



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للعلوم



عيد ميلاد
عمر الکرمان

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

يَدَايِمُ الْوُجُوهِ

وَفِيهَا كِفَايَةُ الْأَصُولِ

تأليف

أبي عبد الله المصطفى

الشيخ محمد طاهر آل الشيخ زاهد

دمشق ١٩٥٥

الجزء ٩-١



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بدايه الوصول فى شرح كفايه الاصول

كاتب:

محمد طاهر آل الشيخ راضى

نشرت فى الطباعة:

دار الهدى

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٤٠	بدايه الوصول فى شرح كفايه الاصول
٤٠	اشارة
٤٠	الجزء الأول
٤٠	تقديم
٤٠	اشارة
٤٢	مع المؤلف
٤٤	المقدمة
٤٤	اشارة
٤٤	[الأول: تعريف علم الاصول و موضوعه
٤٤	اشارة
٥٢	موضوع علم الاصول
٥٧	[الثانى تعريف الوضع و اقسامه
٥٧	اشارة
٥٨	[أقسام الوضع
٦٠	تحقيق المعنى الحرفى
٦٤	[الخبر و الانشاء
٦٥	[اسماء الاشارة
٦٦	الثالث [فى كيفية استعمال المجازى
٦٦	الرابع- لا شبهة فى صحة اطلاق اللفظ و ارادة نوعه به،
٧٠	الخامس [وضع الالفاظ للمعانى الواقعية لا بما هى مرادة]
٧٣	السادس [وضع المركبات
٧٣	اشارة

- ٧٤ [هل للمركبات وضع مستقل؟]
- ٧٥ [السابع: علامات الحقيقة و المجاز]
- ٧٥ اشارة
- ٧٥ [التبادر]
- ٧٧ [صحة السلب]
- ٧٩ [الاطراد و عدمه]
- ٨٠ [الثامن [احوال اللفظ و تعارضها]
- ٨١ [التاسع: [الحقيقة الشرعية]
- ٨٨ [العاشر [الصحيح و الاعم]
- ٨٨ اشارة
- ١٠١ [وضع الفاظ العبادات]
- ١٢١ [الحادى عشر: [الاشتراك اللفظى]
- ١٢٤ [الثانى عشر: [استعمال اللفظ فى اكثر من معنى]
- ١٣٢ [الثالث عشر: [فى المشتق]
- ١٣٢ اشارة
- ١٣٩ [اسم الزمان]
- ١٤٠ [الافعال و المصادر]
- ١٤١ [دلالة الفعل على الزمان]
- ١٤٦ [امتياز الحرف عن الامر و الفعل]
- ١٤٩ [اختلاف مبادئ المشتقات]
- ١٥٠ [المراد بالحال]
- ١٥٥ [تأسيس الاصل]
- ١٥٦ [الخلاف فى المشتق]
- ١٥٨ [تبادر التلبس]

- ١٥٨ [صحة السلب عن المنقضى]
- ١٥٩ [المضادة دليل الاشتراط]
- ١٦٤ [اشكال على صحة السلب]
- ١٦٧ [ادلة كون المشتق حقيقة في المنقضى]
- ١٧٥ [مفهوم المشتق]
- ١٨٩ [الفرق بين المشتق و المبدأ]
- ١٩٢ [دفع اشتباه الفصول]
- ١٩٤ [كيفية جرى الصفات على الله تعالى]
- ١٩٦ [كيفية قيام المبادئ بالذات]
- ٢٠٢ [المقصد الاول في الأوامر]
- ٢٠٢ [اشارة]
- ٢٠٢ [الاول: فيما يتعلق بمادة الامر]
- ٢٠٢ [اشارة]
- ٢٠٦ [اعتبار العلو في الامر]
- ٢٠٨ [افادة الامر الوجوب]
- ٢١٣ [الطلب و الارادة]
- ٢٢٨ [(الفصل الثاني): فيما يتعلق بصيغة الامر و فيه مباحث (٢)]
- ٢٢٨ [اشارة]
- ٢٣٢ [في ان الصيغة حقيقة في أى معنى]
- ٢٣٥ [الجمل الخبرية المستعملة في الطلب]
- ٢٣٨ [دلالة صيغة الامر على الوجوب]
- ٢٤٠ [في التعبدى و التوصلى]
- ٢٥٨ [مقتضى اطلاق الصيغة]
- ٢٦٠ [الامر عقيب الحظر]

- ٢٦٢ [فى المرة و التكرار]
- ٢٦٧ [المراد بالمرة و التكرار]
- ٢٧١ [فيما يحصل به الامتثال]
- ٢٧٤ [فى الفور و التراخى]
- ٢٧٧ [الاتيان فورا ففورا]
- ٢٧٨ [الفصل الثالث: [فى الاجزاء]
- ٢٧٨ اشارة
- ٣٠٤ تذيبيان
- ٣٠٨ الفهرس
- ٣١٣ الجزء الثانى
- ٣١٣ [تتمه المقصد الاول فى الاوامر]
- ٣١٣ فصل فى مقدمه الواجب
- ٣١٣ اشارة
- ٣١٥ [اقسام المقدمه]
- ٣١٥ اشارة
- ٣١٥ [المقدمه الداخليه و الخارجيه]
- ٣١٥ اشارة
- ٣٢١ [خروج الأجزاء عن محل النزاع]
- ٣٢٤ [المقدمه الخارجيه]
- ٣٢٥ [المقدمه العقلية و الشرعية و العاديه]
- ٣٢٥ اشارة
- ٣٢٦ [رجوع المقدمه العاديه إلى العقلية]
- ٣٢٧ [مقدمه الوجود و الصحه و الوجوب و العلم]
- ٣٢٧ اشارة

- ٣٢٧ [رجوع مقدمة الصحة إلى مقدمة الوجود]
- ٣٢٧ اشارة
- ٣٢٨ [خروج مقدمة الوجود و المقدمة العلمية عن محل النزاع]
- ٣٣٠ [تقسيم المقدمة إلى المتقدم و المقارن و المتأخر]
- ٣٣٠ اشارة
- ٣٣١ [الاشكال في المقدمة المتأخرة]
- ٣٤٠ [في تقسيمات الواجب]
- ٣٤٠ [تقسيم الواجب إلى المطلق و المشروط]
- ٣٤٠ اشارة
- ٣٥٠ [اشكال تفكيك الانشاء عن المنشأ و جوابه]
- ٣٥٥ [دخول المقدمات الوجودية للواجب المشروط في محل النزاع]
- ٣٥٩ [تذنيب]
- ٣٦١ [تقسيم الواجب إلى المعلق و المنجز]
- ٣٦١ اشارة
- ٣٦٨ [اشكال المصنف (ره) على صاحب الفصول (ره)]
- ٣٨٤ [تقسيم الواجب إلى النفسى و الغيرى]
- ٣٨٤ اشارة
- ٣٨٨ [الشك في كون الواجب نفسيا أو غيريا]
- ٣٩٢ [تذنيبان]
- ٣٩٥ [اشكال و دفع]
- ٤٠٤ [تبعية المقدمة لذيها في الاطلاق و الاشتراط]
- ٤٠٦ [عدم اعتبار قصد التوصل في وجوب المقدمة]
- ٤١٥ [في الرد على القول بالمقدمة الموصلة]
- ٤٢٠ [استدلال صاحب الفصول (قده) على وجوب المقدمة الموصلة]

- ٤٢٣ [الجواب عن الوجوه
- ٤٣٠ [ثمرة القول بوجوب المقدمة الموصلة]
- ٤٣٢ [الاشكال على الثمرة]
- ٤٣٥ [تقسيم الواجب إلى الاصلى و التبعى
- ٤٣٥ اشارة
- ٤٣٨ [تذنيب فى بيان الثمرة]
- ٤٤٥ [تأسيس الاصل فى المسألة]
- ٤٥٠ [استدلال ابى الحسن البصرى على وجوب المقدمة]
- ٤٥٥ [مقدمة المستحب كمقدمة الواجب
- ٤٥٩ [فصل فى مسالة الضد]
- ٤٥٩ اشارة
- ٤٦١ [توهم كون ترك الضد مقدمة لضع آخر]
- ٤٧٦ [ثمرة المسألة]
- ٤٧٨ [فى مبحث الترتب
- ٤٧٨ اشارة
- ٤٨٥ [اشكال المصنف (قده) على القائل بالترتب
- ٤٩٠ [فصل عدم جواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط]
- ٤٩٣ [فصل تعلق الاوامر و النواهى بالطبائع
- ٤٩٨ [فصل اذا نسخ الوجوب فلا دلالة على بقاء الجواز]
- ٥٠٣ [فصل فى الواجب التخيبرى
- ٥١٢ [فصل فى الواجب الكفائى
- ٥١٤ [فصل فى الواجب الموسع و المضيق
- ٥١٩ [فصل الامر بالامر بشىء امر به
- ٥١٩ [فصل اذا ورد امر بشىء بعد الامر به

- ٥٢١ الفهرس
- ٥٢٥ الجزء الثالث
- ٥٢٥ اشارة
- ٥٢٦ المقصد الثاني فى النواهى
- ٥٢٦ [معنى النهى مادة و صيغة]
- ٥٢٩ [عدم دلالة النهى على التكرار]
- ٥٣٠ [اذا عصى النهى فهل تحرم سائر افراد الطبيعة أم لا؟]
- ٥٣١ فصل اختلفوا فى جواز اجتماع الامر و النهى فى واحد، و امتناعه، على أقوال
- ٥٣١ اشارة
- ٥٣٢ [بيان المراد بالواحد الذى تعلق به الامر و النهى
- ٥٣٤ [الفرق بين هذه المسألة و مسألة النهى فى العبادة]
- ٥٣٦ [كلام الفصول و المناقشة فيه
- ٥٣٨ [صدق ضابط المسألة الاصولية على مسألة الاجتماع
- ٥٤١ [التفصيل بين الامتناع عرفا و الجواز عقلا]
- ٥٤٣ [شمول النزاع لانواع الايجاب و التحريم
- ٥٤٦ [اعتبار المندوحة و عدمه
- ٥٤٩ [ابتناء النزاع على تعلق الاحكام بالطبائع لا الافراد و عدمه
- ٥٥٢ [صغروية المسألة لكبرى التزام لا التعارض
- ٥٥٣ [حكم الدليلين المتكفلين للحكمين
- ٥٥٥ [ما يتعلق بدليل الحكمين اثباتا]
- ٥٥٩ [ثمرة بحث الاجتماع
- ٥٦٣ [الفرق بين الاجتماع و التعارض
- ٥٦٥ [تضاد الاحكام الخمسة فى رتبة فعليتها]
- ٥٦٥ [مراتب الحكم

- ٥٦٦ [تضاد الاحكام الخمسة فى رتبة فعليتها]
- ٥٦٧ [تعلق الحكم الشرعى بالموجود الخارجى لا العنوان]
- ٥٦٩ [عدم ايجاب تعدد الوجه لتعدد المعنون]
- ٥٧٠ [المتحد وجودا متحد ماهية]
- ٥٧٣ [تقرير دليل الامتناع]
- ٥٧٨ [أدلة المجوزين]
- ٥٧٩ [الجواب الاجمالى عما ظاهره الاجماع]
- ٥٨٠ [انقسام العبادات المكروهة الى ثلاثة أقسام و توجيه الاجتماع فيها]
- ٥٨٦ [تفسير الكراهة بأقلية الثواب]
- ٥٩١ [اقتضاء اجتماع الوجوب و الاستحباب للتأكد]
- ٥٩٧ [و ينبغى التنبيه على امور:]
- ٥٩٧ [مناطق الاضطرار الرافع للحرمة]
- ٥٩٧ [اشارة]
- ٥٩٨ [حكم الاضطرار بسوء الاختيار مع الانحصار]
- ٦٠٣ [كلام التقريرات و جواب المصنف عنه]
- ٦٠٩ [معنى الفعل التولىدى]
- ٦١٤ [مختار المحقق القمى و رده]
- ٦١٩ [ثمرة المسألة]
- ٦٢١ [صغروية الدليلين لكبرى التعارض أو التزاحم]
- ٦٢١ [اشارة]
- ٦٢٢ [تقريرات الشيخ الاعظم و المناقشة فيه]
- ٦٢٣ [ترجيح النهى على الامر بوجوه]
- ٦٢٨ [أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة]
- ٦٤١ [الحاق تعدد الاضافات بتعدد العنوانات]

- ٦٤٣ [فصل فى أن النهى عن الشىء، هل يقتضى فساده أم لا؟]
- ٦٤٣ [الفرق بين هذه المسألة و مبحث الاجتماع]
- ٦٤٣ [هل تعد المسألة من مباحث الالفاظ]
- ٦٤٧ [شمول ملاك البحث للنهى التنزيهى و التبعى]
- ٦٥٠ [تعريفات العبادة و الايراد عليها]
- ٦٥٤ [تفسير وصفى الصحة و الفساد]
- ٦٥٨ [تنبيه]
- ٦٦٠ [جعل الصحة شرعا فى المعاملات]
- ٦٦١ [تأسيس الاصل]
- ٦٦٤ [أنحاء تعلق النهى بالعبادة]
- ٦٦٨ [أقسام النهى فى المعاملات]
- ٦٦٩ [اقتضاء النهى عن العبادة للفساد]
- ٦٧٤ [دلالة النهى على الفساد فى المعاملة]
- ٦٨٠ [دلالة النهى على صحة متعلقه]
- ٦٨٢ [اقتضاء النهى لصحة متعلقه العبادى]
- ٦٨٣ [المقصد الثالث فى المفاهيم]
- ٦٨٣ [تعريف المفهوم]
- ٦٨٥ [فصل مفهوم الشرط]
- ٦٨٥ [اشارة]
- ٦٨٦ [الامور الدخيلة فى تحقق المفهوم]
- ٦٨٨ [اثبات انحصار العلة بوجوه]
- ٦٩٥ [تقرير أدلة منكرى المفهوم]
- ٦٩٩ [العبرة فى المفهوم بانتفاء سنخ الحكم لا شخصه]
- ٧٠٤ [كلام التقريرات و الاشكال عليه]

- ٧٠٦ [تعدد الشرط و وحدة الجزاء]
- ٧٠٩ الفهرس
- ٧١٢ الجزء الرابع
- ٧١٢ [تتمه المقصد الثالث فى المفاهيم
- ٧١٢ [تكمله مفهوم الشرط]
- ٧١٢ [الجمع بين الشروط المتعدده بطرق مختلفه]
- ٧١٤ [تداخل المسببات
- ٧١٦ [التصرف فى الشرط بناء على التداخل بوجه
- ٧٢٣ [عدم ابتناء التداخل على معرفيه الاسباب الشرعيه و مؤثريتها]
- ٧٢٥ [تفصيل الحلى و رده
- ٧٢٧ [مفهوم الوصف
- ٧٢٧ [حجه مفهوم الوصف و المناقشه فيها]
- ٧٣٣ [تحرير محل النزاع
- ٧٣٦ [مفهوم الغايه]
- ٧٣٦ اشاره
- ٧٣٦ [الفرق بين كون الغايه قيذا للحكم أو للموضوع
- ٧٤٠ [دخول الغايه فى المغيبى و عدمه
- ٧٤٠ [مفهوم الاستثناء]
- ٧٤٠ [مفاد أدوات الاستثناء]
- ٧٤٢ [مفاد كلمه الاخلاص
- ٧٤٦ [دلاله «انما» على الحصر]
- ٧٤٧ [دلاله «بل» على الحصر]
- ٧٤٩ [افاده المسند اليه المعرف باللام للحصر]
- ٧٥١ [مفهوم اللقب و العدد]

- ٧٥٣ المقصد الرابع فى العالم و الخاص
- ٧٥٣ اشارة
- ٧٥٣ تعريف العام
- ٧٥٥ أقسام العام
- ٧٥٦ خروج أسماء الاعداد عن تعريف العام
- ٧٥٧ الفاظ العموم و الخصوص
- ٧٦٠ دلالة النكرة فى سياق النفى أو النهى على العموم
- ٧٦٣ افادة المحلى باللام للعموم
- ٧٦٤ المخصص المتصل و المنفصل
- ٧٦٩ كلام التقريرات و الاشكال عليه
- ٧٧٢ المخصص اللفظى المجمل مفهوماً
- ٧٧٦ [الشبهة المصداقية]
- ٧٧٩ المخصص اللبى
- ٧٨٣ احراز المشتبه بالاصل الموضوعى
- ٧٨٧ التمسك بالعام فى غير الشك فى التخصيص
- ٧٩٣ توجيه نذر الاحرام قبل الميقات و الصوم فى السفر
- ٧٩٦ مورد حجية أصالة العموم
- ٧٩٨ العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص
- ٨٠١ الفحص اللازم عن المخصص فى العمل بالعام
- ٨٠٢ الفرق فى الفحص بين الاصول اللفظية و العملية
- ٨٠٤ [الخطابات الشفاهية]
- ٨٠٥ لا يصح توجيه الخطاب الى الغائب و المعدوم
- ٨٠٨ وضع أدوات النداء للخطاب الانشائى
- ٨١٣ ثمرة خطابات المشافهة

- ٨١٨ [ما المراد بالاتحاد فى الصنف؟]
- ٨١٩ [الحاجة الى التمسك باطلاق الخطاب]
- ٨٢١ [تعقب العام بضمير يرجع الى بعض افراده]
- ٨٢٣ [ترجيح أصالة العموم على أصالة عدم الاستخدام]
- ٨٢٥ [التخصيص بالمفهوم المخالف]
- ٨٢٨ [الاستثناء المتعقب لجمل متعددة]
- ٨٣٣ [تخصيص العام الكتابى بخبر الواحد]
- ٨٣٥ [أدلة المانعين]
- ٨٤٠ [تعارض العام و الخاص]
- ٨٤٨ [حقيقة النسخ]
- ٨٥٢ [البداء]
- ٨٥٥ [ثمره النسخ و التخصيص]
- ٨٥٦ [المقصد الخامس فى المطلق و المقيد و المجمل و المبين]
- ٨٥٦ [اشارة]
- ٨٥٧ [المطلق و المقيد]
- ٨٥٧ [تعريف المطلق]
- ٨٥٧ [الالفاظ التى يطلق عليها المطلق]
- ٨٥٧ [١. اسم الجنس]
- ٨٦٢ [٢. علم الجنس]
- ٨٦٢ [الفرق بين اسم الجنس و علمه]
- ٨٦٤ [المفرد المحلى باللام]
- ٨٦٨ [الجمع المحلى باللام]
- ٨٧٠ [النكرة]
- ٨٧٢ [المطلق المشهورى الاصولى]

- ٨٧٥ [مقدمات الحكمة]
- ٨٧٥ اشارة
- ٨٧٨ [المراد بالبيان فى المقدمة الاولى]
- ٨٧٩ [تأسيس الاصل عند الشك فى ورود المطلق فى مقام البيان]
- ٨٨٠ [الانصراف و أنواعه]
- ٨٨٣ [اذا كان للمطلق جهات عديدة]
- ٨٨٤ [المطلق و المقيد المتنافيان]
- ٨٨٦ [المناقشة فى كلام التقريرات]
- ٨٩٠ [استظهار وحدة التكليف من وحدة السبب و غيرها]
- ٨٩٢ [اختلاف نتيجة مقدمات الحكمة]
- ٨٩٤ [المجمل و المبين]
- ٨٩٤ [اتصاف المفرد بالاجمال و البيان كاتصاف الجملة فيها]
- ٨٩٥ [الاجمال و البيان وصفان اضافيان]
- ٨٩٦ الفهرس
- ٩٠٠ الجزء الخامس
- ٩٠٠ [المقصد السادس: الامارات]
- ٩٠٠ اشارة
- ٩٠١ [أخروج مباحث القطع عن علم الاصول]
- ٩٠١ [إرادة خصوص المجتهد من المكلف]
- ٩٠٤ [الفرق بين قسمة المصنف (قده) و قسمة الشيخ (قده)]
- ٩٠٥ [أمور فى بيان أحكام القطع]
- ٩٠٥ اشارة
- ٩٠٧ [الامر الاول: لزوم العمل بالقطع عقلاً]
- ٩٠٧ اشارة

- ٩١٠ [مراتب الحكم و ترتب استحقاق العقوبة على مخالفة الحكم الفعلى]
- ٩١٣ [الامر الثانى: التجرى و الانقياد]
- ٩١٣ اشارة
- ٩٢٤ [دلالة الآيات و الروايات على استحقاق المتجرى للعقاب]
- ٩٢٩ [كلام صاحب الفصول فى تداخل العقابين و الايراد عليه]
- ٩٣٠ [منشأ توهم صاحب الفصول]
- ٩٣١ [الامر الثالث: اقسام القطع]
- ٩٣١ اشارة
- ٩٣٢ [القطع الموضوعى و اقسامه الاربعة]
- ٩٣٤ [قيام الامارة مقام القطع الطرىقى]
- ٩٣٦ [عدم قيام الامارة مقام القطع الموضوعى مطلقا]
- ٩٣٧ [كلام الشيخ الأعظم (قده) و النظر فيه]
- ٩٣٨ [امتناع اجتماع اللحاظين الالى و الاستقلالى]
- ٩٤١ [عدم قيام غير الاستصحاب من الاصول مقام القطع الطرىقى]
- ٩٤٤ [عدم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعى]
- ٩٤٥ [كلام المصنف فى حاشية الرسائل]
- ٩٤٩ [الامر الرابع: اخذ القطع بحكم فى موضوع نفسه أو مثله أو ضده]
- ٩٤٩ اشارة
- ٩٥١ [أخذ الظن بحكم فى موضوع نفسه أو مثله أو ضده]
- ٩٥٥ [الأمر الخامس: الموافقة الالتزامية و عدم وجوبها]
- ٩٥٥ اشارة
- ٩٥٨ [جريان الأصول فى أطراف العلم الاجمالى]
- ٩٦٢ [الأمر السادس: قطع القطاع]
- ٩٦٢ اشارة

- ٩٦٣ [تبعية القطع الموضوعى لدليل الاعتبار]
- ٩٦٤ [حجية القطع الطريقي مطلقا]
- ٩٦٤ [الأمر السابع: العلم الإجمالى]
- ٩٦٤ اشارة
- ٩٧٠ [اقتضاء العلم الإجمالى للحجيتة]
- ٩٧٢ [الامتثال العلمى الإجمالى]
- ٩٧٤ [إجزاء الاحتياط المستلزم للتكرار]
- ٩٧٨ [الامتثال الظنى التفصيلى]
- ٩٨٢ [الأمارات المعتبرة شرعا أو عقلا]
- ٩٨٢ اشارة
- ٩٨٥ [إمكان التعبد بالأمارة غير العلمية شرعا]
- ٩٩٠ [محاذير التعبد بالأمارة غير العلمية]
- ٩٩٠ اشارة
- ٩٩١ [المحذور الأول]
- ٩٩٣ [المحذور الثانى]
- ٩٩٥ [المحذور الثالث]
- ١٠١٠ [الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى بتعدّد الرتبة]
- ١٠١٢ [تأسيس الاصل فى الشك فى الحجيتة]
- ١٠١٤ [حجيتة ظواهر الألفاظ]
- ١٠١٧ [عدم تقييد الظواهر بالظن الفعلى]
- ١٠١٨ [عدم تقييد الظواهر بالظن بالخلاف]
- ١٠١٨ [عدم اختصاص حجيتة الظهور بمن قصد افهامه]
- ١٠٢٠ [أدلة المحدثين على عدم حجيتة ظواهر الكتاب]
- ١٠٢٣ [فى تضعيف أدلة المحدثين]

- ١٠٣٠ [اسقاط العلم الاجمالي بالتحريف لحجية الظواهر]
- ١٠٣٣ [إخلال القرينة المتصلة بالظهور]
- ١٠٣٥ [اختلاف القراءات]
- ١٠٣٧ [الشك في الظهور لاحتمال وجود القرينة]
- ١٠٤٠ [الشك في الظهور لاحتمال قرينة الموجود]
- ١٠٤١ [حجية قول اللغوى]
- ١٠٤٦ [الاجماع المنقول]
- ١٠٥٠ [اختلاف الألفاظ الحاكية للإجماع]
- ١٠٥١ [حجية الإجماع المنقول الكاشف عن رأى المعصوم]
- ١٠٥٨ [بطلان الطرق المعهودة لاستكشاف رأى المعصوم]
- ١٠٦٢ [تعارض الاجماع المنقولة]
- ١٠٦٥ [نقل التواتر بالخبر الواحد]
- ١٠٦٨ [الشهرة فى الفتوى]
- ١٠٧٤ [حجية خبر الواحد]
- ١٠٧٩ [أدلة المنكرين لحجية خبر الواحد]
- ١٠٨٠ [الجواب عن الآيات و الروايات]
- ١٠٨٣ [التواتر الاجمالي]
- ١٠٨٤ [المنافشة فى دعوى الإجماع]
- ١٠٨٤ [الآيات المستدل بها على حجية خبر الواحد: منها آية النبأ]
- ١٠٨٧ [الإشكالات على دلالة آية النبأ]
- ١٠٩٢ [تقرير إشكال اخبار الوسائط]
- ١٠٩٥ [حل الاشكال بجعل القضية طبيعياً]
- ١٠٩٩ [الاستدلال بآية نفر بوجه ثلاثة]
- ١١٠٨ [الاستدلال بآية الكتمان]

- ١١١١ [الاستدلال بأية السؤال]
- ١١١٣ [الاستدلال بأية الأذن]
- ١١١٨ الفهرس
- ١١٢١ الجزء السادس
- ١١٢١ [تكلمة المقصد السادس في الامارات]
- ١١٢١ [الاستدلال بالاخبار على حجية خبر الواحد]
- ١١٢٣ [تقرير الاجماع على حجية الخبر من وجوه:]
- ١١٢٤ اشارة
- ١١٢٤ [الوجه الاول: دعوى الاجماع القولى]
- ١١٢٥ [الوجه الثانى: دعوى الاجماع العملى]
- ١١٢٥ اشارة
- ١١٢٦ [للمصنف (قده) على الوجه الثانى فى تقرير الاجماع إيرادان]
- ١١٢٧ [الوجه الثالث: دعوى استقرار سيرة العقلاء]
- ١١٣٣ [الوجه العقلية التى أقيمت على حجية خبر الواحد]
- ١١٣٣ اشارة
- ١١٣٣ [الوجه الاول: العلم الاجمالى بصدور جملة من الأخبار]
- ١١٣٣ اشارة
- ١١٣٦ [الجواب عن ثالث إيرادات الشيخ (قده)]
- ١١٣٨ [رد المصنف (قده) الدليل العقلى باختيار رابع إيرادات الشيخ (قده)]
- ١١٣٩ [الوجه الثانى: استدلال صاحب الوافية على حجية الكتب الأربعة]
- ١١٣٩ اشارة
- ١١٤٠ [اشكال شيخنا الاعظم فيه بوجهين و مناقشة المصنف فيهما]
- ١١٤٢ [الوجه الثالث: كلام المحقق محمد تقى صاحب الحاشية (قده)]
- ١١٤٢ اشارة

- ١١٤٤ [ما أورده المصنف (قده) على كلام المحقق صاحب الحاشية (قده)]
- ١١٤٦ [مناقشة المصنف (قده) في ايراد الشيخ (قده) عليه
- ١١٤٦ [أدلة حجية مطلق الظن
- ١١٤٧ اشارة
- ١١٤٧ [الوجه الاول: استلزام مخالفة المجتهد لما ظنه للضرر]
- ١١٤٧ اشارة
- ١١٤٩ [الجواب عنه بمنع الصغرى اذا اريد بالضرر العقوبة]
- ١١٥٢ [منع الصغرى اذا اريد بالضرر المفسدة]
- ١١٥٦ [الوجه الثانى:]
- ١١٥٦ اشارة
- ١١٥٧ [المناقشة فى الوجه الثانى
- ١١٥٩ [الوجه الثالث: كلام السيد المجاهد الطباطبائى (قده) و الجواب عنه
- ١١٥٩ [الوجه الرابع: دليل الانسداد]
- ١١٥٩ اشارة
- ١١٦٣ [المقدمة الاولى: انحلال العلم الاجمالي الكبير بما فى الاخبار]
- ١١٦٤ [المقدمة الثانية: انسداد باب العلم و انفتاح باب العلمى
- ١١٦٤ [المقدمة الثالثة: عدم جواز إهمال الاحكام
- ١١٦٨ [المقدمة الرابعة: عدم وجوب الاحتياط التام
- ١١٦٨ اشارة
- ١١٧٠ [تعريض المصنف للشيخ الاعظم بانه لا موجب الاحتياط فى بقية الاطراف
- ١١٧١ [الرجوع الى الاصول و تفصيل الكلام فيها]
- ١١٧٨ [الرجوع الى فتوى العالم الانفتاحى
- ١١٧٨ [المقدمة الخامسة: قبح ترجيح المرجوح على الراجح
- ١١٧٩ [عدم تمامية المقدمة الاولى و الرابعة]

- ١١٨١ الظن بالطريق و الظن بالواقع
- ١١٨١ [مختار المصنف (قده) حجية الظن بالاعم من الواقع و بالطريق
- ١١٨٣ [وجه القول باختصاص النتيجة بالظن بالواقع
- ١١٨٥ [وجه القول باختصاص النتيجة بالظن بالطريق
- ١١٨٥ اشارة
- ١١٨٦ [أحدهما: ما أفاده بعض الفحول و تبعه فى الفصول
- ١١٨٦ اشارة
- ١١٨٧ [ايرادات المصنف (قده) على القول باختصاص النتيجة بالظن بالطريق
- ١١٨٩ [اموارد رفع اليد عن الاحتياط فى الطرق
- ١١٩٦ [ايراد المصنف ثانيا على كلام الفصول
- ١١٩٧ [صرف التكاليف الى مؤديات الطرق أو تقييدها بها]
- ١١٩٧ [دخل الامارة فى الحكم- تصورا- على أنحاء أربعة]
- ١٢٠٠ [الصرف و التقييد و ايرادات المصنف (قده) عليهما]
- ١٢٠٦ [الوجه الثانى على اختصاص النتيجة بالظن بالطريق
- ١٢٠٦ اشارة
- ١٢٠٧ [المناقشة فى كلام المحقق صاحب حاشية المعالم (قده)]
- ١٢١٠ عدم مساعدة مقدمات الانسداد على الدلالة على كون الظن طريقا منصوبا شرعا
- ١٢١١ [الكشف و الحكومة]
- ١٢١١ اشارة
- ١٢١٣ [امتناع تعلق الامر المولوى بالاطاعة الظنية]
- ١٢١٦ [عدم الاهمال فى النتيجة على الحكومة]
- ١٢١٨ [التفصيل فى اهمال النتيجة و تعيينها على الكشف
- ١٢٢٦ [التوفيق بين كلام الشيخ الاعظم (قده) و الفاضل النراقى (قده)]
- ١٢٢٨ [المناقشة فى تعميم النتيجة على الكشف

- ١٢٣٠ [اشكال خروج القياس عن عموم النتيجة]
- ١٢٣٨ [الوجوه المذكورة لدفع الاشكال و مناقشة المصنف (قده) فيها]
- ١٢٤١ [الظن المانع و الممنوع]
- ١٢٤٥ [الظن بالفاظ الآية او الرواية]
- ١٢٤٦ [حجية الظن الحاصل من قول الرجالي]
- ١٢٤٨ [الظن بمقام التكليف و الظن بمقام الإتيان به]
- ١٢٥٠ [خاتمة؛ و فيها امران]
- ١٢٤٩ [الترجيح بالظن غير المعتبر]
- ١٢٧٢ [الجبر و الوهن و الترجيح بمثل القياس]
- ١٢٧٣ [المقصد السابع فى الاصول العملية]
- ١٢٧٣ [اشارة]
- ١٢٧٦ [اصالة البراءة]
- ١٢٧٦ [اشارة]
- ١٢٧٧ [الاستدلال بالكتاب على البراءة]
- ١٢٨٠ [الاستدلال بالسنة على البراءة]
- ١٢٨٠ [اشارة]
- ١٢٨٠ [حديث الرفع]
- ١٢٨٠ [اشارة]
- ١٢٨٢ [الاستشكال بدلالة الحديث بوجه]
- ١٢٩١ [المرفوع فى غير ما لا يعلمون]
- ١٢٩٤ [حديث الحجب]
- ١٢٩٥ [حديث الحل]
- ١٢٩٩ [حديث السعة]
- ١٣٠١ [مرسلة الصدوق]

- ١٣٠٧ [الاستدلال بالاجماع على البراءة]
- ١٣٠٧ [الاستدلال بالعقل على البراءة]
- ١٣٠٧ اشارة
- ١٣٠٨ [دعوى صلاحية قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل للبيان و الجواب عنها]
- ١٣١٤ [اصالة الاحتياط]
- ١٣١٤ [أدلة المحدثين على الاحتياط:]
- ١٣١٤ اشارة
- ١٣١٤ [١- الاستدلال بالكتاب]
- ١٣١٧ [٢ لاستدلال بالاخبار:]
- ١٣١٧ [١- اخبار الوقوف]
- ١٣١٧ [٢- اخبار الاحتياط]
- ١٣١٧ اشارة
- ١٣٢٠ [كلام الشيخ (قده) و مناقشة المصنف (قده) فيه]
- ١٣٢٣ [القرائن التي تقتضى كون الأمر بالاحتياط ارشاديا]
- ١٣٢٥ [الاستدلال بالعقل على الاحتياط: بالعلم الاجمالي]
- ١٣٢٥ اشارة
- ١٣٢٦ [الجواب الاول عن العلم الاجمالي]
- ١٣٣٢ [الجواب الثاني عن العلم الاجمالي]
- ١٣٣٣ [الاستدلال باصالة الحظر]
- ١٣٣٣ اشارة
- ١٣٣٤ [الجواب عن الاستدلال باصالة الحظر]
- ١٣٣٥ [الاستدلال بقبح الاقدام على ما لا يؤمن مفسدته]
- ١٣٣٧ الفهرس
- ١٣٤١ الجزء السابع

- ١٣٤١ [تتمة المقصد السابع
- ١٣٤١ [تتمة فصل في اصل البراءة]
- ١٣٤١ اشارة
- ١٣٤٢ تنبيهات البراءة:
- ١٣٤٢ [الاول اشتراط جريان البراءة بعدم وجود اصل موضوعي
- ١٣٤٢ اشارة
- ١٣٤٣ [أصالة عدم التذكية]
- ١٣٤٤ [جريان اصالة عدم التذكية اذا شك فيها و صور المسألة]
- ١٣٤٨ [صور الشك في التذكية بالشبهة الموضوعية]
- ١٣٤٩ [الثاني: حسن الاحتياط شرعا و عقلا]
- ١٣٤٩ اشارة
- ١٣٥٠ [إشكال جريان الاحتياط في العبادات
- ١٣٥١ [الجواب عن الاشكال باستكشاف الأمر بالاحتياط لتما و مناقشة المصنف (قده) فيه
- ١٣٥٣ [الجواب عن الاشكال بترتب الثواب على الاحتياط]
- ١٣٥٤ [جواب الشيخ الأعظم (قده) عن الاشكال
- ١٣٥٤ [ايراد المصنف (قده) على جواب الشيخ الأعظم (قده)]
- ١٣٥٦ [مختار المصنف (قده) في دفع الاشكال
- ١٣٥٩ [الجواب الخامس في دفع الإشكال بأخبار من بلغ
- ١٣٦١ [المستفاد من دلالة أخبار من بلغ
- ١٣٦٨ [الثالث: جريان البراءة و عدمها في الشبهة الموضوعية التحريمية]
- ١٣٦٨ اشارة
- ١٣٦٨ [أنحاء تعلق النهي بالطبيعة]
- ١٣٧٢ [الرابع: حسن الاحتياط ما لم يلزم منه اختلال النظام
- ١٣٧٣ فصل [في اصالة التخيير]

- ١٣٧٤ [الوجه و الأقوال فى المسألة]
- ١٣٧٤ دوران الأمر بين المحذورين
- ١٣٧٤ [مختار المصنف (قده) فى المسألة]
- ١٣٧٥ [الموانع المتوهمه عن شمول دليل الاباحه للمقام
- ١٣٨١ [عدم تأتى الوجه كلها الآ على التوصيلين أو كان احدهما المردد تعديا]
- ١٣٨٢ [استقلال العقل بالتخير بما لم يكن ترجيح فى احدهما]
- ١٣٨٤ [دفع وهم ترجيح احتمال الحرمة لألوية دفع المفسده]
- ١٣٨٥ [فصل فى أصالة الاحتياط]
- ١٣٨٥ اشارة
- ١٣٨٦ [المقام الاول: دوران الأمر بين المتباينين
- ١٣٨٦ اشارة
- ١٣٨٦ [الاقوال فى العلم الاجمالى خمسة]
- ١٣٨٨ [منجزية العلم الاجمالى بالتكليف الفعلى من جميع الجهات
- ١٣٩٠ [الفرق بين العلم التفصيلى و الاجمالى
- ١٣٩٥ [منجزية العلم الاجمالى فى التدريجات
- ١٣٩٦ تنبيهات [الاشتغال
- ١٣٩٦ اشارة
- ١٣٩٦ [الاول: الاضطرار الى بعض اطراف العلم الاجمالى
- ١٤٠٣ [الثانى: شرطية الابتلاء بتمام الاطراف
- ١٤٠٣ اشارة
- ١٤٠٥ [الضابط فى ما هو داخل فى محل الابتلاء مما هو خارج عنه
- ١٤٠٦ [المرجع عند الشك فى الخروج عن محل الابتلاء]
- ١٤٠٨ [الثالث: الشبهه غير المحصورة]
- ١٤١٠ [الرابع: ملاقى بعض اطراف الشبهه المقرونة بالعلم الاجمالى

- ١٤١٠ اشارة
- ١٤١٣ [وجوب الاجتناب عن خصوص الملقى دون الملقى
- ١٤١٦ [وجوب الاجتناب عن الملقى و الملقى معا]
- ١٤١٧ [المقام الثانى: فى الأقل و الأكثر الارتباطيين
- ١٤١٧ اشارة
- ١٤١٧ [الاقوال فى دوران الأمر بين الأقل و الاكثر الارتباطيين
- ١٤١٨ [فساد توههم انحلال العلم الاجمالى
- ١٤٢١ [مانع عدم الانحلال من ناحية الغرض
- ١٤٢٥ [الجواب عنه بوجه ثلاثة]
- ١٤٢٧ [تعريض المصنف (قده) بالوجه الثلاثة]
- ١٤٣٥ [انحلال العلم الاجمالى بالقل و الاكثر الارتباطيين بالبراءة الشرعية]
- ١٤٣٨ [جريان البراءة فى الجزئية بلحاظ منشأ الانتزاع
- ١٤٤٠ [تنبيهات
- ١٤٤٠ [الاول: الدوران بين المطلق و المقيد و العام و الخاص
- ١٤٤٠ اشارة
- ١٤٤٣ [جريان البراءة الشرعية فى المطلق و المشروط دون الخاص و العام
- ١٤٤٥ [الثانى: الشك فى اطلاق الجزء أو الشرط لحال النسيان
- ١٤٤٥ اشارة
- ١٤٤٧ [اشكال الشيخ الاعظم (قده) فى امكان رفع الجزئية او الشرطية واقعا فى خصوص الناسى، و جواب المصنف (قده) عنه
- ١٤٤٩ [الثالث: الشك فى اشتراط عدم الزيادة]
- ١٤٤٩ اشارة
- ١٤٥٥ [اثبات صحة العبادة مع الزيادة باستصحاب الصحة]
- ١٤٥٧ [الرابع: الشك فى اطلاق الجزء أو الشرط لحال العجز]
- ١٤٥٧ اشارة

- ١٤٦٠ [استصحاب وجوب الباقي الفاقد للجزء المتعذر]
- ١٤٦٢ [الاحبار التي ادعى دلالتها على وجوب الباقي بعد التعذر]
- ١٤٧١ [قاعدة الميسور]
- ١٤٧٥ [تذنيب: دوران الأمر بين الجزئية و المانع و نحوهما]
- ١٤٧٦ أما الاحتياط:
- ١٤٧٦ [خاتمة: شرائط الاصول العملية]
- ١٤٧٦ اشارة
- ١٤٧٧ [حسن الاحتياط المستلزم للتكرار]
- ١٤٧٨ و أما البراءة العقلية:
- ١٤٧٨ اشارة
- ١٤٧٨ [اشتراط البراءة العقلية بالفحص]
- ١٤٧٩ و أما البراءة النقلية:
- ١٤٧٩ اشارة
- ١٤٧٩ [الاستدلال بالاجماع و العقل بوجوب الفحص بالبراءة النقلية]
- ١٤٨٢ [استدلال المصنف (قده) بالكتاب و السنة على اعتبار الفحص]
- ١٤٨٣ [اعتبار الفحص بالتخيير العقلي]
- ١٤٨٤ [في تبعه ترك الفحص و ترك التعلم]
- ١٤٩١ [في احكام ترك الفحص]
- ١٥٠١ [شرطان آخران لأصل البراءة]
- ١٥٠٥ [قاعدة (لا ضرر و لا ضرار)]
- ١٥٠٥ [جهات البحث في القاعدة اربع]
- ١٥٠٧ [المراد من لفظه: الضرر، و الضرار، و (لا)]
- ١٥٠٩ [احتمالات اربعة للفظه (لا)]
- ١٥١٥ [نسبة القاعدة مع أدلة الاحكام الأولية]

- ١٥٢١ [نسبة القاعدة مع أدلة الاحكام الثانوية]
- ١٥٢٢ [تعارض الضررين]
- ١٥٢٦ [فصل: في الاستصحاب]
- ١٥٢٦ [اشارة]
- ١٥٢٦ [تعريف الاستصحاب]
- ١٥٣٠ [الاستصحاب مسألة اصولية]
- ١٥٣٠ [اشارة]
- ١٥٣٣ [تقوم الاستصحاب بأمرين: اليقين السابق، و الشك اللاحق]
- ١٥٣٣ [اعتبار وحدة القضيتين]
- ١٥٣٤ [توهم عدم جريان الاستصحاب مع اتحاد القضيتين و الجواب عنه]
- ١٥٣٤ [اشكال حصول اتحاد القضيتين في استصحاب الاحكام الشرعية]
- ١٥٣٦ [الاشارة الى رد ما ذكره الشيخ الاعظم (قده) في الرسائل]
- ١٥٣٧ [اتحاد القضيتين بنظر العرف]
- ١٥٤٠ [دفع ما يدعى من التفصيل بين كون الحكم عقليا فلا يجرى الاستصحاب و بين النقلى فيجرى]
- ١٥٤١ [استصحاب ما يثبت بالملزمة]
- ١٥٤٦ [ادلة حجية الاستصحاب]
- ١٥٤٦ [الوجه الاول: بناء العقلاء]
- ١٥٤٦ [اشارة]
- ١٥٤٦ [المنع من الاستدلال ببناء العقلاء]
- ١٥٤٩ [الوجه الثانى: حجية الاستصحاب من باب الظن]
- ١٥٥١ [الوجه الثالث: الاجماع]
- ١٥٥٢ [الوجه الرابع: الاخبار]
- ١٥٥٢ [اشارة]
- ١٥٥٢ [الخبر الاول: الاستدلال بصحيفة زارة في الشك في الوضوء]

- ١٥٥٦ [ضعف دعوى اختصاص الاستصحاب المستفاد من الصحيحة بباب الوضوء]
- ١٥٥٩ [الاستدلال على مختار المصنف (قده) و هو حجية الاستصحاب مطلقا]
- ١٥٦٤ [سؤال و جواب فى المقام]
- ١٥٦٦ [التعريض بالشخ الاعظم (قده)]
- ١٥٧٠ [شمول الاستصحاب لكل من الشبهة الحكمية و الموضوعية]
- ١٥٧٦ الجزء الثامن
- ١٥٧٦ [اتمة المقصد السابع]
- ١٥٧٦ [اتمة مبحث الاستصحاب]
- ١٥٧٦ [تكملة روايات الاستصحاب]
- ١٥٧٦ [الخبر الاؤل صححة زرارة عدم نقض اليقين بالشك]
- ١٥٧٧ [الخبر الثانى: صححة زرارة فى الشك فى الطهارة من الخبث]
- ١٥٧٧ اشارة
- ١٥٨٠ [تقريب دلالتها على الاستصحاب لا على قاعدة اليقين]
- ١٥٨١ [اشكال تطبيق التعليل على عدم وجوب الاعداء]
- ١٥٨٣ [جواب المصنف عن الاشكال و توجيه التعليل]
- ١٥٨٨ [التعليل باقتضاء الأمر الظاهرى للاجزاء و الايراد عليه]
- ١٥٨٩ [تصحيح التعليل و دفع ما اورد عليه]
- ١٥٩٢ [الخبر الثالث: صححة زرارة فى الشك فى الركعات]
- ١٥٩٢ اشارة
- ١٥٩٢ [الاشكال على الصححة]
- ١٥٩٣ [الدب عن الاشكال]
- ١٥٩٥ [اشكال اختصاص الصححة بالشك فى الركعات]
- ١٥٩٦ [الجواب عن الاشكال]
- ١٥٩٧ [الخبر الرابع: رواية الخصال]

- ١٥٩٧ اشارة
- ١٥٩٨ [اشكال فى دلالة الرواية على الاستصحاب]
- ١٥٩٨ [الجواب عن الاشكال]
- ١٥٩٩ [الخبر الخامس: مكتبة الفاسانى]
- ١٦٠١ [الخبر السادس و السابع و الثامن: من اخبار الحل و الطهارة]
- ١٦٠١ اشارة
- ١٦٠٣ [دلالة المعنى على الحكم الواقعى و الغاية على الاستصحاب]
- ١٦٠٥ [الايراد على صاحب الفصول]
- ١٦٠٦ [ايراد آخر على صاحب الفصول]
- ١٦٠٨ [الاحكام الوضعية]
- ١٦٠٨ اشارة
- ١٦٠٩ [اختلاف الحكم الوضعى و الحكم التكليفى]
- ١٦١٠ [انحصار الحكم الوضعى و عدمه]
- ١٦١١ [الاشارة الى وجهين لكون الانحصار و عدمه لا وقع له]
- ١٦١٤ [اطلاق الحكم الوضعى على ثلاثة أنحاء]
- ١٦١٥ [عدم مجعولية النحو الاول لا تبعا و لا استقلالا]
- ١٦١٦ [ايراد المصنف (قده) على دعوى الشيخ الاعظم (قده) من كون السببية و الشرطية منتزعة عن التكليف]
- ١٦١٨ [الايراد على ما ينسب الى المشهور]
- ١٦٢١ [مجعولية النحو الثانى تبعا للتكليف]
- ١٦٢٤ [مجعولية النحو الثالث أصالة لا تبعا للتكليف]
- ١٦٢٨ [وهم و دفع]
- ١٦٣١ [جريان الاستصحاب و عدمه فى الانحاء الثلاثة]
- ١٦٣٣ [تنبيهات الاستصحاب]
- ١٦٣٣ [الاول: اعتبار فعلية الشك و اليقين]

- ١٦٣٣ اشارة
- ١٦٣٤ [الاشارة الى فروع ثلاثة]
- ١٦٣٨ [الثاني: استصحاب مؤديات الامارة]
- ١٦٤٣ [الثالث: استصحاب الكلى و أقسامه الثلاثة]
- ١٦٤٣ اشارة
- ١٦٤٣ [القسم الاول من اقسام الاستصحاب الكلى
- ١٦٤٤ [القسم الثانى من اقسام الاستصحاب الكلى
- ١٦٤٩ [القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى
- ١٦٤٩ اشارة
- ١٦٤٩ [مختار المصنف (قده) فى القسم الثالث عدم الجريان مطلقا]
- ١٦٥٥ [الرابع: استصحاب الامور التدريجية و الاشكال فيها]
- ١٦٥٥ اشارة
- ١٦٥٨ [جريان الاستصحاب فى الزمان كالليل و النهار]
- ١٦٦٥ [التعرض لكلام الفاضل النراقى (قده)]
- ١٦٦٧ [إزاحة وهم الفاضل النراقى (قده)]
- ١٦٦٩ [الخامس: الاستصحاب التعليقى
- ١٦٦٩ اشارة
- ١٦٦٩ [اشكالان فى جريان الاستصحاب التعليقى و الجواب عنهما]
- ١٦٧٥ [السادس: استصحاب عدم نسخ الشرائع السابقة]
- ١٦٧٥ اشارة
- ١٦٧٦ [وجوه لمنع استصحاب الشرائع السابقة]
- ١٦٨١ [التعرض لجواب الشيخ الاعظم (قده) عن اشكال صاحب الفصول
- ١٦٨٤ [السابع: الاصل المثبت
- ١٦٨٤ اشارة

- ١٦٨٧ [الوجه فى عدم حجىة الاستصحاب فى اللوازم المثبتة]
- ١٦٩٤ [الثامن: موارد ثلاثة توهم كون الاصل فيها مثبتا]
- ١٦٩٤ اشارة
- ١٦٩٤ [الاول: استصحاب الفرد لترتيب أثر الطبيعى عليه]
- ١٦٩٥ [الثانى: الاستصحاب فى الخارج المحمول]
- ١٦٩٧ [الثالث: استصحاب الجزء و الشرط و المانع]
- ١٧٠٠ [استصحاب عدم التكليف لنفى العقاب]
- ١٧٠٣ [التاسع: ترتيب بعض الآثار العقلية و العادية على الاصل]
- ١٧٠٥ [العاشر: اعتبار ترتب الاثر على المستصحب بقاء]
- ١٧٠٧ [الحادى عشر: أصالة تأخر الحادث]
- ١٧٠٧ اشارة
- ١٧١٤ [شرطية احراز اتصال زمانى الشك و اليقين]
- ١٧٢٠ [صور العلم بتاريخ احد الحادثين]
- ١٧٢٥ [تعاقب الحالتين المتضادتين]
- ١٧٢٧ [الثانى عشر: استصحاب الامور الاعتقادية]
- ١٧٢٧ اشارة
- ١٧٣٤ [النبوة من حيث جريان الاستصحاب و عدمه]
- ١٧٣٩ [محااجة الكتابى لبعض السادة الافاضل]
- ١٧٤١ [الثالث عشر: موارد الرجوع الى العام و استصحاب حكم المخصص]
- ١٧٤١ اشارة
- ١٧٤٤ [لحاظ الزمان و قديته فى كل من العام و الخاص]
- ١٧٥١ [الرابع عشر: المراد بالشك فى الاستصحاب خلاف اليقين]
- ١٧٥١ اشارة
- ١٧٥٢ [أورد قرائن تدل على ان المراد بالشك عدم اليقين]

- ١٧٥٥ [دعوى الاجماع و ايراد المصنف عليها]
- ١٧٥٩ [تتمة فيها مقامان
- ١٧٥٩ [المقام الاول و فيه مواضع
- ١٧٥٩ اشارة
- ١٧٦٠ اما الكلام فى الموضوع الاول [و هو: فى انه ما المراد من بقاء الموضوع
- ١٧٦٢ [الموضوع الثانى: الاستدلال على بقاء الموضوع
- ١٧٦٥ [الموضوع الثالث: المدار فى اتحاد القضيتين فى الموضوع
- ١٧٧٣ [المقام الثانى: تقدم الامارة على الاستصحاب بالورود]
- ١٧٧٣ اشارة
- ١٧٧٨ [حكومة الامارة على الاستصحاب، و النظر فيه
- ١٧٨٢ [تقديم الامارة على الاستصحاب بالتخصيص و النظر فيه
- ١٧٨٣ [خاتمة: بيان النسبة بين الاستصحاب و سائر الاصول
- ١٧٨٣ اشارة
- ١٧٨٣ [ورود الاستصحاب على الاصول العملية]
- ١٧٨٧ [تعارض الاستصحابين
- ١٧٩٧ [النسبة بين الاستصحاب و بعض القواعد الفقهية]
- ١٨٠٠ [النسبة بين الاستصحاب و القرعة]
- ١٨٠٥ الفهرس
- ١٨٠٩ الجزء التاسع
- ١٨٠٩ اشارة
- ١٨٠٩ [المقصد الثامن مبحث التعادل و التراجيح
- ١٨٠٩ اشارة
- ١٨١١ [الفصل الاول: تمهيد حول التعارض
- ١٨١١ [تعريف التعارض

- ١٨١٤ [تعريف الحكومه]
- ١٨١٥ [الجمع العرفى]
- ١٨١٨ [تقدم الامارات على الاصول]
- ١٨٢٣ [حمل الظاهر على النص أو الاظهر]
- ١٨٢٥ [صور تعارض الدليلين]
- ١٨٢٨ [الفصل الثانى: الاصل الاولى فى المتعارضين بناء على الطريقيه]
- ١٨٢٨ [اشارة]
- ١٨٢٩ [حجيه احدهما بنحو التخيير العقلى بينهما]
- ١٨٢٩ [حجيه الخبر الموافق للواقع و عدم حجيه الخبر الكاذب]
- ١٨٣٠ [حجيه احدهما من غير تعيين]
- ١٨٣٠ [نفى الثالث بالمتعارضين]
- ١٨٣١ [سقوط المتعارضين فى الحجيه الفعليه]
- ١٨٣٣ [مختار الشيخ الاعظم (قده) من التخيير مطلقا- بناء على السببيه- و تعريض المصنف (قده) به من وجوه]
- ١٨٤٠ [قاعده (الجمع مهما امكن اولى من الطرح) و الاشكال عليها]
- ١٨٤٥ [الفصل الثالث: القاعده الثانويه فى المتعارضين]
- ١٨٤٥ [اشارة]
- ١٨٤٥ [تأسيس الاصل]
- ١٨٤٧ [الأخبار العلاقيه]
- ١٨٤٨ [أخبار التخيير]
- ١٨٤٩ [أخبار الوقوف]
- ١٨٤٩ [أخبار الاحتياط]
- ١٨٥٠ [أخبار الترجيح]
- ١٨٥١ [الاقوال المشار اليها فى الترجيح ثلاثه]
- ١٨٥١ [تحقيق فساد الاقوال الثلاثه]

- ١٨٥١ [مقبولة عمر بن حنظلة]
- ١٨٥٢ [مرفوعة زرارة]
- ١٨٥٢ [اشكالات المصنف في الاستدلال بهما على وجوب الترجيح]
- ١٨٥٧ [حكم سائر الاخبار المشتملة على المرجحات]
- ١٨٥٧ [دلالة اخبار موافقة الكتاب و مخالفة العامة على تمييز الحجة على اللاحجة]
- ١٨٦٠ [الاستدلال على وجوب الترجيح بوجوه أخرى]
- ١٨٦١ [الاجماع على الأخذ بأقوى الدليلين و منعه]
- ١٨٦١ [الترجيح بحكم العقل و منعه]
- ١٨٦٤ [الإفتاء بالتخيير بين الخبرين المتعارضين]
- ١٨٦٧ [الفصل الرابع: الاقتصار على المرجحات المنصوصة و التعدى عنها]
- ١٨٦٧ [الاستدلال على التعدى بوجوه]
- ١٨٦٩ [مناقشة المصنف (قده) فيها]
- ١٨٧٩ [الفصل الخامس: اختصاص الاخبار العلاجية بغير موارد الجمع العرفي]
- ١٨٧٩ [اشارة]
- ١٨٨١ [إشكال المصنف (قده) على مسلك المشهور بوجوه ثلاثة]
- ١٨٨٥ [الفصل السادس: تمييز الظاهر عن الأظهر]
- ١٨٨٥ [اشارة]
- ١٨٨٥ [ترجيح العموم على الاطلاق و التقييد على التخصيص]
- ١٨٨٨ [دوران الأمر بين التخصيص و النسخ]
- ١٨٩٥ [الفصل السابع: انقلاب النسبة و عدمه]
- ١٨٩٥ [اشارة]
- ١٨٩٨ [وجهان في لزوم الانقلاب]
- ١٩٠٠ [الجواب عن الوجهين]
- ١٩٠٤ [لزوم تخصيص العام بكل واحد من الخصوصيات ما لم يلزم محذور الاستهجان]

- ١٩٠٩ [الفصل الثامن: رجوع جميع المرجحات الى الصدور]
- ١٩٠٩ اشارة
- ١٩١٢ [عدم مراعاة الترتيب بين المرجحات]
- ١٩١٤ [ايراد المصنف (قده) على مراعاة الترتيب]
- ١٩١٨ [ايراد المصنف (قده) على الشيخ الاعظم (قده)]
- ١٩٢١ [برهانان للمحقق الرشتي (قده) على لزوم تقديم المرجح الجهتي على المرجح الصدوري]
- ١٩٢٦ [الفصل التاسع: المرجحات الخارجية]
- ١٩٢٦ [اقسام المرجح الخارجي]
- ١٩٢٨ [مذهب الشيخ الاعظم (قده) في لزوم التعدى و الترجيح بما يوجب الاقربيه للمضمون- و مناقشة المصنف (قده)]
- ١٩٣٦ [الخاتمة: في الاجتهاد و التقليد]
- ١٩٣٦ [الفصل الاول: تعريف الاجتهاد]
- ١٩٤٠ [الفصل الثانى: انقسام الاجتهاد الى مطلق و متجز]
- ١٩٤٠ اشارة
- ١٩٤١ [توهم عدم وقوع الاجتهاد المطلق و الجواب عنه]
- ١٩٤٢ [للاشكال في رجوع الغير الى المجتهد الذى انسد باب العلم و العلمى عليه]
- ١٩٤٨ [الاشكال في رجوع الجاهل الى المجتهد في مورد الاصول العقلية]
- ١٩٤٩ [نفوذ قضاء المجتهد المطلق الانفتاحى]
- ١٩٥٠ [الاشكال في نفوذ قضاء المجتهد الانسدادي على الحكومة]
- ١٩٥٤ [التجزى في الاجتهاد]
- ١٩٥٤ [استدلال المصنف (قده) على إمكانية]
- ١٩٥٩ [حجية رأى المتجزى لعمل نفسه]
- ١٩٦٠ [جواز تقليد المتجزى و رجوع الغير اليه]
- ١٩٦١ [نفوذ قضاء المتجزى]
- ١٩٦٢ [الفصل الثالث: مبادئ الاجتهاد]

- ١٩٦٤ [الفصل الرابع: التخطئة و التصويب]
- ١٩٧٠ [الفصل الخامس: تبدل رأى المجتهد]
- ١٩٧٠ اشارة
- ١٩٧٥ [تفصيل صاحب الفصول بين تعلق الاجتهاد فى نفس الحكم و بين كونه فى متعلق الحكم]
- ١٩٧٦ [الفرق بين الاحكام و الموضوعات]
- ١٩٧٩ [الفصل السادس التقليد و بعض احكامه]
- ١٩٧٩ [المقام الاول: فى معنى التقليد]
- ١٩٨١ [المقام الثانى، و هو الدليل على جواز التقليد و رجوع الجاهل الى العالم]
- ١٩٨٦ [الاخبار الدالة على التقليد]
- ١٩٩٠ [الفصل السابع تقليد الاعلم]
- ١٩٩٠ اشارة
- ١٩٩٤ [مناقشة المصنف (قده) فى ادلة التقليد بحيث تشمل مورد الاختلاف فى الفتوى]
- ١٩٩٧ [دعوى السيرة على الاخذ بفتوى احد المخالفين]
- ١٩٩٧ [استلزام وجوب تقليد الأعلم للعسر و الجواب عنه]
- ١٩٩٨ [ادلة وجوب تقليد الاعلم]
- ٢٠٠٢ [الفصل الثامن تقليد الميت]
- ٢٠٠٢ اشارة
- ٢٠٠٣ [ادلة جواز تقليد الميت و مناقشة المصنف (قده) فيها]
- ٢٠١٤ الفهرس
- ٢٠١٨ تعريف مركز

بدايه الوصول في شرح كفايه الاصول

اشاره

سرشناسه : آل شيخ راضى، محمد طاهر، ١٩٠٤ - م.

عنوان قراردادى : كفايه الاصول .شرح

عنوان و نام پديدآور : بدايه الوصول في شرح كفايه الاصول / تاليف محمد طاهر آل الشيخ راضى (قدس سره)؛ اشرف على طبعه و تصحيحه محمد عبدالحكيم الموسوى البكاء.

مشخصات نشر : تهران: دارالهدى، ١٤ ق. = ٢٠ م. = ١٣-.

مشخصات ظاهري : ج.

شابك : دوره ٠٥٦-٤٩٧-٩٦٤-X؛ ج. ٤-٤٩٧-٩٦٤-٠٦٠-٨؛ ج. ٥، چاپ دوم ٤٩٧-٩٦٤-٠٦١-٦؛ ج. ٧، چاپ دوم ٤٩٧-٩٦٤-٠٦٣-٢؛ ج. ٨، چاپ دوم ٤٩٧-٩٦٤-٠٦٤-٠؛

يادداشت : فهرست نويسى براساس جلد چهارم، ١٤٢٦ق. = ٢٠٠٥م. = ١٣٨٤.

يادداشت : عربى.

يادداشت : كتاب حاضر شرحى بر " كفايه الاصول " آخوند خراسانى است.

يادداشت : چاپ دوم.

يادداشت : ج. ٥، ٧ و ٨ (چاپ دوم: ١٤٢٦ق. = ٢٠٠٥م. = ١٣٨٤).

موضوع : آخوند خراسانى، محمد كاظم بن حسين، ١٢٥٥ - ١٣٢٩ق. . كفايه الاصول -- نقد و تفسير

موضوع : اصول فقه شيعه

شناسه افزوده : موسوى بكاء، محمد عبدالحكيم

شناسه افزوده : آخوند خراسانى، محمد كاظم بن حسين، ١٢٥٥ - ١٣٢٩ق. . كفايه الاصول. شرح

رده بندى كنگره : ١٥٩/٨/٣٣٦٢/٧٠٢١٢ ك ١٣٠٠ الف

رده بندى ديوبى : ٢٩٧/٣١٢

شماره كتابشناسى ملي : ٢٩٥٤٨١٠

الجزء الأول

[تقديم]

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم كان المفروض أن أكتب هذه المقدمة قبل صدور الطبعة الأولى لهذا الكتاب، إلا أن ظروفًا خاصة حالت دون ذلك و كنت أقول للأخوة الذين اصروا على بكتابه المقدمة آنذاك أن الوقت لم يفت بعد و إن الكتاب سيطلع مرة أخرى بل مرات و يمكن حينئذ تدارك ذلك لأنى أعلم أهمية الكتاب بالنسبة إلى طلاب علم الأصول و خصوصاً دارسى الكفاية و أساتذتها و شدة احتياجهم إليه، لكنى لم أحسب أن ذلك سيتحقق بسرعة قياسية فقد نفذت الطبعة الأولى خلال ثلاثة أشهر و هى مدة غير اعتيادية لمثل هذا الكتاب بلحاظ مادته و بلحاظ حجمه الكبير أيضاً، و بعد أن تهيأ الأخوة المشرفون على الطبع لإعادة طبعه ثانية طالبونى

الوفاء بالوعد.

طبعاً ليس من السهل على مثلي أن يكتب مقدمة لكتاب يطلب فيها تقييم الكتاب و الكاتب و ذلك لصله القرابة التي تربطني بشيخنا المؤلف (قدس) و لكوني تلميذاً من تلامذته العديدين استفدت من محضره كثيراً في الدرس و غيره؛ و لذا من الصعوبة بمكان أن أنجز هذه المهمة إلا أن الظاهر أنه لا بد مما ليس منه بد.

من الأمور المعروفة في الأوساط العلمية الحوزوية الموقع الذي يتبوؤه المحقق الخراساني (قدس) و كتابه الشهير «كفاية الأصول» من الفكر الأصولي، فقد استطاع من خلال ما طرحه في كتابه من آراء و نظريات و مناقشات أن يدفع بالفكر الأصولي إلى مرحلة متقدمة من مراحل نموه تميزت بالعمق و الأصالة و الاهتمام بجوهر المطالب و الابتعاد عن التفصيلات و الأمور الجانية

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، مقدمة ج ١، ص: ٢

غير الدخيلة في تحقيق الهدف من دراسة هذا العلم، خلافاً لما كانت عليه الطريقة السائدة في زمانه و الكتب المؤلفة في هذا المجال، و لذا توجهت أنظار العلماء و المحققين إلى هذا الكتاب و اهتموا به اهتماماً كبيراً فصار محورياً للدروس العالية في علم الأصول و كتاباً دراسياً و منهجاً مقرراً بالتعيين في الحوزات العلمية، يلزم الطالب بدراسته في مرحلة السطوح فيطلع على آراء و نظريات مؤلفه ثم يمر عليها مرة أخرى من خلال درس الخارج حيث يجعل الكتاب محورياً لتلك الدروس الاستدلالية المعمقة، و من هنا نشأت أهمية كتاب «كفاية الأصول» و كثرت شروحه و التعليقات عليه و قد بلغ ما طبع منها العشرات فما ظنك بما لم يطبع منها.

و هذه الشروح و التعليقات مختلفة ففيها المختصر الصغير و فيها المطول الكبير، و بعضها يهدف إلى نقد الآراء و المباني العلمية المطروحة في الكتاب نقداً علمياً استدلالياً، فهو أشبه بدراسات عالية (بحث خارج) كتبت بعنوان الشرح على الكفاية، و بعضها يهدف إلى شرح و توضيح مطالب الكتاب و فك رموزه و حل عقده بحيث يكون المخاطب فيه هو دارس الكفاية و مدرّسها لتسهيل الأمر عليهما. و لعل هذا الكتاب الذي بين يديك من أبرز الشروح المطولة التي تهدف إلى تحقيق الغرض الثاني.

و في محاولة لتقييم الكتاب لا بد أن نأخذ بنظر الاعتبار جملة من الأمور:

١- إن الكتاب شرح لمتن الكفاية فهو بالتالي مقيد بالمطالب المذكورة فيه، و ليس هناك مجال للتوسع و التعرض للنظريات و الآراء المستجدة بعد صاحب الكفاية و إن كان المؤلف (قدس) يملك حصيلة كبيرة منها باعتباره خريج مدرّسه المحقق الاصفهاني (قدس) التي كانت تتعرض لآخر ما توصل إليه علم الأصول من نظريات لغرض النقد و التقييم، و لهذا نلاحظ خلو الكتاب من

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، مقدمة ج ١، ص: ٣

آراء المحققين الثلاثة بعد صاحب الكفاية (قدس) أي المحقق النائيني و العراقي و الاصفهاني (قدس) إلا في موارد قليلة يشير فيها إلى بعض آراء أستاذه المحقق الاصفهاني.

٢- إن الكتاب لم يوضع لغرض تحقيق المطالب العلمية المذكورة في المتن و نقدها و من ثم الوصول إلى نتائج موافقة أو مخالفة كما هو المتعارف في الدروس العالية في هذا العلم (بحث الخارج) بل الغرض الأساسي هو شرح عبارة المتن و توضيح المطالب المذكورة فيه و ما يستلزمه ذلك من بيان مقدمات و مبادئ دخيلة في تحقيق هذا الغرض و لهذا نلاحظ غياب المؤلف - كصاحب رأى أو نظر - عن الكتاب غالباً، فالكتاب له هدف محدد أي توضيح و شرح المتن، و قد تقيّد المؤلف (قدس) بذلك معتبراً أن طرح الآراء و الاستدلال عليها و مناقشتها له محل آخر غير هذا الشرح. هذا هو الطابع العام للكتاب فلا ينافيه ما نجده أحياناً من إبداء رأيه في مسألة و الاستدلال عليها و مناقشة الآراء الأخرى فيها.

٣- إن تحقيق الغرض المذكور ليس أمراً سهلاً - كما قد يتصوره البعض - و ذلك لما هو المعروف من أن كتاب «كفاية الأصول» يحتوى على آخر ما توصل إليه الفكر الأصولي الإمامي خلال نموه التكامل في ذلك الزمان فقد تعرض المحقق الخراساني (قدس) إلى آراء و نظريات من تقدمه من العلماء و المحققين في مسائل علمية دقيقة مثل الملازمات العقلية و الترتب و علاقة الحكم الظاهري

بالحكم الواقعي و مباحث العلم الإجمالي و مباحث الحجج و كيفية جعل الأحكام الظاهرية و بين رأيه فيها و موقفه منها إلى كثير غيرها مما يجده دارس الكفاية، فإذا أضفنا إلى ذلك ما لوحظ على الكفاية من الأيجاز الشديد بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، مقدمه ج ١، ص: ٤

بل المخل في بعض الأحيان و العبارات المضغوطة و غير ذلك من الأمور أدركنا صعوبة المهمة التي يراد تحقيقها بالكتاب، و تلخص بأمور:

- (١) تفكيك الرموز و التعقيد اللفظي الموجود في المتن.
 - (٢) تفكيك المطالب العلمية و توضيحها و إرجاعها إلى أصولها.
 - (٣) ملء الثغرات الموجودة في بعض المطالب و التي تركت عمدا رعاية للاختصار أو اعتمادا على وضوحها لدى أصحاب الاختصاص.
 - (٤) إرجاع الإحالات إلى مواضعها الصحيحة و بيان ارتباطها بالمطلب.
 - (٥) توضيح آراء الآخرين التي تعرض لها صاحب الكفاية (قدس) لنقدها حيث أنه يكتفي عادة بالإشارة إليها.
- و هذه الأمور لا بد من أدائها بعبارات واضحة خالية من التعقيد اللفظي و مجانبه للاطناب الممل و الاختصار المخل و بشكل يتناسب مع المستوى العلمي للطالب.
- و في تقديري أن الكتاب قد أدى هذه المهمة أحسن أداء و حقق الغرض منه، و لعل نفاذ الطبعة الأولى في وقت قصير جدا شاهد على صحة هذا التقدير.
- ثم هناك أمور يتميز بها هذا الكتاب نشير إلى أحدها و هو بيان كيفية استفادة الفكرة من عبارات المتن فقد التزم شيخنا (قدس) بعد بيان أصل المطلب، بالتنبيه على أن هذا الجزء من المطلب يستفاد من قوله كذا مطابقة أو التزاما أو تضمنا و ذاك الجزء يدل عليه قوله كذا و هكذا، و هذا من الأمور المهمة جدا بالنسبة إلى الدارس فإنه قد يقرأ توضيحا لفكرة في شرح إلا إنه لا يعرف كيف استخراج ذلك من عبارة المتن، و المفروض بالدارس أن لا يقع بأن يقدم إليه فكرة منسوبة إلى صاحب الكفاية (قدس) من دون أن يعرف بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، مقدمه ج ١، ص: ٥
- كيف استفيدت من العبارة، و لهذا يتكرر في الكتاب كثيرا قوله (و قد أشار إلى ذلك بقوله ...) أو (و لذا قال (قدس) كذا ...) و قد التزم شيخنا (قدس) بذلك في جميع هذا الشرح تقريبا عدا الموارد التي لا تحتاج إلى ذلك لوضوحها.
- و الانصاف أنه يمكن اعتبار ما ذكرناه من مختصات هذا الشرح في حدود علمي.

مع المؤلف

ولد شيخنا المؤلف (قدس) سنة ١٣٢٢ هـ / ١٩٠٤ م و نشأ في بيئه علمية فأسترته من الأسر العلمية العريقة في النجف الأشرف.

دخل في صباه المدرسة الإيرانية في النجف الأشرف و تسنى له أن يلتم باللغه الفارسية إماما جيدا، ثم انخرط بعد ذلك في الدراسة الحوزوية متدرجا في مراحلها الثلاثة (المقدمات، السطوح، بحث الخارج) و قد تتلمذ في كل واحدة من هذه المراحل عند أبرز الأساتذة المعروفين في الأوساط العلمية مثل الشيخ قاسم محي الدين و الشيخ محمد طه الكرمي الحويزي في مرحلة المقدمات، و الشيخ أبي الحسن المشكيني صاحب الحاشية على الكفاية و الميرزا فتاح الشهيدى صاحب الحاشية على المكاسب و الميرزا على الايرواني صاحب الحاشية على المكاسب و الشيخ عبد الرسول الجواهرى في مرحلة السطوح، و المحقق العراقي و الفقيه الشيخ محمد رضا آل ياسين- و قد حضر بحثه الفقهي مدة طويلة و كان من خواصه- و المحقق الاصفهاني- الذي حضر عليه فقها و أصولا مدة تزيد على ستة عشر سنة و انطبع بآرائه العلمية و اخص به- و غيرهم، و هؤلاء من أعلام الحركة العلمية في حوزة النجف الأشرف.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، مقدمه ج ١، ص: ٦

حصل على إجازة الاجتهاد من أساتذته المحقق العراقي و المحقق الاصفهاني و كذا من المرجع المعروف السيد أبو الحسن الاصفهاني، و قد ورد في إجازة المحقق العراقي ما يلي: «إنّ جناب العالم العامل، و الورع الكامل ركن الإسلام و المسلمين الشيخ محمد طاهر حفيد الحجة شيخ الأساتذة الأعظم الشيخ راضي (قدس)، ممن أجهد نفسه في تحصيل العلوم الدينية و تكميل المعارف حتى فاز بما أراد، و بلغ مرتبة الاجتهاد و له العمل بما يستنبطه من الفروع الشرعية و يحرم عليه التقليد فيما اجتهد، فله دره و أجزته أن يروى عنى كل ما صحت لى روايته» كتبت هذه الإجازة بتاريخ ٢٦ / جمادى الاولى / ١٣٥٧ هـ. [١]

و مما جاء فى إجازة المحقق الاصفهاني: «إن العالم المؤيد و الفاضل المسدد صفوة الأعلام و مصباح الظلام و ملاذ الإسلام البدر الزاهر جناب الشيخ محمد طاهر حفيد شيخ الطائفة الشيخ راضي (قدس) ممن صرف عمره الشريف فى تحصيل قواعد الدين الحنيف حتى فاز- و لله الحمد- بالمراد و حاز درجة الاجتهاد، فله دام علاه العمل بما يستنبطه من الأحكام، و قد أجزته أن يروى عنى كل ما تصح روايته...» كتبت بتاريخ ٩ / جمادى الثاني / ١٣٥٨ هـ. [٢]

و أما إجازة الفقيه السيد أبو الحسن الاصفهاني فقد جاءت كتعليقه على إجازة المحقق العراقي فقد كتب ما نصه: «قد صدر من أهله فى محله». [٣]

و تكشف هذه الإجازات الصادرة من أساتذة الفن و أعلام الحوزة عن مقامه العلمى و عن وصوله إلى درجة الاجتهاد فى زمن مبكر بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، مقدمه ج ١، ص: ٧

نسبياً فقد حصل عليها و عمره ٣٥ أو ٣٦ سنة و ذلك بملاحظة تاريخ الإجازات و تاريخ ولادته.

درس الفلسفة و قرأ مصادرهما و توغل فى فهم أسرارها و له آثار متفرقة فى هذا المجال طبع بعضها باسمه و الأخرى باسم غيره. له (قدس) من المؤلفات غير هذا الكتاب:

١- تقريرات درس أستاذه الفقيه الشيخ محمد رضا آل ياسين (قدس).

٢- تقريرات درس أستاذه المحقق الاصفهاني (قدس).

٣- شرح المختصر النافع للمحقق الحللى، و هذا شرح استدلالى لاحظت بعض مسوداته عنده.

٤- تعليقه على مكاسب الشيخ الأنصارى. و غير ذلك مما ذكره مترجموه.

كان رحمه الله يعدّ فى الطليعه من شعراء النجف الأشرف يملك قريحه شعريه رائعه و إن كان قليل الاستخدام لها، نشرت له قصائد تكشف عن قدره و براعه فى هذا المجال، يغلب على شعره طابع الفلسفة و العرفان و ولاء أهل البيت (ع).

حدثنى المرحوم الشيخ الوائلى الخطيب المعروف قال: طلب منى المرحوم الشيخ محمد طاهر أن أرافقه لزيارة بعض العلماء القادمين إلى النجف فذهبنا و لم نجد فى بيته قال: فارتجل المرحوم بيتين بهذه المناسبة و طلب منى كتابتهما و تركهما فى البيت و هما:

لقد هزنى شوق إليك و إننى و عينيك عما يقتضى الشوق عاجز

و لكنّ سلطان المحبة جائريكاد إذا يدعو تلبى الجنائز

و أحبّ أن أشير هنا إلى اطلاعه الواسع على مختلف العلوم بل تبحره فى بعضها كالفلسفة و التاريخ و الأدب الفارسى و العربى و تراجم العلماء

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، مقدمه ج ١، ص: ٨

و أحوالهم و علم الكلام مما جعل مجالسه و أحاديثه ممتعة و نافعة فلا يخرج من حضر مجلسه إلّا بفائدة دينية أو علمية أو أدبية.

انتقل إلى رحمته تعالى سنة ١٤٠٠ هـ / ١٩٧٦ م و شيع تشييعاً فخماً و دفن فى مقبرة الأسرة فى النجف الأشرف، و كان (قدس) قد أنشأ بيتين من الشعر أوصى أن يكتبنا على كفته و هما يعبران عن ولاءه الصادق لآل البيت (ع) و حبه لهم و هما:

و لست بمبد للجليل إجابة متى قيل لى دين عليك فأذه

سوى أننى رق لآل محمد (ص) و قد يضمن المولى جريرة عبده

و ختاماً أتوجه بالشكر الجزيل لفضيلة حجة الإسلام السيد محمد عبد الحكيم البكاء الذى تفضل مشكوراً بتحمل مسؤولية إحياء هذا التراث و إخرجه من مسوداته الخطية إلى مرحلة الطباعة باذلاً- جهده فى التصحيح و التحقيق و الإشراف على الطباعة فله من الله سبحانه و تعالى الأجر و منّا جزيل الشكر.

و لا يسعنى فى هذا المقام إلا أن أتوه بالأستاذ الفاضل الدكتور محسن الشيخ راضى الذى يعود إليه الفضل فى حفظ مسودات الكتاب بنقلها إلى أماكن أمينة ثم بكتابة عدة نسخ مطبوعة على الآلة الطابعة خوفاً عليه من التلف و الضياع، و كذا الاهتمام بطباعته و إخرجه بالشكل المناسب فله درّه و عليه أجره.

محمد هادى آل الشيخ راضى ١/ رجب/ ١٤٢٦

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، مقدمة ج ١، ص: ٩

«صورة الصفحة الاولى من المخطوطة»

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، مقدمة ج ١، ص: ١٠

«صورة الصفحة الاخيرة من المخطوطة»

المقدمة

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين، و لعنة الله على أعدائهم أجمعين الى يوم الدين.

و بعد: فقد رتبته على مقدمة، و مقاصد، و خاتمة.

أما المقدمة، ففي بيان أمور:

الاول: إن موضوع كل علم: و هو الذى يبحث فيه عن عوارضه الذاتية: أى بلا واسطة فى العروض (١) هو نفس موضوعات مسائله عينا

المقدمة

إشارة

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

[الاول: تعريف علم الاصول و موضوعه

إشارة

(١) قد تعارف عند المصنفين ذكر أمور قبل الشروع فى العلم:

منها بيان موضوع العلم، و تعريف العلم، و بيان الحاجة اليه، و ذكر مبادئه التصديقية: و هى التى يتوقف عليها التصديق بمسائل العلم،

كعدم إمكان اجتماع الضدين- مثلاً- التى يتوقف عليها التصديق بعدم جواز اجتماع الأمر و النهى فى واحد.

و حيث إن مبادئ علم الاصول قد ذكرت مبرهنات عليها فى علوم تكفلتها لم يذكرها المصنف.

و أما بيان الحاجة اليه نتركه، لوضوح توقف الاستنباط و الفقه على علم الاصول- فشرح في بيان موضوع العلم و عقبه بتعريفه. و قبل الشروع في موضوع علم الاصول ذكر موضوع كل علم، فعرفه: «بأنه الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية: أى بلا واسطة في العروض».

فلا بد من بيان العوارض الذاتية التي لا واسطة في العروض فيها.

و المراد من العرض الذاتى ليس هو خصوص العرض الذاتى المنتزع عن مقام الذات، المصطلح عليه بالخارج المحمول، كالامكان و الزوجية، لأن جُلّ محمولات

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢

.....

مسائل العلم ليس من قبيل الإمكان و الزوجية، فالمراد من العرض الذاتى ليس هذا، بل المراد منه ما هو أعم من ذلك.

و توضيح ذلك: ان العارض على أقسام تسعة:

لأنه إما أن يعرض بلا- واسطة، و هو ثلاثة: لأنه إما ان يكون مساويا فى الصدق مع معروضه و قد مثلوا له بالتعجب العارض على الانسان بلا- واسطة، و هو مساو فى الصدق للانسان. و إما ان يكون أعم كعروض الحيوان على الناطق، او يكون أخص كعروض الناطق على الحيوان، فإن أجزاء الماهية الموجودة بوجود واحد لا بد من عروض بعضها على بعض.

و إما أن يعرض مع الواسطة، و الواسطة إما داخلية، أو خارجية، و ما يعرض بواسطة داخلية اثنان: و هو ما يعرض النوع بواسطة جزئه الاعم، كعروض الحركة بالارادة على الانسان بواسطة الحيوان الذى هو جزؤه الاعم، أو بواسطة جزئه المساوى، كادراك الكليات العارضة للانسان بواسطة الناطق.

و من هنا يتضح: أن الواسطة الداخلية تنحصر فى الاثنان المذكورين، لعدم إمكان وجود واسطة داخلية أخص، لعدم معقولية تركيب الذات مما هو أخص منها.

و أما الواسطة الخارجية فأربعة: لأنها إما ان تكون مساوية، كعروض الضحك على الانسان بواسطة التعجب الخارج عن حقيقة الانسان المساوى فى الصدق له، أو أعم كعروض التمييز على البياض بواسطة الجسم، أو أخص كعروض التكلم على الحيوان بواسطة كونه ناطقا، أو مباينا كعروض الحرارة على الماء بواسطة النار.

و أما الذاتية التي وقعت وصفا للعوارض، فإن المراد بها: هى التي يكون عروضها للشئ من غير واسطة فى العروض، لوضوح انه ليس المراد من الذاتى: هو الذات و الذاتيات، فانها فى قبال العارض فكيف تكون وصفا لها، لأن الذى يبحث عنه هو العوارض التي تعرض على الذات، فوصفها بكونها ذاتية بهذا المعنى خلف واضح، و أيضا ليس المراد من الذاتى هو ما لا- ينفك عن ماهية الشئ، كالزوجية

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣

.....

بالنسبة الى الاربعة، لأن جملة العوارض التي تعرض موضوعات العلوم المبحوث عنها ليست كالزوجية بالنسبة الى الاربعة. فان الاحكام- مثلا- هى العوارض التي تعرض موضوع علم الفقه، و هو فعل المكلف و ليست هى كالزوجية بالنسبة الى الاربعة. فالجوب- مثلا- ليس كالزوجية بالنسبة الى الاربعة، بل المراد من الذاتية التي وقعت وصفا للعوارض هى التي لا تكون نسبتها الى الموضوع بالعروض و المجاز، و هو المراد من قوله: «بلا واسطة فى العروض».

فان الواسطة ثلاثة: واسطة في الثبوت، و واسطة في الاثبات، و واسطة في العروض.

و الواسطة في الثبوت: هي العلة في ثبوت الشيء، او في ثبوت شيء لشيء، كالاقتداح بالنسبة الى ايجاد النار، و كالنار بالنسبة الى ايجاد الحرارة للماء.

و قد يقال: إن العلة التي توجب ثبوت العرض لمعرضه تارة واجدة للعرض، كالنار الموجبة لثبوت الحرارة للماء، فانها واجدة للحرارة بنفسها. و اخرى تكون فاقدة لها، كالحركة الموجبة لعروض الحرارة للجسم، فان الحركة غير واجدة بنفسها للحرارة، أا انه قد ثبت في محله ان المعلول رشح من العلة، و ان العلة هي الوجود الكامل للمعلول، و لذا يقال: إن فاقد الشيء لا يعطيه. و اما المثال الذي ذكر و هناك أمثلة اخرى، كالبناء و البناء فهي من الخلط بين المعد و العلة، بل الحركة معد لأن يهيج الجسم حرارته الكامنة، أو تعده لان يأخذ الحرارة من الجو مثلا- أو من شيء آخر.

و الثانية: هي الواسطة في الاثبات: و هي التي يكون العلم بها سببا للعلم بشيء آخر، كالعلم بالصغرى و الكبرى الموجب للعلم بالنتيجة، و لا اختصاص لها بالعلة، بل كما انه يكون العلم بالعلة سببا للعلم بالمعلول كذلك يكون العلم بالمعلول سببا للعلم بالعلة.

و الثالثة: و هي الواسطة في العروض: و هي كون نسبة العرض الى المعارض بحسب النظر العرفي بالعرض و المجاز، و المسامحة، و العناية، و من قبيل وصف الشيء

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤

.....

بحال متعلقه، لا بحال نفسه، كنسبة عروض الجريان على الميزاب، فانه يقال: الميزاب جار، أو جرى الميزاب، كما يقال: الماء جار في الميزاب، و جرى الماء في الميزاب، إلا ان الجريان لم يعرض الميزاب حقيقة، و إنما عرض للماء حقيقة، و وصف الميزاب به من باب وصف الشيء بحال متعلقه و بالمسامحة و العناية.

إذا عرفت هذا اتضح: ان مراد الماتن من العرض الذاتي المبحوث عنه في العلوم و الذي هو عرض ذاتي لموضوع المسألة و لموضوع العلم: هو العرض الذي لا يكون عروضه لموضوع العلم بالعرض و المجاز و من باب الوصف بحال المتعلق بحسب النظر العرفي. و قد اشار بهذا الى رد المشهور، فانهم التزموا: بان العرض الذاتي ينحصر في ثلاثة:

- العارض للشيء بلا واسطة، كما مثلوا له بالتعجب العارض للانسان لذاته و بلا واسطة.

- و بالعارض بواسطة جزئه المساوي، كالتكلم العارض للانسان بواسطة الناطق.

- و بالعارض بواسطة الخارج المساوي، كالضحك العارض على الانسان بواسطة التعجب.

و بقية العوارض من العرض الغريب. و هي العارض للشيء بواسطة جزئه الاعم، كالحركة بالارادة العارضة على الانسان بواسطة الحيوان.

و ما يعرضه بواسطة الخارج الاعم كالحركة بالارادة ايضا العارضة على الناطق بواسطة الحيوان، فان الحيوان خارج عن الناطق و اعم منه.

و ما يعرضه بواسطة الخارج الاخص، كعروض التكلم على الحيوان بواسطة الناطق.

و ما يعرضه بواسطة الخارج المباين، كعروض الحرارة على الماء بواسطة النار.

و قد خالفهم جمع من المتأخرين، فالتزموا: بان العارض بواسطة الجزء الاعم ايضا ذاتي.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٥

.....

و الذى يراه الماتن: ان هذه العوارض كلها ذاتية، لأنها جميعا ليست نسبتها إلى العروض بحسب النظر العرفى بالعرض و المجاز، كنسبة الجريان إلى الميزاب، و انها منسوبة إليه بحال متعلقه لا بحال نفسه. كيف و الحرارة تعرض على نفس الماء حقيقة و الحيوان الموجود فى ضمن الانسان متكلم حقيقة ايضا، و الناطق متحرك بالارادة حقيقة.

و مما يدل على ما ادعاه (قدس سره): ان الوجوب و الحرمة العارضين للصلاة و لشرب الخمر فى علم الفقه قد عرضا عليهما بواسطة المصالح و المفساد- كما هو رأى مشهور العدلي- مع ان المصالح و المفساد مباينان لهما. و على ما التزم به المشهور فى العرض الذاتى تكون اعراضا غريبة، و الالتزام بكونها غريبة غريب جدا، إلا أن يلتزموا: بان الموضوع ليس هو فعل المكلف مطلقا، بل المتغير بالمصلحة أو المفسدة، و الحال لم يصرح احد بهذا القيد.

و الذى يزيد المسألة اشكالا: ان اهل المعقول فسروا العرض الذاتى بما فسره الماتن، و مع ذلك التزموا: بان العارض للشئ بواسطة امر أعم أو اخص داخليا كان أو خارجيا عرض غريب، لأن مرادهم من الوسطة فى العروض المقابلة للعرض الذاتى ما كانت بحسب النظر الدقى لا- العرفى، فان النظر العرفى يرى: ان الوصف وصف له بحال نفسه لا- بحال متعلقه. فعروض الضحك- مثلا- للحيوان الذى هو جزء من الانسان ليس بحسب النظر العرفى وصفا له بحال متعلقه، و ليس هو عندهم كوصف الجريان للنهر، و ليس هذا من الوسطة فى العروض. نعم بحسب النظر الدقى ليس عرضا ذاتيا، اما بحسب العرف فهو عرض ذاتى، و لذلك لو كان بحسب النظر الدقى للزم خروج جملة من العوارض المبحوث عنها فى هذا العلم و غيره عن كونها اعراضا لموضوع العلم. فالرفع المبحوث عنه فى باب الفاعل يعرض موضوع علم النحو و هو الكلمة و الكلام بواسطة الفاعلية و هى اخص من الكلمة و الكلام، و مثل مقدمة الواجب المبحوث عن الملازمة فيها فى علم الأصول، فانها إنما يعرضها

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٦

.....

الوجوب، أو عدم الوجوب لكونها مقدمة واجب، لا لكونها مستفادة من خصوص الأدلة الأربعة، فالوجوب يعرضها بواسطة أمر أعم، فتكون من الاعراض الغريبة.

فتكلفوا فى الجواب بتكلفات، منها تقيد الموضوع بالحيثيات بنحو الاستعداد لا بنحو التقييد بالاعراب أو البناء، لئلا يلزم عروض الشئ على نفسه، فان المتقيد بالاعراب لا يعقل عروض الاعراب عليه. و بالآخره الملتزم الاستاذ [٤] (قدس سره) بان الالتزام: بان لا يكون العرض غريبا بالنسبة الى موضوع العلم من باب لزوم ما لا يلزم، و اللازم من العرض ان لا يكون غريبا بالنسبة الى موضوع المسألة.

بقى فى المقام شئ: و هو ان النسبة بين الوسطة فى الثبوت، و الوسطة فى العروض: هى التباين، فان العرض الذى يثبت لموضوعه بواسطة علته من العلة يثبت له حقيقة، و لا يعقل ان يكون نسبتته اليه بالعرض و المجاز، و إلا لم يكن ثابتا له حقيقة، و العرض الذى يكون ثبوته لموضوعه بالعرض و المجاز لا يعقل ان يكون ثابتا له حقيقة و وصفا له بحال نفسه و إلا لزم الخلف فى الفرض. نعم، ربما يكون عرضا بالنسبة الى معروضين جامعا للعروض الحقيقى و للوسطة فى العروض، كالجريان بالنسبة الى الماء و الميزاب فان له عروضا حقيقيا بالنسبة الى الماء، و عروضا بالمجاز بالنسبة الى الميزاب.

و بعبارة اخرى: ان الوسطة فى الثبوت من صفات سبب العارض لا نفس العارض، و الثبوت من صفاته، و الوسطة فى العروض من صفات نفس العارض، فلا محالة يكونان من المتباينين.

اما الوسطة فى الاثبات: فهى أعم من الوسطة فى الثبوت، لانه كما يكون العلم بالعلة واسطة فى العلم بالمعلول، كذلك يكون العلم

بالمعلول واسطة في العلم بالعلّة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٧

و ما يتحد معها خارجا، و ان كان يغيرها مفهوما تغاير الكلى و مصاديقه، و الطبيعي و أفراده (١).

و أعم من الواسطة في العروض، لان العرض الذى يكون نسبه الى المعروض بالعرض و المجاز يكون العلم به سببا للعلم بالمعروض و بالعكس أيضا.

(١) أى ان موضوع العلم كلى و موضوعات المسائل افراده، فنسبته اليها نسبة الطبيعى و الفرد فهو عطف تفسير، و قد اشار بقوله: «ان موضوع العلم هو نفس موضوعات مسائله» الى رد ما ذكره في خاتمة علم الميزان: من ان موضوع المسألة ربما يكون نفس موضوع العلم، و ربما يكون مغايرا له. و قد استدل لعدم مغايرة موضوع العلم لموضوع المسائل بوجهين:

الاول: انه لا- شبيهة في أن محمولات مسائل العلم عوارض ذاتية لموضوعاتها، فلو كان موضوع العلم مغايرا لموضوع المسألة لكان عروض هذه المحمولات على موضوع العلم من العرض الغريب، فلم يكن البحث في العلم عن العوارض الذاتية.

و هذا الاستدلال إنما يصح جدلا على مذهب المشهور القائلين: بأن العارض بواسطة الخارج الاصح أو الاخص غريب، لا على مذاقه: من كون هذه العوارض كلها ذاتية، فانه لو فرض ان نسبة موضوع العلم الى موضوع المسألة كنسبة الحيوان و الناطق، فان العارض على الحيوان بواسطة الناطق ليس بغريب عنده مع أن مبدأ الحيوان مغاير لمبدأ الناطق، فانهما جزءان لماهية الانسان، و مبادئ لأجزاء متغايرة.

الثاني: انه لا شك ان الغرض هو الجامع لمسائل العلم و جاعلها علما واحدا و هو واحد، و لا ريب ان المسائل متشعبة و متغايرة، فان باب الفاعل - مثلا- غير باب الفعل، و الغرض الواحد لا يعقل ان يترتب على المتغاير و المتعدد بما هو متغاير و متعدد، لأن الواحد لا يصدر إلا عن الواحد، و لا يعقل ان يستند الى الكثير، فلا بد و أن يكون هناك جامع واحد لهذه المتعددات و المتغايرات يترتب هذا الاثر الواحد عليها لاجله و هو موضوع العلم الذى تكون هذه المحمولات أعرضا ذاتية له، و على

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٨

و المسائل عبارة عن جملة من قضايا متشعبة (١) جمعها اشتراكها فى الدخلى فى الغرض الذى لأجله دون هذا العلم (٢)، فلذا قد يتداخل بعض

هذا الجامع الواحد يترتب اثر واحد. فهذه المسائل إنما تؤثر أثرا واحدا، و يترتب عليها غرض واحد لانطباق الجامع الواحد عليها، و لو اثرت بنفسها بلا- جامع للزم ان يترتب الواحد على الكثير بما هو كثير، و لو كان موضوع العلم مغايرا لموضوع المسألة لكانت هذه المسائل بنفسها هى المؤثرة لذلك الاثر الواحد و هو غير معقول.

يرد عليه: ان قاعدة الواحد لا يصدر إلا عن الواحد إنما هى فى الواحد الشخصى، لا الواحد النوعى، و الاثر الموحد للعلم هو واحد نوعى، و بالعنوان لا واحد بالشخص، كالاتسباط - مثلا- فانه واحد بالعنوان لا بالشخص، و صدور الكثير من الواحد بالنوع لا اشكال فيه، فان الواحد النوعى و الواحد بالعنوان كثير فى مقام الوجود و التشخص فلا مانع من صدور الكثير عنه.

(١) يظهر من هذا: أن العلم هو نفس هذه المسائل، فأسمى العلوم أسام لنفس هذه المسائل لا للعلم بها، و يدل على ذلك: ان العلم هو الذى يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، و لا- شبيهة ان الرفع - مثلا- المبحوث عنه فى باب الفاعل من علم النحو إنما يعرض نفس الفاعل، لا- الفاعل المعلوم. فهذه العوارض عوارض لنفس موضوعات المسائل المنطبق عليها موضوع العلم، و لازم ذلك أن يكون العلم هو نفس المسائل، و اسمه اسما لهذه المجموعة، لا العلم المتعلق بها. فالتحو - مثلا- اسم لهذه المسائل المدونة فى النحو لا العلم

بها، هذا اولاً.

ثانياً: أن العلم و الجهل يردان على مسميات هذه العلوم، فيقال: فلان عالم بالنحو أو جاهل به، و عالم بالأصول، أو جاهل به. و لو كان مسمى هذه الأسماء هو العلم لما صح هذا الاطلاق، لأن المقابل لا يقبل المقابل، فالعلم لا يعقل أن يكون جهلاً بالجهل، فالجهل لا يرد على العلم و إنما يرد على متعلق العلم، و كذلك العلم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٩

العلوم في بعض المسائل مما كان له دخل في مهمين لأجل كل منهما دون علم على حدة فيصير من مسائل العلمين (١).

لا يرد على العلم. فاتضح ان تفسيرهم العلوم بالادراكات و الملكات من باب المسامحة.

(٢) يشير بهذا الى ان الموحد للعلم و المفرد له بالتدوين: هو الغرض دون الموضوع، لأن الذي دلنا على وجود الموضوع الجامع و وحدته هو الاثر. فاذا قد عرفنا قبل معرفة الموضوع ان لنا علماً له اثر، و لازم هذا ان يكون الموحد للعلم و الجامع له هو الاثر، إذ الموحد للعلم إما الموضوع، او الغرض، و حيث لا يكون الموحد هو الموضوع فلا بد و ان يتعين الغرض. هذا اذا قلنا: بانه لا بد لكل علم من موضوع جامع، و أما إذا لم نلتزم بالموضوع الواحد الجامع إذ لا برهان عليه، و لا داعي للالتزام: بان لكل علم موضوعاً يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، بل هناك مسائل متشعبة إنما جمعت و افردت بالتدوين لترتب غرض واحد عليها، فانحصار الموحد للعلم بالغرض لا مناص عنه. و بناء على هذا من كون الموحد للعلم هو الغرض و هو جامع و مفرد بالتدوين - يتضح ان المميز للعلوم هي الاغراض أيضاً، دون الموضوعات، لهذا قال بعد ذلك: «و قد انقدح بما ذكرنا ان تمايز العلوم إنما هو باختلاف الاغراض الداعية الى التدوين».

(١) هذا تفرغ على كون الجامع و المميز للعلم هو الغرض، فانه اذا كان المميز للعلوم هو الغرض يصح ان يتداخل علمان في مسألة واحدة لترتيب غرضين عليها. فهي بحسب الغرضين تكون من مسائل العلمين و يتداخل العلمان في هذه المسألة، بخلاف ما اذا كان المميز هو نفس المسائل، فانه اذا اختلفت المسائل كان هناك علمان، و اذا اتحدت المسائل لا يكون هناك علمان حتى يقال: انهما تداخلتا، فان تداخل العلمين فرع كونهما علمين حتى يتداخلتا، و متى اتحدت المسائل لا يكون هناك علمان حتى يتداخلتا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٠

لا يقال: على هذا يمكن تداخل علمين في تمام مسائلهما، فيما كان هناك مهمان متلازمان في الترتب على جملة من القضايا لا يكاد انفكاكهما (١).

(١) حاصله: انه إذا كان المميز و المفرد بالتدوين للعلم هو الغرض يمكن ان يترتب على جملة من المسائل المتحددة موضوعاً و محمولاً - غرضان، كمسألة مقدمة الواجب، و مسألة اجتماع الامر و النهي - مثلاً - فانه يترتب عليهما غرض علم الكلام، و غرض علم الاصول، فان علم الكلام يبحث عن اصول المبدأ و المعاد، و الامر و النهي من احوال المبدأ، و يترتب عليهما استنباط حكم مقدمة الواجب من حيث الوجوب و عدمه، و صحة الصلاة في الدار المغصوبة، بناء على جواز الاجتماع و عدمه، فالغرض المترتب عليها في علم الكلام هو نفس صحة اجتماع الامر بالصلاة و النهي عن الغضب فيمن صلى في الدار المغصوبة، فيكون مطيعاً و عاصياً بشيء واحد، بناء على جواز الاجتماع، و عدم صحة توجه الامر و النهي اليه، بناء على الامتناع.

و الغرض المترتب عليها في علم الاصول هو صحة الصلاة و انها مسقطه للقضاء و الاعادة، بناء على الاجتماع، و عدم صحة الصلاة و لا بد من القضاء أو الاعادة، بناء على الامتناع. فلو كان هناك جملة من المسائل كهاتين المسألتين يترتب عليهما غرضان فهي بحسب كل غرض علم على حدة، فلازم ذلك تدوينها في محلين، و صحة البحث عنها في مقامين، و عدم صحة افرادها بالتدوين، و البحث

عنها في مقامين مما لا-شبهة في قبحة عند العقلاء، بل محاليتها، للزوم تحصيل الحاصل فانه بالبحث عنه في مقام واحد يحصل الغرضان، لأن المفروض ترتبهما على نفس المسائل، و بعد حصول الغرض لا وجه للتدوين و البحث عنه في مقام آخر. و من الواضح ان هذا الاشكال:

و هو جواز التداخل في جميع المسائل إنما يرد اذا كان المميز للعلم هو الغرض، و أما إذا كان المميز هو نفس المسائل فلا يرد، لانه لا يكون هناك علما ليتداخلا فيرد الاشكال، بل هو علم واحد يترتب عليه غرضان.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١١

فأنه يقال: مضافا الى بعد ذلك، بل امتناعه عادة، لا يكاد يصح لذلك تدوين علمين و تسميتهما باسمين، بل تدوين علم واحد يبحث فيه تارة لكلا المهتمين و اخرى لاحدهما. و هذا بخلاف التداخل في بعض المسائل، فان حسن تدوين علمين كانا مشتركين في مسألة او ازيد في جملة من مسائلهما المختلفة لأجل مهتمين مما لا يخفى (١).

و قد انقدح بما ذكرنا: ان تمايز العلوم إنما هو باختلاف الأغراض الداعية الى التدوين، لا الموضوعات و لا المحمولات، و الأ كان كل باب، بل كل مسألة، من كل علم علما على حدة، كما هو واضح لمن كان له ادنى تأمل. فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع او المحمول موجبا للتعدد (٢)،

(١) يجيب (قدس سره) عن هذا الاشكال بجوابين:

الاول: ان تداخل علمين في جميع مسائلهما بعيد جدا، بل لم نجد حتى الآن على ما في العالم من العلوم الكثيرة جدا علمين منها قد تداخلا في جميع مسائلهما، و هذا هو مراده من الامتناع عادة، فان الممتنع العادي هو الذي لم يقع مع طول الدهر و كثرة العلوم، لا الذي لا يجوز وقوعه.

الثاني: ان الأفراد بالتدوين و التسمية باسمين ليس علتة التامة هو تعدد الغرض فقط، بل له شرط آخر ينضم الى تعدد الغرض و هو حسنه عند العقلاء، و المسائل المتحدة المترتب عليها غرضان لا يصح تدوينها عند العقلاء في مقامين، و لا يحسن عندهم تسميتها باسمين، و هذا ليس التزاما بالاشكال، لأن دعوانا: هو ان العلوم بعد كونها علوما عند العقلاء مفردة بالتدوين و مسماء باسمائها المميز لها و المسبب لجعل كل علم منهما علما على حدة: هو الغرض، لا نفس المسائل.

(٢) قد عرفت وجه الانقذاح فيما سبق في ان الغرض هو الموحّد للعلم و الجامع له و كان هو المميز له دون الموضوعات او المحمولات، و ان كان لم يدع احد: أن المميز هو المحمولات، و إنما قال بعضهم، و قيل انه المشهور: ان تمايز العلم بالموضوعات، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٢

.....

و اشكل عليهم الامر في علوم العربية، فان الموضوع فيها جميعا الكلام و الكلمة، و اجاب بعضهم: بان الموضوع فيها ليس هو الكلام العربي، بل المتقيد بحيشة الاعراب و البناء هو موضوع علم النحو، و المتقيد بحيشة الصحة و الاعلال هو موضوع علم الصرف، و هكذا في ساير علوم العربية.

و يرد عليهم: ان الاعراب إنما يرد على نفس الكلمة، لا على الكلمة المقيدة بحيشة الاعراب، فانه يلزم عروض الشيء على نفسه. و لا يندفع الايراد بالتزام كون التقيد داخلا و القيد خارجا، فان نفس التقيد لا يكون إلا بعد مقيد و قيد، فيعود الاشكال من لزوم عروض الشيء لنفسه.

نعم، يمكن الالتزام: بان الحيشة اللاحقة للكلمة و الكلام هي الحيشة الاستعدادية:

و هي كون الكلمة مستعدة لان يلحقها الاعراب و البناء، لوضوح ان استعداد الكلمة لان يلحقها الاعراب غير تقيدها بالاعراب، و هذا و ان كان تكلفا إلا انه دفع اتحاد الموضوع في هذه العلوم.

إلا انه يرد عليهم- ما ذكره في المتن:- من لزوم كون كل باب، بل كل مسألة من كل علم علما على حدة، فان المفروض كون المميز للعلوم هو الموضوعات، مع الغرض عن لحاظ الغرض. و من الواضح ان لكل مسألة موضوعا على حدة غير موضوع المسألة الاخرى به تمتاز عنها. فلازم ذلك أن تكون كل مسألة علما على حدة، فضلا عن ابواب العلم، و لا يمكن الجواب عن هذا الاشكال: بان الغرض الكاشف عن الموضوع الجامع يدل على موضوع واحد للعلم به يحصل التمييز عن العلم الآخر، فان فساد هذا الجواب واضح، لانا قد فرضنا كون الموضوع مميزا و مع الاغماض عن الغرض، و إلا كان الغرض الكاشف مميزا قبل ان يكون المنكشف به مميزا. و يمكن ان يقال: ان الغرض المترتب على العلم لو كان واحدا شخصيا لا ينبغي الاشكال بمن يدعى التمييز بالموضوعات، و أما لو كان الغرض واحدا نوعيا فهناك

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٣
كما لا يكون وحدتهما سببا لأن يكون من الواحد (١).

اغراض متعددة يجمعها نوع، فحينئذ يرد الاشكال: بلزوم تعدد العلم الواحد لو كان الغرض هو المميز، فان كل غرض من افراد هذه الاغراض هو غرض على حدة غير الغرض الآخر، فيصلح ان يكون مميزا لما يترتب عليه و يجعله علما على حدة، فيعود المحذور الذي أوردته على كون المميز هو الموضوع، فانه كما ان باب الفاعل غير باب المفعول كذلك الغرض المترتب على باب الفاعل غير الغرض المترتب على باب المفعول، و كون هذه الاغراض تجتمع تحت موضوع واحد، فالموضوعات أيضا تجتمع تحت جامع واحد و هو موضوع العلم. فكون المميز هو الغرض الجامع دون الموضوع الجامع تحكيم.

إلا أن يقال: انه و ان ترتب على كل مسألة من مسائل العلم غرض غير الغرض المترتب على المسألة الاخرى، إلا ان المدار على ما هو الموحد للعلم و جاعله علما واحدا، و بعد ان كانت مسائل العلم تجتمع تحت غرض عام لا يوجد ذلك في مسائل علوم اخرى، فهذا الغرض العام هو الموحد للعلم و الجاعل له علما واحدا، و لا ينافي ذلك ترتب اغراض متعددة على ابواب العلم و مسائله، فان المفرد للعلم و الموحّد له هو الغرض العام الذي لا يكون مترتبا على مسائل العلوم الاخرى، و لا محالة يكون ذلك الغرض العام الموحد للعلم هو المميز له.

و لا- يقال: إن موضوع العلم أيضا كذلك، فانه عام ينطبق على موضوعات المسائل كانطباق الغرض العام على اغراض الابواب و المسائل.

فانه يقال: إنه بعد ان جمع العلم و وحيده الغرض لا يبقى مجال لان يميزه الموضوع، لان الموحّد للعلم لا محالة يكون مميزا له، و لا تمييز بعد التمييز.

(١) أى كما لا- يكون الاختلاف في الموضوعات و المحمولات موجبا للتعدد و إلا لزم الايراد المذكور: من كون كل باب، بل كل مسألة علما على حدة، كذلك لا تكون وحدتهما: أى وحدة الموضوعات و المحمولات في البابين من علمين موجبة لكونهما
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٤

ثم انه ربما لا- يكون لموضوع العلم، و هو الكلى المتحد مع موضوعات المسائل عنوان خاص و اسم مخصوص، فيصح أن يعبر عنه بكل ما دل عليه، بدهاهة عدم دخل ذلك في موضوعيته اصلا (١).

و قد انقدح بذلك: ان موضوع علم الاصول هو الكلى المنطبق على موضوعات مسائله المتشعبة (٢)، لا خصوص الادلة الأربعة بما هي ادلة، بل و لا بما هي هي، ضرورة ان البحث في غير واحد من مسائله المهمة ليس من عوارضها، و هو واضح لو كان المراد بالسنة منها

هو نفس قول المعصوم، او فعله، او تقريره، كما هو المصطلح فيها، لوضوح عدم

علما واحدا، وإنما كان مرجع الضمير في وحدتهما الى البابين من علمين، لا الى العلمين لما تقدم منه: ان المركب الاعتباري الذي تتحد موضوعات مسائله و محمولاتها و يترتب عليه غرضان، لا يصح ان يدون علمين و يسمى باسمين.

(١)

[موضوع علم الاصول

بعد ان كان الاثر كاشفا عن الموضوع، فاذا تكون دخالته في العلم واقعية و لا تحتاج الى معرفته لأجل التمييز، فان المميز هو الاثر فلا مانع من انه لا يكون له عنوان خاص، و لا اسم مخصوص، فان عدم معرفته باسمه و عنوانه لا يقدر في دخالته في العلم واقعا. نعم مع عدم معرفته لا يمكن التمييز به، و لا تعريف العلم به بوجه، فان المجهول لا يميز و لا يعرف، و هذا لا يقدر في موضوعيته، و بعد ان ثبت لكل علم موضوع يتحد مع موضوعات مسائله اتحاد الكلي مع مصاديقه فيصح ان يعبر عنه بكل ما يدل عليه.

(٢) وجه هذا الانقذاح يظهر مما مضى و يأتي، فانه بعد ان ثبت فيما مضى انه لا بد لكل علم من موضوع لكشف وحدة الاثر عنه، و انه لا يقدر في موضوعيته ان لا يعرف باسمه و عنوانه، و يأتي ان الموضوع الذي ذكر لعلم الاصول و هو الادلة الاربعه لا يصح أن يكون موضوعا. ينقذح من مجموع هذا: ان موضوع علم الاصول كلي ينطبق على موضوعات مسائله المتشتملة، لا- خصوص الادلة الأربعة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٥

البحث في كثير من مباحثها المهمة، كعمدة مباحث التعادل و الترجيح، بل و مسألة حجية الخبر الواحد، لا عنها و لا عن سائر الادلة (١) و رجوع

(١) المراد من الادلة الاربعه هي: العقل، و الاجماع، و الكتاب، و السنة. و هي اصطلاحا: قول المعصوم، و فعله، و تقريره، و لا وجه لادن تكون الادلة الاربعه بما هي موضوعا لعلم الاصول، اي: بان يكون ذوات الادلة الاربعه، لا بما هي ادلة موضوعا، فانه لو كان الكتاب- مثلا- موضوعا لعلم الاصول بما هو هو، لا بما هو دليل و حجة، لدخل في علم الاصول علم التفسير، و كذلك السنة فانها لو كانت بما هي هي، لا بما هي دليل و حجة موضوعا لعلم الاصول لدخل في علم الاصول علم الحديث، فان علماء التفسير و الحديث يبحثون عن احوال ذات ما هو كتاب و سنة، لا عنهما بما هما دليلان و حجتان، و ايضا يرد على اخذ الادلة بما هي، لا بما هي ادلة ما يرد على اخذ الادلة بما هي ادلة: من لزوم الاستطراد في مهمات علم الاصول.

و الظاهر انه لم يدع احد: ان موضوع الاصول هو ذوات الادلة، لا بما هي ادلة.

و اما اذا اخذت الادلة بما هي ادلة موضوعا لعلم الاصول يلزم خروج عمدة مباحث علم الاصول التي دونت فيه، و بحث فيها عن علم الاصول، و تكون استطرادية، كمسألة تعارض الخبرين، و أن الاصل فيهما هو التساقط، او الترجيح، او التخيير، و هي عمدة مباحث التعادل و الترجيح، و يبقى منها مشمولا للموضوع، بناء على كونه هو الادلة بما هي ادلة تعارض الآيات المتواترة، و لذلك عبر (قدس سره) بالعمدة، و كذلك يخرج عن علم الاصول ايضا، مسألة حجية الخبر الواحد، فان الذي يمكن أن يدعى كونه موضوعا فيها من الادلة هي السنة، لوضوح ان الاخبار ليست عقلا، و لا اجماعا، و لا كتابا، و لكنه بعد ما عرفت ان السنة اصطلاحا: هي قول المعصوم، و فعله، و تقريره، و ان الموضوع ما يبحث في العلم عن عوارض الذاتية، و ان المبحوث عنه في هاتين المسألتين هو حجية احد الخبرين، او تساقطهما من باب التعادل، و حجية نفس الخبر في باب الخبر الواحد- يتضح ان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٦

البحث فيهما في الحقيقة الى البحث عن ثبوت السنة بالخبر الواحد في مسألة حجية الخبر - كما افيد- و بأى الخبرين في باب التعارض، فانه أيضا بحث في الحقيقة عن حجية الخبر في هذا الحال، غير مفيد (١)، فان البحث

البحث فيها ليس بحثا عن عوارض السنة، فان حجية السنة ثابتة في غير علم الاصول، و لا يبحث عن حجيتها في علم الاصول، و كيف يبحث عن حجيتها في علم الاصول و قد جعلت بما هي حجة موضوعا لعلم الاصول، فان البحث عن الحجية في هاتين المسألتين ليس بحثا عن عوارض السنة، لان البحث عن دليلية الدليل بحث عن ذات الدليل لا عن عوارض الدليل. و يرد على جعل الادلة الاربعة موضوعا، مضافا الى ما ذكره الماتن (قدس سره):

انهما اذا كان كل واحد منهما بنفسه موضوعا لجملة من المسائل المرتبطة به دون جامع يجمعها، لزم ان يكون علم الاصول علوما اربعة، و اذا لم يكن كل واحد منها موضوعا بنفسه، بل يكون موضوعا لانه مصداق لجامع يجمع هذه الاربعة، فحينئذ يكون الجامع لهذه الادلة الاربعة هذا الموضوع، لا خصوص الادلة الاربعة. و لعل تعبيرهم: بان الموضوع هو الادلة الاربعة سببه هو انحصار الجامع فيها و هو الحجة اعم من كونها عقلياً بحتة أو نقلية.

(١) رجوع البحث مبتدأ، و خيره غير مفيد.

و حاصله: التعرض لجواب الشيخ الاعظم (قدس سره) عن الاشكال المتقدم: من كون البحث في المسألتين ليس بحثا عن عوارض السنة.

و ملخص جواب الشيخ: ان معنى كون الخبر حجة، أو أى الخبرين حجة يرجع الى ان السنة الواقعية التى هي قول المعصوم، أو فعله، او تقريره المعلومة الحجية هل تثبت بخبر الواحد في مسألة حجية الخبر الواحد ام لا؟ و هل تثبت باى الخبرين في باب التعادل ام لا تثبت؟ فمعنى البحث عن حجية الخبر يرجع الى البحث عن ان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٧

عن ثبوت الموضوع و ما هو مفاد (كان) التامة ليس بحثا عن عوارضه، فانها مفاد (كان) الناقصة (١).

السنة الواقعية هل تثبت به ام لا؟ و اذا آل الامر الى البحث عن ثبوت السنة بالخبر كان بحثا عن عوارضها. هذا الجواب غير مفيد في دفع الاشكال المتقدم.

(١) بيان لعدم تامة الجواب المزبور.

و حاصله: انه بعد ما عرفت ان العلم ما يبحث فيه عن عوارض الموضوع الذاتية، فلا بد و ان يكون ثبوت الموضوع مفروغا عنه، و اذا بحث عن ثبوت نفس الموضوع لم يكن ذلك البحث من مسائل العلم، لان العلم بعد ان كان هو البحث عن العوارض، يكون معناه هو البحث عن ثبوت العارض للموضوع، فهو بحث عن ثبوت شىء لشىء، و هو مفاد كان الناقصة، و اذا كان البحث عن ثبوت نفس الموضوع كان بحثا عن ثبوت نفس الشىء، و هو مفاد كان التامة. و لاجل ذلك كانت كان الناقصة تحتاج الى مبتدأ و خبر، و كان التامة تكتفى بالفاعل، لان كان الناقصة تفيد ثبوت شىء لشىء، كقولك: كان زيد عالما، و ثبوت شىء لشىء، كالعلم لزيد - مثلا - فرع ثبوت نفس الشىء: أى زيد، و اذا كان العلم ما يبحث فيه عن العوارض الذاتية يكون البحث عن ثبوت الموضوع ليس من مسائله. فاتضح بما ذكرنا: أن البحث عن ان السنة هل تثبت بالخبر ام لا؟ بحث عن ثبوت الموضوع، فلا يكون من مسائل علم الاصول الذى فرض ان موضوعه نفس السنة.

لا يقال: ان البحث ان كان عن ثبوت الموضوع فقط لم يكن من مسائل العلم و مفاد كان التامة [٥]، لكن البحث عن ان الموضوع هل

يثبت بهذا الشيء ام لا يثبت بحث عن ثبوت شيء لشيء و مفاد كان الناقصة و من مسائل العلم، و البحث هنا بحث

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٨

لا يقال: هذا في الثبوت الواقعي. و أما الثبوت التعبدى - كما هو المهم في هذه المباحث - فهو في الحقيقة يكون مفاد (كان) الناقصة (١).

عن ثبوت السنة بالخبر، لا عن ثبوت السنة فقط، فان البحث عن ثبوت السنة بالخبر يرجع إما إلى ان السنة هل تنكشف بالخبر، ام لا؟ و البحث عن انكشاف شيء بشيء ليس بحثا عن اصل ثبوته، و إما ان يرجع الى ان السنة هل تكون معلولة للخبر ام لا؟، و هو ليس بحثا عن اصل ثبوتها، فان ثبوت شيء بشيء عن [٦] ثبوته.

لانا نقول: إن الخبر لا يعقل ان يكون كاشفا عن حقيقة السنة، فان الخبر يحتمل الصدق و الكذب، و ما يحتمل الصدق و الكذب لا يعقل ان يكون من الكواشف الحقيقية. فاذا كان المراد من حجية الخبر هذا المعنى لزم أن يكون عدم حجيته من الامور التي قياساتها معها. و دعوى حجيته بهذا المعنى من الامور الواضحة البطلان، مع ان المتأخرين، بل المتقدمين - أيضا - متفقون على حجيته، كما ان كون الخبر ليس من علل وجود السنة أوضح، لاذن الخبر متأخر وجودا عن وجود السنة، لانه يحكى و الحاكي متأخر عن المحكى، فكيف يكون من علل وجوده.

فاتضح، ان ما يرد على جواب الشيخ: ان الخبر لا يعقل أن يكون موجبا لاثبات السنة: بأن يكون كاشفا عن ثبوتها في مرحلة الاثبات، لأن الخبر يحتمل الصدق و الكذب، و السنة لا تحتمل الكذب، و لا يعقل ان يكون الخبر عللة لثبوت السنة واقعا، فان معنى ذلك كونه من علل وجودها، و الخبر متأخر بالوجود عنها، و لا يعقل أن يكون المتأخر وجودا من علل وجود الشيء السابق عليه بالوجود.

(١) حاصل لا- يقال: ان الاشكال على جواب الشيخ و انه بحث عن ثبوت الموضوع، و ليس بحثا عن عوارضه انما يتم حيث يكون المراد بثبوت السنة بالخبر ثبوتها به واقعا.

و أما إذا كان المراد ثبوتها به تعبدا، فانه كما يكون للشيء ثبوت واقعي، يكون له

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٩

فانه يقال: نعم، لكنه مما لا يعرض السنة، بل الخبر الحاكي لها. فان الثبوت التعبدى يرجع الى وجوب العمل على طبق الخبر، كالسنة المحكية به، و هذا من عوارضه، لا عوارضها، كما لا يخفى.

و بالجملة: الثبوت الواقعي ليس من العوارض، و التعبدى و ان كان منها، إلا انه ليس للسنة، بل للخبر، فتأمل جيدا (١).

ثبوت تنزيلي تعبدى، و البحث عن ثبوتها التنزيلي بحث عن عوارضها، فان جعلها ثابتة تنزيلا صفة تعرضها، فيكون بحثا عن عوارضها كما لا يخفى.

(١) حاصل ما اورده على الثبوت التعبدى: ان معنى جعل حجية الخبر هو جعل ما ادى اليه الخبر واجب العمل: أى جعل الحكم على طبق مؤدى الخبر، كالسنة الواقعية المحكية بالخبر، و الحجية بهذا المعنى من عوارض الخبر، لا من عوارض السنة. هذا بناء على ان مرجع الحجية الى جعل الحكم على طبق المؤدى. و أما بناء على ان مرجع الحجية الى جعل الطريقة، فهو أيضا من عوارض الخبر، لأن معناه ان الخبر الواصل هل يثبت الحكم الواقعي، كما ان السنة الواقعية الواصلة تثبته؟

و يمكن أن يقال: ان السنة متكررة بين المشبه و المشبه به، فهي كما انها توجب ثبوت صفة للمشبه، كذلك توجب ثبوت صفة للمشبه به. و حاصله انه اذا جعل الوصول للخبر تنزيلا له منزلة السنة الواصلة فقد جعل ايضا للسنة وصولا تنزيليا بالخبر.

و الذى ينبغى ان يورد به على دعوى الثبوت التعبدى: هو ان المراد من مسائل العلم عنوان البحث، و العنوان المبحوث عنه في هذه

المسائل هو الخبر دون السنة، و لا ينفع انه يمكن ان يكون بحثا عن السنة، فان صرف الامكان لا يجدى بعد ان كان العنوان المبحوث عنه هو الخبر دون السنة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٠

و أما اذا كان المراد من السنة ما يعم حكايتها، فلأن البحث في تلك المباحث و ان كان عن احوال السنة بهذا المعنى (١)، إلا ان البحث في غير

(١) توضيحه، انه قد تقدم: ان الظاهر من السنة الواردة في كلماتهم هي: السنة الواقعية، و لكن يمكن ان يراد بالسنة الاعم من وجودها الواقعي و وجودها الحكائي، لانه يمكن ان يكون للماهية انحاء: من الوجود الخارجي، و الوجود الذهني، و الوجود اللفظي، و الوجود الكتبي، كذلك في المقام، فان للسنة وجودا خارجيا:

هو نفس قول المعصوم، أو تقريره، أو فعله، و وجودا حكائيا بالخبر المتلفظ به، و المكتوب. و حينئذ فوجودها الحكائي هو وجود نفس الخبر و هو ثابت، و المبحوث عنه حجية هذا الوجود الحكائي كالوجود الواقعي. و حينئذ يكون البحث عن عوارضها.

و يرد عليه، ما اورده سابقا: من ان عنوان البحث مختص بالخبر، لان الخبر و الوجود الحكائي للسنة ليسا من قبيل المترادفين ليكون البحث عن احدهما بحثا عن الآخر.

و لكن لا يرد عليه: انه بحث عن ثبوت الموضوع، لا عن عوارضه بعد ثبوته بأن يقال: انه اذا كان الموضوع هو السنة، بما أنها دليل، لا ذات السنة، فلا بد و ان يكون الوجود الحكائي للسنة بعد كونه دليلا موضوعا للعلم، و البحث عن حجية الوجود الحكائي بحث عن دليليته، فيكون بحثا عن الموضوع لا عن عوارضه.

فان الجواب عنه ما تقدم، و حاصله: ان الوجود الحكائي للسنة إنما يثبت فيما اذا ان الحاكي مثبتا للمحكي قطعاً كما في المتواتر، لا فيما مثل الخبر، فانه انما يكون وجودا حكائيا قطعياً فيما اذا ثبت اعتبار مطابقتها، فحينئذ، يصح ان يقال: ان الوجود الحكائي للسنة هل يثبت بالخبر ام لا؟

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢١

واحد من مسائلها- كمباحث الالفاظ و جملة من غيرها- لا يخص الادلة، بل يعم غيرها، و ان كان المهم معرفة أحوال خصوصها، كما لا يخفى (١).

و يؤيد ذلك تعريف الاصول: بأنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية (٢).

(١) و حاصله: انه اذا امكن ارجاع البحث في هاتين المسألتين الى البحث عن عوارض الادلة، و لو بنحو ارادة الوجود العام للسنة، و لو بنحو الحكائية، إلا انه بناء على كون الموضوع هو الادلة، يلزم كون البحث في جملة من مباحث الالفاظ ليس بحثا عن عوارض الادلة الذاتية. فان البحث في ان الامر هل يفيد الوجوب لا يخص كون الامر و اردا في كتاب، أو سنة، و انما يفيد الوجوب لكونه امرا صادرا من مولى الى عبد. فاذا الوجوب يعرض السنة و الكتاب بواسطة امر اعم، و هو كونه امرا، لا لأنه في كتاب او سنة، و العارض بواسطة امر اعم عرض غريب.

لا يقال: إن هذا انما يتم على مذاق المشهور في العرض الذاتي و الغريب، لا على مذاقه (قدس سره)، فانه عنده من العوارض الذاتية، و لكنه انما اورده عليهم لان المشهور القائلين: بان العارض بواسطة امر اعم عرض غريب، هم القائلون: بان موضوع العلم هو الادلة الاربعة.

لانا نقول: إن الالتزام في العرض الذاتي بأن لا يكون بنحو الوسطة في العروض، انما هو بالنسبة الى موضوع العلم، لا موضوع مسائل

العلم، فان البحث فيها لا- بد و أن يكون من عوارضها الذاتية، و العارض بواسطة أمر أعم ليس عرضا ذاتيا لموضوع المسألة. و في المقام المبحوث عنه في العناوين الموجودة، هو كون الأمر دالا على الوجوب، لانه صادر من المولى الى العبد، و الذى يترتب عليه الغرض: هو الأمر الوارد فى خصوص الكتاب و السنة لا مطلق الأمر.

(٢) حاصل هذا التأييد: انهم عرفوا علم الأصول: بانه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية، فعلم الأصول عندهم هو كل قاعدة يترتب عليها

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٢

و ان كان الاولى تعريفه: بانه صناعة يعرف بها القواعد التى يمكن أن تقع فى طريق استنباط الاحكام، او التى ينتهى اليها فى مقام العمل، بناء على ان مسألة حجية الظن على الحكومة، و مسائل الأصول العملية (٢) فى

الاستنباط- فتكون من علم الأصول- و ان لم يكن موضوعها الأدلة الأربعة، و يستفاد هذا العموم من القواعد التى هى جمع محلى بالالف و اللام، و هو من صيغ العموم. فهذا التعريف ينطبق على ما اخترناه: من ان موضوع علم الأصول اعم من الأدلة الأربعة. و انما ذكره تأييدا، لا دليلا، لان مذاقه فى التعاريف كونها تعاريف لفظية لشرح الاسم، ليست بالحد و الرسم كما سيأتى التصريح منه فى غير مورد من الكتاب.

(٢) و ما ذكرناه، هو السبب فى تعبيره بالأولى، دون الصواب و امثاله. و اما السبب فى عدوله عن تعريف المشهور هو ما يرد عليهم بوجه من الأيراد:

- منها، تعريفهم له: بانه العلم، و قد عرفت ان علم الأصول و ساير العلوم هى نفس المسائل التى جمعها الغرض دون العلم بها.
- و منها، انه لا وجه لتقييد القواعد بالممهدة، بل علم الأصول هو القواعد التى تقع فى طريق الاستنباط، سواء مهدت ام لا.
- و منها، ان مسائل علم الأصول لو كانت منحصرة فيما قالوا: و هى القواعد التى تقع فى طريق استنباط الاحكام الشرعية، للزم ان يكون حجية الظن الانسدادي- على الحكومة- خارجة عن مسائل علم الأصول، لأن معنى الحكومة انه بعد تمامية مقدمات الانسداد يحكم العقل: بان الظن كالقطع ينجز لو اصاب، و يعذر لو خالف، فحجيته عقلية لا شرعية حتى تكون مجعولة، فلا يكون هناك جعل شرعى، لا- للحكم، و لا لطريق الحكم، و يلزم ايضا خروج الأصول العملية فى الشبهات الحكمية، لان العقلية منها كقبح العقاب بلا بيان، و هى البراءة العقلية لا تنتهى الى حكم شرعى، بل الى المعذرية و رفع العقوبة عند العقل، و كذلك الاحتياط العقلى، فان مفاده حكم

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٣

.....

عقلى يترتب العقوبة على عدم الاحتياط لو لم يصادف الواقع، و ليس هذا بحكم شرعى.

و اما الأصول العملية النقلية، فهى بنفسها احكام شرعية، لا انها توصل إلى استنباط حكم شرعى، فان ما يستنبط منه الحكم الشرعى، لا بد و أن لا يكون بنفسه حكما مستنبطا. فلذلك كله، عدل عن تعريف المشهور إلى تعريفه: بانه صناعة يعرف بها القواعد التى يمكن ان تقع فى طريق استنباط الاحكام، او التى ينتهى اليها فى مقام العمل، ليعم على الأصول ما يستنبط به الحكم و ما لا يستنبط به حكم، و لكن اليه ينتهى الفاحص عن دليل الحكم بعد عدم الدليل على حكم سواء كان معذرا، أم منجزا.

و لكن يرد على تعريفه ایرادان ايضا:

الاول: ان علم الأصول نفس القواعد التى بها يتمكن من الاستنباط، لا- انه الذى يعرف به القواعد التى يمكن ان تقع فى طريق

الاستنباط.

الثاني: ان علم الاصول اذا كان المترتب عليه الاستنباط والانتها في مقام العمل يلزم أن لا يكون الغرض المترتب على مسائل علم الاصول واحدا، بل متعددا، و تعدد الغرض يوجب تعدد العلم، فلازمه ان يكون علم الاصول علمين.

ثم انه لا وجه لاختصاص الخروج بالظن الانسدادي على الحكومه و الاصول العمليه، فان مسأله حجيه الخبر الواحد تكون خارجة عن تعريف المشهور، لان الحجية إما بمعنى جعل الحكم المماثل على طبق مؤدى الخبر سواء كان نفسيا، ام طريقيا، فهو بنفسه حكم مجعول شرعى، لانه يستنبط به حكم شرعى، و اما بمعنى جعل المنجزية و المعذرية فهى ايضا مجعول شرعى و ان لم يكن الجعل من جعل الحكم المماثل لمؤدى الخبر.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٤

الشبهات الحكيمية من الاصول كما هو كذلك، ضرورة انه لا وجه للترام الاستطراد في مثل هذه المهمات (١).

الأمر الثاني- الوضع: هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى و ارتباط خاص بينهما، ناشئ من تخصيصه به تارة، و من كثرة استعماله فيه أخرى. و بهذا المعنى صح تقسيمه الى التعيينى و التعمينى، كما لا يخفى (٢).

(١) لان الشبهات الحكيمية: هى التى لا- يرجع فيها الى الاصول العملية ألما بعد الفحص و اليأس عن الدليل، بخلاف الشبهات الموضوعية، فان الرجوع الى الاصول فيها غير منوط بالفحص و اليأس، و لذلك كانت الشبهات الحكيمية مما تختص بالمجتهد، بخلاف الموضوعية، فانها مما تعم المجتهد و المقلد، و لذلك كانت الشبهات الحكيمية مما يبحث عن المرجع فيها فى علم الاصول، دون الشبهات الموضوعية.

[الثانى تعريف الوضع و اقسامه]

إشارة

(٢) لا يخفى ان المحتملات فى الوضع ثلاثة:

الاول: ان يكون امرا مباشريا للواضع، و هو نفس اعتبار كون اللفظ حاكيا عن المعنى و وجودا تنزيليا له، فيكون وجود اللفظ وجودا بالذات لنفسه، و وجودا ثانويا و تنزيليا للمعنى، و هذا أمر متقوم بنفس المعتبر. و على هذا فالوضع: هو تخصيص اللفظ بالمعنى.

الثانى: ما اختاره الماتن، و هو كون الوضع: هو الاختصاص و الارتباط بين اللفظ و المعنى سواء حصل الاختصاص من وضع الواضع و انشائه للوضع و تخصيصه اللفظ بالمعنى، ام حصل من كثرة الاستعمال بحيث صار للفظ ارتباط خاص بالمعنى يوجب حضوره عند حضور اللفظ.

و بالمعنى الاول، لا- ينقسم الى التعيينى و التعمينى، لانه اذا كان هو نفس اعتبار المعتبر لا يعقل ان يحصل من كثرة الاستعمال، لانه يحتاج الى معتبر يعتبره، و كثرة الاستعمال لا- يقوم بها الاعتبار. نعم، بالمعنى الثانى حيث انه نفس الارتباط و الاختصاص، فهو كما يحصل من اعتبار الواضع يحصل من كثرة الاستعمال، و لذا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٥

ثم ان الملحوظ حال الوضع اما يكون معنى عاما فيوضع اللفظ له تارة و لأفراده و مصاديقه اخرى، و إما يكون معنى خاصا لا يكاد يصح الأ

اشار الى انه ينقسم الى تعينى و تعينى. و على الثانى ايضا لا يكون امرا مباشريا للواضع، بل هو يتسبب اليه بانشاءه.

الثالث: ان الوضع: هو تعهد الواضع باظهار المعنى و ابرازه بهذا اللفظ عند ارادة احضاره، و لا يخفى بعد الاخير:

- لأن اللفظ بعد وضعه للمعنى يراه الشخص انه هو المعنى، لا أنه شىء قد تعهد بابراز المعنى به.

- و ثانيا: انه يلزم ان يكون وضع جميع الالفاظ عاما و الموضوع له فيها خاصا، لان الموضوع له ليس هو نفس المعنى، بل هو المتعهد بابرازه باللفظ، و قد صرح القائل بالالتزام به.

- و ثالثا: انه لا ينقسم الى تعينى و تعينى، إذ ليس فى التعينى تعهد من الواضع.

و لا- يخفى انه على الاحتمال الثانى فى الوضع: و هو كونه نحو اختصاص بين اللفظ و المعنى بحيث يوجب تطور المعنى بواسطة اللفظ من دون قرينة. فالمعنى الحقيقى يكون أعم مما حصلت العلقه بين اللفظ و المعنى من اعتبار الواضع، او من كثرة الاستعمال، لانه لا اشكال فى انه بعد كثرة الاستعمال تحصل علقه بين اللفظ و المعنى توجب كون اللفظ بحيث متى حضر يحضر المعنى به من دون قرينه اصلا.

و هذا هو معنى كونه حقيقة فيه.

ثم ان الفرق بين الاختصاص و التخصيص، هو الفرق بين اليجاد و الوجود، فان هذه العلقه باعتبار كونها صادرة من المعتمد تكون ايجادا و تخصيصا، و باعتبار حصولها بنفسها بعد الاعتبار تكون اختصاصا، فلا داعى لان يكون الوضع مختصا بالعلقه بما انها صادرة من الواضع، بل تكون نفس العلقه هى الوضع ليعم الوضع التعينى ايضا.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٦

وضع اللفظ له دون العام، فيكون الاقسام ثلاثة. و ذلك لأن العام يصلح لأن يكون آله للحاظ افراده و مصاديقه بما هو كذلك، فانه من وجوها، و معرفه وجه الشىء معرفته بوجه، بخلاف الخاص، فانه بما هو خاص لا يكون وجها للعام، و لا لسائر الافراد، فلا يكون معرفته و تصوره معرفه له و لا لها أصلا، و لو بوجه.

نعم، ربما يوجب تصوره تصور العام بنفسه، فيوضع له اللفظ، فيكون الوضع عاما كما كان الموضوع له عاما. و هذا بخلاف ما فى وضع العام و الموضوع له الخاص، فان الموضوع له- و هى الافراد- لا يكون متصورا إلا بوجهه و عنوانه، و هو العام. و فرق واضح بين تصور الشىء بوجهه، و تصوره بنفسه، و لو كان بسبب تصور امر آخر (١).

[أقسام الوضع]

(١) هذا تقسيم للوضع فى مرحلة الامكان و سيأتى الكلام فيه فى مرحلة الوقوع.

اما الكلام فى المرحلة الاولى، فهو أن الوضع فى مرحلة التصور بدوا أربعة:

- الوضع العام و الموضوع له العام

- و الوضع العام و الموضوع له الخاص

- و الوضع الخاص و الموضوع له الخاص

- و الوضع الخاص و الموضوع له العام

لأن هذا تصور بدوى، و بعد التأمل يقضى البرهان محاليه القسم الرابع. أما إمكان الاقسام الثلاثة فواضح، لان الملحوظ للواضع إما ان يكون امرا عاما، أو خاصا.

و على الاول، فاما ان يضع الواضع اللفظ بازاء ذلك المعنى العام الذى تصوره فيحصل القسم الاول، و اما أن لا يكون غرضه من

تصور هذا المعنى العام الوضع له بخصوصه، بل انما لحظه، لان الذى يريد الوضع له لا يمكن ان يتصوره، فان غرض الوضع ان يدل اللفظ على معنونات ذلك العنوان العام، وحيث ان المعنونات بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٧
و لعل خفاء ذلك على بعض الاعلام و عدم تميزه بينهما، كان موجبا لتوهم امكان ثبوت قسم رابع- و هو ان يكون الوضع خاصا مع كون الموضوع له عاما- مع انه واضح لمن كان له ادنى تأمل (١).

لا يمكن ان تتصور بانفسها لعدم انتهائها بالنسبة الى الممكن، لذلك يتصورها بوجهها العام، و هو عنوانها و يضع اللفظ بازاء معنوناتا فيحصل القسم الثانى.

و على الثانى، و هو ان يكون الملحوظ خاصا و يوضع اللفظ بازاء ذلك الخاص المتصور للوضع، كوضع الاعلام، و وقوعه فضلا عن امكانه واضح.

و اما القسم الرابع، فهو أن يتصور المعنى الخاص و يجعله وجها و عنوانا للمعنى العام: بأن لا يكون العام مرثيا بنفسه اصلا، و انما يرى بوجهه و هو الخاص، و اما اذا كان تصور الخاص سببا لان يتصور العام بنفسه، فهو خلاف الفرض، بل الفرض ان لا يكون الموضوع له متصورا اصلا، الا بالوجه و العنوان، لا بنفسه، كما فى الوضع العام و الموضوع له الخاص، فان الخاص لم يتصور بنفسه اصلا، و انما يصور بوجهه و عنوانه، و هو العام.

فاذا تبين هذا، ظهر محالته هذا القسم، لان الوجه و العنوان، و هو مرآة المرئى به لا يعقل ان يكون اضيق من المرئى به، فان المحكى اذا كان اوسع من الحاكي فالزائد على الحاكي ان وضع له بلا وجه، و لا حكاية فهو خلف، و ان فرضت الحكاية فهو خلف واضح ايضا.

و بعبارة اخرى: ان الخاص هو الحصه و التشخص، و الحصه جزئى من جزئيات الكلى، و التشخص مما يخص فردية الخاص و لا ربط له بالكلى.

(١) و حاصله: انه نشأ توهم امكان القسم الرابع، من الخلط بين كون الخاص وجها للعام، و بين كونه موجبا للانتقال و لتصور العام بنفسه، فان الخاص، هو عبارة عن الحصه الخصوصية الفردية، و لا شبهة ان الخصوصية الفردية ليست وجها للعام، و أما الحصه فلا تحكى الا عن نفسها لا عن العام و لا عن حصه اخرى.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٨

ثم انه لا ريب فى ثبوت الوضع الخاص و الموضوع له الخاص، كوضع الاعلام. و كذا الوضع العام و الموضوع له العام، كوضع اسماء الاجناس.

و أما الوضع العام و الموضوع له الخاص (١)، فقد توهم انه وضع الحروف

نعم لو كان العام و الكلى الطبيعى نسبتبه الى الافراد نسبة الاب الواحد و الاولاد- كما يدعيه الرجل الهمدانى- لا يمكن ان تكون الحصه وجها للعام، و لكن قد ثبت ان نسبة الكلى و الافراد نسبة الآباء و الاولاد، فكل حصه تحكى عن ابيها، لا عن كل الآباء و هو العام و الكلى كما هو واضح.

(١) بعد أن فرغ عن مرحلة الامكان، شرع فى مرحلة الوقوع، و لا اشكال فى وقوع القسم الاول؛ و هو الوضع العام و الموضوع له العام، كوضع اسماء الاجناس و غيرها من الطبائع و الماهيات الكلية. و فى القسم الثالث: و هو الوضع الخاص و الموضوع له الخاص، كوضع الاعلام و سائر الجزئيات الخارجيه. و اما القسم الثانى: و هو الوضع العام و الموضوع له الخاص فقد ذهب المشهور إلى وقوعه، و انه

وضع الحروف و أسماء الاشارة و الموصولات و غيرها، و انكره الماتن، وفاقا لما ينسب لبعض القدماء:
من ان الموضوع له في الحروف و غيرها عام كالوضع و حالها حال اسماء الاجناس، و انه لا فرق بين (من) و (في) و (الابتداء) و (الظرفية)، و ان الموضوع له في الكل واحد من حيث ذاته و ماهيته. سوى ان الفرق بينهما: ان الواضع اشترط في مقام الوضع ان ماهية الظرفية إن اريد احضارها بنحو الاستقلال، و لم تكن منظورة بنحو الآلية، فالموضوع لها لفظ الظرفية. و إن لوحظت آله و متعلقه بالغير، و انها امر واقع بين الكوز و الماء- مثلا-، فالموضوع لها لفظ (في)، و هكذا في ساير ما ادعى انه موضوع بالوضع العام و الموضوع له خاص، فانه خلط نشأ بين الآلية و الاستقلالية، و توهم سببه تخيل ان الآلية في معاني الحروف موجبة لاختلاف ماهية الحروف عن سائر الاسماء العامة، و البرهان يقضى بان الماهية و الذات في كليهما واحدة، و ان الآلية لا يعقل ان توجب اختلافا في ذات ما هو الموضوع له. نعم، لا يجوز استعمال

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٩

و ما الحق بها من الاسماء، كما توهم أيضا ان المستعمل فيه فيها خاص مع كون الموضوع له كالوضع عاما (١).
و التحقيق- حسبما يؤدي اليه النظر الدقيق- ان حال المستعمل فيه و الموضوع له فيها حالهما في الاسماء، و ذلك لأن الخصوصية المتوهمة إن كانت هي الموجبة لكون المعنى المتخصص بها جزئيا خارجيا، فمن الواضح ان كثيرا ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك، بل كليا، و لذا التجأ بعض الفحول إلى جعله جزئيا اضافيا، و هو كما ترى، و ان كانت هي الموجبة لكونه جزئيا ذهنيا، حيث انه لا يكاد يكون المعنى حرفيا إلا اذا لوحظ حاله لمعنى آخر و من خصوصياته القائمة به، و يكون حاله كحال العرض، فكما لا يكون في الخارج إلا في الموضوع، كذلك هو لا يكون في الذهن إلا في مفهوم آخر، و لذا قيل في تعريفه: بأنه «ما دل على معنى في غيره»، فالمعنى و ان كان لا محالة يصير جزئيا بهذا اللحاظ، بحيث يباينه اذا لوحظ ثانيا كما لوحظ اولاً، و لو كان اللاهظ واحداً. إلا ان هذا اللحاظ لا يكاد يكون مأخوذاً في المستعمل فيه، و إلا فلا بد من لحاظ آخر

الموضوع في احدهما في الموضوع له في الآخر، لان الواضع بعد اشتراط شرطه في مقام الوضع قسم الماهية العامة الى قسمين بتمييز خارج عن مقام ذات الماهية، فلذلك لا يجوز استعمال (في)- مثلا- في مقام (الظرفية)، و لا (الظرفية)، في مقام (في). أما نفس المعنى و الماهية ففي كليهما واحد لم يختلف اصلا، لعدم معقولية اختلافه، كما سيأتي البرهان عليه.
(١)

[تحقيق المعنى الحرفي]

لا- يخفى انه اذا كان الموضوع له في الحروف خاصا، فلا- بد و ان يكون المستعمل فيه فيها ايضا خاصا، و اذا كان الموضوع له فيها عاما فدعوى ان المستعمل فيه فيها خاص واضحة البطلان، لعدم داع معقول لأن يضع الواضع اللفظ لمعنى عام و يستعمله دائما في الخاص.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٠

متعلق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ، بدهاه ان تصور المستعمل فيه مما لا بد منه في استعمال الالفاظ، و هو كما ترى، مع انه يلزم ان لا يصدق على الخارجيات (١)، لامتناع صدق الكلّي العقلي عليها حيث لا موطن له إلا

(١) و حاصله، بتلخيص: ان كل ممكن موجود لا بد و ان يكون فردا لمقوله من المقولات العشرة، و الفرد عبارة عن الحصّة من النوع مع خصوصية الفردية. و قد حقق في محله:

ان المعاني من حيث ذاتها كلية، و انما تكون جزئية بالتشخص، و هو الوجود، فلفظ (من)- مثلا- بعد ان كان معناه العام هو الابتداء الذي كان وجهها له بالوضع، و ان الموضوع له كما يدعيه المدعى: هو المعنى الخاص الجزئي لهذا المعنى العام، و جزئية هذا المعنى العام، اما للوجود الخارجى، او للوجود ذهنى، و كلا من هذين لا يعقل ان يكون هو الموضوع له، او المستعمل فيه الحرف. أما الجزئى الخارجى، فلوضوح ان المستعمل فيه لفظ (من) كثيرا ما يكون كليا، فان الأمر اذا قال لعبده: سر من البصرة الى كذا، فان العبد يمكنه ان يوجد الابتداء من البصرة من أى نقطة من نقاطها، و يكون ممثلا لامر المولى و موجدا للمأمور به، فلا بد و ان يكون المأمور به كليا له افراد متعددة، كل واحد منها مصداق المأمور به، كسائر الطبائع العامة المأمور بها، و ليس هذا الاستعمال مجازيا من استعمال اللفظ الموضوع للفرد الخاص فى كتيه، لانا لا نرى فى هذا الاستعمال لحاظ علاقة اصلا، و لاجل هذا التجأ بعض الفحول- و هو صاحب الهداية- الى تأويل كلامهم، و ان مرادهم: ان الموضوع له فى الحرف ليس هو الجزئى الخارجى الحقيقى، بل مرادهم الجزئى الاضافى.

و أما ان تكون الجزئية فى المعنى الحرفى، هى الجزئية الذهنية لان المعنى كلى، و اذا قيد بالوجود ذهنى و تشخص به يكون جزئيا، كما يكون جزئيا لو تشخص بالوجود الخارجى، فان التشخص كما حقق فى محله بنفس الوجود، لا بعوارض الوجود، و اذا كانت الجزئية المدعاة: بان الحرف موضوع لها هى هذه، و ان الموضوع له فى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣١

.....

الحرف هو الجزئى ذهنى، لانه بالتصور يوجد فاذا وجد فهو جزئى، لما عرفت: من ان التشخص يساوق الوجود. فنقول: ان اللحاظ الذى اوجب جزئية هذا المعنى الكلى، إما ان يكون هو اللحاظ الاستعمالى، او لحاظ غيره، فان كان الاول، فيلزم الخلف على التحقيق، و الدور على المشهور.

و توضيح ذلك: ان اللحاظ الاستعمالى متعلق بالمعنى الذى اريد استعمال اللفظ فيه و كل متعلق- بالكسر- متأخر بالطبع عن المتعلق- بالفتح-، فهذا اللحاظ الاستعمالى بما انه متعلق يكون متأخرا، و بما انه المعنى المستعمل فيه او قيده فهو مقوم له ينبغى ان يكون متقدما، لانه متعلق، و المتعلق متقدم كما عرفت.

و بعبارة اخرى: ان اللحاظ الاستعمالى بما انه امر تعلقى، فهو يحتاج الى ما يتعلق به، و هو المستعمل فيه، فوجود اللحاظ و الاستعمال متوقف على المستعمل فيه، فلا بد و أن يتأخر بالطبع عنه، و حيث ان هذا اللحاظ قد فرض كونه مقوما للمستعمل فيه، فلا بد و ان يكون متقدما لتقدم المستعمل فيه بالطبع على اللحاظ و الاستعمال، فيلزم ان يكون شىء واحد متقدما و متأخرا، و هذا هو الخلف.

و أما انه ليس بدور، لان الدور: هو فرض موجود متوقفا على موجود، و ذلك الموجود المتوقف عليه يكون ايضا هو متوقفا على هذا الذى توقف عليه، و فى المقام ليس كذلك، بل هو موجود واحد، و هو اللحاظ الاستعمالى بما انه متعلق ينبغى ان يتأخر، و بما انه متعلق ينبغى ان يتقدم، و ليس فى المقام موجودان كل واحد منهما متوقف على الآخر. و قد اشار الى هذا المحذور بقوله: «إلا ان هذا اللحاظ لا يكاد يكون مأخوذا فى المستعمل فيه» هذا اذا قلنا: بانه ليس أَّا لحاظ واحد، و هو اللحاظ الاستعمالى. و ما اذا قلنا: بان اللحاظ الذى هو داخل فى الموضوع له، او المستعمل فيه ليس هو اللحاظ الاستعمالى، فلا بد و ان يكون لنا حال الاستعمال لحاظان: اللحاظ الذى هو داخل فى الموضوع له، او المستعمل فيه، و اللحاظ الاستعمالى.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٢

الذهن (١) فامتنع امتثال مثل (سر من البصرة) إلا بالتجريد و الغاء الخصوصية (٢) هذا مع انه ليس لحاظ المعنى حالة لغيره فى الحروف، أَّا كلحاظه فى نفسه فى الاسماء. و كما لا- يكون هذا اللحاظ معتبرا فى المستعمل فيه فيها، كذلك ذاك اللحاظ فى

الحروف، كما لا يخفى.

و بالجمله: ليس المعنى فى كلمة (من)، و لفظ الابتداء- مثلا- ألا الابتداء، فكما لا يعتبر فى معناه لحاظه فى نفسه و مستقلا، كذلك لا يعتبر

ففيه، اولاً: انه خلاف الوجدان، لانا لا نجد فى انفسنا لحاظين حال الاستعمال، و قد اشار الى هذا فى المتن بقوله: «و هو كما ترى». و ثانياً: انه يلزم ان لا يصدق على الخارجيات، لان الماهية التى يكون وجودها و فعليتها بالتشخص الذهني، غير الماهية التى يكون تشخصها و فعليتها بالوجود الخارجى، و هما متباينان، و لا يصدق المباين على المباين، فان كل فعلية تأبى عن الفعلية الاخرى، و اما التى لا تأبى الصديق على الخارج و الذهن فهى الماهية نفسها من غير تقييد، فلا بد فى مقام الاستعمال، بناء على التقييد بالذهن من التجريد و الغاء خصوصية الذهن لتبقى الماهية بنفسها، فتصدق على الخارج، فأى داع للواضع ان يضع اللفظ لمعنى مقيد بما لا بد من تجريده عنه فى مقام الاستعمال؟. و هذا الايراد الثانى كما يرد لو تعدد اللحاظ، كذلك يرد ما لو كان اللحاظ واحداً، فان المقيد بالذهن لا يصدق على الخارج. و الى هذا اشار بقوله: «مع انه يلزم ان لا يصدق على الخارجيات».

(١) لا يخفى ان الاصطلاح فى الكلى العقلى: هو المعنى المتقيد بالكليّة، لا كل معنى تقيد بأمر ذهنى هو كلى عقلى، و لكن الماتن جعل كل متقيد بالذهنية كليا عقليا.

(٢) لوضوح، ان المطلوب للامر هو ايجاد الابتداء الخارجى، لا ايجاد الابتداء الذى تصوره الامر نفسه، فانه غير مقدور للمكلف، و على فرض كونه مقدورا، فان الغرض لم يتعلق به، فلا بد من التجريد و الغاء الخصوصية الذهنية.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٣

فى معناها لحاظه فى غيرها و آله. و كما لا يكون لحاظه فيه موجبا لجزئيته، فليكن كذلك فيها (١).

ان قلت: على هذا لم يبق فرق بين الاسم و الحرف فى المعنى، و لزم كون مثل كلمة (من)، و لفظ الابتداء مترادفين صح استعمال كل منهما فى موضع الآخر، و هكذا سائر الحروف مع الاسماء الموضوعه لمعانيها، و هو باطل بالضرورة، كما هو واضح.

قلت: الفرق بينهما، انما هو فى اختصاص كل منهما بوضع، حيث انه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو و فى نفسه، و الحرف ليراد منه معناه لا كذلك، بل بما هو حالة لغيره- كما مرت الاشارة اليه غير مرة.

فالاختلاف بين الاسم و الحرف فى الوضع يكون موجبا لعدم جواز استعمال احدهما فى موضع الآخر، و ان اتفقا فيما له الوضع. و قد عرفت

(١) هذا الايراد الثالث، و هو ايضا غير مختص بتعدد اللحاظ، بل يرد حتى مع عدم التعدد، و حاصله: انه كما ان المعنى اذا كان آليا و حرفيا لا بد من لحاظه، كذلك فيما كان استقلاليا و اسما لا بد من لحاظه، فاذا كان لحاظه فى مقام الآلية موجبا لجزئيته فليكن لحاظه فى مقام الاستقلالية موجبا لجزئيته، لوضوح انه ما لم يلحظ المعنى لا يعقل ان يتحقق استعمال اصلا، فاذا كان اللحاظ فى الآلية موجبا للجزئية، فليكن اللحاظ فى الاستقلالية موجبا لذلك ايضا. و لا ريب عندهم فى عدم دخول اللحاظ فى مقام الاستقلالية فى المعنى الموضوع له و المستعمل فيه. و قد صرحوا: بأن الوضع فى الابتداء عام و الموضوع له عام، و لكن الوضع فى (من) عام و الموضوع له خاص، و لم يعرف و يتضح السبب من جزئية المعنى الحرفى دون الاسمى، و لذا قال (قدس سره):

«و بالجمله ليس المعنى فى كلمة (من) و لفظ الابتداء الى آخره فليكن كذلك فيها».

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٤

بما لا مزيد عليه: ان نحو ارادة المعنى لا يكاد يمكن ان يكون من خصوصياته و مقوماته (١).

(١) قد تقدم: الفرق بين المعنى الحرفي و المعنى الاسمي عند المصنف، و ان السبب في عدم صحة استعمال احدهما في الآخر مخالفة شرط الواضع، و ان عدم صحة استعمال لفظ موضوع لمعنى في معنى آخر تارة يكون لتباين ذات المعنيين، و اخرى لمخالفة شرط الواضع، و بسبب هذا الشرط لا يكون لفظ (من) و الابتداء من المترادفين. هذا غاية تقريب ما اراده المصنف.

و لكن يمكن ان يقال: ان مقالة المشهور: من كون الوضع في الحروف و بعض الاسماء عاما، و الموضوع له خاصا فيهما غير خال عن وجه وجهه، و ان المعنى الاسمي و الحرفي متباينان ذاتا، و ليس عدم صحة استعمال احدهما في الآخر لمخالفة شرط الواضع، بل الفرق بينهما: ان المعنى الحرفي غير قابل لان يكون الوضع فيه عاما و الموضوع له عاما، و لا بد ان يكون الموضوع له فيه خاصا و الوضع عاما لا- من حيث انه جزئي خارجي، و لا- من حيث كونه جزئيا ذهنيا، و ليس حاله حال العرض الذي يحتاج في وجوده الى الغير لا- في ماهيته و ذاته، فان العرض هو الماهية التي اذا وجدت تكون في الموضوع، اما في نفس ذاته و ماهيته فليس محتاجا الى الموضوع، بل حال المعنى الحرفي حال الوجود الرابط الذي في اصل ذاته و حقيقته محتاج الى الطرفين.

و توضيح ذلك: ان نسبة المعاني الى ما في الخارج على نحوين: فانها تارة تكون نسبة الطبيعي و الفرد، و اخرى تكون نسبة العنوان الى المعنون و الفرق بينهما: ان الطبيعي نفسه موجود في ضمن الفرد، و هو عبارة عن الحصة المضافة، كما قال السبزواري:

و الحصة الكلّي مقيدا يجيء تقييد جزء و قيد خارجي [٧]

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٥

.....

و اخرى لا- يكون المعنى له هذه النسبة، بل تكون نسبته الى الخارج نسبة العنوان الى المعنون، و يكون الموجود في الخارج معنون ذلك العنوان لا نفسه. و المعنى الحرفي من قبيل الثاني، لا الاول، لان مدلول لفظ (من) أو (في) هو النسبة الواقعة بين المبتدأ به و هو السير، و المبتدأ من عنده و هو البصرة، و النسبة الواقعة بين الظرف و هو الكوز، و المظروف و هو الماء، و ليس مدلول (من) و (في) مفهوم الابتداء و مفهوم الظرفية حتى يكون الفرق بينهما بالاستقلالية و الآلية، و حيث ان مدلول الحرف هو النسبة و هي بذاتها و ماهيتها تعلقية، و لا يعقل تصور ماهيتها إلا بالطرفين. فاذا ماهيتها و ذاتها تعلقية و ليس حالها حال العرض الذي يحتاج في وجوده لا في ماهيته الى الغير، فانهم قسموا الموجود الى اربعة اقسام:

- الموجود في نفسه، بنفسه: و هو الواجب [٨].

- الموجود في نفسه، بنفسه، لغيره: و هو الموجود الجوهرى [٩].

- الموجود في نفسه، بغيره: و هو العرض [١٠].

- الموجود لا في نفسه، في غيره، لغيره: و هو الوجود الرابط، كوجود النسب التي هي المعاني الحرفية.

و لا يخفى أن ما ليس له ماهية يمكن تصورها بنفسها لا يكون له طبيعي نسبته اليه نسبة الطبيعي الى الفرد، بل يكون له دائما عنوان يمكن ان يرى بذلك العنوان، لوضوح ان الطبيعي هو الذي يمكن لحاظه بنفسه من دون أى فرد من افراده. و المعنى الحرفي لا يعقل فيه ذلك، لانه ان لم يتصور طرفاه لا- يمكن ان تحصل ذاته، لانها بحقيقتها امر تعلقى، و ان تصور الطرفان كان جزئيا ذهنيا، بل لانه ليس له طبيعي عام يكون نسبته اليه نسبة الطبيعي و الفرد، بل المتصور دائما عنوانه و الموضوع له المعنون.

و اتضح ايضا: ان سعة المعنى الحرفي و حقيقته انما هو بحسب طرفيه، فربما يكون له افراد متعددة، و ربما لا يكون له إلا فرد واحد، و لعل هذا مراد من قال: ان المعنى الحرفي جزئي اضافي.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٦

ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخبر و الانشاء أيضا كذلك، فيكون الخبر موضوعا ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه، و الانشاء ليستعمل في قصد تحققة و ثبوته، و ان اتفقا فيما استعملا فيه فتأمل (١).

فان قلت: ان الطبيعي لمعنى (من) - مثلا - هو الابتداء، و نسبة الابتداء الى (من) نسبة الطبيعي الى الفرد.
قلت: الابتداء ليس هو الطبيعي ل (من)، لان (من) موضوعه لتدل على النسبة القائمة بين المبتدأ به، و المبتدأ من عنده، و المتحمل لمبدأ ما به الابتداء هو السير، و هو من مقولة الحركة، و المتحمل لمبدأ ما منه الابتداء، هو البصرة، و (من) مدلولها النسبة القائمة بين ما به الابتداء، و ما منه الابتداء.
(١)

[الخبر و الانشاء]

توضيح المطلب: ان الجمل على ثلاثة انواع:
- منها ما يختص بالاجبار، و لا يستعمل في الانشاء ابداء، كضرب زيد، و زيد قائم.
- و منها ما يختص بالانشاء، و لا يستعمل في الاجبار ابداء، كصيغتي الامر و النهي.
- و منها ما يستعمل تارة في الاجبار، و اخرى في الانشاء، كبعث، و ملكت فانها تستعمل في الاجبار عن وقوع البيع و التمليك، و اخرى في انشاء البيع و التمليك، و مثل ايدك الله، فانها تستعمل للاخبار عن تأييد الله، و تستعمل للانشاء بقصد الدعاء. و هذه الثالثة هي محل الكلام.
ثم لا يخفى ان الاحتمالات في المقام ثلاثة:
الاول: دخول قصد الحكائية و الانشائية في الموضوع له.
الثاني: خروجهما عن الموضوع له اصلا.
الثالث: دخولهما بنحو الاشارة الى ما وضع له: بان يكون قصد الحكائية في الاخبارية مشيرا الى وضع بعث للمعنى في مقام الاخبار، و قصد الانشائية مشيرا الى وضع بعث للمعنى في مقام قصد ايجاده و ثبوته باللفظ.
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٧
ثم انه قد انقح مما حققناه: انه يمكن ان يقال: ان المستعمل فيه في مثل اسماء الاشارة و الضمائر أيضا عام، و ان تشخصه انما نشأ من قبل طور

و لازم الاحتمال الاول: المحالية، و الدور الواضح، فان قصد الحكائية هو الداعي للاستعمال، فهو متعلق بالاستعمال، و لازمه التأخر عن الاستعمال، و الاستعمال متعلق بالمعنى المستعمل فيه، فهو متأخر عن المستعمل فيه، فالحكاية متأخرة عن المستعمل فيه بمرتبتين، فلو دخلت في المستعمل فيه لكانت متقدمة بحكم دخولها في المستعمل فيه و الموضوع له، و حيث انها متوقفة على الاستعمال، لأنها متعلقة به، فهي لا تتحقق و لا توجد الا متعلقة بالاستعمال و متأخرة عنه، و الاستعمال حيث انه متعلق بالمعنى المستعمل فيه فهي إذا متأخرة و متوقفة على ما يتأخر و يتوقف على المعنى و المستعمل فيه، و إذا كانت داخله في المستعمل فيه لزم الدور، لأنها متوقفة على الاستعمال المتوقف على المستعمل فيه، الذى من جملته نفس الحكائية لفرض دخولها في المستعمل فيه. فحينئذ تتوقف الحكاية على الاستعمال المتوقف على المستعمل فيه الذى منه الحكاية، فتتوقف الحكاية على ما يتوقف عليها، و هو الدور الواضح.
و لازم الاحتمال الثالث: تعدد الوضع فى لفظ (بعث)، لانها تكون موضوعا لمعناها فى مقام الحكاية، و موضوعا لمعناها ايضا بوضع

آخر في مقام قصد انشائه.

و هذا و ان كان ليس محالا، إلا انه بعيد.

فيتعين الاحتمال الثاني: و هو لفظ (بعث) موضوعه لمعنى واحد بوضع واحد، و الحكاية و الانشاء من دواعى الاستعمال. اما معنى (بعث) فهو ثبوت نسبة البيع و تحققها للمتكلم، فتارة يقصد الحكاية عن هذا الثبوت فتكون خبرية، و اخرى بقصد ايجاد البيع بها و انتسابه إلى المتكلم فتكون انشائية. و اظن انه لذلك عبر المصنف بقوله: «لا يبعد»، و لم يقل: لا بد ان يكون الاختلاف في الخبر و الانشاء ايضا كذلك:

أى كالاتقالية و الآلية في خروجهما عما وضع له لفظ الاسم و الحرف، و لعله يشير بقوله: «فتأمل»، إلى هذا الفرق بين المقامين الداعى للتعبير ب «لا يبعد».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٨

استعمالها، حيث ان اسماء الاشارة وضعت ليشار بها الى معانيها، و كذا بعض الضمائر، و بعضها ليخاطب بها المعنى. و الاشارة و التخاطب يستدعيان التشخيص، كما لا يخفى (١).

(١)

[اسماء الاشارة]

لا يخفى انه وقع الخلاف في وضع اسماء الاشارة.

- فذهب المشهور، إلى انها موضوعه بالوضع العام و الموضوع له الخاص.

- و ذهب الماتن، الى انها موضوعه بالوضع العام و الموضوع له العام.

و توضيح المطلب، و بيان الحق فيه يتوقف على بيان احتمالات في المعنى الموضوع له اسماء الاشارة.

الاول: ان تكون موضوعه لمفهوم المشار اليه، و لازمه الترادف بين لفظ (هذا) و مفهوم المشار اليه، و هو واضح البطلان. اولاً: لعدم الترادف بينهما وجدانا.

و ثانياً: ان مفهوم المشار اليه و ما هو معناه بالحمل الاولى ليس بمشار اليه، بل المشار اليه ما كان مشارا اليه بالحمل الشائع.

الثاني: ان تكون موضوعه لما هو بالحمل الشائع مشار اليه: أى ما هو مصداق المشار اليه، و لكن: بان تكون الاشارة اليه بنفس لفظ هذا. و هذا باطل ايضا، لان اللفظ حيث به يكون الاستعمال فهو متأخر و متعلق بالمعنى، و المعنى بما هو معنى اللفظ متقدم عليه، فلا يعقل ان يكون كونه معنى اللفظ متوقفا على نفس اللفظ و المفروض ان كون المعنى مشارا اليه هو المستعمل فيه للفظ، و كونه مشارا اليه لا يكون إلا بنفس اللفظ. و هذا محال، كما تقدم مشروحا في امثاله: من ان الاستعمال و شئونه لا يعقل دخوله في المستعمل فيه، و لا يعقل ان يتوقف المستعمل فيه على الاستعمال و ما هو من اطواره و شئونه.

الثالث: ان يكون الموضوع له هو المفرد المذكور، و لكن الواضح اشترط ان لا يستعمل (هذا) في مفهوم المفرد المذكور إلا بعد أن يشار

اليه بغير لفظ (هذا) باشارة خارجية، - كيد و امثالها-، أو اشارة ذهنية، فيكون الفرق بين المفهوم المفرد المذكور

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٩

فدعوى: ان المستعمل فيه مثل (هذا) و (هو) و (اياك) انما هو المفرد المذكور، و تشخصه انما جاء من قبل الاشارة او التخاطب بهذه

الالفاظ اليه، فان الاشارة او التخاطب لا يكاد يكون إلا الى الشخص او معه، غير مجازفة (١).

و بين (هذا) هو شرط الواضح لا- غير. هذا هو رأى الماتن، و لذلك ادعى: ان الوضع فيها عام و الموضوع له فيها ايضا عام، و هو مفهوم المفرد المذكور.

و يرد عليه: ان لازم ذلك الترادف بين لفظ (هذا) و مفهوم المفرد المذكور، و الوجدان لا يساعد على ترادفهما. و ثانيا: ان ما وضع له لفظ الاشارة على هذا يكون نكرة، لان المعرفة ما كان المفهوم الموضوع له متميزا، لا أن يكون مفهومها نكرة و يحصل التشخص و التمييز بشيء خارج عما وضع له اللفظ، فانه يكون لفظ (هذا) كلفظ رجل، غاية الامر انه قد حصل التعيين لمصادقه بشيء خارج عما هو مفهومه و الموضوع له.

الرابع: ان يكون الموضوع له لفظ (هذا) مصداق المشار اليه بعد تعيينه، و الاشارة اليه، اما بالاشارة الخارجية، او الذهنية. و على هذا، فلا- بد ان يكون الوضع فيها عاما و الموضوع له خاصا، لان مصداق المشار اليه غير مفهوم المشار اليه، و يكون مفهوم المشار اليه عنوانا، و ما هو بالحمل الشائع متعينا و مشارا اليه معنون هذا العنوان، و الموضوع له لفظ (هذا) معنون هذا العنوان و ما هو مشار اليه بالحمل الشائع، و هو غير المتصور حال الوضع. و اللازم في الوضع العام و الموضوع له الخاص لا يحتاج الى اكثر من هذا.

(١) هذا خبر و مبتدؤه، قوله: فدعوى. ثم لا يخفى ان الكلام في الضمائر و الاسماء الموصولة، عين الكلام في اسماء الاشارة، غايته ان الضمائر موضوعه للمتعين بالتعين الذهني لسبق ذكره، او غير ذلك من اسباب التعين، و الموصول موضوع للمتعين بالصلة فلا تغفل.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٠

فتلخص مما حققناه: ان التشخص الناشئ من قبل الاستعمالات لا يوجب تشخص المستعمل فيه، سواء كان تشخصا خارجيا، كما في مثل اسماء الاشارة، او ذهنيا كما في اسماء الاجناس و الحروف و نحوهما، من غير فرق في ذلك اصلا بين الحروف و اسماء الاجناس.

و لعمرى، هذا واضح، و لذا ليس في كلام القدماء: من كون الموضوع له او المستعمل فيه خاصا في الحروف عين و لا أثر، و انما ذهب اليه بعض من تأخر، و لعله لتوهم كون قصده بما هو في غيره من خصوصيات الموضوع له، او المستعمل فيه، و الغفلة من ان قصد المعنى من لفظه على انحائه لا- يكاد يكون من شئونه، و اطواره، و ألما فليكن قصده بما هو هو و في نفسه كذلك. فتأمل في المقام، فانه دقيق. و قد زل فيه اقدم غير واحد من اهل التحقيق و التدقيق.

الثالث [في كيفية استعمال المجازي]

صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له، هل هي بالوضع، او بالطبع؟ ... و جهان، بل قولان: اظهرهما انها بالطبع، بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه، و لومع منع الواضع عنه، و باستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه، و لو مع ترخيصه. و لا معنى لصحته الا حسنه. و الظاهر ان صحة استعمال اللفظ في نوعه، او مثله من قبيله، كما تأتي الاشارة الى تفصيله.

الرابع - لا شبهة في صحة اطلاق اللفظ و ارادة نوعه به،

كما اذا قيل:

ضرب- مثلا- فعل ماض، او صنفه، كما اذا قيل: زيد في (ضرب زيد) فاعل (١)، اذا لم يقصد به شخص القول او مثله، كضرب في المثال فيما

(١) لا- يخفى ان زيدا باعتبار كونه لفظا ماهية من الماهيات، و طبيعة من الطبائع لها نوع: و هو طبيعي لفظ زيد- مثلا- الصادق على لفظ زيد- مثلا- مطلقا سواء كان في جملة، أو وحده، و سواء أ كان في جملة خاصة، ام لا، و لها صنف: و هو لفظ زيد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤١

إذا قصد (١).

وقد اشرنا إلى ان صحة الاطلاق كذلك، و حسنه انما كان بالطبع، لا بالوضع، و ألا كانت المهملات موضوعه لذلك، لصحة الاطلاق كذلك فيها (٢)،

المقيد بكونه في جملة زيد قائم - مثلاً - مع حفظ كليته له، فيصدق على لفظ زيد كلما تكلم متكلم بهذه الجملة، فان الصنف هو النوع المقيد بقيد على ان لا يخرج عن الكلية، و لها مثل، كما لو قال القائل: كان زيد قائماً، ثم يقول بعد ذلك: زيد في قوله هذا المتقدم لفظ، و هو مرادهم في المقام: من اطلاق اللفظ و ارادة مثله، و لها شخص:

و هو اطلاق اللفظ و ارادة شخص هذا اللفظ الذي تكلم به فعلاً، فيقول: زيد لفظ، و يريد حمل اللفظ على خصوص لفظ زيد الذي تكلم به الآن. و لا اشكال في امكان اطلاق لفظ زيد و ان يراد به الحكاية عن طبيعته النوعية، او الصنفيه، او فرد مثله - كما تقدمت امثلتها - فيكون لفظ زيد حاك، و المحكى احد هذه الثلاثة. و انما الاشكال في الرابع: و هو ان يطلق لفظ (زيد) و يحمل عليه (لفظ)، و المقصود حمل (لفظ) على خصوص شخص زيد المتكلم به فعلاً.

(١) لانه اذا قصد به شخص هذا القول، كان من اطلاق اللفظ و ارادة مثله، كما نبه عليه بقوله: «او مثله، كضرب في المثال فيما اذا قصد ... الخ»، فان مراده من شخص القول: هو ضرب الواقعة في هذه الجملة المشار اليها.

(٢) يعنى ان صحة اطلاق اللفظ و ارادة نوعه، او صنفيه، او مثله ليس بالوضع، لان هذه الاستعمالات تصح في المهملات، فيصح ان يقال: ان ديزا لفظ باعتبار نوع لفظ ديز الصادر من أى احد، و ان يراد صنفيه: بان يقيد بالصادر من شخص خاص، و زمان خاص، و ان يراد به مثله: بان يقول: ديز، ثم يقول بعد ان يتكلم: ديز الذى قد تكلمت به لفظ، و ان يراد به شخصه، و هو ان يقول: ديز لفظ، و يحمل اللفظ على خصوص شخص ديز، و لو كانت هذه الاطلاقات انما تصح بالوضع لما صحت في لفظ ديز، لانه من المهملات التي لم توضع.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٢

و الالتزام بوضعها لذلك - كما ترى (١).

و أما إطلاقه و ارادة شخصه، كما اذا قيل: (زيد لفظ) و اريد منه شخص نفسه، ففي صحته بدون تأويل نظر، لاستلزامه اتحاد الدال و المدلول، او تركيب القضية من جزئين، كما في الفصول.

بيان ذلك: انه ان اعتبر دلالاته على نفسه حينئذ لزم الاتحاد، و ألا لزم تركيبها من جزئين، لأن القضية اللفظية على هذا انما تكون حاكية عن المحمول و النسبة لا الموضوع، فتكون القضية المحكية بها مركبة من جزئين، مع امتناع التركب إلا من الثلاثة، ضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون المنتسبين (٢).

(١) حاصله: انه لو التزم ملتزم: بان لفظ ديز لم يوضع لمعنى، لكنه وضع ليستعمل هذه الاستعمالات، فانه يرد عليه: ان هذه الاستعمالات تصح في مهمل لم تكن حروف هجائه من الاحرف العربية، ألا ان يلتزم: بان الواضع تصور لفظ المهمل فوضعه لأن يستعمل هذه الاستعمالات و لو بنحو الوضع العام و الموضوع له الخاص.

و هذا بعيد جدا.

(٢) حاصله: ان اطلاق اللفظ و ارادة شخصه ان قصد به الحكاية بنفس اللفظ عن شخص نفسه لزم اتحاد الدال و المدلول و هو محال، لأن الدالية و المدلولية من المتضائفين، و التضاييف من التقابل، و المتقابلان لا يجتمعان في واحد. هذا اذا قصد الحكاية، و ان لم

تقصد الحكاية لزم تركيب القضية المعقولة من جزئين، و تركيب القضية من جزئين نسبة و محمول، و هو محال أيضا، لان النسبة لا تقوم بطرف واحد، بل لا بد من قيامها بطرفين موضوع و محمول.

بيان ذلك: ان القضية اللفظية في المقام ثلاثة: زيد، و لفظ، و هيئة الجملة الدالة على النسبة، و حيث ان زيدا في القضية اللفظية لم يقصد به الحكاية كما هو المفروض فان زيدا و إن خطر في الذهن إلا انه لم يخطر بما انه موضوع قصد احضاره بالحكاية،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٣

قلت: يمكن ان يقال: انه يكفي تعدد الدال و المدلول اعتبارا، و ان اتحدا ذاتا، فمن حيث انه لفظ صادر عن لافظه كان دالا، و من حيث ان نفسه و شخصه مراده كان مدلولاً (١) مع ان حديث تركيب القضية من

إذ انه لا- حكاية على الفرض، بل خطر بما انه صورة هذا اللفظ الذي تلفظ به، لا بما انه موضوع اللفظية، و الذي حضر على سبيل الحكاية هو النسبة و المحمول، فلزم تركيب القضية المعقولة من جزئين.

(١) توضيحه: انه يمكن ان نختار الشق الاول، و نقول: يمكن ان يقصد بشخص اللفظ حكايته عن نفسه و لا- يلزم المحال، لان المتقابلين هما حيثية الدالية، و حيثية المدلولية لا ذات الدال و ذات المدلول، فانه لا تقابل بينهما. كيف؟! و ربما يكون الشيء الواحد بالذات مصداق المتضائفين، فان المحيية و المحبوبة من المتضائفين و يجتمعان في ذات الواجب عز و جل، فانه محب لذاته فهو محب و محبوب، إلا ان حيثية المحيية غير حيثية المحبوبة، فان حيثية المحيية حيثية المضاف، و حيثية المحبوبة حيثية المضاف اليه، و لا يعقل كون حيثية المضاف هي حيثية المضاف اليه.

فان قلت: الواحد بالذات واحد من جميع الجهات.

قلت: انتزاع المفاهيم المتعددة من الواحد بالذات لا مانع منه، كانتزاع الموصوفية، و الصفية من ذاته جل و علا، مع انه بذاته البسيطة هو الموصوف و هو الصفه، كما حقق في محله.

اذا عرفت هذا، نقول: ان في شخص زيد- مثلا- حيثيتين حقيقتين هما حيثية كونه صادرا عن الالفاظ، و حيثية كونه مرادا للالفاظ، و حيثية صدوره غير حيثية ارادته، فانه يراد فيصدر، فمن حيث كونه صادرا يكون دالا، و من حيث كونه مرادا يكون مدلولاً، فالحكاية موجودة و لم يلزم اتحاد الدالية و المدلولية. هذا حاصل ما اجاب به عن المحذور الاول.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٤

جزئين- لو لا اعتبار الدلالة في البين- انما يلزم اذا لم يكن الموضوع نفس شخصه، و إلا كان اجزاؤها الثلاثة تامة، و كان المحمول فيها منتسبا الى شخص اللفظ و نفسه، غاية الامر انه نفس الموضوع لا الحاكي عنه، فافهم، فانه لا يخلو عن دقة (١). و على هذا ليس من باب استعمال اللفظ

و يمكن ان يقال: ان حيثية الصدور ان لم يقصد بها الحكاية عن كونه مرادا فدلالتها على كونه مرادا دلالة عقلية، لا دلالة حكاية، و المقصود الدلالة الحكاية، و إلا فكل فعل صادر من فاعل تدل حيثية صدوره على كونه مرادا لفاعله، إلا ان هذه الدلالة عقلية، كدلالة كل معلول على علته، و ان قصد الحكاية لزم كون كل شيء واحد منظورا بالنظر الآلى و الاستقلالي، و هو محال، فانه لا شبهة ان المعنى و المدلول منظور اليه بالنظر الاستقلالي فحيثية كونه مرادا بما انها هي المدلول لا بد و ان تكون منظورة بالنظر الاستقلالي، و حيث ان حيثية الصدور معلولة و متفرعة من حيثية المرادية و قد فرض في المقام: ان قصد الحكاية حيثية الصدور، فلا بد و ان تكون مرادة ايضا بنحو الآلية. فلزم ان تكون المرادية في المقام منظورة بنحو الاستقلال، لان المفروض انها هي المعنى و المدلول و منظورة بالنظر الآلى لأنها هي العلة لحيثية الصدور المفروض قصد الآلية و الحكاية بها، فاجتمع النظر الآلى و الاستقلالي في واحد.

(١) حاصله: اختيار الشق الثاني، و هو: أنه نختار ان لا حكاية في البين و لا يلزم تركيب القضية المعقولة من جزءين. و بيانه: ان الاصل في صحة حمل محمول على الموضوع هو تحمل الموضوع لمبدأ المحمول، فتارة يكون مبدأ المحمول من ذاتيات الموضوع، و اخرى لا يكون من ذاتياته.

ففيما لم يكن مبدأ المحمول من ذاتيات الموضوع فلا بد من قصد الحكاية، ككون زيد قائما فان قيامه ليس من ذاتياته، و اما اذا كان مبدأ المحمول من ذاتيات الموضوع، كاللفظية فانها من ذاتيات اللفظ، فبمجرد سماع لفظ زيد يخطر في الذهن و لفظيته

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٥

.....

معه، لأنها من ذاتياته، فلا يحتاج الى قصد الحكاية لان يجعل بها موضوعا لان يرد عليه المحمول، فان استعداده لموضوعية ان يحمل عليه لفظ ذاتي له، فان اللفظية من ذاتياته. و هذا بخلاف الموضوع الذي ليس مبدأ المحمول من ذاتياته، فانه لا بد من اعداده للموضوعية، و هي انما تكون بسبب الحكاية. و هذا مراده من قوله: «انما يلزم اذا لم يكن الموضوع شخص نفسه»، كما في مثل قولك: ضرب فعل ماض، فان كونها فعل ماض ليس من ذاتياتها، و لذا ربما تكون مبتدأ، كما في المثال المذكور، فان ضرب فيه مبتدأ، لا فعل ماض، ففي هذا المثال لا يمكن ان تكون موضوعا في القضية المعقولة من دون حكاية. اما لو كان الموضوع شخص نفسه: أى ان موضوعيته من ذاتياته، كما لو قلنا: ضرب لفظ فان موضوعية ضرب لان يحمل عليها لفظ من ذاتياتها فلا يلزم تركيب القضية المعقولة، فانها تخطر في الذهن مستعدة باستعداد ذاتي لان يحمل عليها لفظ. هذا مراده في الجواب عن المحذور الثاني.

و لكن يمكن ان يقال فيه: ان هناك كاشفا و هو القضية اللفظية و هناك مكشوف و هو القضية المعقولة و حيث لم يقصد الحكاية فالموضوع و ان خطر في الذهن و له استعداد ذاتي لان يحمل عليه هذا المحمول لكن لم يخطر بما انه مكشوف، فانه اذا لم يقصد الحكاية لم تكن الكواشف في القضية اللفظية ثلاثة، بل اثنين: النسبة و المحمول، فالموضوع لم يخطر في الذهن بما انه منكشف، و يكون حال زيد و ضرب في حمل لفظ عليهما بلا قصد الحكاية كحال ما اذا ضربت بيدي على شىء من دون تلفظ بلفظ هذا و نحوها، ثم احكم عليه بانه ضرب، فان النسبة لا بد في القضية المعقولة من تقومها بطرفين منكشفين بالقضية الملفوظة، و حيث لا حكاية لا تقوم النسبة بين طرفين مكشوفين، بل يخطر امران قصد بهما الكشف: النسبة و المحمول، و لا يكون موضوع منكشف باللفظ حتى يقع طرفا ثانيا للنسبة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٦

بشىء (١)، بل يمكن ان يقال: انه ليس أيضا من هذا الباب ما اذا اطلق اللفظ و اريد به نوعه، او صنفه، فانه فرد و مصداقه حقيقة، لا لفظه و ذاك معناه، كى يكون مستعملا فيه استعمال اللفظ في المعنى، فيكون اللفظ نفس الموضوع الملقى الى المخاطب خارجا، قد احضر في ذهنه بلا واسطة حاك، و قد حكم عليه ابتداء بدون واسطة اصلا، لا لفظه، كما لا يخفى (٢). فلا يكون في البين لفظ قد استعمل في معنى، بل فرد قد حكم في القضية عليه بما هو مصداق لكلى اللفظ لا بما هو خصوص جزئيه.

نعم، فيما اذا اريد به فرد آخر مثله، كان من قبيل استعمال اللفظ في المعنى.

(١) لوضوح ان الاستعمال يحتاج الى قصد الحكاية و المفروض انه لا حكاية، فان معنى استعمال اللفظ في شىء هو جعل اللفظ حاكيا و مرآة لشىء، و ليس على الفرض حكاية و مرآية، بل اللفظ بمجرد سماعه من دون قصد الحكاية يحمل عليه لفظ، لانه واجد بالذات لطبيعة اللفظية.

(٢) لا يخفى ان الفرد كما انه واجد لذاتي فرديته، كذلك واجد لذاتية نوعه و ذاتية صنفه، لوضوح ان الفرد هو الحصاة من نوعه و

صنّفه مع زيادة المشخصات أو التشخيص. فحينئذ كما يجوز إطلاق لفظ زيد- مثلا- من دون قصد الحكاية والحكم على شخصه بانه لفظ، لان لفظيته من ذاتياته كذلك يمكن من دون قصد الحكاية الحكم عند إطلاقه على نوعه، أو صنّفه بانه لفظ، لانه واجد لنوعه، و لصنّفه، و اللفظية من ذاتيات نوعه و صنّفه، كما كانت من ذاتيات شخصه. نعم، لا يمكن الحكم عليه باعتبار مثله من دون قصد الحكاية، لان المثل ليس واجدا لهوية مثله، فلذا لا يصح الحكم بدون قصد الحكاية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٧

اللهم ألما ان يقال: ان لفظ (ضرب) و ان كان فردا له، إلّا انه اذا قصد به حكايته و جعل عنوانا له و مرآته، كان لفظه المستعمل فيه، و كان حينئذ كما اذا قصد به فرد مثله (١).

و بالجملة: فاذا اطلق و اريد به نوعه كما اذا اريد به فرد مثله، كان من باب استعمال اللفظ في المعنى، و ان كان فردا منه، و قد حكم في القضية بما يعمه. و ان اطلق ليحكم عليه بما هو فرد كلي و مصداقه، لا- بما هو لفظه و به حكايته، فليس من هذا الباب. لكن الاطلاقات المتعارفة ظاهرا ليست كذلك- كما لا يخفى (٢)-، و فيها ما لا يكاد يصح ان يراد منه ذلك مما كان الحكم في القضية لا يكاد يعم شخص اللفظ، كما في مثل (ضرب فعل ماض) (٣).

(١) حاصله: انه اذا قصد الحكاية بزيد عن نوعه و صنّفه يكون ملحوظا بما انه مرآة و حاك، لا بما انه مصداق و فرد، و يكون نسبته نسبة اللفظ و المعنى، و اللفظ بما هو غير المعنى، فيكون بهذا اللحاظ نسبة نوعه اليه، كنسبة مثله اليه.

(٢) حاصله: انه يمكن ان يطلق لفظ زيد و يجعل حاكيا عن نوعه، و يحكم على نوعه بانه لفظ- مثلا-، و يكون شمول الحكم لشخص لفظ زيد من باب شمول القضية الطبيعية، و لذا قال: و إن كان فردا منه، و قد حكم في القضية بما يعمه، و يمكن أن يطلق لفظ زيد ليحكم عليه بما هو فرد كلي: أي ليحكم عليه باعتبار نوعه أو صنّفه من دون قصد الحكاية، فلا- يكون من قبيل استعمال اللفظ في المعنى.

(٣) أي ما بيناه: من صحة الحكم على نوعه أو صنّفه بنحوين: من الحكاية و عدمها إنما يتم فيما كان المحمول ذاتيا للشخص و النوع، لا- فيما كان المحمول مما يختص بالنوع أو الصنف، كما في (ضرب فعل ماض)، فان شخص ضرب في المثال مبتدأ، و ليس بفعل ماض، فلا يصح الحكم فيه من دون حكاية. نعم يصح ذلك في (ضرب لفظ).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٨

الخامس [وضع الالفاظ للمعاني الواقعية لا بما هي مرادة]

لا ريب في كون الالفاظ موضوعة بازاء معانيها من حيث هي لا من حيث هي مرادة للالفاظها، لما عرفت بما لا مزيد عليه: من ان قصد المعنى على انحائه من مقومات الاستعمال، فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه .. هذا مضافا الى ضرورة صحة الحمل و الاسناد في الجمل بلا تصرف في الفاظ الاطراف .. مع انه لو كانت موضوعة لها بما هي مرادة، لما صح بدونها، بدهاه ان المحمول على (زيد) في (زيد قائم) و المسند اليه في (ضرب زيد)- مثلا- هو نفس القيام و الضرب لا بما هما مرادان .. مع انه يلزم كون وضع عامة الالفاظ عاما و الموضوع له خاصا، لمكان اعتبار خصوص ارادة الالفاظين فيما وضع له اللفظ، فانه لا مجال لتوهم اخذ مفهوم الارادة فيه، كما لا يخفى. و هكذا الحال في طرف الموضوع.

و أما ما حكى عن العلمين: الشيخ الرئيس و المحقق الطوسي: من مصيرهما الى ان الدلالة تتبع الارادة، فليس ناظرا الى كون الالفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة- كما توهمه بعض الافاضل-، بل ناظر الى ان دلالة الالفاظ على معانيها بالدلالة التصديقية: أي دلالتها

على كونها مرادة للافظها تتبع ارادتها منها. و تفرع عليها تبعية مقام الاثبات للثبوت، و تفرع الكشف على الواقع المكشوف، فانه لو لا الثبوت في الواقع لما كان للاثبات و الكشف و الدلالة مجال، و لذا لا بد من احراز كون المتكلم بصدد الافادة في اثبات ارادة ما هو ظاهر كلامه و دلالة على الارادة، و أآ لما كانت لكلامه هذه الدلالة، و ان كانت له الدلالة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٩

التصورية: أى كون سماعه موجبا لاختار معناه الموضوع له، و لو كان من وراء الجدار، أو من لافظ بلا شعور و لا اختيار (١).

(١) المشهور: ان الالفاظ موضوعة بازاء نفس المعانى من دون تقييدها بحيثية كونها مرادة للافظ. و نقل عن العلمين: الشيخ ابى على، و الخواجه الطوسى (قدس سرهما): ان الالفاظ موضوعة بازاء المعانى مقيدة بكونها مرادة للافظها. و لا بد من بيان امور توضيحا للمطلب:

الاول: ان المراد من الارادة التى وقع الكلام فى امكان جعلها قيذا للمعانى هو مصداق الارادة، و هى الكيفية العارضة للنفس لا مفهوم الارادة، لان مفهوم الارادة هو ارادة بالحمل الاولى، و محل الكلام فى القيدية هو الارادة بالحمل الشائع: أى الارادة التى يترتب عليها الآثار المطلوبة منها و هى الارادة الموجودة، و هى التى تكون ارادة بالحمل الشائع، و انما لم يكن مفهوم الارادة و ما هو بالحمل الاولى محلا للكلام، لوضوح ان المستعمل للفظ فى المعنى يكون قد أراد المعنى بارادة حقيقية، فالمعنى قد تقيده بحقيقة الارادة، لا بمفهوم الارادة.

الثانى: ان ارادة المعنى من شئون الاستعمال و متعلقاته، فان المتكلم يريد استعمال اللفظ فى المعنى فيستعمله فيه، فالارادة متعلقة بالاستعمال، و الاستعمال متعلق بالمعنى، و هذا هو المراد بقوله: «ان قصد المعنى على انحائه من مقومات الاستعمال».

الثالث: ان مطابق الكلام المقصود به الحكاية فى قولك- مثلا-: زيد قائم هو زيد الخارجى و القيام الخارجى، و معلوم ان الذى فى الخارج هو زيد و القيام المراد، لا زيد المراد و لا القيام المراد، و كذلك المسند و المسند اليه فى ضرب زيد، لا ضرب المرادة و لا زيد المراد.

الرابع: ان الدلالة إما تصويرية او تصديقية، و الاولى: هى خطور المعنى فى الذهن عند سماع اللفظ، فهى تتوقف على شعور السامع و سماعه اللفظ و علمه بوضعه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٥٠

.....

لمعناه. اما من المتكلم فلا تتوقف أآ على تكلمه به و لو بلا شعور، بل و لا تتوقف على تكلم متكلم، و إنما تتوقف على وجود هذه الكيفية فى الهواء و لو من جماد فضلا عن حيوان.

و الثانية: أى الدلالة التصديقية: و هى تصديق السامع كون المتكلم مريدا هذا المعنى من اللفظ و هى تتوقف من طرف السامع على ما ذكرنا، و من طرف المتكلم على شعوره و ارادته ايجاد المعنى باللفظ، و على شرط آخر للسامع و هو ان يحرز ان المتكلم بصدد الافادة و اثبات ارادة ما هو ظاهر كلامه.

اذا عرفت هذا، تعرف: انه لا يعقل ان يضع الحكيم الالفاظ للمعانى المقيدة بكونها مرادة للافظها للزوم الدور الواضح، فانه لا يعقل ان يفعل ما يلزم منه المحال فى مقام الاستعمال، فانه و ان امكن فى مقام الوضع ان يضع اللفظ بازاء المعنى المتقيد بالارادة، أآ انه يلزم من قيده هذا الدور فى مقام الاستعمال، لان ارادة المستعمل تتعلق بالاستعمال فهى متأخرة عنه و الاستعمال يتعلق بالمعنى فهو متأخر

عنه، فإذا تقييد المعنى بالارادة يكون المستعمل فيه متقيدا بما يتأخر عنه بمرتبتين، فالارادة من حيث كونها جزء المعنى المستعمل فيه و متعلقة للاستعمال تكون متقدمة و من حيث انها تتأخر عن الاستعمال المتأخر عن المعنى تكون متأخرة. و الى هذا اشار بقوله: «فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه».

و ايضا، يلزم التجريد في مقام الاستعمال لما عرفت في الامر الثالث: ان المقصود في مثل زيد قائم الحكاية عما في الخارج، و الذي في الخارج هو زيد، لا زيد المراد، و كذلك القيام، و لان زيدا المتقيد بكونه مرادا لا ينطبق على ما في الخارج، لان المتقيد بامر نفسى لا مطابق له في الخارج، فان كل فعلية تنافى الفعلية الاخرى، فان الماهية التي تكون فعليتها الوجود النفساني غير الماهية التي فعليتها الوجود الخارجي. فلا بد حينئذ من التجريد و لا داعى عقلاني للحكيم ان يضع اللفظ لما لا بد من تجريده منه دائما. و يحتمل ان ما قلناه هو مراده من قوله: «هذا مضافا الخ».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٥١

.....

و يحتمل ان يكون مراده نحو آخر من الاستدلال.

و حاصله: انه لا- شبهة في ان الحمل و الاسناد في هذه الجمل لا- تصرف فيه بالتجريد مع انه لو كانت الالفاظ موضوعة للمعاني المتقيدة بالارادة للزم التجريد و التصرف. فعدم التجريد و التصرف في مقام الاستعمال دليل على ان الموضوع له هو نفس المعنى، لان المستعمل فيه في هذه الجمل هو المعنى الموضوع له. فاتضح حينئذ ان الموضوع له لم يتقيد بالارادة.

و يلزم ايضا، أن تكون عامة الالفاظ لو كانت الارادة قيما للمعاني موضوعة بالوضع العام و الموضوع له الخاص، لما عرفت- فيما تقدم-: من أن الارادة التي هي قيد للمعنى هي حقيقة الارادة بالحمل الشائع، فيكون الموضوع له هو المعنى المتقيد بالارادة الخاصة للمتكلم، و هذه الارادات النفسانية لا جامع لها بما هي موجودة، و نسبة مفهوم الارادة اليها نسبة العنوان الى المعنون، فيكون المتصور حال الوضع عنوان الارادة، و الموضوع له هو المعنون و هي حقيقة الارادة، و قد اشار الى هذا بقوله: «مع انه يلزم كون وضع عامة الالفاظ عاما ... الخ».

فتحصل من جميع ما ذكرنا: ان الموضوع له في الالفاظ هو المعاني من دون قيد الارادة: أى ان الواضع اعتبر العلقه بين طبعي اللفظ و طبعي المعنى من دون تقيده بكونه مرادا، فعند حصول اللفظ يخطر المعنى في ذهن السامع لجعل العلقه و الملازمة و لو لم يكن متكلم في البين، بل كان حصول اللفظ من جماد و نحوه، فالدلالة التصورية غير مقيدة بالارادة.

نعم، المتقيدة بالارادة هي الدلالة التصديقية، و قد عرفت- في الامر الرابع- توقفها على شعور المتكلم و ارادته، و احراز السامع انه بصدد البيان و الافادة.

و ينبغي ان يكون مراد العلمين: من تبعية الدلالة للارادة هي تبعية الدلالة التصديقية لها، لا التصورية لما تقدم من البراهين القاضية بعدم تقييد المعنى الموضوع له بالارادة، و توقف الدلالة التصديقية على الارادة واضح لأنها من اجزاء علتها،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٥٢

ان قلت: على هذا يلزم أن لا يكون هناك دلالة عند الخطأ و القطع بما ليس بمراد، او الاعتقاد بارادة شيء و لم يكن له من اللفظ مراد (١).

قلت: نعم، لا يكون حينئذ دلالة، بل يكون هناك جهالة و ضلالة يحسبها الجاهل دلالة.

و لعمري! ما أفاده العلمان من التبعية على ما بيناه واضح لا محيص عنه، و لا يكاد ينقضى تعجبي كيف رضى المتوهم ان يجعل كلامهما ناظرا

و الدلالة التصديقية تتفرع عليها تفرع مقام الاثبات على مقام الثبوت، و تفرع الكشف على الواقع المكشوف، فانه حيث لا ثبوت لا اثبات، و حيث لا مكشوف لا كشف.

و قد عرفت- في الامر الرابع: أن الدلالة التصديقية من جملة ما تتوقف عليه ارادة المتكلم لايجاد المعنى باللفظ.

(١) حاصل المراد بهذا الايراد: انه لو كانت الدلالة التصديقية تتوقف على وجود الارادة للزم ان لا تتحقق في مقامين:

الاول: فيما اذا قطع السامع: بان المتكلم اراد معنى و كان السامع قد أخطأ، لان المتكلم كان مريدا لمعنى آخر غير المعنى الذي قطع به السامع ان المتكلم اراده، فانه يلزم ان لا يكون في مثل هذا دلالة.

الثاني: فيما اذا اعتقد السامع ان المتكلم اراد معنى من اللفظ، و لكن المتكلم لم يرد بتكلمه باللفظ ارادة ايجاد معنى به، بل كان غرضه صرف التكلم بنفس اللفظ و هذا هو معنى كلامه في قوله: «أو الاعتقاد بارادة شيء و لم يكن له من اللفظ مراد»: أى لم يكن للمتكلم ارادة معنى من اللفظ، فان عدم التحقق في هذين المقامين انما يلزم لو كانت الدلالة التصديقية تابعه و متفرعه على وجود الارادة، و اما اذا كانت تابعه لاحراز السامع ارادة المتكلم و ان لم تكن في الواقع موجودة ففي المقامين تكون دلالة لغرض الاحراز.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٥٣

الى ما لا ينبغي صدوره عن فاضل فضلا عن علم في التحقيق و التدقيق؟! (١).

(١) و حاصله: انا نلتزم: بانه ليس في المقامين دلالة، و انما هي جهالة و ضلالة.

و برهان ذلك: انه بعد الانكشاف يرى السامع ان الدلالة التي قطع بها كانت تخيلا بحثا و توها صرفا.

اقول: هذا غاية ما يمكن ان يقال في تقريب عدم كون كلام العلمين ناظرا الى الدلالة التصورية ألا ان كلام العلمين صريح في ارادتها دون الدلالة التصديقية كما ذكره العلامة (قدس سره) لما اورد عليه بانتقاض تعريف الدلالات و تداخلها، فانهم عرفوها: بان دلالة اللفظ على تمام ما وضع له مطابقة و على جزئه تضمن و على الخارج عنه الترام، ففيما لو كان اللفظ مشتركا بين كله و جزئه فيكون اللفظ الدال على معنى بالتضمن دالا عليه بنفسه بالمطابقة، فقال العلامة (قدس سره): لما اوردت الاشكال على الخواجة (قدس سره) أجاب عنه: بان الدلالة تابعة للارادة: يعنى أن اللفظ لم يوضع لنفس المعنى حتى تتداخل الدلالات، بل الموضوع له هو المعنى المتقيد بالارادة، فالمدلول عليه بالتضمن هو جزء المعنى المتقيد بأنه متعلق إرادة تعلقت بكلمه، و المدلول عليه بالمطابقة هو المعنى المتقيد بارادة تعلقت به بما انه كل المعنى، فليس المدلول عليه فيهما واحدا فلا تتداخل الدلالات، و هذا صريح في الدلالة التصورية. و مثله في الصراحة جواب الشيخ عن ايراد الانتقاض و التداخل في تعريف المفرد و المركب. و الذي دعا هذين العلمين الى هذا القول هو ان حكمة الواضع لا تدعوه ألا الى ما يتعلق به غرضه و هو ما يراد و يستعمل فيه اللفظ، دون اعتبار العلة بين مطلق اللفظ و المعنى، و حيث لا يمكن ان يخفى على هذين لزوم الدور: من اخذ نفس الارادة قيادا في المستعمل فيه، و لزوم التجريد في مقام الاستعمال دائما، فلا بد و ان يكون مرادهم من التقييد هو لحاظ الارادة مشيرة الى الحصه الخاصة من مطلق المعنى، فلا يلزم دور و لا تجريد.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٥٤

السادس [وضع المركبات

إشارة

لا وجه لتوهم وضع للمركبات غير وضع المفردات، ضرورة عدم الحاجة اليه بعد وضعها بموادها في مثل (زيد قائم) و (ضرب عمرو

بكرًا) شخصياً، و بهيئاتها المخصوصة من خصوص اعرابها نوعياً، و منها خصوص هيئات المركبات الموضوعة لخصوصيات النسب و الاضافات بمزاياها الخاصة، من تأكيد و حصر و غيرهما، نوعياً، بداهة ان وضعها كذلك واف بتمام المقصود منها- كما لا يخفى- من غير حاجة

نعم يلزم كون الوضع عاماً و الموضوع له خاصاً، و ليس في الالتزام به كثير بأس، فانه يلتزم به القائل بالتعهد ايضاً. و اما ما يدعى: من قيام الوجدان على دلالة اللفظ على المعنى، و إن حصل ممن لا شعور له، و لا قصد فممنوع: بان هذا ليس من الدلالة، بل السبب في استيناس الذهن بحصول المعنى عنده لاجل تكرار استعمال اللفظ فيه، لا دلالة عليه. فالدلالة حقيقة: هي كون اللفظ مقصوداً به المعنى، اما حكاية، او إنشاء، بل و لو عبثاً فهي من شئون الاستعمال و مختصاته، فحيث لا قصد و لا استعمال لا دلالة.

و ربما يؤكد كلام العلمين: بانه لو كان الوضع هو اعتبار العلقه بين اللفظ و المعنى من دون تقييد اصلاً، و انه تكون للفظ دلالة و لو حصل من جماد، او حيوان، فيكون لذات اللفظ بعد الجعل و الاعتبار دلالة على ذات المعنى، و لو لم يوجد من متكلم به و مستعمل له، للزم على هذا ان تكون للفظ دلالتان اذا استعمل في غير ما وضع له: احدهما: دلالته الذاتية على المعنى غير المنوطة باستعمال مستعمل، بل هو امر من لوازم نفس وجود اللفظ، و الثانية: دلالته على المعنى الذي قصده المستعمل و جعل اللفظ وجوداً تنزلياً له، و مبرزاً له.

ألا انه يمكن ان يقال: إن الواضع لم يعتبر للفظ مطلق الملازمة، بل قيد الدلالة بما اذا لم يقصد به غير المعنى الموضوع له.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٥٥

الى وضع آخر لها بجملتها، مع استلزامه الدلالة على المعنى، تارة بملاحظة وضع نفسها، و أخرى بملاحظة وضع مفرداتها. و لعل المراد من العبارات الموهمة لذلك، هو وضع الهيئات على حدة غير وضع المواد، لا وضعها بجملتها علاوة على وضع كل واحد منهما (١).

(١)

[هل للمركبات وضع مستقل؟]

لا شبهة ان للجملة بمفرداتها اوضاعاً متعددة:

احدها: وضع المواد فيها و هي موضوعة بالوضع الشخصي و هو ما كان للموضوع له طبيعة واحدة سواء كانت شخصية كزيد، أم نوعية، كضاد، و راء، و باء الموجودة في ضرب و ضارب و مضروب و غيرها من مشتقاتها.

ثانيها: هيئة مفرداتها أيضاً، فانها موضوعة بالوضع النوعي، كهيئة ضرب- مثلاً- فانها موضوعة بالوضع النوعي، لانه ليس لهيئة ضرب وحدة شخصية كزيد، و لا- نوعية كضاد، و راء، و باء لانها توجد في ضرب و قام و غيرها مما كان على وزنها، فما ليس له وحدة موضوع يسمى عندهم بالوضع النوعي.

ثالثها: وضع هيئة الجملة في الدلالة على الربط، كما هو رأى المحققين من علماء العربية دون الاعراب و الضمير المستتر.

رابعها: وضع هيئة الجمل من ناحية التقديم و التأخير، و الفصل و الوصل للدلالة على الاختصاص، او الحصر، أو نحو ذلك من دلالات هيئة الجمل.

و من البعيد أن يقول احد بوضع خامس، غير هذه الاوضاع الاربعة، و هو وضع الجملة بكلها لمعناها بكله، لانه لغو اولاً، و ثانياً: يلزم

تحصيل الحاصل فان المعنى قد حصل بواسطة الاوضاع الاربعة، فان حصل مرة ثانية لزم تحصيل الحاصل، و لانه خلاف الوجدان، فانا لا نرى حصول المعنى فى الجملة مرتين، و لازم وضعها بعد الاوضاع الاربعة حصول المعنى مرتين، و قد اشار المصنف الى اللغوية بقوله: «بدها أن وضعها ... الخ» و الى المحذور الثانى: من تحصيل الحاصل، و مخالفة الوجدان بقوله: «مع استلزمه الدلالة ... الخ».

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٥٦

السابع- لا يخفى ان تبادر المعنى من اللفظ و انسباقه الى الذهن من نفسه، و بلا قرينه علامة كونه حقيقه فيه، بدها انه لو لا وضعه له لما تبادر (١).

لا يقال: كيف يكون علامة مع توقفه على العلم بأنه موضوع له كما هو واضح. فلو كان العلم به موقوفا عليه لدار (٢).

فانه يقال: الموقوف عليه غير الموقوف عليه، فان العلم التفصيلى بكونه موضوعا له موقوف على التبادر، و هو موقوف على العلم الاجمالى الارتكازى به لا التفصيلى، فلا دور. هذا اذا كان المراد به التبادر عند المستعلم.

(١)

[السابع: علامات الحقيقة و المجاز]

إشارة

قد ذكر للحقيقة علامات:

منها، تنصيب علماء اللغة: و هو يتوقف على حجية قول اللغوى، و سيأتى الحق فيه عند التعرض له فى مباحث الظن.

[التبادر]

و منها، التبادر: و هو انسباق المعنى الى الذهن من حاق اللفظ من دون قرينه، و لا شك انه من علائم الحقيقة، لأن انسباق المعنى من اللفظ ينحصر فى امرين: اما الوضع له، او لاستعمال اللفظ فيه مجازا و بالقرينه، و حيث فرض انه لا قرينه، فلا بد و ان يكون للعلم بالوضع.

(٢) حاصله: لا اشكال فى ان التبادر يتوقف على العلم بالوضع، و إلا لحصل لعامة الناس، و لا شبهة انه لا يحصل التبادر فى لغة العرب لغير العربى، كما لا يحصل للعربى فى اللغات الاخرى، حيث لم يكن من اهل اللغة ايضا. فاتضح: ان التبادر يتوقف على العلم بالوضع، فاذا كان متوقفا على العلم بالوضع فكيف يكون علامة على العلم بالوضع، فان جعله من علائم الحقيقة معناه ان يكون التبادر موجبا للعلم بالوضع و ان اللفظ حقيقة فى المعنى، فما كان معلولا للعلم بالوضع كيف يكون عللة للعلم بالوضع. و هل هذا إلا دور واضح؟.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٥٧

و اما اذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاوره، فالتغاير اوضح من ان يخفى (١).

ثم ان هذا فيما لو علم استناد الانسباق الى نفس اللفظ. و أما فيما احتمل استناده الى قرينه فلا يجدى أصالة عدم القرينه فى احراز كون الاستناد اليه، لا اليها- كما قيل-، لعدم الدليل على اعتبارها إلا فى احراز المراد، لا الاستناد (٢).

(١) حاصله: ان العلم الموقوف عليه التبادر و هو العلم الاجمالى بالوضع غير الموقوف على التبادر، و هو العلم التفصيلى بالوضع.

و توضيحه: ان العلم الاجمالي يطلق على معان:

- منها: كون العلم بالعلم علما اجماليا بالخاص.

- ومنها: كون المعلوم بالتفصيل مرددا بين فردين، و هو العلم المشوب بالجهل، و هو العلم الاجمالي في مصطلح الاصوليين.

- ومنها: العلم الارتكازي: أى العلم الحاصل للنفس الغافلة عنه النفس، فان كثيرا ما يحصل للشخص علم، و لكن ليس له علم بعلمه، و هذا هو المراد بالعلم الاجمالي في المقام.

فحينئذ نقول: ان التبادر يتوقف على هذا العلم الاجمالي، و لذا من ليس له هذا العلم لا يتبادر، و الذى يفيد التبادر و يكون علامة له هو العلم بهذا العلم. فاذا الموقوف عليه التبادر غير الموقوف على التبادر.

(٢) لا يخفى انك قد عرفت: ان التبادر انما يكون علامة الحقيقة حيث لا تكون قرينة، و يكون الانسباق مستندا الى حاق اللفظ، فاذا شك في كونه مستندا الى حاق اللفظ و احتمال استناد الانسباق الى قرينة لا يكون علامة للحقيقة، لان انحصار ما يمكن ان يكون مستندا لامرين في احدهما بخصوصه، انما يكون اذا علم بعدم الآخر.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٥٨

.....

لا يقال: انه يمكن احراز عدم الامر الآخر، و هو القرينة في المقام بالاصل، و هو أصالة عدم القرينة فيتم المطلوب، فانه انسباق من اللفظ من دون قرينة، اما الانسباق فبالوجدان، و اما كونه غير مستند الى القرينة فببركة أصالة عدم القرينة.

فانه يقال: لا يجدى أصالة عدم القرينة في احراز كون التبادر مستندا الى حاق اللفظ، فانه في مورد التبادر، و كونه علامة للحقيقة لا مجرى لأصالة عدم القرينة، فان مجراها لو قيل بها في مقام الشك في المراد، لا في الاستعمال و كونه حقيقة أو مجازا. و توضيح ذلك: ان كفيات الشك مختلفة:-

- منها: انه ربما يتميز المعنى الحقيقي من المعنى المجازي، و لكن لم يعلم ان الذى اريد باللفظ من هذا الاستعمال هو معناه الحقيقي، أو معناه المجازي، إذ ربما نصب المستعمل قرينة و خفيت، أو سقطت، و فى هذا المقام يمكن ان يقال: ان العقلاء بنوا على أصالة عدم القرينة، و حمل الكلام على معناه الحقيقي، لو لم يناقش: فى ان بناء العقلاء ليس على أصالة عدم القرينة، بل على الظهور لو كان، لانه فيما لو احتف الكلام بما يحتمل قرينته لا يحملون الكلام على المعنى الحقيقي، و لو كان بناؤهم على أصالة عدم القرينة لما كان فرق بين الشك في وجود القرينة، و الشك في قرينة الموجود.

- ومنها: فيما اذا لم يتميز المعنى الحقيقي من المعنى المجازي، و لم يعلم أى المعنيين او المعانى هو الحقيقي و الآخر هو المجازي. و هذا هو مورد علائم الحقيقة و علائم المجاز، و كون التبادر، أو غيره من صحة الحمل و غيرها علائم للحقيقة. و ليس فى هذا المقام بناء من العقلاء على احراز الحقيقة بأصالة عدم القرينة، لو صح لهم بناء عليها، و لذا قال: «لعدم الدليل على اعتبارها إلا فى احراز المراد، لا الاستناد»: أى لا فى احراز ان التبادر مستند الى حاق اللفظ.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٥٩

ثم ان عدم صحة سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتكز فى الذهن إجمالا كذلك عن معنى تكون علامة كونه حقيقة فيه، كما ان صحة سلبه عنه علامة كونه مجازا فى الجملة.

و التفصيل: ان عدم صحة السلب عنه، و صحة الحمل عليه بالحمل الاولى الذاتى الذى كان ملاكه الاتحاد مفهوما علامة كونه نفس المعنى، و بالحمل الشائع الصناعى الذى ملاكه الاتحاد وجودا بنحو من أنحاء الاتحاد علامة كونه من مصاديقه و أفراده الحقيقية (١)، كما ان صحة سلبه

(١)

[صحة السلب]

ان من جملة علائم الحقيقة عدم صحة السلب: أى عدم صحة سلب لفظ بماله من المعنى عن آخر علامة انه حقيقة فيه فى الجملة، لا دائما.

و حيث ان مرجع عدم صحة السلب عنه الى صحة الحمل، لذلك قال:

«و التفصيل ان عدم صحة السلب عنه و صحة الحمل». و توضيح هذا التفصيل الذى هو شرح لقوله فى الجملة:

ان لنا حملا- اوليا: و ملا- كه اتحاد الموضوع و المحمول بحسب الماهية، سواء اتحدا بحسب المفهوم ايضا، كالانسان و البشر: و هو المسمى بحمل الترادف، او اختلفا بحسب المفهوم، كالانسان و الحيوان الناطق، فانهما متحدان ماهية، لا- مفهوما، و لذلك كان الحيوان الناطق تعريفا حقيقيا للانسان، و شارحا لما تتركب فيه ذاته، و مفهومه الملحوظ بنحو الجميع بما هو مسمى لفظ الانسان، و لو اتحدا مفهوما لكان التعريف لفظيا، لا- شارحا و مبينا لحقيقته، و لا شك ان صحة الحمل بهذا المعنى علامة الحقيقة، لوضوح ان المتحدين ماهية يكون استعمال احدهما فى الآخر حقيقيا.

و الثانى، الحمل الشائع الصناعى: و ملاكه كون الموضوع و المحمول متحدين فى الوجود، لا فى الماهية و المفهوم، و هو على انحاء حمل الكلين المتساويين، كحمل الكاتب على الضاحك، و حمل الكلين اللذين بينهما عموم من وجه، كالابيض و الانسان، و حمل العام على الخاص، و هو على نحوين: حمل الكلى على فرده،

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٦٠

.....

كحمل الانسان على زيد، و حمل كلى على كلى اخص منه بحيث لا يكون متحملا لحصه منه كحمل الحيوان على الناطق، فان مبدأ النطق ليس مبدأ الحيوان، و ليس الناطق متحملا- لحصه من الحيوان، بل هو فصل الحيوان الذى به يكون انسانا، و لا شك ان حمل الكلى على فرده إنما هو لاتحاد الكلى مع الحصه الموجودة منه فى ضمن الفرد، فان الحصه هى نفس الكلى بزيادة ما اضيفت اليه الحصه، فالكلى متحد مع الحصه اتحادا حقيقيا، و الوجود الواحد مضاف الى كل منهما بالذات. فهذا القسم من اقسام الحمل الشائع: و هو حمل الكلى على فرده علامة ان الكلى حقيقة فى الفرد باعتبار حصته و مصداقته للكلى من جهتها.

و اما بقية اقسام الحمل الشائع فلا تكون علامة للحقيقة، لان السبب فى صحة الحمل ليس اتحاد الماهية، كما فى الحمل الاولى، لان المفروض انه حمل شائع، لا- أولى، و لا اتحاد مع الفرد باعتبار الحصه و ان هناك وجودا واحدا هو وجود بالذات لكل منهما حتى يدل على كونه حقيقة من ناحية حصته، بل السبب فى صحة الحمل هو أن الموضوع و المحمول متصادقان فى وجود واحد، فالكاتب صادق على موجود يصدق عليه الضاحك، لان مبدأ الكاتبة متحد مع مبدأ الضاحكية، و كذلك الانسان و الحيوان و الناطق.

نعم، الحيوان و الانسان هما من قبيل الكلى و الفرد، لان الحيوان متحد مع حصته الموجودة فى ضمن الانسان، و كذلك الانسان و الناطق، فان الانسان متحد وجودا مع الناطق، لوضوح اتحاد النوع مع فصله فى الوجود و ان اختلفا ماهية، لبداهه كون ماهية الكل غير ماهية جزئه.

و قد اشار المصنف الى ما قلناه: من اختصاص العلامة بخصوص حمل الكلى على فرده من انحاء الحمل الشائع بقوله: «و بالحمل الشائع الصناعى الذى ملاكه الاتحاد وجودا، بنحو من انحاء الاتحاد علامة كونه من مصدايقه، و افراده الحقيقية».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٦١

كذلك علامة انه ليس منهما (١)، و ان لم نقل: بأن اطلاقه عليه من باب المجاز في الكلمة، بل من باب الحقيقة، و ان التصرف فيه في أمر عقلي كما

وقد علق هو (قدس سره) على هذا المقام بقوله: «فيما اذا كان المحمول و المحمول عليه كلياً و فرداً، لا فيما اذا كانا كليين متساويين او غيرهما كما لا يخفى». انتهى [١١].

(١) يعني: انه اذا لم يتصادق المحمول و الموضوع اصلاً، و صح سلب احدهما عن الآخر حقيقة فلا بد ان يكونا من المتباينين، و لا شك ان استعمال احد المتباينين في الآخر من المجاز اذا لم يكن غلطاً، اما صحة السلب بنحو عدم الحمل الاولى وحده فليس علامة المجاز لجواز صحة حمله عليه بنحو الكلي و الفرد، لا بنحو الحمل الاولى. نعم صحة السلب بنحو الجامع بين الحمل الاولى، و الكلي و فرده علامة ان كلا منهما غير متحد مع الآخر ماهيةً، و لا احدهما متحد مع الآخر بحصة منه، فلا بد و أن مبدأ كل منهما مبين مع مبدأ الآخر، فان حمل احدهما على الآخر باعتبار انه عينه، او متحد معه بحصة منه كان استعمالاً مجازياً، فان استعمال الضاحك في مفهوم الكاتب لا شك انه مجاز.

وقد يظهر مما ذكرنا ايضاً: انه اذا لم يتحد المحمول و الموضوع، و لو بنحو التصادق على الموجود صح سلب كل منهما عن الآخر، و كان دليلاً على تباينهما، فتكون صحة السلب ايضاً علامة المجازية، و قد اشار المصنف الى ما ذكرنا بقوله: «كما ان صحة سلبه كذلك علامة انه ليس منها»، و اذا لم يكن منها، كان استعماله فيه مجازاً.

نعم، لا بد و ان يستثنى: من كون صحة سلب الاتحاد بنحو الحمل الشائع علامة للمجاز فيما اذا كان المقصود بالحمل الشائع هو اتحاد مصداق الموضوع و مصداق المحمول، لا فيما اذا كان الفرض كون الموضوع بنفسه من مصاديق المحمول.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٦٢

صار اليه السكاكي (١).

و استعمال حال اللفظ و انه حقيقة أو مجاز في هذا المعنى بهما ليس على وجه دائر، لما عرفت في التبادر: من التباين بين الموقوف، و الموقوف عليه بالاجمال و التفصيل، أو الاضافة الى المستعلم و العالم، فتأمل جيداً (٢).

و توضيح ذلك: ان الملا-ك في الحمل الشائع هو اتحاد الموضوع و المحمول، فاذا كان المفهوم في الموضوع مرآةً للأفراد صح الحمل في قولك: الجزئي جزئي بالحمل الشائع، و ان كان الفرض من مفهوم الموضوع نفسه لم يصح قولك: الجزئي جزئي بالحمل الشائع، فان مفهوم الجزئي كلي بالحمل الشائع، لا جزئي. فحينئذ صحة سلب الجزئي عن مفهوم الجزئي بهذا اللحاظ لا يكون علامة المجازية.

(١) اذا لم يصح حمل شيء على شيء بنحو الحقيقة، و صح سلبه عنه، كشف عن ان استعماله فيه يكون مجازياً، سواء كان المجاز في الكلمة، او في الاسناد، فان المجاز في الاسناد و ان كان التصرف فيه في امر عقلي و اللفظ مستعمل في معناه الحقيقي، الا انه لا بد و ان يكون ما ادعى من مصاديقه ليس من مصاديقه حقيقة، و الا لم يكن معنى للدعاء.

(٢) يعني ان ما يورد على التبادر: من توهم الدور، يمكن ان يورد هنا، و يقال: ان صحة حمل شيء على شيء بنحو الحقيقة يتوقف على العلم بكونه حقيقة فيه، فكيف يكون علامة للعلم بالحقيقة بعد ان كان موقوفاً على العلم بالحقيقة. و الجواب ما تقدم: من ان صحة الحمل تتوقف على العلم الاجمالي الارتكازي، و ما يتوقف على صحة الحمل هو العلم التفصيلي بانه حقيقة فيه. هذا بالنسبة الى صحة الحمل عند العالم نفسه، و اما كون صحة الحمل عند العالم تدل على الحقيقة عند المستعلم، فارتفاع الدور فيه واضح جداً.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٦٣

ثم انه قد ذكر الاطراد و عدمه علامة للحقيقة و المجاز أيضا (١).

و لعله بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات، حيث لا يطرد صحة استعمال اللفظ معها، و أأ فبملاحظة خصوص ما يصح معه الاستعمال فالمجاز مطرد كالحقيقة (٢)، و زيادة قيد من غير تأويل، او على وجه

(١)

[الاطراد و عدمه

قد ذكر الاطراد علامة للحقيقة، و عدمه علامة للمجاز، و ليس غرضهم من الاطراد صرف تكرار الاستعمال، فان المجاز ايضا متكرر الاستعمال، بل غرضهم من هذه العلامة: انها تدل على الحقيقة في مورد مخصوص و هو ما اذا اطلق لفظ باعتبار معنى كلي على فرد، كاطلاق لفظ الاسد بما له من معنى كلي على زيد، و من المقطوع به: ان زيدا بما هو زيد ليس معنى حقيقيا للفظ، لكنه يشك في ان الكلي الموضوع له لفظ الاسد هل هو مستعمل في زيد باعتبار انه احد مصاديقه فلا بد و ان تكون حصه منه موجودة بوجود نفس زيد، او انه مستعمل في نفس زيد مجازا، فاذا وجدنا صحة اطلاق ذلك اللفظ، باعتبار كليه مطردا على افراد آخر تجتمع مع زيد في نوعه كشف صحة هذا الاطلاق مطردا على ان الكلي الموضوع له اللفظ اطلاقه على هذه الافراد حقيقة، لأن صحة اطلاق لفظ بما له من المعنى على فرد معلول لاحد امرين اما لانه موضوع لمعنى كلي هذا الفرد احد مصاديقه الحقيقية، او مستعمل في هذا الفرد مجازا. و حيث ان علائق المجاز غير مطردة فانا قد سيرنا علائق المجاز فوجدناها غير مطردة، كعلاقة الكل و الجزء، و المشابهة، و امثالها. و عليه فلا بد و ان يكون سبب هذا الاطراد هو الحقيقة، و اذا استعمل و لم يكن مطردا دل على ان الاستعمال مجازي، فالاطراد علامة الحقيقة و عدمه علامة المجاز.

(٢) يشير بهذا الى الجواب عما اورده الشيخ الاعظم على هذه العلامة.

و حاصل ما اورده (قدس سره): ان المجاز بلحاظ العلاقة التي سببت صحة استعماله ايضا مطرد كالحقيقة، مثلا: المصحح لاستعمال الاسد في زيد هو علاقة المشابهة، فكلمنا وجد المشابهة في فرد آخر صح اطلاق الاسد عليه بهذه العلاقة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٦٤

الحقيقة، و ان كان موجبا لاختصاص الاطراد كذلك بالحقيقة، أأ انه حينئذ لا يكون علامة لها أأ على وجه دائر، و لا يتأتى التفصي عن الدور بما ذكر في التبادر هنا، ضرورة انه مع العلم بكون الاستعمال على نحو الحقيقة لا يبقى مجال لاستعلام حال الاستعمال بالاطراد، أو بغيره (١).

و المصنف يشير الى جوابه، و حاصله: ان علامة المشابهة للاسد غير مطردة النوع، فان كثيرا ما يشابه الاسد غيره من افراد الانسان، او افراد غير الانسان من انواع الحيوان، كالانسان المشابه للاسد في بخره او لبداه او حمرة عينيه لا يحسن، بل لا يصح اطلاق الاسد عليه. نعم، بملاحظة خصوص الشجاعة فاطلاق الاسد مطرد على كل فرد شابهه في الشجاعة، و لذا قال (قدس سره): «و أأ فبملاحظة خصوص ما يصح معه الاستعمال فالمجاز مطرد كالحقيقة».

و لكن مع ذلك يمكن ان يخدش في كون الاطراد علامة للحقيقة: انه ربما يشك في كون الاسد موضوعا للحيوان المفترس، او لمفهوم الشجاع، و لو كان موضوعا لمفهوم الشجاع لم يكن مطردا في غير امثال زيد من افراد الانسان الجبان، فلا يكون عدم الاطراد علامة لان يكون استعمال الاسد في زيد مجازا، لاحتمال كونه موضوعا لمفهوم الرجل الشجاع، و لذا لا يطرد في غير زيد من افراد

الرجل الجبان.

(١) ربما زاد بعضهم في جعل الاطراد علامة الحقيقة، و لعل الفرق بين غير تأويل، و على وجه الحقيقة: هو أن الاول اشارة الى المجاز على رأى السكاكي، و الثانى اشارة الى المجاز فى الكلمة، و الظاهر انه لا فرق بينهما، لانه فى كل مجاز تأويل، و كل مجاز ليس على نحو الحقيقة، و لو كان على وجه الحقيقة حقيقة لما احتاج الى الادعاء.

و على كل حال فزيادة هذا القيد غير صحيحة، لانه يلزم منها الدور، لانه بعد معرفة ان الاستعمال على وجه الحقيقة لا داعى الى العلامة، و مع عدم العلم بانه

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٦٥

الثامن [احوال اللفظ و تعارضها]

انه لفظ احوال خمسة، و هى: التجوز، و الاشتراك، و التخصيص، و النقل، و الاضمار ... لا يكاد يصار الى احدها- فيما اذا دار الامر بينه و بين المعنى الحقيقى- ألّا بقريته صارفة عنه اليه. و أما اذا دار الامر بينها، فالاصوليون و ان ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوها، ألّا انها استحسانية لا اعتبار بها، ألّا اذا كانت موجبة لظهور اللفظ فى المعنى، لعدم مساعدة دليل على اعتبارها بدون ذلك، كما لا يخفى (١).

على وجه الحقيقة لا يكون الاطراد علامة للحقيقة، لان الاطراد الذى هو علامة الحقيقة هو الاطراد المقيد بكونه على وجه الحقيقة، بناء على هذه الزيادة.

فاتضح حينئذ: أن كون الاطراد علامة للحقيقة يتوقف على العلم بالحقيقة، و فرض كونه علامة للحقيقة أن العلم بالحقيقة يتوقف عليه. و لا يدفع: بالاجمال و التفصيل، كما ذكر فى جواب الايراد على التبادر، و على صحة الحمل، فانه لم يؤخذ فيهما قيد الحقيقة، و انما اورد عليهما: بانهما يتوقفان على العلم بالحقيقة، فاجيب: بأن ما يتوقفان عليه هو العلم الارتكازى، و اما فى المقام فقد اخذ فى نفس الاطراد العلم بالحقيقة فلزم الدور و لا مدفع له.

(١) لا يخفى، انه تارة يدور الامر بين المعنى الحقيقى، و أحد هذه الامور، و اخرى يدور بينهما بعد الفراغ انه لم يرد المعنى الحقيقى. اما الأول: فدوران الامر بين المعنى الحقيقى، و المعنى المجازى، امثله واضحة كثيرة، كالاسد و القمر- مثلا- يشك انه اريد منهما الحيوان الخاص، او الرجل الشجاع، او الجرم المنير الخاص، او الفتاة الحسناء بالنسبة الى القمر، و كذلك دوران الامر بين الحقيقة و التخصيص، فمثاله: ان (كل)- مثلا- او غيرها مما وضع للعموم، هل اريد به العموم الذى هو معناه الحقيقى؟ او اريد به الخصوص فيكون العام مخصصا ببعض افراده؟ و امثله كثيرة ايضا، و كذا دوران الامر بين الحقيقة،

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٦٦

.....

و الاضمار واضح المثل ايضا، كما فى قول الأمر: اقصد القرية الفلانية، فيمكن ان يراد بالقرية معناها الحقيقى، و يمكن ان يكون مراده اهل القرية.

و أما دوران الامر بين الحقيقة و الاشتراك، فلا يخلو من غموض، فان مرادهم من الدوران له احتمالات: [١٢]

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول؛ ج ١؛ ص ٦٦

ول: انه يكون للفظ معنى حقيقى قد وضع له اللفظ، و لكن يحتمل ان يكون قد وضع هذا اللفظ مرة ثانية لمعنى آخر فيكون مشتركاً. وهذا الاحتمال لا يخلو من بعد، لان مورد هذه الاحوال الخمسة، او الاكثر منها و ترجيح الحقيقة عليها او بعضها على بعض: هو ما اذا كان الشك في المراد، لا- في اصل الوجود، و انما يكون الشك في المراد فيما اذا كان الاشتراك محققاً و شك في انه هل المراد المعنى الحقيقى، أو الاشتراك، فلو رجح الاشتراك على المعنى الحقيقى، و قلنا: بإمكان استعمال اللفظ في اكثر من معنى و وقوعه يكون المراد بالمشترك جميع معانيه، و ان قلنا: بعدم إمكان الاستعمال في اكثر من معنى، او عدم وقوعه يكون المشترك مجملاً.

الاحتمال الثانى: ان يدور الامر بين كون اللفظ موضوعاً لمعنى عام جامع لانواع مختلفة، أو يكون موضوعاً لكل نوع من الانواع بوضع، كلفظ العين- مثلاً- هل هو موضوع للركبة و الباصرة و النابعة و غيرها بخصوصها: بان يكون لكل منها وضع خاص به، أو انه موضوع لمعنى عام جامع لهذه الامور، و هى مصاديقه تصدق العين عليها من باب انها احد مصاديق الموضوع له؟ لا أن كل واحد منها هو الموضوع له، و هذا في الحقيقة من دوران الامر بين الاشتراك اللفظى، و الاشتراك المعنوى. و هذا الاحتمال- مع انه خلاف ظاهر كلماتهم-، يرد عليه ايضاً: انه ليس من موارد الشك في المراد بعد تحقق الاشتراك، بل يرجع الى الشك في اصل وجود الاشتراك.

الاحتمال الثالث: ان يكون لفظ بهيئة واحدة جمعاً و يكون مفرداً، فتارة يكون مفرداً مشتركاً لفظياً، كلفظ (سفر) فان مفرده مشترك بين الرجل و المسافر، و بين الناقه المسافرة، و بين الاثر يكون فى الجلد، و اما جمعه فهو مختص بالمسافرين اما جمعاً، أو

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٦٧

.....

اسم جمع، و اخرى يكون جمعه مشتركاً بين معان، كلفظ (فلك) فانه يأتى جمعاً، و هو مشترك بين افلاك النجوم، و جماعات الرجال المستديرة و غيرها، و اما مفرده فيختص بالسفينه، فيدور الامر فى هذا اللفظ- مثلاً- بين معناه الحقيقى، او الجمع، و هو مشترك بين معانى، و هذا الاحتمال ربما يكون اقربها، و لكنه ايضاً ليس من دوران الامر بين الحقيقة و الاشتراك، بل هو نفسه من الاشتراك، غايته انه يزيد على الاشتراك فى جمعه اشتراك آخر بين جمعه و مفرده.

و على كل حال، فاذا دار الامر بين المعنى الحقيقى و هذه الاحوال المذكورة فى المتن، او غيرها مما لم يذكرها، كالنسخ، و التقييد، و الكناية، و الاستخدام، و التضمنين فالمعنى الحقيقى يترجح عليها لبناء العقلاء على الاخذ به حتى يثبت غيره.

و الظاهر: ان بناءهم على ذلك حيث يكون اللفظ ظاهراً فى المعنى الحقيقى، كما هو الغالب، و الأ فلا.

و اما دوران الامر بين هذه الاحوال بعضها مع بعض، فقد ذكروا فى المطولات وجوها لتقديم بعضها على بعض، و كلها استحسانية لا تعويل عليها ما لم تكن توجب ظهور اللفظ.

نعم، هنا امر ينبغى التنبيه عليه، و هو: ان المشهور بنوا على ان الكناية و التضمنين و التخصيص من المجاز، و انما ذكروها فى قبال المجاز لشيوعها، فهى مجازات شائعة قد ذكرت فى قبال مطلق المجاز، و لكن فى كونها من المجاز كلام.

اما الكناية، فليست استعمال اللفظ الموضوع للملزوم فى لازمه، بل اللفظ فى الكناية مستعمل فى الملزوم و فى معناه الحقيقى، غاية الامر ان الغرض منه ليس هو الملزوم نفسه، بل لاجل الانتقال منه الى اللازم، و لكنه مع ذلك خلاف الاصل، لان الاصل فيما قصد استعمال اللفظ فيه ان يكون هو المقصود بالذات لذاته لا طريقاً لغيره، لان قصد الطريقية فيه تحتاج الى زيادة على قصد نفسه، و هى قصد كونه طريقاً الى غيره، و الاصل عدم وجود قصد وراء قصد نفس الذات.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٦٨

انه اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية، و عدمه على أقوال.

و قبل الخوض في تحقيق الحال، لا بأس بتمهيد مقال، و هو: ان الوضع التعييني كما يحصل بالتصريح بانشائه، كذلك يحصل باستعمال اللفظ في غير ما وضع له، كما اذا وضع له بأن يقصد الحكاية عنه [١٣] و الدلالة عليه

و اما التضمن، فهو ايضا من انواع الاستعمالات الحقيقية، فان التضمن هو ان يكون المعنى الموضوع له اللفظ قد حصل بسبب غير سببه العادي، كالمخالفة لما امر به المولى فانها على الغالب السبب في حصولها هو الشهوات و عدم ملائمة المأمور به المكلف، و ربما يكون السبب فيها هو اعراض العبد عن مولا، و حيث ان الاعراض يتعدى بعن فيعدون المخالفة بعن للدلالة على ذلك، و الأ فالمخالفة تتعدى بنفسها، كما في قوله تعالى: الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ [١٤]، فالمخالفة في الآية الكريمة قد استعملت في معناه و لم تستعمل في معنى الاعراض، و لكن التضمن و ان كان من انواع الاستعمالات الحقيقية ألا انه لا يصار اليه إلا بقرينه، لان غير الغالب في الاستعمالات يحتاج الى دليل و قرينه.

و اما التخصيص، فقد ذهب بعض المحققين المتأخرين: ان العام اذا اريد به الخاص لم يكن مستعملا في الخاص، بل هو مستعمل في العام دائما و ان اريد به الخاص، لان التخصيص يتعلق بالارادة اللبية الجدية، لا بالارادة الاستعمالية. و سيأتى تحقيقه في مبحث العام و الخاص ان شاء الله.

(١) لا يخفى انه لا بد من بيان امور تمهيدا للمقام:

الاول: ان محل الكلام في الحقيقة الشرعية، هل هي خصوص الماهيات المخترعة، او الأعم منها، فان الالفاظ المستعملة في لسان الشارع و قد رتب عليها احكامه على اقسام:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٦٩

.....

- منها: الموضوعات الخارجية كالدم، و الميتة، و العذرة، و أمثال هذه الالفاظ، فانه لا اشكال في انها مستعملة في معانيها اللغوية، و ليس للشارع حقيقة شرعية فيها قطعا.

- و منها: الامور التي وقع الامضاء لها في لسان الشارع كالفاظ المعاملات مثل:

البيع و الاجارة و امثالهما، و الظاهر انها لا حقيقة شرعية لها، فان الشارع استعملها بما لها من المعنى في لسان اللغة و العرف. نعم، اعتبر فيها شروطا و موانع و لم يخترع لها معاني استعمال اللفظ فيها، فهي خارجة عن محل النزاع و ان كان يظهر من القوانين دخولها في محل النزاع.

- و منها: الماهيات المخترعة كالصلاة، و الصوم، و الحج و امثالها و هي محل النزاع، فانه لا شبهة أن الشارع اخترع هذه الماهيات، و استعمل اللفظ فيها، فهل كان استعماله فيها بنحو الحقيقة، او بنحو المجاز و مناسبتها لمعانيها اللغوية؟

الامر الثاني: ان الاقوال في المسألة ثلاثة:

- الاول: ثبوت الحقيقة الشرعية.

- الثاني: عدم ثبوتها و ان الاستعمال كان مجازا.

- الثالث: ان هذه الماهيات المخترعة لم يستعمل الشارع اللفظ فيها بما هي هي، و انما الاستعمال فيها كان بعنوان انها احد المصاديق للمعنى الذي وضع له اللفظ في اللغة، فان الصلاة موضوعة في اللغة للعطف، او الدعاء - كما يدعيه القاضى الباقلاني - و استعملت في هذه الماهية المخترعة، لانها مصداق للدعاء.

الامر الثالث: ان الحقيقة الشرعية التي هي محل النزاع: هو وضع النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هذه الالفاظ لهذه المعاني، و عدم وضعه لها، إما بالوضع التعييني، او بالوضع التعيني الحاصل من كثرة الاستعمال بنفسه، او بمشاركته متابعيه له في الاستعمال حتى صارت حقيقة في عهده و زمانه بحيث صارت حقيقة في هذه المعاني عنده و صار يطلقها عليها بنحو الحقيقة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٧٠

بنفسه لا بالقرينة، و ان كان لا بد - حينئذ - من نصب قرينة، ألا انه للدلالة على ذلك، لا على ارادة المعنى كما في المجاز. فافهم. و كون استعمال اللفظ فيه كذلك في غير ما وضع له، بلا مراعاة ما اعتبر في المجاز (١)،

الامر الرابع: هو ما ذكره في المتن تمهيدا، و حاصله: ان الوضع التعييني كما يحصل بانشاء الواضع بقوله: وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى، كذلك يحصل بنحو آخر و هو ان يستعمل الواضع اللفظ في معناه لا بعناية المعنى اللغوي حتى يكون مجازا، بل يستعمله فيه و يخطر المعنى به بقصد ان يتسبب بهذا الاستعمال إلى انشاء الوضع و جعل العلقه بين اللفظ و المعنى، فان جعل العلقه كما يحصل بانشاءها بلفظ (وضعت) كذلك يحصل بجعل اللفظ حاكيا عن المعنى لا بملاحظة العلاقة و العناية: بان يقصد الحكاية عن المعنى و الدلالة عليه بنفس اللفظ لا بالقرينة. و حيث ان هذا الاستعمال لم يكن مسبوqa بالوضع حتى لا يحتاج إلى القرينة، و ليس بمجاز حتى يحتاج إلى القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي و المعينة للمعنى المجازي فهو - حينئذ - يحتاج إلى قرينة دالة على ان المقصود بهذا الاستعمال: ان يدل اللفظ على المعنى بنفسه لغرض انشاء الوضع به و تحقق العلقه، و لذا قال (قدس سره): «لا بالقرينة»:

أى لا بالقرينة المجازية «و ان كان لا بد من نصب قرينة» لانه ليس استعمالا حقيقيا مسبوqa بالوضع حتى يستغنى عن القرينة، إلا ان القرينة يحتاج إليها «للدلالة على ذلك»: أى على ان المقصود به الحكاية بنفسه لغرض انشاء الوضع و ليس هي قرينة المجاز. (١) هذا هو تعريف المشهور للمعنى، و يظهر من هذا التعريف: ان الحقيقة هي دلالة اللفظ بنفسه على المعنى: أى انه في الاستعمال الحقيقي يكون اللفظ بنفسه دالا على المعنى، و في المعنى المجازي تكون الدلالة مشتركة بين اللفظ و القرينة.

و ربما يدعى ان الدلالة في الحقيقة و المجاز على نحو واحد، و ان اللفظ في كلا المقامين بنفسه دال على المعنى، ألا ان دلالة على الحقيقة بسبب الوضع و جعل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٧١

فلا يكون بحقيقة و لا مجاز .. غير ضائر بعد ما كان مما يقبله الطبع و لا يستنكره. و قد عرفت سابقا: أنه في الاستعمالات الشائعة في المحاورات ما ليس بحقيقة و لا مجاز.

إذا عرفت هذا، فدعوى الوضع التعييني في الالفاظ المتداولة في لسان الشارع هكذا قريبة جدا، و مدعى القطع به غير مجازف قطعاً (١).

العلقه بينه و بين المعنى، و في المجاز ايضا يدل بنفسه، ألا ان القرينة تجعله دالا، و ألا فالقرينة كالوضع خارجة عن الاشتراك في الدلالة، و اللفظ في المقامين دال بنفسه.

و لكن، يمكن ان يقال: ان الامر ليس كذلك، بل القرينة في المجاز لها نحو شركة في الدلالة.

و توضيح ذلك: ان اللفظ اذا وضع للمعنى حدثت العلقه بينه و بين المعنى و صار له اقتضاء بواسطة الجعل لأن يدل على المعنى و صار له بواسطة هذا الجعل مناسبة مع المعنى المجازي، لمناسبة المعنى المجازي مع المعنى الحقيقي، فله اقتضاء ايضا للدلالة على المعنى المجازي، ألا ان اقتضاه للدلالة على المعنى الحقيقي يكون فعليا و مؤثرا بمجرد الاستعمال، و عدم القرينة المانعة عن تأثير هذا الاقتضاء، و في المجاز تكون فعليه هذا الاقتضاء مشروطة بالقرينة. فاذا للقرينة نحو شركة في الدلالة، لان الفعلية منوطه بها، فلذلك

قالوا: ان في الحقيقة اللفظ دال على المعنى في نفسه، لأن فعلية التأثير لا تحتاج الى شرط، بل عدم المانع كاف في الفعلية و التأثير، و في المجاز ليس كذلك فان الفعلية فيه مشروطة بالقربة.

(١) اعلم: انه قد اورد على ما ذكره المصنف - من الوضع التعيني بنحو استعمال اللفظ في المعنى و جعله حاكيا بنفسه - بايرادين: اشار الى احدهما في المتن، و لم يشر الى الآخر.

اما الذي لم يشر اليه: فهو ان الحكاية في مقام استعمال اللفظ في المعنى منظورة بالنظر الآلى، فانه حين يقصد احضار المعنى باللفظ يجعل اللفظ مرآة للمعنى،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٧٢

.....

فالحكاية التي هي مرآة اللفظ للمعنى منظورة آله و طريقا للمعنى، فهي منظورة بالنظر الآلى، و اما في مقام الوضع فحكاية اللفظ عن المعنى منظورة بالنظر الاستقلالي، فان جعل العلقه بين اللفظ و المعنى معناه: انه يجعل لللفظ صفة الحكاية به عن المعنى، ففي مرحلة الوضع يجعله قابلا - لان يحكى بالفعل في مرحلة الاستعمال، فالمجموع له صفة الحكاية و القابلية لان يكون حاكيا في مرحلة الاستعمال، فصفة الحكاية منظورة بنفسها في مرحلة الوضع، لان الوضع معناه اعطاء هذه الصفة لللفظ، فلا بد من ان تكون منظورة بالاستقلال، فاذا اراد ان يعطيه هذه الصفة بنفس الحكاية الآلية فلازمه انه قد نظر الى هذه الحكاية بالنظر الاستقلالي ايضا فيجتمع في الحكاية النظر الآلى في مرحلة الاستعمال، و النظر الاستقلالي في مرحلة الوضع، فيجتمع للحاظان في واحد باستعمال واحد.

و الجواب عنه: ان هنا حكايتين :: إحداهما، ما هي حكاية بالحمل الشائع، و هي الحكاية في مرحلة الاستعمال. و الثانية، و هي الحكاية بالحمل الاولى، و هي جعل اللفظ حاكيا و هي الوضع، و هذه هي التي قصد انشاؤها بتوسط استعمال اللفظ في المعنى و هي التي اريد التسبب الى ايجادها بالحكاية الاستعمالية الآلية، فالمنظور بالاستقلال حكاية اخرى غير الحكاية المنظورة بالنظر الآلى.

و الايراد الذي اشار اليه في المتن بقوله: «و كون استعمال ... الخ» حاصله: ان استعمال اللفظ في المعنى اما بنحو الحقيقة، او بنحو المجاز، و حيث ان المفروض ان الاستعمال لا بلحاظ العلاقة فليس بمجاز و لا حقيقة ايضا، لان الاستعمال الحقيقي هو استعمال اللفظ فيما وضع له، و المفروض ان الوضع في المقام يترتب على هذا الاستعمال فلا يكون سابقا عليه حتى يكون من استعمال اللفظ فيما وضع له فهذا الاستعمال غير صحيح، و ما يترتب على ما ليس بصحيح ليس صحيحا.

و الجواب عنه: اولاً: انه لم يقم برهان على انحصار الاستعمالات الصحيحة في الاستعمال الحقيقي و المجازي، بل المدار في صحة الاستعمال ان يكون استعمالا يقبله

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٧٣

و يدل عليه تبادل المعاني الشرعية منها في محاوراته (١).

و يؤيد ذلك انه ربما لا تكون علاقة معتبرة بين المعاني الشرعية و اللغوية، فأى علاقة بين الصلاة شرعا، و الصلاة بمعنى الدعاء، و مجرد اشتمال الصلاة على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء و الكل بينهما، كما لا يخفى (٢). هذا كله بناء على كون معانيها مستحدثة في شرعا.

الطبع، و لا ينكره، و قد تقدم: ان استعمال اللفظ في نوعه و صنفه ليس من الحقيقة و لا المجاز، و هو من الاستعمالات الصحيحة، و اما صحته فلأن القائل ان زيدا لفظ لا يكون ممن استعمل استعمالا غلطا، و اما انه ليس بحقيقة و لا مجاز فلانه يجري في المهمات التي لا وضع لها كديز لفظ - مثلا - و الى هذا اشار - في المتن - بقوله:

«غير ضائر بعد ما كان ... الخ».

و ثانيا: ان الوضع هو المنشأ بهذا الاستعمال، فحين الاستعمال هو حين الوضع، فهو من الاستعمال الحقيقي، فان الاستعمال الحقيقي ليس ألا استعمال اللفظ فيما وضع اللفظ له، و المفروض انه قد حصل الوضع بنفس هذا الاستعمال، فاللفظ قد استعمل في الموضوع له و لا يحتاج الاستعمال الحقيقي الى تقدم الوضع عليه بالزمان، و لم يشر المصنف الى هذا الجواب كما لا يخفى.

(١) لا- يخفى ان الدليل على الحقيقة الشرعية تبادر نفس الشارع، و أنى لنا بمعرفة ان الشارع كان يتبادر منها الحقيقة، و اما تبادر المتشعبة فهو دليل على الحقيقة المتشعبة.

(٢) حاصل هذا التأييد: انه بناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية يلزمه ان يكون الاستعمال في هذه المعاني المخترعة مجازا، و هو يحتاج الى العلاقة، و العلاقة المناسبة لهذا الاستعمال المجازي على فرضه هي علاقة الكل و الجزء، و قد قالوا: ان علاقة الكل و الجزء انما هي فيما اذا كان التركيب حقيقيا، كتركب الانسان من النفس و البدن، و ايضا مشروطة: بانه مما ينتفى الكل بانتفائه، كالرقبة و الانسان، و في المقام

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٧٤

و أما بناء على كونها ثابتة في الشرائع السابقة- كما هو قضية غير واحد من الآيات، مثل قوله تعالى: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ ... و قوله تعالى: وَ أَدِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ و قوله تعالى: وَ أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ... الى غير ذلك- فألفاظها حقائق لغوية لا شرعية، و اختلاف الشرائع فيها جزء و شرطا لا يوجب اختلافها في الحقيقة و الماهية، إذ لعله كان من قبيل الاختلاف في المصاديق و المحققات، كاختلافها بحسب الحالات في شرعنا، كما لا يخفى (١).

التركيب اعتباري لا- حقيقي، و ايضا لا تنتفى الصلاة بانتفاء الدعاء فيها، و الى هذا اشار بقوله: «و مجرد ثبوت اشتمال الصلاة على الدعاء ... الخ».

و يرد على هذا التأييد: اولاً: انه لا يشترط التركيب الحقيقي في علاقة الكل و الجزء، كاستعمال لفظ البيت او الدار في الغرفة الكبيرة اذا كانت اهم مرافق البيت.

و ثانيا: ان ما ينتفى الكل بانتفائه ليس هو الملاك في صحة الاستعمال، فان القلب مما ينتفى البدن بانتفائه، و لا يحسن ان يقال: اعتق قلبا: أى اعتق انسانا، بل المدار في علاقة الكل و سائر العلاقات المجازية ان تكون مما يستحسنها الذوق، و استعمال الصلاة بناء على كونها موضوعة للدعاء من هذه المعاني المخترعة مما يستحسنها الطبع و الذوق، و لعله لذلك ذكره تأييدا.

(١) فانه بناء على كون هذه الالفاظ موضوعة لهذه المعاني في الشرائع السابقة، تكون حقيقة فيها، و لكنها تكون حقائق لغوية فيلغو النزاع: في انها مستعملة عند النبي صلى الله عليه و سلم في المعاني اللغوية، او في المعاني المخترعة مجازا، بل نفس المعاني المخترعة تكون هي معاني لغوية حقيقة، فلا مجال لهذا النزاع في الحقيقة الشرعية.

فان قلت: ان الصلاة- مثلا- في شريعتنا ذات اجزاء و شرائط ليست هي الاجزاء و الشرائط في الشرائع السابقة، فيأتى النزاع في ان النبي صلى الله عليه و سلم وضعها لهذه الاجزاء و الشرائط ام انه استعملها فيها مجازا بمناسبة معانيها في الشرائع السابقة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٧٥

ثم لا يذهب عليك انه مع هذا الاحتمال، لا مجال لدعوى الوثوق، فضلا عن القطع، بكونها حقائق شرعية، و لا لتوهم دلالة الوجوه التي ذكروها على ثبوتها (١)

. فانه يقال: انها بعد ان كانت موضوعة للمعاني المركبة من عدة اشياء، لا للدعاء، أو العطف، فاختلف الاجزاء و الشرائط بين شريعتنا،

و الشرائع السابقة من قبيل اختلافها في شرعنا من صلاة المريض و المختار، و الاختلاف في محققات المفهوم لا يقتضى تجدد الوضع، فان لفظ الميزان - مثلا - موضوع لما يوزن به، فما يوزن به المواد الموزونة ميزان، و ما يوزن به الاعمال يوم القيامة ايضا ميزان، لا أن الميزان مستعمل فيما توزن به الاعمال استعمالا مجازيا. إلا ان الشأن في اصل الدعوى: و هو كون هذه الالفاظ بنفسها موضوعة لهذه المعانى في الشرائع السابقة.

و كيف ذلك و الشرائع السابقة ليست لغتها عربية، بل سريانية و عبرية و غير ذلك من اللغات. فالظاهر من هذه الآيات المباركة ان هذه المعانى التى كلفهم بها كانت مكتوبة و مكلف بها غيرهم من الامم السابقة في الشرائع المتقدمة، لان هذه المعانى قد وقع التكليف بها بما انها موضوع لها هذه الالفاظ كما هو واضح.

(١) حاصله: انه اذا احتملنا هذا الاحتمال، و انها موضوعة لهذه المعانى في الشرائع السابقة، لا دلالة لما ذكر من الوجوه، و هو التبادر، و التأييد المذكور، أو عدم صحة السلب عن هذه المعانى على الحقيقة الشرعية، فان هذه الوجوه تدل على ان هذه المعانى موضوعة لها هذه الالفاظ، لا - أن الواضع لها هو الشارع، و انما كانت تدل على ذلك حيث يعلم قطعا: بان هذه المعانى ليست حقائق لهذه الالفاظ قبل زمان الشارع، ثم صارت حقائق لها عنده، فيكشف بالقطع انه هو الواضع، اما مع هذا الاحتمال، فلا كاشف قطعى: من ان الواضع هو الشارع، و ان كشفت هذه الوجوه عن انها حقائق لها.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٧٦

لو سلم دلالتها على الثبوت لولاه (١).

و منه انقدح حال دعوى الوضع التعينى معه (٢). و مع الغض عنه، فالانصاف: ان منع حصوله في زمان الشارع في لسانه، و لسان تابعيه مكابرة.

نعم، حصوله في خصوص لسانه ممنوع. فتأمل (٣).

(١) أى لو سلمنا: ان الوجوه التى ذكرت تدل على الحقيقة الشرعية، لكنها انما تدل على الحقيقة الشرعية لو لا احتمال كونها حقائق في الشرائع السابقة، ففقد لولاه يعود الى هذا الاحتمال، و قوله: «لو سلم» لعله اشارة الى ما ذكرنا: من الخدشة في دلالة الوجوه التى ذكرت لثبوت الحقيقة الشرعية، و الله العالم.

(٢) لوضوح: انه بعد ما ذكر: من دعوى الوضع لها في الشرائع السابقة اما قطعا، او احتمالا لا معنى لدعوى الوضع التعينى، لانه يتوقف على الاستعمال المجازى مدة حتى يحصل الاستيناس اولا، ثم يشتد فيكون حقيقة، و مع كونها مستعملة حقيقة في لسان الشارع لجريه على نهج الشرائع السابقة في استعمال هذه الالفاظ حقيقة فيها لوضعها لها عندهم قبل شرعنا، فلا معنى لدعوى الوضع التعينى.

(٣) أى لو اغمضنا النظر عما ذكر في دلالة الآيات المباركة على كونها موضوعة لهذه المعانى - فيما سبق -، فدعوى حصول الوضع التعينى لهذه الالفاظ في هذه المعانى مقبولة جدا بواسطة كثرة استعمالها في لسان الشارع، و لسان متابعيه استعمالا كثيرا جدا، و مستمرا في كل وقت بمدة تزيد على العشرين سنة. و منع هذه الدعوى مكابرة قطعا، و لا ينافى ان هذا - اصطلاحا - غير الحقيقة الشرعية، التى معناها وضع الشارع لها نفسه، إلا ان النتيجة، و الثمرة مترتبة على هذا الوضع التعينى، كما تترتب على وضع الشارع نفسه كما هو واضح.

و لعل الامر بالتأمل اشارة الى ان النافع هو حصول الوضع التعينى في عهد الشارع بحيث ان الشارع نفسه بواسطة كثرة الاستعمال صار يستعملها في هذه المعانى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٧٧

و أما الثمرة بين القولين، فتظهر: في لزوم حمل الالفاظ الواقعة في كلام الشارع، بلا قرينة على معانيها اللغوية مع عدم الثبوت، و على

معانيها الشرعية على الثبوت، فيما اذا علم تأخر الاستعمال (١). وفيما اذا جهل التأريخ، ففيه اشكال. واصله تأخر الاستعمال مع معارضتها

استعمالا حقيقيا، لأنها صارت موضوعه بالوضع التعيني، و يكفي الشك في حصول الوضع التعيني عند الشارع، وربما لا يكون مدعيها مكابرا.

(١) ظاهر ما ذكره (قدس سره): ان الثمرة بين القول بالحقيقة الشرعية و عدمها: هي حمل هذه الالفاظ اذا وقعت في كلام الشارع من غير قرينة على معانيها اللغوية، حيث لا نقول بالحقيقة الشرعية، و نقول: بعدم ثبوتها، و مع القول بالحقيقة الشرعية تحمل على معانيها الشرعية، حيث يعلم ان استعمال الشارع لهذه الالفاظ قد تأخر عن الوضع، اما لو لم نعلم بتأخر الاستعمال عن الوضع، فلا تظهر ثمرة لمن يدعى ثبوت الحقيقة الشرعية، لاحتمال كون هذا الاستعمال قبل الوضع، و قبله لا حقيقة شرعية، و الادلة التي ذكرت للحقيقة الشرعية تدل على ان الاستعمال بعد الوضع حقيقي، لا فيما قبل الوضع، و هو واضح.

و يمكن ان يقال: ان هذه الثمرة، و هي الحمل على المعنى اللغوي، بناء على الانكار، و على المعنى الشرعي، بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية انما تتم حيث نقول:

بأنه اذا دار الامر بين الحمل على المعنى الحقيقي، و المجاز المشهور يحمل اللفظ على المعنى الحقيقي، و اما لو قيل بمذهب المشهور: و هو التوقف فيما اذا دار الامر بينهما، فالثمرة تكون بنحو آخر و هي هكذا: انه بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية تحمل هذه الالفاظ في كلام الشارع على المعاني الشرعية المخترعة، و اما بناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية فالتوقف، لان احتمال استعمالها مجازا في هذه المعاني في عرض احتمال استعمالها في الحقائق اللغوية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٧٨

بأصالة تأخر الوضع لا دليل على اعتبارها تعبدا، الا على القول بالاصل المثبت، و لم يثبت بناء من العقلاء على التأخر مع الشك (١).

(١) قد عرفت: ان القائل بثبوت الحقيقة الشرعية انما تتم عنده في حمل كلام الشارع على المعاني المخترعة فيما اذا علم ان استعمال الشارع قد تأخر عن وضع هذه الالفاظ لهذه المعاني عنده، و اما لو جهل تأريخ الاستعمال و لم يعلم انه تقدم على الوضع حتى لا يحمل على المعاني المخترعة، بل يتوقف، ام تأخر حتى يحمل عليها، فهل هناك أصل يحرز تأخر الاستعمال عن الوضع حتى يحمل كلامه على هذه المعاني دائما، ام لا حتى يتوقف؟

فقد يقال: بأن أصالة تأخر الاستعمال، و هي أصالة تأخر الحادث تحرز ذلك فان الاستعمال حادث، و الاصل تأخره الى زمان يقطع بكونه بعد زمان الوضع، فاذا احرز تأخر الاستعمال عن زمان الوضع ببركة هذا الاصل يحمل كلامه على هذه المعاني لما عرفت: من انه كلما احرزنا تأخر الاستعمال عن الوضع ترتبت ثمرة القول بالحقيقة الشرعية.

إلّا ان هذا الاصل لا-يجرى، و لو جرى لا-ينفع، لان الوضع ايضا حادث، فالاصل عدمه ايضا الى ما بعد زمان الاستعمال، فلازمه التوقف و يتعارض الاصلان، فلا ترتب ثمرة القول بالحقيقة الشرعية.

و اما عدم جريانه، فلأن المراد بهذا الاصل إما الاستصحاب، و هو المستفاد من دليل لا تنقض، أو أصالة العدم الثابتة ببناء العقلاء، كإصالة وجود المانع، و أصالة عدم القرينة، و امثال هذه الاصول العدمية التي مرجعها الى أصالة العدم فيما شك في تحققه. و كلاهما غير جاريتين في المقام.

اما الاصل الشرعي التعبدى الذى اشار اليه المصنف بقوله: «لا دليل على اعتبارها تعبدا» ففيه:

اولا: ما عرفت: من انه لو جرى فى الاستعمال لجرى فى الوضع فيتعارضان.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٧٩

.....

و ثانيا: انه اذا كان كلا الأمرين: من الاستعمال، و الوضع مجهولى التأريخ، فسيأتى فى الاستصحاب عدم جريان الاستصحاب من رأس فى مجهولى التأريخ عند جماعة منهم المصنف، لا أنه يجرى و يتساقط بالمعارضة لعدم اتصال زمان الشك باليقين.
و ثالثا: انه يشترط فى جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب اما بنفسه مجعولا، كحرمة الخمر - مثلا-، أو يكون للمستصحب اثر مجعول بلا واسطة، كخمريه الخمر - مثلا-، و المستصحب فى المقام ليس مجعولا شرعيا، و لا له اثر مجعول بلا واسطة. نعم يترتب اثر مجعول بعد ترتب وسائط كلها غير مجعولة، فهو من الاصل المثبت و عدم حجيته فى الجملة - كما سيأتى بيانه ان شاء الله فى محله - و ذلك لوضوح ان المستصحب هو تأخر الاستعمال، و هو غير مجعول شرعى، و لازمه تقدم الوضع، و هو غير مجعول ايضا، و لازمه كون هذه الالفاظ محمولة على المعانى الحقيقية الموضوعه لها و لازمه ظهورها فى ذلك، و لازمه حجية هذا الظهور، و لازمه ترتب الحكم بعد ذلك. هذا فى الاصل الشرعى التعبدى.

و اما الاصل العقلائي الذى أشار اليه بقوله: «و لم يثبت بناء من العقلاء على التأخر» فحاصله: ان العقلاء بنوا على اصالة العدم فى موارد خاصة و ليس كل ما شك فيه بنى العقلاء على اصالة العدم، فان اصالة عدم المانع - مثلا- بنوا عليها فيما لو شك فى اصل وجود المانع، لا فيما اذا شك فى مانعية الموجود، و كذلك اصالة عدم القرينة فانهم لو تم لهم بناء عليها فانما هو فيما لو شك فى اصل وجود القرينة لا فى قرينة الموجود، و فى المقام و هو الشك فى تأخر الاستعمال عن الوضع لم يحرز من العقلاء على عدم الاستعمال و تأخره عن الوضع.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٨٠

و اصالة عدم النقل انما كانت معتبرة فيما اذا شك فى اصل النقل، لا فى تأخره. فتأمل (١).

العاشر | الصحيح و الاعم

إشارة

انه وقع الخلاف: فى ان الفاظ العبادات اسام لخصوص الصحيحة او الأعم منها؟.

(١) حاصله: انه لا ينبغى ان يقال: انه اذا لم تجر أصالة تأخر الاستعمال، فلا يحرز بها تقدم الوضع على الاستعمال، فينبغى ان تجرى اصالة عدم النقل فيحرز بها ان هذه الالفاظ باقية على معانيها اللغوية، و لم تنقل الى هذه المعانى المخترعة الشرعية، فلازمه حمل الشارع على المعانى اللغوية، لا على المعانى الشرعية.

فان هذا الاصل، و هو اصالة عدم النقل التى هى من جملة الاصول الثابتة ببناء العقلاء ليس محلها ايضا فيما اذا شك فى تأخر الوضع عن الاستعمال، فتجرى اصالة عدم النقل فيحرز بها تأخر الوضع: أى النقل الى هذه المعانى، و لازمه تقدم الاستعمال فيحمل على المعنى اللغوى، فان اصالة عدم النقل لها موارد ثلاثة تجرى فى موردين و لا تجرى فى الثالث الذى هو مقامنا.

الاول: ما علم كون اللفظ موضوعا لمعنى و شك فى نقله الى معنى آخر. ففى هذا المورد تجرى، و لكن ليس هو من مقامنا.

الثانى: ما علم كونه حقيقة فى معنى معلوم له فعلا، إلا انه لم يعلم ان هذا المعنى الحقيقى الفعلى هل هو معناه الاصلى الاولى، أو انه كان موضوعا لمعنى آخر ثم نقل الى هذا المعنى الفعلى؟ و أيضا تجرى فى هذا، و لكن ليس من مقامنا.

الثالث: ما اذا علم انه موضوع لمعنى فى اللغة و علم انه قد نقل الى معنى آخر، و لكن شك فى تأريخ النقل، و هو مقامنا، إلا انه لم يحرز بناء من العقلاء على اصاله عدم النقل فى هذا الثالث، و قد اشار الى الاولين بقوله: «انما كانت معتبرة فيما اذا شك فى اصل النقل» و الى الثالث بقوله: «لا فى تأخره».

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٨١

و قبل الخوض فى ذكر ادلة القولين يذكر امور (١):

- منها: انه لا شبهة فى تأتى الخلاف، على القول بثبوت الحقيقة الشرعية، و فى جريانه على القول بالعدم اشكال (٢)،

(١) حيث انه سيعقد بحثا فى اسامى المعاملات جعل الكلام فعلا فى الفاظ العبادات، و انها هل هى موضوعة لخصوص الصحيح، أو للاعم منه و من الفاسد؟

(٢) جريان النزاع فى الوضع للصحيح، او الأعم بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية واضح، فان مدعى الصحيح يدعى ان الشارع وضعها له، و مدعى الأعم يدعى وضعها له، إلا ان الاشكال فى ان هذا النزاع هل يجرى بناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية؟ و لا يخفى ان الاقوال فى استعمال هذه الالفاظ فى المعانى المخترعة للشارع ثلاثة:

- وضعها له، و هو الحقيقة الشرعية.

- و استعمالها فيها مجازا بمناسبة المعانى اللغوية.

- و استعمالها فى معانيها اللغوية دائما، و هذه الامور المخترعة الخاصة لم تستعمل هذه الالفاظ فيها بخصوصها لا حقيقة و لا مجازا، و انما استعملت فيها لأنها من مصاديق المعانى اللغوية، و هو مذهب الباقلانى.

ثم لا ريب فى ان عنوان هذه المسألة و أدلة الطرفين تختص بالحقيقة الشرعية، لان عنوان المسألة: ان هذه الالفاظ هل هى موضوعة للصحيح، او للاعم، فما لا وضع فيه خارج عنه موضوعا. و أما ادلة الطرفين فانهم يستدلون بالتبادر، و صحة السلب، و ان الاستعمال علامة الحقيقة، و ان ديدن الواضعين هو الوضع للصحيح او الاعم، و هذه الادلة موضوعها ما له حقيقة، اما ما لا حقيقة له، بل الاستعمال فيه مجاز يخرج عن موضوعها.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٨٢

و غاية ما يمكن ان يقال فى تصويره: ان النزاع وقع على هذا: فى ان الاصل فى هذه الالفاظ المستعملة مجازا فى كلام الشارع هو استعمالها فى خصوص الصحيحة، او الاعم: بمعنى ان ايها قد اعتبرت العلاقة بينه و بين المعانى اللغوية ابتداء و قد استعمل فى الآخر بتبعه و مناسبته كى ينزل كلامه عليه مع القرينة الصارفة عن المعانى اللغوية، و عدم قرينة اخرى معينة للآخر. و انت خبير بانه لا يكاد يصح هذا إذا علم ان العلاقة انما اعتبرت كذلك، و ان بناء الشارع فى محاوراته استقر عند عدم

الما ان ثمره المسألة:- هى التمسك بالاطلاق على الاعم، و عدمه على الصحيح- لا تختص بالوضع، بل تتأتى على المجازية، و على مذهب الباقلانى ايضا، و لذلك لا بد من تصوير على المجازية، و على مذهب الباقلانى.

فاتضح بما ذكرنا: ان سبب الاشكال هو عدم شمول العنوان و الادلة مضافا الى ما سيأتى من الاشكالات على نفس التصوير.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٨٣

نصب قرينة اخرى على ارادته، بحيث كان هذا قرينة عليه من غير حاجة الى قرينة معينة اخرى، و أنى لهم باثبات ذلك (١).

(١) حاصل ما صوره: ان النزاع بناء على المجازية يكون بادعاء ان الذى اعتبرت العلاقة بينه و بين المعنى اللغوى هو الصحيح بناء على

الصحيح، و يستعمل في الأعم بمناسبة المعنى الصحيح، فالعلاقة ابتداء اعتبرت في الصحيح. و الأعمى يدعى العكس، و ان العلاقة ابتداء اعتبرت مع الاعم، و يستعمل في الصحيح بمناسبة الاعم، و لازم هذا التصوير هو ان الاستعمال في غير ما اعتبرت العلاقة بينه و بين المعنى اللغوي ابتداء يكون من باب سبك المجاز في المجاز، و لذلك اورد عليه المصنف: ان مدعى احد الامرين لا بد له من اثبات ان العلاقة ابتداء اعتبرت بين ما يدعيه و المعنى اللغوي، و طريق اثبات هذه العلاقة الابتدائية لا يتأتى له، إلا بان يثبت ان الشارع استقر ديدنه في محاوراته انه اذا نصب قرينه على عدم ارادة المعنى اللغوي، فهو يريد الصحيح - مثلا - بناء عليه، من دون حاجة الى تعيينه، لان المعنى اللغوي له مجاز واحد، و هو الصحيح، فبمجرد النظر عن معناه اللغوي يتعين المعنى المجازي، و هو الصحيح، و اما الأعم فحيث انه يكون بمناسبة المعنى المجازي و هو الصحيح، فهو يحتاج الى صارف عن المعنى اللغوي، و الى ارادته بعلاقة المعنى الصحيح. و مدعى الأعم يدعى هذا الامر بالعكس. و أنى لكل منهم باثبات هذه الدعوى.

إلا انه لا ينحصر تصوير النزاع فيما يلزمه سبك المجاز بالمجاز، بل يمكن أن يتصور بنحو آخر: و هو ان يدعى: ان كلا من المعنيين اعتبرت العلاقة بينه و بين المعنى اللغوي، لكن مدعى الصحيح يدعى: ان الصحيح اشد مناسبة و ارتباطا بالمعنى اللغوي، فهو ارجح من المعنى الاعم، فاذا حصل الصارف عن المعنى اللغوي يتعين الأرجحية على المعنى الأعم. و مدعى الأعم يدعى: العكس. و حينئذ، يكون على كل منهما اثبات الأرجحية على الآخر، أو أن كلا منهما يدعى غلبة الاستعمال فيما يدعيه بالنسبة الى الاستعمال في المعنى المجازي الآخر،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٨٤

و قد انقدح بما ذكرنا: تصوير النزاع على ما نسب الى الباقلاني، و ذلك: بان يكون النزاع في ان قضية القرينة المضبوطة التي لا يتعدى عنها، إلا بالآخرى الدالة على اجزاء المأمور به و شرائطه هو تمام الأجزاء و الشرائط، او هما في الجملة، فلا تغفل (١).

و ايضا يكون على مدعى الغلبة اثباتها. و هناك تصوير ثالث ذكر في تقارير الشيخ الاعظم، لا يلزم منه سبك المجاز بالمجاز. فليراجع، مع ما يمكن ان يقال فيه.

(١) لا يخفى أن الباقلاني حيث يدعى استعمال هذه الالفاظ في معانيها اللغوية، و الخصوصيات مستفادة من دال آخر، لا بد و ان يكون النزاع بين الصحيحى و الأعمى في ذلك الدال و هو القرينة المستفادة منها الخصوصيات، و اذا كانت القرينة الدالة على الخصوصيات: و هي الأجزاء و الشرائط مبينة، و مفصلة فلا وجه للنزاع، و إنما يتأتى النزاع فيما اذا كانت القرينة الدالة على الاجزاء و الشرائط مجملية، مدلولها معنى واحد، فالصحيحى يدعى انه الجامع الصحيحى، و الأعمى يدعى انه الجامع الأعمى، فانه اذا لم يكن مدلولها معنى واحدا، لا يبقى للتمسك بالاطلاق، و عدمه مجال، الذى هو المهم في ثمره هذا النزاع.

و لا- يخفى: انه على هذا لا- يكون النزاع في هذه الالفاظ، بل فيما هو خارج عنها و هو القرينة الدالة على الأجزاء و الشرائط. و قد عرفت: عدم تأتى النزاع فيما كانت القرينة دالة على الأجزاء و الشرائط تفصيلا، و انما يتوهم النزاع فيما كانت مفهوما مجملا قابلا للانطباق على الصحيح و على الاعم، فمدعى الصحيح يدعى انها هي الصحيح، و مدعى الاعم يدعى العكس.

إلا انه على هذا أيضا تنتفى الثمرة المترتبة على الاعم: من التمسك بالاطلاق، و على الصحيح من عدم التمسك، فان هذه الثمرة إنما تأتى فيما اذا كان اللفظ موضوعا لمعنى بسيط، يدعى الاعم انه هو الجامع، و يدعى الصحيحى انه هو الصحيح، لا فيما كان مفهوما عاما قابلا للانطباق، فانه لا بد من الاخذ بما هو القدر

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٨٥

و منها: ان الظاهر: ان الصحة عند الكل بمعنى واحد، و هو التمامية، و تفسيرها باسقاط القضاء - كما عن الفقهاء - أو بموافقة الشريعة - كما عن المتكلمين - أو غير ذلك، إنما هو بالمهم من لوازمها، لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الانظار. و هذا لا- يوجب تعدد

المعنى، كما

المتيقن منه، و نفى ما عداه بالبراءة، فلا ثمره بين القولين. و من الواضح: انه لم يدع احد ان هناك قرينه موضوعه لمعنى بسيط وقع الخلاف ان الموضوع له فيها هو الصحيح او الاعم.

و ربما يقال: بان الفرق بين قول الباقلاني، و القول بعدم الحقيقه الشرعيه و الاستعمال مجازا، هو انه بناء على مذهب الباقلاني فيما اذا قيدت بالاجزاء و الشرائط فانه يبنى الامر فيه على ان المطلق اذا قيد بشيء، هل يكون مستعملا مجازا، أو انه باق على معناه، و القيود مستفاده من دال آخر بنحو تعدد الدال و المدلول؟.

فالفرق بين قول الباقلاني، و عدم الحقيقه الشرعيه و المجازيه: هو أن قول الباقلاني يكون على احد القولين في المطلق مجازا، و على القول الآخر حقيقه، بخلاف القول:

بانكار الحقيقه الشرعيه و الاستعمال المجازي، فانه لا يبنى الامر فيه على قولين.

و فيه: ان القول بتقييد المطلق يستلزم استعماله مجازا إنما هو لأن المطلق عندهم موضوع للماهيه بقيد الارسال و الاطلاق، فاذا قيد بشيء لا يكون مستعملا في الارسال، و ليس لازم هذا ان يكون المطلق بعد تقييده مستعملا في المقيد، بل يجوز ان يستعمل بعد التقييد في المعنى الكلي الجنسي للابشرطي، و يجوز ان يكون مستعملا في الحصه: أي الكلي المضاف بخروج القيد، و دخول التقييد.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٨٦

لا يوجه اختلافها بحسب الحالات، من السفر و الحضر، و الاختيار و الاضطرار ... الى غير ذلك، كما لا يخفى (١).

(١) لا يخفى ان الفقيه فسر الصحيح بما يسقط القضاء و الاعاده، و المتكلم فسرهما بما يوافق الامر، و لازم هذين التفسيرين ظاهرا هو ان الصحه عند الفقيه هي إسقاط القضاء و الاعاده، و عند المتكلم هي موافقه الامر، و حيث لا يعقل ان يكون الموضوع له اللفظ هو الصحيح بدخول حيثيه اسقاط القضاء عند الفقيه في حقيقته، و لا بدخول حيثيه موافقه الامر كذلك عند المتكلم، لوضوح ان حيثيه اسقاط القضاء و حيثيه موافقه الأمر لا يعقل تحققهما إلا بعد تعلق الامر بالشئ، فانه بعد تعلقه به يكون ذلك الشئ اذا أتى به يوجب سقوط الأمر، و يوجب موافقته، و المفروض ان الصحيح بما انه هو الصحيح يكون متعلقا للأمر في قول الأمر: صل، فاذا كانت حيثيه الاسقاط، و حيثيه الموافقه دخيلتين في حقيقته المتوقفتين على الامر، يكون الامر بما أنه داخل في الصحيح متعلقا و متقدما، و بما انه هو المتعلق بالصحيح متعلقا و متقدما، فيلزم عروض الشئ على الامر، لان المتعلق عارض على المتعلق، و حيث ان المتعلق هو المتعلق، فلان عروضه على نفسه، و عروض الشئ على نفسه محال، لان المعروض متقدم على العارض، و لازمه تقدم المتأخر و تأخر المتقدم.

و من هنا تسمعهم يقولون: لا- يعقل اتحاد الحكم و موضوعه، و حيث لا يعقل ان يكون مرادهم من الصحيح هو هذا، فلا بد و أن يكون مرادهم من الصحيح هو التام، فان التاميه هي معنى الصحه في اللغه، و من البعيد نقلها لمعنى آخر في مصطلحهم لعدم الداعي الى النقل، و يكون التفسيران تفسيراً لها باللازم، و انما اختلف التعبير عند الفقيه و المتكلم، لأن المهم عند الفقيه هو الأثر من حيث اسقاط القضاء و الإعاده، فان مهمه بيان ما يلزم المكلف من حيث الاحكام، و المهم عند المتكلم هو الثواب و العقاب، بموافقه أمر الشارع، و عدمه، فلذلك فسرهما الفقيه بالاسقاط، و المتكلم بالموافقه، لا لأن التاميه عند احدهما غيرها عند الآخر.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٨٧

و منه ينقدح: ان الصحه و الفساد أمران اضافيان، فيختلف شئ واحد صحه و فسادا بحسب الحالات، فيكون تاما بحسب حاله، و

فاسدا بحسب اخرى فتدبر جيدا (١).

فالاختلاف فيما هو المهم من الاثر لا يوجب اختلافا في المؤثر، كما ان اختلاف مصاديق المؤثر الذي هو مصداق التام و الصحيح من حيث كونه ركعتين في السفر و أربعة في الحضر، و مع الطهارة المائية في حال الاختيار، و مع الطهارة الترابية في حال الاضطراب، أو مع القيام أو الجلوس - مثلا-، أو مع الافعال نفسها، أو الایماء بحسب اختلاف الحالات من الصحة و المرض و القدرة و العجز، فان هذا الاختلاف لا يوجب اختلافا في مفهوم الصحيح و التام كما لا يخفى.

(١) لا يخفى ان الصحة و الفساد حيث عرفت انهما يختلفان، فيكون شىء واحد بحسب حالة صحيحا، و بحسب حالة اخرى فاسدا، فان الصلاة التامة الأجزاء و الشرائط تقع فاسدة من المريض الذي يضره القيام - مثلا- أو من المسافر الذي عليه ركعتان، لا اربع ركعات، و تقع صحيحة من الحاضر و غير المريض. فاذا الصلاة الواحدة بالاضافة الى حالة تصح، و بالاضافة الى اخرى تفسد، فصحتها و فسادها من الامور الاضافية، و ليسا من المتضائفين، لان المتضائفين: هما المتقابلان اللذان متى نتعلل احدهما نتعلل الآخر. و من البين انا نتعلل الصحيح و لا نتعلل الفاسد حال نتعللنا للصحيح.

و حيث عرفت: ان الصحيح ما يترتب عليه الاثر، و الفاسد ما لا يترتب عليه الاثر، تعرف ان الصحة و الفساد متقابلان بتقابل العدم و الملكة، فان الفساد عدم الاثر مما يترب منه ترتبه، فان من رمى حصاة في غير منى و في غير ايام رمى الجمار، لا- يوصف رميه بالفساد، بخلاف من رمى جمرة العقبة و لم يصب، فانه يوصف رميه بالفساد.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٨٨

و منها: انه لا بد على كلا القولين من قدر جامع في البين كان هو المسمى بلفظ كذا (١)، و لا اشكال في وجوده بين الافراد الصحيحة، و امكان الاشارة اليه بخواصه و آثاره، فان الاشتراك في الاثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد يؤثر الكل فيه بذاك الجامع، فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلاة- مثلا- بالناهي عن الفحشاء، و ما هو معراج المؤمن و نحوهما (٢).

(١) وجه اللابدية: ان القائل بالاعم، مهمته و غرضه التمسك بالاطلاق، و اذا لم يكن جامعا قد وضع له اللفظ، فلا بد من الاشتراك بوضع اللفظ للصحيح و بالوضع للفساد، لان الأعمى يدعى صدق اللفظ صدقا حقيقيا على الصحيح و على الفاسد، فلا بد و ان يكون مشتركا، و مع الاشتراك لا يمكنه التمسك بالاطلاق، بل يكون مجملا، و هو مناف لغرضه من التمسك بالاطلاق. و القائل بالصحيح يدعى الاجمال المفهومى في هذه الالفاظ، و لازم الاجمال المفهومى هو الوضع لجامع يختص بالصحيح، و اذا كان اللفظ مشتركا بين الصحيح و الفاسد، او بينه و بين الاعم، لا- يكون الاجمال في المفهوم الذي وضع له اللفظ، بل يكون الاجمال فيما هو المراد من اللفظ، لا فيما وضع له اللفظ.

(٢) حاصل ما افاده في تصوير الجامع الصحيحى انه لا يلزم معرفته بكنهه و بنفسه، بل يكفي معرفته بأثره و خواصه. و حينئذ، نقول: انه قد رتب على الصلاة الصحيحة أثر واحد، و هو معراجية المؤمن، و وحدة الأثر تدل على وحدة المؤثر، فلا بد و ان تكون جميع افراد الصحة مؤثرة هذا الأثر الواحد بجامع واحد يتحد معها و ينطبق عليها، لان المتعدد بما هو متعدد لا يعقل ان يؤثر اثرا واحدا، و الأ لازم صدور الواحد عن الكثير، و هو محال- كما هو مبرهن عليه في محله-. فوحدة الاثر كاشفة عن جامع واحد هو المؤثر و هو الموضوع له اللفظ. و لا يخفى ان لازم هذا الاستدلال كون الجامع ذاتيا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٨٩

و يرد عليه: اولاً: ان برهان أن الواحد لا يصدر إلا عن الواحد مختص بالواحد الشخصي لا غير.

و ثانياً: انه لم يترتب على الصلاة أثر واحد، بل آثار متعددة، فان الاخبار تدل على آثار متعددة تترتب على الصلاة و هي معراجية المؤمن و النهي عن الفحشاء، و قربان كل تقى و عمودية الدين، ... و غير ذلك مما دلت الاخبار عليه.

و ثالثاً: انه لا يعقل ان يكون للصلاة جامع مقولى يتحد معها، لان الصلاة مركبة من مقولات متعددة، كالكيف مثل القراءة، و الوضع مثل الركوع و السجود، و الكم و هو العدد الخاص، و لا- يعقل انطباق مقولة واحدة على المركب من مقولات، و إنما جاز رجوع المقولات العشر الى مقولة واحدة، و من المعلوم ان المقولات اجناس عالية لا جامع مقولى بينها، بل لو فرضنا كون الصلاة مركبة من افراد مقولة واحدة ايضاً، لا يعقل ان تتحد معها اتحاداً مقولياً مقولة واحدة، فان المقولة الواحدة تتحد مع كل فرد من افرادها، لا مع المركب من الفردين منها.

فاتضح: ان الجامع لا يعقل ان يكون جامعاً ذاتياً.

و ايضاً: لا- يعقل ان يكون الجامع هو أحد العناوين المعلومه، كعنوان النهي عن الفحشاء، و امثاله، لوضوح لزوم الترادف بين لفظ الصلاة، و بينها، و كون حمل عنوان الناهي عن الفحشاء عليها حملاً اولياً، و لزوم كون استعمال الصلاة في افرادها بخصوصياتها مجازاً، لان الموضوع الكلى اذا استعمل في الفرد بخصوصيته كان استعماله مجازاً، و من الواضح ان الصلاة تطلق اطلاقاً حقيقياً على نفس هذه المجموعة. فيقال: الصلاة تكبيره، و قراءة، و ركوع ... الى آخر اجزائها، و من الواضح عدم امكان الالتزام بهذه المحاذير. فلا بد من الالتزام: بكون الصلاة موضوعه لمفهوم مبهم، إلا من حيث كونه له آثار خاصة، و لعل الوضع في جملة من المفاهيم العامة كذلك، فان لفظ الميزان- مثلاً-

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٩٠

و الاشكال فيه: بان الجامع لا يكاد يكون امراً مركباً، اذ كل ما فرض جامعاً يمكن ان يكون صحيحاً و فاسداً، لما عرفت .. و لا امراً بسيطاً، لانه لا يخلو إما ان يكون هو عنوان المطلوب، او ملزوماً مساوياً له.

و الاول، غير معقول، لبداية استحالة اخذ ما لا يتأتى إلا من قبل الطلب في متعلقه، مع لزوم الترادف بين لفظ الصلاة، و المطلوب، و عدم جريان البراءة مع الشك في أجزاء العبادات و شرائطها، لعدم الاجمال حينئذ في الأمور به فيها، و انما الاجمال فيما يتحقق به، و في مثله لا- مجال لها، كما حقق في محله .. مع ان المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها في الشك فيها (١)، و بهذا يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب

موضوع لمفهوم مبهم لا- يعرف منه، إنما انه تنكشف به تساوى الاجسام و رجحانها، و كذلك الخمر موضوعه لمفهوم مبهم لا يعرف منه، إلا انه مائع يؤثر الاسكار.

(١) هذا الاشكال منسوب الى الشيخ الاعظم على ما في تقريراته.

و حاصله: انه ردد الجامع بين كونه مركباً و بسيطاً، و هو عنوان المطلوب، او ملزومه و حذف الجامع المقولى من التريد، و لعله لوضوح عدم امكانه عنده.

و حاصل ما ذكره من الاشكال في الجامع: انه اما أن يكون الجامع امراً مركباً:

بان يكون الموضوع له اللفظ عدداً خاصاً كعشرة اجزاء- مثلاً، أو يكون عنواناً و أمراً بسيطاً، كعنوان المطلوب، او عنوان الناهي عن الفحشاء المؤدى لعنوان المطلوب صدقاً و الملازم له تحقفاً، و كلا التريدين لا يمكن المصير اليهما.

اما الاول، و هو كونه مركباً: فلوضوح ان كل مركب فرض كونه جامعاً للصحيح يمكن ان يكون ذلك المركب فاسداً، فان كل مرتبة فرض كونها هي الجامع يمكن ان تكون تلك المرتبة فاسدة، لصدورها ممن لم يكلف بها، فانا لو فرضنا- مثلاً- ان الجامع هو المرتبة

الجامعة لجميع الأجزاء و الشرائط، فان تلك المرتبة تقع صحيحة من القادر المختار، و تقع فاسدة من المريض الذي يضره القيام، او الطهارة المائية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٩١

.....

فلا- يعقل ان تصور جامعا مركبا يقع صحيحا دائما، و لا يقع في حال من الاحوال فاسدا. فأين الجامع المركب المختص بالصحيح، دون الفاسد؟: هذا اولاً.

و ثانياً: انه اذا كان كلما يمكن ان يقع صحيحا من الجامع التركيبي يمكن ان يقع فاسدا لا يكون ذلك الجامع جامعا مختصا بالصحيح، لصدقه على الفاسد ايضا، و لا يعقل ان ما فرض جامعا للصحيح يصدق على الفاسد، للزوم الخلف الواضح.

و ثالثاً: ان تصور جامع تركيبي لأفراد الصحيحة التي تزيد و تنقص في غاية الاشكال، فان كل مقدار، و أى عدد تصورناه جامعا يمكن أن يزيد و أن ينقص.

نعم، صلاة المختار الحاضر الجامعة لجميع الاجزاء و الشرائط، لا- يمكن ان تزيد، إلا انها لا يعقل ان تكون جامعا، لأنها تنقص في السفر، و في حالات الاضطرار، فانه ربما تكون الصلاة إيماء واحدا. هذا اذا كان الجامع امرا مركبا.

و اما اذا كان امرا بسيطا، و هو لا يخلو اما ان يكون عنوان المطلوب، أو امرا ملازما مساويا له. اما اذا كان عنوان المطلوب فيرد عليه: اولاً- ان الصلاة الصحيحة هي التي يرد عليها الطلب، فاذا كان الجامع لها هو عنوان المطلوب، فيلزم ان يكون المتعلق للطلب هو هذا العنوان. و من الواضح: ان عنوان المطلوب لا يعقل ان يتحقق إلا بأن يتقدم طلب متعلقا بشيء. فحينئذ يتحقق عنوان المطلوب، فعنوان المطلوب متأخر عن تعلق الطلب. و حيث ان عنوان المطلوب على الفرض هو متعلق الطلب و موضوعه، فهو متقدم عليه، فيلزم ان يكون ما هو متقدم متأخرا، و الى هذا اشار بقوله: «و الاول غير معقول، لبدهاه استحالة اخذ ما لا يتأتى إلا من قبل الطلب في متعلقه». و ثانياً: يلزم الترادف بين لفظ الصلاة و المطلوب، و هو واضح الفساد، لانهما لو كانا مترادفين لكان حمل المطلوب على الصلاة حملاً اولياً، لا حملاً شايعاً.

و من الواضح ان حمل المطلوب على الصلاة ليس كحمل الشيء على نفسه. و ايضا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٩٢

ايضا .. مدفوع: بان الجامع انما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركبات المختلفة زيادة و نقيصة بحسب اختلاف الحالات متحد معها نحو اتحاد.

و في مثله تجرى البراءة، و انما لا- تجرى فيما اذا كان المأمور به أمراً واحداً خارجياً مسبباً عن مركب مردد بين الأقل و الاكثر، كالطهارة المسببة عن الغسل، و الوضوء فيما اذا شك في اجزائهما. هذا على الصحيح (١).

لا اختصاص لعنوان المطلوب بالصلاة، فان ساير العبادات مطلوبة، فاذا كان جامعا في العبادات يلزم مرادفته لسائر الفاظ العبادات. و ثالثاً: ان المشهور القائلين بالصحيح حيث ان الموضوع له الفاظ العبادات مجمل لا يسعهم التمسك بالاطلاق في نفى ما شك في جزئيته، إلا انهم يتمسكون في نفيه بالبراءة، فلا- بد و ان يكون متعلق الطلب عندهم من الأقل و الاكثر، و لو كان الجامع امرا بسيطا يترتب على هذه الافعال لما امكنهم اجراء البراءة، لانه يكون من الشك في المحصل و هم لا يتمسكون في الشك بالمحصل بالبراءة، بل يقولون بالاحتياط، و لو كان الجامع عنوان المطلوب، او ملازمه لكان مما يترتب على هذه الافعال فيكون من موارد الاحتياط، لا البراءة، لانه من الشك في المحصل.

(١) يعنى: ان هذا الايراد الاخير فقط يرد على فرض كون الجامع هو البسيط الملازم لعنوان المطلوب، دون الأولين، لوضوح انهما يختصان بعنوان المطلوب، لأن الملازم لعنوان المطلوب لم يؤخذ فيه الطلب، فلا يرد الاول، و لزوم الترادف بينه وبين الفاظ العبادات لا مانع عنه. نعم يرد عليه الايراد الاخير الذى مر: من عدم امكان التمسك بالبراءة.

و حاصل ما اجاب به: انه حيث يكون الجامع امرا بسيطا ملازما لعنوان المطلوب فلا يرد عليه ما اورد على الجامع التركيبى من الزيادة و النقص، فان البسيط يتحد مع الزائد و الناقص، كالانسان- مثلا- فانه يتحد مع ذى الرأس، و مع ذى الرأسين، و مع ذى اليد الواحدة، او الرجل الواحدة، و مع ذى اليدين، و ذى الرجلين، و قد عرفت:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٩٣

و اما على الاعم، فتصوير الجامع فى غاية الاشكال. و ما قيل فى تصويره او يقال وجوه.

احدها- ان يكون عبارة عن جملة من أجزاء العبادات، كالاركان فى الصلاة- مثلا- و كان الزائد عليها معتبرا فى المأمور به، لا فى المسمى. و فيه ما لا يخفى.

انه لا- يرد عليه الايراد المختصان بعنوان المطلوب، و اما عدم ورود الايراد الاخير عليه، فلأن هذا الجامع ليس امرا منحازا بالوجود عن وجود هذه المركبات حتى تكون هذه المركبات بالنسبة من الشك فى المحصل، بل هو متحد فى الوجود معها، و هو مفهوم واحد منتزع عن نفس هذه المركبات، متحد معها تحصلا و وجودا، و انما لا تجرى البراءة فيما كان العنوان البسيط مسببا عنها، و له وجود غير وجودها خارجا، كالطهارة المسببة عن الغسلات، فانه يظهر من بعض الاخبار انه نور يترتب على هذه الافعال و يتسبب عنها. هذا حاصل ما ذكره جوابا عن ايراد عدم التمسك بالبراءة.

و يمكن ان يرد عليه:

اولا- انه بعد الاعتراف ببساطة الجامع لا- يعقل ان يكون وجوده فى الخارج عين وجود هذه المركبات، و ألا لزم تركيب البسيط، او بساطة المركب، و هو خلف. و اما ما ذكره مثلا: من اتحاد الانسان بذى الرأسين، و الرأس الواحد، فقد نشأ من توهم كون الحيوان الناطق الذى هو الانسان المركب بالتركيب الاتحادي هو هذه الاعضاء و النفس الناطقة، و ليس كذلك، بل الانسان هو النفس الناطقة المتحدة مع الحيوان، و هو الروح او الحياة البخارية، لا نفس هذه الاعضاء.

و ثانيا: ان التمسك بالبراءة لا يعقل أن يتم ألا حيث يرجع الى مقطوع و مشكوك، و بعد كون متعلق الطلب امرا بسيطا، لا نفس هذه الأجزاء، بل هو مفهوم منتزع عنها، و ان اتحد معها فلا يكون له مقطوع و مشكوك حتى تجرى البراءة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٩٤

فان التسمية بها حقيقة لا تدور مدارها، ضرورة صدق الصلاة مع الاخلال ببعض الاركان، بل و عدم الصدق عليها مع الاخلال بسائر الاجزاء و الشرائط عند الأعمى. مع انه يلزم ان يكون الاستعمال فيما هو المأمور به بأجزائه و شرائطه مجازا عنده، و كان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل، لا من باب اطلاق الكلى على الفرد و الجزئى- كما هو واضح-، و لا يلتزم به القائل بالاعم (١).

(١) هذا هو التصوير الاول للجامع الأعمى.

و حاصله: ان تكون الاركان فى هذه العبادات كأركان الصلاة- مثلا- هى الجامع الموضوع له لفظ الصلاة، و هو يصدق مع الصحيح و الفاسد، و إنما اختار هذا المدعى الاركان، لأنها تفرق عن بقية الاجزاء: بان تركها عمدا و سهوا مضر بصحة الصلاة دون بقية الاجزاء، فان تركها عمدا مضر بالصحة، لا سهوا.

وقد اورد عليه:- بأن كون الأركان هي الجامع- بإيرادات ثلاثة:

الاول: ان الجامع لو كان هو الاركان فلازمه ان لو فقد بعض الاركان لما صح اطلاق الصلاة، و لو فاسدة عليه، فان من ترك الركوع- مثلا- و أتى بباقي الاركان و سائر الاجزاء و الشرائط يقتضى ان لا يصدق على ما اتى به انها صلاة فاسدة، مع انه لا اشكال في صدق الصلاة الفاسدة عليه، فيقال: ما اتى به صلاة فاسدة، و لو كان الجامع للصحيح و الفاسد هو الاركان لما صدق على ما أتى به انه صلاة فاسدة، بل يكون كما لو أكل و شرب و مشى، و الى هذا اشار بقوله: «ضرورة صدق الصلاة».

و الثانى: ان لانزم كون الاركان هي الجامع انه لو أتى بنفس الاركان مع ترك كل جزء و شرط غيرها: بأن أتى بها في غير الوقت، و عاريا، و مستدير القبلة، و على غير طهارة، فينبغى ان يصدق على ما أتى به انه صلاة عند الأعمى، و الوجدان شاهد ايضا بانه لا يصدق عليها انها صلاة، و لو فاسدة. و الى هذا اشار بقوله: «بل و عدم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٩٥

فافهم (١).

الصدق»: أى عدم صدق الصلاة على من أتى بصرف الاركان، مع تركه كل جزء آخر و شرط.

فاتضح: ان كون الاركان هي الجامع غير مطرد، و لا منعكس.

و الثالث: انه لو كان الجامع الاركان، فاذا تكون هي المسمأة بلفظ الصلاة و لا- اشكال، و لا ريب ان هناك اجزاء تنضم اليها، و شرائط، لأجل حصول الفرد الذى يسقط به الامر. و عليه تكون الاجزاء التى تدخل في الأمور به خارجة عما وضع له لفظ الصلاة، و يكون هناك كل آخر و هو الأمور به و الذى وضع له لفظ الصلاة جزء منه. و حينئذ فلو استعمل لفظ الصلاة الموضوع لجزء من الكل الأمور به في مجموع الأمور به لكان استعمالا مجازيا، من استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل، و ليس من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل على فرد، فان استعمال اللفظ الموضوع للكل على فرد له نحوان: تارة يطلق عليه، لأنه فرد و مصداقه، و هذا استعمال حقيقى في نفس ما وضع له اللفظ، و اخرى يستعمل في الفرد بخصوصه و مشخصاته، و في هذا يكون استعمالا مجازيا، اما استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل فلا يصح، ألّا بنحو المجازية، لأن الكل ليس فردا للجزء، و لا مصداقا له، و لا يلتزم القائل بالاعم: بان اطلاق لفظ الصلاة على مجموع الاجزاء و الشرائط من المجاز.

(١) لعله يشير الى: ان لحاظ الموضوع لا بشرط لا ينفذ في جواز استعمال اللفظ الموضوع للماهية لا بشرط في صحة استعماله في الشرطىء استعمالا حقيقيا مع فرض كون الشىء داخلا في المستعمل فيه. نعم، يصدق اللابشرط شىء باعتبار حصول ما هو موضوع له و تحققه معه، فان الانسان- مثلا- موضوع للماهية لا بشرط الكتابة و عدمها، و هو يصدق على نفس الانسان الكاتب صدقا حقيقيا، لا على الانسان مع فرض كون الكتابة بعض المستعمل فيه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٩٦

ثانيها- ان تكون موضوعة لمعظم الأجزاء التى تدور مدارها التسمية عرفا. فصدق الاسم كذلك يكشف عن وجود المسمى، و عدم صدقه عن عدمه.

و فيه، مضافا الى ما اورد على الاول أخيرا: انه عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمى فكان شىء واحد داخلا فيه تارة و خارجا عنه اخرى، بل مرددا بين ان يكون، هو الخارج او غيره عند اجتماع تمام الأجزاء، و هو كما ترى، سيمًا إذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات (١).

(١) هذا التصوير الثانى للجامع على الاعم.

وحاصله: ان يكون لفظ الصلاة- مثلا- موضوعا لمعظم الأجزاء التي بحيث متى حصلت في الخارج صدق عليها انها صلاة، و لعل السبب في هذه الدعوى: و هو كون الصلاة موضوعاً لمعظم الاجزاء انا نرى صدق الصلاة لو أتى بالمعظم صدقا حقيقيا، و ان لم تكن صحيحة، و اذا أتى ببعض الاجزاء بحيث لا يكون المعظم لا يصدق عليها الصلاة، و لو فاسدة فيكشف هذا الصدق في مقام حيث يوجد المعظم، و عدم الصدق في آخر حيث لا يتحقق المعظم عن انها موضوعاً لنفس المعظم، لا لخصوص الصلاة الصحيحة. و اورد عليه في المتن:

اولا: بانه يرد عليه الايراد الاخير الذي اوردته على فرض كون الجامع هو الاركان، و هو لزوم كون استعمال لفظ الصلاة بناء على وضعها لمعظم الاجزاء في الفرد التام الجامع لجميع الاجزاء و الشروط استعمالا مجازيا، و من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل، و الوجدان على خلافه. و اليه اشار بقوله: «و فيه مضافا الى ما اورد على الاول أخيرا».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٩٧

.....

و ثانيا: انه لو كان الموضوع له هو المعظم، فانه لا اشكال في ان الموضوع له لفظ الصلاة ليس مفهوم معظم الاجزاء، و الأ لزم الترادف بين لفظ الصلاة، و مفهوم معظم الاجزاء، و هو واضح البطلان، فلا بد و ان يكون مراده مصداق معظم الاجزاء. و حينئذ نقول: ان المصداق لمعظم الاجزاء اما ان يكون معينا من حيث الذات و الماهية، كالتكبير، و الركوع، و السجود، و القراءة، و التشهد- مثلا- فاذا أتى بصلاة فاقدة للتشهد، فاما ان يكون لها، أو لا، و الثاني واضح البطلان، لأن لغالب افراد الصلاة معظم الاجزاء، و ان كان لها معظم فلا بد و ان يكون التشهد ليس داخلا في المعظم، و اذا حلّ محله جزء آخر، كالتسبيح لزم التبدل في اجزاء الماهية المعينة، و الى هذا اشار بقوله: «لزم كون شيء واحد داخلا فيه مرة، و خارجا عنه اخرى»، مضافا الى ان دخول التسبيح في المعظم، و قد كان خارجا لما كان التشهد داخلا لازمه: تعدد الوضع في المعظم، و معناه الاشتراك. و عليه فلا يمكن للاعمى التمسك بالاطلاق. و ان كان مبهما غير معين، و لا يعرف الأ بمعرف هو مفهوم معظم الاجزاء، فقد يرد عليه: ان هذا من المردد، و المردد لا وجود له، و لا ماهية، لا ذهنا، و لا خارجا، لأن كل شيء هو هو، لا هو أو غيره، الأ انه واضح الاندفاع، لأن الموضوع له مبهم، لا مردد، و كون الموضوع له قد يكون امرا مبهما لا مانع منه.

و لا يورد عليه- بالايراد السابق:- من لزوم التبدل في اجزاء الماهية، لان اجزاء الماهية فيه غير معينة حتى يكون هذا لازما باطلا. و قد يورد: ان الصلاة التامة الاجزاء و الشروط يصلح كل جزء منها ان يكون داخلا في المعظم، و لا يكون خارجا عنها، و هو الذي أشار اليه بقوله: «بل مرددا بين ان يكون هو الخارج، او غيره» الأ ان هذا لا يضر، و ليس بلازم باطل، فان كل مفهوم مبهم يكون مصداقه غير معين بمعين خاص، كنفس مفهوم معظم الاجزاء، أو أكثر الاجزاء يكون قابلا لان يدخل فيه شيء من الاجزاء و ان يخرج عنه و يدخل غيره، و هذا ليس بضرار في المفاهيم المبهمة غير المعينة المصداق.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٩٨

ثالثها- ان يكون وضعها كوضع الأعلام الشخصية، كزيد، فكما لا يضر في التسمية فيها تبادل الحالات المختلفة من الصغر و الكبر، و نقص بعض الأجزاء و زيادته، كذلك فيها.

و فيه: أن الاعلام إنما تكون موضوعاً للأشخاص، و التشخص إنما يكون بالوجود الخاص، و يكون الشخص حقيقة باقيا ما دام وجوده باقيا، و ان تغيرت عوارضه من الزيادة و النقصان و غيرهما من الحالات و الكيفيات، فكما لا يضر اختلافها في التشخص لا يضر اختلافها في التسمية. و هذا بخلاف مثل الفاظ العبادات مما كانت موضوعاً للمركبات و المقيدات، و لا يكاد يكون موضوعاً له إلا ما كان جامعا لثباتها، و حاويا لمتفرقاتها، كما عرفت في الصحيح منها (١).

نعم الذى، ينبغي ان يورد به عليه: هو ان الصلاة تصدق على الواجد لتمام الـجزاء و الشروط بمجموعه صدقا حقيقيا، و لو كانت موضوعه لمعظم الاجزاء لما صدقت على المجموع صدقا حقيقيا، بل كان صدقها عليه من المجاز.

و يرد عليه ايضا: ان الصلاة الصحيحة ربما لا يكون لها معظم الاجزاء حيث تكون عبارة عن إيماء واحد، كما فى بعض الاحوال، و لعل الماتن يشير إلى الاخير بقوله: «سيما اذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات، من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات».

(١) هذا هو التصوير الثالث لكون الفاظ العبادات موضوعه للاعم.

و حاصله: انه لا اشكال فى ان الوضع فى الاعلام الشخصية، كزيد و عمرو، هو انه قد وضعت الفاظ الاعلام للهوية الممتازة عن ساير الهويات المعينة بنفس هذا الامتياز الخاص، و هو كون كل منها هوية مشخصة معينة مميزة عن ساير الهويات الأخرى، و اما من سائر جهاتها الأخرى فهى مبهمه و لا يضرها تبادل الحالات فيها و اختلافها، فان زيدا- مثلا- فى حال أول ولادته هو هوية ممتازة مشخصة عن غيرها، ألا انه من

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٩٩

.....

ناحية الصغر و الكبر فهو مبهم، و لذا لا يضر فى صدق زيد على هذه الهوية صغرها و كبرها، و من ناحية نقص بعض الاجزاء فيه، أو تمامها مبهم أيضا، فلو كان أولا واجد اليدين ثم قطعت احدهما لا تضر فى صدقه و تسميته، و كذلك لو خرجت له يد ثالثة أو غيرها من الاجزاء لا تضر فى صدقه و تسميته. فاذا الموضوع له فى الاعلام هوية ممتازة و مشخصة بنفس هذا الامتياز عن غيرها، و اما من ساير جهاتها فهى مبهمه، فمع وجود الزيادة فى أعضائه يصدق على ذاته و هويته اسم زيد، و مع نقصانها يصدق أيضا، و مع عدم الزيادة و النقيصه يصدق كذلك.

فاذا تصورنا امكان ان يكون الموضوع له مميذا من جهة مبهما من جهات يمكننا ان نتصور ان الموضوع له لفظ الصلاة هو الجامع بين افراد الصحيح و الفاسد الممتازة بكونها هوية من هويات العبادات ممتازة عما سواها من الحج و الزكاة و غيرهما، مبهمه من ناحية نقص بعض اجزائها و زيادتها، فلا- يضر بها تبادل الحالات، و كونها فى السفر ركعتين و فى الحضر اربع، و كونها تامة الاجزاء و الشروط مرة، و فاقده بعض الاجزاء و الشروط اخرى.

و الجواب عنه: ان المركب تارة يكون حقيقيا، و هو المركب من اجزاء موجودة بوجود واحد، كهويات الاعلام المركبة من الحيوان الناطق المتشخص المحفوظة و وحدته بتشخصه، و فى مثله لا- يضر تبادل الحالات و اختلافها فى وحدته، و اخرى يكون المركب اعتباريا لا- يكون له وحدة وجودية، فلا- بد فى مقام الوضع لجامع يجمع افراد المتشتملة التى كل فرد منها هو عبارة عن مجموع وجودات كل جزء منه له وجود متشخص متميز، و لا- يتصور لهذه الافراد المتشتملة جامع يجمع جميع افرادها و يلزم شتمتها ألما ما تصورناه فى الجامع الصحيحى: و هو كونها معراج المؤمن، و امثاله من الآثار التى دلت عليها الاخبار، و جعلتها من آثار الصلاة الصحيحة.

فحاصل الجواب: ان المركب الموضوع له اللفظ اما ان يكون واحدا بالحقيقة و الوجود و له التشخص، و وحدة مستمرة هى بنفس تشخصه، و فى هذه الوحدة

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٠٠

رابعها- انّ ما وضعت له الالفاظ ابتداء هو الصحيح التام الواجد لتمام الأجزاء و الشروط، ألا ان العرف يتسامحون- كما هو ديدنهم- و يطلقون تلك الالفاظ على الفاقد للبعض تنزيلا له منزلة الواجد، فلا يكون مجازا فى الكلمة على ما ذهب اليه السكاكى فى الاستعارة،

بل يمكن دعوى صيرورته حقيقة فيه بعد الاستعمال فيه كذلك دفعة او دفعات من دون حاجة الى الكثرة و الشهرة، للأنس الحاصل من جهة المشابهة في الصورة، أو المشاركة في التأثير، كما في اسامي المعاجين الموضوعة ابتداء لخصوص مركبات واجدة لاجزاء خاصة، حيث يصح اطلاقها على الفاقد لبعض الاجزاء المشابه له صورة و المشارك في المهم أثرا، تنزيلا أو حقيقة.

الحقيقة لا يضر تبدل الحالات، و هذا صحيح في الاعلام و يختص بها فان لها وحدة حقيقية متشخصة مستمرة لا يضر بوحدتها تبدل حالاتها، و اما في غير الاعلام، كالصلاة- مثلا- فانها ليس لفردا وحدة وجودية حقيقية، و حيث انها لها وضع واحد، و موضوع له واحد، فلا بد من وحدة لها تكون هي الجامع الموضوع له لفظ الصلاة، و لا تتصور لها جامع واحد بحيث يجمع افرادها و يصدق عليها صدقا حقيقيا، ألا ما تصورناه من الجامع الذي استكشفناه بآثاره.

ثم لا يخفى، انه قد مر بيانه، و الايراد عليه و انه لا جامع إلا المفهوم المبهم الذي جعل الاثر معرفا له، فان كان المفهوم المبهم الذي وضع له لفظ الصلاة هو ما يترتب عليه الأثر بالفعل كانت الصلاة موضوعة للصحيح، لانه هو الذي يترتب عليه الاثر بالفعل، و ان كان الموضوع له هو ما فيه اقتضاء التأثير كان الموضوع له اللفظ هو الاعم، لان ما به الاقتضاء يصدق على الصحيح و الفاسد.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٠١

وفيه: انه أنما يتم في مثل اسامي المعاجين و سائر المركبات الخارجية مما يكون الموضوع له فيها ابتداء مركبا خاصا، و لا يكاد يتم في مثل العبادات التي عرفت ان الصحيح منها يختلف حسب اختلاف الحالات و كون الصحيح بحسب حالة فاسدا بحسب حالة اخرى، كما لا يخفى. فتأمل جيدا (١).

(١) هذا الرابع، لا ينبغي أن يعد من تصويرات الجامع، فان مقتضاه: هو كون هذه الالفاظ بعد وضعها للصحيح التام اولا صارت حقيقة أيضا في الفاسد بواسطة الاستعمال، و لا فائدة للقائل بالاعم في هذه الدعوى، فانها لا تنفعه في التمسك بالاطلاق.

و على كل حال فحاصل هذا الرابع: هو ان هذه الالفاظ وضعت للصحيح التام الأجزاء و الشرائط اولا، ثم استعملت في الصحيح الفاقد لبعض الاجزاء و الشرائط بمناسبة اشتراكه معه في التأثير تنزيلا له منزلة الواجد لكل الاجزاء و الشرائط للمشاركة في أثر واحد بنحو الحقيقة الادعائية- على ما يراه السكاكي في الاستعارة- ثم استعملت هذه الالفاظ ايضا في الفاسد على نحو استعمالها في الصحيح الفاقد لاجل المشابهة في الصورة لما هو الصحيح التام، لا للمشاركة معه في التأثير، فكما ان المشاركة في التأثير مع فقدان بعض الاجزاء تصحح الاستعمال الادعائي، كذلك المشابهة في الصورة تصحح ايضا، ثم لكثرة الاستعمال و استيناس الذهن صارت هذه الالفاظ حقيقة في الصحيح الفاقد، و في الفاسد المشابه، فاذا يصح اطلاق هذه الالفاظ عليها كما يصح اطلاقها على الواجد التام. و قد اورد عليه الماتن: بان هذا الوضع للتام اولا، ثم الاستعمال في غيره: من المشارك في الاثر و في الصورة أنما يتم في مركب معلوم الاجزاء، كالمعاجين لا- في الفاظ العبادات التي الصحيح منها مختلف، و ان كل ما فرضته صحيحا في حالة يكون فاسدا في حالة اخرى.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٠٢

خامسها- ان يكون حالها حال اسامي المقادير و الاوزان، مثل المثقال، و الحقة، و الوزنة ... الى غير ذلك مما لا شبهة في كونها حقيقة في الزائد و الناقص في الجملة. فان الواضع و ان لاحظ مقادارا خاصا، ألا انه لم يضع له بخصوصه، بل للاعم منه، و من الزائد و الناقص، أو أنه و ان خص به أولا، ألا انه بالاستعمال كثيرا فيهما بعناية انهما منه قد صار حقيقة في الاعم ثانيا.

وحاصل ما يشير إليه في هذا الجواب: ان الاستعمال في الفاسد اذا كان للمشابهة في الصورة مع التام الواجد لجميع الاجزاء و الشروط لا تكون هذه المشابهة موجودة في جميع افراد الفاسد، فان كل فرد من افراد الفاسد بحسب اختلاف الحالات يكون مشابها للصحيح في تلك الحال، لا في الصحيح التام الواجد لجميع الاجزاء و الشروط، و اذا لم تكن مشابهة فلا يصح الاستعمال بنحو الادعاء حتى يصير حقيقة بعد كثرته، و لا ينبغي الايراد عليه بما ذكر، لانه يمكنه ان يدعى: ان مراتب الحقيقة في الفاسد تدرج مع الصحيح، فكل فرد من افراد الصحيح غير التام يصير اللفظ حقيقة فيه للاستعمال، و يكون حقيقة في فاسده لمشابهته له، و لا يلزمه ان يدعى: ان المشابهة منحصرة مع التام الواجد لجميع الأجزاء و الشروط.

نعم، ينبغي ان يورد عليه: بأن هذا لا ينفع القائل بالاعم، لان غاية هذا الادعاء:

هو كون هذه الالفاظ يصح استعمالها في الفاسد اما ادعاء، أو حقيقة بنحو الوضع التعيني، و على الأول ففي مقام الشك يحمل اللفظ على الصحيح، لانه هو المعنى الحقيقي، فلا يصح للاعمى التمسك بالاطلاق، و على الثاني و هو الوضع التعيني يكون اللفظ مشتركا بين الصحيح و الفاسد فيكون مجملا فلا اطلاق.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٠٣

وفيه: ان الصحيح - كما عرفت في الوجه السابق - يختلف زيادة و نقصه، فلا يكون هناك ما يلحظ الزائد و الناقص بالقياس عليه كي يوضع اللفظ لما هو الأعم فتدبر جيدا (١).

(١) هذا هو التصوير الخامس للقائل بالوضع للاعم.

وحاصله: ان الالفاظ الموضوعية للمركبات المحدودة بحدود خاصة، تارة يوضع اللفظ بازائها بلحاظ حدودها الخاصة على الدقة بحيث يكون الناقص و الزائد خارجا عما وضع له اللفظ، كلفظ العشرة، فانه قد وضع اللفظ فيها لهذا الحد الخاص بحيث تكون التسعة و الاحدى عشر خارجتين عما وضع له اللفظ، و اخرى لا يلحظ في المركب من الوحدات الحدود على الدقة، كما في المقادير، و الاوزان، فان الواضع للفظ الحق أو الوزن و ان لاحظ مقدارا خاصا الا انه لم يضع اللفظ لذلك المقدار محافظا على الحدود بدقه، بل وضعه لما هو الاعم من الزائد و الناقص، و لذا تصدق هذه الالفاظ على ما يزيد عنها بمقدار و على ما ينقص عنه بمقدار، فان وزنة الحنطة - مثلا - تصدق على ما ينقص عن الوزنة الحقيقية بمقدار مائة حبة - مثلا - و على ما يزيد عليها بذلك المقدار.

اذا عرفت هذا، فالأمر في الفاظ العبادات كذلك، فان الواضع و ان تصور التام الواجد لجميع الاجزاء و الشروط، الا انه لم يضع اللفظ بازائه، بل وضعه لما هو الاعم من الزائد و الناقص، لما نرى من صدق الصلاة - مثلا - على التام و على الناقص عنه و الزائد عليه، و هذا حاصل ما افاده في المتن الى قوله: «أو انه».

و لا يخفى ان على هذا التصوير لو تم ينفع القائل بالاعم فيما هو المهم له من التمسك بالاطلاق.

اما على ما افاده بقوله: «أو انه ... الخ» فانه لا ينفع الاعم في ذلك، لان حاصله: ان الالفاظ وضعت للتام اولا، ثم استعملت في الاعم من الزائد و الناقص كثيرا حتى صارت موضوعة له ايضا بالوضع التعيني، و ان كان الاستعمال مجازا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٠٤

.....

و بالعناية، او على نحو الحقيقة الادعائية بالتصرف في الامر العقلي بتزليل الزائد و الناقص منزلة التام، فانه على هذا يكون اللفظ مشتركا بين الصحيح و الاعم، او بين الصحيح و الفاسد، و لا ينفع القائل بالاعم في التمسك بالاطلاق.

و اورد عليه الماتن بما حاصله: ان هذا التصوير انما يتم في مثل المقادير و الاوزان الذي يكون التام فيها أمرا معينا معلوما يلحظ عند

الوضع، ثم يوضع اللفظ لما هو الأعم من الزائد عليه و الناقص عنه، و لا يتم هذا في مثل الفاظ العبادات التي صحيحها غير معلوم و لا معين، و لا له حدود حاصرة، فانه قد يكون ذا أجزاء كثيرة و قد لا يكون له إلا فعل واحد، فكيف يلحظ الذى هذا حاله و يكون له نقصان و زيادة و هذا ما اورد الماتن بقوله: «و فيه ان الصحيح، كما عرفت فى الوجه السابق يختلف ... الخ».

و يرد عليه: اولاً: ان الامر فى الموازين و المقادير ليس كما يدعيه، بل الالفاظ فيها موضوعه للحد المخصوص التام بشرط عدم الزيادة و النقصان، و لذا يصح ان يقال:

ان هذا المقدار حقه تنقص مائة حبه، أو حقه و مائة حبه فيما لو زادت، و اطلاق الحقه عليها عند العرف من باب التسامح، او من باب الخطأ فى التطبيق و لا حجة للاطلاق العرفى فى امثال ذلك، فانه يرجع اليه فى تشخيص المفاهيم لا فى اطلاقها التسامحى، بل اطلاقها التسامحى دليل المجازية إما فى الاسناد، أو فى الكلمة، و لعله: أى الاول، و هو المجاز فى الاسناد يرجع اليه كثير من موارد الاطلاقات عند العرف التى يقال فى مقام الجواب عنها: انها من الخطأ فى التطبيق.

و ثانياً: بعد التسليم لما ادعى، انه اخص من المدعى، لأن اطلاق الفاظ المقادير على الزائد و الناقص بعد تسليمه إنما هو على النقص و الزيادة فيما اذا كان مقداراً قليلاً، كما لو زادت الوزن، أو نقصت بمقدار قيراط، أو مثقال، لا فى امثال العبادات التى الناقص منها و الزائد كثيراً ما يكون مقداراً كثيراً.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٠٥

و منها: ان الظاهر أن يكون الوضع و الموضوع له فى الفاظ العبادات عامين، و احتمال كون الموضوع له خاصاً بعيد جداً، لاستلزامه كون استعمالها فى الجامع فى مثل (الصلاة تنهى عن الفحشاء) و (الصلاة معراج المؤمن) و (عمود الدين) و (الصوم جنّة من النار) مجازاً، او منع استعمالها فيه فى مثلها ... و كل منهما بعيد الى الغاية، كما لا يخفى على أولى النهاية (١).

(١)

[وضع الفاظ العبادات]

ملخص هذا الامر: ان الفاظ العبادات على الصحيح و على الأعم موضوعه بالوضع العام و الموضوع له العام، و ليست موضوعه لذوات الافراد بنحو الوضع العام و الموضوع له الخاص، لوضوح ان الوضع العام و الموضوع له الخاص لا يفارق الاشتراك فى النتيجة، فان الصحيحى يدعى: ان الموضوع له مجمل من ناحية مفهومه، و لو كان موضوعاً بالوضع العام و الموضوع له خاص لكان مجملاً من ناحية المراد.

و القائل بالاعم يدعى الاطلاق فى مقام نفى المشكوك، و لو كان الموضوع له خاصاً لكان الواقع فى تلو الأوامر دائماً فرداً خاصاً، لا مفهوماً عاماً له اطلاق يتمسك به، بل يكون من المجمل ايضاً، و هو ينافى الثمرة المترتبة على القول بالاعم.

و يلزم ايضاً: ما اشار اليه فى المتن بقوله: «لاستلزامه ... الخ» و حاصله: انه لو كان الموضوع له فى العبادات خاصاً لكان استعمال الصلاة- مثلاً- فى الجامع الصحيحى بناء على الصحيح من الاستعمال المجازى يحتاج الى عناية، لان استعمال اللفظ الموضوع لذوات المصاديق فى المفهوم العام الجامع لها استعمال فى غير ما وضع له، فلازم دعوى كون الموضوع له خاصاً: هو ان قولنا الصلاة تنهى عن الفحشاء، و الصوم جنّة من النار من الاستعمال المجازى، لان اللفظ قد استعمل فى المفهوم العام الصادق على كل صلاة صحيحة، او صوم صحيح، و الالتزام به بعيد جداً، بل غير صحيح، لان الاستعمال المجازى يحتاج الى لحاظ علاقة و عناية، و لا نرى من انفسنا لحاظ علاقة و عناية فى هذا الاستعمال. و أبعد من دعوى المجازية فى هذا الاستعمال

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٠٦

و منها: ان ثمرة النزاع اجمال الخطاب على قول الصحيحى، و عدم جواز الرجوع إلى اطلاقه فى رفع ما اذا شك فى جزئية شىء للمأمور به و شرطيته اصلا، لاحتمال دخوله فى المسمى - كما لا يخفى - .
و جواز الرجوع اليه فى ذلك على قول الأعمى فى غير ما احتمال دخوله فيه، مما شك فى جزئيه أو شرطيته. نعم، لا بد فى الرجوع اليه فيما ذكر من كونه واردا مورد البيان، كما لا بد منه فى الرجوع الى سائر المطلقات (١). و بدونه لا مرجع ايضا، ألبا البراءة، أو الاشتغال على

دعوى المنع عن صحة هذه الاستعمالات رأسا، و الى هذا اشار بقوله: «أو منع استعمالها فيه»، لان هذه الدعوى واضحة البطلان، لصحة هذه الاستعمالات قطعا. فهى بعيدة جدا، و لذا قال: و كل منهما: أى من دعوى المجازية و المنع بعيد الى الغاية.
(١) ينبغى بيان مقدمة لتعيين مورد ترتب الثمرة و هى:

ان المتكلم اما ان يقطع انه فى مقام بيان تمام مراده، و لا بد من التمسك بالاطلاق فى هذا المقام لنفى المشكوك، سواء على الصحيح او على الاعم ألبا انه على الصحيح الاطلاق مقامى، و على الاعم الاطلاق كلامى و لفظى، فلا ثمرة بين القولين.
و اما ان يقطع انه فى مقام الاهمال فلا يتمسك بالاطلاق على القولين ايضا، و هو واضح، فلا ثمرة.
و ثالثة: لا يحرز أحد الامرين، بل يشك انه فى مقام البيان ام لا؟ و مورد الثمرة هذا المقام، فان العقلاء حيث بنوا فى مقام الشك فى البيان بحمل المتكلم بكونه فى مقام البيان، فحيث يكون للفظ مفهوم معلوم يتمسك باطلاقه، و حيث يكون الكلام مجملا و ليس له مفهوم معلوم لا يكون للكلام اطلاق. و قد عرفت: انه على الاعم يكون الموضوع له فى هذه الالفاظ امرا معلوما و مفهوما و مبينا.
بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٠٧

.....

اما الاركان، او معظم الاجزاء، او ما فيه اقتضاء التأثير فيصح التمسك باطلاقه لنفى المشكوك، و على الصحيح حيث ان الموضوع له فيها هو الصحيح: أى ما فيه فعليه التأثير، و كلما شك فى جزئية شىء او شرطيته فى تحقق ما هو الصحيح و المؤثر بالفعل فيكون متعلق الامر مفهوما مجملا، فلا يصح التمسك باطلاقه.

لا يقال: ان متعلق الامر على الصحيح، و على الاعم لا بد و ان يكون هو الصحيح، إذ المولى لا يطلب الفاسد، فلا ثمرة.
فانه يقال: انه اذا كان للفظ مفهوم معلوم فان بناء العقلاء و سيرتهم على حمل المتكلم على كونه فى مقام بيان ما كان اللفظ ظاهرا فيه. فمورد السيرة العقلائية: هو ان يكون للفظ مفهوم مبين، و معنى حملهم للمتكلم على كونه فى مقام البيان يرجع الى بنائهم: على ان الظهور اللفظى هو المراد له جدا و واقعا، و لازل ذلك ان ما كان اللفظ ظاهرا فيه هو الصحيح، اما اذا كان الصحيح هو الموضوع له اللفظ فانه يكون المفهوم امرا مجملا، و لا ظهور للكلام فى أمر بين حتى يكون موردا لحمل العقلاء المتكلم على إرادته جدا، لظاهر كلامه، فلا مورد لسيرة العقلاء فى مقام الاجمال اللفظى.

فاتضح الفرق، بين كون الصحيح هو المراد قطعا للأمر على الصحيح و على الاعم، و بين كون الصحيح هو الموضوع له اللفظ، فانه على الاعم يمكن احراز ان ما عدا المشكوك هو الصحيح المراد، و هو امر مفهوم مبين، بخلاف ما اذا كان الصحيح هو الموضوع له، فأنا و ان علمنا: بان المولى يريد الصحيح، ألبا ان ما يريده ليس امرا معلوما مبينا حتى ناخذ به، فكون الصحيح هو المراد على كل حال، لا يجعل الكلام مجملا مطلقا على الاعم و على الصحيح، بل انما يكون مجملا حيث يكون الصحيح هو الموضوع له.

اذا عرفت هذه المقدمة، و اتضح مورد الثمرة، نقول:

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٠٨

.....

اختلفت كلماتهم فيها، فالذى يظهر من الماتن: هو كون الثمرة اجمال الخطاب على الصحيح، و عدم صحه التمسك بالاطلاق فى رفع مشكوك الجزئية و الشرطية، و جواز الرجوع الى الاطلاق على الاعم فى نفي المشكوك من الجزئية و الشرطية، فى غير الجزء و الشرط الذى احتمال دخولهما فى المسمى مثلا: لو شك فى تحقق معظم الاجزاء لا يرجع الى الاطلاق، و بعد تحقق معظم يرجع الى الاطلاق، و ينفى المشكوك به، بخلافه على الصحيح، فان ما وضع له اللفظ مفهوم مجمل لا اطلاق له، لان الصحيح هو الذى وضع له اللفظ، و هو غير معلوم و لا مبين، فاذا شك فى جزئية شىء فقد شك فى تحقق الصحيح لو لم يأت بالمشكوك، فلا يكون للخطاب اطلاق حتى يتمسك به و بنفى المشكوك.

فالمتحصل مما ذكره الماتن فى بيان هذه الثمرة: هو اجمال الخطاب على الصحيح، و عدم اجماله على الاعم، و لازم الاول: عدم جواز الرجوع الى الاطلاق، اذ لا اطلاق مع الاجمال، و لازم الثانى جواز الرجوع الى الاطلاق، لكون المفهوم الذى وضع له اللفظ مبينا. و يمكن ان يناقش فى بيان الثمرة بهذا النحو، و حاصل المناقشة:

ان الرجوع إلى الاطلاق لا يدور مدار اجمال الخطاب و عدمه، بل يتمسك بالاطلاق على الاعم، و ان كان ما وضع له اللفظ فيه مجملا، فانه لو قيل: بان هذه الالفاظ موضوعه لما فيه اقتضاء التأثير، لا فعليه التأثير فان الموضوع له ايضا يكون امرا مجملا، من حيث المفهوم، و لا يعرف الا بكونه له اقتضاء التأثير فى النهى عن الفحشاء، و معراجية المؤمن، لا ان الموضوع له هو ما ذكره: من الاركان أو معظم الاجزاء، أو غير ذلك، و لكن مع ذلك يمكن التمسك بالاطلاق، لأن الموضوع له و ان كان مجملا من حيث المفهوم، الا انه مبين من حيث الصدق، فانا نعلم ان ما نأتى به من هذه الاجزاء التى نعرفها يصدق عليها ما هو الموضوع له لفظ الصلاة- مثلا- و يتحد معها المفهوم الذى وضعت له، و ان لم نعرف ما هو الموضوع له تفصيلا،

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٠٩

الخلافاً فى مسألة دوران الامر بين الأقل و الاكثر الارتباطيين. و قد انقذ بذلك: ان الرجوع الى البراءة أو الاشتغال (١) فى موارد اجمال الخطاب،

فنتمسك بالاطلاق، و نقول: امرنا بالصلاة، و هذه صلاة قطعاً، فلو أراد غير هذه المصاديق لبينها، فما وضع له اللفظ على الاعم و ان كان مجملا من حيث المفهوم، الا انه مبين من ناحية الصدق، و هذا كاف فى التمسك باطلاقه، بخلاف ما اذا كان الموضوع له فيها هو الصحيح، فان الموضوع فيها مجمل من حيث المفهوم، و مجمل من حيث الصدق لعدم احراز ان ما نأتى به هو صلاة صحيحة لفرض الشك فى شىء نحتمل دخوله فيما هو الصلاة الصحيحة، فلا مجال للتمسك بالاطلاق.

فينبغى ان يكون بيان الثمرة: هو جواز التمسك بالاطلاق على الاعم، و عدم جوازه على الصحيح، لا اجمال الخطاب و عدمه.

و ينبغى ان يعلم ايضا: ان التمسك بالاطلاق منحصر بالقول بوضعها للاعم، اما اذا لم نقل به سواء قلنا بالوضع للصحيح، ام كنا من المتوقفين، لا يمكننا التمسك بالاطلاق.

(١) قد ذكر بعضهم ثمره الخلاف بين الصحيح و الاعم: و هى الرجوع الى البراءة على الاعم، و الى الاشتغال بناء على الصحيح، و ان قلنا بالرجوع الى البراءة فى مسألة دوران الامر بين الأقل و الاكثر الارتباطيين، لان الرجوع الى البراءة فى الارتباطيين انما هو فيما كان المأمور به نفسه دائرا بين الأقل و الاكثر، و هذا انما يتم على القول بالاعم، فانه عليه يكون نفس هذه الاجزاء هى المأمور به. و اما بناء على الصحيح فالمأمور به امر بسيط يترتب على هذه الافعال، و هذه الافعال بالنسبة اليه محققات و محصلات، فاذا شك فى شىء منها لاحتمال دخله فى ترتب ما هو المطلوب، فلا بد من الاتيان به، لأنه من الشك فى محقق المأمور، لا فى المأمور به.

فالثمره - حينئذ - هي الرجوع الى البراءة على الاعم، على القول بها في الارتباطيين، فيما لم تحرز مقدمات الاطلاق، و الرجوع الى الاشتغال على الصحيح.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١١٠

او اهماله على القولين، فلا وجه لجعل الثمره هو الرجوع الى البراءة على الاعم، و الاشتغال على الصحيح (١)، و لذا ذهب المشهور الى البراءة مع ذهابهم الى الصحيح (٢).

و ربما قيل بظهور الثمره في النذر أيضا.

قلت: و ان كان تظهر فيما لو نذر لمن صلى اعطاء درهم في البر، فيما لو اعطاه لمن صلى، و لو علم بفساد صلاته، لإخلاله بما لا يعتبر في الاسم

و قد انكر المصنف هذه الثمره، و قال: بلزوم الرجوع الى البراءة على كل من القولين الصحيح و الاعم، و ليس الصحيح الموضوع له اللفظ بالنسبة الى هذه الافعال نسبة المحصل و المحقق، بل هو متحد معها في الوجود اتحاد الطبيعي و الفرد، فمورد البراءة في الصحيح نفس هذه الافعال و المركبات، و الصحيح كالاعم في جريان البراءة عند من يقول بجريان البراءة في الاقل و الاكثر الارتباطيين، و ألا فالاشتغال عند من يقول به في تلك المسألة، و قد مرت المناقشة - منّا - للمانن في هذه الدعوى عند اشكاله على الشيخ في الجامع التركيبي و البسيط. نعم، بناء على الجامع المفهومي في الصحيح يكون مجرى البراءة، فان هذه الافعال و المركبات بنفسها هي الموضوع لها اللفظ.

(١) فانه على الصحيح يكون الخطاب مجملا، و اما على الاعم فأتما يكون مجملا لا اطلاق له في موارد الاهمال كما عرفنا.

(٢) حاصله: ان المشهور ذهبوا الى البراءة في المقام، و قد صرحوا: بان الموضوع له في هذه الالفاظ هو الصحيح، و هم في مورد الشك في المحقق و المحصل يقولون بالاشتغال. فحينئذ لا بد و ان لا يكون المقام عندهم من الشك في المحصل، و ألا لقالوا في المقام بالاشتغال، لا البراءة. فيظهر منهم ان الصحيح الموضوع له اللفظ متحد مع هذه الافعال.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١١١

على الاعم، و عدم البر على الصحيح (١)، ألا انه ليس بثمره لمثل هذه المسألة، لما عرفت: من أن ثمره المسألة الاصولية: هي أن تكون نتيجتها واقعة في طريق استنباط الاحكام الفرعية. فافهم (٢).

(١) من جملة ما ذكر من الثمرات بين الصحيح و الاعم: هي النذر، و حاصلها: انه لو نذر الناذر ان يعطى من صلى درهما، فبناء على ان الموضوع له هو الاعم يبر بالنذر فيما لو اعطى الدرهم لمن صلى صلاة فاسدة، و بناء على انها موضوعه للصحيح لا تبرأ ذمته ألا باعطاء الدرهم لمن صلى صلاة صحيحة.

و قد اورد عليه الشيخ الاعظم: بان النذر يتبع قصد الناذر، فان كان قد قصد ان يعطى الدرهم لمن صلى، و لو فاسدا تبرأ ذمته باعطائه له، و ان كان لفظ الصلاة موضوعا للصحيح. غاية الامر: ان في هذه العبارة قد استعمل لفظ الصلاة في الاعم استعمالا مجازيا. و ان قصد اعطاء الدرهم لمن صلى صحيحا فلا تبرأ ذمته ألا باعطائه لمن صلى صحيحا، و ان كان لفظ الصلاة موضوعا للاعم. نعم، لا يكون الاستعمال بناء على الاعم مجازا، فان استعمال اللفظ الموضوع للعام في احد افراده من باب كونه مصدقا له لا يكون من الاستعمال المجازي.

و يرد عليه: ان مرادهم: هو ان الناذر قد نذر ان يعطى الدرهم لمن أتى بمسمى الصلاة، فان كان مسمى الصلاة هو الاعم تبرأ ذمته باعطائه من صلى فاسدا، و ان كان مسمى الصلاة هو الصحيح فلا تبرأ ذمته ألا باعطاء من صلى صحيحا، و لا يكون للناذر قصد بنفسه،

ولا نظرة لا الى الصحيح ولا الى الاعم، بل يكون قصده الاتيان بأحد المسمى لهذا اللفظ.

(٢) حاصله: انه لا ينبغي ان يكون النذر ثمره لهذه المسألة، ولا لسائر المسائل الاصولية، فان ثمره المسألة الاصولية هي ما وقعت نتيجتها في طريق الاستنباط، ومعنى وقوعها في طريق الاستنباط: هي ان تكون نتيجتها كبرى للقياس الذي ينتج الحكم الشرعي، مثلاً: البحث عن مقدمة الواجب، فان نتيجته هي الملازمة بين وجوب

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١١٢

و كيف كان، فقد استدلل للصحيحى بوجوه:

أحدها: التبادر، و دعوى: ان المنسب الى الأذهان منها هو الصحيح، و لا منافاة بين دعوى ذلك، و بين كون الالفاظ على هذا القول مجملات،

الشيء و وجوب مقدمته: أى كون مقدمه الواجب بحكم الملازمة واجبه، فيقال: هذه مقدمه واجب، و كلما كان مقدمه لواجب، فهو واجب بحكم الملازمة، فهذه المقدمه تكون واجبه، و مثل حجيه الخبر، فان المسألة الاصولية تثبت حجيه خبر الواحد، فيقال: صلاة الجمعة مما قام الخبر على وجوبها، و كل ما قام الخبر على وجوبه فهو واجب، فصلاة الجمعة واجبه.

اما اذا كانت نتيجة المسألة الاصولية هو تنقيح الصغرى و اثباتها، لا الكبرى، فلا تكون نتيجتها استنباطية، بل تكون نتيجة تطبيقية - كما فى المقام فان نتيجة كون الوضع للصحيح أو للاعم ينقح الصغرى للكبرى المبرهن عليها فى الفقه، و هى وجوب براءة ذمه الناذر بوجود مصداقه، و متعلقه، فيقال: ان الاعم هو المصداق لنذر الناذر، و كلما كان مصداقا لنذر الناذر تبرأ ذمه الناذر باعطائه، و مثل هذه النتيجة تطبيقية، لأنها تحرز المصداق للكليه المستنبط حكمها فى الفقه، فلم يحصل بها إلا تطبيق الحكم المستنبط على مصداقه، و نتيجة المسألة الاصولية، لا بد و ان تكون هى السبب فى استنباط الحكم، لا محققه للموضوع الذى كان حكمه مستنبطاً، كما فى مسألة الملازمة، و مسألة حجيه الخبر، فان كلا من صلاة الجمعة، و السفر الى الحج لم يكن لهما حكم مستنبط، بل استنبط حكمهما بواسطة الملازمة، و بواسطة حجيه الخبر.

و بعبارة اخرى: ان المسائل الاصولية: هى التى يستنبط الحكم بواسطتها، فهى الاصل لاستنباط الحكم، لا- ان تكون ثمرتها تحقيق الموضوع الذى قد استنبط حكمه، و مسألة النذر من الثانى، لا من الاول، فلا ينبغي أن يكون تحقيق موضوع النذر من ثمرات المسائل الاصولية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١١٣

فان المنافاة انما تكون فيما اذا لم تكن معانيها على هذا الوجه مبينة بوجه.

و قد عرفت كونها مبينة بغير وجه (١).

(١) استدلل القائل بوضع هذه الالفاظ للصحيح بالتبادر: بان التبادر من هذه الالفاظ عند اطلاقها هو الصحيح، و التبادر علامة الحقيقة. و قد اورد عليه: بان الصحيحى معترف باجمال الموضوع له فى هذه الالفاظ، و مع الاعتراف بالاجمال، و ان الموضوع له مفهوم غير متضح، كيف يدعى التبادر، فان التبادر لازمه دلالة اللفظ عند الاطلاق على معنى معين.

و قد أجاب عنه المصنف: بانه لا يلزم فى التبادر الى المعنى الموضوع له اللفظ ان يكون الموضوع له امراً مبيناً من جميع الوجوه، بل يكفى فى التبادر تعيين المعنى و تشخيصه، و لو بوجه من وجوهه، مثلاً: بعد العلم بان الصحيح ما تترتب عليه معراجية المؤمن، و النهى عن الفحشاء، و بالفعل نطلق اللفظ فيتبادر منه مفهوم وجهه و عنوانه انه معراج المؤمن، و ناه عن الفحشاء.

و بعبارة اخرى: انا لا ندعى ان المتبادر من هذه الالفاظ مفهوم مبيّن من كل وجه و معلوم بنفسه و بشخصه، بل المتبادر منها مفهوم

مبين بوجه من وجوهه و هو انه به تحصل معراجية المؤمن، و النهى عن الفحشاء، فلا- يضر الاجمال في دعوى التبادر و قد اشار المصنف الى هذا الايراد و جوابه بقوله: «و لا منافاة بين دعوى ذلك» أى التبادر «و بين كون الالفاظ ... الخ».

نعم، لو لم تكن هذه الالفاظ مبينة اصلا، و لا بوجه من الوجوه لما صح دعوى التبادر، إلا أنك عرفت انها مبينة بوجه كثيرة، ككونها معراج المؤمن، و قربان كل تقى ...، و غير ذلك من وجوهها. هذا، و لكن لا تخلو دعوى التبادر في اثبات ان هذه الالفاظ موضوعة للصحيح عند الشارع من شيء، لأن المدعى: و هو كون الالفاظ موضوعة عند الشارع للصحيح، فلا بد و ان تكون متبادرة كذلك عند الشارع. و اما تبادر غير الشارع للمعنى الصحيح منها فهو يدل على انها كذلك عنده، لا عند

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١١٤

ثانيها: صحة السلب عن الفاسد بسبب الاخلال ببعض اجزائه، او شرائطه بالمداقعة، و ان صح الاطلاق عليه بالعناية (١).

الشارع و لا يثبت تبادر الشارع لنا إلا بنقل استعماله في مقام التبادر، و ليس فيما بايدنا نقل يتكفل استعمال الشارع في مقام التبادر، بل لا- يعقل ان يكون للشارع نفسه استعمال تبادرى، لأن الاستعمال التبادرى انما يكون للشاك فيما وضع له اللفظ، و الشارع هو الواضع، فلا يكون شاكا فيما وضع له. و اما تبادر غير الشارع فهو يثبت الحقيقة عند غير الشارع، و لعل هذه الالفاظ قد حصل لها وضع عند غير الشارع في الصحيح لكثرة استعمالها فيه عندهم. و على كل، فاثبات انها موضوعة عند الشارع للصحيح بواسطة تبادرنا اثبات للمعلول بغير علتة.

لا يقال: ان مدعى التبادر يدعى تحققه في كل زمان الى القهقري حتى نصل الى زمان الشارع نفسه، و في زمانه يكون تبادر اصحابه و ملازميه المتلقين لمعاني هذه الالفاظ منه دليل على كونها موضوعة للصحيح عنده.

فانه يقال: نعم، لو ثبتت هذه الدعوى زمانا بعد زمان، و انها في كل زمان لم يحصل لها وضع تعينى بسبب كثرة الاستعمال لثبت المطلوب، إلا انه أنى لهم باثبات ذلك.

(١) صحة السلب التي تنفع الصحيحى و تثبت ان اللفظ ليس موضوعا للاعم هي صحة الحمل بالشائع عن الفرد الفاسد، فان هذه الالفاظ لو كانت موضوعة للاعم لما صح سلبها بالحمل الشائع عن الفرد الفاسد، لوضوح ان ما وضع للاعم لا يصح سلبه عن بعض مصاديقه و افراده، فاذا صح سلب الالفاظ عن الفرد الفاسد دلت هذه الصحة على ان اللفظ لم يوضع لمعنى عام يصدق على هذا الفرد صدقا شايعا، و إلا لما صح سلبه بالحمل الاولى عن كل فرد من افراده، لوضوح ان المفهوم الذى وضع له ليس هو الفرد.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١١٥

ثالثها: الاخبار الظاهرة في اثبات بعض الخواص و الآثار للمسميات، مثل (الصلاة عمود الدين) أو (معراج المؤمن) و (الصوم جنه من النار) ... الى غير ذلك. أو نفى ماهيتها و طبائعها، مثل (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) و نحوه، مما كان ظاهرا في نفى الحقيقة بمجرد فقد ما يعتبر في الصحة شطرا أو شرطا، و ارادة خصوص الصحيح من الطائفة الاولى، و نفى الصحة من الثانية لشيوع استعمال هذا التركيب في نفى مثل الصحة أو الكمال خلاف الظاهر لا يصار اليه، مع عدم نصب قرينة عليه (١)، بل و استعمال هذا التركيب في نفى الصفة ممكن المنع حتى

نعم، صحة الحمل بالحمل الاولى على الصحيح دليل على الوضع له، و انما لم يدعيها الماتن لأنها لا تنفعه إلا جدلا، لأن صحة الحمل بالحمل الاولى لا تنافى دعوى صحة الحمل الاولى على الاعم، لجواز كون اللفظ مشتركا بين الخاص و العام، و هذا الاشتراك و ان كان لا ينفع المدعى للاعم، لعدم تحقق الثمرة، و هو التمسك بالاطلاق، فان ثبوت الاشتراك يوجب الاجمال من ناحية المفهوم لا غير، إلا انه هناك اجمالا:

اجمال من ناحية المفهوم على الصحيح، و اجمال من ناحية المراد للاشتراك بين الخاص و العام، و لعله لذلك سلك ما ينفع الصحيحى من السلب عن الفرد الفاسد بحسب الحمل الشائع - كما ذكرنا-.

إلّا انه لا يخفى انه يرد على هذه الدعوى عين المناقشة- التي تقدمت- فى دعوى التبادر: من ان صحة هذا السلب، هل هى عندنا او عند الشارع، و النافع لمدعى الصحيح هى الثانية، و يستحيل عادة اثباتها، و الاولى تدل على كون هذه الالفاظ حقيقة فى الصحيح عندنا لا عند الشارع الى آخر ما تقدم بيانه.

(١) الاخبار التى ذكرها الماتن طائفتان.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١١٦

.....

الطائفة الاولى: هى التى دلت على اثبات آثار الصلاة، كقوله عليه السلام: الصلاة عمود الدين، و معراج المؤمن، و الصوم جنه من النار[١٥] و امثال هذه الاخبار.

و كيفية الاستدلال بهذه الطائفة: ان الظاهر منها ان الآثار المذكورة هى آثار لطبيعة الصلاة على نحو الاطلاق و السريان لكل افراد الصلاة، لا- انها آثار طبيعة الصلاة على نحو القضية المهملة، فحينئذ، نقول: ان كانت الصلاة موضوعه لما له هذه الآثار، ثبت ان الموضوع له فيها هو الصحيح فانه هو الذى تترتب عليه هذه الآثار دون الاعم، و إلّا: أى و اذا لم تكن الصلاة موضوعه لذى الاثر، بل كانت موضوعه للاعم لزم اما استعمال الصلاة فى المقام فى خصوص ما له الاثر و هو الصحيح مجازا، و هو خلاف الظاهر، فان المجاز يحتاج الى لحاظ العلاقة، و لا نرى لحاظ علاقة فى المقام، أو أن هذه الالفاظ مستعملة فى الاعم، و لكن الآثار ثابتة بنحو القضية المهملة، لا السريان و الاطلاق، و قد عرفت انها خلاف الظاهر، و انها ظاهرة فى ان هذه الآثار ثابتة بنحو الاطلاق لكل ما هو صلاة، أو ان هذه الالفاظ مستعملة فى الاعم، و وصف الصحة استفاد من دال آخر، و ليس فى المقام وصف الصحة، و لا دال قد دل عليه. فاذا انتفت هذه الامور الثلاثة بقى الأول: و هى كونها موضوعه لخصوص الصحيح.

و يرد على هذا الاستدلال: اولاً: انه لم يدل على اكثر من ان لهذه الاستعمالات ظهورا فى ان المراد من الفاظها هو الصحيح، و الظهور عند العقلاء حجة فى تعيين المراد لا فى تعيين كيفية الاستدلال، إلّا ان نقول بمقالة علم الهدى: ان الاستعمال علامة الحقيقة، و لكن التحقيق: ان الاستعمال اعم من الحقيقة و المجاز.

و بعبارة اخرى: ان اصالة الحقيقة التى هى من الاصول العقلانية انما هى فى مقام الشك فى المراد، لا فى الاستعمال، و لا ريب ان المراد فى المقام معلوم، و هو الصحيح،

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١١٧

.....

و الشك فى الاستعمال، فلا مجرى لاصالة الحقيقة. مضافا الى امكان دعوى وجود القرينة على الاستعمال فى الصحيح، و هو هذه الآثار، فان الأعمى لو ادعى: أن هذه الآثار قرينة على الاستعمال المجازى فى الصحيح لم تكن جزافا.

و ثانيا: ان الاستدلال بعد تسليمه انما يدل على ان الموضوع له فى هذه الالفاظ هو خصوص الصحيح، حيث يكون الظاهر من هذه الاخبار ترتب هذه الآثار على المسميات بالفعل، فان الترتب الفعلى يلزم الصحيح، اما لو كان الظاهر من هذه الاخبار اثبات هذه الآثار للمسميات بنحو الاقتضاء، لا الفعلية، فلا يدل على ان المسمى بهذه الالفاظ هو الصحيح، بل لعله يكون دليلا على الاعم. فاذا كان المتحصل من هذه الاخبار أن المقتضى لهذه الآثار هو هذه المسميات، لا ان المسميات هى العلة التامة لهذه الآثار، كما انه ليس

ببعيد دعوى: ان القضايا التي تدل على آثار الأشياء انما تدل على ثبوتها لها بنحو الاقتضاء، لا الفعلية، كقولك: السنا مسهل، و النار محرقة، فانها تدل على أن السنا مقتض للسهال، و النار مقتضية للحراق، فهي لبيان ان للسنا اقتضاء للسهال، و للنار اقتضاء للحراق، لا انها علّة تامّة بالفعل لهذه الآثار، و الامر في هذه الاخبار جار على هذا النحو، فلا دلالة لها على ان الموضوع له في هذه الالفاظ هو الصحيح، اذا لم تدل على ان الموضوع له فيها هو الاعم.

الطائفة الثانية: الاخبار التي دلت على نفى طبيعة الصلاة بنفى بعض اجزائها، كقوله عليه السّلام: (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) [١٦] .. و امثال هذه الاخبار الدالة على نفى طبيعة المسمى بهذه الالفاظ بمجرد عدم جزء من أجزاء هذا المركب، فانها تدل على ان المسمى بهذه الالفاظ هو هذا المركب الذي ينتفى بانتفاء احد اجزائه، و لا شبهة انه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١١٨

.....

هو الصحيح، فان الاعم لا تنتفى الطبيعة فيه بانتفاء احد هذه الاجزاء كالفاتحة و امثالها.

و توضيح الاستدلال بهذه الطائفة من الاخبار على ان الموضوع له في هذه الالفاظ هو الصحيح: ان الظاهر من هذه التراكيب ان المنفى بها هو الطبيعة المسماة بهذا اللفظ، فالمستفاد منها نفى الحقيقة، و ان الخبر المقدر فيها هو موجود، لا وصف الصحة، و لا وصف الكمال.

فالتقدير: انه لا صلاة موجودة الا بفاتحة الكتاب، و لازمه انتفاء وجود الصلاة مع عدم الفاتحة.

فظاهر هذه القضية: انه ليس هناك قيد آخر منفي غير نفى الطبيعة وحدها، فهنا ظهورات: ظهور هذه التراكيب في نفى الحقيقة، و كون الحقيقة المنفية هي مسماة اللفظ، و كون الخبر المحذوف هو موجود.

فان قلنا: ان الموضوع له فيها هو الصحيح سلمت هذه الظهورات من التصرف فيها، و لو كان الموضوع له فيها هو الاعم لزم التصرف، اما في استعمال اللفظ في الصحيح مجازا، و هو خلاف الظاهر، أو أن المقدر المحذوف هو لفظ صحيح، فيكون اللفظ دالا على الاعم، و القيد مستفاد من الخبر. و هذا ايضا خلاف الظاهر، أو ان المنفى هو كمال الطبيعة، لانفسها، و هذا ايضا خلاف الظاهر، فمع المحافظة على هذه الظهورات تكون النتيجة: ان الموضوع له اللفظ هو الصحيح، لا الاعم.

و يرد على هذا الاستدلال:

اولا: ان غايته هو كون الصلاة في مثل هذه التراكيب مستعملة في الصحيح، و الاستعمال اعم من الحقيقة و المجاز، فان اصالة الحقيقة المتبعة عند العقلاء، انما هي في مقام الشك في المراد، لا الاستعمال، مضافا الى وجود القرينة على الاستعمال في الصحيح، و هو هذا النفي المستعمل لنفي الحقيقة، و لا تكون الحقيقة منفية الا بان يراد من اللفظ الموضوع للاعم هو الفرد الصحيح.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١١٩

في مثل (لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد) مما يعلم أن المراد نفى الكمال بدعوى استعماله في نفى الحقيقة في مثله أيضا بنحو من العناية، لا على الحقيقة، و الا لما دل على المبالغة. فافهم (١).

و ثانيا: ان هذا الاستدلال لو تم لدل على ان الموضوع له لفظ الصلاة هو المرتبة العليا الواجدة لجميع الاجزاء و الشرائط، و هو اخص من المدعى، فان المدعى: كون الصلاة موضوعة للصحيح، لا لخصوص المرتبة العليا، بل مناف لغرض الصحيح: من دعوى الاجمال فيما هو الموضوع له. مضافا الى ان هذا الاستدلال بهذه الطائفة، لو تم لدل على ان استعمال الصلاة الصحيحة في فاقدة بعض الاجزاء مجاز، كما ربما يكون الفاقد لبعض الاجزاء، بل لجملة منها مهمة صحيحا ايضا.

فينبغي ان يكون لفظ الصلاة قد استعمل فيه مجازاً، و لعله اشار الى جملة هذه المناقشات بقوله: «فافهم»، و ان كان قد اشار الى بعضها صريحا بحاشيته على قوله: فافهم.

(١) هذا جواب عما ربما يقال: من ان استعمال هذه التراكيب في نفى الصفة، لا في نفى الحقيقة شائع مستعمل و وارد حتى في لسان الشارع، كما في مثل قوله: «لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد» [١٧] فانه من المعلوم ان المنفى في مثلها هو صفة الكمال، لا الحقيقة، و الا لكانت الصلاة في غير المسجد ممن جاره المسجد باطله، و لا يلزم بطلان الصلاة احد، و اذا لم تكن هذه التراكيب دالة على نفى الحقيقة لا- يتم الاستدلال بها على كون الموضوع له فيها هو الصحيح، لأن من مقدماته كون هذه التراكيب لنفى الحقيقة.

فاشار المصنف الى الجواب عن هذا بما حاصله: ان الاستعمال في امثال التركيب المذكور ايضا لنفى الحقيقة لا لنفى الصفة، غاية بعد قيام الدليل على صحة الصلاة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٢٠

رابعها: دعوى القطع: بأن طريقة الواضعين، و ديدنهم وضع الالفاظ للمركبات التامة، كما هو قضية الحكمة الداعية اليه. و الحاجة و ان دعت احيانا- الى استعمالها في الناقص أيضا، إلما انه لا يقتضى ان يكون بنحو الحقيقة، بل و لو كان مسامحة، تنزيلا للفاقد منزلة الواجد.

و الظاهر ان الشارع غير متخط عن هذه الطريقة. و لا يخفى ان هذه الدعوى و ان كانت غير بعيدة الا انها قابلة للمنع، فتأمل (١).

في غير المسجد يكون قرينه على انه لم يرد نفى الحقيقة حقيقة و واقعا، بل اريد نفى الحقيقة ادعاء، و الدليل على ان المراد نفى الحقيقة ادعاء: انه بعد قيام الدليل على صحة الصلاة تكون هذه التراكيب مما يستفاد منها المبالغة، و لو كانت مستعملة في نفى الصفة، لا نفى الحقيقة لما دلت على المبالغة، فدلالته على المبالغة دليل على ان المراد نفى الحقيقة لكن ادعاء، لا حقيقة حتى تكون دالة على المبالغة.

(١) هذا هو الدليل الرابع على كون الموضوع له في هذه الالفاظ هو الصحيح، لا الاعم.

و حاصله: انا استقرينا طريقة العقلاء فيما كان لهم مركب ذو أثر، فان طريقتهم على وضع اللفظ للمركب التام المؤثر، و هو الصحيح، و الشارع رئيس العقلاء، فلا يتخطى طريقتهم في وضع الالفاظ لهذه المركبات المخترعة له، فلا بد و ان يكون قد وضع اللفظ لخصوص الصحيح فيها و انما كانت طريقة العقلاء في مركباتهم ذات الاثر تدعو إلى الوضع للصحيح، لأن حاجتهم الغالبة هي ارادة المؤثر، و هو الذى يحتاجون إلى افهامه و الدلالة عليه، و هذه الحاجة هي التى تدعوهم للوضع للصحيح المؤثر، فاتباع الحكمة في اعمال العقلاء تدعو إلى وضع الالفاظ في المركبات لخصوص المؤثر التام الصحيح، و هم و ان احتاجوا في بعض الاحيان إلى استعمالها في الناقص و غير المؤثر، إلما انها حجة غير غالبية، و الحكمة تدعو الى الوضع الى ما فيه الحاجة الغالبة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٢١

و قد استدل للاعمى أيضا بوجوه:

منها: تبادر الاعم. و فيه: انه قد عرفت الاشكال في تصوير الجامع الذى لا بد منه، فكيف يصح معه دعوى التبادر (١)؟.

فتلخص مما ذكرنا: ان الشارع غير متخط طريقة العقلاء. فالموضوع له في مركباته هو الصحيح، لا الاعم.

و يرد عليه: أولا: ان طريقة العقلاء بحسب الاستقراء تدل على وضع الالفاظ لما فيه اقتضاء التأثير، لا فعليه التأثير، فان لفظ السقمونيا الموضوع للمسهل المركب من اجزاء قد وضع لما فيه اقتضاء التأثير، لا- فعليه التأثير، فالسقمونيا غير المؤثرة في الاسهال في بعض

الاحيان هي مما وضع له اللفظ و لا تختص بخصوص المؤثر في الاسهال بالفعل، و هذه الطريقة مما يشهد بها الوجدان عند مراجعة الالفاظ الموضوعه للمركبات ذات الاثر.

و ثانيا: ان الحكمة انما تدعو الى الوضع للصحيح، هو كون الحاجة في مقام الاستعمال تكون غايته في خصوص الصحيح دون الاعم، و اذا كانت الاستعمالات في الاعم غالبه، او مساوية للصحيح، فلا تدعو الحكمة الى الوضع لخصوص الصحيح و المقام من قبيل الثاني، لان استعمال هذه الالفاظ في الاعم ان لم تكن اكثر من استعمالها في الصحيح فلا اقل من مساواتها له فلا تدعو الحكمة الى الوضع لخصوص الصحيح، و لذا قال: «و لا يخفى ان هذه الدعوى و ان كانت غير بعيدة، إلا انها قابلة للمنع. فتأمل».

(١) لا يخفى ان دعوى الأعمى: تبادر الاعم من هذه الالفاظ، و دعوى عدم صحة سلبها عن الفاسد.

يرد عليه، بعد معارضة هذه الدعوى بمثلها من الصحيحى، كما تقدم ما ذكرناه سابقا على الصحيحى: من ان التبادر، و عدم صحة السلب انما يدلان بعد تسليمهما على كون الموضوع له هو الاعم عند المتبادرين، و السالين، لا عند الشارع، و اثبات بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٢٢

و منها: عدم صحة السلب عن الفاسد. و فيه: منع، لما عرفت (١).

و منها: صحة التقسيم الى الصحيح و السقيم. و فيه: انه انما يشهد على انها للاعم لو لم تكن هناك دلالة على كونها موضوعه للصحيح- و قد عرفت- فلا بد ان يكون التقسيم بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ، و لو بالناية (٢).

تبادر الشارع، و صحة السلب عنده ربما يكون من المحال العادى، بل العقلى، لان الشارع غير شاك فيما وضع له اللفظ، و دعوى اثباته بنحو الاستصحاب القهقرائى الى زمان اصحابه و المتلقين للوضع منه لا يمكن اثباتها بعد احتمال حصول الوضع فى احد الازمنة بواسطة كثرة الاستعمال.

(١) حاصله: انه قد تقدم: ان الجامع الذى ذكره جامعا للصحيح و الاعم كل احتمالاته مخدوشة، فلا وجه لدعوى تبادره، و عدم صحة سلبه عن الفاسد.

و فيه: ان كون احتمالات الجامع التى ذكرها مخدوشة لا يلزم ان لا يكون جامعا، فاذا ثبت التبادر، و عدم صحة السلب فانهما يدلان على جامع، و ان لم يكن هو أحد الاحتمالات المذكورة.

(٢) هذا هو الدليل الثالث للاعمى، و بيانه بوجه يكون نافعا للاعمى، ان نقول: ان صحة التقسيم لها مقامان:

الاول: ان يكون النزاع فى المعنى المفهوم من اللفظ: هل ان له حقيقة واحدة لها افراد متحدة الحقيقة؟ باعتبار عدم امكان انتزاع المفهوم الواحد من المتعدد بما هو متعدد، كمن يدعى اشتراك معنى الوجود بين افراده و انه مشترك معنى فى قبال مدعى الاشتراك اللفظى فى الوجود.

فالنزاع فى هذا المقام انما هو فى معنى الوجود، لا فى الوضع له سواء كان لفظ الوجود مستعملا فى هذا المفهوم على نحو الحقيقة، ام على نحو المجاز.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٢٣

.....

فيستدل مدعى الاشتراك المعنوى: بان المعنى و المفهوم من هذا اللفظ هو واحد، و يصح تقسيم ذلك المعنى الواحد الى الواجب و الممكن. و صحة التقسيم بهذا المعنى لا ربط لها فى مقامنا.

المقام الثانى: هو صحة التقسيم للمعنى بما هو مسمى بلفظ كذا، فاذا صح تقسيم اللفظ بما له من المعنى الموضوع له و المسمى به الى

امرین دل علی ان الموضوع له و المسمى بهذا اللفظ هو الاعم من الامرین. و هذا هو المربوط بمقامنا، فان مدعى الاعم يدعى ان لفظ الصلاة- مثلاً- بماله من المعنى الموضوع له و المسمى له ينقسم إلى الصحيح و الفاسد فيكون دليلاً على ان الموضوع له فيه هو الاعم من الصحيح و الفاسد.

و حاصل ما اجاب به الماتن عن هذا الدليل: ان صحة التقسيم انما تدل على ان الموضوع له هو الاعم لو لم تقم الادلة المتقدمة على الوضع للصحيح، و بعد قيامها على الوضع للصحيح لا بد و ان يكون التقسيم الى الصحيح و الفاسد بلحاظ العناية في استعمال اللفظ في الاعم لاجل التقسيم.

و فيه: ان قيام الادلة على الوضع للصحيح لا يلزمه ان يكون الاستعمال في التقسيم فيه عناية فان الأعمى يدعى: ان الاستعمال في مقام التقسيم قد كان بلا عناية و هو دليلاً على الوضع للاعم، لا نفس الاستعمال، لانه اعم من الحقيقة و المجاز، فليكن هذا دليلاً للأعمى في قبال ادلة الصحيحى.

و الذى ينبغى ان يورد به عليه: هو أن صحة التقسيم، لو كانت في لسان الشارع لدلت على الوضع للاعم عنده، و لكنها ليست في لسانه، و لا في لسان متابعيه المتلقين للوضع منه، بل حصلت في لسان العلماء و الباحثين، فتكون دليلاً على وضعها للاعم عندهم، لا عند الشارع، و المطلوب هو اثبات الوضع للاعم عند الشارع، و صحة التقسيم عند العلماء لا يثبت.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج 1، ص: 124

و منها: استعمال الصلاة و غيرها في غير واحد من الاخبار في الفاسدة، كقوله- عليه الصلاة و السلام-: (بنى الاسلام على الخمس: الصلاة، و الزكاة، و الحج، و الصوم، و الولاية. و لم يناد احد بشيء كما نودى بالولاية، فاخذ الناس بالأربع و تركوا هذه. فلو أن أحدا صام نهاره و قام ليله و مات بغير ولاية لم يقبل له صوم و لا صلاة).

فان الاخذ بالأربع لا يكون بناء على بطلان عبادات تاركى الولاية إلا اذا كانت اسامى للاعم. و قوله- عليه السلام-: (دعى الصلاة ايام اقرائك)، ضرورة انه لو لم يكن المراد منها الفاسدة لزم عدم صحة النهى عنها، لعدم قدرة الحائض على الصحيحة منها.

و فيه: ان الاستعمال اعم من الحقيقة، مع ان المراد في الرواية الاولى هو خصوص الصحيح بقريته انها مما بنى عليها الاسلام، و لا ينافى ذلك بطلان عبادة منكرو الولاية، اذ لعل اخذهم بها انما كان بحسب اعتقادهم، لا حقيقة و ذلك لا يقتضى استعمالها في الفاسد او الاعم و الاستعمال في قوله: فلو ان أحدا صام نهاره ... الخ كان كذلك: أى بحسب اعتقادهم، او للمشابهة و المشاكلة (1).

(1) الدليل الرابع: الاستدلال بالاخبار، و كيفية الاستدلال بالجزء الاول في فقرتين منه:

الاولى: قوله: «فاخذ الناس بالأربع» [18]، فان المراد من الأربع هي الأربع المذكورة، و هي الصلاة و الزكاة ... الى آخرها. و بيانه: انه لا اشكال في كون هذه الأربع يشترط في صحتها الولاية، فصلاة غير المعترف بها فاسدة، و كذلك صيامه، و زكاته، و حجه. و الظاهر ايضا انه اطلق عليها

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج 1، ص: 125

.....

هذه الالفاظ بمالها من المعنى الموضوع له من دون لحاظ عناية و مجازية، و لانزم هذه المقدمة الاخيرة ان تكون هذه الالفاظ موضوعة للاعم، و ألا لزم رفع اليد عن هذا الظهور.

و الحاصل: انه لا- اشكال في كون هذه الالفاظ اطلقت في هذا الخبر على الفاسد و استعملت فيه، و ان الظاهر ان هذا الاطلاق و الاستعمال انما هو بمالها من المعنى الموضوع له، فلا بد و أن تكون موضوعة للاعم.

ولا يخفى ان هذا الاستدلال انما يتجه حيث تكون لفظ (الأربع) وردت معرفة، واما اذا كانت الاربع نكرة- كما في بعض النسخ في الكتب المعتمدة- فانها وردت فيها فاخذ الناس باربع من دون تعريف (بأل) فلا يتم الاستدلال، بل ربما يكون ظاهرا في ان ما اخذ به ليس هو الاربع التي بنى عليها الاسلام، بل بما يشبهها، فما اخذوا به ليس بصلاة، ولا زكاة، ... الى آخره، والحال ان ما اخذوا به لم يفقد من الصلاة سوى شرط الصحة، فيكون ظاهرا، او مشعرا بان ما عدا الصلاة الصحيحة ليس بصلاة، بل مشابه لها فهو على خلاف المطلوب ادل. هذه الفقرة الاولى.

واما الفقرة الثانية: فهي قوله عليه السلام: (فلو أن احدا صام نهاره، وقام ليله) وكيفية الاستدلال بها بنحو ما ذكرنا في الفقرة الاولى فانه بعد اشتراط الصحة بالولاية يكون الصوم الخالي عن هذا الشرط فاسدا وقد اطلق عليه الصوم. والظاهر ان هذا الاطلاق للصوم اطلاق له بماله من المعنى الموضوع له، فيدل على ان- القيام الذي يراد به- الصلاة، والصوم قد وضعا للاعم من الصحيح والفساد، ولا خصوصية لهما، بل لا بد وان يكون الامر كذلك في سائر الفاظ العبادات.

ويمكن الاستدلال بفقرة ثالثة من الرواية: وهي قوله عليه السلام: (لم يقبل له صوم ولا صلاة) فان المراد من عدم القبول هو الفساد، لا عدم الثواب لما عرفت من تواتر النصوص، والفتاوى على بطلان عبادة تارك الولاية، وقد اطلق في هذه الفقرة
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٢٦

.....

الاخيرة ايضا الصوم والصلاة على الفرد الفاسد، والظاهر من الاطلاق انه اطلاق بماله من المعنى الموضوع له بعين ما مر في الفقرتين السابقتين.

ويرد اولاً- على هذا الاستدلال بجميع فقراته: أنه لا- يدل على اكثر من ان هذه الالفاظ قد استعملت في هذه الفقرات الثلاث في الفاسد، والاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز، ولا سبيل لان يدعى: أنه قد استعملت من دون لحاظ العلاقة وهو علامة الحقيقة، فان هذا الاستعمال ليس من الاستعمالات العرفية او المتشريعة حتى يقال: انا لا نجد في مقام استعمالنا لحاظ العلاقة في انفسنا، بل هو استعمال الشارع نفسه، ولا نستطيع احراز عدم لحاظه للعلاقة، والى هذا اشار بقوله: «و فيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة».

و ثانيا: ما اشار اليه بقوله: «مع ان المراد في الرواية ... الى آخره» وحاصله:

ان في الخبر قرينه دالة على ان الصلاة والزكاة ... الى آخر الفاظ العبادات المذكورة في صدر الرواية قد استعملت في الصحيح بقرينه ان الاسلام لا يبني على الفاسد.

فاذا قيل: ان أخذ الناس بها معناه أنهم اخذوا بالصحيحة وهو ينافي ما علم بالضرورة من اشتراط صحتها بالولاية، وينافي صريح الخبر فانه في مقام بيان أن ما أخذ به الناس ليس بصحيح، لأنه فاقد شرط الصحة وهو الولاية.

فانا نقول: ان اطلاق الصحيح على ما اخذ به الناس ليس إلا- بحسب اعتقادهم انها صحيحة، لا أنها صحيحة في الواقع، و اطلاق الصحيح على الصحيح بحسب الاعتقاد عندهم ليس استعمالا لها في الفاسد، أو الأعم من الصحيح والفساد، لأن المراد من الاستعمال في الفاسد هو الفاسد مفهوما، والصحيح بحسب الاعتقاد وان كان فاسدا واقعا إلا انه ليس بفاسد مفهوما بل هو من الصحيح مفهوما. وكذلك مراده من قوله: «فلو أن احدا صام نهاره وقام ليله» فانه اطلق الصوم والصلاة على الصحيحة بحسب الاعتقاد، وكذلك في قوله عليه السلام: (لم يقبل له صوم ولا صلاة) فانه اطلاق لهما على الصحيح بحسب الاعتقاد.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٢٧

وفي الرواية الثانية النهي للارشاد الى عدم القدرة على الصلاة وإلا كان الاتيان بالاركان و سائر ما يعتبر في الصلاة، (١)، بل بما يسمى في

و يمكن ان نقول ايضا: انه بعد ان كان المراد من الالفاظ في صدر الرواية هو الصحيح يكون المراد من الاربع و من الصوم و الصلاة في (صام نهاره و قام ليله)، و من الصوم في (لم يقبل): هو الفاسد، و الاطلاق مجاز للمشابهة مع الصحيح إما في الاسناد و تنزيلها منزلة الصحيح، أو في الكلمة بقرينه انها ليست هي الصحيحة التي بنى عليها الاسلام. و حيث ان رأى المصنف في المجاز هو المجاز في الاسناد تكون قد استعملت في المفهوم الصحيح، و إنما كان التصرف في تطبيقها على الفاسد ادعاء، فلا تكون مستعملة في الفاسد. و لعل المصنف إنما تعرض للجواب عن (صام نهاره) لرد احتمال دعوى الأعمى: إن الالفاظ في صدر الرواية و إن كانت مستعملة في الفرد الصحيح بقرينه بناء الاسلام عليها إلا انه في قوله: «صام نهاره» قد استعملها في الفاسد، لأنه صوم تارك الولاية و هو فاسد قطعاً. فاجاب المصنف: بانه أيضا مستعمل في الصحيح اما الصحيح الاعتقادي، أو الصحيح التنزيلي للمشابهة و المشاكلة.

(١) هذا هو الجواب عن الرواية الثانية التي ادعى الأعمى دلالتها على وضع لفظ الصلاة فيها للاعم.

و حاصل استدلاله: ان قوله عليه السلام: (دعى الصلاة ايام اقرائك) [١٩] يدل على ان الحائض مكلفه بترك الصلاة، و ان ترك الصلاة مطلوب منها. و من المعلوم أنه لا بد من ان يكون متعلق التكليف امراً مقدوراً لبداهة عدم تعلق التكليف بغير المقدور، و لازم هذين الامرين: أن لا- يكون المراد من الصلاة في الرواية هي الصحيحة، لوضوح أن الصلاة الصحيحة غير مقدورة من الحائض، لأن من شروط صحة الصلاة الطهارة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٢٨

.....

من الحيض و اذا لم يكن المراد منها الصحيحة فلا بد و أن يكون المراد من الصلاة الاعم. و الظاهر ان ارادة الاعم منها لا للحاظ علاقة فيتم الاستدلال بهذه الرواية على ان الصلاة موضوعة للاعم، و لو كانت موضوعة للصحيح للزم لحاظ العلاقة بهذه الرواية و هو خلاف الظاهر، أو يلزم كون النهي في الرواية ليس نهياً تكليفاً و هو ايضا خلاف الظاهر، فانه مع حمل الرواية على غير التكليف يمكن ان يكون المراد من الصلاة في الرواية هو الصحيح لكنه خلاف الظاهر، فمع الالتزام: بكون النهي تكليفاً و ان المراد من الصلاة هي الصحيحة- يلزم تعلق النهي بغير المقدور و هو واضح البطلان. و اما اذا كان المراد منها الاعم، فلا- مانع من الالتزام: بكون النهي تكليفاً لقدرة الحائض و تمكثها من تركها لها في حال الحيض. و قد عرفت: ان الظاهر ان هذا الاستعمال من دون لحاظ العلاقة فيتم المطلوب و هو كونها موضوعة للاعم.

و من المعلوم انه اذا ثبت وضع الصلاة للاعم يثبت للاعم في سائر الفاظ العبادات، لعدم الفرق بينها و بين سائر الفاظ العبادات، و ان الامر في الجميع على نحو واحد. و يرد على هذا الاستدلال.

اولاً: الايراد الاول على الرواية السابقة، لذا جعله المصنف هو الجواب المشترك بين الروایتين.

و حاصله: أنه لا يثبت بهذا الاستدلال اكثر من ان الصلاة قد استعملت في هذه الرواية في الاعم، و الاستعمال اعم من الحقيقة و المجاز، و لا وجه لدعوى المقدمة الاخيرة و هي ان الاستعمال من دون لحاظ العلاقة، فان المستعمل هو الشارع، و لم يحرز كيفية استعماله.

و ثانياً: و هو الجواب المختص بهذه الرواية: و هو ان النهي في هذه الرواية للارشاد الى عدم قدرة الحائض على الصلاة الصحيحة، فيكون المراد منها: اترك الصلاة: أي الصحيحة لانك لا- تقدرى عليها في حال الحيض، و لا- بد من الالتزام: بكون النهي فيها للارشاد، لا للملوية، بل حتى لو قلنا بالاعم لقلنا: بان المراد من الصلاة في

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٢٩

العرف بها و لو أخل بما لا- يضر الاخلال به بالتسمية عرفا محرما على الحائض ذاتا و ان لم تقصد به القربة، و لا اظن أن يلتزم به المستدل بالرواية فتأمل جيدا (١).

و منها: انه لا شبهة في صحة تعلق النذر و شبهه بترك الصلاة في مكان تكره فيه و حصول الحنث بفعلها و لو كانت الصلاة المنذور تركها خصوص الصحيحة لا يكاد يحصل به الحنث اصلا لفساد الصلاة المأتى بها لحرمتها كما لا يخفى - بل يلزم المحال- فان النذر حسب الفرض قد تعلق بالصحيح منها و لا تكاد تكون معه صحيحة و ما يلزم من فرض وجوده عدمه محال (٢).

المقام هو الفرد الصحيح منها و ان النهى للارشاد، لانه لو كان النهى مولويا للزمن ان نقول: بانه يحرم على الحائض ان تأتي بافعال الصلاة التي تكون صلاة على الاعم، و ان لم ينوبها القربة و من البعيد جدا الالتزام بذلك بحيث إن الحائض لو أتت بالتكبير و القراءة و الركوع و السجود ... الى آخر الاجزاء من دون نية القربة و التشريع لكانت معاقبة، و فاعلة للمحرم، و الالتزام به بعيد جدا. و أما اذا كان النهى للارشاد الى عدم القدرة على الصلاة فلا بد و ان يكون المراد من الصلاة الصحيحة، لأنها هي التي لا قدرة للحائض عليها في حال الحيض.

(١) أى لازم القول بالحرمة المولوية هو حرمة الاتيان بما يسمى عرفا صلاة، لا شرعا:

بأن تأتي ببعض اجزاء الصلاة التي بها تصدق الصلاة عرفا، و إن لم تأت بجميع اجزائها و شرائطها فضلا عن الاتيان بجميع اجزائها و شرائطها عدا نية القربة.

(٢) هذا الدليل الخامس الذي ذكره الأعمشون لكون الصلاة موضوعه للاعم و يمكن بيانه بوجهين قد اشار المصنف اليهما:

الاول: ان يقال ان من المسلم صحة تعلق النذر بترك الصلاة، لجواز نذر ترك الصلاة في الاماكن المكروهة، كنذر ترك الصلاة في الحمام، او في الطرق العامة، او

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٣٠

.....

مواضع التهمة، و لا اشكال ايضا بامكان حصول الحنث بفعل الصلاة في هذه الاماكن. فالناذر لتركها يستطيع ان يحنث بفعلها في تلك الاماكن، و لو كان المنذور هو الصلاة الصحيحة لما امكن تحقق الحنث من الناذر، لانه بعد النذر تكون الصلاة محرمة، لتعلق النهى بفعلها، و ما كان محرما لا تتأتى فيه نية القربة، و من الواضح توقف الصلاة الصحيحة على نية القربة فلا يمكن ان يحصل حنث، فان كل ما يأتي به الناذر لا يوصف بالصحة، لعدم تأتى نية القربة فيه المتوقف عليها وصف الصحة، و بعد فرض صحة النذر و ان تحقق الحنث من المسلمات لا بد و ان يكون المنذور هي الصلاة بمالها من المعنى و هو الاعم.

الوجه الثاني: إن النذر المتعلق بترك الصلاة لا بد و ان يتعلق بالصلاة بمعناها الاعم، لانه لو تعلق بالصحيحة للزم من وجوده عدمه: أى يلزم من تعلق النذر عدم تعلقه.

بيان ذلك: إن النذر حسب الفرض قد تعلق بالصحيحة و لازم تعلق النذر بها حصول النهى عن فعلها، و اذا كان فعلها منها عنه لا تكون الصحيحة التي قد تعلق النذر بتركها مقدورة للناذر، و من البديهي ان القدرة في ظرف الامتثال على متعلق النذر شرط لصحة تعلق النذر بها، و لا يكفي في صحة تعلق النذر القدرة في ظرف تعلق النذر، فاذا فرض أن متعلق النذر هو ترك الصلاة يلزم من تعلق النذر بها عدم تعلقه بها، لانه بمجرد تعلقه بها يحدث النهى، و اذا نهى عنها صارت الصلاة الصحيحة غير مقدورة للناذر، و متعلق النذر لا- بد و ان يكون مقدورا، فيلزم من تعلق النذر بها- المشروط بالقدرة في ظرف الامتثال الذي بسببه يحصل النهى الموجب لعدم

القدرة- ان لا يتعلق بها، وهذا معنى انه يلزم من وجوده عدمه، و ما يلزم من وجوده عدمه محال ان يقع، فتعلق النذر بالصلاة الصحيحة محال ان يقع، و حيث فرض وقوع النذر، فلا بد و ان يكون متعلقه الصلاة بمعناها الاعم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٣١

قلت: لا يخفى انه لو صح ذلك لا يقتضى إلا عدم صحة تعلق النذر بالصحيح لا عدم وضع اللفظ له شرعا (١)، مع أن الفساد من قبل النذر لا ينافى صحة متعلقه فلا يلزم من فرض وجودها عدمها.

و من هنا انقده: أن حصول الحث انما يكون لأجل الصحة لو لا تعلقه.

نعم، لو فرض تعلقه بترك الصلاة المطلوبة بالفعل لكان منع حصول الحث بفعلها بمكان من الإمكان (٢).

و قد اشار الى الثانى بقوله: «بل يلزم المحال فان النذر حسب الفرض قد تعلق بالصحيح الى آخره».

كما انه اشار الى الاول بقوله: «لا شبهة في صحة تعلق النذر و شبهه بترك الصلاة في مكان تكره فيه و حصول الحث بفعلها»: اى لا شبهة في حصول الحث بفعلها الى قوله: «كما لا يخفى».

(١) هذا هو الجواب الاول عن مسألة النذر.

و حاصله: إن عدم صحة تعلق النذر بالصلاة الصحيحة لو تم لدل على ان النذر لا يتعلق بالصلاة الصحيحة، لان الصلاة الصحيحة لا يعقل ان تكون هي الموضوع له عند الشارع.

و برهان ذلك: انه لو قلنا: إن الصلاة موضوعه للاعم لدل هذا الدليل الذى ذكره بعد تمامه على ان الفرد الصحيح منها لا يعقل ان يكون متعلقا للنذر، فتبين ان مسألة النذر اجنبية عن الوضع، فان لازمها ان النذر لا يعقل تعلقه بالصحيح سواء أ كان الصحيح هو الموضوع له، أم كان احد فردى ما هو الموضوع له، فاللازم لها امر لا ربط بكون الصلاة الصحيحة ليس موضوعا لها اللفظ.

(٢) هذا هو الجواب الثانى عن مسألة النذر.

و حاصله: أنه لا يخفى ان الناذر لا يعقل ان ينذر ترك الصلاة المطلوبة بعد النذر، لان ما يتعلق النذر بتركه لا يعقل ان يكون فعله مطلوباً فان المنذور تركه فعله

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٣٢

.....

يكون متعلقاً للنهي، و ما تعلق به النهى لا يعقل تعلق الامر به .. فمثل هذا النذر لا يتأتى من عاقل.

فحينئذ نقول: الناذر لا بد و ان يكون قد نذر ترك ما هو مسمى الصلاة عند الشارع، فان كان الناذر ممن يقول: بالوضع للاعم، فلا شبهة في صحة انعقاد نذره و امكان حصول الحث منه. و ان كان ممن يقول بوضعها للصحيح، فان كانت نية القربة عنده غير منحصرة بقصد الامر فلا مانع من ان يكون متعلق نذره: هو الصلاة الصحيحة، فان الصلاة و ان تعلق النهى بها بعد نذر تركها الا ان النهى عنها لا يمنع من امكان وقوعها متقرباً بها بقصد حسننها الذاتى، فان مبغوضيتها بواسطة النهى لا تمنع من كونها من مصاديق تعظيم المولى و الخضوع له فان الركوع و السجود للمولى تعظيم له و ان كان مبغوضاً له.

فاذا قلنا: ان الموضوع له هو الصلاة الصحيحة، و هى التى قصد التقرب بها، و قصد التقرب بها لا يتوقف على قصد الامر- فلا مانع من تعلق النذر بترك الصلاة الصحيحة و امكان حصول الحث بفعلها.

و ان قلنا: بانحصار نية القربة بقصد الامر- فلا بد و ان يكون متعلق نذره هو الصلاة الصحيحة لو لا النذر. و اطلاق لفظ الصلاة الموضوعه للتامة الاجزاء و الشرائط حتى نية القربة على الصلاة الصحيحة لو لا النذر: أى الصلاة الناقصة قصد القربة يكون من

الاستعمال المجازي، إلا أنه لا بد منه صوتنا لنذر العاقل عن اللغوئية.

ولزوم التجوز في الاطلاق في مورد من الموارد لا- ينافي كون الموضوع له هو الصحيح التام الا-جزاء و الشرائط، و لا- يكشف ان الموضوع له هو الاعم، و هذا هو مراد المصنف بقوله: «ان الفساد من قبل النذر لا ينافي صحة متعلقه» أي ان متعلق النذر هو الصحيح لو لا النذر، لا الصحيح مطلقا، و قد صرح بهذا بقوله: «و من هذا انقده: ان حصول الحث إنما يكون لاجل الصحة لو لا تعلقه»: أي لو لا تعلق النهي، فالمنذور تركه هو الصحيح بهذا المعنى لا الصحيح مطلقا، كما انه اشار الى ما ذكرناه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٣٣

بقي امور الأول: أن اسامي المعاملات ان كانت موضوعة للمسببات فلا مجال للنزاع في كونها موضوعة للصحيحة أو الأعم، لعدم اتصافها بهما كما لا يخفى، بل بالوجود تارة و بالعدم أخرى (١).

قبل التفصيل بقوله: «نعم لو فرض تعلقه بترك الصلاة المطلوبة»: أي ان يتعلق النذر بترك الصلاة بقيد كونها متعلقة للطلب بعد تعلق النذر الذي قلنا: انه لا يتحقق من عاقل إلا انه لو تحقق لما كان لهذا النذر حث، لعدم امكان تحققه بذاته حتى يكون له حث كما لا يخفى.

(١) لا يخفى انه قد عرفت مما تقدم: ان الصحيح: هو كون الشيء بحيث يترتب عليه اثره المترتب، و الفاسد: هو كونه بحيث لا يترتب عليه اثره المترتب.

و قد مر أيضا: ان الصحة و الفساد يتقابلان تقابل الملكة و العدم، فهما وصفان يلحقان لما يترتب عليه أثره تارة، و لا يترتب عليه اخرى، فما ليس له اثر اصلا لا- يوصف بالصحة و الفساد، و كذلك نفس الاثر فانه لا يوصف بها، لانه ليس للأثر اثر حتى يمكن وصفه بالصحة مرة، و بالفساد اخرى، بل الاثر إما ان يكون موجودا او معدوما.

اتضح ايضا مما ذكرنا: ان الصحيح و الفاسد لا بد و ان يكون مركبا لا بسيطا لان البسيط إما ان يكون موجودا او معدوما، لا ان يكون موجودا و لا- يترتب عليه الاثر فان الذي يمكن ان يكون موجودا و لا يترتب عليه الاثر هو المركب، و ايضا هو قسم من المركب، فان المركب الذي يكون بين اجزائه تلازم في التحقق لا- يوصف بالصحة و الفساد ايضا، كالمركب من الجنس و الفصل، فان المركب منهما له وجود واحد، و الوجود الواحد إما ان يكون، و اما ان لا يكون.

اذا عرفت هذا تعرف: ان اسامي المعاملات ان كانت موضوعة للمسببات لا تتصف بالصحة و الفساد، مثلا البيع اذا كان موضوعا لنفس الملكية، و التمليك الذي

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٣٤

و اما ان كانت موضوعة للأسباب فللنزاع فيه مجال (١).

لكنه لا يبعد دعوى: كونها موضوعة للصحيحة أيضا، و ان الموضوع له: هو العقد المؤثر لأثر كذا شرعا و عرفا (٢)، و الاختلاف بين الشرع العرف فيما يعتبر في تأثير العقد لا يوجب الاختلاف بينهما في المعنى، بل

نسبته الى الملكية نسبة اليجاد و الوجود، و يخالفها اعتبارا، و يتحد معها ذاتا و حقيقة، فان الملكية ليست بمركبة، بل هي بسيطة فليس لها صحة و فساد. هذا أولا.

و ثانيا: هي نفسها اثر و الاثر ليس له اثر، و قد عرفت ان المتصف بالصحة و الفساد ما له الاثر لا نفس الاثر، و لذا قال قدس سره: «إن كانت موضوعة للمسببات، فلا مجال للنزاع في كونها موضوعة للصحيحة أو الأعم ... الى آخره» لأنها بسيطة و لانها بنفسها اثر، لا انها شيء له الاثر.

(١) فان سبب الملكية امر مركب: و هو تارة يترتب عليه الاثر، و اخرى لا- يترتب عليه، فللتزاع في كون الفاظ المعاملات موضوعاً لخصوص ما له الاثر، أو للاعم منه و مما لا يترتب عليه الاثر مجال.

(٢) لم يجزم المصنف: بكون الفاظ المعاملات موضوعاً للصحيح، لانه ذكره بصورة عدم الاستبعاد، فكونها موضوعاً للصحيح اقرب عنده من وضعها للاعم، و لعله لما مر من دعوى: ان ديدن الواضعين هو الوضع للصحيح.

و على كل حال بعد ان لم يكن للشارع وضع في المعاملات يختص به، بل ما هو الموضوع له منها عند العرف و اللغة هو الموضوع له أيضاً عند الشارع، و لكن قد عرفت: ان ديدن الواضعين في المركبات ذات الآثار وضع المركبات فيها لما فيه اقتضاء التأثير، لا فعلية التأثير، و لازم ذلك: هو كون الموضوع له فيها هو الاعم، لا خصوص الصحيح، و إلا كانت موضوعاً لخصوص المؤثر بالفعل كما لا يخفى.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٣٥

الاختلاف في المحققات و المصاديق (١)، و تخطئة الشرع العرف في تخيل كون العقد بدون ما اعتبره في تأثيره محققاً لما هو المؤثر كما لا يخفى

(١) بعد ما عرفت: ان ما هو الموضوع له في المعاملات عند العرف هو الموضوع له عند الشرع، فلا يعقل ان يكون ما يقع بينهما من الاختلاف راجعاً الى المفهوم، لفرض اتحاد الموضوع له عندهم.

اما الاختلاف الواقع بينهم فانه ان قلنا: ان اسامي المعاملات موضوعاً للصحيح:

أى المؤثر بالفعل، فالاختلاف بين الشرع و العرف دائماً في المصداق، فان البيع - مثلاً - موضوع لما يؤثر في الملكية بالفعل، فاذا عين الشارع شيئاً لتأثير الملكية غير ما هو المؤثر فيها فقد اختلف مع العرف في مصداق المؤثر، لا في مفهوم المؤثر بالفعل، و كذا اذا ضم الى المؤثر عند العرف ضميمه لا يحصل بدونها التأثير في نظره، فان مصداق المؤثر عنده غير مصداقه بنظر العرف.

و اما اذا كانت اسامي المعاملات موضوعاً للاعم لما فيه اقتضاء التأثير فالاختلاف بينهما تارة يكون في المصداق و ذلك اذا كان ما فيه اقتضاء التأثير عند الشارع سبباً خاصاً غير السبب المقتضى للتأثير عند العرف، فان مصداق ما فيه التأثير عند الشرع يكون غير ما هو المصداق عند العرف، و كذلك اذا ضم الشارع الى ما فيه الاقتضاء عند العرف ضميمه داخله في اقتضاء التأثير.

و اخرى لا يكون الاختلاف بينهما في المصداق، و ذلك فيما لو كانت الضميمه التي ضمها الشارع الى ما فيه اقتضاء التأثير مقيدة في فعلية تأثيره، لا في اقتضاء تأثيره فالاختلاف بينهما لا في مفهوم ما وضع له اللفظ، و لا في مصداقه، لان المفروض ان ما هو المصداق لما فيه اقتضاء التأثير عندهما واحد، و انما مخالفة الشارع للعرف ترجع - حينئذ - الى تقييد ما هو السبب المؤثر عند العرف في مقام فعلية تأثيره، فالاختلاف بينهما فيما هو خارج عما فيه الاقتضاء.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٣٦

فافهم (١).

الثاني: ان كون الفاظ المعاملات اسامى للصحيحة لا يوجب اجمالها كالفاظ العبادات كى لا يصح التمسك باطلاقها عند الشك في اعتبار شىء في تأثيرها شرعاً، و ذلك لأن اطلاقها لو كان مسوقاً في مقام البيان ينزل على أن المؤثر عند الشارع هو المؤثر عند العرف و لم يعتبر في تأثيره عنده غير ما اعتبره فيه عندهم كما ينزل عليه اطلاق كلام غيره حيث انه منهم و لو اعتبر في تأثيره ما شك في اعتباره، كان عليه البيان، و نصب

فاتضح: أن الاختلاف بين الشرع و العرف ليس دائماً في المصداق، إلا ان المصنف حيث يرى وضع الفاظ المعاملات لما هو المؤثر

بالفعل و هو الصحيح جعل الاختلاف بينهما في المصدق و لم يفصل.

(١) لا يخفى ان التخطئة و التصويب في الاسباب المؤثرة انما يكون فيما اذا كان اثر الاسباب اثرا واقعيا، لا اعتباريا كما في المعاملات، فان الملكية- مثلا- التي هي الاثر في البيع ليست من الامور الواقعية التي كشف عنها الشارع بل هي من الاعتبارات التي لا واقع لها إلا نفس اعتبار المعبر. بل المعقول من تخطئة الشارع للعرف في الاسباب إنما هو في المصالح التي دعت الى اعتبار التأثير عند تحقق هذه الاسباب، فان الشارع المطع على الواقعات حيث انه لا يعقل ان يمضى شيئا، أو يعين شيئا للتأثير تشهيا و جزافا، بل لا بد لمصالح تدعو الى الإمضاء و التعيين، فحيث يطع على ان ما اعتبره العرف مؤثرا ليس فيه مصلحة تدعو الى ذلك الاعتبار أو ان المصلحة فيه لا تتم إلا بضم ضميمة اليه فيضم اليه أو يعين غيره لاعتبار التأثير.

فالتخطئة انما هي في المصالح التي تدعو الى الاعتبار لا في ما اعتبر مؤثرا و لا في اثره، فان اعتبار المؤثر و اثره كلاهما امران اعتباريان لا معنى للتخطئة فيهما، و حيث ان المصالح امور واقعية يصح التخطئة و التصويب فيها، و لعل قول المصنف: «فافهم» يشير الى ما ذكر.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٣٧

القرينة عليه، و حيث لم ينصب بان عدم اعتباره عنده أيضا و لذا يتمسكون بالاطلاق في أبواب المعاملات مع ذهابهم إلى كون الفاظها موضوعة للصحيح.

نعم لو شك في اعتبار شيء فيها عرفا فلا مجال للتمسك باطلاقها في عدم اعتباره (١)، بل لا بد من اعتباره لأصالة عدم الأثر بدونه

(١) حاصل هذا التنبيه الثاني:

ان الفرق بين العبادات و المعاملات ان القائل بان الفاظ المعاملات موضوعة للصحيح، و المؤثر بالفعل - يمكنه التمسك بالاطلاق فيها، بخلافه في العبادات كما مر، و السبب في ذلك ان المعاملات اذا كانت موضوعة للصحيح المؤثر بالفعل و ان كانت مجملة من حيث المفهوم، لان المفروض انها موضوعة لما هو المؤثر بالفعل، و مورد التمسك بالاطلاق مورد الشك فيما يحتمل دخله في التأثير، إلا انها غير مجملة من ناحية الصدق.

و قد عرفت فيما تقدم: ان ما كان مجملا من ناحية المفهوم و غير مجمل من ناحية المصدق يتمسك باطلاقه، و أما انها غير مجملة من ناحية الصدق فلأن المفروض انه ليس للشارع فيها وضع مخصوص، و لهذه المفاهيم مصاديق معلومة عند العرف، فبعض تلك المصاديق لا- اشكال في صدق هذه الالفاظ عليها، فاذا شك في اعتبار شيء زائد على ما هو المصدق لها عند العرف يتمسك بالاطلاق في نفيه.

نعم، لو شك في دخالة شيء في تحقيق ما هو المصدق لها عند العرف لا يصح التمسك لنفيه بالاطلاق. و الى هذا اشار بقوله: «نعم لو شك في اعتبار شيء فيها عرفا فلا مجال للتمسك باطلاقها».

و اما اذا شك في اعتبار شيء زائد على ما هو المصدق عند العرف فينبى بالاطلاق، لان ما هو المؤثر عند العرف هو المؤثر عند الشرع، فاذا اراد الشارع ضم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٣٨

فتأمل جيدا (١).

ضميمة الى ما هو المؤثر عند العرف، او الغائه في التأثير لكان عليه البيان، و حيث كان في مقام البيان و لم يبين فلا بد و ان لا يكون قد ضم ضميمة اليه و لا ملغيا له.

و لاجل ذلك ترى المشهور يتمسكون بالاطلاق في المعاملات مع ذهابهم الى وضعها للصحيح، بخلافه في العبادات فانه ليس للعرف فيها مفهوم معلوم ولا مصداق كذلك.

لكنه لا يخفى انه على ما بيناه يكون الشارع في مقام النهى عما هو المؤثر عند العرف مخصصا للموضوع الذى قد أمضاه، و فى المقام ضم الضميمة مقيدا له، لان الموضوع الذى قد أمضاه هو المؤثر عند العرف، فاذا الغى بعض مصاديقه فقد خصصه، و اذا ألحق له شيئا فقد قيده، هذا بناء على ان الملكية من الامور الاعتبارية.

و اما بناء على ما يراه بعضهم: من ان الملكية من الامور الواقعية التى كشف عنها الشارع فكيفية الإطلاق فيه ان نقول: إن الشارع اذا كان فى مقام بيان ما هو المؤثر فى الواقع و لم يبين فلا بد و ان يكون ما هو المؤثر فى الملكية- مثلا- عند العرف هو المؤثر فيها فى الواقع، و إلّا لزم خلاف الحكمة، إلّا انه على هذا لا يكون فى مقام النهى عن بعض المصاديق عند العرف مخصصا لما هو موضوع الاثر، بل المؤثر الواقعي لم يلحقه التخصيص و يكون النهى من الشارع تخطئه للعرف فيما يراه مؤثرا، و كذلك تقييده لما هو المؤثر عند العرف بضم شىء اليه تخطئه له فى انه تمام المؤثر.

(١) أى انه اذا شك فى دخالة شىء و كان مما يحتمل دخوله فى مصداق ما هو المؤثر عند العرف لا يمكن نفيه بالاطلاق، فان التمسك بالاطلاق فى نفيه تمسك بالعام فى الشبهة المصداقية و من موارده الواضحة كما لا يخفى، و لا بد من الرجوع فيه الى الأصول، و الاصل يقتضى اعتباره: أى اعتبار ما شك فى دخالته فيما هو المؤثر عند العرف، لاستصحاب عدم الاثر، و استصحاب عدم ملكية البائع للثمن و المشتري

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٣٩

الثالث: ان دخل شىء وجودى أو عدمى فى الأمور به تارة: بان يكون داخلا فيما يأتلف منه و من غيره و جعل جملة متعلقا للأمر فيكون جزءا له و داخلا فى قوامه.

و اخرى: بان يكون خارجا عنه، لكنه كان مما لا تحصل الخصوصية المأخوذة فيه بدونه، كما اذا أخذ شىء مسبقا أو ملحوقا به او مقارنة له متعلقا للأمر فيكون من مقدماته لا مقوماته.

و ثالثة: بان يكون مما يتشخص به الأمور به بحيث يصدق على المتشخص به عنوانه و ربما يحصل له بسببه مزية أو نقيصة، و دخل هذا فيه أيضا طورا بنحو الشرطية، و آخر بنحو الشرطية، فيكون الاخلال بماله دخل باحد النحويين فى حقيقة الأمور به و ماهيته موجبا لفساده لا- محالة، بخلاف ما له الدخل فى تشخصه و تحققه مطلقا شرطا كان، أو شرطا حيث لا يكون الإخلال به إلا اخلا لا بتلك الخصوصية مع تحقق الماهية بخصوصية اخرى غير موجبة لتلك المزية، بل كانت موجبة لنقصانها، كما اشرنا اليه كالصلاة فى الحمام. ثم انه ربما يكون الشىء مما يندب اليه فيه بلا دخل له أصلا لا شرطا، و لا شرطا فى حقيقته، و لا فى خصوصيته و تشخصه، بل له دخل ظرفا فى مطلوبيته بحيث لا- يكون مطلوبا إلا اذا وقع فى أثناؤه، فيكون مطلوبا نفسيا فى واجب او مستحب، كما إذا كان مطلوبا كذلك قبل أحدهما أو بعده، فلا يكون الإخلال به موجبا للإخلال به ماهية و لا تشخصا و خصوصية أصلا.

للمثمن، و غيرها من الاستصحابات الجارية فى المقام، فلا يرفع اليد عن هذه الاصول حتى يتحقق مصداق المؤثر عند العرف، و لا يحرز إلا باتيان ما شك فى دخالته فيه.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٤٠

إذا عرفت هذا كله، فلا شبهة فى عدم دخل ما ندب اليه فى العبادات نفسيا فى التسمية باسميها، و كذا فيما له دخل فى تشخصها مطلقا.

و أما ما له الدخل شرطا فى اصل ماهيتها فيمكن الذهاب ايضا الى عدم دخله فى التسمية بها، مع الذهاب الى دخل ما له الدخل جزء

فيها فيكون الاخلال بالجزء مخلا بها، دون الاخلال بالشرط، لكنك عرفت:
ان الصحيح اعتبارهما فيها (١).

(١) هذا التنبيه لبيان ما اخذ في هذه المركبات العبادية، وانه على انحاء اربعة:

الاول: ان يكون المأخوذ قد اخذ بنحو يكون داخلا فيما يتألف منه المركب جزء فيه و مقوما له، و هو تارة يكون امرا وجوديا- مثلا- ككون القراءة من القرآن و انها لا بد و ان تكون حمدا و سورة اخرى من القرآن، و اخرى يكون الداخلة امرا عدميا. و ربما يستشكل في كون الجزء و الداخلة في القوام امرا عدميا، لاستحالة كون العدم مؤثرا، و معنى كونه جزء: هو كونه جزء المؤثر. و الجواب عنه: ان معنى كون العدم داخلا في القوام: هو كون الشيء الخاص- واقعا في محل مخصوص غير متقدم على شيء، و غير متأخر عن شيء- جزء من المأمور به، ككون القراءة- مثلا- غير متقدمة على تكبيره الاحرام، و غير متأخرة عن الركوع جزء، و كذا الركوع غير متقدم على القراءة و لا متأخر عن السجود، فيرجع الى كون الشيء الخاص المحفوف بعدمين هو الجزء، و هذا معنى كون العدم داخلا في قوام المركب و جزء منه.

الثاني: ان يكون المأخوذ في المركب خارجا عن قوامه و اجزائه، لكنه داخل في حصول الاثر منه، و كان بحيث لا تحصل الخصوصية المترتبة من هذا المركب إلا به، و هذا يرجع الى كونه شرطا لتأثير ما له الاثر لا انه جزء من المؤثر، فان شأن الشرط ان يكون دخيلا في حصول الاثر من مؤثره، لا انه بعض المؤثر، فان النار هي المؤثر في

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٤١

.....

الاحراق، إلا- ان مقاربتها للجسم شرط في تحقق اثرها: و هو احراقها للجسم، لا ان المقاربة هي المحرقة للجسم، بل المحرق له هو النار.

و الشرط تارة يكون امرا وجوديا، كالطهارة في كونها شرطا في افعال الصلاة، و اخرى امرا عدميا كالحديث فان عدمه شرط في حصول الاثر من افعال الصلاة، و الى الاول اشار المصنف بقوله: «تارة بأن يكون داخلا فيما يأتلف منه إلى آخره»، و الى الثاني اشار بقوله: «و أخرى: بان يكون خارجا عنه، لكنه كان مما لا تحصل الخصوصية المأخوذة فيه» أي المترتبة منه «بدونه ... إلى آخره».

الثالث: ان لا يكون داخلا في حقيقته و قوامه، و لا شرطا في تأثيره، بل يكون خارجا عما هو جزؤه و شرطه، و لكنه كان مما تشخص به الطبيعة، بناء على المشهور من كون تشخص الطبيعة بملازماتها لا- بوجودها، فتكون من اجزاء الفرد لا- الطبيعة و يصدق على المتشخص بذلك: عنوان ما تعلق به الامر، لوضوح صدق الطبيعة على فردها، و هذه المشخصات الخارجة عن قوام الطبيعة و شرطها ربما يحصل بسببها مزية زائدة موجبة لتحقق الفرد الاكمل من افراد الطبيعة، كالكون في المسجد، فان الكون في المسجد ليس من اجزاء الطبيعة المأمور بها، و لا من شروطها، إلا انه موجب لتحقق الفرد الاكمل من افراد الصلاة، و ربما يحصل بسببه نقص في الطبيعة، كالكون في الحمام.

و هذا الذي يدخل في الفرد و تشخصه تارة يدخل في الفرد بنحو الشرطية، و اخرى بنحو الشرطية، و يمكن ان يمثل للاول: أي لما يدخل في الفرد بنحو الشرطية بحضور القلب فانه له التأثير في الفرد الكامل من الصلاة، و للثاني: و هو ما كان له دخالة في الكمال بنحو الشرطية كالكون في المسجد، و ربما لا يكون للداخلة في الفرد خصوصية اصلا لا في كمال الصلاة، و لا في نقصانها، كالكون في الدار، فان الصلاة في الدار لا توجب نقصانا في طبيعة الصلاة و لا كمالا فيها.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٤٢

.....

و لا يخفى ان الاخلال بما هو داخل في الطبيعة جزء او شرطا موجب للاخلال بنفس الطبيعة و فسادها، بخلاف ما كان داخلا في الفرد و في تشخص الطبيعة، فان الاخلال به ليس اخلالا- بحقيقة الطبيعة، لان المفروض عدم دخله فيها و انما الاخلال به إخلال بتلك الخصوصية، لا اخلالا بنفس حقيقة الطبيعة المأمور بها.

وقد ذكر المصنف هذا الثالث بما فيه من التفاصيل بقوله: «و ثالثة: بان يكون مما يتشخص به المأمور به، بحيث يصدق على المتشخص به عنوانه»- أى عنوان المأمور به- الى قوله: «كالصلاة في الحمام».

الرابع: ما يكون خارجا عن طبيعة المأمور به جزء و شرطا، و خارجا أيضا عن فرد المأمور به و ما يتشخص به، بل يكون شيئا قد تعلق الامر به في حال الصلاة، فيكون مستحبا ظرفه الصلاة ليس بداخل في حقيقتها، و لا في فردها، بل هو مطلوب بنفسه له امر نفسى تعلق به، إلا انه لا يطلب إلا أثناء الصلاة، فالصلاة ظرف و مقدمة للامر به في اثنائها.

و من الواضح: ان الاخلال بهذا الرابع لا- يكون اخلالا بماهية الصلاة و حقيقتها، و لا بفردها و خصوصية فردها، فان القنوات مثلا- الاخلال به ليس اخلالا لا بالطبيعة، و لا بفرد الصلاة، و قد ذكر هذا الرابع بقوله: «ثم انه ربما يكون الشيء مما يندب اليه فيه بلا دخل له اصلا ... الى قوله: اذا عرفت هذا».

و بعد ان تبينت الاقسام الاربعة و آثارها: و هى ان الاخلال بالاول و الثانى: أى بجزء الطبيعة المأمور بها و شرطها اخلال بنفس الطبيعة و موجب لفسادها، و ان الاخلال بالثالث: و هو جزء الفرد و شرطه اخلال بالفرد دون الطبيعة المأمور بها، و ان الاخلال بالرابع لا اخلال بالطبيعة و لا بفردها.

يتبين واضحا: ان ما كان مستحبا ظرفه الصلاة: أى الرابع لا يكون داخلا فى مسمى العبادات، لخروجه عن حقيقتها و فردها، و كذلك ما كان خارجا عن حقيقتها و داخلا فى حقيقة فردها أيضا يكون خارجا عن مسمى العبادات لفرض خروجه عن بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٤٣

الحادى عشر: [الاشتراك اللفظى]

الحق وقوع الاشتراك للنقل، و التبادر، و عدم صحة السلب بالنسبة الى معنيين، او اكثر للفظ واحد (١)، و إن أحاله بعض

و اما الاول و هو الجزء، و الثانى و هو الشرط فلا شبهة فى دخول الجزء فى المسمى، إلا انه اذا كانت موضوعه للصحيح: أى لما هو المؤثر بالفعل يكون القول: بخروج الشرط عن المسمى معناه القول: بوضعها للاعم، و لذا قال: «لكنك عرفت: ان الصحيح اعتبارهما فيها»، أى انها للمركب من الجزء و الشرط معا، لانه هو المؤثر بالفعل دون الجزء وحده.

(١) لا يخفى ان الخلاف فى الاشتراك وقع فى امكانه الوقوعى، لا الذاتى، فان امكانه الذاتى مما لا ريب فيه، و هو كون الشيء ليس له من قبل ذاته ضرورة الوجود، و لا ضرورة العدم فى قبال الوجوب الذاتى: و هو كون الشيء له من قبل ذاته ضرورة الوجود فى قبال الامتناع الذاتى: و هو كون الشيء له من قبل ذاته ضرورة العدم، لوضوح انه لا يمكن ان يدعى عاقل ان الاشتراك واجب الوجود بالذات، او ممتنع الوجود بالذات فان الدعوى على طرفيه من وجوبه و امتناعه انما هى بدعوى: انه يلزم من فرض تحققهما محال، لا ان نفس تحققهما واجب بالذات او ممتنع بالذات.

و المصنف جعل الخلاف اولاً فى امكانه وقوعاً و امتناعاً، فاستدل على إمكانه بنفس وقوعه و هو ادلّ دليل على الامكان.

و استدل على وقوعه فى اللغة:

اولاً: بالنقل، و النقل ما لم يكن متواترا يبني على حجية قول اللغوي، إلا انه يمكن دعوى التواتر في خصوص المقام. هذا بالنسبة الى الاشتراك في المفاهيم الكلية، كاشتراك لفظ القراء بين الطهر و الحيض، و لفظ الجون بين الاسود و الابيض. و اما بالنسبة الى المفهوم الجزئي فوقوع الاشتراك في اسماء الاعلام محسوس و مشاهد بالوجدان.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٤٤

لاخلاله بالتفهم المقصود من الوضع لخفاء القرائن، لمنع الاخلال أولاً، لإمكان الاتكال على القرائن الواضحة، و منع كونه مخلا بالحكمة ثانياً، لتعلق الغرض بالاجمال احيانا (١)، كما أن استعمال المشترك في القرآن

و ثانياً: بالتبادر و يمكن ان يكون مراده من التبادر: تبادر كل واحد من المعنيين الذين كان اللفظ مشتركاً بينهما بشرط القرينة الصارفة فقط عن احدهما، و يمكن ان يكون مراده من التبادر: هو أن اللفظ المشترك اذا اطلق و لم تكن قرينة صارفة فإننا نتبادر: ان المراد احدهما، لا ان مفهوم احدهما هو الموضوع له اللفظ، بل تتبادر من اللفظ انه وجود تنزيلي بالجعل و المواضعه لاحدهما المعين، لكننا نجهله، لعدم القرينة الصارفة.

و التبادر بهذا المقدار دليل على كون اللفظ موضوعاً لكل واحد منهما.

و ثالثاً: بعدم صحة سلبه عن كل واحد منهما، و ما ذكرناه في التبادر جار في صحة السلب.

(١) قد ذكر صاحب كتاب تشريح الاصول [٢٠] وجهاً لأحالاته غير الوجه الذي اشار اليه المصنف.

و حاصله: ان الوضع ليس إلا جعل ملازمة بين اللفظ و المعنى بحيث يكون اللفظ هو العلة لاحضار المعنى، و حينئذ نقول: إنه إما ان يحصل من الاشتراك ملازمة واحدة بين اللفظ و كلا المعنيين بحيث يخطران به دفعة واحدة و بانتقال واحد، و يكون اللفظ ملازماً لكلا المعنيين فليس هذا معنى الاشتراك، بل معنى الاشتراك ان يكون اللفظ مخاطراً لكل واحد من المعنيين، كما لو كان لكل واحد منهما قد وضع له لفظ مخصوص و انه قد اعتبرت الملازمة بينه و بين كل واحد من المعنيين، كما لو لم يكن قد وضع للآخر، فحضور كلا المعنيين به معناه: الخلف، و عدم الاشتراك.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٤٥

.....

و إما ان يحصل بواسطة الاشتراك ملازمة بين اللفظ، و أحد المعنيين على التريد.

فهذا ايضاً خلف، لان المفروض ان الملازمة بينه و بين كل واحد من المعنيين، لا بينه و بين أحد المعنيين على التريد.

و إما ان يحصل بواسطة الاشتراك ملازمتان مستقلتان و يكون اللفظ ملازماً لكل واحد من المعنيين بملازمة لا ربط لها بالملازمة الأخرى اصلاً، و لا بد حينئذ ان يحصل من إطلاقه انتقالان دفعةً لما عرفت: من ان معنى الوضع الذي معناه جعل الملازمة بين اللفظ و المعنى هو كون اللفظ علة لاحضار المعنى، و لا بد من عدم تخلف المعلول عن علته، فلازم ذلك: ان يحصل باطلاقه انتقالان مستقلان دفعةً واحدة لا ترتب بينهما و لا تلازم و هو محال.

و الجواب عنه: انا نختار الشق الأخير، و لا يلزم ما ذكره: من حصول الانتقالين المستقلين دفعةً واحدة، فان معنى الوضع و جعل الملازمة بين اللفظ و المعنى ليس معناه جعل اللفظ علة تامه لاحضار المعنى، بل لازمه كون اللفظ مقتضياً لاحضار المعنى به و يتوقف حضور المعنى به على الشرط: و هو عدم القرينة على المعنى المجازي، و على القرينة الصارفة في المشترك عن بقية المعاني.

و أما ما ذكره المصنف لمدعى الاحالة، فحاصله:

ان الغرض الداعي لوضع الالفاظ للمعاني: هو التفهيم بها، و هذه هي الحكمة في وضع اللفظ للمعنى، و يلزم من الاشتراك الإخلال

بالتفهم الذى هو الغرض من الوضع، لأن اللفظ اذا صار مشتركا يحتاج افهام المعنى به الى القرينة، وربما تخفى القرائن فيكون اللفظ المشترك مجملا و هو مناف لحكمة الوضع.

و قد اجاب عنه المصنف، اولاً: بأن الاتكال على القرائن الواضحة التى لا خفاء فيها أمر ممكن، و لا ملازمة بين القرائن و الخفاء ليلزم خلاف حكمة الوضع: من الاخلال بالتفهم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٤٦

ليس بمحال كما توهم لأجل لزوم التطويل بلا طائل مع الاتكال على القرائن، و الاجمال فى المقام لو لا الاتكال عليها و كلاهما غير لائق بكلامه تعالى - جل شأنه - كما لا يخفى، و ذلك لعدم لزوم التطويل فيما كان الاتكال على حال أو مقال أتى به لغرض آخر، و منع كون الاجمال غير لائق بكلامه تعالى مع كونه مما يتعلق به الغرض، و إلا لما وقع المشتبه فى كلامه، و قد اخبر فى كتابه الكريم بوقوعه فيه قال الله تعالى: (مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ) (١).

و ثانياً: نمنع كون الاجمال محلاً - بالحكمة فان المتكلم كما يتعلق غرضه بالكلام الواضح المفهم المبين ربما يتعلق غرضه - احياناً - بالاجمال و جعل كلامه ذا احتمالات.

(١) و حاصل هذه الدعوى: هو المنع عن استعمال اللفظ المشترك فى خصوص الكتاب الكريم، لا عن أصل وقوعه و تحققه، بل ربما يظهر من مدعيها القول: بوقوعه و تحققه، لانه منع استعماله، لا - وقوعه، لكنه لا - يصح استعماله فى القرآن لمانع مختص لخصوص استعماله به.

و ملخص ما ذكر مانعاً: هو أن القرآن هو المعجز فى البلاغة فلا - يعقل ان يكون فيه تطويل بلا - طائل أو اختصار مخل، و استعمال المشترك يلزم منه اما التطويل بلا - طائل كما اذا استعمل اللفظ المشترك مع القرينة فان القرينة تطويل دعا اليه استعمال اللفظ المشترك، فلو استعمل بدله لفظ غير مشترك لحصل الاستغناء عنها، و اما ان يلزم الاجمال و الاختصار المخل و ذلك اذا استعمل لفظ المشترك من دون الاتكال على القرينة.

و كلا الامرين ينتزه عنهما الكلام البليغ، فضلا عن مثل الكتاب الكريم الذى هو فى أعلى و أقصى مراتب البلاغة.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٤٧

و ربما توهم وجوب وقوع الاشتراك فى اللغات لأجل عدم تناهى المعانى و تناهى الألفاظ المركبات فلا بد من الاشتراك فيها و هو فاسد لوضوح امتناع الاشتراك فى هذه المعانى لاستدعائه الاوضاع غير المتناهية، و لو سلم لم يكذب يجرى إلا فى مقدار متناه، مضافا إلى تناهى المعانى الكلية و جزئياتها و ان كانت غير متناهية، إلا - ان وضع الألفاظ بازاء كلياتها يغنى عن وضع لفظ بازائها كما لا يخفى، مع أن المجاز باب واسع - فافهم (١).

و الجواب عنها إنا أولاً: نختار الشق الأول، و نقول: انه يستعمل المشترك مع الاتكال على القرينة و لكن لا يلزم التطويل بلا طائل، كما لو كانت القرينة بنفسها مقصودة لوقوعها - مثلاً - جزء فى الجملة كما لو قيل: اسد كلمنى، فان كلمنى كما أنها كانت قرينة على ان المراد من الاسد هو الرجل الشجاع لأن المفترس لا يتكلم قد وقعت خبراً عن المبتدأ، فلا يلزم من استعمال مثل هذه القرينة التطويل بلا - طائل، كما ربما يكون نفس التطويل من البلاغة، كما لو كان الكلام مع المحبوب و من يرغب بمزيد التكلم معه فان من البلاغة تطويل الكلام، و استعمال القرائن و الألفاظ المشتركة لأجل أن يطول الكلام معه و لا يكون تطويلاً بلا طائل.

و ثانياً: نختار الشق الثانى، و نمنع كون الاجمال غير لائق بكلامه جل و علا، لأن الغرض كما يتعلق بالمبين يتعلق أيضاً بالمجمل و المشتبه أيضاً، كما اخبر عزّ و جل عن وقوع المشتبه فى كتابه الكريم فقال تعالى مخبراً عن كتابه المجيد: مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ

الكتابِ وَأَخْرُ مُتَشَابِهَاتُ [٢١].

(١) وانه لا يعقل استغناء اللغات عنه و يجب وقوعه فيها ببرهان.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٤٨

.....

حاصله: ان المعانى غير متناهية و الالفاظ متناهية، لأن كل لغة مركبة من حروف معدودة محدودة، و المركب من المحدود لا بد و أن يكون متناه و محدود و بالاشتراك تكون الالفاظ ايضا غير متناهية و غير محدودة فتكون وافية بالمعاني التي هي غير متناهية و لا محدودة.

و الجواب عنه: أولا: نقول إن الواضع للالفاظ هو الممكن فلا بد ان تكون المعاني عنده متناهية لأن الممكن متناه و لا يحيط المتناهي بغير المتناهي، مضافا الى أنه لو كانت المعاني بنفسها غير متناهية ألا انه لا يعقل ان يستطيع الممكن المتناهي ان يضع لها كلها، لأن لازمه: أن يضع اوضاعا غير متناهية و هو محال عليه و الى هذا أشار بقوله:
«لوضوح امتناع الاشتراك في هذه المعاني ... الخ».

و ثانيا: نسلم ان الواضع ليس هو الممكن، بل: الواجب و هو فوق ما لا- يتناهي فلا- يمتنع ان يحيط بغير المتناهي، إلا انه لا يجدى الوضع منه إلا في مقدار متناه لأن الوضع اما لمخاطبة الواجب للممكن و إنما يخاطب الممكن بالمقدار المتناهي، و إما لأجل استعمال الممكن نفسه و الممكن إنما يستعمل مقدارا متناهيًا. و قد اشار الى هذا بقوله: «و لو سلم لم يكذب يجدى ... الخ».[٢٢]

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول؛ ج ١؛ ص ١٤٨

ثالثا: إنا لا نسلم ان المعاني غير متناهية فإن المعاني الكلية متناهية و يمكن الوضع لها و استعمالها في المعاني الجزئية بنحو استعمال الكلي في مصاديقه و لا حاجة الى الوضع للمعاني الجزئية بوضع على حدة، و الى هذا اشار بقوله: «مضافا الى تناهي المعاني الكلية ... الخ».

و رابعا: ان باب المجاز واسع فيمكن الوضع للجزئيات بمقدار متناه ثم استعمالها في الباقي بنحو المجاز. و لا يخلو الأخير من مناقشة، فإن المجاز يحتاج الى المناسبة حتى يصح الاستعمال مجازا، و لعله لا توجد المناسبات الكافية للاستعمال في عامة المعاني الجزئية. هذا اذا كان الوضع للمعاني الجزئية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٤٩

الثاني عشر: [استعمال اللفظ في أكثر من معنى

انه قد اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد على سبيل الانفراد و الاستقلال: بان يراد منه كل واحد، كما اذا لم يستعمل إلا فيه على اقوال، اظهرها: عدم جواز الاستعمال في الاكثر عقلا.

و بيانه: ان حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لارادة المعنى، بل جعله وجها و عنوانا له، بل بوجه نفسه كأنه الملقى و لذا يسرى اليه قبحة و حسنه كما لا يخفى، و لا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك الا لمعنى واحد، ضرورة ان لحاظه هكذا في ارادة معنى ينافي لحاظه كذلك في ارادة الآخر، حيث ان لحاظه كذلك لا يكاد يكون إلا بتبع لحاظ المعنى فانما فيه فناء الوجه في ذى الوجه، و العنوان في المعنون، و معه كيف يمكن ارادة معنى آخر معه كذلك في استعمال واحد مع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك في هذا الحال؟.

و بالجملة: لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد لحاظه وجها لمعنيين، و فانيا في الاثنتين، إلّا أن يكون اللاحظ احول العينين. فانقده بذلك: امتناع استعمال اللفظ مطلقا مفردا كان، او غيره في اكثر من معنى بنحو الحقيقة او المجاز (١).

و اما اذا كان الوضع للمعاني الكليّة فلا داعي الى المجاز، بل الاستعمال فيها بنحو استعمال الكلي في الفرد فلا داعي الى المجاز. و لعل لهذه المناقشة في الجواب الأخير اشار بقوله: «فافهم».

(١) ينبغي قبل الدخول في ذكر ادلة النافين و المثبتين في هذه المسألة من بيان محل الكلام فيها: و هو ان يكون الاستعمال في اكثر من معنى واحد بنحو كما لو كان اللفظ مستعملا في كل واحد منها منفردا من دون استعمال له في الآخر.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٥٠

.....

و هذا هو مراد صاحب المعالم قدّس سرّه في قوله: «بحيث يكون كل واحد منهما مناطا للحكم و متعلقا للاثبات». فلا يورد عليه بالعام الاستغراقى الذى يكون كل فرد من افراده مناطا للحكم و متعلقا للنفي و الاثبات، فان غرضه من الحكم هو نفس الاستعمال: أى بحيث يكون كل واحد منها كما لو كان قد استعمل فيه اللفظ وحده و لم يستعمل في غيره: بان يكون هناك استعمالان و مستعملان لا ربط بينهما و لا ترتب و لا يكون المستعمل فيه مفهوما واحدا يجمعهما، و لا ملاحظة المعنيين كمعنى واحد بوحدة اعتبارية، فان هذا ليس من استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد الذى هو محل الكلام، بل: بان يكون لكل منهما استعمال يخصه بلا ربط بينهما بنحو من انحاء الربط اصلا. و قد اختلفوا في هذا على اقوال:

- فذهب البعض: إلى جوازه بنحو الحقيقة مطلقا في المفرد و غيره.

- و ذهب آخرون: الى جوازه في المفرد بنحو المجاز و فى الثنية بنحو الحقيقة و هذا مختار صاحب المعالم قدّس سرّه.

- و ذهب المحقق القمى قدّس سرّه، صاحب القوانين: الى عدم جوازه لانه لا يصح بنحو الحقيقة و لا بنحو المجاز فلا يجوز عنده الاستعمال في اكثر من معنى، لانه ليس باستعمال حقيقى و لا مجازى، لانه ممتنع عقلى.

- و المختار للمصنف، و جماعة من المحققين المتأخرين امتناعه عقلا، للزوم اجتماع المثليين.

و بيانه: ان حقيقة استعمال اللفظ فى المعنى هو لحاظ اللفظ فانيا فى المعنى، و وجها له و كأن المعنى حين ينطق باللفظ هو المنطوق و هو الملقى بنفسه.

و بعبارة أخرى: ان المعنى الذى هو من طبيعة الكيف النفسانى هو الكيف المسموع، فحقيقة الاستعمال ليس هو اللاحظ اللفظ كذلك، و من المعلوم ان لحاظ اللفظ هو نحو من الوجود و تشخص للفظ فى افق التصور، و كلما تصور اللفظ حصل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٥١

.....

له تشخص و وجود. فان فرض ان لهذا اللفظ الواحد استعمالين فقد فرض له لحاظان فإنه ليس معنى الاستعمال للفظ إلّا لحاظه، و لازم ذلك ان يكون لهذا اللفظ وجودان و تشخصان آليان: و هو معنى اجتماع المثليين.

و بعبارة ثالثة: ان اللفظ الذى هو ملحوظ واحد لا يعقل أن يلحظ بلحاظين فى آن واحد، و قد فرض ان هناك استعمالين و ليس

الاستعمال الّما للحاظ، فيجتمع لحاظان على ملحوظ واحد و هو من اجتماع المثليين، فكما لا يعقل ان يكون لهوية شخصية واحدة وجودان خارجيان كذلك لا يمكن ان يكون لها وجودان ذهنيان.

و يمكن بيان الاستحالة بوجه آخر: و هو أن معنى استعمال اللفظ في اكثر من معنى ان يكون للفظ الواحد استعمالان، و حيث فرض ان اللفظ واحد، فلا يكون له الا لحاظ واحد، و قد فرض ان له استعمالين فلا بد ان يكون له لحاظان، إذ ليس حقيقة الاستعمال الّما نفس لحاظ اللفظ و جها للمعنى فيلزم ان يكون هذا اللحاظ الواحد بما هو لحاظ واحد لحاظين و هذا معنى قولهم: «انه يلزم من استعمال اللفظ في اكثر من معنى تعدد الواحد بما هو واحد، و وحدة الاثنين بما هما اثنان». و اعلم ان عبارة المصنف قابلة للانطباق على الوجهين.

و هنا وجه ثالث، ذكره الاستاذ طاب ثواه في حاشيته على الكفاية المسماة ب (نهاية الدراية) [٢٣] و هو امتن الوجوه في الدلالة على الاستحالة.

و تلخيصه: ان الوضع ليس إلا- كون اللفظ وجودا تنزليا للمعنى فاللفظ الموجود خارجا وجوده الخارجى وجود بالذات له، وجود بالجعل و التنزيل للمعنى، فاذا وجد اللفظ فى الخارج فقد وجد المعنى ايضا فى الخارج، إلا ان هذا الوجود الخارجى هو وجود بالذات لطبيعى اللفظ و وجود خارجى للمعنى بالتنزيل، و من الواضح: انه

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٥٢

.....

ليس للفظ الّما وجود واحد حقيقى و هو بنفسه الوجود التنزلى بواسطة الوضع و الجعل، و ليس للفظ وجود آخر حقيقى حتى يكون له وجود آخر تنزلى، و الاستعمال ليس الّما ايجاد المعنى خارجا باللفظ بنفس الوجود الحقيقى الخارجى للفظ، و الايجاد و الوجود متحدان بالذات، فالايجاد للمعنى نفس وجوده.

و قد عرفت: ان وجود المعنى خارجا ليس الّما نفس وجوده الحقيقى خارجا، و الوجود التنزلى هو نفس الوجود الحقيقى، و حيث فرض ان الاستعمال فى المقام استقلالى، و معناه الاستقلال فى الايجاد التنزلى، و هو متحد بالذات مع الوجود التنزلى، فلازمه الاستقلال فى الوجود التنزلى، و الوجود التنزلى هو الوجود الحقيقى. ففرض الاستعمال فى اكثر من معنى فرض كون اللفظ ليس وجودا تنزليا لكل واحد منفردا، بل كونه وجودا تنزليا لهما معا و هو خلف، لأن الاستقلال فى الوجود التنزلى الذى هو الوجود الحقيقى نقيض كون اللفظ وجودا تنزليا لاحدهما لا لهما معا، ففرض كونه وجودا تنزليا لهما معا فرض الخلف.

و يمكن المناقشة فى الجميع: اما فى الأولين، فحاصلها ان الاستعمال و ان كان هو كون اللفظ فانيا فى المعنى، و جها له الّما ان فناء فى المعنى ليس كونه هو و المعنى موجودين بوجود واحد حقيقى، بل هما موجودان، و وجودان: وجود اللفظ، و وجود المعنى و ليس اللفظ بالنسبة الى المعنى، كالمادة بالنسبة الى الصورة حتى يكون لهما وجود واحد، و ليس اللفظ كالمادة الشمعية للصورة التى تحلها، كما ينظر به بعضهم للمقام، فان الشمع المتصور بصورة يكون لهما وجود واحد و الصورة هى فعلىة تشخص المادة، و لا يعقل ان يكون للشىء الواحد فعليتان، فان كل فعلىة تنافى الفعلىة الأخرى، فاذا كانت للشمع فعلىة بواسطة صورة لا يعقل ان تكون له فعلىة اخرى بواسطة صورة اخرى، و ليس اللفظ و المعنى كذلك، فان له وجودا و فعلىة، و للمعنى وجودا و فعلىة اخرى، و لا برهان على انه يلزم: ان يكون لكل فناء وجود من اللفظ يختص به، و ما المانع ان يكون هذا اللفظ الموجود بوجود واحد له

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٥٣

.....

فناء ان في معنيين استقلاليين؟ و لا ملازمة بين استقلالية المعنى و استقلال اللفظ: بان لا يكون له فناء آخر في معنى استقلالي آخر. و الذى يدللك على عدم المنافاة: انه لا ضرر و لا مانع من ان يكون اللفظ فانيا في المعنى و ملحوظا طريقا له التى هى الطريقة بالحمل الشائع، و بين الالتفات الى كونه ملحوظا كذلك، و الالتفات الى كونه كذلك هو لحاظه، و وصفه بكونه طريقا و ليس هذا المعنى و الوصف له هو نفس طريقته بالحمل الشائع.

فاذا جاز كون اللفظ الملحوظ فانيا في المعنى قد جمع له باللحاظ الواحد الطريقة بالحمل الشائع، و وصفه بالطريقة فلم لا يجوز ان يكون هذا اللفظ الملحوظ بلحاظ واحد قد جعل فانيا في معنيين استقلاليين؟. و أما استقلالية المعنيين فلأنه لم يلحظ فانيا في مفهوم واحد جامع لهما و لم يلحظ المعنيان بوحدة اعتبارية و هذا معنى الاستقلال للمعنيين.

و بعبارة اخرى: ان فناء اللفظ في المعنى ليس الآ قصد ايجاد المعنى به و ما المانع من ان يقصد باللفظ ان يكون موجدا لمعنيين بعد ان جعل له قابلية ايجاد المعنى به بواسطة الجعل و المواضع؟ و لا يلزم ان يكون لكل فناء وجود من طبعى اللفظ بحيث لا يقصد به الآ ذلك الإفناء.

و أما الوجه الأخير، فلأن الاستعمال و إن كان إيجاد المعنى باللفظ خارجا تنزيلا، و ان الوجود و الايجاد متحدان الآ ان لهذا اللفظ ايجادا حقيقيا و وجودا حقيقيا متحدين بالذات، و له ايجاد تنزيلي و وجود تنزيلي ايضا متحدان بالذات، و قد جعل لهذا اللفظ بواسطة الوضع قابلية ان يكون وجودا تنزيليا لمعنيين.

و لا- برهان على وجوب ان يكون لكل وجود تنزيلي واحد وجود حقيقى واحد أيضا بحيث لا يكون ذلك الوجود الحقيقى الواحد وجودا تنزيليا لمعنى آخر، و لم يحصل اتحاد حقيقى بواسطة الوضع بين الوجود الحقيقى و الوجود التنزيلي بل لا بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٥٤

و لو لا امتناعه فلا وجه لعدم جوازه، فان اعتبار الوحدة في الموضوع له واضح المنع، و كون الوضع في حال وحدة المعنى و توقيفيتها لا يقتضى عدم الجواز بعد ما لم تكن الوحدة قيدا للوضع، و لا للموضوع له كما لا يخفى (١).

يزال ابدا هناك أمران: أمر حقيقى و أمر تنزيلي و لا- يعقل اتحادهما حقيقه، و إلا- لزم انقلاب الامر الاعتبارى التنزيلي امرا حقيقيا مقوليا، و هو غير معقول.

(١) لما برهن على ان الاستعمال في اكثر من معنى ممتنع عقلا و لا- يفرق فيه بين المفرد، و غيره، لأن فناء اللفظ في أكثر من معنى واحد محال، فلا- فرق فيه بين أن يكون معناه مفردا أو غير مفرد شرع للتعرض للأقوال، و أول ما ذكر رده المحقق القمى قدس سره.

و حاصل دعوى المحقق: ان الاوضاع توقيفية و قد وضع اللفظ للمعنى في حال الوحدة: أى ان الواضع حين الوضع تصور المعنى و لم يكن معه غيره، فلا- بد و أن يكون الاستعمال جاريا على نحو وضع الواضع: بأن يستعمل اللفظ في المعنى، و لا يكون معه في هذا الاستعمال غيره. فاستعمال اللفظ في اكثر من معنى يكون خروجا عن نحو ما وضعه الواضع، فلا يكون الاستعمال حقيقيا و ليس من الاستعمال المجازى لانه ما كان بلحاظ العلاقة باستعمال اللفظ في معنى غير المعنى الموضوع له، و المفروض ان المعنى في المقام نفس المعنى و ليس له لحاظ علاقة.

و الجواب عنه: إن المتابعة لوضع الواضع و الجرى على قانون وضعه الذى هو معنى كونه من الأمور التوقيفية: هو متابعته في الحدود و القيود التى اعتبرها في اللفظ الموضوع، ككون الزاء- مثلا- قبل الياء و الياء قبل الدال، و أن الزاء مفتوحة، و الياء ساكنة، و الدال بحسب الحركات الاعرابية، و فى المعنى الموضوع له: و هو كونه هذه الهوية الخاصة- مثلا- دون غيرها من الهويات و المعانى، و قد

فرضنا ان الوحدة لم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٥٥

.....

تعتبر قيدها لا في اللفظ - وهو واضح -، ولا في المعنى، لان الوضع كان في حال الوحدة لا بقيد الوحدة، ولا تجب متابعة الواضع في غير ما أخذه قيدها.

و بعبارة اخرى: ان قول المحقق: ان الوضع كان في حال الوحدة، إما ان يريد به ان المعنى في حال الوضع له كان وحده و لم يكن معه غيره، فالمعنى كان في حال الوضع له منفردا، إلا ان هذا الانفراد ما لم يكن قيدها للموضوع له لا تجب مراعاته.

و إما ان يريد به ان الوضع و الجعل كان في حال الوحدة: أى انه اعتبر العلقه بين هذا اللفظ و المعنى و لم يكن في هذا المقام ناظرا الى علقه اخرى بين هذا اللفظ و معنى آخر، و لا- أن يكون المعنى الآخر متمما للمعنى الأول فتجب متابعتة في هذا الأمر. إلا انه لا يخفى ان هذا المعنى من الوحدة موجود في استعمال اللفظ في اكثر من معنى فان المفروض ان اللفظ يستعمل في كل واحد من المعنيين أو الأكثر، كما لو كان مستعملا في كل واحد، فاستعمال اللفظ في كل واحد من المعنيين ليس متمما للاستعمال في الآخر، و لا ناظرا إليه، كيف؟ و المفروض ان هنا استعمالين مستقلين، و قد اشار إلى هذا بقوله: «و كون الوضع في حال وحدة المعنى»: و هى احدى مقدمات دليل المحقق، «و توقيفيتها»: و هى المقدمة الأخرى لدليله كما مر بيانه «لا يقتضى عدم الجواز»: أى عدم جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى ما لم تكن الوحدة قيدها في الوضع: بان يشترط ان لا يكون للفظ أا استعمال واحد، و لم ينقل من الواضعين هذا الشرط، و لم تكن الوحدة ايضا قيدها للموضوع له، كما صرح بعدم كونها قيدها للموضوع له، و ما لم تكن قيدها له لا تجب متابعتة.

ثم لا يخفى ان المصنف قبل ان يتعرض لطلب المحقق قدس سره قال: فان اعتبار قيد الوحدة في الموضوع له واضح المنع، و المحقق لم يدع اخذ قيد الوحدة، بل المدعى له صاحب المعالم، و سيأتى عند ذكر قوله التعرض لكون قيد الوحدة لم يؤخذ في الموضوع له.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٥٦

ثم لو تنزلنا عن ذلك فلا وجه للتفصيل بالجواز على نحو الحقيقة في التثنية و الجمع، و على نحو المجاز في المفرد مستدلا على كونه بنحو الحقيقة فيهما، لكونهما بمنزلة تكرار اللفظ، و بنحو المجاز فيه، لكونه موضوعا للمعنى بقيد الوحدة، فاذا استعمل في الاكثر لزم الغاء قيد الوحدة فيكون مستعملا في جزء المعنى بعلاقة الكل و الجزء فيكون مجازا، و ذلك لوضوح أن الالفاظ لا تكون موضوعه إلا لنفس المعانى بلا ملاحظة قيد الوحدة، و إلا لما جاز الاستعمال في الاكثر، لأن الأكثر ليس جزء المقيد بالوحدة، بل يباينه مباينة الشيء بشرط شيء، و الشيء بشرط لا كما لا يخفى (١).

و التعرض لرد أخذ قيد الوحدة هنا أوجب ان يورد عليه بانه بعد التعرض لمنعه ثم تعقيب ذلك بالتنزل معناه: انه يسلم اخذ قيد الوحدة في المعنى، و مع تسليمه كيف يورد على صاحب المعالم: بان قيد الوحدة لم يؤخذ في المعنى.

و كأن غرض المصنف من التنزل: انه لو فرض اخذ قيد الوحدة فلا معنى لكونه مجازا في المفرد حقيقة في التثنية و الجمع، بل لو كان مجازا لكان في الجميع كذلك، و لو كان حقيقة لكان ايضا حقيقة في الكل، مضافا الى انه لم يؤخذ قيد الوحدة في الموضوع له، و انه لو أخذ قيد الوحدة لكان الاستعمال في الاكثر من استعمال اللفظ الموضوع للشرط لا في الشرطىء.

(١) شروع في رد قول صاحب المعالم قدس سره.

و حاصل دعواه: ان الالفاظ الموضوعه للمعاني المفردة موضوعه لها بشرط قيد الوحدة فالموضوع له فيها المعنى بقيد الوحدة، فقيد الوحدة جزء الموضوع له في المفرد، فاذا استعمل في الاكثر فقد استعمل في المعنى بحذف قيد الوحدة عنه الذى هو جزء الموضوع له

و كان من استعمال اللفظ الموضوع لمركب من امرين في احد جزئيه و هو نفس المعنى من دون قيد الوحدة، فيكون مجازا من استعمال اللفظ الموضوع للكل في جزئه. هذا في المفرد.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٥٧

.....

و أما في التثنية فحيث كانت موضوعه للدلالة على التكرار و لم يؤخذ فيها قيد الوحدة إذ المفروض انها موضوعه للدلالة على اثنين لا على معنى واحد، فيكون استعمالها في ال-كثر استعمالا لها في معناها حيث لم يؤخذ فيها قيد الوحدة، و استعمالها في الاكثر من الاستعمال الحقيقي و استعمال اللفظ في تمام معناه، لا في جزء معناه، فلا يكون الاستعمال مجازيا، بل حقيقيا. و قد أورد عليه المصنف بإيرادات.

الاول: ان الموضوع له في المفرد ليس المعنى بقيد الوحدة، بل نفس المعنى من دون تقييد له بقيد الوحدة، فان الواضع في مقام الوضع يتصور طبيعي اللفظ و طبيعي المعنى فيضع اللفظ بازاء نفس المعنى من دون تقييده بوحده او كثره، و هذا امر محسوس مشاهد لكل من وضع لفظا لمعنى، و لذا كانت دعوى صاحب القوانين: ان الموضوع له المعنى في حال الوحدة لا بقيد الوحدة. و قد اشار المصنف الى الايراد الاول بقوله: «لوضوح ان الالفاظ لا تكون موضوعه ألا لنفس المعاني بلا ملاحظة قيد الوحدة».

الايراد الثاني: ان قيد الوحدة لو كان جزء الموضوع له في المفرد لكان استعمال اللفظ في الاكثر من استعمال اللفظ الموضوع للبشرط لا في المعنى بشرط شيء، لا من استعمال اللفظ الموضوع للكل في جزئه. و الشيء بشرط شيء يبين الشيء بشرط لا، لا أنه جزؤه، فان معنى اخذ قيد الوحدة في الموضوع له هو ان الموضوع له هو المعنى مقيدا بان لا يكون معه غيره: و هو معنى كونه بشرط لا، فاذا استعمل في الأكثر كان غيره معه: و هو معنى بشرط شيء، و كون غيره معه يبين ان لا يكون معه غيره مباينة البشرط شيء للبشرط لا، و ليس استعماله فيما كان معه غيره استعمالا له في جزء معناه.

و الى هذا اشار بقوله: «و إلا لما جاز الاستعمال في الاكثر لأنه ليس جزء المقيد بالوحدة، بل يباينه»: أي الاكثر يبين المقيد بالوحدة «مباينة الشيء بشرط شيء»

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٥٨

و التثنية و الجمع و ان كانا بمنزلة التكرار في اللفظ، إلا ان الظاهر ان اللفظ فيهما كأنه كرر و اريد من كل لفظ فرد من افراد معناه، لا أنه اريد منه معنى من معانيه، فاذا قيل - مثلا-: جئني بعينين اريد فردان من العين الجارية و العين الباكية.

و التثنية و الجمع في الاعلام انما هو بتأويل المفرد الى المسمى بها، مع انه لو قيل: بعدم التأويل و كفاية الاتحاد في اللفظ في استعمالهما حقيقة بحيث جاز ارادة عين جارية و عين باكية من تثنية العين حقيقة لما كان هذا من باب استعمال اللفظ في الاكثر لأن هيتتهما إنما تدل على ارادة المتعدد مما يراد من مفردهما فيكون استعمالهما و ارادة المتعدد من معانيه استعمالا لهما في معنى واحد، كما اذا استعمالا و اريد المتعدد من معنى واحد منهما كما لا يخفى:

نعم لو اريد- مثلا- من عينين فردان من الجارية و فردان من الباكية كان من استعمال العينين في المعنيين، إلا أن حديث التكرار لا يكاد يجدي

و الشيء بشرط لا»، فلا تكون العلاقة بينهما علاقة الجزء و الكل، بل نسبة كل منهما الى الآخر نسبة المباين الى المباين و لا علاقة بينهما فلا يصح الاستعمال فتأمل.

الايراد الثالث: ان قيد الوحدة لو كان مأخوذا في المفرد لكان مأخوذا في التثنية ايضا، لان اللفظ في التثنية موضوع للتثنية بشرط ان لا

يكون معهما غيرهما، فاستعمال التثنية في الـ أكثر من الـ اثنين الذي هو معنى استعمالها في الـ أكثر من معنى - كما سيأتي بيانه - هو استعمال لها مع غيرها. وهذا الغاء لقيد الوحدة المأخوذ فيها، فهي اذا كالمفرد، فاذا كان استعمال اللفظ المفرد في أكثر من معنى جائزا مجازا يكون في التثنية - ايضا - جائزا مجازا، لإلغاء قيد الوحدة في كليهما على السواء.

و الي هذا اشار في آخر كلامه على التثنية بقوله: «فان فيه الغاء قيد الوحدة المعتره ايضا ضرورة».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٥٩

في ذلك اصلا، فان فيه الغاء قيد الوحدة المعتره ايضا، ضرورة أن التثنية عنده انما تكون لمعنيين أو لفردين بقيد الوحدة و الفرق بينها وبين المفرد انما يكون في: انه موضوع للطبيعة و هي موضوعه لفردين منها أو معنيين كما هو اوضح من ان يخفى (١).

(١) لا بد من تقديم مقدمة لينقح بها الموضوع له في التثنية، و كيفية استعمالها في أكثر من معنى. و ما يرد على صاحب المعالم: و هي انه لا اشكال في ان التثنية تدل على الاثنين، إلا انه وقع الخلاف في أن دلالتها على الاثنين هل كانت بوضع واحد: بمعنى ان اللفظ في التثنية بمجموعه: من هيئته و مادته من دون تمييز قد وضع للدلالة على الاثنين، أم أن الوضع فيها متعدد، و ان المادة فيها موضوعه لطبيعي المعنى، و الهيئه بما فيها من الالف و النون موضوعه للدلالة على الاثنين، أو ان المادة بما لها من الهيئه من غير الالف و النون موضوعه للدلالة على الاثنين، أو أن المادة بما لها من الهيئه من غير الالف و النون موضوعه للدلالة على طبيعي المعنى، و الالف و النون فيها تدل على الاثنين؟.

و يظهر من المصنف اختيار الاحتمال الثاني فانه قال: لأن هيئتها انما تدل على ارادة المتعدد مما يراد من مفردهما و لم يعبر بالالف و النون.

و على الاحتمال الاول يمكن ان يكون استعمال التثنية بلا تأويل في الفردين من حقيقتين: بان يراد من العينين - مثلا - فرد من الجارية و فرد من الباصرة. و أما على الاحتمال الثاني و الثالث فلا يكون ذلك من دون تأويل، لأن المادة تدل على المعنى الطبيعي و الهيئه او الالف و النون تدل على فردين من تلك الطبيعة، فهي تدل على فردين من تلك الطبيعة فهي تدل على فردين من طبيعة واحدة، فاستعمالها في فردين من طبيعتين لا يصح من دون تأويل. و على هذا ايضا لا بد من التأويل في تثنية الاعلام، لأن المادة فيها لم توضع لطبيعه لها افراد، بل موضوعه للطبيعة الجزئية الخاصه، فلا بد في تثنية الاعلام، و فيما اذا اريد من العينين الاثنين من طبيعتين من

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٦٠

.....

التأويل: بأن يراد من المادة ما يعبر عنه بهذا اللفظ و ما يسمى بهذا اللفظ، و لذا قال قدس سره: «و التثنية و الجمع في الاعلام انما هو بتأويل المفرد الى المسمى بها».

و قد اتضح ايضا: ان ارادة الفردين من حقيقتين كالجارية و الباصرة من لفظ العينين و ان كان ليس من استعمال اللفظ في معناه، لأن معنى التثنية الفردان من طبيعة واحدة، إلا انه ليس من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، لأنها لم تدل على أكثر من اثنين.

نعم، لو اريد من العينين فردان من الجارية و فردان من الباصرة لكان من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، لان المراد منها حينئذ اربعة لا اثنين.

و قد اتضح مما ذكرنا ايضا: انه على الاحتمال الاول لا نحتاج الى التأويل في تثنية الاعلام، لان لفظ الزيدين - مثلا - موضوع بوضع واحد بمجموعه من مادته و هيئته للدلالة على الاثنين و ليس هيئته أو الالف و النون لها وضع على حدة غير وضع مادته، إلا انه خلاف الظاهر، بل الوضع في التثنية متعدد و لذا لا بد من التأويل بالمسمى في تثنية الاعلام.

إذا عرفت هذه المقدمة اتضح لك: ما يظهر من كلام صاحب المعالم: من استعمال التثنية في الفردين من حقيقتين، كما لو أريد من العينين الجارية و الباصرة هو من استعمال اللفظ في أكثر من معنى ليس على ما ينبغي، لأن التثنية لم تدل على الأكثر من الاثنين حتى يكون من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، و ان كان ارادة الفردين من طبيعتين خلاف المتبادر من التثنية، لما عرفت: من ان التثنية المتبادر منها هو الفردان من طبيعته واحدة، فان الظاهر ان الوضع فيها متعدد لا واحد، و لازم ذلك ان تكون المادة دالة على طبيعي المعنى، و الهيئة أو الالف و النون يدلان على اثنين من تلك الطبيعة.

ثم انه لو صح استعمال التثنية في أكثر من معنى: بان يراد منها اربعة لكان هذا من الاستعمال المجازي، لأنه كما ان المفرد موضوع للمعنى بشرط ان لا يكون معه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٦١

(وهم و دفع): لعلك تتوهم: أن الأخبار الدالة على ان للقرآن بطونا سبعة أو سبعين تدل على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، فضلا عن جوازها، و لكنك غفلت عن أنه لا دلالة لها اصلا على ان ارادتها كانت من باب ارادة المعنى من اللفظ، فلعله كان بارادتها في انفسها حال الاستعمال في المعنى، لا من اللفظ كما اذا استعمل فيها أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ، و ان كان افهامنا قاصرة عن ادراكها (١).

غيره، كذلك التثنية موضوعة للاثنين بشرط أن لا يكون معهما غيرهما، فاستعمالهما في الأكثر من الاثنين يكون الغاء لقيد الوحدة، كما ان استعمال المفرد في أكثر من معنى فيه الغاء لقيد الوحدة، فلا وجه لما ادعاه صاحب المعالم: من كونه في المفرد مجازا و في التثنية حقيقة كما لا يخفى.

(١) حاصل الوهم يرجع الى ما ذكره: من البرهان على امتناع الاستعمال للفظ في أكثر من معنى.

و بيانه: انه قد تضاعفت الاخبار: بان للقرآن بطونا سبعة و في بعضها سبعين:

و لازم ذلك وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى، و هو أدل دليل على الإمكان فان كل ما تحقق عدا واجب الوجود لا بد و أن يكون ممكنا، و زيادة لدلالة الوقوع على عدم الإباء بالذات عن التحقق الذي هو معنى الامتناع، و زيادة على عدم الإباء بالذات هو انه قد وقع.

و أما دلالتها على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى، فلان المراد من البطون:

هو أن لالفاظ القرآن معاني آخر غير المعنى الظاهر منها، و قد دل القرآن على تلك البطون، غاية انه لا يفهم ذلك إلا أهل بيت الوحي عليهم السلام، و هذا ينافي ما قام البرهان عليه: من امتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى و الى هذا اشار بقوله: «لعلك تتوهم ان الاخبار الدالة ... الخ».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٦٢

.....

و حاصل الدفع: ان الاخبار الدالة على ان للقرآن بطونا ليس فيها دلالة على ان تلك البطون معان قد وضع اللفظ لكل منها و قد اريدت جميعها باستعمال واحد، بل هناك احتمالات، لا ملازمة بينها و بين استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

- منها: أن المراد من البطون: هو ان للمعنى الظاهر من القرآن لوازم متعددة قد دل اللفظ عليها بالدلالة الالتزامية، و دلالة اللفظ التزاما على معان متعددة ليس من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، لوضوح انه ليس للفظ إلا- استعمال واحد و هو المعنى المطابق، و بحضوره يحصل الانتقال الى لوازمه بحكم تبعيتها لمزومها، و ليس اللفظ مستعملا فيها ليكون من استعمال اللفظ في أكثر من معنى

كما هو المفروض في محل الكلام.

- ومنها: أن المراد من البطون: هي مصاديق المعاني العامة التي وضعت الفاظ القرآن لها، فان لفظ السبيل مثلا- الموجود في القرآن موضوع لمعنى عام و هو ما سلك فيه الى الغاية، فكما ان الطريق الذي يسلك فيه سبيل، كذلك أئمة الهدى عليهم السلام الذين بهم يسلك الى الله هم السبيل الاعظم اليه، و من الواضح ان هذا ليس من استعمال اللفظ في اكثر من معنى.

- ومنها: أن يكون القرآن قد نزل بعدد البطون و في كل مرة قد استعمل اللفظ في معنى غير معانيه الأخر فتكون الفاظ و استعمالات بعدد المعاني.

- ومنها: أن تكون تلك البطون قد أريدت حال استعمال الفاظ القرآن في معانيها و لم تكن تلك البطون قد اريدت من الفاظ القرآن اصلا، بل هو من باب تداعى المعانى.

و يوضح هذا ما يشاهد: من انه ربما يحضر مع المعنى المستعمل فيه اللفظ معنى آخر لم يستعمل اللفظ فيه، لانه لم يكن من معانيه و ليس من لوازمه و لا- من مصاديقه، و السبب في حضوره ان يكون الشخص اول مرة حين حضر المعنى في ذهنه أو رآه أو أحسه باحدى حواسه كان مع ذلك المعنى المعنى الآخر و قد جمعت الصدفة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٦٣

الثالث عشر: [في المشتق]

إشارة

إنه اختلفوا في أن المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال، أو فيما يعمه و ما انقضى عنه على أقوال، بعد الاتفاق على كونه مجازا فيما يتلبس به في الاستقبال، و قبل الخوض في المسألة، و تفصيل الاقوال فيها، و بيان الاستدلال عليها، ينبغي تقديم أمور (١):

بينهما، فيكون متى حضر المعنى باستعمال اللفظ فيه يحضر المعنى الآخر الذي جمعت الصدفة بينهما. و هذا ما يسمى تداعى المعانى. إلّا ان هذا المعنى الأخير خلاف ظاهر الاخبار فان ظاهرها ان البطون مرتبطة بالقرآن بالربط الدلالي لا من باب تداعى المعانى.

- ومنها: أن يكون اللفظ بالنسبة إلى المعنى قالبا و فانيا فيه و بالنسبة إلى البطون علامة. و قد عرفت- فيما تقدم-: ان الممتنع هو استعمال اللفظ في اكثر من معنى بنحو كونه وجها له و فانيا فيه، لا- بنحو كونه علامة عليه، فإنه لا مانع من ان يكون الشيء الواحد علامة على عدة أمور.

و الظاهر ان مراد المصنف هو الأخير بقوله: «فلعله كان بارادتها في انفسها حال الاستعمال في المعنى لا من اللفظ كما اذا استعمل فيها»: أى ان تلك البطون لم ترد من اللفظ بنحو الاستعمال و ان اريدت منه بنحو كونه علامة عليها فهي قد اريدت بانفسها حال الاستعمال إلّا انها لم ترد بنحو ان يكون اللفظ مستعملا فيها، بل كان علامة عليها: و الممتنع هو أن تكون مرادة من اللفظ بنحو ان يكون مستعملا فيها.

ثم لا يخفى أنه من البعيد جدا حمل عبارة المصنف على الاحتمال الرابع، و هو ما قبل الاحتمال الاخير الذى اوضحناه بتداعى المعانى. و قد اشار المصنف ايضا الى الاحتمال الاول بقوله: «او كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ» فتكون الدلالة الترامية.

(١) لا يخفى ان العلماء اتفقوا على ان حمل هذه المشتقات و اطلاقها على المتلبس بها في حال تلبسه بها حقيقة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٦٤

أحدها: إن المراد بالمشق هاهنا ليس مطلق المشتقات، بل خصوص ما يجرى منها على الذوات، مما يكون مفهومه منتزعا عن الذات، بملاحظة اتصافها بالمبدأ، واتحادها معه بنحو من الاتحاد، كان بنحو الحلول أو الانتزاع أو الصدور والايجاد، كأسماء الفاعلين و المفعولين و الصفات المشبهات، بل و صيغ المبالغة، و أسماء الازمنة و الامكنة و الآلات، كما هو ظاهر العنوانات، و صريح بعض المحققين (١)، مع عدم

و اتفقوا- ايضا- على ان حملها و اطلاقها على من سيتلبس بها و لم يكن متلبسا بها بالفعل مجاز.

و اختلفوا في حملها و استعمالها على من انقضى عنه التلبس بالفعل و كان متلبسا بها سابقا هل هو حقيقة أو مجاز؟

و السبب في هذا هو الخلاف في وضع هذه المشتقات، فهل هي موضوعة لخصوص المتلبس، أو أنها موضوعة لمفهوم عام يشمل المتلبس بالمبدأ و المنقضى عنه المبدأ، فالضارب- مثلا- إن كان موضوعا لخصوص المتلبس بالمبدأ كان حمله و اطلاقه على ما انقضى عنه الضرب مجازا. و ان كان موضوعا لمن صدر عنه الضرب أعم من أن يكون متلبسا به فعلا أو كان منقضيا عنه كان اطلاقه على المنقضى عنه حقيقة. فالخلاف بينهم في نفس الموضوع له.

(١) لا يخفى ان لفظ المشتق يشمل الافعال، بل و المصادر بناء على ان المصدر من المشتقات، و لا اشكال في خروجها عن النزاع في المقام، لأن الكلام في المشتقات المحمولة على الذات، و الجارية عليها بحمل المواطة، لا في مطلق المشتق غير المحمول على الذات بحمل المواطة، فإن الفعل و ان اسند الى الذات إلا انه ليس بمحمول عليها- كما سيأتي بيانه في الامر الثالث. فالمشتق الذي مورد النزاع: هو ما يجرى على الذات، لاتصاف الذات بمبدأ ذلك المشتق، اما لحلول ذلك المبدأ فيه كالبياض فانه حال في الجسم و هذا يوجب حمل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٦٥

صلاحية ما يوجب اختصاص النزاع بالبعض إلا- التمثيل به، و هو غير صالح، كما هو واضح. فلا وجه لما زعمه بعض الاجلة، من الاختصاص باسم الفاعل و ما بمعناه من الصفات المشبهة و ما يلحق بها، و خروج سائر الصفات، و لعل منشأ توهم كون ما ذكره لكل منها من المعنى، مما اتفق عليه الكل، و هو كما ترى، و اختلاف انحاء التلبسات حسب تفاوت مبادئ المشتقات، بحسب الفعلية و الشأنية و الصناعة و الملكة- حسبما يشير إليه لا يوجب تفاوتاً في المهم من محل النزاع هاهنا، كما لا يخفى (١).

الايض على الذات و اتحادها معها، أو لصدوره منه كالضرب فانه صادر عن الذات، و هذا الصدور موجب لصحة حمل الضارب عليها و اتحادها معها. أو لأن الذات منشأ لانتزاع ذلك الوصف كالمالك، فان الذات التي اعتبرت لها الملكية ينتزع عنها عنوان المالك، و ليست الملكية مما لها ما بحذاء في الخارج، لأنها من الاعتبارات، فليست حالة فيه كالبياض، و لا صادرة منه كالضرب، بل قد اعتبرت الملكية لها منشأ لانتزاع المالك و اتحادها معها و حمله عليها.

و لا يخفى ان المشتق بعد ان كان هو ما يجرى على الذات يشمل اسم الفاعل، و اسم المفعول، و الصفة المشبهة، و صيغة المبالغة، و اسم الزمان، و اسم المكان و اسم الآلة، كالمحب، و المحبوب، و الكريم، و الهيب، و المقتل، و المذبح و المحترم، كما صرح بهذا التعميم بعض المحققين، و ظاهر عناوينهم يقتضى ذلك.

(١) يشير الى خلاف صاحب الفصول، فانه ادعى اختصاص النزاع: باسم الفاعل، و الصفة المشبهة، و الحق بهما المصادر- المراد بها اسم الفاعل-، كرجل عدل: أي عادل، و النسب كبغدادى و نجفى.

و اخرج عن النزاع: اسم المفعول، و صيغة المبالغة، و اسم الزمان، و اسم المكان، و اسم الآلة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٦٦

.....

و المتحصل من مجموع كلامه امران ادعى دلالتهما على الاختصاص.

الاول: ان العلماء في مقام التمثيل، أو في مقام دعوى كون المشتق موضوعا لخصوص المتلبس، او لما يعم المنقضى عنه لم يذكروا إلا اسم الفاعل و ما بمعناه: و هي الصفة المشبهة، و الملحق بهما.

و يرد عليه: ان التمثيل غير صالح لاثبات الاختصاص بعد ان كان العنوان شاملا لغير ما مثلوا به، و تصريح بعضهم بالشمول، و الى هذا اشار في المتن بقوله: «مع عدم صلاحية ما يوجب اختصاص النزاع بالبعض»: أى باسم الفاعل و ما بمعناه «إلا التمثيل به: و هو غير صالح» أى التمثيل لا يثبت الاختصاص.

الثاني: اتفاق الكل على ان اسم الزمان، و اسم المكان، و اسم الآلة حقيقة في الأعم، كالمقتل فانه يصدق على كل يوم عاشر من المحرم- مثلا- انه يوم مقتل الحسين عليه السلام، و المشرق و المغرب يصدق على محل الشروق و الغروب في كل حال، و ان لم يكن في وقت الشروق و الغروب، و كذلك اسم الآلة فانه يصدق على الآلة المعدة لذلك، كالمزمار- مثلا- فانه يصدق على الآلة المعدة للزمر و ان لم يزمر بها بالفعل، و كذلك صيغة المبالغة كالمقدام فانه يصدق على الشجاع المتهور و ان لم يكن له إقدام بالفعل.

و اما اسم المفعول فادعى: انه ليس له ضابطة كلية فإن منه ما يطلق على خصوص المتلبس كالمملوك، و منه ما يطلق على الأعم كالمصنوع و المكتوب، فإنهما يطلقان على الشيء و لم يكن الكتابة بالفعل، و لا الصياغة كذلك.

و اذا كانت هذه الصيغ مما اتفق الكل على وضعها للأعم فلا معنى لدخولها في محل النزاع، لأن ما به الخلاف لا يعقل ان يكون المتفق عليه.

و الجواب عنه: ان السبب في الاتفاق على صدق هذه الصيغ على غير المتلبس بالفعل ليس لأجل ان الهيئة فيها عندهم موضوعة للأعم، بل لأجل أن المبدأ قد أخذ فيها على نحو تكون الذات متلبسة به في كل وقت.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٦٧

.....

فان الكتابة- مثلا- التي هي المبدأ تارة تؤخذ و يراد منها خصوص حركة الاصابع الخاصة، و أخرى تؤخذ و يراد منها حرفة الكتابة. فان اخذت بالمعنى الاول فالمدعى الوضع لخصوص المتلبس يدعى: عدم صدق الكاتب على الشخص في غير وقت تحرك اصابعه بالحركة الخاصة، و المدعى الوضع للأعم يقول: بصدق الكاتب على الشخص في وقت سكون اصابعه و عدم تحركها بالحركة الخاصة. و ان اخذت بالمعنى الثاني فمحل النزاع: فيمن ترك حرفة الكتابة فمدعى الوضع للأعم يقول: بالصدق، و القائل بخصوص المتلبس يقول:

بعدم الصدق.

و بعبارة اخرى: ان النزاع بينهم انما هو في هيئة المشتقات، لا- في مبادئ المشتقات فان أنحاء التلبس تختلف حسب اختلاف مبادئ المشتقات، فان مبادئ المشتقات مختلفة فانها:

تارة: تؤخذ بنحو الفعلية، كالمالك و الضارب و أمثالهما.

و اخرى: تؤخذ بنحو الشأنية، كقولك: هذا السم قاتل، و هذا الدواء نافع فإن المبدأ قد أخذ في أمثال هذه المشتقات بنحو الشأنية، لا بنحو الفعلية.

و ثالثة: تؤخذ بنحو الحرفه و الصنعة كالصائغ، و البناء، و الكاتب بالمعنى الثانى كقولهم: هذا كاتب السلطان.

و رابعة: تؤخذ بنحو الملكة، كالمجتهد فان المبدأ قد أخذ فيه بنحو الملكة فالمجتهد يصدق على من له ملكة الاستنباط و ان لم يكن مستنبطاً بالفعل.

و اما الصيغ التى ادعى الاتفاق على وضعها للأعم، فأما فى صيغ المبالغة فقد أخذ المبدأ فيها بنحو الاقتضاء، لا الفعلية كالعلامة و الفهامة و المقدام.

و أما اسماء الأزمنة و الامكنة، كالمشرق و المغرب فقد اخذ المبدأ فيها بنحو قابلية الزمان الخاص للشروق، و المحل الخاص له، و أما مثل عاشوراء فإما موضوع لليوم العاشر من المحرم، او يطلق عليه باعتبار مشابهته لليوم الذى قتل فيه الحسين عليه السلام، بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٦٨

ثم إنه لا يبعد أن يراد بالمشق فى محل النزاع، مطلق ما كان مفهومه و معناه جارياً على الذات و منتزعا عنها، بملاحظة اتصافها (١) بعرض أو عرضى و لو كان جامداً، كالزوج و الزوجة و الرق و الحر (٢)، و إن ابيت

فاطلاق مقتل الحسين عليه السلام عليه إما باعتبار وضعه ليوم العاشر من المحرم فهو يصدق على كل يوم عاشر منه، و إما باعتبار المشابهة.

و أما اسم الآلة فانها موضوعة لما اعد لذلك المبدأ لا لمن تلبس بذلك المبدأ بالفعل كما اعترف هو به فإنه قال: إنها موضوعة لما اعد لذلك.

و أما اسم المفعول فى الامثلة التى ذكرها فيظهر الجواب عنها مما ذكرنا: من ان انحاء التلبسات مختلفه، فان المقتول إنما يصدق على غير المتلبس بزهاق الروح بالفعل، لأن المراد فيه من ليس له روح بواسطة القتل، لا المتلبس بزهاق الروح بواسطة القتل. و الى هذا الجواب اشار بقوله: «و لعل منشأه توهم كون ما ذكره الخ».

(١) بأن يراد بالمشق معناه اللغوى: و هو كل مفهوم كان جارياً و محمولاً على الذات لاتصافها بمبدئه، فان ذلك الاتصاف سبب لانتزاع ذلك المفهوم و حمله عليها سواء كان ذلك المبدأ عرضاً من الأعراض، أو عرضياً: أى أمراً اعتبارياً، كالزوجة و الرقية، فمثل زوج ورق هو من المشتق الداخلى فى محل النزاع، و لا يختص النزاع بخصوص المشتق الاصطلاحى و هى الاوصاف المشتقة من المصدر كاسم الفاعل و اسم المفعول و غيرهما.

(٢) حيث جعل المبدأ منقسماً الى العرض و العرضى فلا يعقل أن يريد من العرضى هو المشتق من العرض كالأبيض فى اصطلاح المنطقيين. فانه يسمى عندهم بالعرضى، و لذا قال السيزوارى:

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٦٩

إلا عن اختصاص النزاع المعروف بالمشق، كما هو قضية الجمود على ظاهر لفظه (١)، فهذا القسم من الجوامد أيضاً محل النزاع. كما يشهد به

و عرضى الشئ غير العرضى ذا كالبياض ذاك مثل الأبيض ٢٤].

نعم، يطلق العرضى على معنيين آخرين و هما غير مرادين للمصنف فى المقام أيضاً.

فان العرضى يطلق فى قبال الذاتى فى باب الكليات: أى الجنس، و الفصل، و النوع، و من الواضح ان المراد من العرضى فى هذا الاطلاق ما يقابل الجوهر. و عليه فالعرض بجميع مقولاته من العرضى بهذا المعنى، و هذا ليس بمراد لجعله فى مقابل العرض فى المقام.

و يطلق العرضى ايضا على ما يقابل الذاتى فى باب البرهان: و هو ما ينتزع من نفس ذات الشىء من غير توسط شىء، كالانقسام بمتساويين للأعداد الزوجية، و الامكان للممكن. و يقابله العرضى و هو ما لا يكفى فى انتزاعه نفس الذات، بل لا بد فى انتزاعه من ضم شىء الى الذات، كالضحك و البياض فانهما لا يكفى فى انتزاعهما نفس الذات، كالامكان و الانقسام بمتساويين.

و ليس هذا مرادا للمصنف ايضا، لأنه مثل للعرضى بالرقية و الزوجية و جعله فى قبال البياض و الضحك، بل غرضه من العرضى هو ما قلناه: و هو المقابل للاعراض جميعها: من الاعراض النسبية كالفوقية: أى مقولة الاضافة و المقولات غير النسبية الاخرى كالبياض: أى كمقولة الكيف و ساير المقولات الأخر غير النسبية، و ينحصر مراده على هذا بالامر الانتزاعى الذى يكون مبدؤه من الاعتبارات، كالزوجية و الرقية و امثالهما.

(١) أى اختصاص عنوان النزاع بالمشتق الظاهر منه هو المشتق الاصطلاحى: و هو

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٧٠

ما عن الايضاح فى باب الرضاع، فى مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان، أرضعتا زوجته الصغيرة، ما هذا لفظه (١): تحرم المرضعة

الاصواف المشتقة من المصدر التى هى فى قبال الجوامد، كالحر و الرق و الزوج فانها فى الاصطلاح ليست من الاوصاف المشتقة. و بعبارة اخرى: الوصف المشتق فى الاصطلاح ما كان له وضعان: وضع للمادة، و وضع للهيئة، بخلاف هذه الجوامد فان لها وضعاً واحداً: و هو المجموع من المادة بما لها من الهيئة قد وضعت للذات التى اعتبرت لها الزوجية او الرقية.

(١) لتحقق ملاك النزاع فى المشتقات فى هذا القسم من الجوامد، و لترتب الثمرة عليه.

أما تحقق ملاك النزاع فى هذا القسم من الجوامد، دون بقية الجوامد كالماء - مثلاً - فلأن ملاك النزاع فى المشتق: هو ان تكون ذات تلبس بالمبدأ فى زمان ثم ينعدم المبدأ و تبقى الذات. ففى حال بقاء الذات و انعدام المبدأ وقع الخلاف فى ان المشتق فى هذه الحال هل يصدق عليها حقيقة كما يدعيه القائل: بأن المشتق موضوع للأعم من المتلبس و المنقضى عنه المبدأ، أو أن صدقه عليها مجاز كما يدعى ذلك القائل بوضع المشتق لخصوص المتلبس؟. و هذا الملاك فى الرق: أى الذات التى تلبست بالرقية فى زمان ثم صارت حرة موجودة، فهل يصدق عليها الرق ام لا؟ او الذات التى تلبست بالزوجية - مثلاً - ثم انتفت الزوجية عنها. فهل يصدق عليها انها زوج ام لا؟

نعم، هذا الملاك غير موجود فى القسم الآخر من الجوامد، كالماء و التراب، فان الذات - أى المادة - بانعدام المائىة لا تكون فيها باقية بما أنها شىء من الاشياء موجود بخصوصه و حقيقته لأن شئىة الشىء بصورته، لا بمادته فاذا انتفت الصورة المائىة فقد انتفى الشىء الذى كان، و تحقق شىء آخر إما حقيقة كالكلب المستحيل ملحا، او عرفا كالبخار - مثلاً - و ليست المادة بنفسها شيئاً له وجود منحاز عن وجود الصورة.

و سيأتى التعرض لهذا القسم من الجوامد و لقسم من المشتق ايضا قريباً إن شاء الله.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٧١

الاولى و الصغيرة مع الدخول بالكبيرتين، و أما المرضعة الاخرى، ففى تحريمها خلاف، فاختر والدى المصنف رحمه الله و ابن ادريس تحريمها لان هذه يصدق عليها أم زوجته، لانه لا يشترط فى المشتق بقاء المشتق منه هكذا هاهنا، و ما عن المسالك فى هذه المسألة، من ابتناء الحكم فيها على الخلاف فى مسألة المشتق فعليه كلما كان مفهومه منتزعا من الذات، بملاحظة اتصافها بالصفات الخارجة عن الذاتيات - كانت عرضاً أو عرضياً - كالزوجية و الرقية و الحرية و غيرها من الاعتبارات و الاضافات، كان محل النزاع و إن كان جامداً (١)، و هذا بخلاف ما كان مفهومه

و اما ترتب الثمرة على هذا القسم من الجوامد فيشهد به ما عن الايضاح، و المسالك في باب الرضاع، فيما لو ارضعت زوجتان لشخص زوجة صغيرة له فانهم رتبوا الثمرة على كون المشتق موضوعا للأعم، أو لخصوص المتلبس.

(١) ملخص الكلام في هذا الفرع: و هو ما اذا ارضعت زوجاته الكبيرتان زوجته الصغيرة.

و لا يخفى أولا: ان فرض الكلام على ما يظهر منهم: هو فيما لو كان اللبن ليس له، لأنهم قالوا: بتحريم الصغيرة المرتضعة، لكونها بنت الزوج، و لو كان اللبن له لكان التعليل لتحريمها بكونها بنت الزوج أولى من تعليل التحريم بكونها ربيته من الرضاعة.

اما الكلام في الفرع المزبور فهو ان نقول إن المرضعة الاولى إما ان تكون مدخولا بها، أو لا.

فاذا كانت مدخولا بها، فلا اشكال في حرمة بنتها على الزوج لأنها ربيته، و الربيبة محرمة مطلقا سواء كانت نسيية او رضاعية. اما النسيية فلقوله تعالى:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٧٢

.....

و رَبَائِكُمْ [٢٥]، و اما الرضاعية فلانه: (يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب) [٢٦]، و لا اشكال أيضا في أن الربيبة لا يشترط ان تكون موجودة في حال زوجية الأم، بل لو بانة الزوجة ثم تزوجت بشخص آخر و صار لها بنت فانها ربيبة تحرم على زوج أمها الاول. و منه اتضح: انه لا اشكال في حرمة المرتضعة الصغيرة فانها بالرضاع تكون بنت الزوجة المدخول بها، و عند صدق البنتية عليها ترتفع زوجيتها و تحرم على زوج امها.

و اما المرضعة الكبيرة فالذي يظهر منهم: عدم الاشكال في حرمتها على الزوج ايضا، لأنها يصدق عليها انها ام زوجته، و لا يبتنى على النزاع في المشتق.

إلا أن حرمتها بناء على ان المشتق حقيقة في خصوص المتلبس لا تخلو عن الاشكال، لان امومة المرضعة الكبيرة و بنتية المرتضعة الصغيرة من المتضائفين المتكافئين بالقوة و الفعلية، و في رتبة واحدة، و زوجية المرتضعة الصغيرة و كونها بنت الزوجة من المتضادين، فزمان كونها بنتا لهذه الأم زمان ارتفاع زوجيتها.

و من الواضح ان السبب في حرمة المرضعة الكبيرة على زوجها هو صدق عنوان ام الزوجة عليها، و المفروض ان زمان كونها اما لهذه المرتضعة هو زمان كون المرتضعة بنتا لها و في هذا الزمان ترتفع زوجية المرتضعة الصغيرة، فليس هناك زمان او حال يصدق على هذه المرضعة انها ام الزوجة، و إن صدق عليها أنها ام هذه المرتضعة، لما عرفت من ان الامومة و البنتية متضائفان، و البنتية و الزوجية في الصغيرة متضادتان فلا يصدق في حال على هذه الأم انها ام الزوجة.

نعم، لو كان المشتق حقيقة في الاعم لصدق عليها انها أم الزوجة، و إن ارتفعت زوجية المرتضعة الصغيرة، أو نقول: إن عنوان ام الزوجة كعنوان الربيبة: أي بنت

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٧٣

.....

الزوجة، فان سبب تحريم الربيبة هو كون امها زوجة في زمان ما، فكذلك ام الزوجة يكفي في حرمتها على الزوج ان تكون اما لمن كانت زوجة له، و لو في زمان ما.

و الفرق بين عنوان الربيبة، و عنوان ام الزوجة: ان الربيبة غير الموجودة في زمان زوجية الأم و توجد بعد ارتفاع زوجية الأم يمكن ان تكون نسيية و يمكن ان تكون رضاعية، بخلاف عنوان ام الزوجة فان النسيية منها لا يعقل ان لا تكون موجودة حال زوجية البنت و

توجد بعد ذلك بان لا تكون ام الزوجة النسبية في حال زوجية البنت ثم تكون بعد زوجية البنت ام الزوجة نسبا او بعد ارتفاع زوجية البنت، فمثل هذه الأم لا بد وان تكون رضاعية، لا نسبية و هو واضح.

و أما اذا كانت الكبيرة غير مدخول بها فلا تكون المرتضعة الصغيرة ربيبة محرمة فلا تضاد بين بنتيتها و زوجيتها، و اذا لم يكن تضاد بين بنتية الصغيرة المرتضعة و زوجيتها فيصدق على المرضعة الكبيرة انها ام الزوجة، و يكون التضاد بين امومة الكبيرة و زوجيتها، فبمجرد كونها اما لهذه المرتضعة ترتفع زوجيتها: أى زوجية المرضعة، لصدق عنوان ام الزوجة عليها.

و اما المرتضعة فليست ربيبة محرمة فينبغي ان لا تحرم، إلا أن نقول: إن ارتفاع زوجية الأم لا ينافي صدق التقارن بين زوجية الأم و زوجية البنت، و لا يعقل الجمع بين زوجية الأم و زوجية البنت في حال واحد، فيكون الامر كما لو عقد بعقد واحد او بعقدين في زمان واحد على امرأتين فكانت احدهما اما و الاخرى بنتا لها فيسقط العقدان معا، لعدم إمكان الجمع بين هاتين الزوجتين، فمتى اجتمع عنوان الزوجتين للام و البنت سقطت زوجية الطرفين، فترتفع زوجية الزوجة المرتضعة الصغيرة لهذا.

و اما الزوجة الكبيرة الثانية التي ارضعت هذه الصغيرة بعد ارتضاعها من الزوجة الكبيرة الاولى.

فان كانت هذه الثانية مدخولا بها، و كانت الزوجة الكبيرة الاولى غير مدخول بها حتى لا تكون المرتضعة الصغيرة بالرضاع الاول ربيبة، و إن قيل بطلان زوجيتها

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٧٤

منتزعا عن مقام الذات و الذاتيات، فإنه لا نزاع في كونه حقيقة في خصوص ما إذا كانت الذات باقية بذاتياتها (١).

بالرضاع الاول لكنها لم تصر ربيبة محرمة، لكون المرضعة الكبيرة الاولى غير مدخول بها بالرضاع الثاني من الزوجة الكبيرة الثانية المدخول بها تكون ربيبة محرمة، فالدخول بالثانية يجعل الصغيرة المرتضعة ربيبة و ان بطلت زوجية المرتضعة بالرضاع الاول.

و اما الدخول بالكبيرة الثانية بالنسبة الى حرمة نفسها فلا اثر له، و كذلك لا اثر له بالنسبة الى حرمة المرضعة الكبيرة الاولى نعم حرمة هذه الزوجة الكبيرة التي هي المرضعة الثانية سواء كانت مدخولا بها أو غير مدخول بها يبتنى على احد امرين:

اما وضع المشتق للاعم فيصدق على المرضعة الثانية ام الزوجة، لصدق الزوجة فعلا على الصغيرة المرتضعة، و ان ارتفعت زوجيتها بالرضاع الاول و صارت محرمة على الزوج فان لازم وضع المشتق للاعم و صدقه على ما انقضى عنه المبدأ هو ذلك.

و اما ان نقول انه يكفى في حرمتها ان تكون اما للزوجة، و لو في زمان ما: أى و لو كانت الزوجية في زمان سابق كما تقدم بيانه في المرضعة الكبيرة الاولى فيكفى في حرمتها كونها اما للزوجة سابقة، فحصول الزوجية و لو في زمان سابق يكفى في حرمة هذه المرضعة

التي صارت اما لها بعد ذلك، فيكون الامر نظير لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ [٢٧] و السَّارِقُ و السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا [٢٨].

(١) يريد بهذا الكلام بيان: انه يخرج عن حريم النزاع في المقام الجوامد التي لا بقاء لها بعد ارتفاع المبدأ كالماء، و التراب، فانه لا بقاء لهما بعد ارتفاع الصورة المائية، و الترابية، لما عرفت: من ان حقيقة الشيئية بصورتها، لا بمادتها، فالمادة و ما يجرى مجراها،

كالجنس لا تكون شيئا متحصلا إلا بالصورة، و ما يجرى مجرى الصورة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٧٥

ثانيها: قد عرفت أنه لا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات الجارية على الذوات، إلا أنه ربما يشكل بعدم إمكان جريانه في اسم الزمان، لان الذات فيه و هي الزمان بنفسه ينقضى و ينصرم، فكيف يمكن أن يقع النزاع في أن الوصف الجارى عليه حقيقة في

خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال أو فيما يعم المتلبس به في المضى.

كالفصل. فالحيوان - مثلا - بعد ذهاب الناطقية لا يكون شيئا متحصلا حتى يقال: انه يصدق عليه الناطق، او لا يصدق.

و من هنا يتبين: انه يخرج عن حريم النزاع قسم من المشتقات ايضا، كالناطق فانه بعد ذهاب الناطقية من الانسان لا بقاء لذات الإنسان بعد ارتفاع الناطقية، و مثله المنقسم بمتساويين فانه لا بقاء لذات الزوجية حيث لا تنقسم بمتساويين و لا بد من كونها فردا من الاعداد حينئذ، و كلام المصنف يشمل ايضا لانه قال: «بخلاف ما كان مفهومه منتزعا عن مقام الذات و الذاتيات» سواء كان ذلك المفهوم مأخوذا عن مبدأ مثل الترابية و الناطقية أو مثل الانقسام بمتساويين.

إلا انه فرق بين الجوامد كالماء و التراب، و بين هذا القسم من المشتقات كالناطق و المنقسم، فانه لا تعدد للوضع في الجوامد، بخلاف المشتقات فان الوضع فيها متعدد و النزاع في وضع الهيئة، فلا منافاة في دخول امثال هذه المشتقات في حريم النزاع: من ان هيئاتها هل هي موضوعة للاعم او لخصوص المتلبس؟ و ان كان لا ثمرة للنزاع فيها لعدم بقاء الذات بعد ارتفاعها. إلا انه على كل حال لا ينبغي النزاع فيما لا ثمرة فيه.

فتحصل مما ذكرنا: ان ثمرة النزاع في قسم من المشتقات، و قسم من الجوامد: و هي التي يكون للذات بقاء بعد ارتفاع مبادئ المشتقات و الجوامد عنها كالضارب و الزوج.

و يخرج عن الثمرة قسم من المشتقات، كالناطق و المنقسم بمتساويين، و من الجوامد ما هو كالماء و التراب.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٧٦

و يمكن حل الاشكال: بأن انحصار مفهوم عام بفرد - كما في المقام - لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العام، و إلا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة، مع أن الواجب موضوع للمفهوم العام، مع انحصاره فيه تبارك و تعالى (١).

(١)

[اسم الزمان]

قد ذكرنا فيما تقدم: ان النزاع في المقام جار في جميع المشتقات الجارية على الذات بعد انقضاء المبدأ، و ان النزاع غير مختص ببعضها، كما ذكره صاحب الفصول، بل يعم جميع المشتقات، إلا انه قد ذكر اشكال في خصوص اسم الزمان يوجب خروجه عن حريم النزاع، لا- لما ذكره صاحب الفصول: من الاتفاق على وضعه للاعم، بل لاجل عكس ذلك، و ان اسم الزمان لا بد من وضع المشتق فيه لخصوص المتلبس، و لا معنى لوضعه للاعم، لان الوضع للاعم انما يعقل حيث يكون للذات بقاء بعد ارتفاع المبدأ عنها، و لا يتأتى هذا الأمر في الزمان، لانه سيال متصرم بذاته، لا بقاء لذاته بعد انقضاء المبدأ، و تنعدم ذاته بانعدام مبدئه.

فالزمان الذي يحصل فيه القتل - مثلا - لا يعقل ان يكون له بقاء بعد انعدام القتل حتى يمكن وضع اللفظ فيه للاعم، بل هو منقضى و منعدم بذاته بانعدام القتل الذي حل فيه، فاللفظ فيه موضوع لخصوص المتلبس.

و قد اجاب عنه بما حاصله: ان النزاع في المشتق انما هو في وضع هيئته، فلا مانع من القول: بان الهيئة في اسم الزمان كالهيئة في غيره من المشتقات موضوعة للاعم من المتلبس، و المنقضى عنه.

نعم، انحصر هذا اللفظ الموضوع للمفهوم العام بمصداق واحد و هو خصوص المتلبس. و اى مانع من الوضع لمعنى عام لكن مصداقه يكون منحصر في الفرد. و لو كان انحصار العام في فرد مانعا عن وضع اللفظ للمفهوم العام و موجبا للوضع لخصوص الفرد لما كان ينبغي ان يقع النزاع في: ان لفظ الجلالة: و هو الله، هل هو

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٧٧

.....

موضوع لخصوص ذاته تبارك و تعالى، أو أنه موضوع لمفهوم عام: و هو المعبود بالحق، و لكن مصداقه منحصر في الفرد. بل كان ينبغي ان يقع الاتفاق على وضعه لخصوص الذات المقدسة، لعدم صحة وضع اللفظ العام مع انحصاره بالفرد. و الى هذا الجواب اشار بقوله: «و ألا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة».

و اشار الى نقض آخر على هذا الاشكال بقوله: «مع ان الواجب موضوع للمفهوم العام الى آخره».

و حاصله: ان الوضع للمفهوم العام مع انحصاره في الفرد الخاص متحقق، و هو مفهوم الواجب فانه موضوع للمفهوم العام و هو مفهوم واجب الوجود، و هذا المفهوم العام منحصر في الفرد، و لا اشكال ان لفظ الواجب موضوع لمعنى عام و ينحصر بالفرد، فالانحصار بالفرد لا يمنع الوضع للمفهوم العام فلا مانع من ان يكون اسم الزمان موضوعا للمفهوم العام لكنه منحصر في الفرد.

و لا يخفى انه اولاً: لا ينبغي افراد هذا الاشكال في اسم الزمان بأمر يخصه، بل ينبغي الحاقه بالامر الاول، لأنه من توابعه. و ثانياً: ان النزاع في المسائل الاصولية ينبغي ان يكون فيما ترتب عليه الثمرة، و لا اشكال في عدم ترتب الثمرة على اسم الزمان بعد ان كان لا- بقاء لذاته، فهو و ان شمله العنوان و كان الموضوع له فيه المفهوم العام، إلا- انه حيث لا- ثمرة فيه فلا- ينبغي التعرض له لدخوله، او خروجه فانه لا يترتب عليه إلا امر علمي فقط.

و ثالثاً: ان قوله: ان الواجب موضوع للمفهوم العام المنحصر بالفرد غير مسلم، فإن لفظ الواجب موضوع لمفهوم واجب الوجود و هذا المفهوم غير منحصر بالفرد، بل يصدق على الممكن الموجود، لأن الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد و الذي يختص به تبارك و تعالى هو مفهوم واجب الوجود بالذات، و هو مركب لا بسيط، و الكلام في الالفاظ الموضوعه للمفاهيم البسيطة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٧٨

ثالثها: إن من الواضح خروج الأفعال و المصادر المزيد فيها عن حريم النزاع، لكونها غير جارية على الذوات، ضرورة أن المصادر المزيد فيها كالمجردة في الدلالة على ما يتصف به الذوات و يقوم بها كما لا يخفى - و إن الأفعال إنما تدل على قيام المبادئ بها قيام صدور أو حلول أو طلب فعلها أو تركها منها، على اختلافها (١).

(١)

[الأفعال و المصادر]

قد تقدم ان محل النزاع: هو المشتقات الجارية على الذات المحمولة عليها بحمل المواطة و بهذا القيد قد خرجت الأفعال عن حريم النزاع، إلا- ان خروجها كان بالمفهوم العام. و في هذا الامر تعرض لخروجها بمفاهيمها الخاصة و إنما نص على المصادر المزيد فيها دون المجردة، لعدم توهم دخولها في المشتق، فان المصادر المجردة عندهم مبدأ للمشتقات واصل، فهي ليست من المشتقات، بخلاف المصادر المزيد فيها، فانها من المشتقات عندهم.

و الحق ان المصادر المجردة ايضاً من المشتقات، فإن الفرق بين المشتق و المصدر هو كون المشتق مشتملاً على مادة و نسبة، بخلاف المصدر فإنه يشتمل على المادة فقط من دون أى نسبة، لوضوح ان النسب ترد على ما لا نسبة فيه، و لا يعقل ورود نسبة على نسبة، فان الهيئة الواردة على المادة للدلالة على تشخصها بالنسبة هي كالصورة الواردة على المادة لاجل تحققها و كونها شيئاً من الاشياء، و لا يعقل ان ترد صورة على صورة، فلا يعقل ان ترد نسبة على المادة المنتسبة.

و حيث انهم فرقوا بين المصدر و المبدأ: بان المصدر مشتمل على نسبة ناقصة بخلاف المبدأ فانه موضوع لنفس المادة التي لا نسبة لها اصلاً، و ان الفرق بين المبدأ و المصدر كالفرق بين ملاحظة نفس العرض، و بين ملاحظته بما هو عرض، و الاول هو المبدأ و الثاني هو المصدر، فالمصدر- حينئذ- يشتمل على نسبة ناقصة، و كلما اشتمل على نسبة فهو مشتق من المشتقات.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٧٩

إزاحة شبهة: قد اشتهر في السنة النحاة دلالة الفعل على الزمان، حتى أخذوا الاقتران بها في تعريفه (١). وهو اشتباه، ضرورة عدم دلالة

والأولى ان يجعلوا اسم المصدر هو المبدأ المشتق منه، بل الأولى ان يكون نفس الضاد والراء والباء هو المبدأ من دون تهيتها باى هيئته، ولو بان لا تكون الهيئته دالة على نسبة، بل جاءت لان يتشخص بها مادة الحروف، كالهئية في اسم المصدر فانها قد جاءت لاجل ان تتشخص بها مادة الحروف، لوضوح انها لا توجد بنفسها من دون هيئته، لأن تدل على نسبة فاذا ثبت ان المصادر المجردة من المشتقات كالمصادر المزيد فيها يكون السبب في خروجها عن حريم النزاع هو كونها غير جارية على الذات، ولا تحمل عليها حمل المواطاة، وانها كالأفعال تستند الى الذات ولا- تحمل عليها، وليس كلما يسند الى الذات يحمل عليها حمل المواطاة، فان الفعل الماضى والمضارع يدلان على قيام مباديهما بالذات قيام صدور، او قيام حلول، كضرب، وقام، و يضرب، ويقوم. وفعل الامر يدل على طلب فعل مبدئه او تركه، و ان القائم بالذات هو طلب المبدأ. و السبب في خروجها ما ذكرنا: من عدم جريها على الذات.

(١)

[دلالة الفعل على الزمان]

أى رفع اشتباه جرى على السنة النحاة، فانهم فرقوا بين الاسم، و الفعل: بان الفعل يدل على الزمان، بخلاف الاسم فانه لا دلالة له على الزمان.

و فرقوا بين الماضى و المضارع: بان الماضى ما دل على الحدث المقترن بزمان انقضى، و المضارع ما دل على الحدث المقترن بزمان الحال او الاستقبال، و الامر ما دل على طلب الفعل المقترن بزمان الحال فقط. فضرب- مثلا- تدل عندهم على صدور هذا المبدأ من الفاعل فى زمان مضى و انقضى، و يضرب تدل على حصول الضرب منه فى الحال، او فى ما يأتى من الزمان، و اضرب تدل على طلب الضرب فى زمان الحال: و هذا من الاشتباه، و ان الفعل لا دلالة له على الزمان اصلا لا ماضيه، و لا مضارعه، و لا امره و لا يصح اخذ الاقتران بالزمان فى تعريفه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٨٠

الامر و لا النهى عليه، بل على إنشاء طلب الفعل أو الترك، غاية الامر نفس الانشاء بهما فى الحال، كما هو الحال فى الاخبار بالماضى أو

و لا- يخفى ان مراد النحاة من الزمان المقترن بالحدث الذى يدل عليه الفعل هو دلالة الفعل عليه بنحو التضمن، و كون الزمان جزء مدلوله المطابقى، فغرضهم من الدلالة على الزمان: هى الدلالة التضمنية، لا الدلالة الالتزامية فان المصنف لا ينكر دلالة الافعال على الزمان بالالتزام فى بعض المقامات، و هو ما اذا كان هناك اطلاق و كان الاسناد فى الافعال الى الزمانيات كما سيأتى توضيحه. و اتضح مما ذكرنا ايضا: ان الزمان المقترن بالفعل عند النحاة ما هو زمان بالحمل الشائع، لا مفهوم الزمان. و لا يخفى ايضا: ان مرادهم من نسبة المضى و الاستقبال و الحال هو نسبتها الى زمان التكلم، فضرب يدل على الزمان الماضى بالنسبة الى زمان التكلم، و كذلك المضارع و الامر.

و ما يمكن ان يستدل به لهم امران:

الاول: تنصيب اهل اللغة.

و الثانى: دعوى التبادر.

و يرد على الدعوى الاولى: انه لو قلنا بحجية قول اللغوى لا- نقول به فى المقام، لأنه من المستبعد جدا، بل من المقطوع بعدمه ان تنصيص اهل اللغة مستند الى اطلاعهم على قصد الواضع لهذه الالفاظ فى حال وضعها، و انما حالهم بالنسبة الى معانى الافعال فى خصوص دخول الزمان، و عدمه. و حالنا بل و حال العرب الجارين على سنن الواضع العربى الاول على حد سواء، و ان السبب فى تنصيصهم توهم تبادر الزمان من معانى هذه الافعال. فالعمدة: هى دعوى التبادر.

و يرد عليها ما سيتضح: انه لا- يتبادر الزمان منها على وجه دخوله فى معانيها بنحو التضمن، بل المتبادر منها امر يلزمه الدلالة على الزمان التزاما، لا تضمنا فى بعض المقامات.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٨١

المستقبل أو بغيرهما، كما لا يخفى (١)، بل يمكن منع دلالة غيرهما من الافعال على الزمان إلا بالاطلاق و الاسناد إلى الزمانيات، و الإلزام

(١) شرع فى ذكر معنى الافعال، و انها لا دلالة لها على الزمان، و ابتداء بفعل الامر و النهى.

و حاصله: ان لفعل الامر او النهى مادة، و هيئة، و مادته تدل على الفعل، و هيئته تدل على الطلب، او على البعث و التحريك نحو ايجاد المادة، او على الزجر عن تلك المادة و تركها و ابقائها على العدم، و ليس لفعل الامر و النهى غير المادة و الهيئة، و قد عرفت مدلولهما و ليس فيهما دلالة على اخذ الزمان فيهما.

نعم، زمان الحال ظرف لانشاء نفس الطلب، كما انه يكون ظرفا للاخبار عن وقوع الشيء فى الماضى او فى المستقبل، كما انه ظرف ايضا لكل زمان يقع فيه. و الى هذا اشار بقوله: «ضرورة عدم دلالة الامر و لا النهى عليه»: أى على زمان الحال، «بل على انشاء طلب الفعل»: أى الامر «او الترك»: أى النهى «غاية الامر نفس الانشاء بهما فى الحال»: أى ان زمان الحال ظرف لنفس الانشاء و هو ظرف لغيرهما ايضا من الاخبار و غير الاخبار، فلا يعقل ان تكون ظرفيته لانشاء الطلب دالة على اخذه فى مدلول مظروفه، و الّا لدل على اخذه فى كل مظروف وقع الحال ظرفا له.

و يرد عليه ايضا: إن فعل الامر لو كان زمان الحال ماخوذا فيه و قد عرفت: ان مرادهم من زمان الحال: هو زمان التكلم- فلا بد من تجريده عن هذا الزمان دائما، لان الأمر المطلوب فيه ايجاد المادة و التحريك لها من المكلف لا يعقل ان يكون المطلوب هو ايجاد المادة فى زمان التكلم، لان هذا الزمان هو زمان علم المكلف بالطلب، و الامتثال انما يكون بعد هذا الزمان، و لا اشكال فى ان غرض الأمر من طلبه امتثاله، فلا يعقل ان يتعلق طلبه من المكلف فى زمان لا يعقل امتثاله، فلا بد للطالب الأمر ان يكون قد استعمل الأمر فى غير هذا الزمان. فإما فى نفس طلب الفعل من

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٨٢

القول بالمجاز و التجريد عند الاسناد إلى غيرها من نفس الزمان و المجردات.

نعم لا- يبعد أن يكون لكل من الماضى و المضارع- بحسب المعنى- خصوصية أخرى موجبة للدلالة على وقوع النسبة، فى الزمان الماضى فى الماضى، و فى الحال أو الاستقبال فى المضارع، فيما كان الفاعل من الزمانيات (١).

غير تقيده بالزمان: و هو التجريد عن الزمان اصلا، او فى زمان بعد زمان التكلم:

و هو زمان الاستقبال، فان كل زمان يقع بعد زمان التكلم فهو من الاستقبال.

و على كل فانه يكون قد استعمل اللفظ فى غير ما وضع له، و جرده عن الزمان المأخوذ فيه. و عليه فلا بد من ان يكون الاستعمال مجازيا، و المجاز يحتاج الى لحاظ العلاقة، و لا نرى من انفسنا أننا لو أمرنا بشيء أنه قد لحظنا علاقة فى استعمال لفظ الأمر، مضافا الى

انه خلاف الحكمة في الوضع ان يوضع لمعنى لا بد من تجريده عنه دائما، و استعماله في غيره.
 و لا يخفى: انه لم يتعرض المصنف لهذا الايراد على المدعين لدلالة الامر على اخذ زمان الحال فيه.
 (١) لما ذكر عدم اخذ الزمان في الامر و النهي، شرع في بيان عدم اخذه في الماضي و المضارع.
 و حاصله: لو اخذ الزمان فيهما للزم التجريد فيما لو اسند الفعل الماضي او المضارع الى نفس الزمان كقولك: مضى أمس، او يأتي غد، و يلزم التجريد ايضا لو اسند الى المجرد عن الزمان، كقولك: علم الله او يعلم الله عزّ و جل.
 و توضيح هذا: ان لنا زمانا، و لنا زمانيا: و هو الواقع في الزمان كسائر الممكنات غير المجردات، و لنا مجردا عن الزمان و الزمانيات: و هو ما فوق المادة اعم من الواجب بالذات جل و علا، و الممكن، كالمجردات التي لم تأتلف من مادة و صورة.
 بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٨٣

.....

و لا- اشكال في ان الوقوع في الزمان من مختصات الزمانيات. أما الزمان نفسه و عالم المجردات التي هي فوق افق الزمان لا يعقل وقوعها في الزمان، و الفعل الماضي او المضارع يسند الى هذه الثلاثة بما انه مستعمل في معناه الموضوع له، فنقول: مضى زيد، و مضى أمس، و تقول: علم زيد، و تقول: علم الله تعالى.

فلو كان الزمان ماخوذا في هذه الافعال للزم تجريد الفعل عن الزمان فيما لو اسند الى نفس الزمان، لعدم تعقل وقوع نفس الزمان في الزمان، فاذا كان مضى دالا على وقوع المضى في الزمن الماضي، لكان دالا على وقوع زمان امس في الزمان الماضي، و الزمان لا يقع في الزمان، اذ ليس للزمان زمان، و كذلك علم اذا اسند الى الله الذي هو خالق الزمان، و غيره لزم ان يكون علمه واقعا في الزمان الماضي، و هو و صفاته التي هي عين ذاته جل و علا فوق الزمان، فان المجردات الممكنة فوق افق الزمان، فكيف بالواجب بالذات موجدها و مكوناتها، فعلم الملائكة غير واقع في الزمان فضلا عن علمه تبارك و تعالى.

فلو كان الفعل الماضي موضوعا للمبدأ المقترن بالزمان للزم تجريده عن الزمان في ما لو اسند الى الزمان نفسه، او الى ما فوق الزمان، و لازم تجريده عن الزمان استعماله في غير ما وضع له، و كل استعمال مجازي لا بد فيه من لحاظ العلاقة، و نحن نرى من انفسنا في مقام اسناد علم، او مضى الى المجرد، او الزمان نفسه لم نلاحظ علاقة في هذا الاستعمال.

و لا فرق في اسناد الفعل الماضي الى الزمان، او الى الزمان نفسه او الى المجرد في استعماله فيما وضع له، و من دون لحاظ أى علاقة في البين، و كذلك الفعل المضارع، كيعلم الله او يأتي غد لم يستعمل الا فيما وضع له، من دون لحاظ أى علاقة في مقام الاستعمال.
 نعم، قد اخذ في الفعل الماضي خصوصية: و هي نسبة المبدأ الى الذات بنحو التحقق، و لازم هذا المعنى- ان الفعل الماضي اذا نسب الى الزمانى و كان المتكلم فى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٨٤

.....

مقام البيان- دلالة التزاما على كون هذا الحدث واقعا في الزمان السابق على زمان التكلم، لأن لازم الخصوصية التي دل عليها الفعل- و هي التحقق بالنسبة الى حال التكلم حيث تكون منسوبة الى ما يقع في الزمان- وقوع المبدأ في الزمان الماضي بالنسبة الى حال التكلم. و هذه دلالة التزامية، لأن مدلول الفعل الماضي هو خصوصية التحقق لا غير.

و هذه الخصوصية تدل على وقوع الحدث في الزمان الماضي بشرطين:

الاول: ان يكون التحقق يلحظ منتسبا الى زمان التكلم، و إلا- فلو كان ملحوظا بالنسبة الى غير زمان التكلم لا تتحقق هذه الدلالة

الالتزامية، كما لو كان التحقق منسوباً إلى مجيء زيد، كما لو قال: بان زيدا يجيئني بعد يومين، و كان قد اكرم عمرا قبل مجيئه بيوم، فان نسبة التحقق في هذا الكلام ملحوظة بالنسبة إلى مجيئه، لا إلى زمان التكلم.

نعم، حيث لا يذكر في كلام المتكلم طرف لنسبة التحقق، كمجيء زيد -مثلا- في المثال المذكور، و يكون المتكلم في مقام البيان يكون للكلام ظهور: بان طرف نسبة التحقق هو زمان التكلم.

الشرط الثاني: ان يكون المسند إليه تحقق المبدأ من الزمانيات و لا يكون الزمان نفسه، و لا مجرد عن افق الزمان، فحينئذ تتحقق هذه الدلالة الالتزامية و هي: وقوع الحدث في الزمان الماضي و قد اشار المصنف إلى هذين الشرطين بقوله: «نعم يمكن منع دلالة غيرهما من الافعال»: أي غير فعل الامر و النهي: و هو الفعل الماضي و المضارع «على الزمان ألبا بالاطلاق و الاسناد إلى الزمانيات» يشير بالاطلاق إلى الشرط الاول، و بالاسناد إلى الزمانيات إلى الشرط الثاني، فان المسند إليه اذا كان غير زمني كالزمان و مجرد لا تدل نسبة التحقق في الفعل الماضي على وقوع المبدأ في الزمان الماضي و قد اشار المصنف إلى دلالة الفعل الماضي و المضارع على خصوصية التحقق في الماضي و التجدد أو الترقب في المضارع بقوله: «نعم لا يبعد إلى آخر

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٨٥

و يؤيده: أن المضارع يكون مشتركا معنويا بين الحال و الاستقبال، و لا معنى له إلا أن يكون له خصوص معنى صح انطباقه على كل منهما، لا أنه يدل على مفهوم زمان يعمهما (١)، كما أن الجملة الاسمية، كزيد

قوله فيما كان الفاعل من الزمانيات» و لم يشير إلى الشرط الأول: و هو ان لا يكون في الكلام طرف للخصوصية كالمجيء في المثال المتقدم.

(١) أي و يؤيد ما قلنا: من عدم اخذ الزمان جزء من مدلول الفعل هو قولهم: ان الفعل المضارع مشترك معنوي بين الحال و الاستقبال، و لا- بد في المشترك المعنوي ان يكون موضوعا للجامع، و لا جامع بين زمن الحال و الاستقبال، الا لفظ الزمان الجامع بينهما و بين الزمان الماضي ايضا، و ليس هناك نوع من الزمان خاص يكون جامعا خاصا لزمان الحال و الاستقبال فلا معنى لهذا الاشتراك المعنوي، إلا بان يكون قد اخذ في المضارع خصوصية التجدد، او الترقب التي معناها دلالة الفعل المضارع على جامع يدل بالالتزام عليهما مع تحقق الشرطين المتقدمين.

من كون المتكلم لم يلحظ للتجدد طرفا غير زمان التكلم، كما لو كان طرفه ما هو سابق على زمان التكلم، كالمثال الذي ذكره المصنف في التأييد الآتي، و هو قوله:

«جاء زيد في شهر كذا و هو يضرب في ذلك الوقت» فان الملحوظ طرفا لخصوصية المضارع سابق على زمان التكلم، ففي المثال المذكور لا تكون الخصوصية المأخوذة في المضارع دالة بالالتزام على زمان الحال- مثلا-.

و من كون المسند إليه من الزمانيات، و لا يخفى ان خصوصية الترقب او التجدد تصلح ان تكون جامعا بين الحال و الاستقبال. و بالجملة: ان الزمان لم يؤخذ في هذين الفعلين، بل اخذت فيهما خصوصية تلازم الزمان الماضي في الفعل الماضي، و الحال و الاستقبال في المضارع بالشرطين المتقدمين، و انما ذكر المصنف هذا بعنوان التأييد و لم يجعله دليلا، لان كون المضارع

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٨٦

ضارب يكون لها معنى صح انطباقه على كل واحد من الازمنة، مع عدم دلالتها على واحد منها أصلا، فكانت الجملة الفعلية مثلها (١). و ربما يؤيد ذلك: أن الزمان الماضي في فعله، و زمان الحال أو الاستقبال في المضارع، لا يكون ماضيا أو مستقبلا حقيقة لا محالة، بل ربما يكون في الماضي مستقبلا حقيقة، و في المضارع ماضيا كذلك، و إنما يكون ماضيا أو مستقبلا في فعلهما بالاضافة، كما يظهر من مثل قوله:

يجئني زيد بعد عام، وقد ضرب قبله بأيام، وقوله: جاء زيد في شهر كذا، وهو يضرب في ذلك الوقت، أو فيما بعده مما مضى، فتأمل جيدا (٢).

مشتركا معنويا بين الحال والاستقبال هو بعض الاقوال في الفعل المضارع وليس من عند الكل.

(١) أي ان الجملة الفعلية كالجملة الاسمية في عدم اخذ الزمان فيها.

غايتها ان الخصوصية في الجملة الاسمية كزيد ضارب هو كون زيد مطابق مفهوم الضارب، وهذه الخصوصية صالحة للانطباق على الازمنة الثلاثة، وقد اتفق الكل على عدم دلالة الاسم على الزمان، والجملة الفعلية كذلك فانه لم يؤخذ فيها الزمان اصلا. نعم، الخصوصية المأخوذة فيها ربما يكون مطابقها خصوص ما يتحقق في الزمان الماضي، او يكون مطابقها ما يعم خصوص ما يتحقق في زمان الحال والاستقبال، وليس معنى هذا كون الزمان جزء مدلول الفعل كما ذكره في تعريفه.

(٢) هذا هو التأييد الثاني لعدم اخذ الزمان في مدلول الافعال.

وحاصله: انه قد ذكرنا فيما تقدم: ان مرادهم بالزمان الذي يكون زمان فعل الماضي بالنسبة اليه ماضيا، و زمان الحال والاستقبال في المضارع بالنسبة اليه حالا واستقبالا هو زمان التكلم، والحال ان الفعل الماضي ربما لا يكون ماضيا بالنسبة الى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٨٧

.....

زمان التكلم، بل يكون ماضيا بالنسبة الى شيء آخر، و اما بالنسبة الى زمان التكلم فانه يكون مستقبلا كما في المثال الذي ذكره المصنف، و هو «يجئني زيد بعد عام، وقد ضرب قبله بايام»: أي قبل مجيئه بايام، فان ضرب زمانها يكون ماضيا بالنسبة إلى زمان المجيء، لا بالنسبة إلى زمان التكلم فانها بالنسبة اليه من المستقبل، وكذلك الفعل المضارع في المثال الآخر و هو: «جاء زيد في شهر كذا و هو يضرب» فان يضرب من المستقبل بالنسبة الى زمان المجيء، و أما بالنسبة الى زمان التكلم فهي من الماضي. و لازم ما ذكره: ان يكون الفعل الماضي و المضارع في هذين المثالين قد استعملا مجازا، لان المضى و الاستقبال فيهما ليس بالنسبة الى زمان التكلم، بل الى زمان المجيء.

و من الواضح: ان الاستعمال المجازي يحتاج الى لحاظ العلاقة، و لا نرى في انفسنا لحاظ علاقة في هذا الاستعمال، بخلاف ما اذا كان المأخوذ في الافعال هو الخصوصية، فانه لا يلزم مجاز اصلا، فان دلالتها على الزمان بالالتزام انما هو بالنسبة الى الطرف الذي كانت الخصوصية ملحوظة بالنسبة اليه.

و بالجملة: المضى الحقيقي و الاستقبال الحقيقي هو الزمان الماضي بالنسبة الى زمان الحال، و الزمان الاستقبالي بالنسبة اليه، و زمان الحال هو زمان التكلم.

و اما في غيره فالمضى و الاستقبال اضافيان، لا حقيقيان. و الظاهر: ان مرادهم من المضى و الاستقبال هو الحقيقي، لا الاضافي.

و لازم ذلك: ان يكون الفعل الماضي و الفعل المضارع فيما ذكر من المثالين قد استعملا مجازا بلحاظ العلاقة، و قد عرفت: انا لا نرى لنا لحاظ أي علاقة في هذا الاستعمال.

اما اذا لم يؤخذ الزمان فيها، بل كان المأخوذ هو الخصوصية، فانها ليس لها فردان: حقيقي، و اضافي، كالزمان الماضي و الاستقبالي، بل لا يذكر لها في الكلام

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٨٨

ثم لا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما به يمتاز الحرف عما عداه، بما يناسب المقام، لاجل الاطراد في الاستطراد في تمام الاقسام.

فاعلم أنه و إن اشتهر بين الاعلام، أن الحرف ما دل على معنى فى غيره، و قد بيناه فى الفوائد بما لا مزيد عليه، إلا أنك عرفت فيما تقدم، عدم الفرق بينه و بين الاسم بحسب المعنى، و أنه فيهما لم يلحظ فيه الاستقلال بالمفهومية، و لا عدم الاستقلال بها، و إنما الفرق هو أنه وضع ليستعمل و أريد منه معناه حالة لغيره و بما هو فى الغير، و وضع غيره ليستعمل و أريد منه معناه بما هو هو. و عليه يكون كل من الاستقلال بالمفهومية، و عدم الاستقلال بها، إنما اعتبر فى جانب الاستعمال، لا فى المستعمل فيه، ليكون بينهما تفاوت بحسب المعنى، فلفظ الابتداء لو استعمل فى المعنى الآلى، و لفظه (من) فى المعنى الاستقلالى، لما كان مجازاً و استعمالاً له فى غير ما وضع له، و إن كان بغير ما وضع له (١)

طرف، و يكون المتكلم فى مقام البيان و يكون لها ظهور فى ان طرفها هو زمان التكلم - كما مر - و انما ذكر هذا تأييداً، لا دليلاً، لجواز ان يدعى ان مراد النحويين من اقتران الفعل بالزمان هو المضى و الاستقبال الاضفايان، و ان كان ظاهر كلامهم هو الحقيقيان، فلا تغفل.

(١)

[امتياز الحرف عن الامر و الفعل]

و لعل السبب فى تعرضه للمعنى الحرفى فى المقام مع انه قد ذكره - فيما تقدم - مفصلاً: هو أنه كما وقع الخطأ فى تعريف الفعل باخذ الاقتران فى تعريفه، كذلك وقع الخطأ فى فهم مراد من قال: ان الحرف ما دل على معنى فى غيره، بخلاف الاسم: فإنه ما دل على معنى فى نفسه ان حقيقة المعنى فى الحرف غير حقيقته فى الاسم. و هو توهم، بل المعنى فى الحرف و فى الاسم واحد حقيقة، و ان الموضوع له لفظ (من) حقيقة هو الموضوع له لفظ (الابتداء)، و لا فرق بينهما من ناحية ذات الموضوع له اصلاً، سوى شرط الواضع: استعمال الحروف فى مقام كان المعنى ملحوظاً بتبع الغير

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٨٩

فالمعنى فى كليهما فى نفسه كلى طبيعى يصدق على كثيرين، و مقيداً باللحاظ الاستقلالى أو الآلى كلى عقلى، و إن كان بملاحظة أن لحاظه وجوده ذهنياً كان جزئياً ذهنياً، فإن الشىء ما لم يتشخص لم يوجد، و إن كان بالوجود ذهنى، فافهم و تأمل فيما وقع فى المقام من الاعلام (١)،

و آلياً له، بخلاف الاسم فان شرطه: استعمال الاسم فيما كان المعنى ملحوظاً بنفسه، و بالاستقلال، و لو استعمل احدهما فى موضع الآخر لم يكن استعمالاً فى غير ما وضع له و من الاستعمال المجازى.

نعم، هو استعمال مناف لشرط الواضع فيكون من الاستعمال بغير ما وضع له كاستعمال لفظ فى معنى على وجه الحقيقة، و لم يكن قد وضع له، و لا بقصد الوضع له، فيكون من الاستعمالات الغلطية، لا المجازية و هذا مراده من قوله: «لما كان مجازاً و استعمالاً له فى غير ما وضع له، و ان كان بغير ما وضع له» و قد تقدم فيه الكلام مفصلاً، و ان حقيقة المعنى الحرفى مباينة بالذات للمعنى الاسمى، و ان قولهم:

ما دل على معنى فى غيره تعريف لحقيقة المعنى الحرفى، و ان ذاته متقومة بالطرفين فراجع.

(١) لا يخفى ان اصطلاح القوم فى هذه الكليات الثلاثة ان المعنى المتصف بالكلية و قابليته للصدق على كثيرين ان نفس الموصوف و المعنى يسمى: بالكلى الطبيعى، و نفس كليته و قابليته للصدق على كثيرين يسمى: بالكلى المنطقى، و المجموع من الموصوف و الصفة: أى المعنى و كليته يسمى بالكلى العقلى، فالكلى العقلى هو المعنى المتصف بالكلية، غاية ان الكلية بنفسها من الامور التى لا

تحقق لها أآ في العقل، و لذا سمي الموصوف بها بالكلية العقلية، و ليس كل امر متقيد باللحاظ الذهني يسمى عندهم بالكلية العقلية، لبداهة ان الكلية و الجزئية من صفات ذات المعنى مع غض النظر عن كونه مقيدا بالذهن او الخارج، و أآ فمع تقيد المعنى بالذهن لا يعقل وصفه بالكلية، فان معنى تقيده بالذهن هو معنى كونه موجودا متشخصا، و كل بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٩٠

من الخلط و الاشتباه، و توهم كون الموضوع له أو المستعمل فيه في الحروف خاصا، بخلاف ما عدها فإنه عام. و ليت شعري إن كان قصد الآلية فيها موجبا لكون المعنى جزئيا، فلم لا يكون قصد الاستقلالية فيه موجبا له و هل يكون ذلك إلا لكون هذا القصد، ليس مما يعتبر في الموضوع له، و لا المستعمل فيه بل في الاستعمال، فلم لا يكون فيها كذلك؟ كيف، و إلا لزم أن يكون معاني المتعلقة غير منطبقة على الجزئيات الخارجية، لكونها على هذا كليات عقلية، و الكلية العقلية لا موطن له أآ بالذهن، فالسير و البصرة و الكوفة، في (سرت من البصرة إلى الكوفة) لا تكاد تصدق على السير و البصرة و الكوفة، لتقيدها بما اعتبر فيه القصد فتصير عقلية، فيستحيل انطباقها على الامور الخارجية (١).

موجود متشخص فهو جزئي لا كلي، و ان كان ذات معناه من دون لحاظ تقيده بالذهن كليا. و لكن المصنف اصطلاح على تسمية كل مقيد بامر ذهني بالكلية العقلية على خلاف اصطلاح القوم، و قد اعترف هو قدس سره: بان المتقيد باللحاظ الذهني هو جزئي.

إلا انه ادعى: ان المتقيد باللحاظ باعتبار كون اللحاظ من الامور الذهنية يسمى بالكلية العقلية، و باعتبار ان هذا اللحاظ موجب لوجود المعنى و تشخصه به فهو جزئي ذهني فان الذهنية احد نحوي الموجودات الممكنة، و كلما وجد فهو جزئي متشخص، لأن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد.

(١) حاصل ما يقول قدس سره: ان السبب في خلط القوم و اشتباههم في ان الموضوع له في الحروف خاص و الوضع فيها عام: هو حسابانهم ان حقيقة المعنى الحرفي غير المعنى الاسمي، و ان الموضوع له الحرف هو المصداق الجزئي للابتداء - مثلا - بخلاف بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٩١

.....

لفظ الابتداء فانه موضوع للمعنى العام. و قد عرفت: ان الموضوع له في الحرف ليس جزئيا، بل نفس المعنى الموضوع له الاسم من غير فرق.

و قد ذكر هنا دليلين على عدم الفرق في الموضوع له بين الحرف و الاسم. و حاصل الدليل الاول: ان الآلية لو كانت هي الموجبة لجزئية المعنى الحرفي لتقيده بها لكانت الاستقلالية موجبة لجزئية المعنى الاسمي، فان الاستقلالية فيه كآلية في الحرف، فلو كان اللحاظ الآلي في الحرف لجزئيته موجبا لجزئيته، لكان اللحاظ الاستقلالي موجبا لجزئية المعنى الاسمي، فان كلا منها في مقام الاستعمال لا بد من لحاظه.

غايته: ان المعنى الحرفي يلحظ باللحاظ الآلي، و المعنى الاسمي يلحظ باللحاظ الاستقلالي، فلو كان اللحاظ موجبا للجزئية لكان موجبا لجزئيتها معا و الى هذا اشار بقوله: «و ليت شعري ان كان قصد الآلية فيها موجبا لكون المعنى جزئيا» الى آخر قوله: «فلم لا يكون فيها كذلك».

الدليل الثاني: ان الموضوع له الحرف لو كان هو المتقيد باللحاظ الذهني لما امكن تحقيقه في الخارج، لوضوح ان الماهية بتقيدها بالذهن لا تنطبق على الخارج، لأن كل فعليه تأتي عن الفعلية الاخرى. فالمعنى بقيد الخارجية لا يعقل ان ينطبق عليه الذهن، و المعنى

بتقيده بالذهن لا ينطبق على الخارج.

نعم نفس المعنى من دون تقيده بشيء قابل للانطباق على كلا النحويين من الوجود، فيكون قول القائل: سرت من البصرة الى الكوفة غير حاك عن سيره الخارجى الذى وقع ابتداءه الخارجى من البصرة و انتهاءه الخارجى بالكوفة، لأن (من) و (الى) موضوعان لمعنى لا ينطبق على الخارج، فما حكى عنه اللفظ غير ما وقع فى الخارج، لأن المفروض: ان الالفاظ قد وضعت للمقيد باللحاظ الذهني و هو غير الابتداء و الانتهاء الخارجيين، و قد اشار الى هذا الدليل الثانى بقوله: «و الّا لزم ان

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٩٢

و بما حققناه يوفق بين جزئية المعنى الحرفى بل الاسمى، و الصدق على الكثيرين، و إن الجزئية باعتبار تقييد المعنى باللحاظ فى موارد الاستعمالات آليا أو استقلاليا، و الكلية بلحاظ نفس المعنى، و منه ظهر عدم اختصاص الاشكال و الدفع بالحرف، بل يعم غيره، فتأمل فى المقام فإنه دقيق و مزال الاقدام للاعلام، و قد سبق فى بعض الامور بعض الكلام (١)، و الاعداء مع ذلك لما فيها من الفائدة و الافادة،

يكون معانى المتعلقة غير منطبقة على الجزئيات الخارجيه الى آخره» و هذه العبارة تحتمل معنيين:

الاول: ان السير، و البصرة، و الكوفة لأنها متعلقات للمعنى الحرفى الذهني و متعلق الامر الذهني لا يكون آليا ذهنيا فالسير، و البصرة، و الكوفة ايضا لا تنطبق على السير و البصرة و الكوفة الخارجيات.

الثانى: انه لا- فرق بين المعنى الاسمى و الحرفى فى كون كل منهما ملحوظا فى كل منهما يكون دخيلا فى المعنى و عليه فالمعنى الاسمى المتقيد باللحاظ لا ينطبق على الخارج، فالسير و البصرة و الكوفة المحكيات باللفظ لا تنطبق على السير و البصرة و الكوفة الخارجيات. و قد عرفت فيما تقدم: ان الموضوع له الحرف ليس هو الجزئى الخارجى، و لا الجزئى الذهني، و انما كان الوضع فيه خاصا، لأن حقيقته تقوم بالطرفين و ما كان كذلك لا يكون له كلى طبيعى له مصاديق ينطبق عليها، فلا يمكن ان يكون الوضع فيه عاما و الموضوع له عاما و ان كلية المعنى الحرفى و جزئيته انما هى باعتبار طرفيه.

(١) حاصل هذا التوفيق: ان المعنى حيث يلاحظ بنفسه من دون تقيده باللحاظ فهو كلى فى كل من المعنى الحرفى و الاسمى، و حيث يتقيد باللحاظ فهو جزئى فى كليهما ايضا، سواء كان الاستعمال آليا كما فى الحرف، او استقلاليا كما فى الاسم فيحمل

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٩٣

فافهم (١).

رابعها: إن اختلاف المشتقات فى المبادئ، و كون المبدأ فى بعضها حرفه و صنعاه، و فى بعضها قوة و ملكه، و فى بعضها فعليا، لا يوجب اختلافا فى دلالتها بحسب الهيئة أصلا، و لا تفاوتا فى الجهة المبحوث عنها، كما لا يخفى، غاية الامر إنه يختلف التلبس به فى المضى أو الحال، فيكون التلبس به فعلا، لو أخذ حرفه أو ملكه، و لو لم يتلبس به إلى الحال، أو

كلام من قال: ان المعنى جزئى على المعنى المتقيد باللحاظ، و كلام من قال: ان المعنى كلى على المعنى الملحوظ بنفسه من دون تقيده باللحاظ.

و قد ظهر ايضا: ان الاشكال الموجب لكون الموضوع له الحرف جزئيا لا- يختص بالحرف، بل يعم الاسم ايضا، و ينبغى ان يكون الموضوع له الاسم ايضا جزئيا.

و ما به يدفع الاشكال فى الحرف: من ان الموضوع له فيه نفس المعنى غير المتقيد باللحاظ فيكون كليا به- ايضا- يندفع الاشكال فى الاسم، فالمعنى الموضوع له فيه كلى ايضا، و الى هذا اشار بقوله: «و منه ظهر عدم اختصاص الاشكال الى آخره». إلا انك عرفت-

فيما سبق- ان الكلية و الجزئية من صفات نفس المعنى من دون تقيده باللحاظ باعتبار صدق الماهية على كثيرين، و عدم صدقها على الكثيرين، فان الظاهر ان المقسم في الكلية و الجزئية واحد و هو نفس المعنى من دون اخذ اللحاظ فيه.

(١)

[اختلاف مبادئ المشتقات]

لا- يخفى ان الفائدة و الافادة التي ذكرها هنا و لم يتعرض لها فيما سبق هو: ان المعنى يكون باعتبار نفسه كليا طبيعيا، و باعتبار تقيده باللحاظ جزئيا ذهنيا و انه لا منافاة بين كون المعنى جزئيا ذهنيا، و كونه كليا عقليا بناء على ما اصطلاحه في الكلى العقلي، و التوفيق بين جزئية المعنى و كليته.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٩٤

انقضى عنه، و يكون مما مضى أو يأتي لو أخذ فعليا، فلا يتفاوت فيها أنحاء التلبسات و أنواع التعلقات، كما أشرنا إليه (١).

(١) قد تقدم الكلام على سبيل الاجمال في هذا المطلب في الامر الاول.

و حاصل الكلام فيه: ان بعض المشتقات يدعى صدقها على الاعم، كالكاتب و لا سيما في مثل قولهم: فلان كاتب السلطان فانه يصدق عليه و ان لم يكن مشغولا بالكتابة، و مثل المثمر فانه يقال: الشجر مثمر و ان لم يكن له ثمر بالفعل، و مثل السم قاتل و ان لم يكن متلبسا بالقتل، لانه يصدق عليه القاتل قبل ان يؤكل، و مثل المجتهد فانه يصدق على من له ملكة الاجتهاد و الاستنباط و ان لم يكن قد استنبط حكما اصلا، و مثل المشرق و المغرب و المسلخ فانه تصدق على المكان و ان لم يكن له شروق بالفعل و لا غروب و لا- سلخ، و مثل اللابن و التامر و البقال فانه يصدق على من يحترف بيع اللبن و التمر و البقل، و لو في حال كونه نائما و ليس بمزاول للبيع.

و قد اختلفت الكلمات في التفصي عن هذا الاشكال من القائلين بوضع المشتق لخصوص المتلبس.

فالترزم بعضهم بخروج بعضها عن محل النزاع كصاحب الفصول، و هو في الحقيقة التزام بالاشكال و لا وجه له، للزومه تعدد الوضع في هيئة الاوصاف، و الالتزام به بعيد، فان اللفظ في اسم الزمان و المكان واحد، فان المغرب- مثلا- مشترك بين اسم الزمان، و المكان، فالالتزام بان هذه الهيئة في خصوص اسم الزمان وضعت للمتلبس، و في اسم المكان قد وضعت للاعم بعيد جدا.

و اجاب بعضهم، كالماتن و جملة من المحققين بنحو آخر: و هو ان النزاع في المشتق انما هو في وضع الهيئة، و اما المادة فليست محلا للنزاع، و في هذه الامثلة قد وقع التصرف في المادة، فان المادة قد اخذت على انحاء و ان المبدأ في هذه لم يرد منه المصدر، بل اريد منه في بعضها الحرفة و الصنعة، كالصانع و الكاتب في من اتخذ الكتابة حرفة ككاتب السلطان، و في بعضها قد اخذ المبدأ بنحو الملكة كالمجتهد و الفقيه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٩٥

.....

فانه قد اريد من الاجتهاد و الفقه ملكة الاستنباط و القوة على معرفة الحكم الفقهي من دليله، و في بعضها قد اخذ بنحو الاستعداد و القابلية كالمثمر.

و لعله يرجع الامر في جميعها الى شىء واحد و هو ان يراد من المبدأ اقتضاؤه لا فعليته، و الاقتضاء في كل مقام بحسبه.

و يرد عليه اولاً: ان الالتزام بان الوضع في مبدأ هذه المشتقات مخالف لوضع المبدأ في بقية المشتقات، فان الضرب- مثلا- في

الضارب موضوع لخصوص الحدث، و في هذه الامثلة قد وضعت الكتابة، و الاجتهاد، و الاثمار لاقتضاء الحدث، لا لنفس الحدث. و هذا لا يقل في الغرابة عن الالتزام: بان الهيئة في هذه الامثلة يخالف وضعها لسائر المشتقات. و ما السبب في ترجيح التصرف في المادة على التصرف في الهيئة؟

و ثانيا: انه لا- يتم في مثل لفظ القاتل، فانه يطلق على الرجل القاتل، و يراد منه الفعلية و لا سيما فيما اذا كان الرجل ليس من عادته القتل، بل حصل منه القتل صدفة، او خطأ و اتفاقا فانه في حال انقضاء القتل يقال: كان قاتلا، و ليس بقاتل فعلا و ليس فيه اقتضاء للقتل، فكيف يمكن ان يدعى: ان اطلاقه على السم بنحو الاقتضاء، و الالتزام بتعدد الوضع في المبدأ بالنسبة للفظ قاتل فيما اذا اطلق على الرجل، و فيما اذا اطلق على السم في غاية الغرابة.

و يمكن ان يجاب: بان ما ذكر من الامثلة لم يختلف الوضع فيها عن سائر المشتقات، و انها ايضا موضوعه لخصوص المتلبس، و انما الفرق بينها و بين سائر المشتقات: ان الذات التي يطلق عليها احد هذه المشتقات لها نحو اختصاص المبدأ، كما في المغرب- مثلا- فانه يختص الغروب بمحل خاص، و لا يقع في غيره من الامكنة، و كذلك في المسلخ و المذبح فانه يختص الذبح و السلخ بمحل معين، و مثله المفتاح فانه يختص الفتح بألة معينة، و كذلك المحترف الذي يتخذ الصياغة و الكتابة حرفه، و كذلك المجتهد و الفقيه فانه يختص بمن بلغ تلك المرتبة، و كذلك السم الذي

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٩٦

خامسها: إن المراد بالحال في عنوان المسألة، هو حال التلبس لا حال النطق ضرورة أن مثل كان زيد ضاربا أمس أو سيكون غدا ضاربا حقيقة إذا كان متلبسا بالضرب في الامس في المثال الاول، و متلبسا به في الغد في الثاني، فجرى المشتق حيث كان بلحاظ حال التلبس، و إن مضى زمانه في أحدهما، و لم يأت بعد في الآخر، كان حقيقة بلا خلاف (١)، و لا- ينافية الاتفاق على أن مثل زيد ضارب غدا مجاز، فإن

له من طبيعته و ذاته اقتضاء القتل يكون له نحو اختصاص بالقتل دون غيره ممن يصدر منه القتل، لا بالذات و الطبيعة. فاذا حصل للذات هذا الاختصاص صح اطلاق هذه المشتقات عليها في حال الانقضاء اما بعناية ان هذا الاختصاص يوجب فرض وجود المبدأ مع الذات، و انه لا- يفارقها، فاطلاقها عليها بنحو العناية، إلا ان العناية لا يحتاج فيها الى مزيد مؤنثة او ان الغرض من اطلاق هذه الاوصاف عليها بيان القوة، لا الفعلية، فكانها قضية صرح: بان الحمل فيها و الجرى بالقوة، كقولك: زيد كاتب بالقوة، فان الغرض فيها: ان زيدا له قوة الكتابة، لا فعلية الكتابة، و اتصافه بالقوة فعلى، لا بالقوة.

بقي الكلام في اللابن و التامر و الحداد، لا من الجهة التي ذكرناها، فان الكلام فيها من هذه الجهة هو الكلام فيما مر، بل من جهة انها ليست من المعاني الحديثة فان اللبن و التمر و الحديد من الاعيان فكيف يصح تلبس الذات بها.

و الظاهر ان التلبس فيها ليس لذاتها بل نسبة التلبس لها تبعي بتبع بيع هذه الاعيان، و ليس التلبس بها بذاتها، و انما نسب التلبس بها للذات، من حيث تلبس الذات بالبيع المضاف الى هذه الاعيان فهي متلبسة بها بتبع ما اضيف اليها.

(١)

[المراد بالحال]

لقد ذكر الحال في العنوان، فقالوا: هل المشتق حقيقة فيمن تلبس بالمبدأ في الحال، أو في الاعم منه و ما انقضى عنه؟

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٩٧

.....

و لا يخفى انهم اتفقوا على انه في المتلبس بالحال حقيقة، و فيمن سيتلبس في الاستقبال مجاز. و النزاع فيمن تلبس و انقضى عنه. و اتفقوا ايضا انه اذا كان الجرى و الحمل بلحاظ حال التلبس فهو حقيقة في الاحوال الثلاثة، فاذا قيل: زيد كان ضاربا امس، و زيد يكون ضاربا غدا، و زيد ضارب الآن، فانه في هذه الامثلة الثلاثة المشتق حقيقة في الجميع، فلا بد و ان يكون محل الاتفاق على المجازية في الاستقبال هو ان يكون الجرى و الحمل في الحال، و التلبس في الاستقبال، و كذلك محل النزاع فيما انقضى عنه: هو ان يكون الجرى و الحمل في الحال، و التلبس فيما مضى.

و بعد بيان هذه المقدمة نقول: لا يخلو المراد من الحال في العنوان، هل هو حال النطق، او حال النسبة، او حال التلبس؟ و لا مجال لأن يكون المراد من الحال حال النطق، فان كون مرادهم من الحال حال النطق يناهى اتفاقهم على انه اذا كان الجرى بلحاظ حال التلبس فهو حقيقة، حتى في الاستقبال، فضلا عن زمن الاقتضاء، فان المفروض ان زمان النطق خال عن التلبس، فلو كان مرادهم من الحال حال النطق لكان لازم هذا ان يكون المتيقن من المصداق الحقيقي منحصر في التلبس الذي يكون في حال النطق، و التلبس الذي يكون في غير حال النطق فهو مجاز و ان كان الجرى بلحاظ حال التلبس، و هذا يناهى ما ذكرنا من اتفاقهم على ان الجرى اذا كان بلحاظ حال التلبس فهو حقيقة حتى في الاستقبال، و هذا مراد المصنف من قوله: «ضرورة ان مثل كان زيد ضاربا امس» الى قوله: «بلا خلاف».

و حاصله: ان ضرورة اتفاقهم على كون المثالين حقيقة، لأن الجرى بلحاظ حال التلبس لازمه ان لا يكون مرادهم من الحال في العنوان حال النطق، لما عرفت من انه لو كان المدار على حال النطق لكان المثالان من المجاز، لوضوح عدم تلبس زيد بالضرب في حال النطق في المثالين.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٩٨

.....

نعم، قوله: «اذا كان متلبسا بالضرب في الامس في المثال الاول و متلبسا به في الغد في الثاني» لا يخلو من مسامحة فان تلبسه و عدم تلبسه له خصوصية في كون القضية صادقة او كاذبة، و هذا لا ربط له بكون الاستعمال بلحاظ حال التلبس حقيقة. و يمكن ان يكون مراده: انه اذا لم يكن زيد متلبسا بالضرب في الامس و لا متلبسا به في الغد فمحافظه على صدق القضية ان الجرى و ان كان بلحاظ الامس و الغد، إلا انه لكونه كان متلبسا به فيما قبل الامس، و انه سيتلبس به فيما بعد غد، فيكون المثال الاول من مورد النزاع، و المثال الثاني من المتفق على مجازيته.

و اما حال النسبة فالمراد من النسبة اما النسبة الحكمية: و هو الحال الذي يصح فيه نسبة الضارب الى زيد، حيث يصح تشكيل القضية، فيقال: زيد ضارب فان هذه القضية انما تصح حيث يكون زيد مطابقا لهذه القضية، و متلبسا بالضرب.

و لا- يخفى انه لا- سبيل الى ان المراد من الحال في العنوان هو حال النسبة بهذا المعنى، لوضوح ان حال النسبة متأخر بالطبع و الواقع عن تلبس زيد واقعا بالضرب، فزيد حال تلبسه قبل النسبة الحكمية هو مصداق و مطابق لعنوان الضارب.

و اما اذا كان المراد من حال النسبة هو حال انتساب الضرب واقعا الى زيد، لا حال القضية و الحمل، فهذا المعنى يرجع الى حال التلبس و ليس هو في قبالة، فلا بد و ان يكون المراد من الحال في القضية هو حال التلبس، إلا انه من الواضح ان قولهم: المتلبس في العنوان، يكفي عنه.

و لعله ذكر في العنوان للتوضيح لا للتأسيس.

و الحاصل: ان النزاع في ان مطابق المشتق هل هو الذي يكون المبدأ قائما به بالفعل، أو الاعم منه و من الذي قام به المبدأ و انقضى

عنه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ١٩٩

الظاهر أنه فيما إذا كان الجرى في الحال، كما هو قضية الاطلاق، و الغد إنما يكون لبيان زمان التلبس، فيكون الجرى و الاتصاف في الحال، و التلبس في الاستقبال (١).

و من هنا ظهر الحال في مثل زيد ضارب أمس و أنه داخل في محل الخلاف و الاشكال. و لو كانت لفظه أمس أو غد قرينه على تعيين زمان النسبة و الجرى أيضا كان المثالان حقيقة.

(١) لا- يخفى ان الذى يظهر من المصنف موافقته على كون المثال ظاهرا في ان غدا في قولك: زيد ضارب غدا لبيان حال التلبس فقط، و ليس فيه ظهور على ان الجرى بلحاظه ايضا، و ان القضية ظاهرة في ان الجرى بلحاظ حال النطق و ان غدا لصرف بيان حال التلبس، إلا انه لا يخلو من شيء، فان غدا في المثال يصلح لأن يكون قرينه على كلا الامرين، و ان المثال المذكور حاله حال المثال السابق و هو قولهم: سيكون زيد غدا ضاربا، فيكون من موارد الحقيقة.

نعم المثال السابق اظهر في الدلالة على كون الجرى بلحاظ حال التلبس، و لكن قولهم: زيد ضارب غدا ايضا ظاهر في ان الجرى بلحاظ حال التلبس ايضا.

و على كل حال فان اتفاقهم على المجازية لو سلمت فانما هي حيث يكون الجرى بلحاظ حال النطق، لا بلحاظ حال التلبس، فيكون الجرى في الحال، و التلبس في الاستقبال، و هو من المجاز قطعاً.

و ملخص مراد المصنف: انه لو كان هناك تصريح منهم: بان قولهم زيد ضارب غدا مجاز حتى لو كان الجرى بلحاظ حال التلبس، لكان منافيا لما ادعيناه: من ان مرادهم من الحال حال التلبس.

اما نفس اتفاقهم على المجازية في المثال فلا منافاة فيه، لأن اتفاقهم على المجازية انما هو لأن الجرى في حال النطق، و التلبس في الاستقبال، و هو من المسلم مجازيته.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٠٠

و بالجملة: لا- ينبغي الاشكال في كون المشتق حقيقة، فيما إذا جرى على الذات، بلحاظ حال التلبس، و لو كان في المضى أو الاستقبال، و إنما الخلاف في كونه حقيقة في خصوصه، أو فيما يعم ما إذا جرى عليها في الحال بعد ما انقضى عنه التلبس، بعد الفراغ عن كونه مجازا فيما إذا جرى عليها فعلا بلحاظ حال التلبس في الاستقبال (١).

و يؤيد ذلك اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان، و منه الصفات الجارية على الذوات (٢) و لا ينافيه اشتراط العمل في بعضها

(١) لا- يخفى ان الظهور في مثل زيد ضارب أمس كالظهور في زيد ضارب غدا لأن أمس قرينه على حال الجرى ايضا، و انه مثل قولهم: زيد كان ضاربا أمس، لا لصرف بيان حال التلبس فقط. و يظهر من المصنف التسليم ايضا.

و على كل فانه لو سلم ظهور المثال في ان أمس لبيان حال التلبس فقط، و ان الجرى بلحاظ حال النطق، لكان من مورد النزاع.

فاتفاقهم على كونه من مورد النزاع لو سلم فانما هو لاجل ان الجرى بلحاظ حال النطق و التلبس في الزمان الماضي.

نعم، لو صرحوا بان الجرى بلحاظ حال التلبس ايضا- و مع ذلك هو من مورد النزاع- لكان منافيا لدعوى: ان مرادهم من الحال هو حال التلبس، و لكنهم لم يصرحوا بذلك، بل صرحوا بخلافه و هو ان الجرى اذا كان بلحاظ حال التلبس يكون المثالان حقيقة.

(٢) انما ذكره تايدا لأن اتفاق أهل العربية لا يصح ان يكون دليلا، لانهم اتفقوا على دلالة الفعل على الزمان، و قد مضى منه عدم

دلالة الفعل على الزمان.

و حاصل هذا التأييد: ان اهل العربية اتفقوا على عدم دلالة الاسماء على الزمان، و بها فرقوا بين الافعال، و الاسماء، فلو كان الحال المذكور في العنوان يراد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٠١

بكونه بمعنى الحال، أو الاستقبال، ضرورة أن المراد الدلالة على أحدهما بقرينه، كيف لا وقد اتفقوا على كونه مجازا في الاستقبال (١).

منه زمان النطق، لكان لازم ذلك دلالة المشتق على الزمان و هو خلاف ما اتفقوا عليه: من عدم دلالة الاسماء على الزمان.

لا يقال: انه اذا اريد من الحال زمان التلبس ايضا يكون منافيا لما اتفقوا عليه من عدم دلالة الاسماء على الزمان.

فانه يقال: المراد من حال التلبس ليس زمان التلبس، بل هو ما ذكرناه من كون مطابق المشتق هو كون المبدئ له فعلية القيام بالذات: أى ان المطابق لهذا الوصف و المصداق الحقيقي له: هو كون مبدئ الوصف فعلا قائما بالذات، لا انه قام بها و انقضى عنه القيام فعلا: اى ان مطابق القائم مثلا هو كون الشيء له فعلية الانتصاب حين وجود الانتصاب فيه، و ليس مطابقة الشيء و لو كان قد انقضى عنه وجود الانتصاب الحال فيه.

(١) حاصله: انه لا- يقال: انه ينافى ما ادعيت من اتفاق اهل العربية على عدم دلالة الاسماء على الزمان، هو انهم يشترطون في عمل

بعض الاسماء كاسم الفاعل عمل الفعل: بان يكون اسم الفاعل بمعنى الحال او الاستقبال، و لذا قال ابن مالك في بداية الالفية:

كفعله اسم فاعل في العمل ان كان عن مضيه بمعزل [٢٩]

و ظاهر كلامهم هذا: هو دلالة بعض الاسماء على الزمان و هذا مراده من قوله:

«و لا ينافيه- الى قوله- ضرورة».

فانه يقال: ان مرادهم من دلالة الاسم، كاسم الفاعل على الزمان ليس دلالة عليه بنفسه، بل بدلالة دال آخر على الزمان لا نفس الاسم.

و الذى يدل على ذلك

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٠٢

لا يقال: يمكن أن يكون المراد بالحال في العنوان زمانه، كما هو الظاهر منه عند إطلاقه، و ادعى أنه الظاهر في المشتقات، إما لدعوى الانسباق من الاطلاق، أو بمعونة قرينه الحكمة.

لانا نقول: هذا الانسباق، و إن كان مما لا ينكر، إلا أنهم في هذا العنوان بصدد تعيين ما وضع له المشتق، لا تعيين ما يراد بالقرينه منه (١).

انهم اشترطوا في العمل دلالة الحال أو الاستقبال، و من المعلوم ان الدلالة على الاستقبال تستفاد من القرينه، لأنهم اتفقوا على كون

اسم الفاعل و ساير المشتقات مجازا في المستقبل. و لا اشكال ان المورد المجازى تتكفل الدلالة عليه القرينه، و الى هذا الجواب

اشار بقوله: «ضرورة ان المراد الدلالة على احدهما إلى آخره».

و فيه اولاً: ان الاستقبال ليس مجازا دائما، بل فيما كان الجرى بلحاظ حال الاستقبال فانه حقيقة.

و ثانياً: ان معنى دلالة القرينه: هو اعداد اللفظ للدلالة، فان أسدا بواسطة يرمى يكون بنفسه دالا على الرجل الشجاع، و ليس معنى دلالة

القرينه هو كون اللفظ المستعمل مجازا اجنيا عن الدلالة.

(١) المراد من لا يقال: الإشارة الى ما يمكن ان يكون مستندا الى من يدعى ان المراد من الحال في العنوان هو حال النطق.

و حاصله: انه لا- اشكال في ان لفظ الحال إذا اطلق فالمنسبق منه عند اطلاقه هو حال النطق، فلفظ الحال له ظهور في حال النطق، و ايضا ان نفس المشتق اذا اطلق ايضا المنصرف منه هو تلبس الذات بالمبدإ في حال النطق و اذا، لم يكن للمشتق انصراف بنفسه الى حال النطق فلا اقل من ان قرينة الحكمة تعين حال النطق فاذا كان المتكلم في مقام البيان لظرف التلبس و قال: زيد قائم- مثلا- فقرينة الحكمة تدل على

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٠٣

.....

ان زيدا متلبس بالقيام في حال النطق، اذ غير حال النطق يحتاج الى دليل، و حيث لم يذكر يتعين انه متلبس بالقيام في حال النطق. فحاصل هذا ينحل الى دليلين:

الاول: ان لفظ الحال المذكور ظاهر في حال النطق.

الثاني: ان انصراف المشتق الى حال النطق يجعل المشتق ظاهرا في ان مفهومه هو التلبس بالمبدإ في حال النطق، و قد اشار الى الاول بقوله: «كما هو الظاهر منه»:

أى من لفظ الحال «عند اطلاقه» و اشار الى الثاني بقوله: «و ادعى انه الظاهر في المشتقات» ... الى آخره.

و الجواب عن خصوص الاول انه لا- ننكر ان المنسبق من لفظ الحال هو حال النطق، إلا ان مرادهم منها في العنوان: هو حال التلبس، لما ذكرنا من اتفاقهم على ان المشتق في المثالين المتقدمين و هما: زيد كان ضاربا امس، و سيكون غدا ضاربا حقيقة و لو كان الحال هو حال النطق لكان مجازا كما تقدم بيانه.

و الجواب عن الثاني:

اولا- بان دعوى الانصراف من لفظ المشتق الى حال النطق، او تعيينه بمعونه مقدمات الحكمة هو اعتراف منهم: بان المشتق ليس بموضوع لمفهوم ينحصر مصداقه في المتلبس بالمبدإ في حال النطق، بل هو موضوع لمعنى يعم حال النطق و غيره، و ان حال النطق قد يكون احد افراده و هو حال التلبس، فانه ربما يتحد حال التلبس و حال النطق فيكون فردا له، و ربما لا يكون.

و ثانيا: ان انصراف المشتق الى حال النطق، او تعيين حال النطق بمعونه مقدمات الحكمة لا ينافى ما ذكرنا، لأن مرجع الانصراف الى دعوى: كون المشتق ينصرف منه عند اطلاقه ان مطابقه هو المتلبس بالمبدإ في حال النطق و لا ينافى هذا الانصراف ما ذكرنا: من كون المراد بالحال في عنوان المسألة هو حال التلبس، لأنه لا يدل الانصراف المذكور على اكثر من كون حال التلبس متحدا مع حال

النطق، و حيث قام الدليل على ان مرادهم من الحال في العنوان هو حال التلبس لتصريحهم بان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٠٤

سادسها: إنه لا أصل في نفس هذه المسألة يعول عليه عند الشك، و أصالة عدم ملاحظة الخصوصية، مع معارضتها بأصالة عدم ملاحظة العموم، لا دليل على اعتبارها في تعيين الموضوع له (١)، و أما ترجيح

المشتق حقيقة في المثالين و هما: زيد كان ضاربا، و سيكون غدا ضاربا فيتعين ان يكون مرادهم من الحال في العنوان هو حال التلبس، لا حال النطق، لانهم في هذا المقام في مقام تعيين ما هو الموضوع له، و في مقام بيان المفهوم، لا في مقام تعيين المصداق، و قد قام الدليل على ان مرادهم من الحال هو حال التلبس، لا حال النطق، و قد اشار إلى ما ذكرنا اجمالا بقوله: «هذا الانسباق و ان كان مما لا ينكر ... الى آخره».

(١)

[تأسيس الاصل

الاصل المدعى في المقام لتعيين الموضوع له: هو اصاله عدم ملاحظة الخصوصية، فانه بعد العلم بكون اللفظ موضوعا اما للمعنى العام، او الخاص يرجع الى الشك في ان الخصوصية هل لحظت في مقام الوضع ام لا؟ لأن المعنى العام متيقن لحاظه فاما ان يكون قد لحظت معه خصوصية فيكون خاصا، او لم تلحظ معه فيكون المعنى الموضوع له عاما، فاذا جرى الاصل و هو اصاله عدم لحاظ الخصوصية تعين ان المعنى الموضوع له هو العام.

و فيه اولاً: ان هذا الاصل انما يتم في ما اذا كان العام ملحوظا في ضمن الخاص بنحو التضمن: بان يلحظ بنفسه ثم يلحق بالخصوصية، والمقام ليس من هذا القبيل، فان المشتق بناء على وضعه للاعم لا يكون هناك عام ملحوظ ثم الحق بالخصوصية، فان الضارب- مثلا- بناء على وضعه للاعم يكون موضوعا لما يساوق مفهوم من صدر منه الضرب الشامل للمتلبس و لمن انقضى عنه، و ليس هناك مفهوم عام قد لحقته الخصوصية، فان المشتق سواء كان موضوعا للاعم او لخصوص المتلبس معناه مفهوم بسيط في ناحية المفهومية، وهذا واضح جدا بناء على ان المشتق بسيط مفهوما لا تركيب فيه و لو تحليلا، و بناء على التركيب ايضا واضح فانه يكون

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٠٥

الاشتراك المعنوي على الحقيقة و المجاز إذا دار الامر بينهما لاجل الغلبة،

من المركب المنحل الى المتعدد، لا- انه مركب من مفاهيم متعددة، فهو كمفهوم الانسان المنحل الى الحيوان و الناطق، لا مثل اعتق رقبه مؤمنة فاتضح انه لم يتركب من مفهوم عام قد لحقته الخصوصية.

فاذا عرفت هذا يتضح: ان العموم و الخصوص في المقام مفهومان متباينان في ناحية المفهومية، و ان كانا في مقام الصدق ليسا كذلك و الكلام في مقام المفهومية، و تعيين المعنى الموضوع له.

و اذا كانا متباينين فاصالة عدم ملاحظة الخصوصية يرجع الى اصاله عدم لحاظ المفهوم الخاص، و حينئذ يعارضها اصاله عدم لحاظ العموم، و عدم ملاحظة المفهوم العام، و قد اشار الى هذا بقوله: «مع معارضتها باصاله عدم العموم».

و ثانيا: انه لا دليل على اعتبار هذا الاصل: و هو اصاله عدم لحاظ الخصوصية لأن الدليل على هذه الاصول:

اما بناء العقلاء و ليس للعقلاء بناء على انه اذا شكوا في كون اللفظ موضوعا للمعنى العام او للمعنى الخاص يجرون اصاله عدم الخصوصية، و يبنون على ان الموضوع له هو المعنى العام، بل الاصول العقلانية مجراها الشك في المراد، لا الشك فيما هو الموضوع له.

و اما الاستصحاب و هو ايضا لا مجرى له في المقام فان من شرائط جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب إما امرا مجعولا للشارع بلا- واسطة، او موضوعا لا- اثر مجعول بلا واسطة، و المستصحب في المقام ليس امرا مجعولا للشارع و هو واضح، و لا موضوعا لا اثر مجعول بلا واسطة، فان المستصحب في المقام عدم لحاظ الخصوصية، و لازمه الوضع للمعنى العام، و لازم الوضع له هو ظهور اللفظ فيه، و لازم الظهور ارادة المتكلم له، و لازم ذلك ترتب الحكم الشرعي، و الى هذا اشار بقوله: «لا- دليل على اعتبارها في تعيين الموضوع له».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٠٦

فممنوع، لمنع الغلبة أولا، و منع نهوض حجة على الترجيح بها ثانيا (١) و أما الاصل العملي فيختلف في الموارد، فأصالة البراءة في مثل أكرم كل عالم يقتضى عدم وجوب إكرام ما انقضى عنه المبدأ قبل الايجاب، كما أن قضية الاستصحاب وجوبه لو كان الايجاب قبل الانقضاء.

(١) يريد بهذا الاشارة الى اصل او دليل آخر على كون الموضوع له- المشتق هو الاعم، لا خصوص المتلبس. و حاصله: انه اذا كان المشتق موضوعا للاعم يكون مشتركا معنويا بين المنقضى و المتلبس فيصح استعماله- كل منهما على نحو الحقيقة و المصادقية للجامع بينهما، و اذا كان موضوعا لخصوص المتلبس يكون استعماله فيما انقضى عنه مجازا، فيدور الامر بين الاشتراك المعنوي، و الحقيقة و المجاز و متى دار الامر بينهما يترجح الحمل على الاشتراك المعنوي لغلته على الحقيقة و المجاز. و فيه اولاً: ان الغلبة ممنوعة، لأن المراد من الغلبة دعوى كثرة وجود الاشتراك المعنوي على الحقيقة و المجاز، و لم تتحقق هذه الدعوى. ثم ان الغلبة التي يستدل بها- بعض المقامات هي غلبة الاستعمال، لا غلبة الوجود، و هي توجب انصراف اللفظ الى بعض افراده بعد تعيين ما هو الموضوع له.

نعم ربما يدعى: انه اذا كان احد احتمالات الموضوع له كثير الوجود يكون خلاف الحكمة وضع اللفظ لما هو قليل الوجود و استعماله- الاكثر بنحو المجاز، و سيأتي التعرض لهذا عن قريب- ان شاء الله- و الجواب عنه.

و ثانياً: انه لو سلمنا غلبة الاشتراك على الحقيقة و المجاز لكنه لم ينهض دليل على الترجيح بالغلبة و تعيين الموضوع له بها، لما عرفت من انه ليس للعقلاء بناء على الاخذ بها لتعيين الموضوع له، و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «المنع الغلبة اولا و منع نهوض حجة .. الخ».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٠٧

فاذا عرفت ما تلونا عليك، فاعلم أن الاقوال في المسألة و إن كثرت، إلا أنها حدثت بين المتأخرين، بعد ما كانت ذات قولين بين المتقدمين (١)،

(١)

[الخلاف في المشتق]

لما فرغ من الكلام على الاصل اللفظي تعرض لبيان الاصل العملي.

و حاصله: انه مع الشك في ان المشتق موضوع لخصوص المتلبس، او للاعم منه و ما انقضى عنه المبدأ فورد- مثلاً- اكرم كل عالم. فنقول: ان كان ورود الحكم بعد انقضاء المبدأ: بان كان زيد في حال ورود الحكم ليس بعالم، و لكنه كان عالماً في الزمان المنقضى، فيشك فعلاً في وجوب اكرامه، فحيث انه لا دليل لفظي يعين ان زيدا يصدق عليه العالم او اللاعالم، يكون وجوب اكرامه مشكوكاً، و متى شك في اصل التكليف فالمرجع البراءة عن وجوب اكرامه.

لا يقال: انه لا داعي الى البراءة فان استصحاب عدم وجوب اكرامه يغني عن البراءة، لأن الاستصحاب اذا جرى يغني عن البراءة. فانه يقال اولاً: ان معنى هذا اسقاط اصل البراءة و حصرها في موارد عدم جريان الاستصحاب و هي نادرة، فان اغلب موارد البراءة تجري فيها اصالة العدم.

ثانياً: ان هذا الاصل ليس الاصل العدمي الازلي و هو لا ينبغي تقدمه على البراءة لأن هذا الاستصحاب معناه البناء على عدم التكليف و الحكم اصلاً في مرحلة الظاهر، و البراءة تدل على كون التكليف الظاهري و الحكم المجعول في الظاهر هو ارخاء العنان و الحلية، فالاستصحاب بالنسبة اليها كنسبة اللاقتضاء و الاقتضاء. هذا اذا ورد اكرم كل عالم في حال انقضاء العالمية.

و اما اذا ورد الايجاب في حال كون زيد متلبساً بالعالمية ثم بعد زالت عنه فالاستصحاب يقتضى وجوب اكرامه، لانه كان واجب الاكرام و الآن نشك في وجوب اكرامه فيستصحب وجوب اكرامه، لكنه انما يجري فيما اذا كان الشك في ناحية الشبهة الموضوعية لا في المقام فان الشك فيه من ناحية الشبهة الحكمية و لا يجري

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٠٨

لاجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مبادئه في المعنى، أو بتفاوت ما يعتريه من الاحوال، و قد مرت الاشارة إلى أنه لا يوجب التفاوت فيما نحن بصدد، و يأتي له مزيد بيان في أثناء الاستدلال على ما هو المختار، و هو اعتبار التلبس في الحال، وفاقا لمتأخرى الاصحاب و الاشاعرة، و خلافا لمتقدميهم و المعتزلة (١)، و يدل عليه تبادل خصوص المتلبس بالمبدأ

فيها الاستصحاب، لأن الموضوع للحكم بحسب نظر العرف هو عنوان العالم، لا زيد فالاستصحاب لا يجرى للشك في الموضوع و سيأتي - إن شاء الله تعالى - تحقيقه في مبحث الاستصحاب.

(١) الاقوال المنقولة للمفصلين على ما حكى ستها اكثرها التفصيل من ناحية المبادئ.

- كمن فصل بين كون المبدأ متعديا فانه للاعم، و كونه لازما فهو لخصوص المتلبس المنسوب الى صاحب الفصول.

- و منهم من فصل بين كون المبدأ سيالا فهو للاعم، كالمتكلم و المتحرك، و بين كونه غير سيال، كالقائم و القاعد مثلا - فانه لخصوص المتلبس.

- و منها: التفصيل بين المبدأ الحدثي التجديدي، و غيره.

- و منها: التفصيل بين كونه اكثريا، كالقبال و الصائغ و امثالهما من اهل الحرف، فإن اكثر أوقاتهم مشغولون بالمبدأ، و فيه يدعى الوضع للاعم و في غيره لخصوص المتلبس.

- و منها: التفصيل بين تلبس الذات بضد المبدأ فهو لخصوص المتلبس، و بين كونه غير متلبس بضده فهو للاعم.

و لا بد ان يكون مراد هذا القائل من الضد هو الضد الاصطلاحي: و هو الموجودان المتعاقبان على موضوع واحد و يكون بينهما غاية البعد، كالسواد و البياض، لوضوح ان الضد العام لا يعقل ان يخلو عنه المحل المنقضى عنه المبدأ، فان الانقضاء معناه صدق نقيض

المبدأ و هو ضد عام. و هذه التفاصيل ترجع الى دعوى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٠٩

في الحال، و صحة السلب مطلقا عما انقضى عنه، كالمتلبس به في الاستقبال، و ذلك لوضوح أن مثل: القائم، و الضارب، و العالم، و ما يرادفها من سائر اللغات، لا يصدق على من لم يكن متلبسا بالمبادئ، و إن كان متلبسا بها قبل الجرى و الانتساب، و يصح سلبها عنه

(١)، كيف

الاختلاف في المبادئ فانه في بعض المبادئ يكون الوصف المشتق منها للاعم، و في بعضها يكون لخصوص المتلبس.

- و سادس هذه التفاصيل: كون المشتق محكوما عليه فانه يكون للاعم، ك السارق و السارقة فاقطعوا أيديهما، و بين كونه محكوما به فهو لخصوص المتلبس، و هذا التفصيل يرجع الاختلاف فيه الى احوال المشتق من كونه محكوما عليه او محكوما به، و هو من

اختلاف احوال المشتق لا لاختلاف في نفس مبدئه، كما فيما تقدم من التفصيلات.

و قد عرفت مما تقدم ان السبب في اكثر هذه التفصيلات الرجعة الى الاختلاف في المبادئ نشأ من الخلط بين كيفيات أخذ المبادئ، فان بعضها يؤخذ بنحو الحرفة، و اخرى بنحو الملكة، و ثالثه بنحو الشائبة و الاقتضاء، و سيأتي التعرض لبعض التفصيلات، و الجواب

عنها.

و على كل حال فالاولى جعل المسألة ذات قولين، كما كانت كذلك عند المتقدمين ذات قولين، لأن هذه التفصيلات عند المتأخرين و ان المشتق هل هو حقيقة في خصوص المتلبس، او انه موضوع لما يعم المتلبس و المنقضى عنه.

و المختار للماتن و لجملة المحققين المتأخرين: هو الوضع لخصوص المتلبس، و ان حال المنقضى عنه المبدأ كحال من سيتلبس

بالمبدأ، فان كان الجرى فيه بلحاظ حال التلبس فهو حقيقة، و ان كان الجرى في الحال فهو مجاز في كليهما، و استدل عليه بادلثة ثلاثة ياتي ذكرها.

(١)

[تبادر التلبس]

هذا الدليل الاول.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢١٠

.....

و حاصله: دعوى ان المتبادر من المشتق خصوص المتلبس بالمبدأ في حال تلبسه، فان المشتق موضوع للمتلبس بالمبدأ الطارد وجوده لعدمه، و انه موضوع لمفهوم ينحصر مطابقه في خصوص المتلبس، و ليس المنقضى عنه مطابقا له، لانه في حال الانقضاء ليس له مبدأ يطرد وجوده العدم.

الدليل الثاني: هو قوله: و صحة السلب مطلقا عما انقضى عنه، و قد احتمل ان يكون مراده من الاطلاق: هو الحمل الشائع و الحمل الاولى.

اما صحة السلب بالحمل الشائع عن انقضى عنه المبدأ فكونه دليلا على عدم وضعه للاعم واضح، لانه لو كان المشتق موضوعا للاعم لما صح سلبه بالحمل الشائع عن انقضى عنه، لأنه احد فرديه، و لا يصح سلب الحقيقة بالحمل عن افرادها، فاذا صح سلبه عنه فهو دليل على انه ليس من افراده.

[صحة السلب عن المنقضى]

و اما صحة السلب بالحمل الاولى عن انقضى عنه المبدأ فلا تنفع مدعى الوضع لخصوص المتلبس، لانه بناء على انه موضوع لمفهوم عام يعم المنقضى عنه و المتلبس يصح سلبه بالحمل الاولى عن خصوص من انقضى عنه، فصحة السلب بالحمل الاولى عن انقضى عنه لا تضر مدعى الوضع للاعم، بل لازم وضعه للاعم صحة سلبه بالحمل الاولى عن انقضى عنه، فلا بد و ان يكون مراده ممن انقضى عنه: هو المعنى العام الصادق على من انقضى عنه، فانه اذا صح سلبه بالحمل الاولى عن المعنى الاعم لا يكون موضوعا له، فلا بد ان يكون الموضوع له خصوص المتلبس.

و يحتمل ان يكون مراده من الاطلاق: هو ما تقدم من التفصيلات: أى ان المشتق موضوع لخصوص المتلبس و يصح سلبه عن انقضى عنه، سواء كان متعديا او معنى سيالا الى آخر التفصيلات.

و لا- يخفى انه لا اختصاص للمشتق باللغة العربية و هو موجود في ساير اللغات، و لا شبهة في صحة سلب ما يرادف المشتق باللغة العربية في ساير اللغات عن انقضى عنه المبدأ، و لا يصدق لفظ (زنده)- مثلا- على من انقضى عنه المبدأ.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢١١

و ما يضادها بحسب ما ارتكز من معناها في الازهان يصدق عليه، ضرورة صدق القاعد عليه في حال تلبسه بالقعود، بعد انقضاء تلبسه بالقيام، مع وضوح التضاد بين القاعد و القائم بحسب ما ارتكز لهما من المعنى، كما لا يخفى (١).

و قد يقرر هذا وجها على حدة، و يقال: لا ريب في مضادة الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادئ المتضادة، على ما ارتكز لها من

المعاني، فلو كان المشتق حقيقة في الاعم، لما كان بينها مضادة بل مخالفة، لتصادقها فيما انقضى عنه المبدأ و تلبس بالمبدأ الآخر (٢).

(١)

[المضادة دليل الاشتراط]

قد جعل اولاً دليل التضاد الارتكازي بين بعض المشتقات كتتمه لصحة السلب.

بان يقال: ان المنقضى عنه القيام- مثلاً- اذا لم يصح سلب القائم عنه لصدق عليه القائم في حال كونه قاعداً، و الحال ان القائم و القاعد متضادان بحسب الارتكاز العرفي، فكيف لا- يصح سلب القائم عن انقضى عنه القيام، و لو لم يصح السلب للزم اجتماع المتضادين بحسب الارتكاز العرفي في محل واحد، و الى هذا البيان بجعل التضاد الارتكازي متمماً لدليل صحة السلب اشار بقوله: «كيف و ما يضادها الى قوله كما لا يخفى».

(٢) هذا هو الدليل الثالث للوضع لخصوص المتلبس بجعل التضاد دليلاً بنفسه، لا متمماً لدليل صحة السلب.

و حاصله: انه لا ريب في ان بعض مبادئ المشتقات متضادات، كالقيام و القعود، و السواد و البياض، و الارتكاز العرفي يقضى بان هذا التضاد الموجود في المبادئ موجود ايضاً في الاوصاف المشتقات من هذه المبادئ، و لو كان المشتق موضوعاً للاعم لما كان بين القائم و القاعد، و الاسود و الابيض تضاد، فان القائم لو كان يصدق حقيقة على من انقضى عنه القيام لكان بينه و بين القاعد تخالف في بعض مصاديقه، و كذلك الاسود فانه لو كان يصدق حقيقة على من انقضى عنه السواد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢١٢

و لا- يرد على هذا التقرير ما أورده بعض الاجلّة من المعاصرين: من عدم التضاد على القول بعدم الاشتراط، لما عرفت من ارتكازه بينها، كما في مبادئها (١).

لكان بينه و بين الابيض تخالف في بعض افراده، و لكنه من البين ان الاسود و الابيض، و القائم و القاعد من المتضادين بحسب الارتكاز العرفي بجميع ما لهما من الافراد و المصاديق فهذا التضاد دليل على وضعها لخصوص المتلبس، و الاً لكانا من المتخالفين في بعض مصاديقهما كالسواد و الحلاوة، لا من المتضادين كالسواد و البياض.

(١) لقد احتمل ان يكون مراد بعض الاجلّة في ايراده على دليل التضاد يرجع الى مثل ما اورد على دليل جعل التبادر من علائم الحقيقة: بان يكون مراده: انه لا يمكن ان يكون التضاد الارتكازي دليلاً على الوضع لخصوص المتلبس، فان جعله دليلاً معناه ان العلم بالتضاد يدل على الوضع لخصوص المتلبس، و يكون العلم بالوضع لخصوص المتلبس متوقفاً على العلم بالتضاد، و توقف العلم بكل مدلول على العلم بدليله، مع ان العلم بالتضاد معلول للعلم بالوضع لخصوص المتلبس، فانه لو لم يعلم بانه موضوع لخصوص المتلبس لما حصل العلم بالتضاد، فنتيجة ذلك الدور، لأن العلم بالتضاد المتوقف عليه العلم بالوضع لخصوص المتلبس هو متوقف ايضاً على العلم بالوضع لخصوص المتلبس، و ليس الدور الاً توقف الشيء على ما يتوقف عليه.

و الجواب عنه: هو ما تقدم من الاجمال و التفصيل المذكور هناك في الجواب عن التبادر: بان نقول: العلم بالتضاد متوقف على العلم بالوضع الاجمالي الارتكازي، و المتوقف على العلم بالتضاد هو العلم التفصيلي: بان المشتق موضوع لخصوص المتلبس، فاختلف الموقوف و الموقوف عليه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢١٣

إن قلت: لعل ارتكازها لأجل الانسباق من الاطلاق، لا الاشتراط (١).

و يحتمل ان يكون مراد بعض الاجلّة غير هذا فان هذا الاشكال و الجواب عنه من الشائعات التي يبعد ان تخفى، و ان مراده هو ان التضاد الذي جعل دليلا للوضع لخصوص المتلبس هو من المصادر، و ان القائل بالوضع لخصوص المتلبس يرى التضاد، و اما من يقول بالوضع للاعم فلا يرى تضادا بين القائم و القاعد، و لا بين الاسود و الابيض.

و الجواب عنه: ان التضاد المدعى لنا ليس هو التضاد عندنا، بل عند العرف الذي لا يعرف من هذا النزاع شيئا أو عند كل احد حيث يرجع الى فطرته و ارتكازه، و انكار التضاد الارتكازي مكابرة لا مصادرة، فان العرف يرى ان بين المفهوم الموضوع له لفظ الاسود، و المفهوم الموضوع له لفظ الابيض تضادا، و ان احدهما لا يجتمع مع الآخر بجميع ما له من المعنى، و انكار هذا التضاد مما لا ينبغي ان يرتاب في بطلانه، و اذا ثبت التضاد فلازمه الوضع لخصوص المتلبس، و قد اشار الى الايراد بقوله: «من عدم التضاد على القول بعدم الاشتراط» و الى الجواب بقوله: «لما عرفت من ارتكازه بينها كما في مبادئها»: أي لا فرق في المرتكزات بين المبادئ و مشتقاتها من ثبوت التضاد فيهما معا و اذا ثبت التضاد بين المشتقات فليس ذلك الا للوضع لخصوص المتلبس.

(١) و حاصله: أن التضاد لا يثبت الوضع لخصوص المتلبس، لجواز ان يكون موضوعا للاعم، و لكن ينصرف منه عند اطلاقه لخصوص المتلبس، فالتضاد بين المشتقات لانصرافها الى خصوص المتلبس، لا- لأن المتلبس هو الموضوع له، فليس التلبس شرطا في ما هو الموضوع له، بل هو احد افراد الموضوع له ينصرف اليه عند الاطلاق، و هذا معنى قوله: «لعل ارتكازها لأجل الانسباق من الاطلاق، لا الاشتراط» أي ان المتلبس هو المنصرف اليه، لا أن التلبس شرط في الموضوع له.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢١٤

قلت: لا يكاد يكون لذلك، لكثرة استعمال المشتق في موارد الانقضاء لو لم يكن بأكثر (١).

إن قلت: على هذا يلزم أن يكون في الغالب أو الاغلب مجازا، و هذا بعيد ربما لا يلائمه حكمه الوضع (٢).

(١) و حاصله: ان الانسباق من الاطلاق إنما يكون لأجل كثرة الاستعمال في خصوص المتلبس في الحال، و هذا ممنوع، فان استعمال المشتق في موارد انقضاء المبدأ اذا لم يكن اكثر من استعماله في خصوص المتلبس في الحال فلا اقل من كون الاستعمال في موارد انقضاء المبدأ كثيرا ايضا. و اذا كان الاستعمال في الانقضاء كثيرا فلا- وجه لدعوى الانسباق من الاطلاق حيث لا كثرة لخصوص المتلبس، فاذا كان انسباق لخصوص المتلبس فلا بد ان يكون ذلك للوضع، لا للانصراف.

(٢) لما منع كثرة الاستعمال في خصوص المتلبس، و ادعى كثرة الاستعمال في الانقضاء، او اكثرته من الاستعمال في المتلبس توجه عليه: ان قلت هذه.

و حاصله: انه اذا كان الاستعمال في موارد الانقضاء كثيرا او اكثر، و مع ذلك يدعى ان المشتق موضوع لخصوص المتلبس، فلازم ذلك ان يكون الواضع لالفاظ المشتقات قد وضعها لمعنى حقيقى يقل استعمال اللفظ فيه بالنسبة الى استعمال اللفظ في المعنى المجازى، و لا- داعى عقلاى للواضع ان يضع اللفظ وضعا حقيقيا لمعنى، و يكون محتاجا غالبا ان لم يكن في الاغلب لأن ينصب القرائن للدلالة على المجاز، فان هذا بعيد و لا يلائم كون الواضع حكيمًا، فان الحكمة تقتضى ان يضع اللفظ لما لا يحتاج معه الى نصب القرائن للدلالة على المجازية، و وضع المشتق للاعم يرفع عنه كلفه نصب القرائن، فالوضع للاعم هو المناسب لحكمة الوضع، لان الاستعمال في موارد الانقضاء يكون حقيقيا لا مجازيا، اذ استعمال اللفظ الموضوع لمعنى عام في احد مصاديقه بما هو مصداقه، لا له بخصوصياته ليس من الاستعمال المجازى.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢١٥

لا يقال: كيف؟ وقد قيل: بأن أكثر المحاورات مجازات. فإن ذلك لو سلم، فإنما هو لاجل تعدد المعاني المجازية بالنسبة إلى المعنى الحقيقي الواحد (١).

(١) اورد هذا المعترض على نفسه: بأن ما تدعيه - من كون الحكمة تقتضى توسعه المعنى الموضوع له قليلا للمجاز - ينافى ما هو المعروف من ان اكثر المحاورات مجازات.

و لو كانت المجازية منافية لحكمة الوضع لما كانت المحاورات المجازية اكثر من المحاورات الحقيقية، فان معنى كثرة المحاورات المجازية هو كثرة الاستعمال المجازي، فلا بد حينئذ ان لا تكون كثرة الاستعمال المجازي منافية لحكمة الوضع فاجاب عن ذلك بقوله:

«فان ذلك لو سلم ... الخ». وقد اجاب بجوابين:

الاول: ما اشار اليه بقوله: «لو سلم» و حاصله: انه لا نسلم هذا المعروف، بل نقول: ان الاستعمالات الحقيقية و المحاورات المبتية على استعمال اللفظ فيما وضع له اكثر من الاستعمالات المجازية.

و الثانى: أنا نسلم هذا المعروف، و لكن نقول: ان معنى قولهم اكثر المحاورات مجازات انما هو لأن المعاني المجازية متعددة، فان لفظ الاسد الموضوع للحيوان المفترس له مناسبات كثيرة: الرجل الشجاع، و الرجل الاغر، و الرجل الكريه المنظر، و الرجل الشرس الاخلاق، و غيرها فان مجموع هذه المجازات اكثر استعمالا من الاستعمال الحقيقي، لا ان كل واحد من المجازات اكثر من المعنى الحقيقي، فالمجازات باعتبار تعددها تكون اكثر، لا كل واحد منها يكون اكثر.

و المنافى لحكمة الوضع هو ان يكون كل واحد من المجازات استعمال اللفظ فيه اكثر من الاستعمال فى المعنى الحقيقي و الى هذا اشار بقوله: «لو سلم فانما هو»:

أى لو سلم كثرة المحاورات المجازية فان هذه الكثرة انما هى لاجل تعدد المعاني المجازية، فهى بمجموعها اكثر من المعنى الحقيقي الواحد، لا كل واحد منها اكثر من المعنى الحقيقي.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢١٦

نعم ربما يتفق ذلك بالنسبة إلى معنى مجازي، لكثرة الحاجة إلى التعبير عنه. لكن أين هذا مما إذا كان دائما كذلك (١)؟

(١) حاصله: ان المعنى المجازي تارة يكون بحسب طبيعته اكثر وجودا من المعنى الحقيقي، و اخرى لا - يكون كذلك، بل اتفق انه عرضت حاجة غير متصورة للواضع حين الوضع اوجبت تلك كثرة الاستعمال، فان مثل هذه الكثرة لا تنافى حكمة الوضع، لان المعنى المجازي بحسب طبيعته وجوده هو اقل من المعنى الحقيقي، لكنه من باب الصدفة ان الحاجة اليه هى التى اوجبت كثرة الاستعمال فيه، فمثل هذا لا ينافى حكمة الوضع.

اما اذا كان المعنى المجازي بحسب طبيعته وجوده اكثر من وجود المعنى الحقيقي فالوضع لما هو قليل ينافى الحكمة، كما فى مقامنا فان ازمته الانقضاء اكثر وجودا من زمان حال التلبس طبيعى وجود هذا المعنى المجازي دائما اكثر من المعنى الحقيقي، فوضع اللفظ لخصوص المتلبس الذى هو قليل بالنسبة الى موارد الانقضاء ينافى حكمة الوضع و هذا مراده من قوله: «نعم ربما يتفق ذلك بالنسبة الى معنى مجازي لكثرة الحاجة اليه» لا لان طبيعى وجوده اكثر.

لكن اين هذا مما اذا كان دائما كذلك؟ فان مقامنا دائما يكون وجود طبيعى المعنى المجازي فيه اكثر من وجود المعنى الحقيقي، لما عرفت: من ان ازمته الانقضاء اكثر.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢١٧

فافهم (١).

قلت: مضافا إلى أن مجرد الاستبعاد غير ضائر بالمراد، بعد مساعدة الوجوه المتقدمة عليه، إن ذلك إنما يلزم لو لم يكن استعماله فيما انقضى بلحاظ حال التلبس، مع أنه بمكان من الامكان، فيراد من جاء الضارب أو الشارب و قد انقضى عنه الضرب و الشرب جاء الذي كان ضاربا و شاربا قبل مجيئه حال التلبس بالمبدأ، لا حينه بعد الانقضاء، كي يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال، و جعله معنونا بهذا العنوان فعلا بمجرد تلبسه قبل مجيئه، ضرورة أنه لو كان للاعم لصح استعماله بلحاظ كلا الحالين (٢).

(١) ربما يكون اشارة الى ان كون وجود طبيعي المعنى المجازى اكثر لا يلزم كثرة الاستعمال، و المدار في حكمة الواضع ان يضع لما هو اكثر استعمالا: بان تكون الحاجة الى الاستعمال فيه اكثر.

(٢) اجاب عن اشكال ان قلت بجوابين:

الاول: ان مجرد الاستبعاد لا يقاوم الادلة المتقدمة الموجبة للقطع بالوضع لخصوص المتلبس، و ان كون الواضع حكيما لعله مبني على ان الواضع هو غير العرب في اللغة العربية، كما يدعى بعضهم: ان واضع اللغات هو الله تبارك و تعالى، او الانبياء من طريق الوحي، أو الالهام، و ربما يقال: ان هذه مجرد دعوى لم يقم عليها برهان، بل الوجدان شاهد: بان منافي الحكمة في الاوضاع اللغوية من اللغة العربية و غيرها مما لا ينكر.

و على فرض الالتزام بحكمة الواضع مطلقا حتى على فرض كونه من العرب، فلعله لم يكن ملتفتا الى ان هذا المعنى المجازى الحاجة الى الاستعمال فيه اكثر من المعنى الحقيقي.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢١٨

.....

الثاني: ان استعمال المشتق فيما انقضى عنه و ان كان اكثر من استعماله في المتلبس في حال النطق، إلا ان الاستعمال في حال الانقضاء لا يلزم كون الاستعمال مجازا، لأنه اذا كان الاستعمال فيما انقضى عنه المبدأ بلحاظ حال تلبسه بالمبدأ لا يكون الاستعمال مجازيا: بان يراد من جاء الضارب في حال انقضاء الضرب عنه انه جاء الذي كان ضاربا، لا ان يراد منه انه ضارب الآن لتحقق الضرب منه فيما مضى، فانه باللحاظ الاول: و هو لحاظ حال التلبس و الجرى باعتباره، و اذا كان الجرى بلحاظ حال التلبس يكون استعمالا حقيقيا، لانه استعمال للمشتق في المتلبس بلحاظ حال تلبسه.

نعم، اذا كان الاستعمال باللحاظ الثاني: و هو كونه ضاربا الآن لتحقق الضرب منه في ما مضى يكون الاستعمال مجازيا. و ما ذكرناه من الامرين هو مراده بقوله:

«ان ذلك»: أي الاستعمال في حال الانقضاء لا ينحصر في الاستعمال المجازى حتى يكون اكثر من استعمال المشتق في المتلبس و «انما يلزم لو لم يكن استعماله فيما انقضى بلحاظ حال التلبس» فانه اذا كان بلحاظ حال التلبس لا يكون الاستعمال مجازيا «مع انه بمكان من الامكان»: أي الاستعمال بلحاظ حال التلبس و على هذا يكون الاستعمال و ان كان في حال الانقضاء إلا انه حقيقى، لانه بلحاظ حال التلبس. نعم اذا كان الاستعمال باللحاظ الثاني: و هو كونه ضاربا الآن لتحقق الضرب منه فيما مضى يكون الاستعمال في حال الانقضاء مجازيا و الى هذا اشار بقوله: «لا حينه بعد الانقضاء» بان يكون المراد انه ضارب الآن لتحقق الضرب منه فيما مضى «كى يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال» أي بان يقصد انه ضارب الآن و يراد «جعله» فعلا «معنونا بهذا العنوان» أي بعنوان الضارب «فعلا- بمجرد تلبسه» بالضرب «قبل مجيئه» فانه لو كان كذلك لكان الاستعمال مجازيا، بناء على ما هو الصحيح من كونه موضوعا لخصوص المتلبس.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢١٩

وبالجملة: كثرة الاستعمال في حال الانقضاء تمنع عن دعوى انسباق خصوص حال التلبس من الاطلاق، إذ مع عموم المعنى وقابلية كونه حقيقة في المورد- ولو بالانطباق- لا وجه لملاحظة حال أخرى، كما لا يخفى، بخلاف ما إذا لم يكن له العموم، فإن استعماله- حينئذ- مجازا بلحاظ حال الانقضاء وإن كان ممكنا، إلا أنه لما كان بلحاظ حال التلبس على نحو الحقيقة بمكان من الامكان، فلا وجه لاستعماله وجره على الذات مجازا وبالغاية وملاحظة العلاقة (١)، وهذا غير استعمال اللفظ

نعم، لو كان المشتق موضوعا للاعم لصح استعماله في حال الانقضاء حقيقة من دون لحاظ حال التلبس، لأنه يكون له فردان: المتلبس في الحال، والمنقضى عنه.

وهذا مراده من قوله: «ضرورة انه لو كان للاعم لصح استعماله بلحاظ كلا الحالين» ويحتمل ان يكون مراده انه في حال الانقضاء بناء على الاعم يصح استعماله بلحاظ حال التلبس، ويصح استعماله بلحاظ حال الانقضاء ايضا، والعبارة قابلة للانطباق على كلا الامرين. فتلخص مما ذكرناه: ان الاستعمال في حال الانقضاء و ان كان اكثر من الاستعمال في المتلبس في حال تلبسه الا انه لا يلزم ان يكون الاستعمال مجازيا، فيكون المجاز اكثر من الحقيقة فينا في حكمه الوضع.

(١) لا- يخفى انه لما نفى كثرة المجاز في حال الانقضاء، و ان الاستعمال يكون حقيقيا بلحاظ حال التلبس، و ان كان الاستعمال في حال الانقضاء، كأنه استشعر بورود توهم: وهو رجوع الايراد الاول: وهو احتمال كون ارتكاز التضاد للانسباق من الاطلاق فانه يكون المشتق اكثر استعماله في المتلبس- اراد رفع هذا الاحتمال بقوله:

«و بالجملة ... الخ».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٢٠

.....

وحاصله: انه لا- اشكال في استعمال المشتق في حال انقضاء المبدأ عنه اكثر من استعماله في حال كونه متلبسا، فاذا كان موضوعا للاعم لا- ينبغي ان يلاحظ فيه حال التلبس، لان ملاحظة حال التلبس في حال الانقضاء انما هو للفرار من الاستعمال المجازي و اذا كان المنقضى عنه المبدأ مع انقضائه عنه فردا من افراد ما هو الموضوع له و لو بالانطباق فلا داعي لملاحظة حال التلبس في حال الانقضاء، فان المنقضى عنه فرد من افراد المعنى الحقيقي، فمع كون المنقضى عنه فردا له لا داعي لملاحظة حالة اخرى و هي لحاظ حال التلبس، و انما يلحظ حال التلبس في مورد الانقضاء حيث يكون المشتق موضوعا لخصوص المتلبس، لا- للاعم فيلحظ حال التلبس فرارا من الاستعمال المجازي.

فاذا كثرة الاستعمال في المتلبس و لو في حال الانقضاء دليل على كونه موضوعا لخصوص المتلبس، و ألما كان هناك داع لملاحظة حال التلبس، فملاحظة حال التلبس- مع انه لا- داعي له بناء على الوضع للاعم- دليل على ان الموضوع له هو خصوص المتلبس و ألما كان الاستعمال في خصوص المتلبس اكثر.

والحاصل: انه لو كان موضوعا للاعم لما كثر استعماله في خصوص المتلبس، لأن المنقضى عنه المبدأ أحد فردي المعنى العام فيصح استعماله فيه بنحو الانطباق على احد فردي المعنى الحقيقي، فلا وجه لملاحظة الفرد الآخر و هو المتلبس. فبعد تسليم كثرة الاستعمال في المتلبس في حال الانقضاء لا وجه لدعوى الوضع للاعم، و ان السبب في ارتكاز التضاد هو كثرة الاستعمال في خصوص المتلبس، لأنه لو كان موضوعا للاعم لما كثر الاستعمال في المتلبس، اذ لا داعي له- حينئذ- بعد إمكان كون الاستعمال حقيقة في المنقضى عنه المبدأ مع لحاظ حال الانقضاء. وهذا بخلاف ما اذا كان موضوعا للمتلبس، فان السبب في الاستعمال في المتلبس و ملاحظة حال

المتلبس في حال انقضاء المبدأ انما هو للفرار عن الاستعمال المجازي فان الاستعمال في المنقضى عنه من دون لحاظ حال التلبس يكون مجازا، فيكثر الاستعمال في المتلبس

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٢١

فيما لا يصح استعماله فيه حقيقة، كما لا يخفى (١) فافهم (٢).

للمحافظة على الحقيقة، فيلحظ حال التلبس للفرار من المجاز و ملاحظة العلاقات المجازية.

(١) أي انه فرق بين استعمال لفظ الاسد- مثلا- في الرجل الشجاع، و مقامنا فانه اذا استعمل الاسد في الرجل الشجاع لا يعقل إلا ان يكون بنحو المجاز و ملاحظة العلاقة، بخلاف مقامنا فانه بناء على الوضع لخصوص المتلبس فاذا استعمل في حال انقضاء المبدأ فانه يمكن ان يكون الاستعمال مجازيا لعلاقة التلبس و الجرى بالفعل، و يمكن ان يكون الاستعمال حقيقيا: بان يكون مستعملا في خصوص المتلبس و الجرى بلحاظ حال التلبس.

(٢) لعله اشارة الى انه لا يتوهم انه من التمسك باصالة الحقيقة في مقام الشك، و دوران الامر بين المجاز و الحقيقة، فان التمسك بها انما هو في مقام الشك في المراد لا- في الاستعمال، و المشكوك في المقام هو الاستعمال، و اما المراد و هو اطلاق اللفظ على ما انقضى عنه المبدأ فلا شك فيه، بل الفرض انه بعد اعتراف مدعى الوضع للاعم ان استعمال المشتق في خصوص المتلبس في حال انقضاء المبدأ عنه يقع كثيرا، و انه هو الداعي في ارتكاز المضادة ذكرنا له السبب في الاستعمال في خصوص المتلبس في حال الانقضاء، و ان الداعي لهم الى ذلك هو انه لا- داعي الى تحمل المجاز و لحاظ العلاقة بعد امكان الاستعمال الحقيقي، فهذا هو المقتضى لهم لارادة خصوص المتلبس، و هذا الامر انما يدعو الى ذلك للابتعاد عن تكلف المجازية.

اما لو كان الموضوع له هو الاعم لما كان استعمال المشتق في خصوص المتلبس كثيرا، اذ لا داعي له بعد ان كان المنقضى عنه المبدأ من افراد المعنى الحقيقي. [٣٠]

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ؛ ج ١ ؛ ص ٢٢٢

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٢٢

ثم إنه ربما أورد على الاستدلال بصحة السلب، بما حاصله: إنه إن أريد بصحة السلب صحته مطلقا، فغير سديد، و إن أريد مقيدا، فغير مفيد، لأن علامة المجاز هي صحة السلب المطلق (١).

و فيه: إنه إن أريد بالتحديد، تقييد المسلوب الذي يكون سلبه أعم من سلب المطلق كما هو واضح فصحة سلبه و إن لم تكن علامة على كون المطلق مجازا فيه، إلا أن تقييده ممنوع، و إن أريد تقييد السلب، فغير ضائر بكونها علامة، ضرورة صدق المطلق على أفراده على كل حال، مع إمكان منع تقييده أيضا، بأن يلحظ حال الانقضاء في طرف الذات الجاري عليها المشتق، فيصح سلبه مطلقا بلحاظ هذا الحال، كما لا يصح سلبه بلحاظ حال التلبس، فتدبر جدا (٢).

(١)

[اشكال على صحة السلب]

حاصل الايراد على صحة السلب: ان مدعى الوضع للاعم يدعى: ان المشتق موضوع لمعنى مطلق له افراد، و من الواضح ان سلب الموضوع لمعنى عام، مطلق عن شيء خاص لا يدل على انه ليس بموضوع لمعنى عام، مثلا لو ادعى مدع: ان الاسد موضوع لما يعم

الحيوان المفترس، و الرجل الشجاع فسلبه عن زيد لا يدل على انه لا يصدق على عمرو، فلذلك ردد المورد في ايراده: ان الضارب مثلا- ان اريد سلبه مطلقا عن المتلبس و المنقضى عنه فالقضية كاذبة، و الذي هو علامة المجازية هو القضية الصادقة لا الكاذبة، و هو المراد بقوله: «فغير سديد و ان اريد» سلبه مقيدا بشيء فلا يكون علامة على المجازية، لان سلب العام عن خاص لا يستلزم عدم وضعه للمعنى العام، فلا يكون علامة للمجاز، بل العلامة للمجاز هو السلب المطلق غير المقيد- مثلا- اذا صح سلب الاسد بما له من المعنى مطلقا و غير مقيد بقيد عن جميع افراد الانسان دل هذا السلب على ان استعمال الاسد في افراد الانسان مجاز لا حقيقة.

(٢) ينبغي ان يجاب عن هذا الاشكال بترديده بين امور ليتضح المطلوب.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٢٣

.....

فنقول: المراد من صحة السلب التي يراد بها في المقام نفى وضع المشتق للمعنى الاعم من المتلبس و المنقضى عنه: هي صحة السلب بالحمل الشائع، لا بالحمل الاولي، لأن الموضوع للمعنى العام يصح سلبه عن أى فرد من افراده بالحمل الاولي، فانه يصح ان نقول: ان مفهوم الانسان ليس هو مفهوم زيد، و لا عمرو، و انما لا يصح سلبه عن ماهية الحيوان الناطق. فالغرض في المقام هو صحة السلب بالحمل الشائع، فان المشتق لو كان موضوعا للاعم يكون له فردان المتلبس و المنقضى عنه، و لا ريب انه لا بد من صحة حمله على فرديه، لوضوح صحة حمل العام على الخاص بالحمل الشائع، فاذا صح سلبه عن احد فرديه فلا بد و ان لا يكون موضوعا لمعنى يشمل هذا الفرد. اذا عرفت هذا فنقول: ان حال الانقضاء اما ان يجعل قيدا للسلب بمعنى ان يتسلط السلب على حال الانقضاء لا على زيد و لا على الضارب:

بان نقول هكذا: ليس في حال الانقضاء زيد بضارب. و على هذا فحال الانقضاء ليس قيدا لزيد الذي هو المسلوب عنه، و ليس بقيد الضارب الذي هو المسلوب. فاذا صح هذا السلب اتضح: ان الضارب لم يوضع لمعنى يعم زيد في حال انقضاء الضرب، و الا لما صح ان نقول: ليس في حال الانقضاء زيد ضاربا.

و اما ان يجعل حال الانقضاء قيدا للمسلوب عنه: بان نقول: زيد المنقضى عنه الضرب ليس بضارب حال الانقضاء، و هذا ايضا علامة للمجازية و أنّ الضارب لم يوضع لمعنى يعم زيد المنقضى عنه الضرب و الا لما صح سلبه عنه بالحمل الشائع، لوضوح عدم صحة سلب المعنى عن احد افراده.

و اما ان يجعل حال الانقضاء قيدا للمسلوب: بان نقول: زيد ليس بضارب حال الانقضاء، و هذا ايضا علامة للمجازية، لان الضارب لو كان موضوعا للاعم، لما صح سلب الضارب المقيد بحال الانقضاء عن زيد الذي تلبس بالضرب فيما مضى، فان العام اذا قيد بما يوجب اختصاصه باحد افراده لا يصح سلبه عن ذلك الفرد الذي خصص به.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٢٤

.....

فاتضح من هذا: ان حال الانقضاء باى نحو مما ذكرنا اذا جعل قيدا كان علامة للمجازية.

نعم، لو قيل هكذا: زيد ليس بضارب في حال الانقضاء بضرب اليوم لم يكن هذا علامة للمجازية الا ان هذا لا ينفع المدعى، لان في المثال تسلط على سلب مادة ضارب، لا على هيئته، لوضوح انه لو كان موضوعا للمعنى الاعم فانه لا بد و ان يصدق على زيد المنقضى عنه الضرب انه ضارب، و ان لم يكن ضاربا بضرب اليوم، بل بناء على الأعم يصح ان يقال: زيد المنقضى عنه الضرب ضارب، و ليس بضارب بضرب اليوم، و لعل هذا مراد المصنف من قوله: «فصحة سلبه و ان لم تكن علامة على كون المطلق مجازا فيه

ألا ان تقييده ممنوع» أى تقييد المسلوب الذى هو مادة الضرب، لا هيئة الضارب، إلا ان النزاع فى هيئة الضارب، لا فى مادته و هو الضرب، لانه من الواضح انه حال انقضاء الضرب لا ضرب، و قد اشار الى تقييد السلب بقوله: «و ان اريد تقييد السلب» أى ان حال الانقضاء يجعل قيدها للسلب، لا للمسلوب، و لا للمسلوب عنه، كما تقدم بيانه، و اشار الى تقييد المسلوب عنه و انه مع تقييده بحال الانقضاء يكون علامة للمجازية بقوله: «مع امكان منع تقييده ايضا» أى منع تقييد المسلوب و يكون التقييد للمسلوب عنه «بان يلحظ حال الانقضاء فى طرف الذات الجارى عليها المشتق» أى المسلوب عنه الى آخر ما قال قدس سره.

و اما قول الخصم: بان سلب الخاص عن عام لا ينافى وضعه للعموم فهو صحيح فى غير المقام، و اما فى المقام فسلبه عن هذا الفرد علامة عدم وضعه للعموم.

بيان ذلك: انه اذا احتل ان للعام افرادا و صح سلبه عن بعض الافراد المحتملة، فان صحة هذا السلب لا يدل على انه ليس بموضوع للعموم، مثلا اذا احتملنا ان لفظ الدابة موضوع لما يعم من يدب على وجه الارض، فصحة سلبه عن الانسان- مثلا- لا ينافى ان يكون لفظ الدابة موضوعا لمعنى عام يشمل ساير افراد

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٢٥

ثم لا يخفى أنه لا يتفاوت فى صحة السلب عما انقضى عنه المبدأ، بين كون المشتق لازما و كونه متعديا، لصحة سلب الضارب عن كون فعالا- غير متلبس بالضرب، و كان متلبسا به سابقا، و أما إطلاقه عليه فى الحال، فان كان بلحاظ حال التلبس، فلا إشكال كما عرفت، و إن كان بلحاظ الحال، فهو و إن كان صحيحا إلا أنه لا دلالة على كونه بنحو الحقيقة، لكون الاستعمال أعم منها كما لا يخفى، كما لا يتفاوت فى صحة السلب عنه، بين تلبسه بصد المبدأ و عدم تلبسه، لما عرفت من وضوح صحته مع عدم التلبس- أيضا- و إن كان معه أوضح.

و مما ذكرنا ظهر حال كثير من التفاصيل، فلا نطيل بذكرها على التفصيل (١).

الحيوان عدا الانسان. و اما فى المقام فان المفروض انه ليس لنا أا فردان: المتلبس، و المنقضى عنه، فمعنى دعوى الوضع للعموم انه يشمل الفردين، و معنى وضعه للخاص انه لا يشمل غير المتلبس، فاذا صح سلبه عن المنقضى عنه دل هذا السلب على اختصاصه بخصوص المتلبس.

نعم، لو كان للمنقضى عنه فردان فصحة سلبه عن فرد لا يدل على عدم وضعه للعموم، إلا انه ليس كذلك فانه ليس للمنقضى عنه أا فرد واحد: و هو المنقضى عنه، فصحة سلبه عنه دليل على انه لا يشمل المنقضى عنه.

(١) الاقوال فى المشتق ثلاثة:

- وضعه لخصوص المتلبس مطلقا.

- وضعه للاعم مطلقا.

- و التفصيل فيه و اختلف القائلون بالتفصيل على انحاء ذكر المصنف تفصيلين منها:

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٢٦

.....

الاول: هو الفرق بين كون المشتق متعديا و لازما، و ان المتعدى موضوع للاعم، و اللازم موضوع لخصوص المتلبس. و اظن ان سبب هذا التفصيل هو ما سيأتى الاشارة اليه فى استدلال القول بالوضع للاعم: من صدق المقتول و المضروب على ما انقضى عنه المبدأ، و لا- فرق بين اسم المفعول و اسم الفاعل. و هذان المثالان من المتعدى، فلذا قال هذا القائل: بوضعه فيه للاعم، و حيث انه يرى ان

الذاهب و الماشى - مثلا- اللذين هما من اللازم لا يصدقان على الراجع و الواقف الذى كان ذاهبا و ماشيا، لذا قال بهذا التفصيل. و الجواب عنه: اما عن المقتول و المضروب فسيأتى بيانه- إن شاء الله- و اما ساير المشتقات المتعدية فليس كذلك، لصحة سلبها عن ما انقضى عنه حال التلبس، فان الضارب فى حال عدم تلبسه بالضرب يصح سلب الضارب عنه، و ان كان سابقا قد تلبس بالضرب، فانه يصح ان يقال: زيد ليس بضارب فعلا، و قد كان ضاربا بالامس. و لو كان موضوعا للاعم لما صح هذا السلب، و الى هذا اشار بقوله:

«لصحة سلب الضارب عنمن يكون فعلا غير متلبس بالضرب ... الى آخره».

نعم، يصح اطلاق الضارب على من انقضى عنه الضرب بنحوين: تارة بنحو الحقيقة، و لكنه لا بد و ان يكون المراد اطلاقه عليه بلحاظ حال التلبس، فيراد من اطلاق الضارب عليه انه كان ضاربا، و قد عرفت ان الاطلاق فى حال الانقضاء بلحاظ حال التلبس من الاستعمال الحقيقى، إلا انه لا يفيد الخصم.

و اخرى يصح استعمال الضارب فيمن انقضى عنه الضرب لا بلحاظ حال التلبس و هذا الاستعمال من الاستعمال المجازى و هو صحيح و ما اكثر المجاز، فصحة الاستعمال ليست من علائم الحقيقة، لأن الاستعمال اعم من الحقيقة و المجاز، فلا ينفع الخصم ايضا، فان النافع له هو صحة اطلاقه على المنقضى عنه بنحو الحقيقة، و قد عرفت انه لا يصح اطلاقه عليه كذلك فى حال الانقضاء، بل يصح سلبه عنه، و صحة السلب لا يعقل ان تجامع صحة الاطلاق بنحو الحقيقة و الى هذا اشار بقوله:

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٢٧

حجة القول بعدم الاشتراط وجوه:

الاول: التبادر، و قد عرفت أن المتبادر هو خصوص حال التلبس (١).

الثانى: عدم صحة السلب فى مضروب و مقتول، عنمن انقضى عنه المبدأ.

وفيه: إن عدم صحته فى مثلهما، إنما هو لاجل أنه أريد من المبدأ معنى يكون التلبس به باقيا فى الحال، و لو مجازا.

و قد انقذ من بعض المقدمات أنه لا- يتفاوت الحال فيما هو المهم فى محل البحث و الكلام و مورد النقض و الابرام، اختلاف ما يراد من المبدأ

«و اما اطلاقه عليه فى الحال فان كان بلحاظ حال التلبس فلا اشكال ... الى آخره».

و التفصيل الثانى: هو بين كون المحمول عليه المشتق متلبسا فعلا بضد المبدأ الذى كان متلبسا به، كالواقف الذى كان متحركا، و الاسود الذى كان أبيض، فانه فى امثال ذلك المشتق يختص بخصوص التلبس، و اما فيما اذا لم يكن متلبسا بضد المبدأ الذى كان متلبسا به، كالمعطى الذى اعطى فى الماضى و لم يكن فعلا متلبسا بالمنع الذى هو ضد الاعطاء فانه موضوع للاعم.

و الجواب عنه: ما عرفت من صحة السلب فعلا عنمن كان معطيا و لم يكن متلبسا بالعطاء فعلا، لصحة قولنا: انه كان معطيا، و اما بالفعل فليس بمعط. نعم فى حال تلبسه بضد العطاء: و هو المنع يكون صحة السلب عنه اوضح، و الى هذا اشار بقوله: «كما لا يتفاوت فى صحة السلب عنه بين تلبسه بضد المبدأ» الى آخر كلامه.

(١)

[ادلة كون المشتق حقيقة فى المنقضى

استدل القائل بالاعم بالتبادر، و لا يخفى ان دعوى التبادر فى جميع المشتقات و انها موضوعه للاعم لا يخلو عن عجب، لضرورة عدم صدق النائم و الأكل فعلا على المستيقظ الذى كان نائما، و على الصائم الذى كان آكلا، و قد عرفت ان مطابق المشتق هو المتلبس

بالمبدأ حتى في مثل القاتل و الضارب و المعطى.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٢٨

في كونه حقيقة أو مجازاً، و أما لو أريد منه نفس ما وقع على الذات، مما صدر عن الفاعل، فإنما لا يصح السلب فيما لو كان بلحاظ حال التلبس و الوقوع - كما عرفت - لا بلحاظ الحال أيضاً، لوضوح صحة أن يقال: إنه ليس بمضروب الآن بل كان (١)

(١) و حاصل هذا الدليل هو عدم صحة السلب عن قتل، فانه في حال انقضاء القتل لا يصح ان يقال: انه ليس بمقتول، و كذلك من ضرب في الزمن السابق في حال عدم الضرب لا يصح ان يقال: انه ليس بمضروب، و عدم صحة السلب عن المنقضى عنه المبدأ بالحمل الشائع دليل على انه من مصاديقه، فلا بد و ان يكون موضوعاً للاعم من المتلبس حتى يكون المنقضى عنه احد المصدقين له، فاذا لم يصح سلبه عنه فلا بد و ان يصح حمله عليه.

فحاصل الدليل: ان المقتول و المضروب يصح حملهما على ما انقضى عنه المبدأ، و صحة الحمل دليل على انه من افراده، و الأ لما صح الحمل و لصح السلب، و قد عرفت انه لا يصح السلب و يصح الحمل. و لا يخفى ان هذا انما يكون دليلاً للمدعى بامور:

الاول: ان الحمل لا يكون بلحاظ حال التلبس فانه لو كان بلحاظه لما دل على ان المنقضى فرد له.

الثاني: ان يكون المراد ان المنقضى عنه مع الالتفات الى تقييده بحال الانقضاء هو مطابق و مصداق للمثالين.

الثالث: ان يكون المراد من القتل الذي هو المبدأ هو ازهاق الروح بتأثير مؤثر، لا عدم الروح بتأثير مؤثر، فانه لو كان المراد من القتل - مثلاً - هو عدم الروح الحاصل بالتأثير في قبال الموت الذي يراد منه نفس عدم الروح لا ينفع المدعى لان عدم الروح ليس له انقضاء، بل هو دائم التلبس، فان المقتول بهذا المعنى متلبس بالمبدأ دائماً، و ليس له حالة انقضاء، و انما يكون له حالتان التلبس و الانقضاء فيما

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٢٩

.....

اذا كان المراد من القتل هو ازهاق الروح بالتأثير، فانه يكون له زمان الازهاق، و زمان انقضاء الازهاق.

فاذا سلمت هذه المقدمات يكون هذا دليلاً للمدعى الوضع للاعم.

وفيه: ان هذا لو تم لدل على كون المقتول يراد منه الاعم لا جميع المشتقات، لوضوح عدم صدق المحموم و المعزول - مثلاً - على من فارقتة الحمى، و من رجع إلى منصبه، فلا يمكن دعوى الوضع للعموم في سائر المشتقات التي لا ينكر صحة سلبها، و عدم صحة حملها، فان من فارقتة الحمى لا يصح ان يقال: انه محموم، و يصح ان يقال: انه ليس بمحموم، و كذلك من رجع إلى منصبه بعد العزل لا يصح ان يقال:

انه بالفعل معزول، بل يصح ان يقال - فعلاً - ليس بمعزول.

و عدول القوم عن التمثيل بالقاتل و الضارب دليل على ان الصدق ليس بواضح عندهم في اسم الفاعل، فاذا لم يكن واضحاً في اسم الفاعل من هذه المادة فكيف يصح ان يدعى الوضع للعموم في سائر المشتقات من غير هذه المادة التي قد عرفت و وضوح صحة سلبها عن المنقضى، هذا اولاً.

و ثانياً: ان صحة الحمل و عدم صحة السلب في المثالين انما هو لاجل انه اريد من المبدأ هو عدم الروح عن تأثير لا ازهاق الروح، و

لذلك لو جعل بدل القتل ازهاق الروح فانه لا يصح حمله فعلا، بل يصح سلبه، لانه يصح ان يقال: هذا المقتول ليس بمتلبس بازهاق الروح بالفعل بل كان متلبسا بها، وقد اشار الى هذا بقوله:

«و فيه ان عدم صحته في مثلهما» أى في مثل المقتول و المضروب «انما هو لاجل انه اريد من المبدأ معنى يكون التلبس به باقيا في الحال» بان يراد من المقتول عدم الروح بالتأثير، و من الضرب من وقع عليه ضرب، لا من هو متأثر بالضرب بالفعل «و لو مجازا» لأن القتل الذى هو المبدأ موضوع فى الظاهر للازهاق و كذلك الضرب فانه موضوع لنفس الحث المتأثر به المضروب بالفعل «و قد انقذ من بعض المقدمات انه لا يتفاوت الحال فيما هو المهم فى محل البحث و الكلام و مورد النقض و الابرام

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٣٠

.....

اختلاف ما يراد من المبدأ فى كونه حقيقة أو مجازا» كما تقدم فى المقدمة الرابعة: ان النزاع فى المقام فى هيئة المشتق، و انها هل هى موضوعة لخصوص المتلبس، او للاعم منه و من المنقضى؟

و اما المادة فمختلفة فتارة يراد منها الملكة، و اخرى يراد منها الحرفة و الصناعة، و ثالثة يراد من المبدأ معنى مجازيا مثلا- لا معناه الحقيقى، كما فى المقام فانه اريد من القتل عدم الروح عن تأثير، لا ازهاقها فلا يكون لها حالة انقضاء، بخلاف الازهاق فان له حالة انقضاء، و لذا لو اريد الازهاق يصح ان يقال: هذا ليس بمقتول بالفعل، و ليس بمضروب بالفعل، بل كان مقتولا و كان مضروبا، و لذا قال قدس سره: «و اما لو اريد منه نفس ما وقع على الذات مما صدر عن الفاعل» و هو الازهاق- مثلا- الحاصل من القاتل، و نفس الحدث الفعلى الحاصل من الضارب فانه على هذا يصح سلبه عن المنقضى عنه، و لا يصح حمله عليه فى حال الانقضاء.

نعم، لو اريد من الحمل و عدم صحة السلب لحاظ حال التلبس: أى ان يراد من قولك: مقتول و مضروب انه كان مقتولا و مضروبا فيكون الحمل بلحاظ حال التلبس، و كذا عدم صحة السلب فانه لا يصح ان يقال: انه لم يكن مقتولا و لا مضروبا فى الزمن السابق، و قد عرفت ان النزاع ليس بلحاظ حال التلبس، و انما النزاع فى حملها على المنقضى عنه بالفعل باعتبار كونها فردا له حقيقيا بالفعل فى حال انقضاء التلبس، فاذا اريد من القتل نفس الازهاق، و ان الحمل ليس بلحاظ حال التلبس فلا يصح الحمل، بل يصح ان يقال: ليس هذا بمقتول بالفعل، و لا بمضروب بالفعل و لذا قال قدس سره: «فانما لا يصح السلب فيما لو كان بلحاظ حال التلبس و الوقوع كما عرفت لا- بلحاظ الحال ايضا لوضوح صحة ان يقال انه ليس بمضروب الآن، بل كان» أى لو اريد فى مقام الحمل عدم لحاظ حال التلبس، و اريد من المبدأ فى القتل نفس الازهاق و نفس الحدث الحاصل من الضارب فانه لا يصح

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٣١

الثالث: استدلال الامام عليه السلام تأسيا بالنبي صلوات الله عليه كما عن غير واحد من الاخبار بقوله: لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ على عدم لياقة من عبد صنما أو وثنا لمنصب الامامة و الخلافة، تعريضا بمن تصدى لها ممن عبد الصنم مدة مديدة، و من الواضح توقف ذلك على كون المشتق موضوعا للاعم، و إلا لما صح التعريض، لانقضاء تلبسهم بالظلم و عبادتهم للصنم حين التصدى للخلافة (١).

الحمل و يصح السلب، فيصح ان يقال: انه ليس بمقتول الآن بالفعل، و ليس بمضروب الآن بالفعل، بل كان مقتولا و كان مضروبا.

(١) و توضيح الاستدلال بهذه الآية على الاعم يتم باشياء:

الاول: هذه الآية ذكرها الأئمة مستدلين بها على الامامة، و لا يخفى ان استدلال الأئمة بها لا بد و ان يكون بما لها من الظهور، اذ لو كان الاستدلال بغير ظهورها، بل كان بنحو التأويل من باب ان للقرآن بطونا و تأويلات لما كان مقنعا فى مقام الخصومة مع منكرى الامامة اذ للخصم ان ينكر ما هو خلاف الظهور.

الثاني: ان الاستدلال من الأئمة عليهم السلام لم يكن على الوجه الذى يروونه فى مغتصبى منصب الخلافة، وانهم بالفعل متلبسون بالظلم الذى هو الكفر، بل الاستدلال كان مبنيًا على ان المتولين لمنصب الخلافة كانوا مسلمين فى ذلك الوقت، و ليسوا بكافرين. الثالث: ان الاستدلال لا بد وان يكون بالفاظ الآية المستعملة فى معانيها بنحو الحقيقة اذ المجاز يحتاج الى قرينه، و لم يكن هناك قرينه تدل على ان الظالمين مستعمل فيمن انقضى عنه الظلم بنحو المجازية.

فاذا تمت هذه المقدمات اتضح: ان المشتق موضوع للاعم ممن انقضى عنه الظلم بنحو المجازية فاذا تمت هذه المقدمات اتضح ان المشتق موضوع للاعم ممن انقضى عنه المبدأ و المتلبس، لان معنى الآية: ان الظالمين: أى الذين ظلموا سلطان الله و سجدوا

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٣٢

و الجواب: منع التوقف على ذلك، بل يتم الاستدلال و لو كان موضوعا لخصوص المتلبس.

و توضيح ذلك: يتوقف على تمهيد مقدمة: و هى إن الاوصاف العنوانية التى تؤخذ فى موضوعات الاحكام تكون على أقسام: أحدها: أن يكون أخذ العنوان لمجرد الاشارة إلى ما هو فى الحقيقة موضوعا للحكم، لمعهوديته بهذا العنوان، من دون دخل لاتصافه به فى الحكم أصلا.

ثانيها: أن يكون لاجل الاشارة إلى عليه المبدأ للحكم، مع كفاية مجرد صحة جرى المشتق عليه، و لو فيما مضى.

للاوثان لا- ينالهم عهد الله تبارك و تعالى، لأنه كان هذا جوابا من الله لطلب ابراهيم منه ان يجعل ذريته أئمة و خلفاء و حججا منه على بريته، فاجابه تعالى: ان من سجد للاصنام لا ينالهم هذا العهد.

و بعد تسليم المقدمة الثانية: و هو ان هؤلاء كانوا فى وقت تولى الخلافة مسلمين.

و المقدمة الاولى: و هو كون الاستدلال ليس مبنيًا على التأويل.

و وضوح المقدمة الثالثة: و هو انتفاء قرينه المجاز.

- يتضح: ان اطلاق الظالمين على هؤلاء فى وقت توليهم لمنصب الخلافة بنحو الحقيقة، و حيث كانوا مسلمين فمع كونهم مسلمين كانوا مصداقا حقيقيا للظالم، و ان انقضى عنهم التلبس بالظلم فى ذلك الوقت، فلازم ذلك ان يكون الظالم موضوعا للاعم، و ألا لما كانوا مصداقا للظالم حقيقة فى وقت انقضاء التلبس بالظلم و لم يشر المصنف إلى تفصيل هذه المقدمات و ادمجها فى قوله: «و ألا لما صح التعريض» أى لما صح تعريض الأئمة، بهم بهذه الآية، و قد عرفت ان التعريض هؤلاء الذين تولوا منصب الامامة لا يتم إلا بالمقدمات المذكورة.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٣٣

ثالثها: أن يكون لذلك مع عدم الكفاية، بل كان الحكم دائرا مدار صحة الجرى عليه، و اتصافه به حدوثا و بقاء.

إذا عرفت هذا فنقول: إن الاستدلال بهذا الوجه إنما يتم، لو كان أخذ العنوان فى الآية الشريفة على النحو الاخير، ضرورة أنه لو لم يكن المشتق للاعم، لما تم بعد عدم التلبس بالمبدأ ظاهرا حين التصدى، فلا بد أن يكون للاعم، ليكون حين التصدى حقيقة من الظالمين، و لو انقضى عنهم التلبس بالظلم. و أما إذا كان على النحو الثانى، فلا، كما لا يخفى (١)، و لا- قرينه على أنه على النحو الاول، لو لم نقل بنهوضها

(١) قبل الشروع فى جواب المصنف ينبغى تقديم امر:

و هو ان القول: بان المشتق موضوع لخصوص المتلبس معناه: ان مطابق هذا العنوان هو المتلبس، لا- الاعم منه و من المنقضى عنه المبدأ.

و اما كون هذا التلبس هل هو في زمان النطق، او في زمان آخر فلا ينبغي ان يكون داخلا في النزاع. نعم، فيما اذا كان المتكلم في مقام بيان زمان التلبس، و لم يعين زمانا خاصا متقدما أو متأخرا، و لم يكن في مقام الاهمال: من ناحية زمان التلبس، فالاطلاق- حينئذ- يعين كون زمان التلبس، زمان النطق. و اما اذا كان في مقام الاهمال: من ناحية زمان التلبس و كان الغرض لبيان نفس التلبس لا- غير، فلا- يتعين زمان النطق للتلبس، مثلا- لو كان المتكلم في مقام الرد على من يزعم ان الحيوان لا ينام فقال له:

الحيوان نائم، فانه في هذا المقام لا- يتعين كون مراد المتكلم ان الحيوان نائم في زمان النطق. و على كلّ فالمعين لزمان النطق هو الاطلاق، كما ان المعين لكون التلبس في ما مضى، او ما ياتي هو القرائن. اذا عرفت هذا فنقول: ان المصنف قدم للجواب مقدمة.

و حاصلها: ان العناوين المأخوذة في الكلام و في مقام ترتب الاحكام على انحاء ثلاثة:
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٣٤

.....

الاول: ان يكون العنوان اخذ لصرف الاشارة الى ما هو موضوع الحكم، و لا يكون للعنوان دخالة في الحكم اصلا، كقول الامام عليه السلام في مقام جواب من سألته:

من أين آخذ معالم ديني، قال له عليه السلام: عليك بهذا الجالس [٣١]. فانه من المعلوم انه لا دخل للجلوس في وثاقه المشار اليه، بل الموضوع للاخذ منه هو كونه بذاته ثقة.

و هذا هو الذي عناه المصنف بقوله: «احدها ان يكون العنوان لمجرد الاشارة ... الى آخر كلامه» و هو واضح.

الثاني: ان يكون مجرد تحقق المبدأ و بمحض تلبس الذات بها تتحقق عليه الحكم و مناطه، و لا- يحتاج الحكم في ترتيبه إلى دوام تلبس الذات بالمبدأ، كالسرقة في آية حكم السارق، فانه بمجرد تلبس الذات بالسرقة يتحقق الموضوع لحكم القطع، لوضوح انه لا يكون الحكم بالقطع مشروطا باستمرار السرقة الى زمان تنفيذه و كقوله عليه السلام: (الساھى يسجد للسهو) [٣٢] فان السجود للسهو لا يتاتي الا من الذاكر فيكون مجرد تلبسه بالنسيان علة لترتب حكم الاتيان بسجود السهو. ففي امثال هذه الاحكام يكفي صحة جرى المشتق و حملها على الذات، و لو فيما مضى لترتبتها، و لا يلزم استمرار تلبس الذات بالمبدأ لترتب الحكم، و هذا هو ثانيها في كلام المصنف، و العبارة واضحة.

الثالث: ان يكون تحقق المبدأ ايضا علة لترتب الحكم، و لكن لا يكفي مجرد التلبس به في ترتيبه، بل ترتب الحكم يكون دائرا مدار استمرار تلبسه به. و لا- بد في ترتيب الحكم من صحة جرى العنوان على الذات و اتصافها بالمبدأ حدودا و بقاء، كعنوان الحاضر و المسافر في ترتيب حكم التام و القصر، و الصوم و الافطار. و هذا هو الذي عناه المصنف بقوله: «ثالثها ان يكون لذلك» أي ان يكون العنوان لاجل الاشارة إلى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٣٥

على النحو الثاني، فإن الآية الشريفة في مقام بيان جلالة قدر الامامة و الخلافة و عظم خطرهما و رفعة محلها، و إن لها خصوصية من بين المناصب الالهية، و من المعلوم أن المناسب لذلك، هو أن لا يكون المتممص بها متلبسا بالظلم أصلا، كما لا يخفى (١).

كون التلبس بالمبدأ علة لترتب الحكم، فهو كالثاني و يزيد عليه «مع» ذلك «عدم الكفاية» بصرف التلبس، «بل كان الحكم دائرا مدار صحة الجرى» الى آخر عبارته قدس سرّه.

فاذا عرفت هذا نقول: ان الظلم و الظالم الذى هو الموضوع فى الآية، لأن لا يناله عهد الله لو كان موضوعا للحكم على النحو الثالث: بان كان الظلم الذى هو الكفر علة لعدم تولى منصب الامامة حدوثا و بقاء، مع فرض كونهم فى زمان التولى مسلمين و ليسوا بكافرين بالفعل. فحينئذ يكون اطلاق الظالم و الكافر عليهم حقيقة فى حال كونهم مسلمين يدل على ان المشتق موضوع للاعم، و هذا هو مراد المصنف بقوله: «ليكون حين التصدى حقيقة من الظالمين»: أى اطلاق الظالمين عليهم يكون- حينئذ- حقيقة، مع كونهم بالفعل مسلمين و ليسوا بكافرين فيكون اطلاق الكافرين عليهم حقيقة، مع كونهم فى حال الاطلاق مسلمين دليلا على كون الظالمين موضوعا لما هو الاعم من المتلبس و المنقضى.

و اما اذا كان الظلم علة على النحو الثانى فلا يتم الاستدلال بهذه الآية على الاعم، لان مجرد تلبسهم بالظلم و لو فيما مضى كاف فى العلية لعدم لياقتهم لمنصب الامامة.

(١) بعد ما عرفت: ان الاستدلال لا يتم الا على النحو الثالث: بان يكون عنوان الظالم علة للحكم حدوثا و بقاء، فلا بد من احراز هذا الامر فيحتاج الى محرز، كما

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٣٦

إن قلت: نعم، و لكن الظاهر أن الامام عليه السلام إنما استدل بما هو قضية ظاهر العنوان و ضعا، لا بقريته المقام مجازا، فلا بد أن يكون للاعم، و إلا لما تم (١).

ان كون العنوان ماخوذا على النحو الثانى يحتاج الى قرينة ايضا. فاذا كلا الامرين يحتاج الى ما يعينه.

و يكفى فى عدم تمامية استدلالهم بالآية على الاعم الشك فى كون العنوان اخذ على النحو الثالث، اذا لم نقل: بان جلاله منصب الامامة و اختلافها عن بقية المناصب يعين النحو الثانى، فان منصب الامامة من المناصب الجليلة الرفيعة التى لا ينبغي ان يتولاها الا من تقلب فى الساجدين، فمن سجد للصنم و لو فى زمان ما لا ينبغي ان يكون محلا لها، بخلاف بقية المناصب الالهية كولاية القاصرين، و الحكم بين المتخاصمين فانه لا- مانع من ان يتولاها المجتهد العادل فى حال التولى، و لا مانع من ان يكون قبل زمان التولى ليس بعادل و لا مجتهد.

(١) حاصله: انه بناء على وضع المشتق لخصوص المتلبس فيكون اطلاق الظالمين على هؤلاء المفروض كونهم مسلمين فى حال التولى اطلاقا مجازيا مستندا الى القرينة، لفرض كونهم ليسوا بظالمين بالفعل، و الظهور المجازى ليس من الظهور الوضعى.

و اما بناء على كون المشتق موضوعا للاعم فيكون اطلاق الظالمين عليهم بنحو الحقيقة، و الاطلاق وضعى و لو كانوا بالفعل مسلمين. و الظاهر من استدلال الامام ان اطلاق الظالمين عليهم كان اطلاقا وضعيا لم يعتمد فيه على القرائن، و ليس كذلك بناء على وضعه لخصوص المتلبس، فان الاطلاق لا- بد و ان يكون مجازيا معتمدا فيه على قرائن، و اذا لم يكن الاطلاق مجازيا فلا بد و ان يكون وضعيا حقيقيا و لازم ذلك وضع المشتق للاعم، و الا لما تم الاستدلال اذ المفروض ان الاستدلال كان بالظهور الوضعى لا بالقرينة و المجاز. فاذا كان المشتق حقيقة فى خصوص المتلبس لا يتم الاستدلال لانهم بالفعل ليسوا بظالمين.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٣٧

قلت: لو سلم، لم يكن يستلزم جرى المشتق على النحو الثانى كونه مجازا، بل يكون حقيقة لو كان بلحاظ حال التلبس- كما عرفت- فيكون معنى الآية، و الله العالم: من كان ظالما و لو آنا فى الزمان السابق لا ينال عهدى أبدا، و من الواضح أن إرادة هذا المعنى لا تستلزم الاستعمال، لا بلحاظ حال التلبس (١).

(١) حاصله: انه اولاً: لا نسلم كون الاستدلال مبني على الظهور الوضعى الحقيقى، بل الاستدلال يبتنى على الظهور اعم من كونه وضعيا

حقيقيا او مجازيا بالقرينة.

و فيه ما لا يخفى، فان الاستدلال من الامام كان بالآية فاما ان يكون للظالمين ظهور وضعى فى كونهم فى وقت التولى للامامة ظالمين فيتم الاستدلال، و لكن هذا انما يصح و يتم على الوضع للاعم. و اذا لم يكن الظهور وضعيا، كما هو بناء على الوضع لخصوص المتلبس، فلا بد من وجود قرينة فى الآية تدل على ان الظالمين استعمل فيمن انقضى عنه الظلم، و المفروض انه لا قرينة. و يمكن ان يقال: ان هناك ثلاثة افراد: فردين محققين معلومين لا يحتاجان الى بيان فى القرآن، و فردا مشكوكا، و هو الذى يحتاج الى البيان- فرد متلبس بالسجود للصنم بالفعل، و فرد لم يسجد للصنم اصلا لا سابقا و لا لاحقا، و فرد سجد للصنم فيما مضى ثم اسلم و ترك عبادة الاوثان-.

و لا شبهة فى انه من البديهي الضرورى ان من كان متلبسا فعلا بالسجود للاصنام لا يعقل ان يكون فى حال تلبسه بذلك اماما للخلق و هاديا لهم و واقعا فى طريق ايصال الناس الى معرفة ربهم و موصلا لهم احكامه تبارك و تعالى. و الفرد الثانى لا اشكال فى امكان جعله اماما فانه لو لم يكن الامام من هذا القسم للزم ان ينزل الله ائمة من السماء، فان هذا القسم اعلى اقسام البشر الموجودين فى زمان جعل الامامة.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٣٨

و منه قد انقدح ما فى الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه و المحكوم به، باختيار عدم الاشتراط فى الاول، بآية حد السارق

و الاخير هو المشكوك الذى يحتمل ان يكون اماما و ان لا يكون. فالبيان انما جاء لدفع هذا الاحتمال و ان السجود للصنم و لو فى زمان يمنع عن منصب الامامة لجلالتها و علو مقامها فهذا القسم الاخير هو المحتاج الى البيان، و اما القسمان الاولان فغير محتاجين الى بيان فى القرآن.

فموضوع الكلام هو النحو الثانى: و هو كون الظلم علة لأن لا ينال عهد الله من تلبس به و لو فى زمان ما، و لذا لما احتج الامام بها على الخصم افحمه و لم يسعه المناقشة.

و ثانيا: انا نسلم ان الاستدلال كان مبني على الظهور الوضعى، و لكن لا يستلزم اطلاق الظالمين على هؤلاء اطلاقا مجازيا، لان اطلاق المشتق على من انقضى عنه المبدأ بلحاظ حال التلبس من الاستعمال الحقيقى، و هو مراد المصنف بقوله: «لو سلم لم يكن يستلزم جرى المشتق على النحو الثانى كونه مجازا» و المراد من النحو الثانى هو كون مجرد التلبس بالمبدأ و لو فى زمان ما علة للحكم فى قبال النحو الثالث الذى يدور الحكم مدار تحقق المبدأ حدوثا و بقاء، فان اطلاق المشتق و جريه على المتلبس لا يكون من الاستعمال المجازى اذا كان الاطلاق بلحاظ حال التلبس، و لذا قال: «بل يكون حقيقه لو كان بلحاظ حال التلبس».

ثم لا يخفى ان كون الموضوع على النحو الثانى يحتاج الى قرينة و ان كان الاستعمال حقيقيا ايضا. و القرينة اما ما ذكره المصنف و غيره: من علو منصب الامامة و رفعة مقامها، او ما ذكرناه: من انه هو مورد البيان فى القرآن لانه القسم المشكوك دون القسمين الآخرين المعلومين، فان المعلوم لا يحتاج الى بيان.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٣٩

و السارقه، و الزانى و الزانية، و ذلك حيث ظهر أنه لا ينافى إرادة خصوص حال التلبس دلالتها على ثبوت القطع و الجدل مطلقا، و لو بعد انقضاء المبدأ (١)، مضافا الى وضوح بطلان تعدد الوضع، حسب وقوعه محكوما عليه أو به، كما لا يخفى.

(١) حاصل هذا التفصيل انه فرق بين كون المشتق محكوما به كقولك: (زيد قائم) و بين كونه محكوما عليه، كقوله تعالى فى آية: السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا [٣٣] و قوله تعالى ايضا فى آية الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا [٣٤] الى آخر الآية.

فالمشتق في المثال الاول محكوم به لانه خبر لزيد و في الآيتين المشتق محكوم عليه لان السارق و الزانى فى موضع الابتداء، و جملة فاقطعوا و فاجلدوا فى موقع الخبر و المبتدأ محكوم عليه، بخلاف الخبر كما فى المثال المتقدم فانه محكوم به. و المدعى لهذا التفصيل يرى ان السبب فيه هو ان المشتق فى الآيتين وقع محكوما عليه و لا بد من القول بوضعه للاعم، بخلاف المثال المذكور الذى كان المشتق فيه محكوما به فانه لا ملزم للقول بكونه موضوعا للاعم. و كيفية الاستدلال على هذه الدعوى بنحوين:

الأول: انه لا اشكال فى كون السارق و الزانى فى وقت اقامة الحد عليهما ليسا بمتلبسين بالمبدأ، و ظاهر الآيتين ان اطلاق السارق و الزانى عليهما فى مقام عدم تلبسهما بالمبدأ اطلاق حقيقى، و لا يكون الاطلاق حقيقيا فى مقام عدم التلبس بالمبدأ إلا بالالتزام بكون المشتق موضوعا للاعم.

و على هذا النحو من البيان يلتزم جواب المصنف، فان حاصل جوابه: ان اطلاق المشتق عليهما فى حال عدم تلبسهما بالمبدأ اطلاقا حقيقيا لا يلزم القول بالوضع للاعم، لامكان ان يكون الاطلاق بلحاظ حال التلبس. فالقطع و الجلد ثابت لهما فى بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٤٠

.....

حال عدم تلبسهما بالسرقة و الزنا، و اطلاق السارق و الزانى عليهما فى هذا الحال اطلاق حقيقى، لكنه بلحاظ حال التلبس، و هذا هو مراده ظاهرا من قوله: «حيث ظهر انه لا- ينافى ارادة خصوص حال التلبس» بان يكون الاطلاق بلحاظ حال التلبس «دلالتها» أى دلالة آية السارق او آية الزانى «على ثبوت القطع و الجلد مطلقا» أى و لو فى حال عدم التلبس. كما ذكر وجه الاطلاق بقوله: «و لو بعد انقضاء المبدأ».

النحو الثانى فى كيفية الاستدلال: ان يكون مركبا من مقدمات بعضها غير مقدمات النحو الاول. الاولى: ان حكم القطع و الجلد ثابت للسارق و للزانى و وقوع هذا الحد خارجا عليهما يكون فى وقت عدم تلبسهما بالسرقة و الزنا. الثانية: ان ظاهر الآيتين ان اطلاق السارق و الزانى عليهما اطلاق حقيقى. الثالثة: ان ظاهر الآيتين ان هذا الاطلاق الحقيقى عليهما، فى وقت اقامة الحد عليهما فهما فى وقت اقامة الحد سارق و زان، و لا يمكن ان يكون الاطلاق حقيقيا فى وقت اقامة الحد، و هو وقت عدم تلبسهما بالمبدأ، إلا بالالتزام بالوضع للاعم. و الاستدلال بهذا الترتيب هو الذى ينقدح مما مر فى الاستدلال بآية:

لا يَنَالُ عَهْدِي [٣٥] و الجواب عنه ينقدح ايضا من الجواب عنها. و اما الاستدلال بالنحو الاول فلم ينقدح مما مر لا هو و لا جوابه.

و جواب المصنف ان الاطلاق فى حال عدم التلبس لا- ينافى كونه اطلاقا حقيقيا لامكان الاطلاق بلحاظ حال التلبس لا يصلح ان يكون جوابا عن الاستدلال بالنحو الثانى، و انما يكون جوابا عنه بالنحو الأول، لوضوح ان من مقدماته كون الظاهر فى الآيتين اتحاد زمان الاطلاق الحقيقى فيهما مع زمان اقامة الحد، و ان الظاهر منهما

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٤١

.....

هو ان السارق سارق حقيقى، و الزانى زان حقيقى فى وقت اقامة الحد عليهما، فلا يعقل ان يقال فى الجواب: ان الاطلاق بلحاظ حال التلبس.

إلّا ان يقال: ان المصنف اشار الى بعض الجواب و اكتفى عن تفصيله بما تقدم في الجواب عن آية لا يَنَالُ عَهْدِي و على كل حال فالجواب عن هذا الاستدلال: هو منع المقدمة الاخيرة، و انه لا نسلم ان الظاهر كون الاطلاق حقيقيا في حال اقامة الحد.

فان السبب في هذه الدعوى، اما لزوم كون العنوان علة لحكمه حدوثا و بقاء، و قد عرفت ان العنوان لا يلزم ان يكون دائما علة حدوثا و بقاء، بل ربما يكون مجرد التلبس و لو في زمان ما علة للحكم كما في قوله عليه السلام: (الساھى يسجد للسهو) و امثال ذلك، فان العنوان علة للحكم في هذه الاحكام حدوثا لا بقاء، و مجرد حدوثه و التلبس به كاف في ترتب الحكم. و حينئذ ياتي لا يقال السابق: من ان الظاهر كون الاطلاق في حال عدم التلبس، اطلاقا حقيقيا. فيجاب عنه: انه لا منافاة في ذلك، فانه لا بأس بان يكون الاطلاق حقيقيا في حال عدم التلبس لكنه بلحاظ حال التلبس. و ان المراد من قوله تعالى في الآيه وَ السَّارِقُ أَى من كان سارقا.

و اما ان يكون السبب في هذه الدعوى: هو انه قد اطلق السارق على غير المتلبس، فاما ان يكون حقيقة بلحاظ حال التلبس، و اما ان يكون مجازا، و كلاهما يحتاج الى قرينة، و لا- قرينة في المقام، فيتعين كون الاطلاق حقيقيا لا بلحاظ حال التلبس، و لازم ذلك الوضع للاعم.

و الجواب عنه: ما عرفت سابقا ان المشتق مطابقه هو المتلبس. و اما كون الجرى بلحاظ حال النطق او بلحاظ حال التلبس او مجازا كل ذلك يحتاج الى معين.

غايته ان المعين في الاول هو مقدمات الحكمة، و في غيره هو القرينة. و من الواضح ان الغرض في هذه الآيه بيان ان حكم السارق هو القطع و لم يسبق الكلام

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٤٢

و من مطاوى ما ذكرنا- هاهنا و في المقدمات- ظهر حال سائر الاقوال، و ما ذكر لها من الاستدلال، و لا يسع المجال لتفصيلها، و من أراد الاطلاع عليها فعليه بالمطولات (١).

بقي أمور: الاول: ان مفهوم المشتق على ما حققه المحقق الشريف في بعض حواشيه بسيط منتزع عن الذات باعتبار تلبسها بالمبدأ و اتصافها به غير مركب. و قد أفاد في وجه ذلك: أن مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلا، و إلا لكان العرض العام داخلا في الفصل، و لو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء، انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورة، فإن الشيء الذى له الضحك هو الانسان، و ثبوت الشيء لنفسه ضرورى.

هذا ملخص ما أفاده الشريف، على ما لخصه بعض الاعظم (٢).

ليبان ان زمان الحكم متحد مع زمان الاطلاق الحقيقى. و مع تسليم الظهور المدعى نقول: ان الظهور انما يكون حجة في تعيين المراد لا في كيفية الاستعمال.

(١)

[مفهوم المشتق]

و حاصله ان لازم هذا التفصيل تعدد الوضع، و كون المشتق له وضعان: وضعه اذا كان محكوما به لخصوص المتلبس، و وضع آخر له فى الاعم اذا كان محكوما عليه.

و من الواضح فساد تعدد الوضع، فان المشتق قد وضعت المادة فيه للمبدأ، و الهيئة موضوعه فيه اما للمتلبس او للاعم، و ليس للهيئة

وضعان و هو واضح لا خفاء فيه.

(٢) تعرض الشريف لاقامة الدليل على بساطة المشتق في حاشيته على شرح المطالع [٣٦] للرد على الشارح في مقام جوابه عن الاشكال على تعريف القوم للنظر: بان ترتيب امور حاصله لتحصيل غير الحاصل.

فاورد عليهم: بان هذا لا يشمل التعريف بالمفردات، كتعريف الانسان بالناطق او الضاحك و هي امر واحد لا امور.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٤٣

.....

فاجاب عن الايراد شارح المطالع: بان التعريف بالمفردات انما يكون بالمشتقات كالناطق و الضاحك. و المشتق و ان كان في اللفظ مفردا، إلا ان معناه شيء له المشتق منه، فيكون من حيث المعنى مركبا. فاورد عليه المحقق الشريف: بان المشتق معناه بسيط لا مركب. و يمكن ان يورد على شارح المطالع مع تسليم التركيب، و الغض عما اورد عليه الشريف من كون المشتق بسيطا: ان هذا التركيب لا يدفع ايراد القوم على التعريف المذكور، فان المفرد و ان انحل الى شيء له المبدأ، إلا انه ليس هذا إلا انحلالا بعد تعمل من العقل و إعمال الدقة، و ليس هو من ترتيب امور لتحصيل غير الحاصل، فان المفهوم من ترتيب امور ترتيب استلزمات تدل على غير الحاصل. و من الواضح انه لا يفهم من المشتق المفرد ترتيب استلزمات تؤدي الى غير الحاصل.

و على كل فحاصل ما اورده الشريف: هو ان المشتق ليس مفهوما مركبا، لأنه إما ان يكون مركبا من مفهوم الذات، أو الشيء- اللذين هما من الاعراض العامة العارضة للمقولات باجمعها- و من النطق، أو يكون المشتق مركبا من مصداق الذات، أو الشيء: أى ان الواضع- مثلا- لم يرد مفهوم الذات بما هو مضافا اليه النطق بل اراد ما يصدق عليه الذات أو الشيء بنحو الوضع العام و الموضوع له الخاص، فيراد من الناطق- مثلا- هو مصداق الشيء المضاف له النطق، و حيث ان المصداق لا يمكن ان تتصور بذاتها فلا بد من تصورها بالمفهوم العام لها و هو الشيء أو الذات.

و بعبارة اخرى: ان الواضع للناطق وضعه للنطق المضاف الى ما يصدق عليه الشيء، او الذات.

فان اريد الاول: و هو كون المشتق مركبا من مفهوم الشيء و النطق.

يرد عليه: انه لا- يعقل ذلك، لان الناطق هو الفصل المقوم للجنس و هو الحيوان و جاعله نوعا من انواع الحيوان الذى هو الانسان. و

الفصل من ذاتيات النوع و أحد جزئيه المتقومه منهما ماهيته المركبة: من جنسه و فصله، و لذا يذكر في مقام تعريف

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٤٤

.....

حقيقة الانسان، و شرح ماهيته، فيقال: الانسان حيوان ناطق. و لو كان مفهوم الناطق مركبا من مفهوم الشيء و النطق المضاف اليه بعد وضوح كون مفهوم الشيء من الاعراض العامة لكافة المقولات و انواعها للزم ان يكون هذا العرض العام مقوما و داخلا في ذات النوع، لبدها دخول فصله في حقيقة ماهيته، فاذا كان فصله مركبا من مفهوم الشيء و النطق كان مفهوم الشيء داخلا في حقيقة النوع، لانه جزء من فصله الذى هو جزء ماهيته، فيدخل العرض العام المعلوم خروجه عن ذاتيات الماهية في مقومات الماهية و ذاتياتها. و الى هذا اشار بقوله: «المشتق على ما حققه المحقق الشريف في بعض حواشيه بسيط منتزع عن الذات باعتبار تلبسها بالمبدأ و اتصافها به» لأن المبدأ حيث لا يمكن حمله على الذات اللاحق لها بنفسه، لوضوح ان النطق أو الضحك أو الكتابة لا يصح حملها بانفسها، فلا يصح ان يقال: الانسان نطق أو ضحك، أو زيد كتابة و انما يصح الحمل بطريقتين:

الاول: ان يضاف لها ذو فيقال: الانسان او زيد ذو نطق، او ذو كتابة.

الثاني: ان يحمل بواسطة الاشتقاق فيشتق من النطق الناطق، و من الضحك الضاحك، و من الكتابة الكاتب، ليحمل على من تلبس بهذه المبادئ.

فالمشتق مفهوم انتزع من الذات باعتبار المبدأ الذي لحقها و تلبست به، ليصح حمل ذلك المبدأ عليها و يكون وصفا محمولا عليها و هو بسيط «غير مركب» لعدم صحته كونه مركبا «و قد افاد في وجه ذلك» أى فى وجه كونه غير مركب، لأن التركيب اما من المفهوم أو من المصداق، و لا سبيل الى الأول لوضوح «ان مفهوم الشيء لا يعتبر فى مفهوم الناطق مثلا» لانه لو اعتبر مفهوم الشيء فى مفهوم الناطق فان معنى اعتباره فيه كونه جزء من مفهوم الناطق، و لا يصح هذا الاعتبار «و إلا لكان العرض العام» أى الشيء الذى هو من الاعراض العامة «داخلا فى الفصل» المقوم للحقيقة، فيلزم تقوم الذات من عرضها العام، و لا يعقل ان يكون المقوم بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٤٥

.....

للذات و ما هو جزء ماهيتها من الاعراض الخاصة، فضلا عن كونه من الاعراض العامة، لان اعراض الشيء الخاص منها و العام خارج عن الذات لا مقوما له و ذاتيا له.

و ان اريد الثانى: أى ان المشتق مركب من مصداق الشيء او الذات و الكتابة على نحو الوضع العام و الموضوع له الخاص، فيكون ذات الموضوع الذى حمل عليه المشتق هو بنفسه الجزء الذى تركب الكاتب منه و من الكتابة فالكاتب المحمول على الانسان، و الكاتب المحمول على زيد مركب من نفس ذات الانسان، و ذات زيد مع الكتابة، فينحل قولنا: الانسان كاتب، أو زيد كاتب الى قولنا: الانسان انسان له الكتابة، و زيد زيد له الكتابة، فالموضوع بنفسه ماخوذ بنحو الجزئية فى محموله.

و من الواضح انه اذا كان الموضوع بنفسه بعضا من محموله يكون ثبوت المحمول للموضوع ضروريا و ان كان المحمول مركبا من الموضوع، مع وصف مضاف له، لأن ثبوت الشيء لنفسه ضرورى فى جميع حالاته و اوصافه و يستحيل ان ينسلخ عن نفسه مع أى حالة، و أى وصف كان، فان زيدا هو زيد بالضرورة فى حال اتصافه بالكتابة او غيرها من الاوصاف و يستحيل ان ينسلخ عن نفسه فى أى حالة من الحالات، فاذا كان الكاتب ينحل الى زيد له الكتابة يكون جهة هذه القضية هى الضرورة، لا الامكان، إلا انه من المعلوم بالبدهة ان قضية زيد كاتب جهتها هى الامكان الخاص، لا الضرورة، لوضوح ان قضية زيد كاتب ليست كقضية زيد انسان او ناطق، فان الاولى ممكنة بالبدهة، كما ان الثانية ضرورية كذلك، لوضوح ضرورة ثبوت الكلى لفرده، و ضرورة ثبوت فصله لفرده ايضا. فالانقلاب انما يلزم فى مثل قضية الانسان كاتب، او زيد كاتب، لا- فى مثل الانسان ناطق، او زيد انسان او ناطق، لان الجهة فى القضيتين الاوليين الامكان، و فى الاخرين هى الضرورة، و الى هذا اشار بقوله:

«و لو اعتبر فيه» أى فى المشتق «ما صدق عليه الشيء» لا مفهومه «انقلبت مادة الامكان الخاص» التى هى جهة القضية فى قولنا: الانسان كاتب او ضاحك، فان الجهة فى امثال هذه القضايا هى الامكان الخاص، و لذا تسمعهم يقولون: الانسان بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٤٦

و قد أورد عليه فى الفصول، بأنه يمكن أن يختار الشق الاول، و يدفع الاشكال: بأن كون الناطق - مثلا- فصلا، مبنى على عرف المنطقيين، حيث اعتبروه مجردا عن مفهوم الذات، و ذلك لا يوجب وضعه لغه كذلك (١).

كاتب او ضاحك بالامكان الخاص، لانه يمكن ان يكون كاتباً، و يمكن ان لا يكون و يمكن ان يكون ضاحكاً، و يمكن ان لا يكون و هذا معنى كون جهة هذه القضايا و مادتها هى الامكان الخاص الذى هو سلب الضرورة من طرفى الوجود و العدم، فليس وجود الضحك و الكتابة ضروريا للانسان، و لا عدمه ضروريا له.

و اذا كان الكاتب مركبا مما صدق عليه الشئ و الكتابة، و الضاحك مركبا مما صدق عليه الشئ و الضحك تنقلب جهة هذه القضايا من الامكان الى الضرورة و اللزوم «فان الشئ الذى له الضحك هو الانسان» لأن الماخوذ جزء من الضاحك هو مصداق الشئ و هو نفس الموضوع فى هذه القضايا «و ثبوت الشئ لنفسه ضرورى»، لوضوح ضرورة ثبوت الشئ لنفسه، و استحالة انسلاخه عنها مع أى حالة و أى وصف.

(١) حاصل ما ذكره فى الفصول- جوابا عما اورده المحقق الشريف من دعوى بساطة المشتق و عدم تركيبه، و انه ليس بمركب لا من مفهوم الشئ و لا من مصداقه:- انه يمكن ان نختار الشق الاول: و هو ان المشتق مركب من مفهوم الشئ و المبدأ، فالناطق ينحل الى مفهوم شئ له النطق، و لا يلزم دخول العرض العام و هو الشئ فى الفصل، لان الناطق هو فصل للحيوان الذى به يكون انسانا و نوعا من انواع الحيوان، لان كون الناطق فصلا للحيوان و مكونا لنوعه انما هو فى عرف المنطقيين فى مقام تحديد الانسان، و تحليل ماهيته الى جنس و فصل. و لا بد لهم فى هذا المقام بعد ان اعتبروا الناطق فصلا للحيوان، و انه الجزء الذى به تتم ماهية النوع ان يعتبروه بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٤٧

و فيه: إنه من المقطوع أن مثل الناطق قد اعتبر فصلا بلا تصرف فى معناه أصلا، بل بما له من المعنى، كما لا يخفى (١).

مجردا عن مفهوم الذات و الشئ، و لا- يلزم اعتبار المنطقيين للناطق مجردا عن مفهوم الشئ ان يكون موضوعا فى اللغة لما هو المجرد عن مفهوم الشئ.

فلنا ان نلتزم: بان الناطق فى اللغة موضوع لما هو مركب: من مفهوم الشئ و النطق، و لكنه فى عرف المنطقيين حيث اعتبروه فصلا لا بد و ان يكون مجردا عنه، لانه لو دخل الشئ فيه لما كان فصلا مقوما لماهية الانسان. و المشتق الذى نبث عن بساطة مفهومه او تركيبه هو الموضوع له المشتق فى اللغة، لا- فى عرف المنطقيين. و يجوز أن يكون الناطق فى عرف المنطقيين غير ما هو الموضوع له عند اهل اللغة.

(١) حاصل ما اورده المصنف على دعوى صاحب الفصول- من امكان الفرق بين معنى الناطق عند المنطقيين و معناه فى اللغة:- ان هذه الدعوى غير صحيحة و ليس للمنطقيين اصطلاح خاص فى الناطق فى مقام اعتباره فصلا، بل قد اعتبروه فصلا بما له من المعنى الموضوع له فى اللغة، من غير تصرف من المنطقيين فى معناه الموضوع له اصلا.

و يؤيد ما قاله المصنف- من كونه فصلا عند المنطقيين بما له من المعنى الموضوع له فى اللغة- ان شارح المطالع صرح: بان التعريف بالمفردات انما هو بالمشتقات، و المشتق معناه مركب من الشئ و المبدأ المشتق منه، فصرح: بان المشتق المذكور فى التعريف هو مركب، و مثل بالناطق و الضاحك. و لو كان للمنطقيين فى مقام التعريف بالناطق اصطلاح خاص لما خفى على شارح المطالع، و لما صح له ان يجيب عن ايراد القوم على تعريف النظر بان التعريف بالمشتق تعريف باكثر من امر واحد، لان المشتق ينحل الى شئ له المبدأ المشتق منه، فاذا ثبت تركيبه عند المنطقيين فلا- مناص من دخول العرض العام فى الفصل اذا كان الناطق مركبا من مفهوم الشئ و النطق.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٤٨

و التحقيق أن يقال: إن مثل الناطق ليس بفصل حقيقى، بل لازم ما هو الفصل و أظهر خواصه (١)، و إنما يكون فصلا مشهوريا منطقيا يوضع مكانه إذا لم يعلم نفسه، بل لا يكاد يعلم، كما حقق فى محله (٢)، و لذا

(١) حاصل هذا التحقيق: هو ان اللازم من تركيب الناطق باعتبار تركيب المشتقات من الشئ، و المبدأ اللاحق لها هو لزوم دخول العرض العام فى الخاصة، لا دخول العرض العام فى الفصل، لأن الناطق ليس بفصل حقيقى تقوم به ماهية النوع، لان النطق إما ان يراد

به التكلم فهو من الكيف المسموع القائم بالفاعل قيما صدوريا.

و إما ان يراد به الادراك للكليات المختصة بالنوع الانساني، دون إدراك الجزئيات الموجود في بعض انواع الحيوان الاخرى و لا يختص بالانسان. و حقيقة الادراك من ماهية العلم و هو عرض ايضا، و ان اختلف فيه انه هل هو من الكيف النفساني، او من مقولة الاضافة، او من الانفعال، أا انه لم يخرج عن كونه من المقولات العرضية.

و لا شبهة: ان الفصل المقوم لحقيقة الانسان من مقولة الجوهر، اذ لا يعقل تقوم الجوهر الانساني من العرض. فعلى كل حال النطق باى معنى كان لا يعقل ان يكون هو الفصل الحقيقي في ماهية الانسان.

نعم، النطق باى معنى اريد سواء اريد منه التكلم، او ادراك الكليات هو من خواص الفصل فى الانسان، و من عوارضه المختصة به، دون الحيوان الذى هو الجنس فانه غير متكلم و لا مدرك للكليات.

(٢) بعد ان لم يكن الناطق فصلا حقيقيا، و ليس من الذاتى الذى تقوم به الماهية النوعية، فلا ينبغي ان يذكر فى شرح ماهية الانسان، و بيان ما تتركب منه حقيقته المركبة: من جنسه و فصله الواقعيين الحقيقيين، و انما ذكره القوم فى هذا المقام حيث لم يعرفوا الفصل الحقيقى، بل لا يعقل ان تدرك حقيقة الفصل الحقيقى و كنهه بنحو العلم الحصولى، لان ادراك الشىء بكنهه بنحو العلم الحصولى انما يكون بمعرفة حد

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٤٩

ربما يجعل لا- زمان مكانه إذا كانا متساويي النسبة إليه، كالحساس و المتحرك بالارادة فى الحيوان، و عليه فلا بأس بأخذ مفهوم الشىء فى مثل الناطق، فإنه و إن كان عرضا عاما، لا فصلا مقوما للانسان، إلا أنه بعد تقييده بالنطق و اتصافه به كان من أظهر خواصه (١).

و بالجملة: لا يلزم من أخذ مفهوم الشىء فى معنى المشتق، إلا دخول العرض فى الخاصة التى هى من العرضى، لا فى الفصل الحقيقى الذى هو من الذاتى، فتدبر جيدا (٢).

ذلك الشىء، و الحد ليس هو أبا بيان ما تركبت منه الحقيقة. و من المعلوم ان الفصل لا تتركب فى ذاته بل هو بسيط، اذ لو كان الفصل مركبا فى حقيقة ذاته لا بسيطا لما كان محصلا لماهية النوع، فان المفروض ان الماهية النوعية مركبة من جزءين لا غير، و هما الفصل و الجنس. فلو كان الفصل مركبا لكان مركبا من جنس و فصل ايضا، و هلم جرا، و هو خلف، لان المفروض ان الماهية النوعية انتهت الى تركيبها من جنس و فصل لا غير، و يلزم التسلسل و لا تحصل الماهية النوعية. و خلف- ايضا- اذ المفروض تتركب الماهية من جنس و فصل لا غير.

فاذا لم يكن الفصل مركبا لا يمكن تحديده، و حيث لم يمكن تحديده لا يعقل ان يعلم به بنحو العلم الحصولى.

فحيث لم يعرفوا الفصل الحقيقى اضطروا ان يضعوا بدله اظهر خواصه، ليمتاز به.

فتبين مما ذكرنا: ان الناطق هو فصل مشهورى، لا فصل حقيقى.

(١) لا- يخفى ان مراده ان الحساس و التحرك بالارادة لازمان لفصل الحيوان الجامع لجميع انواعه، و ليسا لازمين حالين محل الفصل فى ماهية الانسان كما هو واضح.

(٢) يطلق العرضى فى مقامات:

فتارة: يطلق فى قبال العرض فيراد من العرضى: هو المفهوم المنتزع باعتبار نفس العرض، كالابيض فانه مفهوم ينتزع بملاحظة نفس البياض، لأن الموجود فى الخارج

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٥٠

ثم قال: إنه يمكن أن يختار الوجه الثاني أيضا، و يجب أن المحمول ليس مصداق الشيء و الذات مطلقا، بل مقيدا بالوصف، و ليس بثبوته

البياض الذى هو العرض، و موضوعه كالجسم، و ليس الموجود فى الخارج ثلاثة اشياء: الجسم، و البياض، و الابيض.
و لذا قال الحكيم السبزواري قدس سره:

و عرضى الشيء غير العرض ذا كالبياض ذاك مثل الابيض [٣٧]

فالابيض ينتزع باعتبار البياض.

و اخرى: يطلق العرضى فى قبال اللازم الذاتى، فيقال: الزوجية- مثلا- من الذاتى للثنتين، و يراد منه عدم امكان انفكاك الاثنين عن هذا اللازم و هو الزوجية، و هى لازم لا- يعقل ان تنفك الاثنين عنه، بخلاف التحرك- مثلا- فانه يمكن ان تنفك عنه الاثنين فقد يعرضها التحرك، و قد لا يعرضها، فيراد من العرضى: هو اللازم الذى يمكن ان ينفك فى قبال اللازم الذى لا يمكن ان ينفك.

و ثالثة: يطلق العرضى فى قبال الأجزاء التى تركبت منها ذات الماهية، فانهم يطلقون الذاتى على نفس الاجزاء التى منها تألفت الماهية، و يسمونها بالذاتيات، فيقولون: الماهية هى الذات و الذاتيات، فالذات هى المجموع و الذاتيات اجزاؤها.

و الذاتى بهذا المعنى الاخير هو الذاتى فى كتاب إيساغوجى، كما ان الذاتى بالمعنى الثانى هو الذاتى فى كتاب البرهان.

و من الواضح مراده قدس سره من العرضى فى المقام هو العرضى بالمعنى الثالث، لتصريحه: بان المراد من العرضى الخاصة الواقعة فى قبال الفصل، و هى لا ريب من الذاتى بالمعنى الثانى، لا من العرضى، لوضوح عدم امكان انفكاكها عن ما اختصت به. و اما العرضى بالمعنى الاول فهو فى قبال العرض، لا فى قبال الذاتى.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٥١

للموضوع حينئذ بالضرورة، لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضروريا انتهى (١).

و يمكن أن يقال: إن عدم كون ثبوت القيد ضروريا لا يضر بدعوى الانقلاب، فإن المحمول إن كان ذات المقيد و كان القيد خارجا، و إن كان التقيد داخلا بما هو معنى حرفى، فالقضية لا محالة تكون (٢)

(١) حاصل مراد صاحب الفصول: هو انه يمكن ان نختار الشق الثانى مما ردده المحقق الشريف: و هو ان المشتق مركب من مصداق الشيء و الكتابة مثلا- لا من مفهوم الشيء و الكتابة.

و لا يرد علينا ما ذكره: من انقلاب القضية الممكنة الى قضية ضرورية.

بان نقول: الانسان كاتب ينحل الى قولنا: الانسان انسان له الكتابة فالموضوع هو الانسان المطلق، و المحمول هو الانسان المقيد بالكتابة، و ليس ثبوت الانسان المقيد بقيد غير ضرورى كالكتابة للانسان المطلق ضروريا، لأن المقيد بغير الضرورى ليس بضرورى. نعم، ثبوت الانسان المطلق للانسان المطلق ضرورى، لضرورية ثبوت الشيء لنفسه، و اما حمل الانسان المقيد بالكتابة- مثلا- التى هى غير ضرورية فليس بضرورى الثبوت للانسان المطلق، إذ ليس كل انسان انسانا له الكتابة.

(٢) هذا ايراد من المصنف على صاحب الفصول، و ملخصه: انه لا مناص من الانقلاب بناء على التركيب.

و توضيحه: ان المشتق المركب من مصداق الشيء، و المبدأ الذى هو المحمول فى القضية، كقولنا: زيد كاتب، او الانسان كاتب، ان كان الغرض من حمله على الموضوع فى القضية كزيد- مثلا- هو حمل المقيد بالكتابة على زيد لكن لا بما هو مقيد:

أى لم يرد من الكاتب الّا حمل ذات المقيد و جعل القيد و هو الكتابة كمعرف.

و بعبارة اخرى: ان الغرض من حمل المحمول كالكاتب على موضوعه يتصور على انحاء ثلاثة:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٥٢

.....

الاول: ان يكون المحمول هو المقيد بما هو مقيد، فيراد حمل الكاتب على زيد بما للكاتب من المعنى، و سيتعرض لهذا في قوله: «و ان كان المقيد بما هو مقيد على ان يكون القيد داخلا».

الثاني: ان يكون القيد خارجا عن الغرض في الحمل، و لكن التقييد داخلا لتعرف حال المقيد، كالمقيدات التركيبية كغلام زيد و امثاله، فان المحمول فيها و ان كان مقيدا، ألا ان الغرض من الحمل هو حمل الغلام و جعل اضافته الى زيد للتعرف، فالإضافة قصدت كطريق الى معرفته و لم تقصد في الحمل، فهي كمعنى حرفي لم يقصد بذاته و مستقلا، بل اخذ آله و طريقا، فالتقييد بالكتابة ملحوظ و لكن لم يرد الاخبار عن نسبة الكتابة اليه.

الثالث: ان يكون القيد و التقييد كلاهما خارجين عن الغرض في الحمل و يكون المراد من قولك الجالس ثقة- مثلا- هو الاشارة الصرفة الى نفس الذات كقولك: هذا ثقة من دون غرض في اضافته الى الجلوس او الاخبار عن جلوسه.

و لا ريب ان مراد المصنف هو النحو الثاني دون هذا النحو الثالث، لوضوح انه يلزم الانقلاب فيه، و لو كان المشتق بسيطا فانه اذا كان الغرض من المشتق هو صرف الاشارة لا غير، و المحمول في الحقيقة هو زيد و قد اخذ الكاتب لاجل الاشارة الصرفة اليه لا غير، فحينئذ يكون زيد هو المحمول على زيد، و هو من حمل الشيء على نفسه و لا دخل فيه لكون المشتق مركبا او بسيطا، فلو قلنا ببساطة المشتق و كان الغرض منه هو الاشارة لا غير، و المحمول في الحقيقة هو زيد فانه لا ريب في الانقلاب على البساطة ايضا، فلا بد و ان يكون الغرض من قول المصنف: «و كان القيد خارجا و ان كان التقييد داخلا بما هو معنى حرفي»: أى آلى و طريقي هو النحو الثاني الذى كان القيد فيه ملحوظا، و لكن كان الغرض من لحاظه التعريف و لم يكن لصرف الاشارة كقولك: هذا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٥٣

ضرورية، ضرورة ضرورية ثبوت الانسان الذى يكون مقيدا بالنطق للانسان (١) و ان كان المقيد بما هو مقيد على أن يكون القيد داخلا، فقضية الانسان ناطق تنحل في الحقيقة إلى قضيتين إحداهما قضية الانسان إنسان و هي ضرورية، و الاخرى قضية الانسان له النطق و هي ممكنة، و ذلك لأن الاوصاف قبل العلم بها أخبار كما أن الاخبار بعد العلم بها تكون أوصافا، فعقد الحمل ينحل إلى القضية (٢)، كما أن عقد

اذا عرفت هذا فنقول: انه اذا كان الغرض من الحمل هو هذا فالقضية لا محالة تكون ضرورية، لأن المفروض ان المشتق مركب من مصداق الشيء و هو نفس الموضوع و القيد، و المفروض ايضا ان لا غرض من القيد ألا التعرف و الطريقة، فالمحمول في الحقيقة هو مصداق الشيء و هو نفس الموضوع فيكون من حمل الشيء على نفسه، و حمل الشيء على نفسه من أبده الضروريات.

(١) لا يخفى ان التمثيل للمشتق المقيد بقيد غير ضرورى بالناطق لا يخلو من مسامحة على مذاق المشهور، فان المفروض الايراد على صاحب الفصول فى ما ادعاه: من كون المقيد بقيد غير ضرورى ليس بضرورى، و المفروض ان القيد فى الناطق و هو النطق ضرورى لانه فصل عند القوم.

نعم على ما ذكره: من كون النطق ليس بفصل يصح التمثيل، و يمكن ان يكون نظره ان الكلام فى المقام فى الانقلاب و هو من ناحية حمل المصداق للشيء على الموضوع، فالضرورة المبحوث عنها من هذه الناحية، لا من ناحية اخرى.

(٢) انه اذا لم يكن القيد ملحوظا ألا للتعرف فالمراد من الحمل ليس ألا ذات المقيد، فتكون الجملة قد سيقت لاجل خبر واحد و هو حمل ذات المقيد على الموضوع على ما عرفت- فى ما تقدم- من لزوم الانقلاب فى القضايا الممكنة الى كونها ضروريات.

و اما اذا كان القيد داخلا فيكون الغرض من المحمول هو حملة بما هو مقيد على

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٥٤

.....

الموضوع، ففي الحقيقة يكون ذات المقيد محمولا- على الموضوع و القيد ايضا محمولا، فبناء على التركيب و كون الكاتب محمولا على زيد بما له من المعنى التركيبي و هو مصداق الشيء و نسبة الكتابة له ينحل هذا الى ثبوت خبرين لزيد و ان لم يكن هذا بحسب الاصطلاح خبرين.

و توضيح ذلك: ان هناك قضية هي خبران بحسب الاصطلاح لموضوع واحد، كقولك: زيد عالم كاتب، فالعالم و الكاتب خبران اصطلاحا لزيد، و لذا يقال: زيد مبتدأ، عالم خبر، و كاتب خبر بعد خبر. و هناك قضية هي بحسب الاصطلاح ذات خبر واحد و وصف للخبر، كقولك: زيد كاتب مجيد في الكتابة، فان مجيدا ليس خبرا بعد خبر، بل هو وصف للكاتب الذي هو الخبر، إلا انه ينحل الى اخبار عن زيد ايضا، لانك بعد ان وصفت زيدا بعد حمل الكاتب عليه: بانه مجيد فقد اخبرت عنه بذلك، لأن الاوصاف بعد العلم بها اخبار: أى ان الغرض من الوصف اولا- و بالذات هو التوصيف و التعريف، إلا ان السامع بعد ثبوت هذا الوصف قد تحصل له الاخبار عن زيد بهذا الوصف، فانه بعد ان لم يكن عالما بتوصيف زيد بهذا الوصف صار عالما بان زيدا قد ثبت هذا الوصف له كما ان الامر في الخبر بالعكس، فانك اذا قلت مخبرا عن زيد عالم أو كاتب يكون الغرض من هذه القضية هو الاخبار عنه و بعد ثبوت هذا الخبر عن زيد يكون زيد قد ثبت له وصف العالمية عند السامع، فالواصف قبل العلم بها هي اخبار: أى ان الغرض منها اولا بالذات هو التوصيف، و لكن حيث لم يكن السامع قد علم بثبوت هذا الوصف للموضوع و بعد التوصيف قد علم به فيكون خبرا، و الخبر الغرض منه اولا بالذات هو الخبرية، و لكن بعد الاخبار عن ثبوت الخبر للموضوع يكون هذا الخبر وصفا من اوصاف الموضوع، فالواصف قبل علم السامع بها تكون اخبارا، و الاخبار بعد الخبرية تكون اوصافا.

اذا عرفت هذا يتضح: انه اذا كان المشتق مركبا و كان محمولا بما هو مركب على موضوعه تنحل هذه القضية الواحدة الى خبرين و قضيتين، فالكاتب بعد فرض

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٥٥

الوضع ينحل إلى قضية مطلقة عامه عند الشيخ، و قضية ممكنة عند الفارابي (١)،

تركيبه يؤول الى اخبار عن زيد: بانه زيد، و الى اخبار عنه ايضا: بان له الكتابة، فهنا قضيتان قد انحلت اليهما هذه القضية الواحدة و هو قولنا: زيد كاتب. و لا ريب ان احد القضيتين ضرورية، لأن كون زيد الذي هو الموضوع هو مصداق الشيء الذي هو جزء من المشتق و هو زيد ايضا قضية ضرورية، و الثانية و هي كون الموضوع له الكتابة التي هي الجزء الثاني من المشتق المركب قضية ممكنة، و ان من المعلوم المسلم لديهم ان قضية زيد كاتب قضية لها جهة واحدة و هو الامكان، و ليست هي قضيتان لها جهتان: الضرورة لاحدها و الامكان للاخرى، فبناء على التركيب الانقلاب لازم في جزء هذه القضية حيث المراد من المحمول حمل المقيد بما هو مقيد، و لذا قال قدس سرّه: «فقضية الانسان ناطق» كان الاولى ان يمثل بالانسان كاتب «تنحل الى قضيتين» لفرض كونه مركبا «احدهما» أحد جزئي المركب الذي هو مصداق الشيء و هو «قضية الانسان انسان و هي ضرورية» لبداهة ضرورة ثبوت الشيء لنفسه «و الاخرى قضية الانسان له النطق و هي ممكنة» و لا مناص عن هذا الانقلاب على التركيب، و هو لا يلتزم به القوم.

(١) ان سبب الخلاف بين الشيخ الرئيس، و المعلم الثاني: هو ان المراد في قضية الانسان حيوان هو حمل الحيوان على ما هو انسان بالفعل، او حملة على ما هو انسان بالامكان: أى ان الغرض ما هو انسان بالفعل فهو حيوان، او ان الغرض ما امكن ان يكون انسانا فهو

حيوان.

و الاول رأى الشيخ، و الثانى رأى الفارابى، فعقد الوضع: أى الموضوع الذى هو الانسان يراد منه ما هو انسان بالفعل عند الشيخ و هذه هى قضيته، او ان الموضوع هو ما امكن ان يكون انسانا عند الفارابى و هى ايضا قضيته.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٥٦

فتأمل (١).

إلّا انه لا- يخفى ان غرض المصنف هو تشبيه الانحلال فى المقام على التركيب بانحلال عقد الوضع: أى انه فى مقامنا على التركيب انحلال، كما ان لعقد الوضع انحلالا، و إلّا فالانحلال فى عقد الوضع غير الانحلال فى المقام، لأن القضية المنحلة فى عقد الوضع موضوعها و محمولها و جهتها جميعا تؤخذ من نفس عقد الوضع، فان الموضوع ما هو، و الخبر انسان، و الجهة هى الفعل عند الشيخ، و عند الفارابى الخبر انسان، و الامكان الجهة. فالموضوع و المحمول و الجهة ما هو انسان بالفعل، أو ما هو انسان بالامكان الكل ماخذها نفس عقد الوضع، و الانحلال فى مقامنا ليس انحلال عقد الحمل بنفسه الى قضيتين، بل هو منحل الى قضيتين باعتبار كونه خبرين لموضوع القضية، و هذا غير انحلال عقد الوضع الى قضية فعلية عند الشيخ و ممكنه عند الفارابى.

(١) يمكن ان يكون اراد بالتأمل الاشارة الى ما قلنا: من الفرق بين الانحلالين، و يمكن ان يكون اشارة الى ان المشتق على التركيب و ان انحل الى قضيتين فى مثل الانسان كاتب الى الانسان انسان، و الانسان له الكتابة لا فى مثل زيد كاتب، إلّا ان القضية الاولى يمكن ان يقال: إنها ليست ضرورية لأن الموضوع فيها هو الكلى، و المحمول و ان كان هو الانسان إلّا انه ليس هو كلى الانسان، بل هو الحصه لأن الكلى بعد تقيده يكون حصه إذ الفرق بين الكلى و الحصه هى التقيده وحده من دون القيد، و لذا قال السبزواري: و الحصه الكلى مقيدا يجىء تقيده جزء و قيد خارجى [٣٨].

و من الواضح ان حمل الكلى على الحصه ضرورى، و لكن حمل الحصه على الكلى ليس من الضرورى، لأن الانسان بلحاظ نفس تقيده ربما يكون له ثبوت فى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٥٧

لكنه قدس سره تنظر فيما أفاده بقوله: و فيه نظر لأن الذات الماخوذة مقيده بالوصف قوة أو فعلا، إن كانت مقيده به واقعا صدق الايجاب بالضرورة، و إلّا صدق السلب بالضرورة، مثلا: لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق زيد الكاتب بالقوة أو بالفعل كاتب بالضرورة انتهى (١).

الواقع و ربما لا يكون، فلا يكون ثبوت الحصه ضروريا للإنسان الكلى، لكنه لا يخفى ان هذا يتم فى الانسان، لا فى مثل زيد كاتب، فان المحمول على زيد نفس زيد لعدم كون زيد الذى هو الموضوع كليا فلا تغفل.

(١) توضيح مراد صاحب الفصول على مقتضى هذه العبارة التى نقلها المصنف عنه ان يقال: ان الموضوع فى مثل قضية: زيد كاتب. اما ان يكون ملحوظا مع الكتابة: أى بشرط الوجود، او يكون ملحوظا لا مع الكتابة: أى بشرط العدم، او يكون ملحوظا لا مع الكتابة، و لا مع عدم الكتابة:

أى لا بشرط.

فعلى الاول تكون جهة القضية هى ضرورة الوجود، لأن زيدا الملحوظ بشرط الكتابة يصدق عليه الكاتب بالضرورة لا بالامكان، و زيدا الملحوظ بشرط عدم الكتابة يكون عدم صدق الكاتب عليه ضروريا، فلا يصدق الكاتب عليه بالامكان فضلا عن ان يصدق عليه بالضرورة، نعم لو لحظ زيد لا بشرط يكون صدق الكاتب عليه بالامكان.

فحاصل مراد صاحب الفصول في هذا النظر على ما اورده على الشريف: هو ان الايراد الذي اورده على الشريف- من ان حمل المقيد بقيد غير ضرورى لا يكون ضروريا ولا يلزم منه الانقلاب بناء على التركيب- لا يصح على اطلاقه، فانه لو كان الموضوع ملحوظا مع الكتابة يلزم الانقلاب، لوضوح صدق الكاتب بالضرورة على

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٥٨

ولا يذهب عليك أن صدق الايجاب بالضرورة، بشرط كونه مقيدا به واقعا لا يصح دعوى الانقلاب إلى الضرورية، ضرورة صدق الايجاب بالضرورة بشرط المحمول في كل قضية ولو كانت ممكنة، كما لا يكاد يضر بها صدق السلب كذلك، بشرط عدم كونه مقيدا به واقعا، لضرورة السلب بهذا الشرط، وذلك لوضوح أن المناط في الجهات و مواد القضايا، إنما هو بملاحظة أن نسبة هذا المحمول إلى ذلك الموضوع موجهة

زيد الملحوظ مع الكتابة، ولذا قال: «لكن يصدق زيد الكاتب بالقوة أو بالفعل كاتب بالضرورة». و اما قوله: «لا يصدق زيد كاتب بالضرورة» هذا.

اما ان يكون مثلا لزيد الملحوظ لا بشرط فانه مع لحاظه لا بشرط يكون نسبة الكاتب اليه بالامكان، لا بالضرورة فلا يصح فيما اذا لحظت زيدا لا بشرط ان تحمل عليه الكاتب موجها بجهة الضرورة فتقول: زيد كاتب بالضرورة، و حينئذ يكون لحاظ زيد بشرط عدم الكتابة مسكوتا عنه في كلامه و لا مثال له.

و اما ان يكون هذا مثلا لزيد الملحوظ بشرط عدم الكتابة، فان زيدا الملحوظ كذلك يكون صدق عدم الكاتب عليه بالضرورة، و لا يصدق عليه الكاتب بالامكان فضلا عن الضرورة، فاذا لا يصدق زيد كاتب بالضرورة. و قوله: «بالضرورة» يمكن ان يريد منه بالبدهة: أى انه لا يصدق بالبدهة على زيد الملحوظ مع عدم الكتابة انه كاتب، لأن عدم الكاتب ضرورى له فلا يصدق عليه الكاتب بالامكان فضلا عن الضرورة، و يمكن ايضا ان يكون قوله: «بالضرورة» هو جهة القضية:

أى ان زيدا الملحوظ بشرط عدم الكتابة لا يصدق عليه انه كاتب بالضرورة، لانه على هذا لا يصح ثبوت الكتابة له بالامكان، فكيف يصح انه كاتب بالضرورة، و حينئذ يكون زيد الملحوظ لا بشرط مسكوتا عنه في كلامه و لا مثال له.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٥٩

بأى جهة منها (١)، و مع أية منها في نفسها صادقة، لا بملاحظة ثبوتها له واقعا أو عدم ثبوتها له كذلك، و إلا كانت الجهة منحصرة بالضرورة،

(١) حاصل ما افاده المصنف هو الايراد على صاحب الفصول في نظره الذي اورده على نفسه في رده على الشريف: من عدم لزوم الانقلاب و انه يلزم الانقلاب فيما اذا كان الموضوع ملحوظا بشرط الكتابة و مقيدا بها واقعا.

و ملخص ما اورده عليه المصنف: هو ان الانقلاب في القضية التي لحظ الموضوع فيها بشرط المحمول غير الانقلاب الذي يدعيه الشريف بناء على تركيب المشتق، فان الشريف يدعى الانقلاب في القضية التي كان الموضوع فيها ملحوظا فيها لا بشرط و ان جهتها بحسب المتفاهم العرفي هو الامكان تنقلب جهتها إلى الضرورة اذا كان المشتق كالكاتب- مثلا- مركبا من مصداق الشيء و الكتابة، و هذا لا ربط له بما ذكره في هذا النظر: من ان زيدا اذا كان ملحوظا بشرط الكتابة تكون القضية ضرورية، لأن كل قضية كان ثبوت محمولها لموضوعها موجها بجهة الامكان اذا اخذ الموضوع بشرط المحمول تكون ضرورية.

و بعبارة اخرى: ان القضايا انما تنقسم الى الضروريات و الممكنات انما هو بلحاظ نسبة المحمول فيها الى الموضوع غير المقيد بثبوت المحمول له أو عدم ثبوته له، و إلا فالقضية منحصرة في الضرورية دائما، فانه بلحاظ ثبوت المحمول له يكون الوجود ضروريا، و

بلحاظ عدم ثبوته له يكون العدم ضروريا، فان المتقيد بقيد الكتابة كاتب لا محالة، و المتقيد بعدم الكتابة ليس بكاتب لا محالة فلا تصح قسمة القضية الى الضرورية و الممكنة، و انما تصح قسمتها اليهما فيما اذ لحظ نسبة المحمول الى الموضوع غير المتقيد، فان كانت نسبته له بالامكان كانت ممكنة، و ان كانت باللزوم كانت ضرورية، و لم ينظر القوم الى القضية بما هي متقيدة بالثبوت واقعا، او بعدم الثبوت واقعا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٦٠

ضرورة صيرورة الايجاب أو السلب بلحاظ الثبوت و عدمه واقعا ضروريا، و يكون من باب الضرورة بشرط المحمول (١).
و بالجملة: الدعوى: هو انقلاب مادة الامكان بالضرورة، فيما ليست مادته واقعا في نفسه و بلا شرط غير الامكان (٢).

(١) الضمير من لفظه منها راجع الى الجهة، و الضمير من لفظه نفسها راجع الى النسبة: أى ان المناط في جهات القضايا و بيان كيفية نسبة محمولاتها الى موضوعاتها هو لحاظ نسبة المحمول الى موضوعه الملحوظ بنفسه من دون تقيده بالمحمول و انها موجهة بأى جهة.

(٢) أى ان دعوى الشريف الانقلاب انما هو في القضية الممكنة و هي ليست القضية بشرط المحمول، لأنها ضرورية بالبداهه فكيف يصح دعوى الانقلاب فيها. هذا بحسب العبارة التي نقلها المصنف عن الفصول، و لكنها مغلوطة و النسخ الصحيحة عبارتها غير ما نقله المصنف عنه، و مراد الفصول منها معنى آخر غير المعنى المذكور، و لا- يريد القضية بشرط المحمول، و ألما يرد عليه ما اورده المصنف، و هناك امارات تدل على ما يريده صاحب الفصول في هذا النظر ليس هو القضية بشرط المحمول.
و العبارة الثابتة في النسخ الصحيحة هكذا: «و فيه نظر لأن الذات الماخوذة مقيدة بالوصف قوة او فعلا ان كانت مقيدة به واقعا صدق الايجاب بالضرورة، و ألّا صدق السلب بالضرورة، مثلا لا يصدق زيد كاتب بالضرورة و لكن يصدق زيد زيد الكاتب بالفعل او بالقوة بالضرورة» انتهى كلامه.

و ليس مراد الفصول في عبارته هذه القضية بشرط المحمول، بل مراده من الذات في صدر عبارته هي الذات المنحل اليها المشتق بناء على التركيب، و ليس غرضه من الذات هو الموضوع، لوضوح ان الكلام في تركيب المشتق و بساطته، و المتكرر بناء
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٦١

.....

على التركيب هو الموضوع و هو الذات، و على البساطة لا يكون الموضوع متكررا فيها.

و اما القضية بشرط المحمول فالتكرار فيها هو المحمول فتقول: زيد الكاتب كاتب بالضرورة، بخلاف التركيب في المشتق فان المتكرر فيه هو الموضوع و يعود قولنا: زيد كاتب بالفعل او بالقوة الى قولنا: زيد زيد الكاتب بالفعل او بالقوة بالضرورة، كما هو مذكور في العبارة المصححة. هذا اولاً.

و ثانيا: ان القضية بشرط المحمول الانقلاب فيها الى الضرورة لا يفرق فيه سواء قلنا بالتركيب في المشتق او بالبساطة، و المفروض ان الانقلاب انما يكون على التركيب دون البساطة، و في القضية بشرط المحمول يلزم الانقلاب و لو كان المشتق بسيطا، فان الانقلاب انما يلزم فيها لأخذ المحمول في الموضوع فسواء كان الكاتب بسيطا او مركبا اذا اخذ في الموضوع يلزم الانقلاب لا محالة. و حاصل ما اراده الفصول في هذا النظر هو ان ما قلنا: من ان المقيد بقيد غير ضروري لا يكون ضروريا ليس بصحيح، لانه بناء على التركيب يكون المحمول منحل- الى ذات لها الكتابة، فالمحمول اذا في نفسه قضية لها موضوع و نسبة و محمول و هذه النسبة مادتها هو الامكان فيكون هذا المحمول المنحل الى هذه القضية التي مادتها الامكان منسوبا و محمولا الى الموضوع، و لا ريب ان ثبوت امكان

الكتابة لزيد بالضرورة لا بالامكان.

نعم، الكتابة المنسوبة للذات الماخوذة في نفس المحمول بحسب الانحلال هي بالامكان، واما ثبوت هذه الكتابة للذات بالامكان، للذات التي هي الموضوع في القضية فهو بالضرورة لا بالامكان، فان ثبوت الكتابة لزيد ليس بالضرورة بل بالامكان، ولكن الكتابة الثابتة لزيد بالامكان بما هي ثابتة له بالامكان اذا حملت على زيد الذي هو الموضوع في (زيد كاتب) تكون بالضرورة لا بالامكان، و لا يلزم هذا بناء على البساطة لعدم تركيب المحمول فلا يتول الى قضية مادتها الامكان ليكون

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٦٢

وقد انقذ بذلك عدم نهوض ما أفاده رحمه الله بإبطال الوجه الاول، كما زعمه قدس سره، فإن لحوق مفهوم الشيء و الذات لمصاديقهما، إنما يكون ضروريا مع إطلاقهما، لا مطلقا، و لو مع التقييد إلا بشرط تقييد المصاديق به أيضا، و قد عرفت حال الشرط (١)

حملة على زيد بالضرورة و يكون المثال الاول في عبارة الفصول و هو قوله: مثلا لا يصدق زيد كاتب بالضرورة هو مثال للبساطة. و مثاله الثاني: و هو قوله و لكن يصدق زيد زيد الكاتب بالفعل او بالقوة بالضرورة هو مثال للتركيب، فلا يرد على الفصول بناء على هذا ما اورده المصنف.

نعم، يمكن ان يرد على الفصول غير ما اورده المصنف، و لكننا نعرض عن ذكره لأن المبنى في هذه الكتابة الاقتصار على التوضيح، و قد طال المقام في هذا الامر الاول.

(١) ينبغي ان نشير الى ما في الفصول متسلسلا ايضا للمطلب.

لقد ذكر في الفصول ما اورده الشريف على تركيب المشتق بمنفصلة ذات شقين، فاورد صاحب الفصول على الشق الاول: و هو اخذ مفهوم الشيء في المشتق بما عرفت، ثم اورد على الشق الثاني: و هو لزوم الانقلاب من اخذ مصداق الشيء في المشتق بعدم الانقلاب، لأن المقيد بقيد غير ضروري ليس بضروري، ثم تنظر في هذا: بلزوم الانقلاب على كل حال، ثم بعد ان اثبت الانقلاب من اخذ المصداق قال قدس سره: ان هذا كما يبطل هذا الوجه، كذلك يبطل الوجه الاول: يعني أن انقلاب الممكنة الى الضرورية الذي ذكر لابطل اخذ المصداق في المشتق هو ايضا يبطل الوجه الاول: و هو اخذ مفهوم الشيء في المشتق، لأن ثبوت مفهوم الشيء للانسان- مثلا- ضروري كثبوت الانسان لنفسه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٦٣

فافهم (١).

فاورد عليه المصنف بقوله: «و قد انقذ بذلك» و حاصله: ان المقيد بقيد غير ضروري ليس بضروري، فان مفهوم الشيء او الذات اذا حمل مطلقا و من غير قيد يكون ثبوته لعامة الاشياء ضروريا، و اما اذا لحق للاشياء و حمل عليها مقيدا بقيد غير ضروري لا يكون ضروريا.

نعم، لو كان الموضوع في القضية ملحوظا بنحو شرط المحمول يتم الانقلاب و تكون الممكنة ضرورية، ألا انك قد عرفت ان الكلام انما هو في القضايا الممكنة التي لم يلحظ الموضوع فيها مقيدا بوجود المحمول، و الى جميع هذا اشار بقوله: «و قد انقذ بذلك» وجه الانقذاح انه يرد عليه عين ما اورده فيما تقدم الآن: من ان الكلام في غير القضية بشرط المحمول، بل هو في القضية التي اخذ الموضوع فيها لا بشرط و فيها لا يلزم الانقلاب «فان لحوق مفهوم الشيء و الذات لمصاديقهما انما يكون ضروريا مع إطلاقهما» و هو فيما اذا حمل الشيء او الذات مطلقا و من غير قيد، لا فيما اذا حمل «مطلقا و لو مع التقييد»- لو هنا وصلية- و لا يلزم الانقلاب «إلا بشرط تقييد المصاديق به ايضا»: أي بنحو القضية بشرط المحمول «و قد عرفت حال الشرط»: أي ان الكلام ليس فيها بل الكلام في

غيرها.

ثم لا يخفى، انه بناء على النسخة المصححة لعبارة الفصول: و هو كون المحمول بناء على التركيب في المشتق ينحل الى قضية: و هي كون الشيء له الكتابة، و سواء كانت جهة هذه القضية المنحل اليها المشتق بناء على التركيب هي الامكان أو الضرورة، فان ثبوتها للانسان الذي هو الموضوع في القضية بالضرورة- كما مر بيانه، و هذا كما يبطل اخذ مصداق الشيء في المشتق كذلك يبطل اخذ مفهوم الشيء فيه فلا تغفل.

(١) يشير بقوله: فافهم الى ان عدم لزوم الانقلاب إنما هو على ما سلكه صاحب الفصول: من ان المقيد بغير الضروري غير ضروري، و اما على مسلك المصنف:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٦٤

ثم إنه لو جعل التالي في الشرطية الثانية لزوم أخذ النوع في الفصل، ضرورة أن مصداق الشيء الذي له النطق هو الانسان، كان أليق بالشرطية الاولى، بل كان أولى لفساده مطلقا، و لو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيقي، ضرورة بطلان أخذ الشيء في لازمه و خاصته، فتأمل جيدا (١).

من لزوم انقلاب الممكنة الى ضرورية فيما اذا كان المحمول ذات المقيد، و القيد اخذ بنحو المعنى الحرفي: بان يكون التقيد داخلا و القيد خارجا او الى ممكنة و ضرورية فيما اذا كان القيد كالمقيد داخلا ايضا، فان هذا كما يبطل اخذ مصداق الشيء في المشتق كذلك يبطل الوجه الاول و هو اخذ مفهوم الشيء في المشتق، فالمركب من مفهوم الشيء و الكتابة اذا حمل على الانسان مثلا- بنحو دخول التقيد و خروج القيد تنقلب الممكنة الى ضرورية، و اذا حمل بنحو اخذ مفهوم الشيء و الكتابة تنقلب القضية الممكنة الى قضية ممكنة و قضية ضرورية.

(١) قد عرفت ان التالي في الشرطية الثانية في كلام الشريف: هو انقلاب مادة الامكان الى الضرورة، و يقول المصنف: لو جعل بدل هذا التالي: أى انقلاب الامكان الى الضرورة لزوم دخول النوع في الفصل لكان اليق، و للالقيّة وجهان:

الاول: هو ان المثال في الشرطية الاولى التي هي لزوم دخول العرض العام في الفصل قولنا: الانسان ناطق، فالتالي فيها هو دخول العرض العام في الفصل و مثاله: الانسان ناطق فلو جعلنا التالي في الشرطية الثانية هو دخول النوع في الفصل لأن المشتق اذا كان مركبا من مصداق الشيء فمصداقه في قولنا: الانسان ناطق هو نفس الانسان و هو النوع، فيكون داخلا في الفصل و بعضا من الفصل، و لا يعقل ان يكون النوع بعضا من فصله، و كيف يكون الكل بعضا من جزئه و يكون قولنا الانسان ناطق مثلا له ايضا، فالشرطيتان يردان في مورد واحد و المثال لهما واحد.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٦٥

ثم إنه يمكن أن يستدل على البساطة، بضرورة عدم تكرر الموصوف في مثل زيد الكاتب، و لزومه من التركيب، و أخذ الشيء مصداقا أو مفهوما في مفهومه (١).

الثاني: ما ذكره بقوله: «بل كان أولى لفساده مطلقا» و حاصله: أن ما ذكره من التحقيق: من ان الناطق ليس بفصل حقيقي بل هو خاصة لا يضر في الشرطية الثانية كما اضر بالشرطية الاولى، لأن النوع كما لا يجوز دخوله في فصله كذلك لا يجوز دخول النوع في خاصته و لازمه، و كيف يعقل دخول الملزوم في لازمه فيلزم الفساد مطلقا سواء كان الناطق فصلا او خاصة.

(١) هذا دليل آخر على البساطة.

و محصله: ان المشتق لو كان مركبا اما من مفهوم الشيء و الكتابة او من مصداقه و الكتابة للزم تكرر الموصوف في قولنا: زيد الكاتب

فانه لو كان مركبا من مفهوم الشيء للزم تكرار الموصوف وهو زيد لا باسمه، بل بعنوان كونه شيئا ويكون المتبادر من قولنا: زيد الكاتب زيد شيء له الكتابة، و اذا كان المشتق مركبا من مصداق الذات لزم تكرار الموصوف بنفسه و باسمه، لأن لازم التركيب من المصداق ان يكون الموصوف بنفسه ماخوذا في المشتق فيرجع قولنا: زيد الكاتب الى قولنا: زيد زيد له الكتابة، مع انه من الواضح عدم تبادر تكرار الموصوف عند قولنا: زيد الكاتب لا بعنوان انه شيء و لا بنفسه. هذا كل ما يمكن ان يكون دليلا على بساطة المشتق، و لكن الانصاف ان الوجدان و البرهان يثبتان تركيب المشتق، و لكنه ليس مركبا من مفهوم الذات، و لا من مصداقه، بل بما هو مركب من المبدأ و امر مبهم من كل الجهات عدا كونه قائما به المبدأ.

اما الوجدان، فلوضوح تبادرنا من لفظ القائم - مثلا- ما له الانتصاب، لا نفس الانتصاب، و كذا الراكب المفهوم منه ما له الركوب لا نفس الركوب.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٦٦

إرشاد: لا يخفى أن معنى البساطة بحسب المفهوم وحدته إدراكا و تصورا، بحيث لا يتصور عند تصويره إلا شيء واحد لا شيئا، و إن انحل بتعمل من العقل إلى شيئين، كانحلال مفهوم الحجر و الشجر إلى شيء له الحجريّة أو الشجريّة، مع وضوح بساطة مفهومهما. و بالجملة: لا ينتم بالانحلال إلى الاثنيّة بالتعمل العقلي وحدة المعنى، و بساطة المفهوم كما لا يخفى، و إلى ذلك يرجع الاجمال و التفصيل الفارقان بين المحدود و الحد، مع ما هما عليه من الاتحاد ذاتا، فالعقل بالتعمل يحلل النوع، و يفصله إلى جنس و فصل، بعد ما كان أمرا واحدا إدراكا، و شيئا فاردا تصوّرا، فالتحليل يوجب فتق ما هو عليه من الجمع و الرتق (١).

و اما البرهان، فلان مناط الحمل في المشتقات هو اتحادها مع موضوعاتها، و كذا في الاتصاف هو اتحادها مع الموصوفات واقعا، و ما لم يكن اتحاد واقعا مصححا للحمل و الاتصاف لا يصح الحمل و لا يصح التوصيف، فان اعتبار الكتابة أو الركوب أو القيام لا بشرط لا يجعله متحدا مع زيد بحيث يصح ان يقال: هذا ذاك.

و قد ذهب الى هذا الرأي و استدلل عليه شيخنا المؤسس المحقق في حاشيته نهاية الدراية على الكفاية فليراجع اليه [٣٩]. و لا يخفى انه لا يرد عليه شيء مما ذكر لأن الماخوذ في المشتق امر مبهم من كل الجهات عدا كونه قائما به المبدأ فلا يلزم دخول مفهوم الشيء في المشتق، لأن الامر المبهم ليس مفهوم الشيء، و لا يلزم الانقلاب لأن الموضوع لم يؤخذ بنفسه و لا بعنوان من عناوينه في المشتق حتى يلزم الانقلاب.

(١) يظهر منه قدس سرّه في هذا الارشاد ان النزاع في المشتق من حيث بساطته و تركيبه انما هو في مفهومه لا في حقيقته: أي ان من يدعى البساطة يقول: ان المفهوم من

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٦٧

.....

المشتق عند تمثّل صورته في الذهن و تصويره هو معنى واحد لحظ بنحو الانطواء، و ان كان مركبا حقيقة بعد التعامل من العقل فبساطة المشتق: هو انه واحد عند الادراك و التصور، و ان القائل بالتركيب يقول: انه مركب من مفهومين كمفهوم رامى الحجارة- مثلا، فمن يقول بالبساطة يقول: ان مفهوم المشتق كمفهوم الانسان و مفهوم الحجر فانه عند الادراك و التصور الحاصل عند اطلاق هذين اللفظين يحصل في الذهن مفهوم واحد، و ان كان العقل بعد عمله يحلل الانسان الى جنس و فصل، و تحليل الحجر أو الشجر الى ما له الحجريّة و الشجريّة: أي الى المادة و الصورة.

و لا ريب ان هذا المفهوم واحد و بسيط في التصور، و لكنه مركب بعد التحليل و التعامل من العقل، و ان القائل بالتركيب يدعى: ان

المتصور و المدرك من لفظ المشتق مفهومان إما مفهوم الذات و الشيء و المبدأ، و اما مصداق الذات و الشيء و المبدأ و لذا قال قدس سره: «و بالجملة لا ينثلم بالانحلال الى الاثنيية بالتعمل العقلي وحدة المعنى و بساطة المفهوم» فلا يضر على هذا كون المشتق مركبا عند العمل و لكنه واحد و بسيط عند الادراك و التصور، و واضح هذا بقوله: «و الى ذلك يرجع الاجمال و التفصيل الفارقان بين المحدود و الحد» فان الانسان الذى هو المحدود له مفهوم واحد بسيط عند الادراك و التصور، و لكن العقل يحلله الى جنس و فصل و الى مفهومين ممتازين فى المفهومية قد تركبت ذاته منهما حقيقة و هما جنسه و فصله فيحدد بالحيوان الناطق. إلا ان الظاهر من استدلال الشريف ان النزاع ليس فى ما ذكره المصنف، بل النزاع فى حقيقة المشتق و انه حقيقة مركب أو انه بسيط و غير مركب.

و يدل على هذا بوضوح استدلال الشريف على البساطة: بلزوم دخول العرض العام فى الفصل، و انقلاب القضية الممكنة الى الضرورية، فان المشتق لو كان فى مقام التصور و الادراك بسيطا و واحدا و لا تركيب فيه و لكن حقيقته كانت مركبة يلزم ما ذكره الشريف: من دخول العرض العام فى الفصل حيث لو كانت حقيقته مركبة من

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٦٨

الثانى الفرق بين المشتق و مبدئه مفهوما، أنه بمفهومه لا يأبى عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ، و لا يعصى عن الجرى عليه، لما هما عليه من نحو من الاتحاد، بخلاف المبدأ، فإنه بمعناه يأبى عن ذلك، بل إذا قيس و نسب إليه كان غيره، لا هو هو، و ملاك الحمل و الجرى إنما هو نحو من الاتحاد و الهوهوية (١)، و إلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول فى الفرق

ما يؤول الى مفهوم الشيء و المبدأ و يلزم الانقلاب لو كانت حقيقته مركبة من مصداق الشيء و المبدأ، فالظاهر ان النزاع فى التركيب و البساطة انما هو فى ناحية ذاته و حقيقته لا فى وحدته التصورية و تركيبها.

(١)

[الفرق بين المشتق و المبدأ]

لما تقدم مختاره بما برهن عليه بخروج مفهوم الذات و مصداقها عن المشتق فلم يبق فى المشتق سوى المبدأ. فتوجه السؤال: بانه أى فرق حينئذ بين المشتق و المبدأ. فعقد هذا الامر لبيان وجه الفرق، لأن الفرق بين المشتق و مبدئه مما لا يمكن انكاره، فان المبدأ لا يحمل على الذات و لا يصح حمله عليها إلا بالتاويل، كرجل عدل، و المشتق يصح حمله من غير تاويل بالبداهة، فان العادل يحمل بالبداهة من غير تاويل على الرجل، فيقال: هذا الرجل عادل.

و حاصل الفرق الذى ذكره: هو ان لحاظ اللا بشرطية و البشروطانية قد يلحظان بالنسبة الى ما هو خارج عن مفهوم الملحوظ، كالحاظ الكفر بالنسبة الى الرقبة فان لحاظه خارج عن مفهوم الرقبة، لانه لم يؤخذ الكفر فى مفهوم الرقبة لا- بنحو اللا بشرطية و لا- بنحو البشروطانية، بل لفظ الرقبة موضوع لماهية الرقبة بلحاظ ذاتها و ذاتياتها من غير شىء آخر اصلا، و انما تلحظ الرقبة بالنسبة الى الكفر فى مقام الحكم عليها بالعتق و نحوه، فتارة تؤخذ لا بشرط، و اخرى تؤخذ بشرط لا، و ربما تكون اللا بشرطية و البشروطانية مأخوذتين فى نفس المفهوم كمقامنا، فان المبدأ اذا اخذ فى صلب مفهومه الإباء عن الحمل: أى اخذ فيه كونه بشرط عدم الحمل وضع

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٦٩

بينهما، من أن المشتق يكون لا بشرط، و المبدأ يكون بشرط لا: أى يكون مفهوم المشتق غير آب عن الحمل، و مفهوم المبدأ يكون آبيا عنه، و صاحب الفصول رحمه الله حيث توهم أن مرادهم إنما هو بيان التفرقة

له لفظ الضرب أو البياض، و إذا اخذ في مفهومه عدم الإباء عن الحمل و هو لحاظ اللابشرطية وضع له لفظ الضارب و البياض، و لذا لا يصح حمل الضرب و البياض على الذات، و يصح حمل الضارب و البياض عليها، فالإباء عن الحمل و عدم الإباء عن الحمل داخلان في مفهوم الضرب و الضارب.

و السبب في هذين اللحاظين و دخولهما في المفهوم الموضوع له اللفظ: هو ان ماهية البياض - مثلا - تارة تلحظ بما انها كيف خاص و ماهية خاصة في قبال سائر الماهيات، فقد اخذ فيها بحسب هذا اللحاظ انها هي غير غيرها من سائر الجواهر و الاعراض، بل غير انواع الكيف ايضا، ففي هذا النظر منظورة بنحو المغايرة لغيرها و انها في قبال غيرها من سائر الاشياء، فهي ملحوظة بشرط لا و أنها ماهية خاصة تباين غيرها من الماهيات، و مع هذا الشرط و هذا اللحاظ وضع لها لفظ البياض، و لذا لا يصح حمله على غيره من سائر الماهيات.

و اخرى: تلحظ الماهية من جهة اتحادهما مع غيرها ألا انها تقع وصفا لغيرها من الماهيات، و وقوعها وصفا لغيرها لا بد له من جهة اتحاد، و ألا لما صح التوصيف، لأن التوصيف حيثية كون الشيء من لواحق غيره و كونه عارضا عليه، و في مقام كون الشيء لاحقا لغيره و عارضا عليه لا بد له من جهة اتحاد معه، و في هذا اللحاظ و دخوله في مفهوم هذه الماهية وضع له لفظ البياض، و لذا صرح قدس سره: ان الفرق بين المشتق و مبدئه هو في ناحية المفهوم و ان مفهوم كل منهما غير مفهوم الآخر و انه داخل في مفهوم احدهما انه لا يأبى عن الحمل، و داخل في مفهوم الآخر الإباء عن الحمل، فلحاظ اللابشرطية و لحاظ البشروطانية داخلان في صلب المفهوم و ليسا خارجين عن المفهوم كالكفر بالنسبة الى الرقبة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٧٠

بهذين الاعتبارين، بلحاظ الطوارئ و العوارض الخارجية مع حفظ مفهوم واحد أورد عليهم: بعدم استقامة الفرق بذلك، لاجل امتناع حمل العلم و الحركة على الذات، و إن اعتبر لا بشرط، و غفل عن أن المراد ما ذكرنا (١)، كما يظهر منهم من بيان الفرق بين الجنس و الفصل،

(١) لا يخفى ان دعوى رجوع ما ذكره اهل المعقول الى ما ذكره قدس سره مقدمة للرد على صاحب الفصول: فان صاحب الفصول اورد على ما ذكره اهل المعقول: من الفرق بين المشتق و مبدئه بلحاظ اللابشرطية و البشروطانية: بانه يلزم على ما ذكره من الفرق بينهما باللحاظ انه يجوز لنا حمل العلم و الحركة على الذات اذا لحظناهما بنحو اللابشرطية، و من الواضح انه لا يصح حملهما على الذات و لو لحظا لا بشرط، و انما يجوز الحمل اذا استعملناهما في العالم و المتحرك، و استعمالهما في العالم و المتحرك غير لحاظهما لا بشرط.

و توضيح الحال: ان لازم ما ذكره المصنف من دخول اللابشرطية في مفهوم المشتق هو كون المشتق مركبا مفهوما من المبدأ و النسبة، لدخول حيثية عدم الإباء عن الحمل في نفس مفهومه، فاذا كان لحاظ اللابشرطية داخل في المشتق، و لحاظ الإباء عن الحمل داخل في مفهوم المبدأ لا يصح حمل المبدأ بمفهومه الموضوع له اذا لحظ لا بشرط، فان لحاظ اللابشرطية لا يعقل ان يغير المفهوم الذي اخذت البشروطانية في نفسه.

نعم، اذا استعمل في غير مفهومه و غير ما وضع له صح حمله حينئذ، فلحاظ اللابشرطية داخل في مفهوم المشتق، و لحاظ البشروطانية داخل في مفهوم المبدأ هو الذي فهمه المصنف من كلام اهل المعقول، و لذا رد على صاحب الفصول: بان ما اورده على القوم غير وارد عليهم، لانهم لم يردوا ان الفرق بين المبدأ و المشتق بلحاظ اللابشرطية و البشروطانية الخارجين عن المفهوم، فيكون المفهوم في المبدأ

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٧١

.....

و المشتق واحدا، فاذا لحظ لا بشرط كان مشتقا، و اذا لحظ بشرط لا كان مبدأ فان المفهوم فيهما ليس واحدا، لدخول اللابشرطية و البشروطية في نفس المفهوم فيهما، و ان صاحب الفصول حسب انهم يريدون اتحاد المفهوم فيهما و الفرق باللحاظ الخارج عن المفهوم فاورد عليهم بما ذكر، و لكنهم لم يريدوا ذلك، بل ارادوا دخولهما في نفس المفهوم فلا يرد عليهم ما اورده. و الذى دعا المصنف الى حمل كلام القوم على ما ذكر: هو ان لحاظ اللابشرطية و البشروطية الخارجيين لا يعقل ان يسبب تغييرا و فرقا بينهما في المفهوم مع كون الفرق بينهما في نفس المفهوم واضحا، فان مفهوم البياض بنفسه غير مفهوم الابيض، و كذلك الضرب غير الضارب فانه لا يصح الحمل في المبدأ بما له من المفهوم، و يصح في المشتق بمفهومه، فلا بد و ان يكون لحاظ الإباء و عدم الإباء داخلا في نفس مفهومهما.

الآ انه عند مراجعته كلام اهل المعقول يظهر ان ما فهمه صاحب الفصول هو صريح كلماتهم، فان كلامهم صريح في خروج النسبة عن مفهوم المشتقات كخروج الذات عنها، و قد عرفت ان لازم ما ذكره المصنف هو دخول النسبة و لحاظ اللابشرطية في مفهومها. نعم، هناك شىء خفى على المصنف و صاحب الفصول و هو ان الفرق الذى ذكره انما هو بين المشتق و المبدأ السارى في جميع المشتقات و هو المبدأ الحقيقى الذى هو المادة لهيئات المشتقات، و لم يريدوا بالمبدأ المبدأ المشهور و هو المصدر، لأن المصدر عندهم مشتق من المشتقات لتألفه من مادة و هيئة، فلا يحسن الايراد عليهم من صاحب الفصول: بانه لا يصح حمل العلم و الحركة اذا لحظا لا بشرط فانهما مبدأ مشهورى لا مبدأ حقيقى، و كذلك الظاهر من المصنف من عدم صحة الحمل في المبدأ انما هو في المصدر بل هو في المبدأ الحقيقى عندهم، و المبدأ الحقيقى لا تحقق له الآ فى ضمن الهيئات فلا حمل له بذاته حتى لا يصح حمله. بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٧٢ و بين المادة و الصورة، فراجع (١).

(١) أى ان الفرق الذى ذكره المصنف بين المشتق و مبدئه من الإباء عن الحمل، و عدم الإباء هو ايضا الفرق الذى ذكره اهل المعقول بين الجنس و المادة، و الفصل و الصورة.

و توضيح ما ذكره: و هو انه لا اشكال عندهم: أى عند متأخرى اهل المعقول هو ان الاتحاد بين المادة و الصورة و الجنس و الفصل حقيقى و ان فيض الوجود يسرى من الفصل الى الجنس، و من الصورة الى المادة و انهما موجودان بوجود واحد فهما متحدان في الوجود، و لهما وجود واحد خارجا، فالحيوان و الناطق المركب منهما ماهية الانسان عند التحليل و التجزئة العقلية هما عين البدن و النفس الناطقة اللذين هما المادة و الصورة، إلا انه يصح حمل الحيوان على الناطق و حمل الناطق على الحيوان، و لا يصح حمل النفس على البدن و لا- حمل البدن على النفس. نعم، يصح حملهما مجتمعين على الانسان فيقال: الانسان نفس و بدن، و لكن لا يصح ان يقال:

البدن نفس و لا النفس بدن، بخلاف الحيوان و الناطق فانه يصح ان يقال: الحيوان ناطق، و الناطق حيوان.

و حاصل ما ذكره من الفرق بينهما: هو انه لا اشكال ان الانسان موجود بوجود واحد و ان كلا من جزئيه له حظ و نصيب من هذا الوجود، فاذا لحظ هذا الوجود بما له من الحد و المرتبة التى تخص الجزء كان مادة و صورة و هو معنى لحاظه بشرط لا، فان لحاظه بما له من الحد الخاص و المرتبة المعينة لكل واحد من جزئيه لازمه و مقتضاه هو كون كل من الجزئين ملحوظين بنحو المغايرة و المباينة، فان كل جزء بما له من المرتبة الخاصة به غير الجزء الآخر بما له من المرتبة الخاصة به، و مع هذه المغايرة و المباينة يكون كل منهما ملحوظا غير الآخر، بل فى قبال الآخر و هو معنى لحاظ الجزئين بشرط لا، و فى هذا اللحاظ يعبر عن الجزئين بالمادة و

الصورة، و اذا لحظ الجزاءان بما انهما موجودان بوجود واحد و ان لهما تحققا واحدا في الخارج، و ان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٧٣

الثالث: ملاك الحمل كما أشرنا إليه هو الهوهوية و الاتحاد من وجه، و المغايرة من وجه آخر، كما يكون بين المشتقات و الذوات، و لا يعتبر معه ملاحظة التركيب بين المتغايرين، و اعتبار كون مجموعهما بما هو كذلك واحدا، بل يكون لحاظ ذلك مخلا، لاستلزامه المغايرة بالجزئية و الكلية و من الواضح أن ملاك الحمل لحاظ بنحو الاتحاد بين الموضوع و المحمول، مع وضوح عدم لحاظ ذلك في التحديدات و سائر القضايا في طرف الموضوعات، بل لا يلحظ في طرفها إلا نفس معانيها، كما هو الحال في طرف المحمولات، و لا يكون حملها عليها إلا بملاحظة ما هما عليه من نحو من الاتحاد، مع ما هما عليه من المغايرة و لو بنحو من الاعتبار.

حيثية الجنس حيثية اللامتحصل، و حيثية الفصل حيثية المتحصل و المحصل للجنس، و لازم لحاظهما كذلك لحاظ الاتحاد بينهما و عدم لحاظهما بما لهما من المرتبة المختصة بهما من الوجود و التحقق، فلا يكونان ملحوظين بما ان كلا منهما في قبال الآخر، بل بما هما متحققان بتحقيق واحد، و ان لهما وجودا واحدا ساريا بينهما، و مثل هذا اللحاظ هو لحاظ اللابشرطية و هو لحاظ الاتحاد، فلذلك يصح حمل كل منهما على الآخر، و في هذا اللحاظ هما جنس و فصل.

فتحصل من ذلك: ان الجنس و الفصل لحظا لا بما هما متغايران، و المادة و الصورة لحظا بما هما متغايران، و المتحدان يصح حملهما و المتغايران لا- يصح حملهما، و ليس مرادهم انهما لحظا بما هما متحدان و بشرط الاتحاد، بل المراد انهما حيث كانا موجودين بوجود واحد و لم تلحظ المرتبة الخاصة لهما من هذا الوجود كان ذلك معنى لحاظهما لا بشرط، لا انهما ملحوظان بشرط الاتحاد، بخلاف الصورة و المادة فانهما لحظا بما ان لهما نصيبا و مرتبة خاصة من هذا الوجود، و لا ريب ان لازم ذلك هو كونهما ملحوظين بنحو المغايرة و لحاظ المغايرة هو لحاظ البشروطية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٧٤

فانقح بذلك فساد ما جعله في الفصول تحقيقا للمقام. و في كلامه موارد للنظر، تظهر بالتأمل و إمعان النظر (١).

(١)

[دفع اشتباه الفصول]

هذا الامر عقد لمناقشة صاحب الفصول، و توضيح ما يقوله المصنف يتوقف على امرين:

الاول: ان الحمل اما ذاتي و اما شايح صناعي و يجمعهما معنى واحد و هو ان الحمل هو الهوهوية: أى هذا ذاك، أو ان الموضوع هو المحمول.

و لا يخفى انه لا بد في الحمل من اتحاد من جهة و مغايرة من جهة اخرى، لوضوح انه مع الاتحاد من كل جهة لا يصح الحمل، لانه قضية ذات نسبة قائمة بطرفين فلا بد فيها من تحقق طرفين، و مع الاتحاد في كل جهة لا يكون طرفان، بل طرف واحد و لا تقوم النسبة في القضية إلا بطرفين، و لا شبهة ان الحمل قضية ذات طرفين و نسبة فلا بد من تحقق مغايرة ما حتى يتحقق الطرفان، فانه مع وجود المغايرة يتحقق شيان: مغاير و مغاير، فان معنى المغايرة هو كون هذا غير هذا و لو بنحو من انحاء المغايرة.

و لا يخفى ايضا: انه مع المغايرة من كل جهة لا يصح الحمل ايضا اذ الحمل هو كون هذا ذاك، فاذا لم يكن بينهما اتحاد اصلا كيف يعقل ان يكون هذا ذاك.

الثاني: ان الحمل الذاتي الذي معناه الاتحاد في الحقيقة و الماهية جهة اتحاده ما عرفت، و جهة المغايرة فيه اما ان تكون هي الاجمال

و التفصيل، كما في الحدود الانسان: حيوان ناطق فإن حقيقة الانسان هي الحيوان الناطق، و لكنها اخذت بنحو الجمع و الرتق في الانسان، و بنحو التفصيل و الفتق في الحيوان الناطق، فالاختلاف بينهما في المفهوم مع الاتحاد في الحقيقة، فان المفهوم الاجمالي غير المفهوم التفصيلي، و اخرى تكون المغايرة مع الاتحاد في المفهوم ايضا فتتخصص المغايرة بينهما في اللفظ كالانسان بشر، و كذلك ساير المترادفات فان الحقيقة و المفهوم متحد في كليهما،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٧٥

.....

فالمغايرة انما هي في ان المفهوم في احدهما باعتبار انه مسمى بهذا اللفظ غير المفهوم نفسه بما انه مسمى بلفظ آخر. هذا وجه الاتحاد و المغايرة في الحمل الذاتي.

و اما الحمل الشائع الصناعي فالاتحاد فيه في الوجود و المغايرة فيه في المفهوم كقولك: الانسان ناطق او الحيوان انسان او ناطق فانه لا اتحاد فيهما من حيث الماهية، اذ لا يعقل اتحاد الكل و الجزء ماهية، و كذلك لا يعقل اتحاد الاجزاء من حيث الماهية، و الا لزم الخلف من فرض انهما كل و جزء أو انهما جزءان لكل واحد منهما حقيقة غير حقيقة الآخر، فهما حقيقة و ماهية و مفهوما متغايران، و انما صح الحمل لاتحادهما في الوجود و لا يحتاج الحمل الى غير ما ذكرنا.

و ظهر مما ذكرنا: ان المتغايرين في الوجود لا يصح حمل احدهما لا بالحمل الذاتي لوضوح عدم اتحادهما في الماهية و الا فكيف يتغاير المتحدان في الماهية في مقام الوجود، و لا بالحمل الشائع للزوم الاتحاد في الوجود فيه، و المفروض انهما متغايران في الوجود فلا يمكن الحمل في المتغايرين في الوجود بكلا قسميه.

إلما ان صاحب الفصول زعم: امكان ان يتاتي الحمل في المتغايرين في الوجود بكيفية حاصلها ان يلحظ اولاً: المتغايران بنحو اللابشرية حتى لا- يأبى عن لحاظ وحدة لهما، ثم ثانياً: يلحظ لهذين الملحوظين لا بشرط مجموع واحد: أى بان يلاحظا من حيث المجموع واحد، فيكون لهما وحدة من حيث المجموع في افق اللحاظ و الاعتبار ليتحقق هناك وحدة يصح بواسطتها الحمل، و ثالثاً: ان يلاحظ الحمل فيهما بالاضافة الى هذا المجموع من حيث الهيئة الاجتماعية ليصح الحمل في هذين المتغايرين في الوجود المتحدين في افق الاعتبار. ثم ذكر في آخر كلامه: ان الناطق و الحيوان من المتغايرين في الوجود فانما يصح حملهما بالكيفية التي ذكرها لصحة حمل المتغايرين في الوجود.

و قد اورد عليه المصنف قدس سره بايرادين، ثم قال في آخر كلامه: ان هناك مواقع للنظر في كلام صاحب الفصول غير هذين الايرادين.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٧٦

.....

و حاصل الايراد الاول: ان لحاظ الوحدة من حيث المجموع للمتغايرين في الوجود ليحصل الاتحاد فيصح الحمل بهذا اللحاظ هو محل بالحمل، لا انه يصحح، لأن لحاظ الوحدة المجموعية يرجع الى لحاظ كل لهذين المتغايرين و ان المتغايرين جزءان لهذا الكل، و لحاظ الكل و الجزء لحاظ المغايرة بينهما، و ليس هو لحاظ الاتحاد لهما، فما جعله مصححا للاتحاد و هو لحاظ ان لهما كلا هو موجب للمغايرة، فان الجزء مغاير للكل و مغاير للجزء الآخر، لأن فرض الكلية فرض مجموع له جزءان، و مقتضى هذا الفرض و هو فرض الكلية يلزمه فرض اجزاء لهذا الكل هو فرض كون الكل غير الجزء و كون كل واحد من الجزئين غير الكل و غير الجزء الآخر، فما جعله موجبا للاتحاد ليصح الحمل اوجب المغايرة فلا يصح الحمل، و الى هذا اشار بقوله: «بل يكون لحاظ ذلك مخلا الى

آخر كلامه».

اليراد الثاني: ما اشار اليه بقوله: «مع وضوح عدم لحاظ ... الخ».

و حاصله: ان الحمل سواء كان ذاتيا كما في التحديدات و التعاريف او المترادفات او حملا شايعا كما في ساير القضايا المتعارفة لم يلحظ التركيب فيه و لم يفرض ان للموضوع و المحمول وحدة من حيث المجموع، بل الملحوظ في الموضوعات نفس المفاهيم و المعاني، كما ان الملحوظ في المحمولات ايضا هو نفس المفاهيم و المعاني و انما يصح الحمل فيهما لاجل اتحادهما بنحو من الاتحاد، و هو اما الاتحاد في الحقيقة او الاتحاد في الوجود مع لزوم مغايرة بينهما اما في الحقيقة كما في الحمل الشائع أو المغايرة الاعتبارية كما في المتحددين في المفهوم ايضا، فان مغايرتهما بصرف ان لهذا المفهوم اسما غير نفسه بما هو مسمى باسم آخر كما في حمل المترادفات.

نعم الذى يظهر من صاحب الفصول هو ان الكيفية التى ذكرها انما هى لامكان حمل المتغيرين فى الوجود و ليست فى كل متغيرين حتى المتغيرين بالمفهوم المتحددين فى الوجود فيكون الحمل الشائع خارجا عن هذه الكيفية. و الذى يظهر من المصنف ان صاحب الفصول يدعى شمول هذه الكيفية لمطلق المتغيرين فتشمل الحمل الشائع.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٧٧

الرابع: لا ريب فى كفاية مغايرة المبدأ مع ما يجرى المشتق عليه مفهوما، و إن اتحدا عينا و خارجا، فصدق الصفات مثل: العالم،

نعم فى عد صاحب الفصول ان الانسان و الناطق، و الناطق و الحيوان من متغيرى الوجود ليس بصحيح لانهما من المتغيرين بالمفهوم المتحددين فى الوجود، بل هما من اظهر مصاديق الحمل الشائع الذى كان الاتحاد فيه فى الوجود و التغير فى المفهوم، و لعل هذا هو الذى دعا المصنف الى ان ينسب الى صاحب الفصول شمول الطريقة التى ذكرها لكل متغيرين.

و لا يخفى: ان هذا و هو التمثيل للمتغيرين فى الوجود بالانسان و الناطق، و الحيوان و الناطق من مواقع النظر التى اشار اليها المصنف. - و من مواقع النظر: ان الاتحاد الذى ذكره فى فرض ان لهما كلا- واحدا من حيث المجموع هو اتحاد فى افق الفرض و الاعتبار، و ليس اتحادا فى الوجود كما صرح به فى ضمن ذكر الكيفية، فانما يصح حملهما فى افق اللحاظ و الفرض لا فى افق الخارج. - و منها: ان الاتحاد الذى يصح الحمل عند العرف لا بد و ان يكون اتحادا حقيقيا اما فى الحقيقة او فى الوجود، و الاتحاد الفرضى ليس من مصححات الحمل.

- و منها: ان اعتبار اللابشرية فى المتغيرين فى الوجود اذا كان لا يكتفى به فى تصحيح الحمل فاعتبار ان لهما كلا فرضيا اعتباريا ايضا لا يصح الحمل، لأن الاتحاد الحقيقى اذا كان لا بد منه فى تصحيح الحمل فالوحدة الفرضية لا تجعل لهما اتحادا حقيقيا، و اذا كان الاتحاد الحقيقى غير لازم فى مقام الحمل فصرف اعتبار اللابشرية فى المتغيرين فى الوجود كاف و لا حاجة الى اعتبار ان لهما فرضا فى افق اللحاظ و الاعتبار.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٧٨

و القادر، و الرحيم، و الكريم، إلى غير ذلك (١) من صفات الكمال

(١)

[كيفية جرى الصفات على الله تعالى]

لا- يخفى ان الحمل الذى لا- بد فيه من مغايرة و اتحاد انما هو بين المشتق و ما يجرى عليه: أى بين الموضوع و المحمول الذى هو

المشتق، و المبدأ اجنبي عن الموضوع و المحمول، إلّا انه يظهر من المصنف و صاحب الفصول الاتفاق من العلماء على لزوم امر آخر، و هو لزوم المغايرة بين مبدأ المشتق و الموضوع الذي يجرى عليه المشتق مع كون المبدأ اجنبياً عن الموضوع. و لعل السبب في ذلك هو ما اختاره من بساطة المشتق و انه لا فرق بينه و بين مبدئه إلّا بالابشراطية و البشطلائية، و اما نفس المفهوم و الحقيقة فبيهما واحد، و حيث انه لا بد من مغايرة بين الموضوع و المحمول فاذا لا بد من المغايرة بين مبدأ المشتق و الموضوع الذي يجرى عليه المشتق، و لكن هذا التعليل انما يصح عند من يرى البساطة في المشتق، اما عند من يرى التركيب فلا ينبغي ان تشترط المغايرة بين الموضوع و مبدأ المشتق في صحة حمل المشتق على الموضوع، لكونه اجنبياً عن الحمل و عن المشتق، فاي داع لاشتراط هذه المغايرة.

و على كل حال فالخلاف بين المصنف و صاحب الفصول: هو انه عند المصنف يكتفى في المغايرة بين المبدأ و ما يجرى عليه المشتق بالمغايرة المفهومية، و اما عند صاحب الفصول فلا بد من المغايرة الوجودية و لا يكتفى بالمغايرة المفهومية.

و استدل صاحب الفصول على لزوم المغايرة الوجودية بين مبدأ المشتق و ما يجرى عليه باطباق العلماء على اشتراط هذه المغايرة، و لذا وقع في الاشكال من ناحية حمل هذه المشتقات، كالعالم و الرحيم عليه تعالى، فان صفاته و مبدأ صفاته عين ذاته، و انه عين القدرة و الحياة، و عين العلم و ساير صفاته الثبوتية المعبر عنها بالصفات الجمالية و الكمالية، فالترم بانه لا بد من النقل او التجوز في هذه المشتقات بالنسبة اليه تعالى، لانه قد ثبت بالبرهان- في محله- انه تعالى ليس فيه حيث دون حيث و انه واحد من جميع الجهات بسيط من كل جهة، و يرى قدس سرّه انه لا بد من

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٧٩

.....

التغاير الوجودي بين مبدأ المشتق و ما تجرى عليه هذه المشتقات، و فيه تعالى لا تباين و لا تغاير بين المبدأ و موضوع هذه المشتقات و هو نفسه تعالى، فلذا لا بد من التأويل في مقام إجراء هذه المشتقات و هي العالم و الرحيم- مثلاً- عليه تبارك و تعالى اما بالالتزام بالنقل أو التجوز.

و المصنف بعد ان اعترف بانه لا بد من المغايرة ايضاً إلّا ان المغايرة التي لا بد منها بين مبدأ المشتق و الموضوع هي المغايرة المفهومية و هي القدر اللازم الجامع لجميع موارد حمل المشتقات على موضوعاتها، سواء الواجب و الممكن.

نعم في الممكن تضاف اليها المغايرة الوجودية ايضاً، لوضوح كون العلم غير ذات العالم، و الرحمة غير الذات المتلبسة بالرحمة و لكن هذه المغايرة غير لازمة و القدر اللازم هي المغايرة المفهومية، و هي كما انها موجودة في الممكن موجودة في الواجب ايضاً، لأن الذي دل عليه البرهان: من الاتحاد و العينية هو الاتحاد بين مصداق العلم و ذات الواجب، لا بين مفهوم العلم و ذاته تبارك و تعالى، و لذا لا داعي إلى النقل و لا إلى التجوز في حمل هذه المشتقات عليه- تبارك و تعالى- لأن المغايرة المفهومية بين الواجب و مبدأ هذه الصفات متحققة، لوضوح ان مفهوم واجب الوجود غير العلم و القدرة، و ان كان هو خارجاً عين مصداق القدرة و العلم حقيقة، و لذا قال قدس سرّه: «و منه قد انقذ ما في الفصول»: أي مما ذكرنا من انه يكتفى بالمغايرة المفهومية يظهر فساد ما ادعاه صاحب الفصول: من المغايرة الوجودية و فساد ما التزم به من النقل أو التجوز في إجراء هذه الصفات عليه تبارك و تعالى-، و ليس هناك اتفاق على غير المغايرة المفهومية، اذا لم نقل بانهم متفقون على عدم اعتبار المغايرة الوجودية، و يدل عليه صحة الحمل الاولى مع انه لا مغايرة و جودية بين الموضوع و مبدأ المشتق فيها، فان الانسان عين الحيوانية و النطق.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٨٠

و الجلال (١) عليه تعالى، على ما ذهب إليه أهل الحق من عينية صفاته، يكون على الحقيقة، فإن المبدأ فيها و إن كان عين ذاته تعالى خارجاً، إلا أنه غير ذاته تعالى مفهوماً.

و منه قد انقذ ما في الفصول، من الالتزام بالنقل أو التجوز في ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالى، بناء على الحق من العينية، لعدم المغايرة المعتبرة بالاتفاق، وذلك لما عرفت من كفاية المغايرة مفهوما، ولا اتفاق على اعتبار غيرها، إن لم نقل بحصول الاتفاق على عدم اعتباره، كما لا يخفى، وقد عرفت ثبوت المغايرة كذلك بين الذات و مبادئ الصفات.

الخامس: إنه وقع الخلاف بعد الاتفاق على اعتبار المغايرة كما عرفت بين المبدأ و ما يجرى عليه المشتق، في اعتبار قيام المبدأ به، في صدقه على نحو الحقيقة، وقد استدل من قال بعدم الاعتبار، بصدق الضارب و المؤلم، مع قيام الضرب و الألم بالضرور و المؤلم بالفتح.

و التحقيق: إنه لا- ينبغي أن يرتاب من كان من أولى الالباب، في أنه يعتبر في صدق المشتق على الذات و جريه عليها، من التلبس بالمبدأ بنحو خاص، على اختلاف أنحاء الناشئة من اختلاف المواد تارة، و اختلاف الهيئات أخرى، من القيام صدورا أو حلولا أو وقوعا عليه أو فيه، أو

(١)

[كيفية قيام المبادئ بالذات

هذا منه على خلاف اصطلاح القوم، فان صفات الجلال عندهم هي الصفات السلبية، كليس بجسم، و ليس بمتحيز، و ليس بمركب و ليست له ماهية. و هم انما قالوا بالاتحاد و العينية بين الواجب و صفاته الثبوتية المعبر عنها بالصفات الجمالية و الكمالية فلا بد و ان يكون الجلال في كلام المصنف تفسيراً للكمال، و هذا جار على غير اصطلاح القوم، كما ان الرحيم و العالم ليست من الصفات الجلالية بحسب الاصطلاح.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٨١

انتزاعه عنه مفهوما مع اتحاده معه خارجا، كما في صفاته تعالى، على ما أشرنا إليه آنفا، أو مع عدم تحقق إلا للمنتزع عنه، كما في الاضافات و الاعتبارات التي لا تحقق لها، و لا يكون بحدائها في الخارج شىء، و تكون من الخارج المحمول، لا المحمول بالضميمة، ففي صفاته الجارية عليه تعالى يكون المبدأ مغايرا له تعالى مفهوما، و قائما به عينا، لكنه بنحو من القيام، لا بأن يكون هناك اثنية، و كان ما بحدائها غير الذات، بل بنحو الاتحاد و العينية، و كان ما بحدائها عين الذات، و عدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس من الامور الخفية لا يضر بصدقها عليه تعالى على نحو الحقيقة، إذا كان لها مفهوم صادق عليه تعالى حقيقة، و لو بتأمل و تعمل من العقل. و العرف إنما يكون مرجعا في تعيين المفاهيم، لا في تطبيقها على مصاديقها.

و بالجملة: يكون مثل العالم، و العادل، و غيرهما من الصفات الجارية عليه تعالى و على غيره جارية عليهما بمفهوم واحد و معنى فارد، و إن اختلفا فيما يعتبر في الجرى من الاتحاد، و كيفية التلبس بالمبدأ، حيث أنه بنحو العينية فيه تعالى، و بنحو الحلول أو الصدور في غيره، فلا وجه لما التزم به في الفصول، من نقل الصفات الجارية عليه تعالى عما هي عليها من المعنى، كما لا يخفى، كيف و لو كانت بغير معانيها العامة جارية عليه تعالى كانت صرف لقلقة اللسان و ألفاظ بلا معنى، فإن غير تلك المفاهيم العامة الجارية على غيره تعالى غير مفهوم و لا- معلوم إلا- بما يقابلها، ففي مثل ما إذا قلنا: إنه تعالى عالم، إما أن نعى أنه من ينكشف لديه الشىء فهو ذاك المعنى العام، أو أنه مصداق لما يقابل ذاك

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٨٢

المعنى، فتعالى عن ذلك علوا كبيرا، و إما أن لا نعى شيئا، فتكون كما قلناه من كونها صرف للقلقة، و كونها بلا معنى، كما لا يخفى

(١).

(١) لا- يخفى ان قوله: «في اعتبار قيام المبدأ به في صدقه» هو متعلق «بوقع الخلاف» و جملة: «بعد الاتفاق الى المشتق» مقحمة بين المتعلق و المتعلق.

و حاصله: ان القوم اتفقوا على اعتبار المغايرة بين المبدأ و ما يجرى عليه المشتق، و قد عرفت ان الذى لا بد منه في المغايرة هي المغايرة المفهومية و هذا المقدار موضع وفاق، و قد عرفت ايضا ان هذه المغايرة لا تستوجب النقل او التجوز في اجراء الصفات عليه تبارك و تعالى.

و وقع الخلاف بينهم في انه هل يعتبر في صدق المشتق على ما يجرى عليه صدقا حقيقيا ان يقوم المبدأ بالموضوع الذى يجرى عليه؟ أو انه لا يعتبر في صدق المشتق على الموضوع صدقا حقيقيا ان يقوم به مبدأ المشتق؟
و فصل صاحب الفصول في انه في غير صفاته تعالى يعتبر القيام، و فيه لا يعتبر القيام، لأن صفاته غير قائمه به، بل هي عينه، فانه ذكر وجهين في لزوم النقل او التجوز في اجراء صفاته تبارك و تعالى عليه.

الوجه الاول: ما تقدم في الامر الرابع من لزوم المغايرة الوجودية بين المبدأ و ما يجرى عليه المشتق، و قد تقدم الكلام فيه و ان المغايرة المعترية هي المغايرة بحسب المفهوم، و لا يقتضى اجراء الصفات عليه تعالى من هذه الجهة نقلا و لا تجوزا.

الوجه الثانى: ما تعرض المصنف لرده في هذا الامر، و حاصل ما ذكره صاحب الفصول: هو انه يعتبر قيام المبدأ بالموضوع في اجراء الوصف عليه حقيقة و في واجب الوجود- تعالى شانه- لا قيام للمبدأ به، فان قيام شىء بشىء يقتضى الاثنية و لا اثنية بينه و بين صفاته بل هي عينه تبارك و تعالى، فلا بد من النقل أو التجوز في

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٨٣

.....

صفاته من هذه الجهة ايضا، و سيأتى في التحقيق الذى ذكره المصنف ما يتضح به فساد هذا الوجه ايضا، و لا موجب للتفصيل الذى ادعاه صاحب الفصول.

و استدلال القائلون بعدم اعتبار صدق المشتق على ما يجرى عليه قيام مبدأ المشتق به: بانه لا اشكال و لا ريب في ان الضارب و المؤلم يصدقان صدقا حقيقيا على من أوجد الضرب و الالم، و من الواضح ان الضرب و الالم ليسا بقائمين بالضارب و المؤلم، بل هما قائمان بالضروب و المؤلم.

و اختار المصنف قدس سره وفقا لاجله الاساطين انه لا بد من قيام المبدأ بالموضوع في صدق المشتق عليه صدقا حقيقيا. و في التحقيق الذى ذكره لبيان معنى القيام الذى هو شرط في صدق المشتق على ما يجرى عليه يتضح فساد القول بعدم اشتراط القيام، و يتضح فساد تفصيل ما ذكر في الفصول.

و حاصل التحقيق: ان المراد من قيام المبدأ بالموضوع الذى يجرى عليه المشتق هو كونه متلبسا بالمبدأ، و كون المبدأ حاصلا للموضوع الذى يجرى عليه، و تلبس الموضوع بالمبدأ و قيامه به و حصوله له مختلف على انحاء، فتارة يكون سبب اختلاف التلبسات من ناحية الهيئات كهيئة اسم الفاعل و هيئة اسم المفعول باقسام المفاعيل، فان هيئة الضارب تدل على ان الموضوع فاعل الضرب، فتلبسه به تلبس فاعلى للضرب و واقع منه، و هيئة اسم المفعول تدل على ان تلبسه به تلبس مفعولى و ان الضرب واقع عليه، و اخرى يكون السبب في اختلاف التلبسات هي المواد و ان تلبس الموضوع بالمواد مختلف على انحاء:

- فمن المواد ما يكون السبب في تلبس الفاعل بها هو ان يكون مصدرا لها و علها لها، كالضرب فان معنى قيام المبدأ به و تلبسه به و

حصوله هو انه المصدر للضرب و علته، فالقيام في مثل هذه المادة قيام صدوري.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٨٤

.....

- و من المواد ما يكون تلبس الفاعل بها بنحو ان يكون الفاعل محلا لها كمات زيد و مرض و امثال ذلك، فان زيدا لم يصدر الموت و انما كان محلا له فالتلبس تلبس حلولى.

- و من المواد ما يكون التلبس بها لكون المبدأ حاصلًا لما يجرى عليه المشتق و محصلا له كما في قولنا: الماهية موجودة فان السبب في جرى الموجود عليها هو كون المبدأ الذى هو الوجود حاصلًا للماهية و محصلا لها.

- و من المواد ما يكون التلبس بها للموضوع الذى تجرى عليه لكون حصول المبدأ اعلى درجات الحصول، كما في قولنا: الوجود موجود، و السواد اسود فانه اذا كان سبب صدق الاسود على الجسم لكون السواد حاصلًا له فحصول الشىء لنفسه و ذاته اعلى درجات الحصول، فالسواد اولى بصدق الاسود عليه من الجسم الذى حصل له السواد، و كذلك في صدق الموجود على الوجود فان الموجود يصدق على الماهية لكون الوجود محققا لها و محصلا اياها، فصدق الموجود على ما هو تحقق بنفسه و تحصل بذاته اولى.

- و من المواد ما يكون السبب في التلبس بها هو كون الموضوع و المبدأ مفهومين يؤخذان من شىء واحد في الخارج، فان العالم يصدق على الموضوع لحصول الانكشاف له، فصدقه على من كان ذاته عين الحضور و الانكشاف اولى، فان ذاته التى يؤخذ منها مفهوم واجب الوجود هى عين الانكشاف و الحضور، و من الواضح ان مفهوم واجب الوجود غير مفهوم الحضور و الانكشاف، و هذا مراده من قوله:

«او انتزاعه عنه مفهوم ما مع اتحاده معه خارجا كما في صفاته تعالى».

- و من المواد ما لا يكون لها وجود بذاتها في الخارج و ليس للمبدأ تحقق بنفسه، بل الموجود في الخارج ما هو منشأ الانتزاع، و هذا النحو على قسمين: فانه تارة يكون السبب في الانتزاع هو كون منشأ الانتزاع متحيا بحيثية واقعية اقتضت الانتزاع كانتزاع الفوق مما هو متحيت بحيثية واقعية، فان ما هو فوق باعتبار اضافته الى ما هو

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٨٥

.....

تحت حيثية واقعية، و لكن الموجود في الخارج ذات ما هو فوق و حيثية اضافته الى ما هو تحت ليست شيئا له ما بحذاء في الخارج، إلا انه امر واقعي لا اعتبارى، نظير حيثية امكان الممكن، و اخرى تكون هذه الحيثية ليست واقعية بل اعتبارية، كرقية الرق و زوجية الزوج فانه مضافا الى انه ليس لهذه الحيثية ما بحذاء في الخارج ان هذه الحيثية ليست امرا واقعية، بل هى امر اعتبارى و هذا النحو الاخير مراده من قوله:

«و تكون من الخارج المحمول لا المحمول بالضميمة» فان المحمول بالضميمة ما كان له ما بحذاء في الخارج فيكون منضمما الموضوع الى الذى يحمل عليه، كالسواد و البياض، و الكم كطول الشىء و عرضه.

فاتضح مما ذكرنا: فساد قول المستدل لعدم اعتبار القيام لصدق الضارب و المؤلم مع انه لا قيام للمبدأ بالضارب و المؤلم. و وجه الفساد: ان المبدأ قائم بالفاعل إلا ان قيامه به بنحو الصدور، لما عرفت من اختلاف انحاء التلبسات و اختلاف كيفياتها في قيامها بما يجرى عليه المشتق.

و اتضح فساد تفصيل صاحب الفصول: من ان قيام المبدأ الذى هو شرط صدق المشتق على ما يجرى عليه انما هو فى الممكن، و اما

في الواجب فلا قيام و انه لا بد من التأويل بالنقل او التجوز في صفاته تعالى.

و وجه فسادة: انه قد اتضح مما ذكر انه من اعلى درجات القيام، فان العالم من له العلم، و العلم هو الانكشاف و وصف الممكن به لعروض الانكشاف له اقل درجة ممن كان حصول الانكشاف له، لأن ذاته عين حقيقة الانكشاف، فالعالم- مثلا- بما له من المفهوم الموضوع له و هو من له الانكشاف يصدق على الممكن و الواجب صدقا واحدا. غاية الامر: ان كيفية التلبس بالانكشاف في الممكن بسبب انضمام الصورة العلمية اليه، و في الواجب لان ذاته عين الانكشاف.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٨٦

.....

فان قلت: العرف يفهم من العالم من انضم اليه العلم دون من كان العلم عين ذاته، و كذلك الاسود من انضم اليه السواد لا- نفس السواد، فلا يصح اطلاق العالم عليه تعالى، و لا الاسود على السواد.

قلت: العرف انما يرجع اليه في تعيين مفهوم العالم و الاسود فيشخص العرف ان العالم من له العلم و الاسود من له السواد، و اما كيفية التلبس التي اقتضت كون الواجب مصداقا، و كون السواد مصداقا فلا يرجع فيه الى العرف، فربما يدرك العرف المصادقية و التلبس و ربما لا يدرك المصادقية، بل يكون المدرك للمصادقية هو العقل بتأمل و تدقيق، و لذا قالوا: ان العرف حجة في تعيين المفاهيم لا المصاديق.

فان قلت: القيام و التلبس يحتاج الى اثنيية، قائم و مقام به، و متلبس به و متلبس و اذا لم يكن انضمام لا يكون قيام و لا تلبس.

قلت: نعم لازم مفهوم المشتق ان هناك متلبسا و متلبسا به و لا يلزم ان تكون هذه الاثنيية خارجية: بان يكون المتلبس غير المبدأ المتلبس به في الخارج، بل يكفي ان تكون هذه الغيرية الموجبة للاثنيية اعتبارية.

و توضيح ذلك: ان لازم مفهوم الاسود ان يكون مصداقه من له السواد، و لا اشكال ايضا ان مفهوم السواد غير مفهوم الاسود، فاذا صح في تأمل من العقل ان يكون الاسود صادقا على مفهوم غير مفهوم الاسود، و لو بان يكون ذلك المفهوم هو مفهوم السواد، لانه اذا صح للعقل ان ينتزع الاسود ممن له السواد في الخارج مع انه غير السواد يصح له ان ينتزع من السواد بنحو من الاعتبار انه له السواد، لأن السواد عند العقل اولى بان ينتزع منه انه له السواد من الجسم المنضم اليه السواد، فالاثنيية في السواد و الاسود اعتبارية، و الاثنيية في الجسم و الاسود خارجية، و القيام و التلبس يحتاج الى اثنيية و لو اعتبارية و لا يحتاج الى اثنيية خارجية، فاذا صح هذا الاطلاق و المصادقية في السواد و الاسود صح الاطلاق في الواجب و صفاته بطريق اولى، لوضوح اختلاف مفهوم الواجب و مفهوم العالم بصورة واضحة، و ان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٨٧

.....

كان مصداق الواجب هو مصداق العالم خارجا، فالاثنيية واضحة و ان لم تكن خارجية، و لذا قال قدس سره: «ففي صفاته الجارية عليه تعالى يكون المبدأ مغايرا له تعالى مفهوما و قائما به عينا»: أي خارجا «لكنه بنحو من القيام لا بان يكون هناك اثنيية»: أي اثنيية خارجية، و اما الاثنيية الاعتبارية فموجودة قطعا، و لذا فسر الاثنيية بقوله: «و كان ما بحذائه غير الذات» و هي الاثنيية الخارجية لأنها هي التي يكون ما بحذاء المبدأ في الخارج غير ما بحذاء المتلبس فيه «بل بنحو الاتحاد»: أي بل القيام بنحو الاتحاد «و العينية» في الخارج «و كان ما بحذائه»: أي المبدأ «عين الذات» و القيام و التلبس بنحو من الاعتبار فالاثنيية اعتبارية.

و لما فرغ المصنف من تحقيق معنى القيام و التلبس و انه مختلف و على انحاء، و اتضح منه فساد مذهب صاحب الفصول و غيره ذكر

برهانا في رد صاحب الفصول بقوله قدس سره: «كيف و لو كانت بغير معانيها ... الخ» وهذا البرهان ذكره القوم في مسألة اشتراك الوجود.

و حاصل ما ذكره المصنف من البرهان: هو انه اذا قلنا: الله عالم او غيره من الصفات الجارية عليه تعالى كقولنا: قادر وحي، فاما ان يراد من هذه الصفات اطلاقها عليه بما لها من هذه المعاني العامة المفهومة منها فهو المطلوب، و عليه فلا يكون هناك نقل و لا تجوز، لأن العالم- مثلا- قد اطلق بما له من المعنى العام و هو من ينكشف لديه الشيء، و هو بهذا المعنى يطلق عليه تعالى و على غيره فلا نقل و لا تجوز، غايته: ان الانكشاف في غيره انضمامي و فيه تعالى عين ذاته.

و اما ان يطلق العالم عليه تعالى بغير هذا المفهوم العام و هو من ينكشف لديه الشيء، و حينئذ فاما ان يكون في مقام اطلاقنا عليه هذا اللفظ قد قصدنا من هذا اللفظ معنى او لم نقصد شيئا، فان قصدنا بهذا اللفظ شيئا و ذلك لا بد ان يكون غير من ينكشف لديه الشيء، و حينئذ يكون المقصود ما يقابل من ينكشف لديه الشيء، و من المعلوم ان مقابل ما ينكشف له شيء هو من لا ينكشف لديه الشيء و هذا عين

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٨٨

و العجب أنه جعل ذلك علّة لعدم صدقها في حق غيره، و هو كما ترى، و بالتأمل فيما ذكرنا (١)، ظهر الخلل فيما استدل من الجانبين و المحاكمة

الكفر، لأن من لا ينكشف لديه الشيء هو الجاهل تعالى عن ذلك علوا كبيرا، و اما ان لا نقصد بهذه الالفاظ معنى اصلا فلا يحصل من مخلوق لخالقه مدح و لا شكر و لا إطراء و لا ثناء، لأنها الفاظ تطلق بلا معنى و هي صرف لقلقة لسان فاين الاوراد و الاذكار و السلوك اليه بالثناء و الاطراء عليه و معرفة جماله و كماله و نعوته القدسية و اسمائه الحسنى؟ و هذا باطل بالضرورة.

و لكن لا- يخفى ان هذا يرد على من انكر اشتراك الوجود في اطلاق الموجود عليه تعالى، و لا يرد على صاحب الفصول، لانه يقول انها تطلق عليه بمعنى و هو غير المعنى العام الذي هو الانضمامي، بل تطلق عليه بعد النقل و التجوز من المعنى الانضمامي الى المعنى الاتحادي، فالعمدة في رده ما تقدم: من انه لا نقل و لا تجوز و ان انحاء القيام و التلبس مختلفه على ما قدمنا تفصيله.

(١) حاصله: ان العلة في النقل او التجوز في هذه الالفاظ عما وضعت له من المعنى عند صاحب الفصول هو صدقها على الممكن، فلا بد و ان تصدق عليه تعالى بغير المعنى الذي صدقت به على الممكن، و قد عرفت ان صدقها على الممكن بما انه المنكشف لديه الشيء فانه لا بد و ان تصدق عليه تعالى بما لها هذا المعنى و هو المنكشف لديه الشيء، و ألا لكانت اما جهلا تعالى عنه- أو لقلقة لسان و ان الاختلاف بين الممكن ليس في ناحية مفاهيم هذه الالفاظ، بل في مصداق التلبس، فان مصداقه في الممكن يكون بنحو الانضمام و في الواجب بنحو الاتحاد، فالمرتبة بين الممكن و الواجب محفوظة كلفظ الوجود فانه بمفهومه الواحد يصدق على الواجب و الممكن، و لكن مصداقه في الممكن عين الفقر و الامكان، و مصداقه في الواجب عين الغنى بالذات و الوجوب بالذات، فما جعله صاحب الفصول سببا للتجوز، و النقل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٨٩

بين الطرفين (١) فتأمل (٢).

السادس: الظاهر أنه لا يعتبر في صدق المشتق و جريه على الذات حقيقة، التلبس بالمبدأ حقيقة و بلا واسطة في العروض، كما في الماء الجاري، بل يكفي التلبس به و لو مجازا، و مع هذه الواسطة، كما في الميزاب الجاري، فاسناد الجريان إلى الميزاب، و إن كان إسنادا إلى غير ما هو له و بالمجاز، إلا- أنه في الاسناد، لا في الكلمة، فالمشتق في مثل المثال، بما هو مشتق قد استعمل في معناه الحقيقي، و إن كان مبدؤه مسندا إلى الميزاب بالاسناد المجازي، و لا منافاة بينهما أصلا، كما لا يخفى.

و لكن ظاهر الفصول بل صريحه، اعتبار الاسناد الحقيقي في صدق المشتق حقيقة، و كأنه من باب الخلط بين المجاز في الاسناد و المجاز في الكلمة، و لهذا صار محل الكلام بين الاعلام، و الحمد لله، و هو خير ختام (٣).

الموجب للاختلاف في المفهوم هو بنفسه سبب لعكسه من لزوم الاتحاد في المفهوم و الاختلاف في المصداق.
 (١) اما الخلط في استدلال القائلين باعتبار القيام فعله لانهم لم يوضحوا كيفية القيام و التلبس، فان المفهوم الواحد ربما يكون قيامه انضماميا و ربما يكون اتحاديا، و اما الخلط في استدلال القائلين بعدم اعتبار القيام و التلبس فقد ظهر واضحا مما ذكرنا.
 (٢) لعله يشير الى ان القوم لم يختلفوا، و ان القائلين باعتبار القيام يريدون منه التلبس و انحاء التلبسات مختلفة، و القائلين بعدم اعتبار القيام يريدون عدم اعتبار القيام بنحو الانضمام او بنحو الحلول و لا يريدون انكار اصل اعتبار القيام.
 (٣) توضيح هذا الامر انه لا اشكال في ان انطباق المشتق على موضوعه انطباقا حقيقيا لا بد فيه من تلبس الموضوع بمبدأ ذلك المشتق تلبسا حقيقيا، و الا فلا يكون الانطباق حقيقيا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٩٠

.....

ثم لا يخفى ايضا ان المجاز على قسمين: مجاز في الكلمة و مجاز في الاسناد، و لازم المجاز في الكلمة ان يكون اللفظ مستعملا في غير ما وضع له، كاستعمال الاسد في الرجل، و لازم المجاز في الاسناد هو استعمال اللفظ فيما وضع له، و التصرف في الاسناد بادعاء انه من مصاديقه- كما ذكره السكاكي في الاستعارة-.

اذا عرفت هذا نقول: انه اذا لم يكن انطباق المشتق على موضوعه انطباقا حقيقيا بل كان انطباقا مجازيا لا يلزمه ان يكون لفظ المشتق قد استعمل في غير ما وضع له، بل يمكن ان يكون مستعملا فيما وضع له و كان المجاز مجازا في الاسناد لا في الكلمة، ففي قولنا: الميزاب جار قد استعمل جار في معناه الذي وضع له و ادعى: ان الميزاب من افراد ما له الجريان، فالمجاز في دعوى: كون الميزاب له الجريان و أنه من افراد ما له الجريان، فاسناد الجارى الى الميزاب اسناد الى غير ما هو له، لأن الذي له الجريان حقيقة هو الماء الذي في الميزاب لا الميزاب نفسه.

فظهر مما ذكرنا: انه لا يعتبر في استعمال المشتق في معناه حقيقة تلبس الموضوع بمبدئه حقيقة، و انما يعتبر تلبسه به حقيقة في انطباق المشتق عليه حقيقة لا في استعماله، و هذا هو مراده: من قوله قدس سره: «انه لا يعتبر في صدق المشتق و جريه على الذات حقيقة»: أى في جريه على الذات و استعماله في معناه حقيقة «التلبس بالمبدأ حقيقة و بلا واسطة في العروض» الواسطة في العروض في المقام: هو كون التلبس بالعرض و المجاز، و غير الواسطة في العروض هو التلبس فيكون قوله: «بلا واسطة في العروض» شرحا للتلبس الحقيقي: أى لا يشترط في استعمال المشتق في معناه حقيقة التلبس الحقيقي، و انما يشترط التلبس الحقيقي في الانطباق حقيقة لا في الاستعمال في معناه حقيقة، و يكفي التلبس المجازي و على نحو الواسطة في العروض في استعمال لفظ المشتق في معناه، كما عرفت في المجاز في الاسناد، و لذا قال قدس سره: «بل يكفي التلبس به و لو مجازا و مع هذه الواسطة»: أى بواسطة في العروض «كما في الميزاب الجارى» فان الجارى مستعمل في معناه مع كون تلبس الميزاب بالجريان تلبسا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٩١

.....

مجازيا و على نحو الواسطة في العروض: أى ليس تلبسا حقيقيا و لذا قال: «فاسناد الجريان الى الميزاب و ان كان اسنادا الى غير ما هو

له: «أى اسنادا مجازيا و بالعرض و المجاز ألما ان هذه المجازية و التصرف ليس في استعمال لفظ الجارى في معناه، بل الجارى مستعمل في معناه و التصرف في ادعاء كون الميزاب من افراده، و هو المعبر عنه بالمجاز في الاسناد، و ليس من المجاز في الكلمة الذى لازمه استعمال اللفظ في غير ما وضع له، و المصنف يدعى: ان ظاهر الفصول انه يشترط في استعمال لفظ المشتق في معناه حقيقة تلبس ما يجرى عليه المشتق بمبدأ المشتق حقيقة و هو مراده من قوله: «بل صريحه»: أى صريح الفصول «اعتبار الاسناد الحقيقى في صدق المشتق حقيقة»:

أى يعتبر اسناد مبدأ المشتق حقيقة الى الموضوع في مقام استعمال المشتق في معناه حقيقة، و لذا عقبه بقوله: «و كانه من باب الخلط ... الخ»: أى ان هذا الاشرط سببه الخلط بين المجاز في الكلمة الذى معناه استعمال اللفظ في غير ما وضع له، و المجاز في الاسناد الذى لازمه استعمال اللفظ في ما وضع له و التصرف في غير الاستعمال.

و لا- يخفى انه اذا كان ما يقوله الفصول هو انه يشترط في استعمال المشتق في معناه حقيقة تلبس الموضوع بمبدأ المشتق حقيقة، فالحق مع المصنف لما عرفت: من ان في المجاز- في الاسناد- اللفظ مستعمل في معناه حقيقة مع ان الموضوع لم يتلبس بالمبدأ حقيقة، و اذا كان مراد صاحب الفصول انه يشترط في انطباق المشتق على موضوعه انطباقا حقيقيا تلبس الموضوع بمبدأ المشتق تلبسا حقيقيا فالحق مع صاحب الفصول، لان المجاز في الاسناد و ان كان استعمال اللفظ فيه استعمالا حقيقيا ألما ان الانطباق فيه ليس انطباقا حقيقيا، لضرورة انه يشترط في الانطباق الحقيقى التلبس الحقيقى.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٩٣

.....

المقصد الاول فى الأوامر

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٩٥

المقصد الاول فى الأوامر

إشارة

و فيه فصول:

الاول: فيما يتعلق بمادة الامر

إشارة

من الجهات، و هى عديدة (١):

الاولى: إنه قد ذكر لفظ الامر معان متعددة (٢).

بسم الله الرحمن الرحيم (المقصد الاول: فى الاوامر) (١) رتب المصنف هذا الكتاب مشتقيا على مقدمة و تبتدى بموضوع علم الاصول و تنتهى بانتهاء مسألة المشتق، و مقاصد و تبتدى بالاوامر و تنتهى بالتعادل و التراجيح، و خاتمة تتعلق بالاجتهاد و التقليد.

و الكلام- الآن- فى المقصد الاول و هو يتضمن البحث فى ضمن فصول:

الفصل الاول: فى المباحث الراجعة لمادة الامر، و مراده من مادة الامر لفظ الامر، و البحث فيه قد كان فى جهات.

(٢) الظاهر ان هذه المعاني السبعة التي ذكرها المصنف: و هي الطلب، و الشأن، و الفعل المطلق، و الفعل العجيب، و الشيء، و الحادثة، و الغرض، و زاد عليها في القوانين معاني أخر ادعى ان لفظ الامر يدل عليها، و ظاهرهم في هذا التعبير كون لفظ الامر مشتركاً بينها اشتراكاً لفظياً، لانه لو كان مشتركاً معنوياً لما كانت هذه معاني للامر، بل تكون افراداً للمعنى الجامع، مضافاً الى ان المصنف صرح في كون مختاره اشتراك لفظ الامر بين الطلب و الشيء، و يبيّن الاشتراك المعنوي ايضاً ان من جملة المعاني التي ذكروها الشيء، و ليس هناك جامع اعم منه، لان الشيء اعم الالفاظ فلا يكون هناك جامع يعمه مع بقية المعاني التي ذكروها له، و لو كان حقيقة في بعضها مجازاً في البقية لنبهوا عليه، و لما صحّ ان يعدّ من معاني لفظ الامر.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٩٦

- و منها الطلب، كما يقال، أمره بكذا.

- و منها الشأن، كما يقال: شغله أمر كذا.

- و منها: الفعل، كما في قوله تعالى: وَ مَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ (١).

- و منها: الفعل العجيب، كما في قوله تعالى: فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا*.

- و منها: الشيء، كما تقول: رأيت اليوم أمراً عجيباً.

- و منها: الحادثة، و منها الغرض، كما تقول: جاء زيد لأمركذا.

و لا يخفى أن عد بعضها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم، ضرورة أن الامر في جاء زيد لأمركذا ما استعمل في معنى الغرض، بل اللام قد دل على الغرض، نعم يكون مدخوله مصداقه، فافهم (٢)،

نعم، لو كان غرضهم ذكر موارد الاستعمال لا غير لما كان ظاهراً في الاشتراك اللفظي.

(١) ذكر هذا مثلاً للفعل المطلق، و لكن سياق الآية بملاحظة ما قبلها يدل على ان الامر فيها لم يرد منه الفعل، بل اريد منه الطلب فان الآية هكذا فَاتَّبِعُوا أَمْرًا فِرْعَوْنَ وَ مَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ [٤٠] و الظاهر من الاتباع في المقام هي الاطاعة، فلا بد و ان يكون لفظ الامر فيما قبلها اريد منه معنى الطلب، و لا اشكال ان لفظ الامر فيما بعدها هو المراد منه فيما قبلها، و اما كون الاتباع قد يستعمل فيمن يفعل مثل فعل من سبقه بفعل فيقال: اتبعه في فعله فلا- ننكره، إلما ان الاتباع في المقام حيث كان من رعية الى ملكها كان ظاهراً في ان معنى الاتباع هو الاطاعة.

(٢) لا يخفى ان اشتباه المصداق بالمفهوم يكون في مقامين:

الاول: ان يكون لفظ موضوعاً لمعنى له مصاديق، ثم يدعى مدع: انه قد وضع ايضاً لاحدها بالخصوص، فيقال في مقام الرد عليه: انه اشتبه عليه المصداق

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٩٧

و هكذا الحال في قوله تعالى فلما جاء أمرنا يكون مصداقاً للتعجب، لا مستعملاً في مفهومه، و كذا في الحادثة و الشأن (١). و بذلك ظهر ما في

بالمفهوم، كما لو ادعى احد ان لفظ الميزان موضوع لذات الكفتين مع الاعتراف بانه موضوع اولاً لكل ما يوزن به.

الثاني: ان يكون لفظ موضوعاً لمعنى له مصداق و لذلك المصداق لفظ وضع له فيدعى مدع: ان هذا اللفظ الموضوع لذلك المصداق موضوع لذلك المفهوم الصادق عليه، كما في المقام فان لفظ الغرض موضوع لما هو غرض بالحمل الاولى و له مصاديق و من مصاديقه ما هو موضوع له لفظ الامر، فادعى: ان لفظ الامر موضوع للغرض، فلذا قال المصنف: ان الامر في قولهم: جاء لأمركذا

ليس بموضوع لمفهوم الغرض، بل هو موضوع للشأن - مثلا - أو للشئ، وقد صار هذا الذي وضع له لفظ الامر مصداقا للغرض كما دل على ذلك اللام، ووقوعه مصداقا للغرض بواسطة اللام سبب اشتباههم: بان مفهوم الغرض مما وضع له لفظ الامر، و الحال انه لم يوضع لمفهوم الغرض و لا لمصداق الغرض بما انه مصداق الغرض، بل وضع له باعتبار كونه شأنًا أو شيئًا أو فعلا. و قوله: «فافهم» لعله اشارة الى ان المعروف في استعمال قولهم: انه من اشتباه المصداق بالمفهوم هو المعنى الاول.

(١) لا يخفى ان هذا من اشتباه المصداق بالمفهوم بالمعنى الاول، فان لفظ الامر في قوله تعالى: جاء أمرنا* [٤١] لم يستعمل في الفعل العجيب، بل استعمل في معناه و هو الفعل أو الشئ، و هذا المستعمل فيه صار مصداقا لكونه فعلا عجيبا بسبب اضافته اليه تعالى و انه فعلة - جل و علا - بل يمكن ان يقال: انه لم يستعمل في المقام الا بمعنى الطلب ايضا حيث ان الانتقام منهم صار قضاء الزاميا، فناسب ان يستعمل فيه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٩٨

دعوى الفصول، من كون لفظ الامر حقيقة في المعنيين الاولين (١)، و لا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة و الشئ، هذا بحسب العرف و اللغة (٢).

و أما بحسب الاصطلاح، فقد نقل الاتفاق على أنه حقيقة في القول المخصوص، و مجاز في غيره (٣)، و لا - يخفى أنه عليه لا يمكن منه

باعتبار كون الامر هو الطلب الالزامي، و قد جاء مثل هذا في جملة من موارد الانتقام في القرآن.

(١) مختار صاحب الفصول ان الامر مشترك لفظي بين الطلب و الشأن.

و يرد عليه: انه لا يصح ارادة الشأن فيما لو راى فعلا، فيقول: رأيت امرا، فان الشأن لا يطلق على الفعل.

و اذا تم ما يقوله المصنف: من كونه مشتركا بين الطلب و الشئ يكون استعماله في الشأن باعتبار انه من مصاديق الشئ، فيكون من باب اشتباه المصداق بالمفهوم.

(٢) اما كون لفظ الامر مشتركا بين الطلب و غيره فلعل الدليل عليه اختلاف الجمع، فان الامر بمعنى الطلب يجمع على اوامر و لا يجمع على امور، و الامر لغير معنى الطلب يجمع على امور، و لا يجمع على اوامر و اختلاف الجموع دليل على تعدد المعنى الموضوع له.

و اما كون المعنى الثاني هو الشئ فربما يبعده ان الامر لا يطلق على الاعيان، و انما يطلق على الافعال، فان من راى حيوانا او شجرة لا يصح ان يقول: رأيت امرا، و لو كان الامر بمعنى الشئ لصح ذلك، و اما قوله: «في الطلب في الجملة» فلما سيأتي ان الامر هو خصوص الطلب من العالي الى السافل.

(٣) لا - يخفى ان المعنى الاصطلاحى لا - يحتاج الى نقل الاتفاق، بل يثبت بدعوى واحد من ارباب الفن المطلعين، فيمكن ان يكون دعوى الاتفاق منهم انما هو لبيان انه ليس مطلقا للطلب موضوعا له لفظ الامر، بل خصوص الطلب بالقول

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٩٩

الاشتقاق، فان معناه حينئذ لا يكون معنى حديثا، مع أن الاشتقاقات منه ظاهرا تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم، لا بالمعنى الآخر، فتدبر (١).

المخصوص: أى الطلب بالصيغة، فيكون الاتفاق المذكور على ما هو الموضوع له في اللغة لا المعنى المنقول اليه بحسب الاصطلاح.

(١) حاصله: انه اذا كان لفظ الامر موضوعا للقول المخصوص و هو افعال لا يمكن الاشتقاق منه، لان الذى يقبل الاشتقاق هو المبدأ القابل لتوارد النسب عليه، فاذا كان غير قابل لتوارد النسب اما لكونه شيئًا لا تتوارد عليه النسب كالشجر و الحجر و الانسان، او كان

بذاته قابلا- لتوارد النسب عليه و لكنه وردت عليه احدى النسب فلا- يكون بعد ورودها عليه قابلا لورود نسبة اخرى، فلا يكون قابلا للاشتقاق كالفعل و اسم الفاعل - مثلا- و المصدر المشهور فانه بعد ان وردت عليه نسبة لا يكون قابلا لورود نسبة اخرى، فان المصدر المشهور فيه نسبة ناقصة، و لذا فليس هو مبدأ للمشتقات، بل هو احد المشتقات، و اذا كان لفظ الامر موضوعا للقول المخصوص الذى هو مشتق من المشتقات لا يكون قابلا للاشتقاق منه، فان المعنى القابل للاشتقاق هو الشيء القابل لتوارد النسب، فما يكون غير قابل لتوارد النسب أو كان قابلا و لكن اخذ حظه: بان وردت عليه إحدى النسب لا يكون معنى قابلا للاشتقاق، و هذا مرادهم: من كون المبدأ القابل للاشتقاق ما كان معنى حديثا.

و لا يخفى ان الاشتقاق عندهم من لفظ الامر ببناء الافعال منه كأمر و يأمر و اسم الفاعل كآمر و ساير مشتقاته انما هو بالمعنى الذى قالوا: انه حقيقة فيه و هو القول المخصوص الذى يرى المصنف انه عندهم هو المعنى المصطلح و ليس الاشتقاق من لفظ الامر باعتبار كونه حقيقة فى الطلب.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٠٠

و يمكن أن يكون مرادهم به هو الطلب بالقول لا- نفسه تعبيرا عنه بما يدل عليه (١)، نعم القول المخصوص أى صيغة الامر إذا أراد العالى بها الطلب يكون من مصاديق الامر، لكنه بما هو طلب مطلق أو مخصص.

و كيف كان، فالامر سهل لو ثبت النقل (٢)، و لا مشاحة فى الاصطلاح، و إنما المهم بيان ما هو معناه عرفا و لغة، ليحمل عليه فيما إذا ورد بلا قرينة (٣)، و قد استعمل فى غير واحد من المعانى فى الكتاب و السنة، و لا- حجة على أنه على نحو الاشتراك اللفظى أو المعنوى أو الحقيقة و المجاز. و ما ذكر فى الترجيح، عند تعارض هذه الاحوال، لو سلم، و لم يعارض بمثله، فلا دليل على الترجيح به، فلا بد مع

(١) فيكون قولهم الطلب بالقول لتعيين الحصة الخاصة من الطلب، و القول بنفسه خارج عما هو الموضوع له لفظ الامر جزءا و قيادا، فالموضوع له على هذا هو الحصة الخاصة من الطلب و هو مدلول الصيغة لا غير، و احسن شىء يعرف به المدلول هو الدال.

(٢) حاصله: ان المنشأ بالقول المخصوص: أى صيغة افعل حيث تصدر من العالى يكون المنشأ بها هو من مصاديق ما وضع له لفظ الامر، لأن الالفاظ موضوعة لمفهوم الطلب المقيد، و الفرد لذلك المفهوم الموضوع له هو مصداق لما هو الموضوع، و ذلك الفرد يحصل بانشائه بالصيغة، فما ينشأ بالصيغة يكون فردا و مصداقا لما هو الموضوع له لفظ الامر الموضوع اما لمفهوم الطلب المطلق أو لمفهوم خاص من الطلب، و ليس المنشأ بالصيغة هو مدلول ما وضع له لفظ الامر: أى الامر ليس بموضوع لنفس الصيغة، بل الطلب مدلول ما وضع له لفظ الامر.

(٣) قد عرفت فيما تقدم ان الطلب بالقول ليس معنى اصطلاحيا، بل هو لغوى عندهم.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٠١

التعارض من الرجوع إلى الاصل فى مقام العمل (١)، نعم لو علم ظهوره فى أحد معانيه، و لو احتمل أنه كان للانسباق من الاطلاق، فليحمل

(١) قد تقدم منه انه مشترك لفظى بين الطلب- فى الجملة- و الشىء و انه لم يستعمل فى المعانى التى ذكروها و انما هى من باب اشتباه المصداق بالمفهوم، فلا يخلو كلامه هذا من منافاة لما ذكره، إلا ان يكون جاريا منه على المماشاء مع الذين يدعون انها معانى الامر، فيكون حاصل مراده: ان ما ذكر ليس إلا موارد للاستعمال، و الاستعمال اعم من كونه على نحو الاشتراك اللفظى أو المعنوى، أو الحقيقة فى احدها و المجاز فى المعانى الأخر، فلم يبق لهم إلا الترجيح بالمرجحات التى ذكروها فى مقام تعارض الاحوال، و

الترجيحات المذكورة هناك غير مسلمة:

اولا: لعدم بناء من العقلاء عليها، نعم ربما كان المسلم عند العقلاء هو اصالة عدم القرينة و هي انما تجرى في مقام الشك في المراد فيكون موردها فيما كان للفظ حقيقة معلومة و مجاز كذلك، و شك في انه اراد المتكلم من هذا اللفظ المعنى الحقيقي او المعنى المجازي، لا فيما اذا كان المراد من اللفظ معلوما و كان الشك في ان الاستعمال كان حقيقيا او مجازيا.

و ثانيا: على فرض تسليمها معارضة بمثلها، و قد مر الكلام فيها في تعارض الاحوال.

نعم يمكن ان يقال: ان المقام ليس مما يدور امره بين الاشتراك اللفظي و المعنوي، و الحقيقة و المجاز، لان اختلاف الجمع - و ان الامر بمعنى الطلب يجمع على اوامر، و لا يجمع على امور، و الامر في غير الطلب بجمع على امور و لا يجمع على اوامر - دليل واضح على نفى الاشتراك المعنوي، و الا كان هذان الجمعان جمعا لمعنى واحد، فلا بد و ان يجمع الامر في الطلب على اوامر و امور مع انه ليس كذلك، و يدل هذا ايضا على نفى المجازية لان المجاز لا جمع له فيكون الجمعان للمعنى الحقيقي، و لازمه صحة ان يكون الامور جمعا للامر بمعنى الطلب و قد عرفت انه لا يجمع على

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٠٢

عليه، و إن لم يعلم أنه حقيقة فيه. بالخصوص، أو فيما يعمه (١)، كما لا يبعد أن يكون كذلك في المعنى الاول.

الجهة الثانية (٢): الظاهر اعتبار العلو في معنى الامر، فلا يكون الطلب من السافل أو المساوي أمرا، و لو أطلق عليه كان بنحو من العناية، كما

غير الاوامر، فاذا الاشتراك اللفظي بين الطلب و غيره مما لا بد منه، و لكن الاشكال في ان غير الطلب الموضوع له لفظ الامر أى معنى هو؟ و هل معنى واحد أو معان متعددة؟

(١) قد ذكر انه لا- دليل على الترجيح بما ذكره عند تعارض هذه الامور، فلا- يمكن ان يتعين للفظ ظهور في احدها بواسطة الترجيحات التي ذكرت، فلا بد عند عدم ظهور لفظ الامر في شيء لا بواسطة القرائن و لا بواسطة الانصراف من الرجوع الى ما يقتضيه الاصل العملي.

و الحاصل: أنه لا- يمكن ان يحصل الظهور بواسطة ما ذكر، فان ما ذكره انما هو لاجل ان يحصل بواسطتها ظهور للفظ في شيء فيرجع الى الاصل العملي. اما اذا حصل للفظ ظهور في احد المعاني فلا حاجة الى ما ذكره، لانها انما ذكرت لتحصيل الظهور، فاذا حصل الظهور سقطت تلك الترجيحات و لا بد من الاخذ، بالظاهر، و هذا الظهور كما يحصل من القرائن يحصل من الانسباق من الإطلاق: أى من الانصراف، و عند حصوله يعمل على طبقه سواء كان لانه حقيقة فيه بالخصوص فيكون سبب هذا الظهور هو الوضع، أو كان سببه الانصراف و ذلك فيما كان موضوعا لما يعمه، و لكن يكون له انصراف بواسطة كثرة الاستعمال في بعض مصاديقه الى ذلك المصدق، و حيث لم يعلم سبب الظهور فلا معين لاحد الامرين.

(٢)

[اعتبار العلو في الامر]

يظهر منه (قدس سره) ان للفظ الامر ظهورا في المعنى الاول: و هو الطلب، و لم يعلم انه حقيقة فيه بالخصوص او انه موضوع لما يعمه و هذا الظهور للانصراف، و هذا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٠٣

أن الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء، فيكون الطلب من العالي أمرا و لو كان مستخفضا لجناحه. و أما احتمال اعتبار أحدهما فضعيف، و

تقييح الطالب السافل من العالى المستعلى عليه، و توييخه بمثل: إنك لم تأمره، إنما هو على استعلائه، لا على أمره حقيقة بعد استعلائه، و إنما يكون إطلاق الامر على طلبه بحسب ما هو قضية استعلائه، و كيف كان، ففي صحة سلب الامر عن طلب السافل، و لو كان مستعليا كفاية (١).

ايضا ينافى ما ذكره في قوله فيما سبق: من انه لا يبعد ان يكون لفظ الامر مشتركا لفظيا بين الطلب في الجملة و الشيء. (١) المعروف ان الطلب من العالى الى السافل امر، و من المساوى للمساوى التماس، و من السافل الى العالى رجاء او دعاء، فكون الطلب صادرا من عال الى السافل مقوم لصدق الامر، و الظاهر انه لم يذهب احد الى ان الامر كالطلب يصدق على هذه الثلاثة باجمعها كما يصدق عليها الطلب، فان الملتمس و الراجى مع عدم استعلائهما لا يصدق عليهما الامر. و انما الكلام في انه هل يكفى العلو الواقعى فى الامر؟ أو لا بد مع كونه عاليا فى الواقع مظهرا لذلك العلو بأن يكون مستعليا؟ أو ان حقيقة الامر تتقوم بالاستعلاء لا بالعلو الواقعى؟ فاذا كان الملتمس او الراجى مدعيا للاستعلاء و انه عال بحسب ادعائه يصدق على الصادر منه الامر، و اذا كان العالى فى الواقع خافضا لجناحه و مظهرا نفسه بعنوان الملتمس او الراجى لم يصدق على طلبه الامر، او ان المدار على احد امرين على سبيل منع الخلو: أى ان يصدق الامر منوط باحد امرين: اما العلو الواقعى فما يصدر منه من الطلب امر و ان كان خافضا لجناحه، او استعلاء الطالب فيصدق على طلب الراجى و الملتمس الامر اذا كانا مستعلين. و المختار للمصنف: ان الامر يتقوم بكونه من عال واقعا فقط، و لا يشترط مع كونه عاليا فى الواقع ان يكون مظهرا لذلك فيصدق الامر على طلبه و ان كان العالى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٠٤

.....

فى الواقع مستخفضا لجناحه، و لو كان اظهار العلو شرطا مع العلو الواقعى لما يصدق على طلبه الامر اذا كان خافضا لجناحه. و الدليل على كون العلو الواقعى مقوما لصدق الامر هو التبادر، و ان مرادفه بالفارسية (فرمودن) و الدليل على عدم اشتراط اظهار العلو هو صدق الامر على طلب العالى المستخفص لجناحه بالوجدان و عدم صحة سلب الأمر عنه، و بهذا انتفى الاحتمال الثانى أو القول الثانى، و من رد القول الاخير يظهر فساد القول الثالث ايضا.

و حاصل ما استدل به الذهاب الى القول الاخير: انه لا اشكال فى كون الطلب الصادر من العالى واقعا امرا و ان كان مستخفصا لجناحه. و اما صدق الامر على طلب المستعلى و ان لم يكن عاليا فى الواقع فدليله ما أشار اليه بقوله: «و تقييح الطالب السافل» و حاصل هذا الدليل: ان السافل اذا استعلى و اظهر نفسه بعنوان كونه عاليا ادعاءً يقبح فى ذلك، و يقال له لم تأمر، فيطلق على طلبه انه امر، و لذا يقال له: انه لم تأمر من هو اعلى منك، و لو لم يكن ما صدر منه امرا، لما قيل له:

لم تأمر و لما اطلقوا على ما صدر منه الامر.

و الجواب عنه: ان اطلاق الامر انما هو على سبيل المجازية، لانه حيث ادعى العلو و جعل نفسه ادعاءً آمرا و صار طلبه بحسب ادعائه امرا فاطلقوا عليه الامر بعناية هذا الادعاء، فالاطلاق مجازى بهذه العناية لا انه بعد استعلائه صار طلبه امرا حقيقة، و لو كان هذا الاستعلاء يجعل طلبه امرا واقعا لما صح سلب الامر عنه فى تلك الحال فان المقبحين له - بقولهم: لم تأمر - لو سألوا فى ذلك الحال ان طلب هذا المستعلى هل هو امر حقيقة لقالوا: بانه ليس بامر، و صحة سلب الامر عنه فى تلك الحالة دليل على ان الاطلاق كان مجازا،

و الّا لما صح السلب. [٤٢]

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول؛ ج ١؛ ص ٣٠٤

مما ذكرنا ظهر: ان التقييح للسافل على استعلائه و اظهار نفسه آمرا انما ذكر في مورد استعمال لفظ الامر في ذلك المقام، فالتقييح من المدعى لكون الاستعلاء يكفى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٠٥

الجهة الثالثة: لا يبعد كون لفظ الامر حقيقة في الوجوب، لانسباقه عنه عند إطلاقه، و يؤيده قوله تعالى: فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ و قوله: صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ و سَلَّمَ (لو لا أن أشق على أمتي لامرتهم بالسواك) و قوله: صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ و سَلَّمَ لبريرة بعد قولها: أ تأمرني يا رسول الله (لا، بل إنما أنا شافع) إلى غير ذلك، و صحة الاحتجاج على العبد و مؤاخذته بمجرد مخالفة أمره،

في اطلاق الامر حقيقة على طلب السافل المستعلى انما ذكر مورد الاطلاق الامر في تلك الحال، إلا ان غرض المستدل الاستدلال بنفس التقييح على كون الاستعلاء كافيا في صدق الامر. و الدليل على خروج التقييح عن الاستدلال انه:

اولا: ان الاستدلال انما يكون لصحة الاطلاق و عدمه و نفس التقييح اجنبى عن الاطلاقات اللفظية.

و ثانيا: انه لو فرضنا انه لا تقييح للعلاء على ذلك، فالاستدلال يتم ايضا لو صح الاطلاق مع استعلاء السافل.

و اتضح مما ذكرنا ايضا ان جواب المصنف عن التقييح انه انما كان على استعلاء السافل الذى لا ينبغى منه الاستعلاء على العالى عليه، و ليس على نفس امر السافل المستعلى لانه اجنبى عن مورد استدلال المستدل، لما عرفت: من ان استدلاله كان بالاطلاق في مورد التقييح لا بالتقييح.

ثم لا يخفى ايضا بعد ان عرفت ان الاستعلاء لم يؤخذ مفهوما لما وضع له لفظ الامر لا شرطا للعلو الواقعى و لا عدلا له تعرف بطلان القول الثالث: و هو دعوى ان المقوم لصدق الامر هو الاستعلاء فقط، لوضوح ان لازم هذا القول انه لا يصدق الامر على طلب العالى واقعا المستخفص لجناحه، و انه مع الاستعلاء من السافل على العالى يصدق الامر على طلبه، و قد تبين ان الامر يصدق على طلب العالى المستخفص لجناحه و انه لا يصدق على طلب السافل المستعلى.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٠٦

و توبيخه على مجرد مخالفته، كما في قوله تعالى: مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَشْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ (١).

(١)

[إفادة الامر الوجوب]

العمدة فيما استدل به على كون الوجوب و الالزام ماخوذا فيما وضع له لفظ الامر: هو التبادر و الانسباق الى هذا الطلب المقيد بكونه بالغا حد الالزام من اطلاق لفظ الامر المستند ذلك الانسباق الى حاق لفظ الامر بحيث عند ما يسمع احد لفظ الامر المجرد عن كل شىء او لفظ: امر زيد عمرا من دون قرينة حال او مقال يتبادر السامع منه ان الطلب هو الطلب الوجوبى، و هذا لو تم كان دليلا تاما على وضع الامر لخصوص الطلب الوجوبى، إلا ان المنكر يمنع هذا التبادر، و يدعى: ان الامر موضوع للطلب الصادر من العالى لا خصوص الالزامى منه، و لذا يصح الاستفهام عنه، و ان الامر هل كان بنحو الالزام، و لو كان الالزام دخيلا فيه لما صح الاستفهام لوضوح المعنى و عدم احتمالها لآ لشىء واحد خاص: و هو الطلب الالزامى.

نعم، فيما كان الأمر لا- يامر ألما بالطلب الالزامى كان المفهوم من الامر هو الوجوب، إلا ان هذا للقرينة لاحاق لفظ الامر كأوامر السلاطين و الحكومات بالنسبة الى امرائهم و منصوبيهم، و لكنه كما عرفت انه للقرينة و غير مستند لاحاق اللفظ.

و دعوى عدم صحة حمل لفظ الامر على الطلب الاستجابي ممنوعة، فانه يصح حمله عليه حملا غير مستند الى لحاظ علاقة اصلا ليكون صحة الحمل بلحاظ المجازية.

و على كل حال فدليل المصنف على دعواه: هو التبادر، و ذكر مؤيدات اربعة لهذه الدعوى و هو اختصاص لفظ الامر بخصوص الطلب الالزامي.

الأول: من المؤيدات قوله تعالى: فَلْيُحَذِرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ [٤٣] و يمكن بيانه بوجهين:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٠٧

.....

(الأول): انه لا- اشكال في كون الامر في هذه الآية هو خصوص الطلب الالزامي، لان التحذير عن المخالفة انما يصح في الطلب الالزامي، و اما غير الالزامي فلا حذر في مخالفته و لا تحذير عليه، فاما ان يكون الطلب الالزامي المفهوم من لفظ الامر في هذه الآية مستنده لفظ الامر فيتم المطلوب، لوضوح انه لو لم يكن موضوعا له لما فهم من حاق نفسه.

و اما ان يكون مستندا الى القرينة و لا قرينة في الآية. و يمكن الخدشة في هذا: بانه كان مستندا الى القرينة و القرينة موجودة و هي نفس التحذير، فان التحذير لا يكون إلّا في الطلب الالزامي، و لا اقل من احتمال هذه القرينة و لازمه احتمال كون فهم الطلب الالزامي مستندا اليها، لا الى نفس لفظ الامر، فلا يتم التأيد على هذا الوجه.

(الثاني): ان نقول: انه رتب طبيعة الحذر على طبيعة الامر، و لو لم يكن طبيعة الامر مستلزما للحذر لا يحسن ترتيبه عليها، و من الواضح ان الحذر لا- يترتب إلّا على الطلب الالزامي، فلو لم يكن الامر هو الطلب الالزامي لما ترتب على طبيعته الحذر لانه انما يحسن ترتيب اللوازم على ملزوماتها، فاذا لم يكن الملزوم مستلزما لل لازم لا يحسن ترتيبه عليه.

و يمكن الخدشة فيه: بان ترتب الحذر على طبيعة الأمر انما يدل على ان طبيعة الامر مختصة بالطلب الالزامي حيث يدل دليل خارجي على ان هذا اللوازم من مختصات هذا الملزوم.

و اما اذا كان نفس هذا اللوازم يعين ملزومه و كان ملزومه احد مصاديق المعنى العام الموضوع له اللفظ كما يدعيه منكر وضع الامر لخصوص الطلب الالزامي، فانه لا دلالة فيه على ان هذا الكلام سيق لبيان ترتيب اللوازم على ما وضع له هذا اللفظ، بل غاية دلالة ان المترتب عليه الحذر هو خصوص الطلب الالزامي و لا دلالة فيه ان الموضوع له لفظ الامر هو الطلب الالزامي.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٠٨

.....

و بعبارة اخرى: انه انما يكون هذا الظهور حيث لا- يدل اللوازم بنفسه على ان موضوعه امر خاص، مضافا الى ان سياق الآية باعتبار الجملة السابقة عليها ان هناك طلبا الزاميا من الشارع في حضور خطبة الجمعة، و نهى عن خروج الحاضرين إلّا باذن من النبي صلى الله عليه و سلم فامر الذي حذر عن مخالفته هو ذلك الطلب السابق فتخرج عن الظهور في كونها لبيان ترتيب الحذر على طبيعة الامر. نعم لو كان ذلك الطلب بلفظ الامر و كان غير مصحوب بقرينة تدل على انه اريد منه الطلب الالزامي لتم هذا الظهور.

و ربما يورد على هذا الظهور: بان الظهور انما يكون حجة في تعيين المراد لا في كيفية الاستعمال، فلو سلمنا ظهور الآية في ترتيب الحذر على طبيعة الامر لما دل على وضع الامر لخصوص الطلب الالزامي.

و فيه: ان الظهور هنا ايضا لتعيين المراد، فان هذا الظهور انما دل على ان المراد هو ترتيب الحذر على طبيعة الامر، و الذي يدل على الوضع لخصوص الطلب الالزامي هو لازم هذا الظهور، فمدلول هذا الظهور و هو ترتيب الحذر على طبيعة الامر هو العلة في الدلالة

على وضع الامر لخصوص الطلب الالزامى، و ليس هذا الظهور قائما بنفسه على ان المراد من الامر هو الطلب الالزامى حتى يقال: انه حجة في تعيين المراد دون كيفية الاستعمال، بل حيث كان الظهور حجة في تعيين المراد، فيدل هذا الظهور على ان المراد فى الآية هو هذا الترتب و الذى يدل على الوضع هو هذا الترتب الذى قامت الحجة عليه.

التأييد الثانى: قوله صلى الله عليه و سلم (لو لا- ان أشق على امتى لامرتهم بالسواك) [٤٤] و حيث كانت المشقة من لوازم الطلب الالزامى دون مطلق الطلب الشامل للوجوبى و الندبى
بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٠٩

.....

فيتأتى بيانه فى الدلالة على وضع الامر لخصوص الوجوب بالنحوين المذكورين فى الآية السابقة، و الجواب: الجواب، مضافا ان غاية دلالة هذا الخبر على ان الامر الذى يوجه الى الناس بالسواك هو الوجوبى، و لعل الامر الذى يوجهه صلى الله عليه و سلم الى الناس يكون بصيغة افعل لا بلفظ الامر.

التأييد الثالث: قوله صلى الله عليه و سلم (لا بل انما انا شافع) [٤٥] و حاصله: ان بريرة طلب منها النبى صلى الله عليه و سلم الرجوع الى زوجها فعبرت عن طلبه بانه امر، و قد فهم الرسول صلى الله عليه و سلم من لفظ أ تامرني هو الطلب الالزامى، و لذا قال: لا بل انا شافع و فهمه من لفظ الامر ذلك دليل على ان الامر موضوع لخصوص الطلب الالزامى.

و الجواب عنه: ان قول بريرة أ تامرني يدل على ان هناك طلبا منه صلى الله عليه و سلم وجه لها، و لعل الطلب الذى وجه اليها منه كان بصيغة الامر لا بلفظ الامر، و سيأتى ان الصيغة اما ان تدل على الوجوب بالوضع، أو اطلاقها يدل عليه، و ليس فى هذا الخبر دلالة واضحة على كونه صلى الله عليه و سلم فهم الوجوب من لفظ الامر.

التأييد الرابع: صحة الاحتجاج من العقلاء على العبد بمجرد مخالفته للامر الصادر اليه بلفظ: أمرك، و صحة توبيخه بمجرد مخالفته لذلك الامر الصادر بلفظ أمرك، و قد وبخ الله تعالى ابليس - لعنه الله - على نفس مخالفته للأمر بقوله تعالى:

ما مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ [٤٦] فالله تعالى يوبخ ابليس و يقول له: ما لذى منعك عن امتثال امرى اياك بالسجود، و الذى امتنع عنه ابليس هو امتثال الامر، فقوله تعالى: أَلَّا تَسْجُدَ بيان لامتناع ابليس و ان المتحصل من ذلك الامتناع هو عدم السجود فإن لا تسجد بيان المتحصل من الامتناع، و على كل فهذا التوبيخ منه تعالى لابليس على مخالفة الامر يدل على صحة التوبيخ على مخالفة الامر، و صحة التوبيخ

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣١٠

و تقسيمه إلى الايجاب و الاستحباب، إنما يكون قرينه على إرادة المعنى الاعم منه فى مقام تقسيمه، و صحة الاستعمال فى معنى أعم من كونه على نحو الحقيقة، كما لا يخفى (١)، و أما ما أفيد من أن الاستعمال

انما تكون على الطلب الالزامى فلا بد و ان يكون مدلول الامر هو الطلب الالزامى، و لازم ذلك كون لفظ الامر موضوعا لخصوص الطلب الالزامى الذى هو الوجوب.

و الجواب عنه: ان القائل بوضع الامر للاعم، منهم من يقول بان الامر لا يدل على الوجوب بالوضع، و لكنه يدل على الوجوب بقرينه الحكمة و الاطلاق، و ان الندبى منه يحتاج الى البيان، فحيث لا يكون المولى فى مقام الاهمال و لم ينصب قرينه على الندب فلاطلاق يعين ان المراد من لفظ الامر هو الوجوب، فلو قال المولى لعبده: امرك يدل هذا على الوجوب بالاطلاق و حيث كان الوجوب مدلولاً بالاطلاق صح الاحتجاج و التوبيخ، و لكنه لا يدل ذلك على كون الامر موضوعا للوجوب، لان الوجوب قد دل عليه الاطلاق لا لفظ

الامر، واما من ينكر الاطلاق- ايضا- فهو لا يعترف بصحة هذا الاحتجاج والتويخ، واما التويخ في الآية فلا دلالة فيه اصلا، لأن الامر الذى صدر منه تعالى كان بصيغة الامر لا بلفظ الامر و هو قوله تعالى: فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ* [٤٧]. و لعل المصنف لهذه المناقشات ذكر هذه الامور الاربعة بلسان التأييد، دون الاستدلال.

(١) هذا شروع فى ادلة المنكرين لوضع لفظ الامر لخصوص الطلب الوجوبى، بل هو موضوع للاعم منه و من الطلب الندبى، و عمدة ادلتهم هو إنكار تبادر الوجوب من لفظ الامر، بل المتبادر منه الطلب الجامع للوجوب و الندب، و حيث لم يكن تحقق للجامع الا فى ضمن احد فرديه، فلا بد من تعيينها اما بالقرائن الخاصة أو الاطلاق، و اذا انتفى الامر ان كان لفظ الامر مجملا من ناحية الخصوصية الوجوبية و الندبية،

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣١١

.....

و لم يشر المصنف لهذا الاستدلال و تعرض لادلة آخر ذكرت لهم.
- منها: ما اشار اليه بقوله: «و تقسيمه الى الايجاب و الاستحباب».

و حاصله: ان يطلق لفظ الامر بما له من المعنى فيجعل مقسما للوجوب و الاستحباب، فيقال: الامر ينقسم الى وجوبى و استحبابى، و لا شبهة فى ان الذى يصح تقسيمه الى الايجاب و الاستحباب هو الجامع بينهما و القدر المشترك لهما و هو الطلب المطلق، و لو كان لفظ الامر موضوعا لخصوص الوجوب لما صح تقسيمه، اذ لا ينقسم الشئ الى نفسه و الى غيره، لأن معنى الانقسام بيان افراد أو انواع ما وضع له اللفظ، و الامر لو كان موضوعا لخصوص الوجوب لا يكون الندب نوعا منه و لا فردا له فلا يصح التقسيم، و صحة التقسيم مما لا ريب فيها فتدل على ان المقسم موضوع لمطلق الطلب لا لخصوص الطلب الالزامى و هو الوجوب.

و الجواب عنه: ما اشار اليه بقوله: «انما يكون قرينة ... الى آخره» و توضيحه ان التقسيم الى الايجاب و الاستحباب لا يدل على اكثر من انه اريد بلفظ الامر فى مقام التقسيم مطلق الطلب لا الطلب الوجوبى، و اما ان هذا المراد من لفظ الامر هو الموضوع له لفظ الامر فلا تدل عليه صحة التقسيم الا بضميمة احد امور ثلاثة:

الأول: ان يقال ان صحة التقسيم قد دلت على ان المراد من لفظ الامر هو الطلب المطلق فاما ان يكون موضوعا له فيتم المطلوب، و الا فلا بد من ان يكون بالقرينة، و لا قرينة فى المقام.

و الجواب عنه: ان كونه فى معرض التقسيم يصلح ان يكون قرينة اذا كان لفظ الامر موضوعا لخصوص الوجوب.

الثانى: ان يقال بعد ان كان المعنى العام هو المراد فاصالة الحقيقة تدل على انه هو المعنى الحقيقى.

و الجواب عنه اولاً: بان اصالة الحقيقة و غيرها من الاصول العقلانية اللفظية انما بنوا عليها فى مقام الشك فى المراد، لا فيما اذا شك فى الوضع، فهى حجة فى تعيين

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣١٢

فيهما ثابت، فلو لم يكن موضوعا للقدر المشترك بينهما لزم الاشتراك أو المجاز، فهو غير مفيد، لما مرت الاشارة إليه فى الجهة الاولى، و فى تعارض الاحوال، فراجع (١).

المراد و ذلك فيما كان للفظ معنى حقيقى و معنى مجازى فشك فى ان المراد هو الحقيقى، أو المجازى، لا- فيما اذا كان المراد معلوما و شك فى انه هل هو معنى حقيقى او مجازى، و المقام من قبيل الثانى لا الاول.

و ثانيا: ان اصالة الحقيقة ليست اصلا بذاتها فى قبال اصالة عدم القرينة، و فى قبال ان الاصل فى الاستعمال ان يكون على نحو

الحقيقة، فان رجعت الى اصالة عدم القرينة، فالجواب عنها ما عرفت، و ان رجعت الى اصالة الاستعمال فسيأتى الجواب عنها. الثالث: ان يقال: ان المراد من الامر في مقام التقسيم هو الطلب المطلق، فلفظ الامر مستعمل في مطلق الطلب و الاصل في الاستعمال ان يكون على نحو الحقيقة.

و الجواب: انه لا صحة لهذا الاصل و ليس للعقلاء بناء عليه، و صحة الاستعمال اعم من الحقيقة و المجاز، و يحتمل ان يكون قد اشار المصنف الى الاول بقوله: «انما يكون قرينه على ارادة المعنى الاعم منه في مقام تقسيمه» و الى المعنى الثالث بقوله: «و صحة الاستعمال في معنى اعم من كونه على نحو الحقيقة».

(١) هذا بيان لكون الاصل في الاستعمال الحقيقة بغير ما ذكر، و هو ان يقال: ان معنى قولهم في المقام ان الاصل في الاستعمال الحقيقة يرجع الى ان المراد هو مطلق الطلب قد ثبت في مقام التقسيم، فيدور الامر بين كونه هو المعنى الحقيقي لا- غير و هو المطلوب، و ألما فاما ان يكون مشتركا لفظيا: بان يكون لفظ الامر قد وضع للطلب الوجوبي و لمطلق الطلب على سبيل الاشتراك اللفظي، و اما يكون استعماله في مطلق الطلب على نحو المجاز، و الاصل عدم الاشتراك، للزومه تعدد الوضع، و عدم المجاز لاحتياجه الى القرينة و الاصل عدم القرينة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣١٣

و الاستدلال بأن فعل المندوب طاعة، و كل طاعة فهو فعل المأمور به، فيه ما لا يخفى من منع الكبرى، لو أريد من المأمور به معناه الحقيقي، و إلا لا يفيد المدعى (١).

و الجواب عنه: ما اشار اليه بقوله: «غير مفيد» و حاصله: قد مر مثل هذا الكلام في الجهة الاولى في دوران لفظ الامر بين كونه موضوعا لخصوص الطلب لا غير، و استعماله في بقية المعاني التي ذكرت: من الشيء و الفعل و الغرض و غيرها يلزم منه اما الاشتراك اللفظي او المجازية و هما خلاف الاصل.

و الجواب عنه اولا: لا صحة لهذه الاصول عند العقلاء.

و ثانيا: انها معارضة بمثلها و قد مر تفصيل ذلك في تعارض الاحوال.

(١) و بيان هذا الاستدلال على كون الامر موضوعا للطلب المطلق الشامل للوجوب و الندب بتقديم مقدمة له:

و هو ان نقول: ان صدق المشتق على المتحمل للمبدأ الذي بسببه صدق المشتق عليه لا بد و ان يكون تحمله للمبدأ و انضمام المبدأ على نحو الحقيقة، مثلا: اذا صدق الضارب على شخص صدقا حقيقيا فلا بد و ان يكون ضاربا حقيقيا و الضرب منضمما اليه حقيقة، لا انضمام الضرب اليه على نحو المجازية، فاذا تمت هذه المقدمة نقول:

انهم استدلو- على ما ادعوه: من كون الامر موضوعا للاعم- بهذا الشكل: و هو انه لا اشكال ان فعل المندوب طاعة، و كل طاعة هي فعل المأمور به، فينتج ان فعل المندوب فعل المأمور به، فيصدق المأمور به على فعل المندوب صدقا حقيقيا، و لازم ذلك ان المبدأ و هو الأمر قد تحمله فعل المندوب و انضم اليه انضماما حقيقيا، فيصدق على المندوب انه مأمور به حقيقة، و لازم ذلك كون الامر موضوعا لما يعم المندوب و ألما لكان صدق المأمور به عليه على نحو المجاز دون الحقيقة.

و الجواب عنه: منع الكبرى تارة لان قولهم كل طاعة لا بد و ان يصدق عليها لفظ المأمور به صدقا حقيقيا ليست بمسلمة فكلية الكبرى ممنوعة، لانه لا نسلم ان فعل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣١٤

الجهة الرابعة: الظاهر أن الطلب الذي يكون هو معنى الامر، ليس هو الطلب الحقيقي الذي يكون طلبا بالحمل الشائع الصناعي، بل الطلب الانشائي الذي لا- يكون بهذا الحمل طلبا مطلقا، بل طلبا إنشائيا، سواء أنشئ بصيغة افعال، أو بمادة الطلب، أو بمادة الامر، أو

بغيرها (١).

المندوب يصدق عليه لفظ المأمور به صدقا حقيقيا، بل الذي يصدق عليه انه فعل المطلوب حقيقة، لا انه مأمور به حقيقة، بل بعض مصاديق الاطاعة يصدق عليها انها مأمور بها حقيقة و هي الاطاعة الوجوبية. و اخرى تسليم الكبرى و لكنه لا يثبت المطلوب، و ذلك إذا اريد من المأمور به في قولهم: كل طاعة هي فعل المأمور به الاعم من المعنى الحقيقي: بان يكون المراد من المأمور به هو المطلوب، فلا- يتم الاستدلال على كون الامر موضوعا للاعم، و هذا معنى قوله: «فيه ما لا يخفى من منع الكبرى»: أي منع كليتها «لو اريد من المأمور به معناه الحقيقي» و هو انه لا بد و ان يصدق على كل طاعة عنوان المأمور به صدقا حقيقيا «و ألا لا يفيد المدعى» لوضوح انه لو كان المأمور به ليس بمعناه الحقيقي، بل اريد به المطلوب، فلا يفيد ما ادعاه: من كون لازم هذا القياس كون لفظ الامر موضوعا للاعم، و لكنه لا يخفى ان لازم ما ذكره ان الامر المتعلق بالمندوب لا يسمى أمرا حقيقة و هو بعيد جدا، لصدق الأمر عليه من دون عناية.

(١)

[الطلب و الارادة]

لا- يخفى عليك ان الالفاظ موضوعه لنفس الماهيات المجردة عن الوجود بكلا قسميه من الذهني و الخارجي، و لذا يحمل عليها الوجود و العدم، فيقال: الانسان موجود و الانسان معدوم، و الموضوع له اللفظ هو المسمى بالكلية الطبيعي. و لا يخفى ايضا ان للماهية فردين قطعا الموجود الذهني و الموجود الخارجي، كالنار و الشجر و الانسان و البياض و السواد، فان لفظ النار- مثلا- موضوع لماهية النار و له فرد خارجي و هي النار التي يمكن ان يترتب عليها الآثار كالحرارة و الاحراق، و لها فرد ذهني و هي صورة النار المتصورة في الذهن، و هناك من الماهيات

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣١٥

.....

لها فرد ثالث و هو الوجود الانشائي مثل الطلب و البيع، فان لفظ الطلب موضوع لماهية الطلب و له فرد خارجي و هو الشوق الموجود في افق النفس في مرحلة شوقها و اشتياقها، و فرد ذهني و هو الصورة الحاصلة في افق الذهن و التصور و له فرد انشائي و هو وجود الطلب المنشأ بصيغة افعل او بمادة الامر او بلفظ اريد.

ولا- يخفى انه ليس لكل ماهية فرد انشائي، بل بعض الماهيات ليست لها فرد انشائي لأنها ليست قابلة للانشاء، فان ماهية الانسان- مثلا- ليس لها فرد انشائي لأن الانشاء و ان كان ايجاد المعنى باللفظ لا بقصد الحكاية، إلا ان من المعاني بذاتها تكون في حقيقتها و وجودها لا تحتاج الى اكثر من قصد ايجادها باللفظ كالاتفسار و الاستفهام فان السؤال عن شيء هو بذاته معنى لا يحتاج الى اكثر من قصد ايجاده باللفظ المقرر له كهزمة الاستفهام- مثلا- و من المعاني، ما يكون لها وجود في افق من افاق التكوين، إلا ان لقصد ايجادها باللفظ اثر من الآثار عند العقلاء، كانشاء الطلب، و ماهية الانسان ليست بذاتها كماهية الاستفسار، و ليس لقصد ايجاد مفهوم الانسان باللفظ اثر عند العقلاء.

و على كل حال فان بعض الماهيات ليست قابلة للانشاء، و هذه الماهيات لها ثلاثة مقامات: مقام المفهوم و نفس الماهية، و مقام وجودها الخارجي، و مقام وجودها الذهني.

و الماهيات القابلة للانشاء لها اربعة مقامات: الثلاثة المذكورة، و ينضم اليها مقام وجودها الانشائي.

ولا يخفى أيضا ان حمل اللفظ الموضوع لمعنى على فرده ليس من الحمل الذاتى، لأن مناط الحمل الذاتى الاتحاد فى الماهية، و مناط حمل المفهوم على المصداق الاتحاد فى الوجود، و المعروف فى كلمات القوم السابقين - لصاحب الاسفار - هو ان حمل المفهوم على كلا- فرديه الوجود الذهنى و الموجود الخارجى من الحمل الشائع، إلا ان الذى يظهر من صاحب الاسفار ان الحمل الشائع الصناعى هو خصوص حمل

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣١٦

.....

المفهوم على مصداقه الخارجى الذى هو منبع الآثار المرغوبة و المطلوبة به لاهل الصناعات دون الوجود الذهنى، فحينئذ يكون بحسب هذا الاصطلاح ان حمل المفهوم على غير الموجود الخارجى: أى على غير فرده الخارجى هو من حمل المفهوم على مصداقه و ليس هو من الحمل الذاتى، إلا انه ليس من الحمل الشائع الصناعى ايضا، فحمل المفهوم على الفرد الانشائى ليس من الحمل الشائع الصناعى، لانه ليس هو الفرد الخارجى، و على هذا الاصطلاح جرى المصنف فى المقام لانه قال:

«ان الطلب الذى يكون هو معنى الامر ليس هو الطلب الحقيقى» لوضوح انه من اراد شيئا حقيقه و تعلق به شوقه و طلبه الحقيقى و لم ينشأ طلبه لا يقال له: انه امر به، فالامر - حينئذ - هو خصوص الطلب الانشائى الذى أنشأه و اظهر به ارادته الحقيقه و طلبه الحقيقى، و اما كون الامر ليس هو الفرد الذهنى للطلب فواضح، فانحصر الامر بالفرد الانشائى من الطلب، فالامر المنشأ به الطلب ليس هو الطلب الحقيقى الذى يكون طلبا بالحمل الشائع، لأن حمل مفهوم الطلب على فرد الطلب الحقيقى الحاصل للنفس فى افق الشوق هو من حمل الشائع الصناعى بحسب الاصطلاح عنده «بل الطلب الانشائى»: أى ان معنى الامر هو خصوص الطلب الانشائى «الذى لا يكون بهذا الحمل»: أى بالحمل الشائع الصناعى «طلبا مطلقا»: أى غير مقيد فانه اذا حمل الطلب على فرده بالحمل الشائع الصناعى يختص بحمل مفهوم الطلب على فرده الحقيقى و هو الطلب الحاصل للنفس فى مرحلة الشوق.

و حاصل مرامه: ان الطلب اذا حمل على فرده حملا - شايعا ينحصر الفرد المحمول عليه بالطلب الحقيقى دون الطلب الانشائى، لاختصاص الحمل الشائع الصناعى بالطلب الحقيقى، ثم قال (قدس سره): «بل طلبا انشائيا»: أى بل يكون طلبا انشائيا: أى ان معنى الامر ليس هو الطلب الحقيقى الموصوف بما ذكره من كون حملة حملا شايعا، بل معناه هو الطلب الانشائى سواء أنشأ الامر بصيغه افعل أو بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣١٧

و لو أبيت إلا عن كونه موضوعا للطلب فلا أقل من كونه منصرفا إلى الانشائى منه عند إطلاقه كما هو الحال فى لفظ الطلب أيضا، و ذلك لكثرة الاستعمال فى الطلب الانشائى، كما أن الامر فى لفظ الارادة على عكس لفظ الطلب، و المنصرف عنها عند إطلاقها هو الارادة الحقيقية و اختلافهما فى ذلك ألجأ بعض أصحابنا إلى الميل إلى ما ذهب إليه الأشاعرة، من المغايرة بين الطلب و الارادة، خلافا لقاطبة أهل الحق و المعتزلة، من اتحادهما، فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما هو الحق فى المقام، و إن حققناه فى بعض فوائدها إلا أن الحوالة لما لم تكن عن

بمادة الطلب: بان قال: اطلب، او بمادة الامر: أى بلفظ امر او غيرها كما لو انشأ بالاشارة.

و بعبارة اوضح: ان مفهوم الطلب اذا حمل بالحمل الشائع الصناعى فلا يحتاج الى تقييده بشىء، لأن الحمل الشائع الصناعى هو حمل الماهية على فردها ذى الأثر فى الخارج و الفرد ذو الاثر فى الخارج لماهية الطلب هو الطلب الحقيقى، فلا يحتاج فى مقام حمل الطلب بالحمل الشائع الى تقييد الطلب بشىء لانحصاره فى الطلب الحقيقى لأن ذا الاثر فى الخارج منحصر به، بخلاف ما اذا اردنا حمل الطلب على فرده الآخر كالانشائى فلا بد و ان يذكر له قيد الانشائى، لأن حملة عليه ليس من الحمل الشائع حتى يتعين، و حيث ان له

مصادقا آخر و هو الذهني فلا- بد من التقييد لمعرفة أى المصاديق مراد فى هذا الحمل الذى ليس هو حملا ذاتيا و لا حملا شايعا صناعيا، بل هو حمل الماهية على مصداقها و حيث لها مصداق آخر فلا بد من التقييد بالانشائي، فلا ينافى هذا ما سيدكره بعد: من ان الطلب اذا اطلق ينصرف منه الى الانشائي، فانه هنا فى مقام الحمل، و هناك فى مقام الانسباق من لفظ الطلب اذا اطلق و تعيين المراد منه.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣١٨

المحذور خالية، و الاعادة ليست بلا فائدة و لا إفادة، كان المناسب هو التعرض هاهنا أيضا (١)
فاعلم أن الحق كما هو عليه أهله وفاقا للمعتزلة و خلافا للشاعرة:
هو اتحاد الطلب و الارادة، بمعنى أن لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم

(١) حاصله ما استدل به على كون الامر هو خصوص الطلب الانشائي هو التبادر، و يمكن ان يستدل عليه: بانه من المعلوم ان من اراد شيئا حقيقه و لم يظهر طلبه بانشاء او اشارة لا يقال له: انه امر بشيء، و لو كان الامر هو الطلب الحقيقى او انه من مصاديق الامر لصح ذلك فى حقه، و من الواضح ايضا ان المنشأ بصيغته الامر- مثلا- ليس هو الطلب الذهني فيتعين ان المنشأ بها هو الطلب بمرتبته الانشائية، لوضوح ان مفهوم الطلب لا يراد إلا فى مقام التقسيم و الحدود، فاذا لم يكن المنشأ بالصيغته هو الطلب الحقيقى و لا الطلب الذهني و لا مفهوم الطلب تعين انه هو الطلب الانشائي، و لما كان المصنف فى صدد التعرض لبحث اتحاد الطلب و الارادة تنزل عن هذا و ادعى انه لو قلنا: ان مفهوم الامر هو الطلب المطلق و لكن لا- اقل من انصراف الامر عند اطلاقه الى الطلب الانشائي لكثرة ما يستعمل فيه، و لا- ريب ان كثرة الاستعمال توجب الانصراف، و هذا الانصراف الى الطلب الانشائي لا يختص به لفظ الامر بل لفظ الطلب ايضا مثله، فانه اذا اطلق ينصرف منه الى فردة الانشائي، بخلاف لفظ الارادة فانها اذا اطلقت ينصرف منها الى الفرد الحقيقى من الارادة.

و الفرق بينهما فى هذا الانصراف اوجب ان يميل بعض اصحابنا من العدلية الى مذهب الاشاعرة المدعين للمغايرة بين الطلب و الارادة، خلافا للعدلية- فى هذه المسألة- القائلين باتحاد الطلب و الارادة.
و الحق: هو اتحاد الطلب و الارادة مفهوما و مصاديق كما هو رأى اهل الحق: أى العدلية و جماعة المعتزلة ايضا، خلافا للشاعرة القائلين بالمغايرة.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣١٩

واحد و ما بإزاء أحدهما فى الخارج يكون بإزاء الآخر، و الطلب المنشأ بلفظه أو بغيره عين الارادة الانشائية.
و بالجملة: هما متحدان مفهوما و إنشاء و خارجا، لا أن الطلب الانشائي الذى هو المنصرف إليه إطلاقه كما عرفت متحد مع الارادة الحقيقية التى ينصرف إليها إطلاقها أيضا، ضرورة أن المغايرة بينهما أظهر من الشمس و أبين من الامس. فإذا عرفت المراد من حديث العينية و الاتحاد، ففى مراجعة الوجدان عند طلب شىء و الامر به حقيقة كفاية، فلا يحتاج إلى مزيد بيان و إقامة برهان، فإن الانسان لا يجد غير الارادة القائمة بالنفس صفة أخرى قائمة بها، يكون هو الطلب غيرها، سوى ما هو مقدمه تحققها، عند خطور الشىء و الميل و هيجان الرغبة إليه، و التصديق لفائدته، و هو الجزم بدفع ما يوجب توقفه عن طلبه لاجلها.
و بالجملة: لا- يكاد يكون غير الصفات المعروفة و الارادة هناك صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب، فلا محيص إلا عن اتحاد الارادة و الطلب، و أن يكون ذاك الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات فى ارادة فعله بالمباشرة، أو المستتبع لامر عبيده به فيما لو أراد لا كذلك، مسمى بالطلب و الارادة كما يعبر به تارة و بها أخرى، كما لا يخفى (١).

(١) ذهب الاشاعرة الى مغايرة الطلب للارادة، و هو من مصاديق الكلام النفسى الذى جعلوه من صفاته تبارك و تعالى فى قبال العلم و الارادة كما يظهر من استدلالهم الآتى ان الطلب الحقيقى متحقق فى الاوامر الامتحانية، و حيث لا ارادة حقيقية فلا بد و ان يكون الطلب غير الارادة، و قد انكر العدلية الكلام النفسى من رأس و انكروا تغاير الطلب و الارادة الذى ادعى الاشاعرة انه من موارد الكلام النفسى.

و حاصل ما ادعاه العدلية: ان الطلب عين الارادة مفهوما و ما هو مصداق احدهما هو مصداق الآخر، لضرورة انه اذا كانا موضوعين بازاء مفهوم واحد فلا بد

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٢٠

.....

و ان تتحد مصاديقهما، فمفهوم الطلب عين مفهوم الارادة و مصداق الارادة الحقيقية، و هى الشوق الحاصل فى النفس عند تصورهما للشىء الملائم لها فتشتاق اليه بحيث تهيج رغبتها الى تحققة فى الخارج و يكون متعلق ارادتها، و هذه الارادة فى هذه المرحلة هى الطلب الحقيقى، فان كانت الرغبة الى تحصيله تعلقت بان يوجد الطالب و المرید بنفسه تحركت العضلات اليه، و ان كانت الرغبة فى ان يكون المحصل له الغير دعا ذلك الى انشاء الارادة و الطلب.

فاتضح: انهما متحدان فى المفهوم و فى الخارج و هو تحققيهما فى افق القوة الشوقية، فان خارجية كل شىء بحسبه و خارجية الارادة و الطلب بتحققهما فى مرحلة القوة الشوقية، و ايضا هما متحدان فى مرتبة الانشاء، فالمراد من الاتحاد اتحاد كل مرتبة بمرتبها، فمرتبة المفهوم اتحاد الارادة و الطلب مفهوما، و مرحلة الخارج اتحادهما خارجا، و فى مرحلة الانشاء اتحادهما إنشاء، و بعد ان كانا متحدين مفهوما فلا بد و ان يتحدا فى كل مصداق بحسب افق ذلك المصداق، و لا يعقل ان يدعى كون الطلب بمرحلته الانشائية متحدا مع الارادة بمرحلته الحقيقية، لأن مرجع ذلك الى اتحاد الارادة بمرحلته الانشائية بالارادة بمرحلته الحقيقية، و هما مصداقان فى افقين مختلفين كيف يعقل دعوى اتحادهما؟

نعم الفارق بين الطلب و الارادة: ان المنصرف من لفظ الطلب هو فردة الانشائي، و المنصرف من الارادة عند اطلاقها هو فردها الحقيقى، و ذلك لكثرة استعمال الطلب فى الفرد الانشائي و كثرة استعمال الارادة فى فردها الحقيقى، و الاختلاف فى الانصراف لا يوجب اختلافا فيما هو الموضوع له كل منهما و لا يوجب اتحاد مرتبة الانشاء بمرحلة الحقيقة. هذه دعوى العدلية فى الاتحاد و العينية بين الطلب و الارادة.

و استدلو على هذا الاتحاد بينهما بما اشار اليه المصنف بقوله: «فى مراجعة الوجدان ... الى آخره» و حاصله: انه لو كان مصداق الطلب الحقيقى غير الارادة

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٢١

.....

الحقيقية لكننا نحسه فى انفسنا، لوضوح انه لنا طلب حقيقى و ارادة حقيقية و طلب انشائي و ارادة انشائية، فاذا رجعنا الى ما نحسه و نجده فى انفسنا انا نتصور الشىء فيوجد الشىء فى مرحلة التصور و هو احد قسمى العلم، و حيث تكون لذلك الشىء فائدة و بعد تصورهما و كونها ملائمة لنا يحصل الميل منا له و تهيج رغبتنا اليه، و بعد هذا يحصل التصديق من النفس: بان هذه الفائدة الملائمة المرغوب اليها ينبغي تحصيلها بتحصيل ما فيه تلك الفائدة و هو الذى سماه المصنف ب «الجزم بدفع ما يوجب توقفه عن طلبه» و قد ذكر القوم فى ترتيب المقدمات نحو آخر و ترتيبا غير ما ذكره المصنف، فانهم قالوا: ان مقدمات الارادة العلم و هو تصور الشىء بما

له من الفائدة و التصديق بان له فائدة ملائمة، فيحصل الميل اليه و هو شوق بمرتبة ضعيفة الى تحققه و حيث يحصل هذا الشوق يكون المتصور في صدد التفكير في الموانع التي تمنع عن تحقق هذا الذي وقع متعلقا للميل أو الشوق، فيجزم بانه لا مانع عن ذلك و بعده يكون بصدد تحصيله و هي مرتبة العزم و بعد تلك المرتبة تحصل الارادة المحركة للعضلات من نفس المتصور اذا كان الميل الاولي لذلك الشيء بنحو ان يتولى هو ايجاده و تحصيله بالمباشرة، و اذا كان بنحو ان يتولى تحصيله غيره: أى لا بالمباشرة تحصل الارادة له لأن يحرك الغير اليه، و مرحلة الارادة المحركة لعضلاته أو لغيره هي مرحلة الارادة الحقيقية و هي مرحلة الطلب الحقيقي.

و اتضح مما ذكرنا انه ليس بعد تحقق المقدمات المذكورة شيء غير الارادة الحقيقية، لانه اما يكون بعد حصول المقدمات المذكورة ان لا يحصل لنا طلب حقيقي و هو واضح الفساد، لأن الكل متفقون على انه لنا طلب حقيقي، و اما ان يكون لنا بعد تمامية المقدمات امران طلب حقيقي و ارادة حقيقية، و لا نجد في انفسنا بعد تمامية المقدمات ألاً شيئاً واحداً، و اما ان يكون ذلك الشيء الواحد هو الطلب الحقيقي و هو الارادة الحقيقية فيتحد الطلب و الارادة و هو المطلوب، و لذا قال (قدس سره):

«و بالجملة لا يكاد يكون غير الصفات المعروفة و الارادة» في مقام طلب الشيء: أى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٢٢

و كذا الحال في سائر الصيغ الانشائية، و الجمل الخبرية، فإنه لا يكون غير الصفات المعروفة القائمة بالنفس، من الترجى و التمنى و العلم إلى غير ذلك، صفة أخرى كانت قائمة بالنفس، و قد دل اللفظ عليها، كما قيل:

إن الكلام لفي الفؤاد و إنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً (١).

انا اذا طلبنا شيئاً لا نجد غير العلم: أى تصوره و تصور فائدته و الشوق الضعيف اولاً، ثم الجزم ثم العزم ثم الارادة، و ليس هناك شيء نسميه بالطلب الحقيقي بعد تمام مقدمات الارادة يكون ذلك غير الارادة فليس «هناك صفة أخرى قائمة بها»: أى بالنفس «يكون هو الطلب» الحقيقي: أى يكون ذلك الشيء الذي هو غير الصفات المعروفة و الارادة هو الطلب الحقيقي و اذا لم يكن غير المقدمات المذكورة و الارادة شيء يكون هو الطلب «فلا محيص عن اتحاد الارادة و الطلب» و إلاً لزم اما ان لا يكون لنا طلب حقيقي و هو فاسد قطعاً، أو يكون لنا شيئان حقيقيان الارادة الحقيقية و الطلب، و لا نجد في انفسنا ألاً شيئاً واحداً أو يكون الطلب الحقيقي هو الارادة و حيث لا نجد في انفسنا شيئاً غير ذلك فلا بد «و ان يكون ذاك الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات في ارادة فعله بالمباشرة أو المستتبع لامر عبيده به فيما لو اراده لا كذلك»: أى لا على نحو المباشرة «مسمى بالطلب و الارادة» فيتحد الطلب و الارادة «كما يعبر به تارة» فيقال بعد تمام المقدمات المذكورة: طلب المولى أو حصل الطلب الحقيقي، و يعبر «بها أخرى» فيقال: اراد المولى أو حصلت الارادة.

(١) لا يخفى ان الاشاعرة القائلين بالكلام النفسى - و انه صفة من صفاته تعالى قديمة - قالوا: انه في الاوامر و النواهي هو غير الارادة و سموه بالطلب، و لذا قالوا:

بمغايرتهما و ان الكلام النفسى في الجمل الخبرية هو غير العلم، و فى الاستفهام و الترجى و التمنى هو غير الحقيقي منها، و لم يذكروا له اسما.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٢٣

.....

و بعد ما عرفت الحق في الاوامر، و ان الطلب هو عين الارادة فيها، نقول ايضاً: انه في الجمل الخبرية هناك مدلول للجملة الخبرية اللفظية و هو ثبوت النسبة و لا ثبوتها كما سيأتى بيانه، و هناك علم بثبوت النسبة و لا ثبوتها و ليس وراء مدلول الجملة و العلم بثبوتها

ولا ثبوتها شيء آخر في النفس يكون مدلولاً للكلام اللفظي المسمى عند الأشاعرة بالكلام النفسي، وكذلك الاستفهام والترجي و التمني فان الموجود في انفسنا هو الشوق الى الاستفسار حقيقة و الشوق لما يتوقع حصوله و الشوق لما لا يحصل، و لا مانع من تعلق الشوق بما لا يحصل فان المحال ارادة ما لا يمكن ان يحصل، اما الميل الذي سببه ملائمة الصور في افق الشوق فلا مانع من حصول الميل الى تلك الصور في تلك المرحلة، فاذا رجعنا الى انفسنا فانا لا نجد غير هذه الاشياء و ثبوتها في النفس في افق الشوق و هي المسماة بالاستفهام الحقيقي، و الترجي الحقيقي، و التمني الحقيقي، و اما مدلول صيغتها فليس الا الانشاء كما سيأتي الكلام فيه، فاين الكلام النفسي فيها؟ الذي هو غير الاستفهام الحقيقي، و الترجي الحقيقي، و التمني الحقيقي الذي جعلوه مدلولاً للكلام اللفظي قائماً في النفس، و قالوا:

ان الكلام لفي الفؤاد و انما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

و هذا الشعر بنفسه اجنبي عن الدلالة على ما ادعوه: من كون الكلام النفسي امراً غير الصفات المذكورة، فان دلالة هذا البيت على ان الكلام اللفظي الدال على مدلوله المتصور منه يدل بحسب الملازمة ان هناك شيئاً في نفس المتكلم يلزم هذه الدلالة اللفظية عبر عنه بالكلام النفسي، و ان هناك شيئاً غير مدلول الكلام اللفظي.

و على كل فالكلام النفسي الذي ادعوه امر غير موجود في انفسنا. نعم، تحقق هذه الصفات: أي الاستفهام الحقيقي، و الترجي و التمني الحقيقيين في ذات الواجب تعالى محال، لاستلزامه الجهل او محالاً آخر، إلا انه ليس لازم ذلك ان يكون لمدلولات هذه الصيغ لازم آخر في الواجب غير ما هو اللازم لها في الممكن، بل معناه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٢٤

و قد انقدح مما حققناه، ما في استدلال الأشاعرة على المغايرة بالامر مع عدم الارادة، كما في صورتى الاختيار و الاعتذار من الخلل، فإنه كما لا إرادة حقيقة في صورتين، لا طلب كذلك فيهما، و الذي يكون فيهما إنما هو الطلب الانشائي الايقاعي، الذي هو مدلول الصيغة أو المادة، و لم يكن بينا و لا مينا في الاستدلال مغايرته مع الارادة الانشائية.

و بالجملة: الذي يتكفله الدليل، ليس إلا الانفكاك بين الارادة الحقيقية، و الطلب المنشأ بالصيغة الكاشف عن مغايرتهما و هو مما لا محيص عن الالتزام به، كما عرفت، و لكنه لا يضر بدعوى الاتحاد أصلاً لمكان هذه المغايرة و الانفكاك بين الطلب الحقيقي و الانشائي، كما لا يخفى (١). ثم إنه يمكن مما حققناه أن يقع الصلح بين الطرفين، و لم يكن

قيام البرهان على عدم الملازمة في الواجب، و حيث لا مانع عنها في الممكن فالدلالة الالتزامية موجودة في الممكن دون الواجب.

(١) من جملة ما استدلل به الأشاعرة على مغايرة الطلب و الارادة هذا الذي اشار اليه.

و حاصل الاستدلال و تقريبه: انه لا اشكال في موردى الاوامر الاختبارية و الاعتذارية من تحقق الطلب الحقيقي و لا ارادة حقيقية، و لازمه كون الطلب الحقيقي غير الارادة الحقيقية فتتحقق المغايرة، و توضيحه بيان امرين:

الاول: ان الفرق بين الاوامر الاختبارية و الاعتذارية: هو انه في المورد الاول يكون غرض المولى اختبار حال عبده، و انه هل هو ممن يطيع أو امره او يعصيا فيامره لاجل هذا الغرض، و في المورد الثانى يكون الغرض ان يكون امر العبد منكشفاً لمولاه و انه ممن لا يطيع او امره و من العاصين لاوامره، إلا انه لا يستحق تقبيحه او عقابه من دون امره له فيأمره بشيء يكون الغرض من امره هو اظهار حقيقته لمن ربما

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٢٥

يلومه على تقيحه او عقابه، و لا اشكال انه في كلا الموردین لا ارادة حقیقیة للمولی فيما تعلق به امره.

الثانی: انه لا اشكال و لا ريب ان الامر من دون كونه مسبوکا بالطلب الحقیقی لا يجب امتثاله على العبد، و الذى يجب امتثاله ما كان مسبوکا بالطلب الحقیقی.

فاتضح انه فى هذين الموردین قد تحقق الطلب الحقیقی لانه شرط امتثال الامر و انه لا ارادة حقیقیة، لأن المفروض ان الغرض من الاول هو اختبار العبد و لا غرض للمولی فيما تعلق به امره، و حيث لا غرض له بذلك لا ارادة له حقیقیة لما تعلق به الامر، و فى الثانی ايضا الغرض من الامر الاعتذار فيما لو اراد المولی تقيح العبد او عقابه و لا غرض له ايضا فيما تعلق به الامر فلا ارادة حقیقیة ايضا، و قد عرفت ان الامر مشروط امتثاله بالطلب الحقیقی فلا بد فى هذين الموردین من تحقق الطلب الحقیقی، و اذا تحقق الطلب الحقیقی و لا ارادة حقیقیة فلا مناص من المغايرة بينهما، فثبت المطلوب. و لا يخفى انا جعلنا الطلب الحقیقی فى تقريب استدلالهم شرطا للامر انما هو لإعطاء استدلالهم صورة، و الّا فكلامهم صريح فى ان الطلب الحقیقی هو مدلول الامر، لأن الطلب الحقیقی عندهم هو الكلام النفسى المدلول للكلام اللفظى، و سیأتى التعرض له عند شرح قول المصنف: دفع وهم: «لا يخفى انه ليس غرض الاصحاب ... الى آخره».

و الجواب ما اشار اليه بقوله: «من الخلل» و تفصيله: انه فى هذين الموردین الطلب الانشائى متحقق، و كما انه لا ارادة حقیقیة فيهما كما عرفت لا طلب حقیقی.

و اما قولهم: انه لا بد فى لزوم امتثال الامر من الطلب الحقیقی.

فالجواب عنه: ان الاوامر فى الموردین بعد انكشاف امرهما و انهما ليسا أوامر حقیقیة لا يعقل ان تكون اختبارية أو اعتذارية قبل انكشاف امرهما، فالظاهر انها اوامر حقیقیة، فالعقل و العقلاء انما يلزمون بامثالهما لهذا الظاهر، و بهذا تفترق هذه الاوامر عن الاوامر الجدية، فان الامر الجدى ما كان انشاء الطلب فى الامر

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٢٨

و الحقیقی من الارادة، كما هو المراد غالبا منها حين إطلاقها، فيرجع النزاع لفظيا (١)، فافهم (٢).

(١) و حاصله: ان مدعى المغايرة يريد بها مغايرة الطلب الانشائى و الارادة الحقیقیة، و مدعى الاتحاد يريد اتحاد كل مرتبة من الطلب بالارادة فى تلك المرتبة لا فى غيرها من المراتب، و لعل السبب فى هذا الصلح و ان مراد اهل المغايرة هى مغايرة الطلب الانشائى و الارادة الحقیقیة، لا الارادة الحقیقیة و الطلب الحقیقی هو ان اهل المغايرة قالوا: ان الطلب غير الارادة و حيث كان المنصرف من لفظ الطلب هو فردة الانشائى، و المنصرف من لفظ الارادة هى الارادة الحقیقیة و هى الفرد الحقیقی للارادة توهم القائلون بالاتحاد: ان مراد القائلين بالمغايرة هى مغايرة الطلب الحقیقی و الارادة الحقیقیة، إلّا انه يمكن ان يكون مرادهم هو ان الطلب بما له من المعنى الذى ينصرف اليه الاطلاق لفظ الطلب مغاير لما هو المنصرف من اطلاق لفظ الارادة، و على هذا يرجع النزاع بينهما لفظيا، لانه يرجع الى ان المنصرف من لفظ الارادة غير المنصرف من لفظ الطلب، و القائلون بالاتحاد لا ينكرون هذا المعنى، و انما ينكرون كون الطلب الحقیقی غير الارادة الحقیقیة، و هذا ايضا لا ينكره القائلون بالمغايرة.

(٢) لعله امر بالفهم اشارة الى عدم صحة هذا الصلح، و كلام اهل المغايرة يابى عن ان يكون مرادهم من الطلب المغاير للارادة هو الطلب الانشائى للارادة الحقیقیة، بل كلماتهم صريحة فى ان مدعاهم هو مغايرة الطلب الحقیقی و الارادة الحقیقیة، كما عرفته فى مبنى استدلالهم بالاوامر الاختبارية و الاعتذارية بعد ان صرحوا ان الطلب الحقیقی الجدى شرط فى لزوم امتثال الامر، و ادعوا انه موجود فيها دون الارادة الحقیقیة، هذا اولاً.

و ثانياً: ان الاشاعة القائلين بالمغايرة السبب فى قولهم ذلك هو انهم اثبتوا له تبارك و تعالى صفة قديمة و هى كونه متكلماً،

فالتكلم من صفاته القديمة بقدام ذاته و هي من صفات الذات عندهم، لا من صفات الفعل التي لا بد من القول بحدوثها

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٢٩

دفع وهم: لا يخفى أنه ليس غرض الاصحاب و المعتزلة، من نفى غير الصفات المشهورة، و أنه ليس صفة أخرى قائمة بالذات كانت كلاما نفسيا مدلولاً للكلام اللفظي، كما يقول به الاشاعرة، إن هذه الصفات المشهورة مدلولات للكلام.

كصفه الخالق عن عامه ذوى الاديان القائلين بحدوث العالم، و انه كان الله و لم يكن معه شيء، و بعد ان التزموا: بان صفة التكلم له- جل و علا عن ذلك- هي قديمة بقدام الذات، و قد صرحوا: بانها غير الارادة و العلم، و قالوا: بقدام القرآن بما هو كلام، لا بما هو متعلق العلم، و هذا الكلام القديم هو المسمى بالكلام النفسى، و لا- اشكال و لا- ريب ان مدليل الالفاظ القرآنية و هي المعانى المستعملة فيها الفاظ القرآن الحادثة عند نزول القرآن على لسان جبرئيل هي حادثة، فلذلك قالوا: بان وراء هذا الكلام اللفظي كلام آخر هو الكلام النفسى، و هو غير الارادة و العلم و هو الطلب فى الاوامر القرآنية، و غير العلم فى جملة الخبرية و غير الاستفهام و الترجى الى آخر ما قالوا. و من هذا رأى و هو الكلام النفسى نشأت دعوى المغايرة بين الطلب و الارادة، لأن الطلب الحقيقى هو الكلام النفسى فى الاوامر القرآنية و اذا كان الطلب الحقيقى هو عين الارادة الحقيقية تكون صفة المتكلم هي صفة المرید، فلا تكون هناك صفة اخرى قديمة مسماء بالكلام النفسى و هي غير الارادة، و اذا كان الطلب الحقيقى هو الكلام النفسى عندهم فلا بد و ان يكون الطلب الحقيقى غير الارادة الحقيقية، و الا لاتحدت صفة المتكلم و المرید مفهوما و ان لا يكون هناك كلام نفسى قديم هو غير الارادة و العلم.

فالصلح لا يعقل ان يتانى بين الطرفين لصراحة كلماتهم بذلك، و ان دعوى المغايرة هنا بين الطلب و الارادة من فروع قولهم بالكلام النفسى القديم الواقع فى قبال الارادة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٣٢

و أما الصيغ الانشائية، فهي على ما حققناه فى بعض فوائدها موجودة لمعانيها فى نفس الامر، أى قصد ثبوت معانيها و تحققها بها، و هذا نحو من الوجود (١)، و ربما يكون هذا منشأ لانتزاع اعتبار مترتب عليه شرعا

بنحو فنائه فى مطابقه مستفاد من نفس الحكاية، لوضوح ان الالفاظ موضوعه للمعاني، و الاستعمال ايجاد للفظ بالذات و للمعنى بالعرض، و هو المراد من كونه ايجادا و وجودا تنزيلا للمعنى المجرد عن كل حيثية، و ان فناءه فى مطابقه ليس جزء المعنى الموضوع له، بل هو من شئون الاستعمال، و ان الغرض من هذا الاستعمال هو الطريق الى المطابق و هو معنى قصد الحكاية، و ليس هو داخلا فى المستعمل فيه، و هذا مراد المصنف من قوله: «فهي دالة على ثبوت النسبة بين طرفيها او نفيها» اى سلب النسبة فى القضية السالبة، فثبوت النسبة فى الجملة الخبرية الايجابية و نفي النسبة و سلبها فى القضية الخبرية السالبة «فى نفس الامر» الاعم من الذهن و الخارج، و لكن هذه الدلالة مستفادة من قصد الحكاية لوضوح ان لفظي الموضوع و المحمول فى القضية انما يدلان على معانها المجردين، و النسبة بينهما المستفادة اما من هيئة الجملة او من الادوات تدل على ثبوتها بين الطرفين، و أما كون هذا الثبوت فى الخارج او الذهن فليس مدلولاً لالفاظ القضية. نعم هو مستفاد من قصد الحكاية، فالجملة بواسطة قصد الحكاية على ان المراد من هذا الثبوت او السلب تحققه او نفيه فى نفس الامر، لا ان نفس الامر بعض الموضوع له فى الجملة.

(١) لا يخفى ان نفس الامر الذى ذكره فى بيان شرح حقيقة الصيغ الانشائية غير نفس الامر الذى ذكره فى بيان الجمل الخبرية، فان المراد من نفس الامر فى الجمل الخبرية هو المحل لمطابق الجمل الخبرية الذى كانت الجمل الخبرية بما لها من الثبوت أو السلب طريقاً اليه، اما نفس الامر فى الصيغ الانشائية فالمراد منه هو الواقع الذى يحصل بالانشاء، لأن الانشاء ليس فيه حكاية حتى تكون

هناك مطابقة اولا مطابقة، و ليس وراء قصد الانشاء هناك شىء، فلا بد و ان يكون المراد من نفس الامر هو الواقع
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٣٣

.....

الذى يحصل بنفس الانشاء فى الصيغ الانشائية الصادرة بقصد الجد، فهى موجدة لمعانيها فى الواقع، و لذا فسرته بقوله: أى قصد ثبوت
معانيها و تحققها: أى تحقق معانيها «بها»: أى بانشاء هذه الصيغ و ليس وراء هذا شىء، ثم قال: «و هذا نحو من الوجود».
و قد اورد عليه:

اولا: بان الماهيات ينحصر وجودها فى مقامين الذهن و العين: أى الخارج، لوضوح ان المحقق للماهيات هو الوجود، و الوجود
منحصر فى الذهنى و الخارجى، و ليس للموجود مقام آخر غير هذين المقامين، فما معنى قوله: و هذا نحو من الوجود؟
ثانيا: بانه ما معنى وصف الصيغ الانشائية بانها موجدة لمعانيها دون الجمل الخبرية؟ فان المراد من اليجاد للمعاني ليس الا كونها بهذا
الاستعمال تحصل معانيها، و هذا المعنى مشترك بين الجمل الخبرية و الانشائية، فانه بعد ان كانت الالفاظ وجودا تنزليا للمعنى
بواسطة العلقه الوضعية، فلا بد و ان يكون وجود الالفاظ وجودا لها بالذات و للمعنى بالعرض و التنزيل، فتكون الالفاظ بهذا المعنى
موجدة لمعانيها، الا ان هذا مشترك بين الجمل الخبرية و الانشائية.

و ثالثا: انهم صرحوا: بان الاخبار لا يزيد على الانشاء الا بقصد الحكاية، فجملة (بعث) الاخبارية لا تزيد على جملة بعث الانشائية الا
بانها قصد بها الحكاية دون (بعث) الانشائية. فاین النحو من الوجود الآخر المتحقق فى الانشاء دون الاخبار؟ الذى يشير اليه بقوله: «و
هذا نحو من الوجود»، فان كان المراد بهذا النحو من الوجود هو وجود المعنى باللفظ الحاصل بالاستعمال فهو متحقق فى الجمل
الخبرية ايضا، و ان كان المراد ان هناك شيئا آخر يوجد فى الصيغ الانشائية دون الجمل الخبرية فانا لا نجد فرقا فيما يحصل بجملة
بعث الخبرية و بعث الانشائية سوى ان المقصود فى الاولى الحكاية دون الثانية.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٣٦

أو عرفا آثار، كما هو الحال فى صيغ العقود و الايقاعات (١).

نعم لا مضايقة فى دلالة مثل صيغة الطلب و الاستفهام و الترجى و التمنى بالدلالة الالتزامية على ثبوت هذه الصفات حقيقة، إما لاجل
وضعها لايقاعها، فيما إذا كان الداعى إليه ثبوت هذه الصفات، أو انصراف إطلاقها إلى هذه الصورة، فلو لم تكن هناك قرينة، كان
إنشاء الطلب أو الاستفهام أو غيرهما بصيغتها، لاجل قيام الطلب و الاستفهام و غيرهما قائمة بالنفس، وضعا أو إطلاقا (٢).

(١) فان الشارع او العرف قد رتب ملكية المبيع للمشتري و ملكية الثمن للبائع بعد انشاء البائع جدا و قبول المشتري كذلك، و هو عقد
البيع المركب من الايجاب و القبول، و كذلك فى انشاء الحرية و البيئونة فى العتق و الطلاق اللذين هما من الايقاعات غير المركبة من
الايجاب و القبول، بل هى قائمة بطرف واحد، بخلاف العقود فانها تقوم بطرفين الموجب و القابل، و قد رتب الشارع على انشاء
الطلاق بقصد الجد الفرقة و على انشاء العتق الحرية.

(٢) قد عرفت ان المستعمل فيه فى الالفاظ سواء كانت جملا خبرية أو انشائية هو المعانى فقط، ففى الجمل الخبرية المستعمل فيه هو
ثبوت النسبة و لا ثبوتها لا غير، و اما كون هذا الثبوت أو اللاتبوت طريقا إلى نفس الامر فهو مستفاد من غير الفاظ الجملة، و كذلك
الصيغ الانشائية فان صيغة الامر- مثلا- مادتها تدل على متعلق الامر و هيئتها تدل اما على إنشاء الطلب أو على انشاء البعث و التحريك
لا- غير، و اما كون هذا الطلب المنشأ كان بداعى كون المتعلق له هو ايضا متعلق للشوق فى افق الشوق، و هو معنى كون هذا الطلب
المنشأ بداعى الطلب الحقيقى فلا- دلالة لبقية الطلب على ذلك لا بالدلالة المطابقة و لا بالدلالة التضمنية، فان الدلالة المطابقة

مقطوعة العدم لعدم كون الطلب الحقيقي تمام المدلول قطعاً على فرض الدلالة، و اما

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٣٧

.....

الدلالة التضمنية بحيث عرفت انها انما تدل على نفس المعاني فقط فلا دلالة تضمنية ايضاً.

نعم، لا بأس بدعوى الدلالة الالتزامية على كون الداعي لانشاء الطلب او انشاء الاستفهام أو انشاء الترجي أو انشاء التمني هو ثبوت هذه الاشياء في افق النفس، فيكون الداعي لانشاء الطلب هو الشوق الى تحقق هذا المتعلق للطلب المنشأ من المكلف، و كذلك الداعي لانشاء الاستفهام عن وجود زيد مثلاً هو المعرفة و الوقوف على كونه موجوداً ام لا، و كذلك الامر في الترجي و التمني، و السبب في هذه الدلالة الالتزامية اما كون هذه الدوال التي ينشأ بها هذه المعاني موضوعاً لهذه المعاني بشرط ان يكون الداعي هو ثبوت هذه المعاني في افق النفس في مقام شوقها في مقام الطلب، و أداء الاستفهام لأن ينشأ بها الاستفهام فيما اذا كان الداعي لانشاءه هو التعرف و الوقوف على كون زيد موجوداً او معدوماً، و هذا هو شرط الوضع الذي بنى عليه المصنف في بحث المعاني الحرفية.

و اما كون سبب هذه الدلالة الالتزامية هو كثرة استعمال هذه الادوات التي ينشأ بها هذه المعاني فيما يكون الداعي للانشاء هو ثبوت هذه المعاني في النفس من دون ان يكون هناك شرط من الواضع فيكون المنصرف من استعمالها في هذه المعاني المنشأة بها خصوص ما اذا كان الداعي لذلك تحقق هذه المعاني في افق النفس واقعاً، و الاول هو الذي اشار اليه بقوله: «اما لاجل وضعها لايقاعها»: أي لانشاء هذه الاشياء بها مشروطة «فيما اذا كان الداعي اليه»: أي لهذا الايقاع و الانشاء هو «ثبوت هذه الصفات» و الى الثاني اشار بقوله: «او انصراف اطلاقها الى هذه الصورة» فاذا لم تكن هناك قرينة على ان الداعي لهذا الانشاء هو امور آخر كالاختبار في الطلب او الانكار في الاستفهام تكون هذه الالفاظ المنشأ بها هذه الامور دالة بالالتزام على ثبوت هذه المعاني في النفس اما للوضع او للاطلاق.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٤٠

.....

متعلقها عين الذات و هي عين المراد، لأن المراد فيها ذاته، و صفاته تبارك و تعالى عين ذاته فهي قديمة لا حادثه.

فاتضح مما ذكرنا: ان الكلام في الفرق بين الارادة التكوينية و الارادة التشريعية هو بيان الفرق بين الارادة في مقام الفعل المتعلقة بايجاد عالم الكون و بين الارادة التشريعية المتعلقة بالتكاليف الشرعية الموجهة الى المكلفين.

فهنا ارادتان تكوينية و تشريعية، و متعلق الاولى هو موجودات عالم الكون الداخلة في مصلحة النظام الكامل التام للعالم، فمصلحة النظام الكوني في الموجودات هو الداعي لتعلق الارادة التكوينية بها، و الارادة التشريعية حيث ان متعلقها التكاليف لأنها ذات مصلحة تخص المكلفين دون العالم الكوني تضمن لهم رقيهم و بلوغهم الى سعادتهم الدنيوية و الاخروية به. نعم نفس الارادة التشريعية متعلقها هو موجود من موجودات عالم الكون تقتضيه مصلحة من مصالح النظام الكوني، و هو المعبر عنه باللفظ الذي يقتضى ايضاً انزال الكتب و بعث الرسل، لأن متعلق الارادة التشريعية لما كان ذا مصلحة خاصة ترجع الى نفس المكلف و المصلحة الكونية التي من بعضها اللطف و هو الايجاد من الله ما يمكن ان يكون هادياً و موصلاً للناس الى مصالحهم انزل الله جل و علا الكتب السماوية و بعث الرسل و شرع التكاليف. فجعل الاوامر انما هو بداعي ما يمكن ان يكون داعياً للمكلف لو لم تمنعه موانع من شروره و شهواته، أما متعلق هذه الارادة فمصلحة خاصة ترجع الى ذات المكلف كما عرفت.

فتبين: ان الذي لا يمكن ان يتخلف عن الارادة هو عالم الموجودات الكونية و منها نفس الاوامر التشريعية، اما متعلق هذه الاوامر فليس

بمتعلق للارادة التكوينية لعدم كونه ذا مصلحة تخص العالم الكوني، و انما هو متعلق الارادة التشريعية.

و قد اتضح مما ذكرنا: ان الارادة التشريعية هو نفس الامر بداعي جعل ما يمكن ان يكون داعيا و محركا للمكلف على ايجاد متعلق التكليف، و ليس هناك شيء آخر

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٤١

إن قلت: إذا كان الكفر والعصيان والإطاعة والإيمان، بإرادته تعالى التي لا تكاد تتخلف عن المراد، فلا يصح أن يتعلق بها التكليف، لكونها خارجة عن الاختيار المعبر فيه عقلا (١).

وراء هذا. و قد ظهر ايضا: ان متعلق الارادة التشريعية لا يضر تخلفه عنها اذا لم يؤمن الكافر و لم يطع العاصي. و قد ظهر ايضا: ان الداعي واحد في الكافر و المؤمن و المطيع و العاصي، لأن الامر في الجميع انما هو لكون متعلقه ذا مصلحة ترجع الى نفس المكلف. نعم، نفس فعل المكلف بما انه موجود من عالم الموجودات الكونية، و مفيض الوجود هو الله تعالى وحده ففعل المكلف بما انه لو تحقق لكان موجودا من الموجودات يكون متعلقا للارادة التكوينية، فان سبق تعلق الارادة التكوينية به فلا بد من تحققه فتتحقق الاطاعة و الايمان، و ان لم يكن قد سبق تعلق الارادة التكوينية به فلا يتحقق و يتحقق الكفر و العصيان.

نعم، ظاهر عبارة المصنف هنا ان الارادة التكوينية هي نفس العلم بالصلاح المتعلق بالنظام الكامل الكوني التام، و ان الارادة التشريعية هي نفس العلم بالصلاح الخاص الراجع الى نفس المكلف، و قد عدل عنه في ما يأتي قريبا، فانه سيصرح بان العلم يتحد مصداقا مع الارادة فيه تبارك و تعالى، لا أن مفهوم الارادة و العلم واحد، و اختلافهما هو الصحيح، لأن العلم غير الارادة فان العلم هو الحضور و الارادة هي الشوق المؤكد.

(١) لما قال المصنف في آخر كلامه: فاذا توافقتا فلا بد من الاطاعة و اذا تخالفتا فلا محيص عن ان يختار الكفر و العصيان لم يحتج ما ذكره بقوله: ان قلت الى تقديم مقدمه للايراد، و لو اكتفى بالفرق بين الارادة التكوينية و الارادة التشريعية لاحتاج هذا اليراد الى مقدمه، و هي انه و لو كان فرق بين الارادتين ألما ان فعل العبد من الموجودات، و كل موجود لا بد و ان يكون مسبوقا بالارادة التكوينية، و ما لا يوجد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٤٢

قلت: إنما يخرج بذلك عن الاختيار، لو لم يكن تعلق الارادة بها

فلا بد و ان لا يكون متعلقا للارادة الربانية، فان كان الكفر عدم الايمان فلا بد و ان لا يتحقق، لعدم تعلق الارادة منه تعالى به، و ان كان امرا وجوديا و هو عقد القلب على الكفر و الاعتقاد به كان هو ايضا امرا متعلقا للارادة التكوينية، و كذلك عصيان العصاة، و حينئذ يأتي ما ذكره بقوله: ان قلت.

و حاصله: انه اذا كان الكفر و العصيان و الاطاعة و الايمان بارادته التكوينية، لانه اذا توافقتا فلا بد من الاطاعة و الايمان، و اذا تخالفتا فلا محيص عن الكفر و العصيان، فيكون كفر الكافر و عصيان العاصي و ايمان المؤمن و اطاعته من متعلقات الارادة التكوينية، و ما كان متعلقا لها فلا يكاد يعقل ان يتخلف عن المراد و ما لا تخلف له عن مراده تبارك و تعالى يكون ضروري التحقق و خارجا عن اختيار المكلف، و ما كان كذلك لا يصح تعلق التكليف به و لم يفد الفرق بين الارادة التكوينية و التشريعية إلا بصحة صدق الطلب الحقيقي و الارادة الحقيقية في مقام التشريع و انه لا يلزم ان يوجد متعلقهما و انه لا مانع من تخلف المراد عن الارادة فيهما، إلا انه وقعنا في ايراد آخر و هو ما ذكر من خروجهما عن نطاق التكليف، لكون الكفر و العصيان و الاطاعة و الايمان من ضروريات التحقق و لا اختيار للمكلف فيهما فلا يصح التكليف و لزم الجبر، و من الواضح ان من شرائط صحة التكليف عقلا عند العدلية هو كون متعلق

التكليف لا- بد و ان يكون امرا اختياريا، و لا- يصح التكليف بالامر غير الاختيارى عقلا- عندهم في قبال الاشاعرة القائلين بامكان تكليف غير المختار.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٤٣

مسبوقة بمقدماتها الاختيارية، و إلا فلا بد من صدورهما بالاختيار، و إلا لزم تخلف إرادته عن مراده، تعالى عن ذلك علوا كبيرا (١).

(١) حاصل الجواب: ان الله تبارك و تعالى تحقيقا لعدله و لمحالية الظلم عليه اعطى العباد القدرة بحيث يستطيع العبد ان يفعل، و ان لا يفعل، و الاختيار، بحيث اذا اراد فعل و ان لم يرد ان يفعل لا يفعل، فموجودات العالم على نحوين: منها ما تتعلق به الارادة التكوينية بنفسه، كايجاد كافة الموجودات عدا ما يتعلق بافعال العباد فلا محيص ان يوجد من غير توسط الارادة التكوينية و مرادها.

و النحو الثانى و هو افعال العباد التى منها متعلق التكليف، فما يفعل العبد و يدخل فى دار الوجود فقد تعلق الارادة التكوينية بان يوجد باختيار المكلف، فما به وجود الفعل هو اختيار المكلف، فاذا كان تعلق الارادة التكوينية بهذا النحو الذى يتوسط اختيار المكلف فيه ارتفع الاشكال، فان الذى لا يصح ان يكون متعلقا للتكليف هو ما كان المكلف مضطرا اليه، و قد عرفت ان المكلف مختار فيما يفعل لا عطاء الله له القدرة و الاختيار، فلا محذور فى تعلق الارادة التكوينية به على هذا النحو، فانه بعد ان كان قد تعلق الارادة التكوينية بوجوده على نحو ان يكون المكلف قادرا عليه و مستطيعا لأن يفعله و ان لا يفعله و مختارا فيه، بحيث ان اراده اوجده و ان لم يرده لم يوجده، فلا يعقل ان يكون تعلق الارادة التكوينية به على هذا الفرض موجبا لأن يكون من الامور غير الاختيارية التى لا- يصح ان تكون متعلقا للتكليف لانه خلف واضح، لما عرفت انه قد كان متعلقا للارادة التكوينية بوصف كونه لا يدخل فى دار الوجود الا بسبب اختيار المكلف، فدعوى كونه من الامور غير الاختيارية خلف بين، بل لا بد و ان يكون من الامور الاختيارية، لانه لو وجد على نحو ان يكون من الامور الاضطرارية التى لا- اختيار للمكلف فيها لزم الخلف لفرض كونه متعلقا للارادة التكوينية بشرط كونه من الامور الاختيارية، ففرض كونه من الامور غير الاختيارية- الاضطرارية- فرض عدم تعلق الإرادة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٤٤

إن قلت: إن الكفر و العصيان من الكافر و العاصى و لو كانا مسبوقين بإرادتهما، إلا- أنهما منتهيان إلى ما لا بالاختيار، كيف و قد سبقهما الارادة الازلية و المشية الالهية، و معه كيف تصح المؤاخذه على ما يكون بالاخيرة بلا اختيار (١)؟

التكوينية به و لا يوجد الا ما كان متعلقا للارادة التكوينية، فلا بد و ان يدخل الوجود متصفا بكونه من الامور الاختيارية للمكلف، و هذا معنى قوله: «انما يخرج بذلك»: أى بتعلق الارادة التكوينية به «عن الاختيار» فيما اذا تعلق الارادة التكوينية به بنفسه من دون توسط اختيار المكلف اما «لو لم يكن» كذلك بل كان «تعلق الارادة بها» أى: بالكفر و الايمان و الاطاعة و العصيان كانت موصوفة بوصف و مشروطة بشرط و هو كونها «مسبوقة بمقدماتها الاختيارية و إلما»: أى و حيث كانت الارادة التكوينية متعلقة بها بنحو مسبوقتها بمقدماتها الاختيارية «فلا بد من صدورهما بالاختيار» لما عرفت من كونه شرطا فى دخولها فى دار الوجود «و إلما»: أى و لو صدرت من دون اختيار المكلف «لزم تخلف إرادته عن مراده تعالى» لفرض كون الارادة التكوينية تعلق بها مشروطة بذلك، فلو وقعت على خلاف النحو الذى تعلق به الارادة التكوينية لزم تخلف مراده عن إرادته.

(١) لا يخلو كلامه (قدس سره) فى هذا الايراد من اجمال فانه ان كان مراد هذا المورد ان الكفر و العصيان و ان كانا بارادة و اختيار من العبد الا انه لما كانا متعلقين للارادة الازلية التكوينية فلا بد من وقوعهما، و ما لا بد من وقوعه لا يكون اختياريا، فهذا يرجع إلى الاشكال الأول المتقدم بقوله: «ان قلت ان كان الكفر الخ».

و جوابه: ما عرفت من أن الارادة التكوينية لم تتعلق بهما مطلقا، بل تعلقت بما هما اختياريان، و متى توسط الاختيار ارتفع اللاختيار و الاضطرار، و لكن هذا الاحتمال بعيد فانه لا داعى الى الاعادة، فلا بد و ان يكون المراد غيره.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٤٥

.....

و يحتمل ان يكون غرض هذا المورد انه و ان كان الكفر و العصيان امرين اختياريين ألما انه حيث كان نفس اختيار العبد امرا غير اختياري له، لوضوح ان واهب الاختيار و الارادة له هو الله تبارك و تعالى و قد تعلقت الارادة التكوينية به من دون توسط للاختيار، لأن نفس الاختيار ليس اختياريًا و ألّا لتسلسل الاختيار، و كل معلول تكون علتة غير اختيارية فهو غير اختياري، لا من حيث ذاته لفرض كونه مسبقا بالاختيار، بل من حيث ان علتة و هى الاختيار امر غير اختياري فيعود المحذور، و عودة المحذور ينبغي ان يكون من ناحية التكليف و هكذا ينبغي ان يكون التفرع، و معه كيف يصح التكليف؟ لكنه (قدس سره) اعرض عن هذا التفرع و فرغ عليه عدم صحة المؤاخذه و العقاب، و لعله انما فرغ بعدم صحة العقاب و المؤاخذه على ما يرجع بالآخرة الى غير الاختيار، لامكان ان يكتفى فى مقام صحة التكليف بتوسط الاختيار فى البين، إلّا انه لا يمكن ان يصح عقاب العبد على الفعل من معاقب كان علته ذلك الفعل تستند اليه لا الى العبد.

و لا يخفى ايضا انه على هذا البيان للايراد يكون مراده (قدس سره) من قوله:

«كيف و قد سبقهما الارادة الازلية» انه كيف لا يكون الكفر و العصيان متتهيين بالآخرة الى ما لا بالاختيار و قد سبقهما تعلق الارادة التكوينية بنفس الاختيار الذى هو العلة لهما.

و يحتمل ايضا: ان يكون غرض المورد ان الفعل و ان كان يصدر عن مبادئ الاختيارية ألّا انه لا بد و ان يبلغ درجة الوجوب من ناحية علتة، لوضوح ان الممكن ما لم يجب لم يوجد، و اذا بلغ درجة الوجوب و اللزوم من ناحية علتة و هى ارادته بحيث تتحرك العضلات و يصدر الفعل يكون صادرا بالوجوب فيعود المحذور، لرجوعه بالآخرة إلى الاضطرار و اللزوم فلا يكون صادرا بالاختيار.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٤٦

قلت: العقاب إنما يتبع الكفر و العصيان التابعين للاختيار (١) الناشئ عن مقدماته، الناشئة عن شقاوتها الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما،

(١) لا- يخفى ان الجواب عن هذا الاحتمال الاخير واضح، فانه لا- يلزم ان يكون الفعل الاختياري اختياريًا الى الاخير، فان كثيرا من الافعال الاختيارية التى تصح العقوبة عليها تكون مقدورة و اختيارية بالواسطة، فان من القى شخصا من شاحق فاصطدم بالارض - مثلا- فمات يعاقب على إيماته مع ان موته استند الى الاصطدام، و لكنه حيث كانت مقدمته اختيارية فهو اختياري، و المقام و ان كان ليس فى المقذور مع الوسطة، بل فى المقذور بلا واسطة من الافعال الاختيارية، إلّا انهما مشتركان فى الجواب، فان الارادة التى هى الجزء الاخير من العلة و ان كانت بالوجوب تصدر الفعل ألّا ان هذه الارادة الاخيرة ليست هى إلّا قوة الشوق الذى تاكد و بلغ الى هذا المقدار، و حيث كان هذا الشوق قبل ان يبلغ هذه المرتبة فى استطاعة العبد الاعراض عنه و جعل المانع عنه من ناحية العقل الذى يدرك ان الشوق اذا بلغ الى حد الوجوب و لزوم صدور الفعل عنه يترتب عليه تبعه العقاب، و بإمكان العبد و قدرته و استطاعته و اختياره ان لا يرخى لهذا الشوق العنان حتى يبلغ حد الوجوب، فهو اختياري له و صادر عن اختياره فلذا صح العقاب عليه، و لا يعقل ان يكون كالاضطراري الذى لا دخل لشوق العبد و قدرته فيه، مضافا الى ان هذا الاحتمال بعيد عن مساق العبارة، فانه لا ربط لهذا الايراد على هذا الاحتمال بالارادة الازلية، مع ان ظاهر الاشكال انه بنحو يرتبط بالارادة الازلية لقوله (قدس سره): «كيف و قد سبقهما

الارادة الازلية».

فالاقرب ان المراد منه هو الاحتمال السابق على هذا الاحتمال: و هو كون نفس الاختيار غير اختياري.

و الجواب عنه: هو انه بعد ما عرفت ان الاختيار هو كون الفاعل قادرا بحيث يستطيع ان يفعل و لا يفعل، و كونه بحيث ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٤٧

فإن السعيد سعيد في بطن أمه، و الشقى شقى في بطن أمه و الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة، كما في الخبر، و الذاتى لا يعلل،

فالاختيار بحسب ذاته و هويته نقيض اللااختيار و ضد الاضطرار فلا مانع من ان يكون هذا الاختيار الذى هو نفس حقيقته و هويته كون الفاعل ان اراد فعل و ان لم يرد لم يفعل و انه نفس فعلية القدرة و الاستطاعة غير اختياري، فان كون ما حقيقة ذاته نفس القدرة و الاختيار لا- يضر كونه موهوبا للفاعل و مخلوقا فيه و غير اختياري له، لوضوح ان كون الاختيار غير اختياري لا يجعل الاختيار لا اختيار لمحالية انقلاب الحقيقة عما هي عليها مع فرض كونها هي نفس تلك الحقيقة، فنفس الاختيار ليس كالافعال و ما سواها، فان الافعال غير الاختيار تكون اختيارية اذا صدرت عن اختيار و تكون اضطرارية اذا صدرت عن اضطرار، بخلاف الاختيار نفسه فانه لا يعقل انقلابه عن حقيقة ذاته و هويته، مضافا الى النقض عليهم باختيار نفس واجب الوجود- عز و جل و علا- فانه مختار و له اختيار و افعاله اختيارية مع ان العلة في اختياره نفس ذاته، فاختياره ليس بالاختيار لكون علة اختياره نفس ذاته، فهو مختار بالاضطرار و الوجوب.

فاتضح: انه لا- منافاة بين ان يكون الفعل اختياري و كون نفس الاختيار لا اختياري، و لا يوجب هذا كون الفعل اضطراريا و لا كون الاختيار لا اختيارا.

و اتضح ايضا: انه اذا سبق الاختيار امور غير اختيارية واقعة في سلسلة علل الفعل و اعداده يفصل بينها و بين تحقق الفعل نفس الاختيار ايضا لا- تضر في صحة العقاب و لا- تقلب الفعل الاختياري الى كونه غير اختياري، فانه لو تقدم على الاختيار الف أمر و كلها غير اختيارية لا تمنع من كون الفعل يصدر عن اختيار، لأن علته الاخيرة هي الاختيار و القدرة بحيث يستطيع ان يفعل و ان لا يفعل و يقدر ان يريد فيفعل و ان لا يريد فلا يفعل، فلا بأس بان: تتقدم على هذا امور غير اختيارية بلغت ما بلغت.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٤٨

فانقطع سؤال: إنه لم جعل السعيد سعيدا و الشقى شقيا؟ فإن السعيد سعيد بنفسه و الشقى شقى كذلك، و إنما أوجدهما الله تعالى، قلم اينجا رسيد سر بشكست ... قد انتهى الكلام في المقام إلى ما ربما لا يسعه كثير من الافهام، و من الله الرشيد و الهداية و به الاعتصام (١).

(١) لا يخفى ان نفس القدرة و الاختيار هو من الله تبارك و تعالى فانه فاعل الوجود، و هذا الاختيار هو القدرة على ان يشاء فيفعل و ان لا يشاء فلا يفعل موجود قبل صدور الفعل فى الخارج بالقوة، و عند صدور الفعل فى الخارج لا بد و ان يكون علته و هى القدرة و الاختيار تخرج من حد القوة الى الفعل، فان العلة ما لم تكن بالفعل لا يكون الفعل الذى هو معلول القدرة و الاختيار بالفعل، و خروج هذه القدرة من حد القوة الى الفعل يكون العلة فيها- و لو بنحو العلة الاعدادية- هو الملاءمة للنفس، فان كان الشخص من اهل التقوى يكون من ملائماته فعل الخير و الاطاعة، و ان كان من ذوى الشقاء تكون ملائماته الشر و الكفر و العصيان، ففي مقام فعلية القدرة و الاختيار لترجيح احد طرفي الفعل من الوجود و العدم تتدخل الشقاوة و السعادة، فان ملائم السعيد الخير و ملائم الشقى الشر، و قد عرفت انه لا يضر ان يتقدم على الاختيار امور غير اختيارية فلا تضر فى صدور الفعل الاختياري بالاختيار. هذا هو مراده من

قوله: «قلت العقاب انما يتبع الكفر والعصيان» لصدورهما عن المكلف بالاختيار فانهما من «التابعين للاختيار» لأن العلة في صدورهما هو الاختيار، فهما تابعان له و موصوفان بانهما من الافعال الاختيارية الصادرة بالاختيار، و ان كان نفس الاختيار بالفعل لجهة الشر من الكفر والعصيان ينشأ عن مقدمات تقتضى ترجيح الشر و هي كونه ملائما له، و السبب في هذه الملازمة- و لو بنحو الاعداد ايضا- هو نفس شقاوته التي هي من ذاتيات الشخص و ملازمات ذاته اللازمة لخصوص ذاته، و كذلك السعيد فانه يفعل الفعل بالاختيار لملاءمة الخير لذاته التي سببها هو سعادة ذاته.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٤٩

.....

و توضيح كون السعادة و الشقاوة من ملازمات ذات السعيد او الشقى ان السعادة هي كون ماهية الشخص تامة، و الشقاوة هي كون ماهيته ناقصة، و الكمال و النقصان في الماهية من لوازمها، و لوازم الماهية غير متعلق للافاضة القدسية، و لذا قالوا: ان الذاتى لا يعلى، و الى هذا يشير كلام الشيخ ابن سينا ان الله لم يجعل المشمش ممشا، و انما اوجده، و الى هذا يرجع ما ورد في بعض الآثار عن أئمة الهدى:

الشقى شقى في بطن أمه، و السعيد سعيد في بطن أمه، و الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة ... الى غير ذلك من امثال هذه المضامين.

بقى شيء: و هو تفسير الكلمة المعروفة الواردة عن أئمة الحق و هي انه لا جبر و لا تفويض و انما هو امر بين امرين ففيه احتمالات: الاول: انك قد عرفت ان واهب الوجود للموجودات هو الله جل و علا، فافعال العباد و ما يصدر منهم في الخارج، كالقتل - مثلا- فان القاتل الذى يقتل النفس المحرم قتلها اذا قتل فان الذى يصدر منه هو الاعداد التام الذى يتعقبه قبض روح المقتول لزوما، و اما نفس قبض روح المقتول فهو فعل الله لا غير، فلا جبر حيث ان الاعداد التام الذى لا بد ان يتعقبه وجود المعلول هو من الفاعل، و لا تفويض حيث ان صورة وجود المعلول هي منه تبارك و تعالى، فاذا هو امر بين امرين.

الثانى: ان الفاعل المباشر للفعل هو ذات العبد، فوجود العبد و علمه و قدرته و اختياره هو الفاعل القريب للفعل، و حيث ان واهب وجود العبد و علمه و قدرته و اختياره هو الله تبارك و تعالى فهو فاعل ايضا و لكنه فاعل بعيد، فبالنظر الى الفاعل المباشر القريب لا جبر، و بالنظر الى الفاعل البعيد لا تفويض، بل هو امر بين امرين.

الثالث: ان نفس فعل العبد له انتسابان انتساب الى العبد باعتبار انه به وجود الفعل لانه لولاه لما صدر، و انتساب الى الله باعتبار انه منه وجود كافة الموجودات و هو الفاعل الذى منه الوجود، فمن نظر الى الجهة الاولى قال: بالتفويض، و من نظر

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٥٠

وهم و دفع: لعلك تقول إذا كانت الارادة التشريعية منه تعالى عين علمه بصلاح الفعل، لزم بناء على أن تكون عين الطلب كون المنشأ بالصيغة فى الخطابات الالهية هو العلم، و هو بمكان من البطلان.

لكنك غفلت عن أن اتحاد الارادة مع العلم بالصلاح، إنما يكون خارجا لا مفهوما، و قد عرفت أن المنشأ ليس إلا المفهوم، لا الطلب الخارجى، و لا غرو أصلا فى اتحاد الارادة و العلم عينا و خارجا (١)، بل

الى الجهة الثانية قال: بالجبر، و العارف لا بد ان ينظر الى كلا الانتسابين و يراعى كلتا الجهتين فيقول بالعدل و انه امر بين امرين.

(١) حاصله انه تقدم منه فى صدر هذه المسألة ان الارادة التشريعية هي العلم بالصلاح الخاص بشأن المكلف، و الارادة التكوينية هي العلم بالصلاح المتعلق بالنظام التام، و قد تقدم ايضا ان الطلب و الارادة متحدان مفهوما و ذهنا و خارجا و إنشاء، فاذا كان الطلب عين

الارادة، و الارادة هي العلم بالصلاح فلازم ذلك ان المنشأ بصيغة الطلب هو العلم ايضا بحكم قياس الاتحاد و هو واضح الفساد، لانه لا دلالة لهيئة افعّل - مثلا- على العلم اصلا و انما تدل على طلب الفعل لا غير.

و دفع هذا الوهم: ان الارادة اتحادها مع العلم غير اتحادها مع الطلب، فانها انما تتحد مع العلم فيه تبارك و تعالى مصداقا لا مفهوما، و مصداقا كما هي مع الطلب و الاتحاد بحسب المصداق فيه جل و علا من جهة اتحاد صفاته و ذاته، اما مفهوما فهما غير متحدين، لوضوح كون مفهوم العلم غير مفهوم الارادة، و قد عرفت ان المنشأ بالصيغة هو مفهوم الطلب، و باعتبار كونه قصد به تحقق ماهية الطلب فهو وجود انشائي في قبال لفظ الطلب الذي اريد منه احضار نفس المفهوم كما في التعاريف.

فتبين ان المنشأ بالصيغة مفهوم الارادة و الطلب، و قد عرفت ايضا ان هذا الوجود الانشائي في قبال الوجود الخارجي، و المتحد مع العلم هو الوجود الخارجي للارادة و هو ليس منشأ بالصيغة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٥١

لا محيص عنه في جميع صفاته تعالى، لرجوع الصفات إلى ذاته المقدسة، قال أمير المؤمنين عليه السلام: و كمال توحيده الاخلاص له، و كمال الاخلاص له نفى الصفات عنه (١).

(الفصل الثاني): فيما يتعلق بصيغة الامر و فيه مباحث (٢)

إشارة

: الاول: إنه ربما يذكر للصيغة معان قد استعملت فيها، و قد عد منها:

الترجي، و التمني، و التهديد، و الانذار، و الاهانة، و الاحتقار، و التعجيز، و التسخير، إلى غير ذلك، و هذا كما ترى، ضرورة أن الصيغة ما استعملت في واحد منها (٣)، بل لم يستعمل إلا في إنشاء

نعم، لو كان هو المتحقق بالصيغة لجا هذا الوهم، لأن مصداق الارادة خارجا هو نفس العلم خارجا فيه تبارك و تعالى، و قد اشار الى هذا بقوله: «و قد عرفت ان المنشأ ليس الّا المفهوم»: أي ان المنشأ هو مفهوم الطلب، لا فرد الطلب الخارجي حتى يجيء الاشكال باعتبار اتحاد الارادة خارجا مع العلم.

(١) لا يخفى ان اتحاد ذاته و صفاته تبارك و تعالى انما هو في صفاته في مقام الذات دون صفاته في مقام الفعل، فانها غير متحدة مع ذاته كما برهن عليها في محلها، و دلت الاخبار على كونها حادثه، فلا يخلو هذا من خلط بين المقامين.

(٢) هذا الفصل معقود لمباحث صيغة الامر بعد الفراغ عما يتعلق بمباحث مادة الامر، و الفرق بينهما: ان الامر و هو الطلب أو البعث و التحريك يستفاد من المادة و هو لفظ امر، و في مباحث الصيغة مستفاد من الهيئة.

(٣) قد ذكر القوم للصيغة: أي لصيغة الامر معاني كثيرة و يظهر منهم عددا في قبال دلالتها على الطلب، فظاهر كلامهم في تعداد هذه المعاني للصيغة انها قد استعملت في هذه المعاني كاستعمالها في الطلب، و قد ذكر المصنف بعضها: الترجي،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٥٢

.....

كقوله تعالى: اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ [٤٨] و التمني، كقول امرئ القيس: ألا ايها الليل الطويل الّا انجلي فان امر الليل بالانجلاء مما لا يرجي حصوله من الليل.

و التهديد، كقوله تعالى: اَعْمَلُوا فَمَنْ يَسِرْهُ اللَّهُ عَمَلَكُمْ [٤٩] و الاهانة، كقوله تعالى:

ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ [٥٠] و الانذار، كقوله تعالى: تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ [٥١] و الاحتقار، كقوله تعالى: اٰخْسُوْا فِيْهَا وَلَا تُكَلِّمُوْنَ [٥٢] و التعجيز، كقوله تعالى: فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ [٥٣] و التسخير، كقوله تعالى: كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ* [٥٤] و غير ذلك مما لم يذكر المصنف كالارشاد و هو قوله تعالى:

وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ [٥٥] و التكوين، كقوله تعالى: كُنْ فَيَكُونُ* [٥٦] الى غير ذلك ايضا مما ذكره، و قد عرفت ان ظاهر عد هذه المعاني لصيغة الامر هو كونها في قبال استعمالها في الطلب، و انها مستعملة في هذه المعاني كما هي مستعملة في الطلب و هذا واضح البطلان، لانه:

اولا: ان هذه الامور هي من دواعي الاستعمال، و ما كان من قبيل الداعي الى الاستعمال لا يكون مستعملا فيه.

و ثانيا: ان ظاهر جعلها في مقابل الطلب كون هذه المعاني مدلوله للهيئة لا للمادة، و الهيئة انما تدل على الطلب الواقع نسبتبه بين المخاطب و المخاطب و الفعل المبعوث اليه الذي هو المادة، و هذه المعاني لا يصح ان تكون نسبة كذلك، فان التعجيز - مثلا - ليس هو مما يصح ان يقع نسبة كذلك، بل الواقع نسبة بين الامر المعجز و المامور العاجز عن فعل الشيء، و فعل الشيء هو الطلب من الامر للمامور المتعلق بالشيء الذي يعجز عنه المامور و المخاطب.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٥٣

الطلب، إلا أن الداعي إلى ذلك، كما يكون تارة هو البعث و التحريك نحو المطلوب الواقعي، يكون أخرى أحد هذه الامور، كما لا يخفى (١).

و ثالثا: ان الطلب في جميع ما ذكره من المعاني للصيغة هو المتبادر و المفهوم منها عند اطلاقها في هذه الموارد، فان المفهوم من قوله تعالى: فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ هو طلب الايتان بالسورة. نعم، الداعي لهذا الطلب ليس هو الطلب الجدي لانهم بالسورة، بل هو تعجيزهم.

فاتضح ان كون هذه المعاني هي المستعمل فيها صيغة افعال واضح البطلان، و لذا قال (قدس سره): «ربما يذكر للصيغة معان قد استعملت فيها» فان ظاهر كلامهم هو كون هذه المعاني مدلوله للهيئة الامر، و قد عرفت بطلانه، و لذا قال: و هذا كما ترى.

(١) لما عرفت عدم كون هذه المعاني من المستعمل فيها الصيغة فلا تكون من معاني الصيغة حقيقة و لا من معانيها مجازا: بمعنى كون اللفظ مستعملا في معنى مباين للمعنى الحقيقي لمناسبة له مع المعنى الحقيقي، كاستعمال اللفظ الموضوع للحيوان المفترس في الرجل الشجاع، فان هذا النحو من المجازية لا مساغ له في المقام، لأن المجازية بهذا المعنى تستلزم كون هذه المعاني مدلوله للصيغة، و قد اتضح ان هيئة الامر لم تستعمل في هذه المعاني، بل هذه المعاني من دواعي استعمال الصيغة.

نعم، يمكن دعوى المجازية بنحو آخر، و ذلك بسبب اختلال شرط الوضع، فان المجازية كما تكون باستعمال اللفظ الموضوع لمعنى في معنى مباين له، كذلك تكون باستعمال اللفظ في نفس المعنى الموضوع له اذا اختل شرط الوضع في مقام الاستعمال، فالصيغة في هذه الموارد كلها لم تستعمل الا في الطلب الا انه ليس بداعي البعث و التحريك جدا.

فيمكن ان يدعى ان الصيغة موضوعة للطلب لكن بشرط ان يكون الداعي له هو البعث و التحريك الجدي، فاذا استعملت في الطلب لا بهذا الداعي بل بداع آخر

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٥٤

و قصارى ما يمكن أن يدعى، أن تكون الصيغة موضوعة لانشاء الطلب، فيما إذا كان بداعي البعث و التحريك، لا بداع آخر منها، فيكون إنشاء الطلب بها بعثا حقيقة، و إنشاؤه بها تهديدا مجازا، و هذا غير كونها مستعملة في التهديد و غيره، فلا تغفل (١).

كالتعجيز و التسخير و غيرها من الامور و الدواعى التى ذكروها كان هذا الاستعمال استعمالا مجازيا، و هذا هو الذى ذكره بقوله: «و قصارى ... الخ».

(١) أى أقصى ما يمكن ان يدعى لا ثبات كون استعمال الصيغهُ فى الطلب لا بداعى الجَدِّ بل باحد الدواعى المذكورة من الاستعمال المجازى هو اشتراط كون الداعى الى الطلب هو داعى الجَدِّ، فالصيغهُ موضوعهُ للدلالة على الطلب الذى يكون سببه هو الداعى الجدى الى طلب المبعوث اليه و هذا من شرائط الوضع الخارج عن حقيقة الموضوع له، فحينئذ يكون استعماله فى غير ما كان الطلب بداعى الجَدِّ بل باحد الدواعى المذكورة منافيا لما اشترط فى الوضع فيكون مجازا لمنافاته لشرط الوضع، لا لاستعماله فى حقيقة اخرى غير ما هو الموضوع له.

و من البعيد جدا دعوى كون واضح الصيغهُ اشترط هذا الشرط بالوضع التعيينى، بل يمكن ان يدعى ان هذا الشرط حصل بواسطة الوضع التعيينى لا الوضع التعيينى، و سببه كثرة الاستعمال فيما كان بداعى الجَدِّ بحيث حصل بسبب هذه الكثرة الاستعمالية علقهُ وضعيه اوجبت اختصاص الصيغهُ بالطلب الذى يكون بداعى الجَدِّ، و على هذا يكون الاستعمال فى الطلب بغير هذا الداعى استعمالا مجازيا. و هناك طريق آخر لاثبات داعى الجَدِّ فى الصيغهُ التى لم تقم قرينه على انها بداعٍ آخر غير داعى الجَدِّ بواسطة الاصل العقلانى، و هو دعوى سيره العقلاء على تطابق الارادة الاستعمالية للارادة الجديّة، و ان ما استعمل فيه اللفظ هو المراد بالارادة الجديّة ما لم تقم قرينه على خلافه، و هذا الطريق لاثبات داعى الجَدِّ لا يستلزم كون

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٥٥

إيقاظ: لا- يخفى أن ما ذكرناه فى صيغهُ الامر، جار فى سائر الصيغ الانشائية، فكما يكون الداعى إلى إنشاء التمنى أو الترجى أو الاستفهام.

بصيغها، تارة هو ثبوت هذه الصفات حقيقة، يكون الداعى غيرها أخرى، فلا وجه للالتزام بانسلاخ صيغها عنها، و استعمالها فى غيرها، إذا وقعت فى كلامه تعالى، لاستحالة مثل هذه المعانى فى حقه تبارك و تعالى (١)، مما لازمه العجز أو الجهل، و أنه لا وجه له، فإن المستحيل

استعمال الصيغهُ فى غير داعى الجَدِّ من الاستعمال المجازى، لأن الاصل المثبت للارادة الجديّة لا يثبت كونها من شرائط الوضع كما هو واضح.

(١) حاصل هذا الايقاظ ان القوم قالوا: ان ادوات الاستفهام و الترجى و التمنى موضوعات للاستفهام الحقيقى و هو ارادة الفهم واقعا، و للترجى الحقيقى و هو ارادة ما يرجى حصوله، و للتمنى الحقيقى و هو ارادة ما لا يرجى حصوله، فاشكل عليهم الامر فى استعمال هذه الادوات فى القرآن فى غير موارد الحكاية عن غيره تبارك و تعالى، فان موارد الحكاية عن غيره تبارك و تعالى لا اشكال فيه. و حاصل الاشكال ان الاستفهام الحقيقى يلزمه عدم علمه تبارك و تعالى و الجهل فى حقه محال، و كذلك الترجى الحقيقى فان الذى يرجو ما يحتمل تحققه لازمه عدم علمه ايضا بحصوله و عدم حصوله و هو محال فى حقه جل و علا، و اما التمنى الحقيقى فلازمه عجزه عما يتمنى تحققه و هو محال ايضا- فالترموا بانسلاخها عن معانيها و استعمالها فى غيرها، فذكر هذا الايقاظ للتنبه على تخطئتهم و بيان سبب الاشتباه عندهم.

و حاصله: ان هذه الادوات موضوعهُ للمعانى الانشائية لا غير فادوات الاستفهام موضوعهُ لانشاء الاستفهام بها، و اما طلب الفهم واقعا فهو داع لانشاء الاستفهام، و ما كان داعيا لا يعقل ان يكون داخلا فيما هو المستعمل فيه، فصيغهُ الاستفهام المستعملة فى الذكر الكريم قد استعملت فى انشاء الاستفهام، و انشاء الاستفهام ليس

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٥٦

إنما هو الحقيقي منها لا الانشائي الايقاعي، الذي يكون بمجرد قصد حصوله بالصيغة، كما عرفت، ففي كلامه تعالى قد استعملت في معانيها الايقاعية الانشائية أيضا، لا لظهار ثبوتها حقيقة، بل لامر آخر

مما يستحيل في حقه تعالى، وانما المستحيل في حقه هو ارادة الفهم واقعا و طلب المعرفة حقيقة، و ارادة الفهم و طلبه حقيقة من دواعي هذا الانشاء الاستفهامي، فالمحال في حقه تعالى هو الداعي لهذا الانشاء الاستفهامي الذي قد يعبر عنه بالاستفهام الحقيقي، لا نفس انشاء الاستفهام.

و لا يخفى انه كما كان يمكن ان يكون السبب لانشاء الاستفهام هو طلب الفهم واقعا كذلك يمكن ان يكون الداعي له هو الانكار كقوله تعالى: أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ [٥٧] او اظهار المحبة كقوله تعالى: وَمَا تَلَكَ يَمِينِكَ يَا مُوسَى [٥٨]. فاتضح مما ذكرنا: انه لا وقع للاشكال اصلا، لأن المحال في حقه هو داعي طلب الفهم واقعا لا نفس انشاء الاستفهام. و منه اتضح ايضا انه لا وجه للالتزام بانسلاخها عن معانيها في كلامه تعالى، بل هي مستعملة في معانيها، غاية الامر انها ليست بداعي طلب الفهم واقعا، و لا بداعي ترجي الحصول، و لا بداعي تمنى ما لا يحصل، بل بدواعي أخر دعت لانشاء هذه المعاني.

نعم، اذا ثبت ان هذه الادوات كأدوات الاستفهام موضوعة لانشاء معناها بشرط ان يكون الداعي لانشاء الاستفهام- مثلا- هو طلب الفهم واقعا يكون استعمالها في انشاء الاستفهام بها لا بداعي طلب الفهم من الاستعمال المجازي لاختلال شرط الوضع، و اما اذا كان اثبات هذه الدواعي بواسطة الاصل و تطابق الارادة الاستعمالية و الارادة الجدئية فلا يكون استعمالها في غير هذه الدواعي الحقيقية من الدواعي الأخر من الاستعمال المجازي اصلا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٥٧

حسب ما يقتضيه الحال من إظهار المحبة أو الانكار أو التقرير إلى غير ذلك (١)، و منه ظهر أن ما ذكر من المعاني الكثيرة لصيغة الاستفهام ليس كما ينبغي أيضا (٢).

(١) قد عرفت ان العجز لازم التمني الحقيقي، و الجهل لازم الترجي و الاستفهام الحقيقيين.

(٢) قد عرفت ان القوم ذكروا لصيغة الامر معاني أخر و ان ظاهر كلامهم ان الصيغة مستعملة في نفس تلك المعاني في قبال استعمالها في نفس الطلب، و قد تبين انهم خلطوا بين ما هو المستعمل فيه و داعي الاستعمال، و ان هذه الامور و المعاني من دواعي استعمال الصيغة في الطلب كما ان الداعي الجدي و الطلب الحقيقي يكون من داعي استعمال الصيغة في انشاء الطلب، فانهم ذكروا في صيغ الاستفهام و الترجي و التمني مثل ذلك، و ان ظاهر كلامهم ان أداة الاستفهام تستعمل في الاستفهام الحقيقي و تستعمل في غيره من المعاني التي ذكروها من الانكار و اظهار المحبة و غير ذلك.

و الحق: ان الحال هنا كصيغة الامر فان ادوات الاستفهام تستعمل دائما في انشاء الاستفهام و ان الداعي لانشاء الاستفهام كما يكون هو الاستفهام الحقيقي و طلب الفهم واقعا، كذلك يكون غيره من المعاني الأخر كالانكار و اظهار المحبة سببا و داعيا لانشاء الاستفهام، فصيغ الاستفهام لم تستعمل إلا في انشاء الاستفهام و ليست بمستعملة في المعاني التي ذكروها لها، و حتى في الاستفهام الحقيقي فان صيغة الاستفهام لم تستعمل، بل هي مستعملة دائما في انشاء الاستفهام، و الاستفهام الحقيقي يكون داعيا لانشاء الاستفهام كما ان غيره كالانكار و اظهار المحبة يكون داعيا ايضا لانشاء الاستفهام فلا معنى لما يظهر منهم ان هذه المعاني التي ذكروها هي معان لصيغة الاستفهام، بل هي دواعي لانشاء الاستفهام، مثل الاستفهام ساير الصيغ

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٥٨

المبحث الثاني: في أن الصيغة حقيقة في الوجوب، أو في الندب، أو فيهما، أو في المشترك بينهما، وجوه بل أقوال، ولا يعد تبادل الوجوب عند استعمالها بلا قرينة، و يؤيده عدم صحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة الندب (١)، مع الاعتراف بعدم دلالة عليه بحال أو

الآخر التي ينشأ بها الترجي أو التمني، و كذلك المعاني التي ذكرها لها، فانها ليست معاني لها بل هي دواعي للانشاء و كما عرفت الحال في الاستفهام.

(١)

[في ان الصيغة حقيقة في أي معنى]

الوجوه و الاقوال ذكرها في المتن اربعة:

الأول: كونها حقيقة في الوجوب فقط.

الثاني: كونها حقيقة في الندب فقط.

الثالث: كونها مشتركة بينهما اشتراكا لفظيا، و هو الذي اراده من قوله: أو فيهما، فان معنى كون الصيغة حقيقة فيهما معا، مع جعله في قبال الاشتراك المعنوي لا بد و ان يكون هو الاشتراك اللفظي.

الرابع: الاشتراك المعنوي: بان تكون الصيغة موضوعة للجامع بينهما، فكل من الوجوب و الندب فرد له.

و قد اختار المصنف عدم الاستبعاد في دلالتها على الوجوب، لاجل التبادر بدعوى: انها اذا اطلقت يتبادر منها الطلب الصادر بنحو الحتم و الالتزام، و لعل ذكره للتبادر هنا بنحو الاستبعاد لا بنحو القطع و البت هو ان الشرط الراجع إلى الوضع - في مقامنا - بعيد ان يكون للتخصيص من الواضع على ذلك، فهو انما يكون من الامور الحاصلة بسبب كثرة الاستعمال فيبقى مجال للشك في بلوغ كثرة الاستعمال الى حد الوضع و لعلها باقية على الانصراف، لأن الوضع التعيني يتدرج من الانصراف الى ان يبلغ درجة الوضع.

ثم ذكر (قدس سره) لدليل التبادر مؤيدا، و حاصل التأيد: هو عدم صحة الاعتذار من العبد في مخالفة الطلب الصادر من المولى بصيغة الامر: بانه كلام يحتمل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٥٩

مقال (١)، و كثرة الاستعمال فيه في الكتاب و السنة و غيرهما لا توجب نقله إليه أو حمله عليه، لكثرة استعماله في الوجوب أيضا، مع أن الاستعمال و إن كثر فيه، إلا أنه كان مع القرينة المصحوبة، و كثرة الاستعمال كذلك في المعنى المجازي لا توجب صيرورته مشهورا فيه، ليرجح أو يتوقف، على الخلاف في المجاز المشهور، كيف؟ و قد كثر استعمال العام في الخاص، حتى قيل: ما من عام إلا و قد خص و لم

الندبية و الاذن في الترك، مع اعتراف العبد: بان كلام المولى لم يكن مشفوعا بقرينة من القرائن الحالية او المقالية التي تدل على الندب، فان العبد اذا اعترف بعدم وجود القرينة في كلام المولى لا يصح اعتذاره عند العقلاء في مخالفة امر المولى: بان كلام المولى يحتمل الندبية، و لا اختصاص له بالوجوب و الحتم.

فعدم صحة الاعتذار من العبد عند العقلاء دليل: بان هذا الكلام عندهم يدل على الوجوب، اذ لو لم يكن دالا على الوجوب لصح اعتذار العبد عندهم.

و انما ذكر هذا مؤيدا لا دليلا لإمكان ان يقال: ان عدم صحة الاعتذار عند العقلاء لا دلالة له على كون الصيغة موضوعة للوجوب،

لجواز ان يكون عدم صحة الاعتذار عندهم لأن هناك أصلا عقلائيا في حمل كلام المولى الصادر منه- من غير قرينة على الوجوب، كالأصل العقلائي السابق في حمل الصيغة على كونها صادرة بداعي الجد لا بداع آخر من دواعي الطلب. فالسبب في عدم صحة الاعتذار هو الأصل فلا ملازمة بين عدم صحة الاعتذار، و بين كون الصيغة موضوعة للوجوب.

(١) أى دلالة الكلام عليه: أى على الندب لوضوح ان العبد اذا كان تركه للامثال لدعوى وجود القرينة في كلام المولى، لا لأن كلام المولى يحتمل النديبة يخرج عن موضوع كلامنا ويكون من باب التداعي، فان موضوع الكلام في هذا التأييد ان العقلاء لو لم يكن دلالة للصيغة بنفسها على الوجوب لصح الاعتذار عندهم، فلا بد من فرضه في كلام مسلم عند المولى و العبد انه كان مجردا عن القرائن الحالية و المقالية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٦٠

يتنلم به ظهوره في العموم، بل يحمل عليه ما لم تقم قرينة بالخصوص على إرادة الخصوص (١).

(١) يتعرض المصنف في قوله هذا لرد صاحب المعالم (قدس سره)، حيث انه بعد ان اختار دلالة الصيغة على الوجوب توقف في الصيغة المستعملة في خصوص الكتاب و السنة، لكثرة استعمالها في الكتاب و السنة في غير الوجوب، و كثرة الاستعمال هي الموجبة لتوقف صاحب المعالم [٥٩]، و هي ترجع الى احتمالين:

اما احتمال بلوغ كثرة الاستعمال الى حد وضعه للندب في خصوص لسان الشارع.

او احتمال كون كثرة استعماله في الندب أوجبت كون الندب من المجاز المشهور.

فاجاب المصنف عن الاحتمالين بثلاثة اجوبة:

الأول: ان كثرة الاستعمال في الندب انما يوجب حمله على الندب لكونه مجازا مشهورا، أو لانه بلغ درجة الوضع انما هو حيث يكون الاستعمال في الوجوب قليلا و ليس كذلك، بل استعمال الصيغة في الوجوب في الكتاب و السنة كثير ايضا، و الى هذا اشار بقوله: «و كثرة الاستعمال فيه»: أى في الندب في الكتاب و السنة و غيرهما «لا توجب نقله»: أى لا توجب الوضع «او حمله عليه» لكونه مجازا مشهورا «لكثرة استعماله»: أى استعمال الامر بالصيغة في الوجوب ايضا، فلا قل في الطرف المقابل للندب حتى يكون كثرة الاستعمال فيه موجبة لاحد الامرين:

الوضع للندب، او حمل الصيغة على الندب لكونه من المجاز المشهور.

اذا قلنا في المجاز المشهور لا بالتوقف، بل بتوجيهه على المعنى الحقيقي، فان المجاز ينقسم الى اقسام:

- المجاز المتعارف: و هو الذى يكون استعماله اقل من الاستعمال في المعنى الحقيقي.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٦١

.....

- و المجاز الراجح: و هذا كالمجاز المتعارف بالنسبة الى المعنى الحقيقي فان المعنى الحقيقي ارجح منه، إلا انه يختص بكونه ارجح من بقية المجازات الأخرى، كاستعمال الاسد في الرجل الشجاع، فانه ارجح من استعماله في الأبخر او فى بعض الحيوانات المقاربة للاسد فى الفتك او الشجاعة.

- و المجاز المشهور: و هو الذى يكثر استعماله حتى يكون اكثر من المعنى الحقيقي، و هذا هو الذى وقع الخلاف فيه، فذهب بعض الى تقديمه على المعنى الحقيقي، و ذهب بعض الى التوقف فيه فلا يقدمونه على الحقيقي و لا يقدمون المعنى الحقيقي، و هو الذى ينبغى ان يكون مراد صاحب المعالم، فان الظاهر من كلامه ان كثرة استعمال الصيغة في الندب في لسان الشارع اوجب التوقف في

حمل كلام الشارع على الوجوب، و ان كانت الصيغة في نفسها موضوعاً للوجوب.

الثاني: من الاجوبة ما أشار اليه في قوله: «مع ان الاستعمال».

وحاصل هذا الجواب: هو ان الوضع التعيني الحاصل بسبب الاستعمال لا يعقل ان يتحقق، وهذا اشكال يذكر في الوضع التعيني، فان الوضع التعيني معناه حصول العلقه بين اللفظ والمعنى بسبب كثرة الاستعمال، و اذا لم يكن اللفظ موضوعاً بالوضع التعيني فلا بد و ان يكون الاستعمال في المعنى غير الموضوع له مع القرينه، و متى كان الاستعمال مع القرينه لا يحصل بين اللفظ المجرد و المعنى علقه، لأن الاستيناس الحاصل بين اللفظ و المعنى انما حصل بين اللفظ المصحوب بالقرينه، لا بين نفس اللفظ غير المصحوب بالقرينه و المعنى، و الى هذا اشار بقوله: «مع ان الاستعمال و ان كثر فيه إلا انه كان مع القرينه المصحوبه» و لم يكن بين نفس اللفظ المجرد و المعنى.

و من هنا اتضح: ان هذا الاشكال كما يمنع الوضع التعيني كذلك يمنع من حصول المجاز المشهور الذي وقع الخلاف في كونه يقدم على المعنى الحقيقي او يتوقف فيه، فانه اذا كان الاستعمال مع القرينه المصحوبه لا يكون الاستعمال في المعنى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٦٢

.....

المجازي و ان كان اكثر من المعنى الحقيقي موجبا لكون المجاز مشهورا، دون المجاز المشهور الذي يقدم على المعنى الحقيقي او يتوقف فيه هو المجاز الذي لا يكون مصاحبا للقرينه، بل تكون القرينه فيه محذوفه يعتمد عليها المتكلم لشيوعها، فهذا هو المجاز المشهور الذي وقع الخلاف فيه، و اما المجاز الذي يكثر استعماله على المعنى الحقيقي و لكن مع القرينه المصحوبه فليس هو المجاز المشهور الذي وقع الخلاف فيه، و الى هذا اشار المصنف بقوله: «و كثرة الاستعمال كذلك»: أي مع القرينه المصحوبه «في المعنى المجازي لا توجب صيرورته مشهورا الخ».

الثالث: من الاجوبة ما أشار اليه بقوله: «و قد كثر ... الخ» و حاصل هذا الجواب الثالث هو النقض بكثرة استعمال العام في الخصوص، فان العام بعد تخصيصه لا بد و ان يكون مستعملا في الخاص، و استعمال العام في الخاص من المجاز، و تخصيص العمومات كثيرة حتى قيل: انه ما من عام إلا و قد خص، و لم يتوقف صاحب المعالم و لا غيره في حمل العام على عمومه قبل انكشاف التخصيص و ظهور القرينه الداله على تخصيصه اللازم منها استعماله في الخاص، فلا بد و ان يكون كثرة الاستعمال في غير المعنى الموضوع له مع القرينه لا توجب نقلا و لا مجازا مشهورا يكون موضع الخلاف في تقديمه او التوقف فيه، و هذا الجواب الثالث من المصنف الزامي لصاحب المعالم القائل: بان العام بعد تخصيصه يكون مستعملا في الخاص مجازا.

و اما على مذهب المصنف الموافق لقول سلطان العلماء في ان العام بعد تخصيصه لا يكون مستعملا في الخاص، بل هو باق على عمومه لأن التخصيص لا يمس الارادة الاستعمالية، بل هو راجع الى تضييق الارادة اللبية فلا يكون هناك استعمال للعام في الخاص، فلا مجازية و لا نقل، لأن المجازية و النقل لا بد فيهما من استعمال اللفظ في غير الموضوع له، و اذا كان التخصيص راجعا الى الارادة اللبية دون الاستعمال لا يكون استعمالا للعام في الخاص، فلا يرد هذا النقض و انما يرد على مذاق المشهور فهو الزامي.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٦٣

المبحث الثالث: هل الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب و البعث مثل يغتسل، و يتوضأ، و يعيد ظاهرة في الوجوب أو لا؟ لتعدد المجازات فيها، و ليس الوجوب بأقواها، بعد تعذر حملها على معناها من الاخبار، بثبوت النسبة و الحكاية عن وقوعها الظاهر الاول، بل تكون أظهر من الصيغة (١)، و لكنه لا يخفى أنه ليست الجمل الخبرية

(١)

[الجمل الخبرية المستعملة في الطلب]

عنون المصنف هذا المبحث اولا على نحو ما عنوانه القوم، و ظاهر عنوانهم ان الجملة الخبرية التي اريد بها الطلب هي مستعملة في الطلب، و لذا قال: الجملة الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب، فيظهر منهم ان الطلب مدلول للجملة الخبرية بالدلالة المطابقية. و بعد تطابقهم على هذا اختلفوا في ان المعنى المطابقى لها هل هو الوجوب و انها ظاهرة فيه كظهور صيغة الامر في خصوص الطلب الوجوبى؟

أو انها لا ظهور لها في الطلب الوجوبى لانها لم تستعمل في معناها الحقيقى قطعا و انما هي مستعملة مجازا في غير معناها الموضوعه له فلا يتعين الوجوب لتعدد المجازات، فانه كما يحتمل الوجوب كذلك يحتمل النذب و يحتمل ايضا الرجحان الجامع بين الوجوب و النذب، فلا- تعين لخصوص الوجوب ألما بمعين خاص و قرينه تدل عليه، و المفروض ان الكلام خال عن القرينه المعينه للوجوب، فالقدر المتيقن هو عدم استعمالها في معناها الحقيقى و هو الاخبار و الاعلام بثبوت النسبة خارجا و الحكاية عن تحققها و وقوعها، و انما هي مستعملة في الطلب و لكن لا يتعين الوجوب بخصوصه لتعدد الاحتمالات المجازية.

و قد وافق المصنف مدعى ظهورها في الطلب الوجوبى، فقال: «الظاهر الاول بل تكون» في دلالتها على الوجوب «اظهر من الصيغة» في دلالتها عليه، و ليس ظهورها فيه لكونها مستعملة فيه مجازا و انه اقرب المجازات، بل هي ظاهرة فيه مع انها مستعملة في معناها، و هذا هو السبب في كونها اظهر من الصيغة في الدلالة على

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٦٤

الواقعة في ذلك المقام أى الطلب مستعملة في غير معناها، بل تكون مستعملة فيه، إلا أنه ليس بداعى الاعلام، بل بداعى البعث بنحو أكد، حيث أنه أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه، إظهارا بأنه لا يرضى إلا بوقوعه، فيكون أكد في البعث من الصيغة، كما هو الحال في الصيغ الانشائية، على ما عرفت من أنها أبدا تستعمل في معانيها الايقاعية لكن بدواع آخر، كما مر (١).

الطلب الالزامى، لأنها من الكناية التي هي ابلغ من التصريح و كدعوى الشىء بينه، و استدل على هذا بقوله: «و لكنه لا يخفى ... الى آخره».

(١) لا يخفى ان المصنف في هذا الكلام يريد التنبيه على خطأ القوم فيما تطابقوا عليه و هو: ان الجمل الخبرية في مقام دلالتها على الطلب قد استعملت مجازا في الطلب و تكون دلالتها عليه بالمطابقة، بل الجمل الخبرية الدالة على الطلب لم تستعمل الا في معناها الموضوعه له و هو ثبوت النسبة في الخارج و الحكاية عنه.

غاية الامر: ان الداعى لهذا الاستعمال ليس هو قصد الاعلام بثبوت النسبة في الخارج، بل الغرض منه هو الطلب و ارادة ايجاده، فهي تدل على الطلب بالالتزام لا بالمطابقة، و لازم هذا ان لا يكون هناك استعمال مجازى، لأن الجملة مستعملة في معناها الحقيقى، غايته ان الجملة الخبرية- المستعملة في غير مقام الطلب- تستعمل في الدلالة على ثبوت النسبة في الخارج بقصد الاعلام عن تحققها و ثبوتها، و في مقام الطلب- ايضا- تستعمل في معناها لكن لا بقصد الاعلام و الاخبار عن ثبوت النسبة، بل بقصد الطلب و التحريك لاجادها، فهي على هذا تدل على الطلب بالالتزام لا بالمطابقة، فان الجملة الخبرية في مقام الطلب تستعمل في الحكاية عن ثبوت النسبة خارجا، فان الامام عليه السلام يقول- مثلا-: الجنب يغتسل، فهو يخبر عن وقوع الغسل من الجنب في الخارج، و انما يكون الغسل مفروضا له التحقق حيث يكون مطلوبا بحيث يكون لا بد من وقوعه، و انما يكون لا بد من وقوعه حيث يكون الطلب الزاميا،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٦٥

.....

فاذا الجملة الخبرية مستعملة في معناها لكن لا بداعي الاخبار و الاعلام عن تحقق متعلقها، بل بداعي سبب مفروغية التحقق الذي اخبر عنه بهذه الجملة هو الطلب الذي يكون التحقق و الثبوت لا ينفك عنه، و ليس هذا الّا الطلب الالزامي الذي لا يرضى المولى بتركه، و لو كان مما يرضى بتركه لما كان التحقق و الثبوت مما لا ينفك عن الطلب.

فحينئذ تكون الجملة الخبرية المقصود بها الطلب اظهر في الدلالة على الوجوب و الالزام من صيغة الامر، لأنها بنحو الكناية، و الكناية ابلغ من التصريح، لأنها كدعوى الشيء بيّنة فانها اخبار عن ثبوت الملزوم لثبوت لازمه، فالداعي للاخبار عن تحقق الغسل - مثلا- و انه مفروغ عن تحققه و لا- بد من ثبوته ليس هو تحققه في الخارج حقيقة، كما في الجملة الخبرية التي لا- بداعي الطلب، بل بداعي الاعلام عن تحقق المتعلق للاخبار في الخارج، بل الداعي لفرض التحقق و المفروغية عنه هو وجود ما يكون مقتضيا و علة لتحقيقه و هو الطلب، و من الواضح ان الطلب الذي لا ينبغي ان ينفك المتعلق عنه هو الطلب الالزامي.

فاتضح: ان الجملة الخبرية المستعملة بداعي الطلب اظهر في الدلالة على الوجوب، لأن الصيغة غاية دلالتها ان الطلب فيها الزامي، و لا دلالة فيها على كون الطلب الزاميا و امرا مفروغا عنه، بخلاف الجملة الخبرية بداعي الطلب فانها تدل على مفروغية كون الطلب الزاميا، لأن المفروغية عن تحقق المتعلق يلازمه المفروغية عن تحقق علته و هو الطلب الالزامي، و لذا قال: (قدس سره): «إلّا انه»: أي الّا ان استعمالها في معناها «ليس بداعي الاعلام» كما في سائر الجمل الخبرية «بل بداعي البعث بنحو آكد» و السبب في الأكديّة ما اشار اليه بقوله: «حيث انه اخبر بوقوع مطلوبه» و اخباره بوقوع مطلوبه و المفروغية عن وقوعه «في مقام طلبه» فيه دلالة واضحة و «إظهار منه بانه» لا يرضى الّا بوقوع المتعلق فيكون هذا النحو من الدلالة على الطلب الالزامي اكد من دلالة الصيغة عليه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٦٦

لا يقال كيف و يلزم الكذب كثيرا، لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك في الخارج، تعالى الله و أولياؤه عن ذلك علوا كبيرا. فإنه يقال: إنما يلزم الكذب، إذا أتى بها بداعي الاخبار و الاعلام، لا لداعي البعث، كيف و إلا يلزم الكذب في غالب الكنايات، فمثل زيد كثير الرماد أو مهزول الفصيل لا يكون كذبا، إذا قيل كناية عن جوده، و لو لم يكن له رماد أو فصيل أصلا، و إنما يكون كذبا إذا لم يكن بجواد، فيكون الطلب بالخبر في مقام التأكيد أبلغ، فإنه مقال بمقتضى الحال (١)

و على كل فالحال في الجملة الخبرية الدالة على الطلب هو كالحال في الصيغ الانشائية الايقاعية التي يكون الداعي لاستعمالها في معانيها دواعي آخر غير دواعيها الحقيقية، و قد عرفت انها لم تستعمل في المعاني التي ذكروها لها بل هي دائما مستعملة في معانيها، و انما الاختلاف في الدواعي، فالداعي للاستفهام في مقام الانكار ليس هو طلب الفهم بل الانكار، و الفرض ان مخالفته للقوم في المقام و انهم أخطوا في توهم انها مستعملة في الطلب بنحو المجاز قد سبق نظيره في الصيغ الانشائية من مخالفته لهم، و انها لم تستعمل مجازا في غير معانيها الموضوعه لها.

و قد تبين مما ذكره هنا ايضا: انه لو أعرض عن هذا التحقيق، و قال بمقالة القوم:

من كونها مستعملة مجازا في الطلب- لكان الطلب الالزامي هو اقرب المجازات، لانه الذي يناسب ملازمته ثبوت المتعلق في الخارج، فاذا خرجت الجملة عن معناها الحقيقي و هو ثبوت المتعلق في الخارج، فالانسب ان تكون مستعملة فيما يلازم ثبوته ثبوت المتعلق في الخارج و تحققه، و ليس هو الّا الطلب الالزامي.

(١) هذا ايراد على ما ذكره: من التحقيق في كون الجملة الخبرية- المراد بها الطلب- مستعملة في معناها، و دلالتها على الطلب بالدلالة الالزامية الكنائية، فان لازم استعمالها في معناها هو دلالتها على ثبوت متعلقها في الخارج و الحكاية عنه، و من الواضح ان الحكاية عن

تحقق الشيء في الخارج يدور صدق القضية و كذبها مدار

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٦٧

.....

تحقق المحكى عنه و عدم تحققه، فاذا لم يتحقق كانت القضية كاذبة و اذا تحقق كانت صادقة، و من البديهي ان الجمل الخبرية التي اريد بها الطلب لا يتحقق متعلقها في الخارج دائما، و انما يتحقق متعلقها اذا كان المكلف مطيعا، اما اذا كان عاصيا فلا يكون متعلقها متحققا في الخارج، فكيف يقصد الامام عليه السلام الحكاية في الجملة الخبرية؟ مع ان متعلقها قد لا يتحقق، فان لازم ذلك و هو عدم تحقق المتعلق كون كلامه عليه السلام غير مطابق و لا موافق للواقع، و ليس الكذب في القضية الا عدم مطابقتها للواقع، و لا يعقل الكذب عليهم عليهم السلام، و انما يلزم هذا حيث تكون مستعملة في معناها الخبري الحكائي، و اما اذا كانت مستعملة مجازا في الطلب نفسه بنحو المطابقة فلا يلزم الكذب لعدم الحكاية، بل تكون مستعملة في الانشاء و الايقاع، و لا كذب و لا صدق في القضايا الانشائية كما هو اوضح.

و حاصل الجواب الذي اشار اليه بقوله: «فانه يقال» ان الكذب و الصدق و ان كان هو المطابقة و اللامطابقة، إلبا ان المطابقة و اللامطابقة اللتين يدور مدارهما الصدق و الكذب هما المطابقة و اللامطابقة بحسب غرض المتكلم في الجملة الخبرية، فان كان غرض المتكلم في الجملة الخبرية هو الاخبار و الاعلام عن تحقق الجملة و عدم تحققها كان الكذب و الصدق يدور مدار ثبوت الجملة و عدم ثبوتها في الخارج، و ان كان الغرض ليس الاخبار و الاعلام، بل الغرض هو الدلالة على كون الداعي له هو الطلب فالقضية صادقة دائما لفرض تحقق الطلب في المقام.

و الذي يدللك على ان الصدق و الكذب و المطابقة و اللامطابقة مرتبطان بالقصد هو صدق الكناية في قول القائل: زيد مهزول الفصيل او كثير الرماد في مقام مدحه و الاخبار عن كرمه، و ان لم يكن له فصيل و لا رماد اصلا اذا كان زيد كريما، و كذب الكناية اذا لم يكن كريما، فصدقها و كذبها يدور مدار المعنى الالتزامي و هو الكرم دون المعنى المطابقي و هو هزال الفصيل أو كثرة الرماد، مع ان المدلول المطابقي فيهما هو هزال الفصيل أو كثرة الرماد الذي قد دلت الجملة الخبرية على ثبوته و تحققه في بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٦٨

هذا مع أنه إذا أتى بها في مقام البيان، فمقدمات الحكمه مقتضية لحملها على الوجوب، فإن تلك النكته إن لم تكن موجبة لظهورها فيه، فلا أقل من كونها موجبة لتعيينه من بين احتمالات ما هو بصدده، فإن شدة مناسبة الاخبار بالوقوع مع الوجوب، موجبة لتعيين إرادته إذا كان بصدد البيان، مع عدم نصب قرينه خاصة على غيره، فافهم (١).

الخارج، و لكن حيث كان القصد فيهما ليس هو الاخبار و الاعلام عن هذا الثبوت، بل الغرض هو اللازم و هو الكرم كان الصدق و الكذب يدور مدار ثبوت الكرم و عدم ثبوته، لا مدار تحقق كثرة الرماد أو الهزال في الخارج و عدم تحققه. و مقامنا من هذا القبيل فان الغرض في الجملة الخبرية هو تحقق الطلب بها و المفروض تحققه و الدلالة عليه بنحو أكد من دلالة الصيغة عليه، كما عرفت فلا يلزم الكذب.

(١) حاصل ما ذكره فيما سبق هو ان الجملة الخبرية لها دلالة التزامية على ان الطلب الذي هو الداعي لها هو الطلب الذي لا يرضى المولى بتركه و هو الطلب الالتزامي، فالعرف يرى الملازمة بين الجملة الخبرية- التي جيء بها لأجل الاخبار و الاعلام بل بداعي الطلب- و الطلب الالتزامي، بحيث ينتقل من مجرد سماع الجملة الخبرية التي سيقت لأجل الطلب الالتزامي. و الآن يريد ان ينتزل عن هذه الدعوى و انه سلم ان العرف لا يفهم هذه الملازمة، بحيث من مجرد سماع الجملة الخبرية بداعي الطلب

ينتقل الذهن الى الطلب الالزامى، و انما يفهم من هذه الجملة الخبرية هو الطلب من دون خصوصية الالزام، فليس فى المقام دلالة التزامية لفظية.

لكنه يمكن اثبات الطلب الالزامى دون الندبى ببركة مقدمات الحكمة.

و حاصلها: انه اذا كان المولى فى مقام البيان: بان الغرض من هذه الجملة هو الطلب، و لم ينصب قرينه خاصة لفظية او حالية على خصوص الوجوب او الندب،

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٦٩

المبحث الرابع: إنه إذا سلم أن الصيغة لا تكون حقيقة في الوجوب، هل لا تكون ظاهرة فيه أيضا أو تكون، قيل: بظهورها فيه، إما لغلبة الاستعمال فيه، أو لغلبة وجوده أو أكملته، و الكل كما ترى، ضرورة أن الاستعمال فى الندب و كذا وجوده، ليس بأقل لو لم يكن بأكثر.

و أما الاكلمية فغير موجبة للظهور، إذ الظهور لا يكاد يكون إلا لشدة

إلا انه لا بد و ان يريد احدهما واقعا، فحينئذ نقول: انه اذا اراد الوجوب لا يكون ناقضا لغرضه، و اذا كان يريد الندب يكون ناقضا لغرضه، لأن العلة التى لا تنفك بحسب الاقتضاء عن تحقق هذه الجملة الخبرية فى الخارج هو الطلب الوجوبى، و اما الطلب الندبى فحيث ان لازمه الاذن فى عدم الامتثال يكون منفكا بحسب الاقتضاء و العلية عن تحقق الجملة الخبرية و ثبوتها فى الخارج، فاذا كان الغرض من هذه الجمل هو الطلب و كان فى مقام بيان ما يريده يتعين بحسب هذه النكتة ان يكون مريدا للوجوب، فلو كان مع ذلك يريد الندب لكان ناقضا للغرض، فهذه النكتة اذا لم تكن عند العرف بحيث توجب الدلالة الالتزامية لكانت موجبة لتعيين الوجوب من بين ساير المحتملات، حيث يكون المولى بصدد البيان و انه يريد فردا خاصا من افراد الطلب.

ثم عقب هذا بقوله: «فافهم» و يمكن ان يكون اشارة الى ان هذه الدقة، و هى ان الذى لا- ينفك عن تحقق الجملة الخبرية هو خصوص الطلب الالزامى لا يتكل عليها فى مقام البيان اذا لم تكن ملازمة عند العرف بين الجملة الخبرية و الطلب الالزامى، بحيث من سماع هذه الجملة ينتقل الى الطلب الالزامى. فاما ان تكون الجملة الخبرية دالة دلالة التزامية لفظية على الطلب الالزامى، و ألا فهذه المناسبات التى لا يفهمها العرف إلا بعد التأمل و التعمل لا يصح الاتكال عليها فى مقام البيان.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٧٠

أنس اللفظ بالمعنى، بحيث يصير وجهها له، و مجرد الاكلمية لا يوجهه، كما لا يخفى (١).

(١)

[دلالة صيغة الامر على الوجوب]

حاصل هذا المبحث ان الصيغة كما ذكر سابقا تدل على الوجوب للتبادر، فهى ظاهرة فى الوجوب ظهورا و ضعيا بنحو شرط الوضع كما تقدم بيانه.

اما اذا لم نقل بالتبادر فهل هناك شىء آخر يوجب ظهور الصيغة فى الوجوب ام لا؟

وقد ذكر له وجوه ثلاثة كلها مخدوشة، و حاصل هذه الوجوه: هى دعوى انصراف الصيغة الى الطلب الوجوبى، و لكن السبب الموجب مختلف.

فالوجه الاول: للانصراف و ظهور الصيغة فى خصوص الوجوب هو دعوى غلبة الاستعمال، و ان استعمال الصيغة فى الطلب الالزامى

أكثر من استعمال الصيغة في الطلب الندي.

وهذا الوجه يمكن المناقشة فيه أولا من جهة الصغرى مع تسليم الكبرى، وهو ان غلبة الاستعمال توجب استيناس الذهن لكثرة حصوله في الذهن بسبب كثرة الاستعمال فيه، واستيناس الذهن بالمعنى يوجب حضوره وانصراف الذهن اليه عند سماع اللفظ الذي كثر استعماله في ذلك المعنى، ألا ان الصغرى ممنوعة لأن استعمال الصيغة في الوجوب ليس باكثر من استعمالها في النذب، اذا لم يدع مدع ان الاستعمال في النذب اكثر.

ويمكن ايضا منع الكبرى بدعوى ان مطلق اكثرية الاستعمال لا توجب الانصراف، بل لا بد من بلوغها الى مقدار بحيث يستأنس الذهن به، ولم يعلم بلوغها الى هذا المقدار الموجب للاستيناس الذي يلزمه انصراف الذهن الى المعنى بمجرد سماع اللفظ. الوجه الثاني: هو كثرة وجود الواجبات بالنسبة الى الافراد النديية فكثرة الوجود توجب ظهور اللفظ في الاكثر وجودا. بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٧١

.....

وهذا الوجه مخدوش كبرى و صغرى، اما الكبرى فلان كثرة الوجود لا توجب الظهور اللفظي انصرافا، فان الموجب للانصراف هو استيناس الذهن بحضور المعنى كثيرا عنده مستفادا من اللفظ، و اما كثرة الوجود فلا توجب استيناسا للذهن و ربطا شديدا بين اللفظ و المعنى، و اما الصغرى فممنوعة ايضا لوضوح ان افراد النذب المستفاد من الصيغة اذا لم يكن اكثر من افراد الوجوب المستفاد منها فهو ليس باقل من الوجوب.

الوجه الثالث: ان الموجب للظهور هو كون الوجوب اكمل من النذب، فان الوجوب هو تاكد الارادة بحيث لا يرضى بتركه، و من المعلوم ان شدة الوجود و تاكده كمال في الوجود.

وهذا الوجه ممنوع كبرى لا صغرى، فانا نسلم ان الارادة الوجوبية آكد و اشد و اكمل في الوجود من الارادة النديية، و لكن نمنع كون الاكلمية توجب الظهور، فان الظهور مربوط بعالم الالفاظ و الاستعمال، و لا ربط له باكلمية الوجود، و قد اشار المصنف الى الوجوه الثلاثة بقوله: «قيل بظهورها»: أي الصيغة «فيه»: أي في الوجوب «اما لغلبة الاستعمال فيه»: أي في الوجوب و هو الوجه الاول «او لغلبة وجوده»: أي وجود الوجوب و هو الوجه الثاني «او اكلميته» و هو الوجه الثالث، و قد اشار الى المناقشة في هذه الوجوه بقوله: «و الكل كما ترى».

و قد ناقش في الاول و الثاني بمنع الصغرى، فقال: «ضرورة ان الاستعمال في النذب و كذا وجوده»: أي وجود النذب «ليس باقل لو لم يكن اكثر» فاعلمية الاستعمال في الوجوب ممنوعة، و كثرة وجود الوجوب ايضا ممنوعة، فان النذب اذا لم يكن اغلب استعمالا و اكثر وجودا فلا اقل من تساويه مع الوجوب استعمالا و وجودا، و ناقش في الوجه الثالث فقال: «اما الاكلمية فغير موجبة للظهور ... الى آخر كلامه».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٧٢

نعم فيما كان الأمر بصدد البيان، ففضية مقدمات الحكمة هو الحمل على الوجوب، فإن النذب كأنه يحتاج إلى مئونة بيان التحديد و التقييد بعدم المنع من الترك، بخلاف الوجوب، فإنه لا تحديد فيه للطلب و لا تقييد، فإطلاق اللفظ و عدم تقييده مع كون المطلق في مقام البيان، كاف في بيانه (١)

(١) و حاصله انه اذا لم نقل بكون الصيغة ظاهرة في الوجوب للتبادر، أو لما مر من الوجوه يمكن ان نقول: ان الصيغة لها الظهور في الوجوب لمقدمات الحكمة.

وحاصلها: انه اذا كان الأمر في مقام البيان، و علمنا بانه يريد فردا من افراد الطلب و لا قرينة لفظية أو حالية تعينه، نقول: انه لا بد و ان يريد بالصيغة هو الطلب الوجوبى دون الطلب الندبى، لأن الفرق بين الطلب الوجوبى و الندبى بعد اشتراكهما فى اصل الطلب: هو ان الطلب الوجوبى يزيد على الجامع بشدة الارادة و تأكدها، فزيادته من جنس ما به الاشتراك بينه و بين الندب، فحقيقة فصله الذى به يمتاز عن الندب من نفس طبيعة جنسه و هو اصل الطلب و الارادة، و الطلب الندبى هو المرتبة الضعيفة من الطلب بحيث لم تبلغ مرتبة الشدة التى لا يرضى المولى تركها، ففصله الذى يمتاز به عن الوجوب هو عدم تاكد الارادة و عدم شدتها، فالوجوب حقيقته نفس الطلب لكن بمرتبة شديدة و المرتبة الشديدة هى من طبيعة الطلب، و الندب حقيقته طلب و عدم شدة و تاكد، ففصله امر عدمى و فصل الوجوب امر وجودى من نفس حقيقة الطلب.

فاذا تمت هذه المقدمة نقول: بعد ان كان المولى يريد فردا من الطلب، فاذا كان يريد الفرد الوجوبى لا يحتاج الى ضم شىء الى حقيقة الطلب لبيان فصل الوجوب، لما عرفت ان فصله من نفس طبيعة الطلب، فتكون الدلالة على الطلب كافية فيه، بخلاف ما اذا كان يريد للندب فانه يحتاج الى ان يضم الى الطلب شيئا خارجا عن حقيقة الطلب و هو الامر العدمى، و حيث ان المفروض انه لم ينصب دالا على هذا العدم، فلو كان يريد له لكان ناقضا لغرضه، فيتم الظهور للصيغة فى الوجوب

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٧٣

فاهم (١).

المبحث الخامس: إن إطلاق الصيغة هل يقتضى كون الوجوب توصليا، فيجزى إتيانه مطلقا، و لو بدون قصد القربة، أو لا؟ فلا بد من الرجوع فيما شك فى تعبديته و توصليته إلى الاصل. لا بد فى تحقيق ذلك من تمهيد مقدمات (٢).

ببركة مقدمات الحكمه، و هذا الذى ذكرناه هو مراده من قوله: «فان الندب كانه يحتاج الى مئونه بيان التحديد و التقييد بعدم المنع من الترك»: أى يحتاج الى ضم الفصل العدمى للطلب، و هو عدم تاكد الارادة الذى لا يزمه عدم المنع من الترك و هو «بخلاف الوجوب فانه لا تحديد فيه للطلب و لا تقييد» لما عرفت من ان فصله من نفس طبيعته، فان فصله هو شدة الطلب و تاكده، فلا يحتاج الى ضم شىء خارج عن حقيقة الطلب الى الطلب فيما اذا كان مراده الفرد الوجوبى «فاطلاق اللفظ و عدم تقييده مع كون المطلق»- بالكسر- «فى مقام البيان كاف فى بيانه».

(١) لعله يشير الى ان هذا الوجه مما لا يفهمه الخواص من اهل العلم فضلا عن العرف من غير اهل العلم، فلا يصح الاتكال عليه فى مقام البيان، فان الذى يصح للمولى الاتكال عليه فى مقام البيان ما يفهمه عامة الناس، لا خواص الخواص.

(٢)

فى التعبدى و التوصلى

لا يخفى ان التعبدية امر زائد على الطبيعة المتعلق بها الامر، فان قصد الامتثال الذى هو المعنى القربى اللاحق لطبيعة الصلاة شىء زائد على نفس طبيعة الصلاة، فالامر المتعلق بالصلاة بقصد القربة غير الامر المتعلق بالصلاة من دون اخذ القربة فيها.

فاذا فرضنا إمكان اخذ القربة فى الصلاة المتعلق بها الأمر، و ورد الأمر بالصلاة من دون اخذ القربة فيها، و احتمالنا اخذ القربة فيها كان هناك مجال لنفى هذا الاحتمال بالاطلاق: بان نقول: المولى فى مقام البيان، و لم ياخذ القربة، فلا بد و ان

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٧٤

إحداها: الوجوب التوصلى، هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب، و يسقط بمجرد وجوده، بخلاف التعبدى، فإن

لا تكون دخيلة في متعلق الامر، و إلا لكان المولى ناقضا لغرضه، فيصح لنا التمسك بالاطلاق لنفى اخذ القربة. و اما اذا فرضنا عدم امكان اخذ القربة في متعلق الامر، لما سيأتى من الادلة على امتناع ذلك، فلا يصح التمسك بالاطلاق لنفى دخالة قصد القربة في امثال الامر الذى تعلق بالصلاة، لما هو المعروف: من انه اذا لم يمكن التقييد لم يمكن الاطلاق، لأن معنى التمسك بالاطلاق ان يقال: انه لو لم يذكره لكان ناقضا لغرضه، و هذا انما يتأتى فيما يمكن ان يذكره المولى في ضمن خطابه في متعلق امره، اما فيما لم يمكن ان يجعله من متعلقات امره فلا معنى لأن يقال: انه لو لم يأخذه لكان ناقضا لغرضه، فتقابل الاطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة، و لا بد ان يكونا في مقام له قابلية لأن يؤخذ و لان لا يؤخذ، اما فى ما لا يمكن ان يؤخذ فلا معنى للتمسك بنفيه بالاطلاق، و اذا لم يمكن التمسك بالاطلاق، فاذا شككنا فى التعبدية و التوصيلية فلا بد من الرجوع الى ما تقتضيه الاصول، اذ هى المرجع بعد عدم امكان التمسك بالاطلاق، و لذا قال (قدس سره): «ان اطلاق الصيغة هل يقتضى كون الوجوب توصليا» لوضوح ان قصد القربة امر زائد، فاذا كان مما يمكن اخذه و المفروض انه لم يؤخذ فالاطلاق ينفيه «فيجزي اتيانه»: أى اتيان متعلق الصيغة «مطلقا» و هذا معنى التمسك بالاطلاق، و معناه ان متعلق الامر - مثلا - هو الصلاة فيحصل الامتثال باتيانها سواء قصد القربة ام لا، و لذا قال (قدس سره): «و لو بدون قصد القربة اولا»: أى أو انه لا مجال للاطلاق لعدم امكان التقييد بقصد القربة و اخذه فى متعلق الامر، و عليه فلا بد من الرجوع الى ما تقتضيه الاصول فيما احتمال قصد القربة فيه، و هذا مراده من قوله: «فلا بد من الرجوع فيما شك فى تعبدية و توصيلته الى الاصل».

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٧٥

الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك، بل لا بد فى سقوطه و حصول غرضه من الاتيان به متقربا به منه تعالى (١).

ثانيتها: إن التقرب المعتبر فى التعبدى، إن كان بمعنى قصد الامتثال و الاتيان بالواجب بداعى امره (٢)، كان مما يعتبر فى الطاعة

(١) هذه المقدمة الاولى لبيان الفرق بين التوصلى و التعبدى.

و التوصلى: هو الواجب الذى يكون الغرض الداعى لامر المولى به مترتبا على وجود المتعلق للامر فى الخارج، سواء اتى بهذا الواجب بقصد القربة ام لا، كدفن الميت - مثلا - فان الغرض الداعى للامر بالدفن هو مواراة الميت، فاذا حصلت المواراة حصل الغرض سواء كانت المواراة بقصد القربة ام لا، فيسقط الامر بالدفن لحصول الغرض الداعى الى الامر بالدفن بمجرد حصول المواراة و الدفن. و الواجب التعبدى: هو الذى يكون الغرض الداعى للامر به لا يحصل بمجرد وجوده، بل لا يحصل الغرض منه إلا اذا اتى به بداعى القربة.

و ظهر مما ذكر: ان وصف التوصيلية و التعبدية اولا و بالذات مما يلحق متعلق الوجوب و هو الواجب، و اما الوجوب فوصفه بالتعبدية و التوصيلية وصف له بحال متعلقه.

(٢) اتيان الشىء بداعى القربة و التقرب الى الله تبارك و تعالى يقع على انحاء.

- منها: اتيانه بداعى امثال امره المتعلق بالشىء، و هو محل الكلام فى المقام: من امكان اخذه فى متعلق الامر ام لا.

- و منها: اتيانه بداعى كون المولى اهلا لأن يعبد و يخضع له، و هذا يتوقف على احراز كونه مما يصح ان يعبد به الله و يخضع له به، و هو ما كان عبادة بذاته، لوضوح انه ليس كل شىء مما يصح ان يخضع لله به و ان يعبد به الله.

- و منها: اتيانه بداعى حسنه، و هو ايضا انما يصح حيث ينطبق على الشىء عنوان يكون به من مصاديق العدل فى عبودية العبد بالنسبة الى مولاه.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٧٦

عقلا (١)، لا مما أخذ فى نفس العبادة شرعا، و ذلك لاستحالة أخذ ما

- ومنها: اتيانه بداعي المصلحة، و لا يخلو هذا من اشكال، فان المقرب الى المولى لا بد و ان يكون مما يضاف الى المولى، و نفس المصلحة ما لم ينطبق عليها عنوان يضاف الى المولى لا تكون مقربة، و اذا انطبق عليها عنوان آخر مضاف الى المولى فذلك العنوان هو المقرب.

- ومنها: اتيانه بداعي المحبوبة، و احراز المحبوبة اما بان يكون الشيء عبادة بذاته، كالخضوع له و الشكر و الحمد لجنابه بما ينبغي ان يخضع و يشكر و يحمد به، و اما بان يكون متعلقا لامره فيستكشف محبوبيته من تعلق امره به. و الحاصل ان الكلام في التعبد بمعنى قصد امتثال امره المتعلق بالشيء و الاثيان بالواجب بداعي هذا الامر، و انه هل يمكن اخذه في متعلق الامر أو لا يمكن؟

(١) و حاصل ما يريده المصنف ان عنوان قصد امتثال امر المولى المتعلق بالشيء مما يعتبره العقل في عنوان الاطاعة: أى ان الاطاعة عند العقل مقيدة بقصد الامتثال، فلا اطاعة عنده حيث لا يقصد الامتثال، فقصد الامتثال مما يشترطه العقل في تحقق عنوان الاطاعة، و اما كونه مما يمكن ان يأخذه في متعلق امره فسيأتى الكلام في امكان ذلك و عدم امكانه. ثم لا يخفى ان الاطاعة لها معنيان:

احدهما: ما به يحصل الامان من العقاب، و الاطاعة بهذا المعنى يشترط في صدقها على المأتى به قصد الامتثال، فان الامن من العقاب يحصل بايجاد ما فيه الغرض، فاذا كان الغرض يترتب على ذات المأتى به في الخارج، كما في التوصليات تحصل الاطاعة من دون قصد الامتثال.

ثانيهما: الاطاعة بمعنى ما يستحق به العبد المدح و الثواب، و الاطاعة بهذا المعنى مما يشترط فيها قصد الامتثال عند العقل، لوضوح ان العبد لا يستحق المدح و الثواب إلا باتيان ما يضاف الى المولى، و يكون عدلا في مقام العبودية، و في غير العبادة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٧٧

لا يكاد يتأتى إلا من قبل الامر بشيء في متعلق ذاك الامر مطلقا شرطا أو شطرا (١)، فما لم تكن نفس الصلاة متعلقة للامر، لا يكاد يمكن

الذاتية انما يضاف الشيء الى المولى باتيانه بقصد امتثال امره المتعلق بذلك الشيء، فمراد المصنف بقوله: «كان مما يعتبر في الطاعة عقلا» هي الاطاعة بالمعنى الثاني، لا بالمعنى الاول.

(١) ان في اخذ قصد الامتثال في متعلق الامر وجوها من الاشكال:

الاول: ما اشار اليه بقوله: «و ذلك لاستحالة الى آخره» و حاصله: انه لا يعقل ان يأمر المولى بشيء و يأخذ في ضمن كلامه و امره قصد الامتثال، بان يقول:

صلّ بقصد امتثال هذا الامر، للزوم الدور او غائلة الدور و هو التقدم و التأخر.

و بيانه: ان الامر في مقام تحققه يتوقف على متعلقه، لوضوح ان الامر من الاشياء التعليقية فلا يعقل تحققه من غير متعلق، لعدم معقولية تحقق الامر من دون شيء يكون متعلقا للامر، فالامر محتاج و متوقف في مقام تحققه الى مأمور به يتعلق به، و الامر من غير مأمور به لا يوجد.

فاتضح ان الامر يتوقف على المتعلق و المأمور به، فمتعلقه له التقدم عليه، و لا ريب ان متعلق الامر اذا كان الصلاة- مثلا- مع قصد امتثال الامر يكون بعض متعلق الامر هو قصد امتثاله، و قصد امتثال الامر انما يكون له ثبوت و تحقق حيث يكون امرا، ثم يكون له قصد الامتثال، فقصد امتثال الامر يكون متاخرا عن الامر و متوقفا على ثبوت الامر، و قد تقدم ان تحقق الامر و ثبوته يتوقف على ما

يتعلق به، فإذا كان ما يتعلق به و لو بعضه متوقفا عليه لزم توقف الشيء على نفسه، و لزم تقدم الشيء على نفسه لما عرفت من توقف الامر على متعلقه، فإذا توقف متعلقه عليه لزم كون الامر متوقفا على شيء، ذلك الشيء يتوقف على نفس الامر، فحينئذ يكون تحقق الامر متوقفا على نفسه، لتوقفه على ما يتوقف عليه، و معنى هذا لزوم كون الامر متقدما في مقام تحققه على تحقق نفسه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٧٨

.....

و لا فرق على ما ذكرنا بين كون الامر من مقوله الارادة و الشوق النفساني، فانه في مقام تحققه في مرتبة الشوق يتوقف على المتعلق له في افق الشوق، فلا- يعقل ان يكون متعلقه في افق الشوق متوقفا عليه او يكون من قبيل البعث و التحريك، فان البعث كالشوق يحتاج الى المتعلق فلا يعقل ان يتوقف متعلقه في مقام البعث و التحريك عليه.

و ايضا لا فرق في محالية اخذ قصد الامتثال في متعلق الامر بين اخذه بنحو الشرطية أو اخذه على نحو الشطرية و الجزئية، أما اخذه على نحو الشرطية فبان يكون تقيده داخلا و اما نفس القيد فهو خارج: بان يكون متعلق الامر هو الصلاة المقيده بقصد امتثال الامر، و اما نفس الامر و امتثاله فهو خارج عن المأمور به، كالطهارة و تقييد الصلاة بها فان المأمور به هو الصلاة عن طهارة، و اما نفس الطهارة فليست من اجزاء الصلاة، و كذلك قصد الامتثال يكون بنفسه خارجا عن نفس الصلاة و لكن تقييد الصلاة به داخلا، فان الصلاة المقيده بما هي مقيده هي متعلق الامر فيلزم تقدمها عليه لأنها متعلق له، و حيث فرضت مقيده و المقيد يتوقف على قيده، و قد فرض ان القيد نفسه هو قصد الامر، و قصد الامر لا يتحقق الا بالأمر فيأتي الدور و غائلته.

و اوضح من ذلك: اذا اخذ قصد الامر بنحو الشطرية و الجزئية: بان يكون قصد امتثال الامر جزء المأمور به، فان المأمور به بجميع اجزائه له التقدم على الامر المتعلق به و الامر يتوقف عليه، فلا يعقل ان يكون بعض المأمور به متوقفا على نفس الامر، و قد فرض ان بعض المأمور به هو قصد امتثال ذلك الامر و هو يتوقف على الامر، فيكون الامر متوقفا على ما يتوقف عليه، و الى هذا اشار بقوله: «لاستحالة اخذ ما لا يكاد يتأتى الا من قبل الامر بشيء» و هو قصد امتثال الامر، فانه لا يتأتى و لا يتحقق قصد امتثال الامر بالصلاة الا بعد تحقق الامر بالصلاة- مثلا- فمثل هذا لا يعقل اخذه «في متعلق ذاك الامر مطلقا شرطا او شطرا» كما عرفت بيانه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٧٩

إتيانها بقصد امتثال أمرها (١).

و توهم إمكان تعلق الامر بفعل الصلاة بداعي الامر، و إمكان الاتيان بها بهذا الداعي، ضرورة إمكان تصور الامر بها مقيده، و التمكن من

(١) ظاهر هذا العبارة انها تفريع على ما ذكره من الاستحالة، و انه اذا لم تكن نفس الصلاة من دون اخذ قصد الامتثال متعلقة للامر لا يكاد يمكن اتيانها بقصد امتثال امرها، لعدم معقولية الامر بها كذلك، إلا انه يمكن ان يشير الى وجه آخر من الاستحالة ذكره في حاشيته على الرسائل.

و حاصله: انه كما يلزم الدور في مقام تعلق الامر في افق تحققه و ثبوته، و هو ما اشار اليه بقوله: «لاستحالة اخذ ما لا يكاد يتأتى ... الى آخره»- كذلك يلزم تحقق الدور و غائلته في مقام الامتثال.

و توضيحه: ان الامر في مقام كونه فعليا و محركا للعبد تتوقف فعليته على تحقق موضوعه، مثلا: الامر باكرام زيد لا يكون فعليا الا اذا كان زيد متحققا، و الامر بشرب الدواء لا يكون فعليا الا اذا كان الدواء متحققا، فتتوقف فعليا الامر بالصلاة الماخوذ فيها قصد امتثال الامر على تحقق ما هو موضوع للامر و هو الصلاة و قصد امتثال الامر، و لا يكون قصد امتثال الامر ممكن التحقق الا بعد تحقق نفس

الامر حتى يكون له قصد الامتثال، فتتوقف فعليه الامر على نفسه و هو الدور، فلذا قال (قدس سره): «فما لم تكن نفس الصلاة» من دون قصد الامتثال «متعلقة للامر لا يكاد يمكن اتيانها» و امتثالها «بقصد امتثال امرها»، اما اذا كانت الصلاة مأخوذاً فيها قصد الامتثال فلا يكون الامر بها فعلياً لتوقف فعليته على قصد الامتثال المتوقف قصد الامتثال على نفس الامر و هو الدور.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٨٠

إتيانها كذلك، بعد تعلق الامر بها، و المعتبر من القدرة المعتبرة عقلاً في صحة الامر إنما هو في حال الامتثال لا حال الامر (١)، واضح

(١) توضيح هذا التوهم ان الدور الذي اشار اليه المصنف انما يلزم حيث يكون الماخوذ في الصلاة قصد امتثال هذا الامر الشخصي الذي تعلق بها، اما اذا لم يكن الماخوذ فيها هو قصد امتثال هذا الامر الشخصي، بل الماخوذ في الصلاة هو قصد امتثالها بداعي الامر، و الملحوظ هو طبيعة الامر لا هذا الامر الشخصي حتى نبثلى بالدور المذكور.

و تصور الصلاة مقيدة بقصد اتيانها بداعي طبيعة الامر ممكن في مرحلة تصورها كذلك، فاذا تصورناها كذلك يتعلق بها الامر الشخصي بها مقيدة بداعي الامر، لأن الماخوذ فيها ليس قصد امتثاله بخصوصه حتى يلزم الدور، بل قصد امتثالها بامر ما، و بعد تصورها كذلك و تعلق الامر بها يستطيع المكلف ان ياتي بها بداعي هذا الامر الشخصي الذي تعلق بها مقيدة بداعي الامر. و استشعر هذا التوهم بايراد يرد عليه فدفعه.

و حاصل الايراد: انه يلزم المحذور من ناحية القدرة، و بيانه: ان الامر الفعلي لا يتعلق بشيء الا اذا كان مقدوراً، و هذه الصلاة التي تصورناها مقيدة بقصد الامر ليتعلق بها هذا الامر الشخصي غير مقدور اتيانها بداعي الامر قبل تعلق هذا الامر الشخصي بها، و انما يمكن اتيانها بداعي الامر بعد تعلق هذا الامر الشخصي بها فيقصد المكلف في مقام الامتثال، فهو انما يستطيع قصده بعد تعلقه، ففي حال التعلق الصلاة المقيدة بقصد الامر غير مقدورة.

فاجاب عنه: بان القدرة التي هي شرط في فعليه التكليف هي القدرة في ظرف الامتثال، لا في ظرف التعلق، و المفروض انه في ظرف الامتثال يستطيع المكلف من اتيانها بقصد الامر، و يقدر ان يقصد اتيانها بداعي هذا الامر الشخصي الذي تعلق بها، و قد اشار الى ما ذكرنا من امكان تصورها مقيدة بقصد الامر و تعلق الامر بها

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٨١

الفساد (١)، ضرورة أنه و إن كان تصورها كذلك بمكان من الامكان، إلا أنه لا يكاد يمكن الاتيان بها بداعي أمرها، لعدم الامر بها، فإن الامر

كذلك بقوله: «و توهم امكان تعلق الامر بفعل الصلاة بداعي الامر و امكان الاتيان بها بهذا الداعي» بعد تعلق الامر بها «ضرورة امكان تصور الامر بها مقيدة» الى قوله: «و المعتبر من القدرة عقلاً... الى آخره» و بهذا اشار الى الجواب عما استشعر من الاشكال في ناحية القدرة.

(١) هذا خبر لقوله: و توهم.

و بيان الجواب عن هذا التوهم انه لا نقول إن تصور الصلاة مقيدة بقصد الامر كما تصوره هذا التوهم غير ممكن، بل هو ممكن، و لا نقول: إنه لا بد من القدرة في حال تعلق التكليف و لكن مع ذلك لا قدرة عليها في حال الامتثال، لوضوح ان هذا الامر الشخصي انما تعلق بالصلاة التي قصد بها امتثال الامر، فلا بد و ان يكون هناك امر قد تعلق بالصلاة غير هذا الامر الشخصي، و المفروض انه لا امر واقعا غير هذا الامر الشخصي، و انما كان هناك صرف تصور صلاة تؤتى بقصد امرها، فهذا الامر الشخصي يدعو الى صلاة تؤتى بقصد الامر، و حيث لا امر واقعا الا هذا الامر الشخصي فمتعلق هذا الامر الشخصي لا يمكن امتثاله، لأن هذا الامر الشخصي انما يدعو

الى الشىء الذى تعلق به، و المفروض ان متعلقه هو الصلاة المأتى بها بقصد الامر، و المفروض ايضا انه ليس هناك امر واقعى، و الموجود ليس إلّا صرف تصور صلاة تؤتى بقصد الامر، و ليس هناك امر آخر قد تعلق بالصلاة حتى يكون هذا الامر الشخصى يدعو الى دعوة ذلك الامر، فالامر المتعلق بالصلاة المقيدة بقصد الامتثال كما تصورها هذا المتوهم لا يمكن امتثاله، لانه انما يكون ممكن الامتثال حيث يكون للصلاة امر غير هذا الامر، و المفروض انه ليس هناك امر آخر غير هذا الامر الشخصى، فهذا الامر الشخصى لا يصلح لأن تؤتى الصلاة بقصد امتثال نفسه، لأنه لم يتعلق بالصلاة التى يقصد بها امتثال نفسه، و انما تعلق بالصلاة المقيدة بأمر،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٨٢

حسب الفرض تعلق بها مقيدة بداعى الامر، و لا يكاد يدعو الامر إلا إلى ما تعلق به، لا إلى غيره.

إن قلت نعم، و لكن نفس الصلاة أيضا صارت مأمورا بها بالامر بها مقيدة (١).

قلت: كلا لأن ذات المقيد لا تكون مأمورا بها، فإن الجزء التحليلى العقلى لا يتصف بالوجوب أصلا، فإنه ليس إلا وجود واحد واجب

و الامر لا يدعو إلّا الى الذى تعلق به، و ما تعلق به لا أمر له واقعا حتى يقصد امتثاله، فالمتعلق لهذا الأمر الشخصى على ما تصوره هذا المتوهم لا قدرة على امتثاله، و لذا قال (قدس سره): «و ان كان تصورها كذلك بمكان من الامكان إلّا انه لا يكاد يمكن الاتيان بها»: أى الاتيان بالصلاة المقيدة بداعى الامر «بداعى امرها لعدم الامر بها» لا واقعا لفرض انه لم يكن هناك امر آخر حتى يقصد، و هذا الامر الشخصى لم يتعلق بالصلاة المقيدة بقصد امتثال نفسه حتى يستطاع قصد امتثاله، فلا يمكن امتثال هذا الامر الشخصى، و لذا قال: «فان الامر»: أى هذا الامر الشخصى «حسب الفرض تعلق بها»: أى بالصلاة «مقيدة بداعى الامر» و المفروض انه ليس هناك امر آخر «و لا يكاد يدعو» هذا «الامر إلّا الى ما تعلق به» و ما تعلق به لا أمر له واقعا و هو لم يتعلق بالصلاة غير المقيدة حتى يستطاع قصد امتثاله نفسه، بل على الفرض انه تعلق بالصلاة المقيدة، و لا يدعو الامر إلّا الى ما تعلق به «لا الى غيره»: أى الى غير ما تعلق به.

(١) و حاصله انه صحيح لا يمكن قصد امتثال الامر الشخصى المتعلق بالمجموع من الصلاة و قيدها، إلّا انه بعد تعلقه بالصلاة و قيدها صار لنفس الصلاة حصه من هذا الامر المتعلق بالمجموع فيقصد امتثال هذا الحصه من الامر المتعلقة بالصلاة، و لا يلزم فى قصد الامتثال الموجب للتقرب قصد امتثال الامر المتعلق بالمجموع.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٨٣

بالوجوب النفسى، كما ربما يأتى فى باب المقدمة (١).

إن قلت: نعم لكنه إذا أخذ قصد الامتثال شرطا، و أما إذا أخذ شرطا، فلا محالة نفس الفعل الذى تعلق الوجوب به مع هذا القصد، يكون متعلقا للوجوب، إذ المركب ليس إلا- نفس الاجزاء بالاسر، و يكون تعلقه بكل بعين تعلقه بالكل، و يصح أن يؤتى به بداعى ذاك الوجوب، ضرورة صحة الاتيان بأجزاء الواجب بداعى وجوبه (٢).

(١) حاصل الجواب ان المقيد و ان كان ينحل الى ذات المقيد و هو الصلاة و تقيدها بقصد الامتثال، إلّا ان المدار فى الوحدة و التعدد كيفية تعلق الامر، فان الامر المتعلق بالمقيد بحسب مقام لحاظه و تعلق الامر به لم يلحظ إلّا المقيد بما هو مقيد، فالملاحظ شىء واحد و هو المقيد بما هو مقيد، و لم يلحظ فى مقام تعلق الامر ذات المقيد و التقيد حتى يكون لذات المقيد بما هى حصه من تعلق الامر المتعلق بالمجموع، فانه لم يكن فى مقام تعلق الامر مجموع اشياء حتى يكون لكل واحد منها شىء من الامر المتعلق بالمجموع، فليس هناك أمر بذات المقيد حتى يمكن ان يقصد امتثاله. و هذا مراده من قوله: «فان الجزء التحليلى العقلى لا يتصف بالوجوب».

(٢) حاصله: ان ما ذكرت: من ان الأمر بالمقيد ليس لذات المقيد فيه شىء من الامر المتعلق بالمقيد بما هو مقيد، فليس لذات الصلاة بنفسها نحو من تعلق الامر حتى يمكن اتيانها بقصد امتثاله، انما يتم هذا فيما اذا اخذ قصد الامتثال فى الصلاة بنحو القيدية، فيكون

نفس قصد الامتثال خارجا، و تقيد الصلاة به داخلا، كسائر القيود التي تؤخذ في المقيدات كالطهارة المأخوذة في الصلاة، فان المأمور به هو الصلاة عن طهارة، اما الطهارة بنفسها فهي خارجة عن الامر المتعلق بالصلاة المقيدة بالطهارة.

و اما اذا اخذ قصد الامتثال بنحو الجزئية: بان يكون المطلوب مجموع شيئين:

الصلاة و قصد الامتثال، فالمأمور به ذو جزئين: الصلاة جزء و قصد الامتثال جزؤه الآخر فلا يتم ما ذكر، لأن نفس الصلاة على هذا تكون بنفسها متعلقة للامر المتعلق

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٨٤

قلت: مع امتناع اعتباره كذلك، فإنه يوجب تعلق الوجوب بأمر غير اختياري، فإن الفعل و إن كان بالارادة اختياريا، إلا أن إرادته حيث لا تكون بإرادة أخرى، و إلا لتسلسلت ليست باختياريه، كما لا يخفى.

إنما يصح الاتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه في ضمن إتيانه بهذا الداعي، و لا يكاد يمكن الاتيان بالمركب من قصد الامتثال، بداعي امتثال أمره (١).

بها و بالجزء الآخر، لما سيأتي توضيحه في مقدمة الواجب ان الاجزاء ليس لها امر غيري، لكنه لها حصه من تعلق الأمر المتعلق بالمجموع و ان كان الامر واحدا لكنه منبسط على المجموع، فلكل جزء من اجزاء المأمور حصه من تعلق هذا الامر الواحد المنبسط على جميعها، و اذا كان للجزء هذا النحو من الامر يمكن اتيانها بداعي ما لها من الامر الذي تعلق بالمجموع، و يكفي في اتيانها بقصد القربة اتيانها بقصد هذا الامر المتعلق بالمجموع بما لها من هذا الامر المتعلق بالمجموع، و لذا قال (قدس سره): «يكون متعلقا للوجوب»: أي الصلاة تكون بنفسها مما تعلق بها الامر «إذ المركب» الذي يكون متعلقا للامر «ليس الانفس الأجزاء بالاسر و» حينئذ «يكون تعلقه بكل»:

أي يكون تعلق الامر بكل جزء من اجزاء المركب «بعين تعلقه بالكل» المركب من هذه الاجزاء، و حينئذ يمكن ان يؤتى بالصلاة بقصد امتثالها كما عرفت.

(١) يتضمن كلامه جوابين:

الاول: ما اشار اليه بقوله: «مع امتناع ... الى آخره»، و حاصله: انه اذا كان قصد الامتثال مأخوذا بنحو الجزئية يكون هو ايضا مأمورا به و قصد الامتثال ليس إلا أرادة الاتيان بالاجزاء الآخر، و على هذا تكون نفس ارادة الاتيان متعلقة للامر و مرادة ايضا، و من الواضح انه لا بد في كل ما كان متعلقا للامر ان يكون امرا اختياريا، و كل شيء غير نفس الارادة يكون اختياريا بالارادة، اما نفس الارادة و الاختيار فليس باختياري، و اذا كان الاختيار و الارادة متعلقين للامر يلزم تعلق

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٨٥

.....

الامر بما هو غير اختياري، لوضوح ان نفس الارادة و الاختيار ليس من الامور الاختيارية، لانه لو كانا اختياريين للزم التسلسل لما عرفت: من ان الاختياري ما كان له ارادة، فكون الارادة اختيارية لازمه ان يكون للارادة ارادة، فنقل الكلام الى تلك الارادة و نقول: هل هي اختيارية ام لا؟ فان كانت اختيارية يلزم ان يكون لها ارادة اخرى لما عرفت: من ان الاختياري ما كان له ارادة و هلمّ جزءا، فتتسلسل الارادات الى ما لا نهاية، و اذا لم تكن هذه الارادة الثانية اختيارية كانت الارادة الاولى التي تعلق الامر بها ايضا غير اختيارية بحكم تساوي الامثال، و لذا قال (قدس سره): «فان الفعل» غير الارادة «و ان كان بالارادة» يكون «اختياريا إلا ان ارادته» لا يعقل ان تكون اختيارية «حيث» انه لا تكون اختيارية إلا اذا كانت لها ارادة اخرى و «لا تكون» الارادة «بارادة اخرى و ألا لتسلسلت» لما عرفت:

من نقل الكلام إليها و هلمّ جزاً.

قوله: «ليست باختيارية» هذا خبر قوله: «إلا ان ارادته».

الجواب الثاني: ما اشار اليه بقوله: «انما يصح ... الى آخره» و توضيحه: ان الامر المتعلق بمجموع اجزاء انما يصح اتيان بعض اجزائه بداعى الأمر المتعلق بالمجموع حيث يمكن ان يكون هذا الامر المتعلق بالمجموع داعياً و باعثاً بالفعل الى جميع الاجزاء الذى تعلق بها، فانه حيث لا يكون له قابلية الدعوة إلى بعض اجزائه لا يكون له قابلية الدعوة إلى اجزائه الآخر، لأن دعوته إلى بعض اجزائه انما تكون حيث له دعوة إلى كل اجزائه، فان المركب الارتباطى لا يعقل ان يدعو إلى بعض اجزائه دون بعضها، و دعوة هذا الامر المتعلق بالصلاة و قصد الامتثال لا يعقل ان يكون داعياً إلى جميع ما تعلق به، لأن من جملة ما تعلق به نفس دعوته و نفس قصد القربة، و لا يعقل ان يكون للدعوة دعوة و لا لقصد القربة قصد القربة، فان القصد القربى ليس له قصد قربى، و نفس الدعوة لا يعقل ان يكون لها دعوة، للزوم كون الشيء علة لعليته، فان نفس الامر حيث انه بداعى جعل الداعى فله العلية و الدعوة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٨٦

إن قلت: نعم لكن هذا كله إذا كان اعتباره في الأمر به بأمر واحد، و أما إذا كان بأمرين: تعلق أحدهما بذات الفعل، و ثانيهما بإتيانه بداعى أمره، فلا محذور أصلاً، كما لا يخفى. فلأمر أن يتوسل بذلك في الوصلة إلى تمام غرضه و مقصده، بلا منعه (١).

الى ما تعلق به، فاذا كان علة لدعوته كان علة لنفس عليته، و لذا قال (قدس سره):

«و لا يكاد يمكن الاتيان بالمركب من قصد الامتثال بداعى امتثال امره».

(١) و محصله: انه اذا كان قصد الامتثال مأخوذاً في الصلاة بامر واحد يتعلق بالصلاة بقصد امرها: بان يقول: صلّ بقصد امتثال امر الصلاة فانه يلزم الدور كما تقدم، سواء اخذ على نحو الشرطية او الجزئية اذا كان الماخوذ قصد امتثال هذا الامر الشخصى المتعلق بالصلاة، و يلزم عدم امكان امتثال الصلاة اذا لم يكن قصد الامتثال الماخوذ في الصلاة هو قصد امتثال شخص هذا الامر، بل كان بنحو ما تصور في التوهم لعدم الامر بناء على اخذه بنحو الشرطية، و عدم امكان امتثال البعض الا اذا امكن امتثال المجموع، و بعض المجموع لا يمكن امتثاله لمحالية اتيان قصد القربة بداعى قصد القربة كما مر تفصيله.

و اما اذا كان بأمرين: بان يتعلق امر بنفس الصلاة فيقول الأمر: صلّ، ثم يأمر ثانياً فيقول: ائت بقصد الامر في الصلاة، فان كلا الامرين توصليان، الاول تعلق بنفس الصلاة، و الثانى تعلق بقصد القربة و قصد القربة بذاته تعبدى.

و نتيجة هذين الامرين هو اتيان الصلاة بقصد القربة، لأن الصلاة من العبادات التى لا يترتب الغرض الا باتيانها بقصد القربة، فالغرض حيث يدعو الى اتيان الصلاة بقصد القربة و لا يمكن اخذ قصد القربة في الصلاة بامر واحد، فيتوصل الأمر الى غرضه بأمرين: احدهما يتعلق بالصلاة، و الآخر بقصد القربة فيها، و لا يلزم محذور اصلاً من المحاذير التى تقدم ذكرها.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٨٧

قلت: مضافاً إلى القطع بأنه ليس في العبادات إلا أمر واحد، كغيرها من الواجبات و المستحبات، غاية الامر يدور مدار الامتثال وجوداً و عدماً فيها المثوبات و العقوبات، بخلاف ما عداها، فيدور فيه خصوص المثوبات، و أما العقوبة فمترتبة على ترك الطاعة و مطلق الموافقة (١).

(١) حاصله يتضمن جوابين عن اخذ قصد القربة بتوسط امرين يتعلق احدهما بذات الفعل، و الثانى باتيانه بقصد الامتثال و القربة.

الجواب الاول: ان ما ذكرتموه هو صرف امكان في اخذ قصد القربة في متعلق الاوامر العبادية، اما وقوعاً فلا تحقق له و لا اثر منه في الاوامر الوجوبية المتعلقة بالعبادات، و ليس في الاوامر العبادية الوجوبية الا امر واحد، كغيرها من الاشياء غير العبادية و هى الواجبات

التوصلية او المستحبات العبادية، و لم يرد في لسان الشارع امران: امر متعلق بذات العبادة، و امر متعلق باتيانها بقصد امتثال امرها، و الذى ورد في القرآن و السنة صلوا، و زكوا، و صوموا، و حجوا و هو امر واحد متعلق بها و ليس هناك امران. ثم استطرده (قدس سره) إلى ذكر الفرق بين الاوامر التوصلية و الاوامر العبادية بما حاصله: انه بين الامتثال في الواجبات التوصلية و الواجبات العبادية فرقان:

الاول: هو ان الواجبات التوصلية يمكن ان يتاتى فيها الاطاعة الموجبة لاستحقاق الثواب و هى اتيانها بنحو يضاف اليه تبارك و تعالى، و هى الاطاعة الموجبة للمدح و كون العبد مؤديا وظيفه العبودية، و قائما بما هو عدل في مراسم الرقية، و هو اتيانها بقصد امتثال امرها لا بقصد آخر، و هذا هو معنى الاطاعة بمعنى ما يوجب استحقاق المدح و الثواب.

و الثانى: انه يمكن ان يتحقق فيها الاطاعة بمعنى المؤمن من تبعه العقاب فقط من دون استحقاق للمدح و الثواب، و هو اتيان متعلق الامر فيها لا بداعى امتثال الامر بل بداع آخر، كمثل ان يذفن الميت لا بقصد امتثال امر الله بدفنه، بل اما لمحبهه
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٨٨

.....

للميت فيستره و يواريه، او للفرار عن فساده و رائحته، و حيث ان الغرض فيها يحصل بمجرد اتيان متعلق الامر من دون قصد القربة فلا محالة يسقط الامر لتحقيق الغرض منه، و لا عقوبة على المكلف لاتيانه بمتعلق الامر، فان العقوبة مترتبة على ترك ما أمر به المولى، و المفروض انه لم يترك، و لذا قال (قدس سره): «و اما العقوبة فمترتبة على ترك الطاعة و مطلق الموافقة»: أى ترك مطلق الموافقة، و المراد من الاطاعة هنا هى الاطاعة بالمعنى الثانى المؤمن من تبعه العقاب.

و اما الواجبات العبادية فليس لها نحوان من الامتثال، بل ليس لها الا امتثال واحد، لأن الغرض مترتب فيها على اتيانها بقصد القربة، فحصول الغرض فيها و الاطاعة بمعنى ما يوجب المدح و الثواب متلازمان، و ليس لها اطاعة بمعنى صرف المؤمن من تبعه العقاب، لأن هذه الاطاعة انما تكون فيما كان مترتبا على ذات المتعلق، لا على اتيانه بقصد القربة. نعم، فى التوصليات يتاتى ذلك كما عرفت، ففى التوصليات ربما تكون مثوبة و هو فيما اذا اتى بها بقصد امتثال امرها، و ربما تكون لا مثوبة و لا عقوبة و هو فيما اذا اتى بها لا بقصد القربة، فلا مثوبة لعدم اضافته الى الله و لا عقوبة لحصول الغرض و سقوط الامر. و اما العقوبة فلا تترتب الا على الترك و عدم اتيان متعلق الامر.

و اما العبادات فامرها دائر بين امرين: اما مثوبة و هو فيما اتى بها محصلة للغرض و هو اتيانها بقصد امتثال الامر، و اما عقوبة و هو اذا لم يات بمتعلق الامر، و ليس فيها وسط: أى لا مثوبة و لا عقوبة، و لذا قال (قدس سره): «غاية الامر»: أى فى الواجبات العبادية «يدور مدار الامتثال» الذى لا يحصل الا باتيانها بقصد امرها «وجودا و عدما فيها المثوبات و العقوبات» و هذا فاعل يدور «بخلاف ما عداها»: أى التوصليات «فيدور فيه خصوص المثوبات»: أى يدور مدار قصد الامتثال فيها المثوبات، و لكن ربما تكون لا مثوبة فيها و لا عقوبة كما عرفت.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٨٩

ان الامر الأول إن كان يسقط بمجرد موافقته، و لو لم يقصد به الامتثال، كما هو قضية الامر الثانى، فلا يبقى مجال لموافقة الثانى مع موافقة الأول بدون قصد امتثاله، فلا يتوسل الأمر إلى غرضه بهذه الحيلة و الوسيلة، و إن لم يكده يسقط بذلك، فلا يكاد يكون له وجه، إلا عدم حصول غرضه بذلك من أمره، لاستحالة سقوطه مع عدم حصوله، و إلا لما كان موجبا لحدوثه، و عليه فلا حاجة فى الوصول إلى غرضه إلى وسيلة تعدد الامر، لاستقلال العقل، مع عدم حصول غرض الامر بمجرد موافقة الامر بوجوب الموافقة على نحو يحصل به غرضه، فيسقط أمره هذا كله إذا كان التقرب المعبر فى العبادة بمعنى قصد الامتثال (١).

(١) وهذا هو الجواب الثاني، وحاصله: انه لا يمكن ان يتوصل الأمر الى تمام غرضه بامر ين كما ذكر: امر متعلق بذات العبادة، و امر ثان يتعلق باتيانها بقصد القربة و الامتثال، لأن الامر الأول المتعلق بذات العبادة اما ان يسقط بمجرد اتيان ذات العبادة من دون قصد القربة و يكون حاله حال الامر الثاني المتعلق باتيانها بقصد امرها، فان الامر الثاني لا اشكال في سقوطه بمجرد اتيان متعلقه لأن متعلقه عبادة بذاته، فان قصد الاتيان بداعي الامر هو من العبادات الذاتية لانه مضاف الى الله بنفسه، وهذا هو معنى قوله (قدس سره): «كما هو قضية الامر الثاني»: أى الامر المتعلق بنفس قصد القربة، و على هذا: أى اذا كان الامر الأول يسقط بمجرد اتيان ما تعلق به و هو ذات العبادة فلا محالة لا يبقى مجال لامتثال الامر الثاني، مع حصول الموافقة للامر الأول و سقوطه باتيان ما يوافق امره الذى تعلق به لأن الامر الثاني على الفرض متمم للامر الأول، و قد فرضنا سقوط الامر الاول بموافقه فلا يبقى مجال لتتميمه بالامر الثاني، اذ لا داعى للتتميم مع حصول الموافقة له. هذا اذا كان يسقط الامر الاول بمجرد موافقه باتيان ذات العبادة لا بقصد القربة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٩٠

و أما إذا كان بمعنى الاتيان بالفعل بداعي حسنه، أو كونه ذا مصلحة

و اما اذا كان الامر الاول لا يسقط بمجرد اتيان ذات ما تعلق به، بل لا بد من اتيانه بقصد القربة و داعى امتثال الامر فلا سبب لعدم سقوطه مع انه قد تعلق بذات العبادة لآلأن ذات ما تعلق به الامر لا يفي بالغرض الداعى للامر، و ما لم يحصل الغرض الداعى الى الامر لا يعقل سقوط الامر و آلا يلزم الخلف، لأن ما فرض علة للامر وداع له- و هو ترتب الغرض على المامور به- لم يكن علة و لا داعيا، فحينئذ يكون عدم سقوط الامر مع انه قد تعلق بذات العبادة انما هو لعدم حصول الغرض باتيان ذات العبادة، و ان الغرض الداعى للامر بها لا يترتب على نفس ذاتها من دون قصد القربة، و مع معرفة العقل ان هذا الامر المتعلق بذات العبادة لا يسقط بمجرد اتيان ذات العبادة، فلا بد و ان لا يكون توصليا يترتب الغرض فيه على ذات ما تعلق به، بل هو عبادى و الامر العبادى لا بد من قصد امتثاله، لانه به يتم الغرض الداعى الى الامر العبادى، و اذا عرف العقل هذا حكم به و أرشد الى انه لا بد من قصد الامتثال فى الامر المتعلق بذات شىء، و لكن كان لا- يسقط بمجرد اتيان ذات ما تعلق به الامر لعدم حصول الغرض بمجرد ذلك، و مع حكم العقل بلزوم قصد القربة لا- داعى الى المولى لان يتوصل الى غرضه بامر آخر يتعلق باتيان متعلق الامر الاول بقصد القربة، لاستقلال العقل بلزوم اتيان ما به يحصل غرض المولى و قد فرضنا انه لا يحصل الغرض آلا بقصد القربة.

فنتيجة ذلك ان الامر العبادى يتعلق بذات العبادة آلا انه لا يسقط بمجرد اتيان متعلقه، لعدم حصول الغرض بذلك، فيستقل العقل بلزوم تحصيل الغرض باتيانها بقصد القربة، و مع اتيانه بقصد القربة يسقط الامر لحصول تمام الغرض، فليس فى العبادات آلا امر واحد كالواجبات التوصيلية، آلا انه فيها يسقط بمجرد اتيان المتعلق و فى العبادات لا يسقط الامر آلا بقصد الامتثال و القربة، تحصيل للغرض و هو بحكم العقل و استقلاله فيه لا بامر آخر من الشارع.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٩١

أو له تعالى، فاعتباره فى متعلق الامر و إن كان بمكان من الامكان، إلا أنه غير معتبر فيه قطعاً، لكفاية الاقتصار على قصد الامتثال، الذى عرفت عدم إمكان أخذه فيه بديهياً. تأمل فيما ذكرناه فى المقام، تعرف حقيقة المرام، كيلا تقع فيما وقع فيه من الاشتباه بعض الاعلام (١).

(١) قد عرفت- فيما سبق- ان قصد التقرب اليه تبارك و تعالى يكون بانحاء، منها ما اشار اليه هنا: و هو اتيان الفعل بداعي حسنه، و منها اتيانه بداعي المصلحة.

و لا- يخفى ان اخذهما في متعلق الامر العبادى لا- يلزم منه المحاذير المذكورة، لانهما لا يتفرعان على قصد الامر، بل عنوان كون الماتى به من الحسن الذى حكم العقل بمدح فاعله و استحقاقه المثوبة عليه لا يتفرع على الامر و لا يتوقف عليه، بل يتوقف على كونه من مصاديق العدل الذى حكم العقلاء بمدح فاعله، و مثله كون الماتى به ذا مصلحة، فان كونه ذا مصلحة مما يتبع ذات الفعل و لا ربط له بالامر و لا يتفرع عليه لتلزم المحاذير المتقدمة، فاخذه في حد ذاته في متعلق الامر العبادى ممكن، إلا ان هذين الامرين غير معتبرين شرعا في التقرب بالامر العبادى قطعاً.

و الدليل على كونهما غير معتبرين قطعاً: انها اما ان يكونا معتبرين تعييناً بمعنى ان قصد الامتثال و الاتيان بداعى الامر لا دخالة له في الامر العبادى، و ان قصد القربة مختص بهما في حصول الغرض عند الشارع، و هذا مقطوع بعدم لضرورة حصول الغرض في الامر العبادى اذا قصد اتيانه بداعى امره، غاية الامر: انه لا يمكن اخذه في متعلق امره.

و اما ان يكونا ماخوذين عند الشارع على نحو التخيير بينهما و بين قصد الاتيان بداعى امتثال الامر، و هذا ايضا غير ممكن، لأن المحاذير المذكورة كما ترد على اخذ قصد الامتثال بداعى الامر تعييناً، كذلك ترد فيما اذا اخذ قصد الامتثال بداعى الامر على نحو التخيير بينه و بين غيره من الدواعى، كداعى الحسن و داعى المصلحة، مضافاً الى ما عرفت من ان الاتيان بداعى حسن الشئ انما يتأتى فيما له عنوان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٩٢

ثالثها: إنه إذا عرفت بما لا مزيد عليه، عدم إمكان أخذ قصد الامتثال فى المأمور به أصلاً، فلا مجال للاستدلال بإطلاقه و لو كان مسوقاً فى مقام البيان على عدم اعتباره، كما هو أوضح من أن يخفى، فلا يكاد يصح التمسك به إلا فيما يمكن اعتباره فيه (١).

حسن، و هو العبادة الذاتية كتعظيم المولى، اما فيما ليس له هذا العنوان، كمثل جملة من اعمال الحج فلا يتأتى ذلك، و التقرب فيها منحصر بقصد امتثال امرها، و اما اتيانه بداعى المصلحة فكونها من مصاديق القربة محل اشكال لما عرفت: ان الفعل العبادى لا بد من اضافته و نسبه الى المولى، فاما ان يكون مضافاً بذاته كتعظيم المولى و هو العبادة الذاتية، أو لآتيانه بعنوان يضاف اليه كداعى امره، و اتيانه بداعى المصلحة ليس عبادة بذاته و لا مضافاً اليه.

(١) حاصل هذا الثالث: هو ان التمسك بالاطلاق لنفى اخذ قصد القربة فى متعلق الامر فيما اذا شك فى دخالته فى حصول الاتيان بالمأمور به، و امتثاله انما يمكن فيما اذا كان اخذ قصد القربة فى متعلق الامر ممكناً، اما اذا كان اخذه فى متعلق الامر ممتنعاً لما تقدم من المحاذير المذكورة فلا- يعقل التمسك بالاطلاق لنفيه، لأن تقابل الاطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة لا تقابل السلب و الايجاب: بمعنى ان تقابلها تقابل العمى و البصر، لا تقابل البصر و اللابصر، و تقابل العدم و الملكة مشروط بقابلية ما فيه التقابل لهما، فان العمى يقابل البصر، و يكون الموضوع مما لا يعقل ان يجتمعا فيه، و لا ان يرتفعا عنه انما هو فى الانسان القابل لأن يكون بصيراً و لان يكون اعمى فلا يعقل ان يكون بصيراً و اعمى و لا يعقل ان لا يكون بصيراً و لا يكون اعمى، بل لا بد اما ان يكون بصيراً، و اما ان يكون اعمى، اما الحجر فلا تقابل للعمى و البصر فيه، لجواز ان لا يكون بصيراً و لا يكون اعمى، لأن العمى ليس هو محض عدم البصر، بل هو عدم البصر مما من شأنه ان يكون بصيراً، فلا يصح ان يقال للحجر اعمى.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٩٣

فانقح بذلك أنه لا وجه لاستظهار التوصلية من إطلاق الصيغة بمادتها (١)، و لا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه مما هو ناشئ من قبل

نعم البصر و اللابصر متقابلان بتقابل السلب و الايجاب، فلا يعقل ان يجتمعا فى أى شئ من الاشياء، و لا يعقل ان يرتفعا عن أى

شيء من الأشياء، فالحجر يصح ان يقال: لا بصر له و ان كان لا يصح ان يقال انه اعمى كما عرفت فان اللابصر هو سلب البصر فقط من دون اخذ القابلية، و الحجر لا بصر له، و الاطلاق ليس هو صرف عدم القيد حتى لا يمكن ان يخلو عنهما شيء من الأشياء، لامتناع ان يخلو عن الايجاب أو السلب كل شيء، بل هو عدم القيد عما من شأنه ان يكون له ذلك القيد، فهما متقابلان بتقابل العدم و الملكة فلا بد و ان يكون الاطلاق و هو عدم اخذ القيد فيما يمكن اخذ القيد فيه، و قد ثبت بما مر ان اخذ قصد القربة في متعلق الامر مما لا يمكن اخذه، فلا يعقل ان يكون للكلام الذي لم يأخذ فيه قصد القربة اطلاق به متمسك، لعدم تقييد متعلق الامر بقصد القربة. و بعبارة اخرى: ان المتحصل من الاطلاق هو ان نقول: ان المولى لو اراده لبيته، و اذا لم يمكن للمولى ان يبينه في متعلق امره فكيف يمكن ان نقول: لو اراده لبيته؟

لامكان ان يكون قد اراده و لكنه لا- يمكنه ان يبينه و يأخذه في متعلق امره، فلو كان المولى في مقام البيان لكل ما يمكن اخذه في متعلق امره و لم يبين اخذ القربة لا نستطيع ان نقول: انه لم يرده، لانه إنما يكون عدم بيانه دليلاً على عدم ارادته حيث يمكنه بيانه، اما اذا لم يمكن بيانه باخذه في متعلق امره فلا دلالة لعدم اخذه في متعلق امره على عدم ارادته له واقعا، و لذا قال (قدس سره): «فلا يكاد يصح التمسك به الا فيما يمكن اعتباره فيه».

(١) لا- يخفى ان التوصلي و التعبدى من التقسيمات اللاحقة للواجب و هو المادة و متعلق الطلب، و اما الوجوب و هو المستفاد من نفس الهيئة بذاته فلا ينقسم الى التوصلية و التعبدية، لوضوح ان نفس الوجوب في التوصلي و التعبدى لم يختلف بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٩٤

.....

حاله، فانه ليس هو الا طلب متعلقه طلبا يقتضى الالتزام بما تعلق به، و هذا المعنى موجود في التوصلي و التعبدى على حد سواء. نعم متعلق الوجوب و الالتزام مختلف، لانه تارة يكون الغرض مترتباً على بيان ذات ما تعلق به الوجوب كدفن الميت، و اخرى لا يكون الغرض مترتباً على صرف ذات ما تعلق به، بل على اتيانه باضافة شيء اليه و هو كونه بداعى امتثال الامر كغسل الميت و الصلاة عليه. فاتضح: ان المنقسم الى التوصلي و التعبدى متعلق الوجوب، و هو المستفاد من المادة لا نفس الوجوب المستفاد من الهيئة، فالاطلاق لو صح لكان اطلاقاً في ناحية مادة الصيغة لا هيئتها.

و لا يخفى ايضاً: ان التوصلي فرد من الواجب: و هو ما كان الغرض مترتباً فيه على ذات المتعلق، و التعبدى فرد آخر من الواجب و هو ما كان الغرض فيه مترتباً على الواجب بقصد امتثال امره، فالتوصلي و التعبدى كلاهما عنوانان ثبوتيان، و الاطلاق لو امكن التمسك به لدل على عدم اخذ قصد القربة فما يثبت به هو عنوان عدمي، و هو عدم اخذ قصد القربة.

و من الواضح: ان العنوان العدمي غير العنوان الثبوتي، و هو عنوان التوصلية و كون الغرض مترتباً على نفس المتعلق الا انه لما لم يكن لنفس العنوان الثبوتي خصوصية في مقام عمل العامل، و المكلف يكفيه ان القربة غير مأخوذة لدلالة الاطلاق- لو تم- على عدم اخذها، و لا- يحتاج إلى اثبات عنوان التوصلية و هو العنوان الثبوتي و يكفى العنوان العدمي في مقام العمل، و لذا تراهم يطلقون التوصلي على ما لم يكن فيه قصد القربة، كما اطلق المصنف التوصلية على الذي لم يؤخذ فيه قصد القربة، فقال- بعد امكان التمسك بالاطلاق لنفى قيد القربة-:

«فانقدح بذلك انه لا وجه لاستظهار التوصلية من اطلاق الصيغة بمادتها»: أى بعد امكان التمسك بالاطلاق لنفى قيد القربة اتضح: ان التوصلية لا يمكن استظهارها

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٩٥

الامر، من إطلاق المادة في العبادة لو شك في اعتباره فيها (١)، نعم إذا كان الامر في مقام بصدد بيان تمام ما له دخل في حصول

غرضه، وإن لم يكن له دخل في متعلق أمره، و معه سكت في المقام، و لم ينصب دلالة على دخل قصد الامتثال في حصوله، كان هذا قرينة على عدم دخله في غرضه، و إلا لكان سكوتة نقضا له و خلاف الحكمة، فلا بد عند الشك

من الاطلاق لما عرفت من انهما متقابلان بتقابل العدم و الملكة، فما لا- يمكن التقييد به في متعلق الامر لا يمكن التمسك لفيه بالاطلاق، و قد اشار بقوله: «بمادتها» الى ما ذكرناه اولا: من ان الاطلاق لو تم لكان اطلاقا في مادة الامر لا في صيغته بنفسها كما عرفت.

(١) الاصطلاح في نية الوجه هو قصد عنوان الوجوب و الاستحباب: أى انه بعد ما عرفت من عدم امكان اخذ قصد القرية في متعلق الامر اتضح: انه لا- يمكن التمسك بالاطلاق لنفي قيد الوجه ايضا، لأن الوجه زيادة و صف في قصد القرية، و اذا لم يمكن اخذ الموصوف فلا يعقل التمسك بالاطلاق لفيه، فبطريق اولي لا يمكن التمسك بالاطلاق لنفي الوصف المتصف به، و لبدها ان السبب الداعي لعدم امكان اخذ قصد القرية هو كونه مما يتوقف على الامر، و قصد الوجوب ايضا كذلك، لأن قصد الوجه هو اتيان متعلق الامر بقصد امتثال امره الوجوبى و توقف قصد امتثال الوجوب على الوجوب واضح، و انه من متفرعات تحقق الامر في افق تحققه، فلا يعقل اخذه في متعلق الامر فلا يمكن التمسك بالاطلاق لفيه كما عرفت، و لذا قال:

«و لا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه»: أى انه انقذ مما ذكرنا في عدم امكان التمسك بالاطلاق لنفي قيد قصد القرية انه لا يمكن استظهار عدم اعتبار قصد الوجه في متعلق الامر الذى هو كقصد القرية من متفرعات ثبوت نفس الامر بتوسط التمسك بالاطلاق، و هذا معنى قوله: «مما هو ناشئ من قبل الامر من إطلاق المادة في العبادة» لما عرفت: من ان الإطلاق على فرضه فهو اطلاق مادة الصيغة لا هيئتها.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٩٦

و عدم إحراز هذا المقام، من الرجوع إلى ما يقتضيه الاصل و يستقل به العقل (١).

(١) توضيحه ان الاطلاق تارة يكون مجراه متعلق الامر كما لو قال المولى: اعتق رقبة، و احتملنا ارادته خصوص المؤمنة يصح التمسك بالاطلاق لعدم اخذ قيد المؤمنة: بان نقول: لو اراده لجعله في قيود المامور به، و يكفى في هذا المقام احراز ان المولى في مقام بيان المامور به و اجزائه و قيوده اما بالقطع أو بالاصل، و لا يحتاج الى احراز كون المولى في مقام بيان جميع ما يتعلق بغرضه و هذا يسمى بالاطلاق اللفظي فيما يؤخذ في متعلق الامر و قد عرفت ان هذا الاطلاق لا مجرى له في المقام.

و اخرى: يكون مجرى الاطلاق ما يتعلق بغرض المولى لا- ما يتعلق بمتعلق امره، و هذا الاطلاق يسمى بالاطلاق المقامى، فانه بعد الفراغ عن عدم امكان التمسك بالاطلاق لنفي قيد القرية في متعلق الامر يمكن التمسك بالاطلاق المقامى لفيها.

و حاصله: انه اذا احرزنا اما بالقطع او بالاصل ان المولى في مقام بيان جميع ما يتعلق بغرضه سواء امكن اخذه في متعلق امره ام لا، فان ما لا- يمكن اخذه في متعلق الامر يمكن بيانه للمولى و الاشارة اليه: بان يقول: متعلق امرى الصلاة، و لكن الغرض فيها لا يحصل الا بقصد القرية، فاذا احرزنا ان المولى في مقام بيان جميع ما يتعلق بغرضه، و مع ذلك سكت و لم يبين دخالة قصد القرية في غرضه المترتب على ما تعلق به الامر نقول: لا بد و ان يكون الواجب الذى تعلق به الامر توصليا لا دخالة لقصد القرية فيه، و الا لكان سكوت المولى مخلا بغرضه و منافيا للحكمة، فيمكن اثبات التوصلية و نفي العبادية بواسطة هذا الاطلاق المسمى بالاطلاق المقامى، و هذا الاطلاق كما عرفت يتوقف على احراز كون المولى في مقام بيان تمام ما له دخالة في ترتب غرضه، فاذا شككنا في دخالة قصد القرية و لم نستطع نفيها بواسطة هذا الاطلاق المقامى لانا لم نحرز لا- بالقطع و لا بالاصل كونه في مقام بيان جميع ما له دخل في ترتب غرضه، و مع ذلك نحتمل قصد القرية في الغرض فلا بد من الرجوع

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٩٧

فاعلم: أنه لا مجال هاهنا إلا لأصالة الاشتغال، و لو قيل بأصالة البراءة فيما إذا دار الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين، و ذلك لأن الشك هاهنا في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم، مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها، فلا يكون العقاب مع الشك و عدم إحراز الخروج عقابا بلا بيان، و المؤاخذه عليه بلا برهان، ضرورة أنه بالعلم بالتكليف تصح المؤاخذه على المخالفة، و عدم الخروج عن العهدة، لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقة بلا قصد القرية (١)، و هكذا الحال في كل ما

الى ما تقتضيه الاصول و ما يستقل به العقل من انه هل هو مجرى البراءة عقلا او الاشتغال؟

(١) توضيح مراده ان البراءة على قسمين: براءة عقلية: و هي قبح العقاب بلا بيان، و براءة شرعية: و هي رفع ما لا يعلمون، و كلامه فعلا في امكان جريان البراءة العقلية، و ياتي الكلام في امكان جريان البراءة الشرعية المستفادة من حديث الرفع. و مختاره عدم امكان جريان البراءة العقلية هنا، و ان قلنا بجريانها في الاقل و الاكثر الارتباطيين، و ان قاعدة الاشتغال عقلا هنا محكمة، و هي ان شغل الذمة اليقيني بالتكليف يستدعي الفراغ اليقيني عن عهدة التكليف.

و بيانه: انه لو قلنا بجريان البراءة العقلية في الاقل و الاكثر الارتباطيين فانما هو لأننا نقول: بانحلال التكليف هناك الى تكليف معلوم بالتفصيل و هو المتعلق بالاجزاء او الشرائط المعلومه، و الى تكليف مشكوك و هو المحتمل تعلقه بالاجزاء المشكوك في جزئيتها للمامور به، فيكون العقاب على الاجزاء المشكوكه عقابا بلا بيان، و لا- حكم للعقل بوجود الفراغ اليقيني عن التكليف المعلوم بالاجمال المردد بين الاقل و الاكثر، بعد انحلال هذا التكليف المعلوم بالاجمال الى معلوم تفصيلا و مشكوك بدوا فتجرى البراءة، فلا شك في امتثال ما تعلق به الامر لغرض الاتيان به و لا موجب لامتثال الجزء المشكوك لعدم ثبوت الامر به، فالشك في الامتثال و عدمه في الاقل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٩٨

.....

و الاكثر الارتباطيين مسبب عن كون المامور به واسعا اكثر مما علمناه أو انه ضيق و هو خصوص الاجزاء المعلومه بالتفصيل، فالتكليف بالمامور به ينحل الى تكليف فعلى بالاجزاء المعلومه و الى تكليف غير فعلى على فرض ثبوته واقعا بالنسبة الى الاجزاء المشكوكه، فالقول بالبراءة انما هو لانحلال المامور به و ما هو متعلق التكليف الى معلوم بالتفصيل و مشكوك.

اما في مقامنا و هو الشك في دخالة قصد القرية فلا يعقل رجوعه الى الشك في سعة المامور به و ضيقه، لما عرفت من عدم امكان اخذ قصد القرية متعلقا للتكليف، فلا مجال للانحلال هنا بعد العلم بوجود تكليف فعلى تمام متعلقه و المامور به معلوم، و المشكوك دخالة شىء فيه لا- يعقل ان يكون متعلقا للتكليف، فلا معنى لأن يتاتي الانحلال و ان يقال: التكليف بما وصل معلوم، و التكليف بما لم يصل مشكوك فالعقاب عليه بلا- بيان، لوضوح ان المشكوك هنا لا يعقل ان يكون متعلقا للتكليف فلا وجه للانحلال له حتى يتأتى مجرى البراءة، و هذا هو الفرق بين مقامنا و الشك في الاقل و الاكثر الارتباطيين، فحينئذ في المقام يتمحض الشك في الخروج عن عهدة التكليف الذى قامت الحجته عليه و المعلوم فيه جميع ما يمكن اخذه في متعلق الامر، و المشكوك دخالة شىء في الغرض المترتب على هذا الذى قامت الحجته عليه و علم التكليف به، و ان الامر المتعلق بالصلاة- مثلا- بعد معلومية تمام اجزائها و شرائطها هل يسقط باتيان جميع هذه الاجزاء و الشرائط من دون قصد القرية ام لا؟ و بعد شغل الذمة يقينا بمثل هذا التكليف يحكم العقل بلزوم الفراغ اليقيني عن هذا التكليف، و لا يحصل الفراغ اليقيني الا باتيان بقصد القرية فلا بد من اتيانه للفراغ اليقيني.

و لا نقول: ان متعلق التكليف حقيقة هو تحصيل الغرض و المفروض انه لا يحصل الا بقصد القرية فلا بد من اتيانه، لوضوح فساد هذا

المسلوك، لأن الغرض ليس هو متعلق التكليف حتى يلزمنا العقل بالفراغ عنه، بل متعلق التكليف هو نفس هذه
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٣٩٩

.....

الاجزاء و الشرائط، و الغرض انما هو سبب لتعلق التكليف بها، و نحن في مقام الامتثال ملزمون باتيان متعلق التكليف، لا بتحصيل
الاسباب و الاغراض الداعية اليه، فلا تكليف به حتى نلزم بالفراغ منه، فما هو متعلق التكليف و يلزم العقل باتيانه قد اتى به و لا شك
فيه، و ما ليس بمتعلق للتكليف لا يلزم العقل باتيانه و ان شككنا في حصوله.

و لا- يرد هذا على ما ذكرنا فانا قلنا ان متعلق التكليف هو نفس هذه الاجزاء و الشرائط، و بعد الاتيان بها كما هي متعلقة للتكليف
نشك في سقوط التكليف بها، لأن التكليف بالشىء لا يسقط أا اذا حصل الغرض المترتب عليه، و مع احتمال دخالة قصد القرية لا
يترتب الغرض، اذ المفروض عدم اتيانها بقصد القرية، فيكون التكليف بنفس هذه الاجزاء غير ساقط و ان اتى بها، و شغل الذمة
اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني اما بالقطع او بالمؤمن من ناحية التكليف، و لا قطع و لا مؤمن لأن المؤمن اما الاطلاق و المفروض لا
اطلاق، و اما البراءة بانحلال متعلق التكليف و لا يتأتى الانحلال هنا، و حيث لا قطع بالفراغ و لا مؤمن من ناحية التكليف فلا بد من
الفراغ اليقيني باتيان قصد القرية، و لا يكون العقاب على هذا التكليف المعلوم بلا بيان مع عدم القطع بالفراغ منه، و لا مؤمن يقتضى
الاكتفاء بما اتى به من اجزائه و شرائطه و يؤمن من تبعات هذا التكليف و العقاب عليه، فلا- يقبح العقاب على مثل هذا التكليف
المعلوم بعد عدم احراز الفراغ عنه و الخروج عن عهده، و لذا قال (قدس سره): «لا مجال هاهنا أا لاصالة الاشتغال و لو قيل بالبراءة
فيما اذا دار الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين» لما عرفت من امكان الانحلال هناك دون المقام.

إلا انه لا يخفى عليك ان هذا انما يتم حيث نقول بعدم امكان اخذ قصد القرية في الامر، لا بامر واحد و لا بامرين، اما لو قلنا بامكانه
بامرين فانه يكون هنا مجال للانحلال و لجريان البراءة، لأن جريان البراءة لا يشترط فيها لزوم كون المشكوك مما يمكن اخذه في
متعلق امر واحد، لوضوح انها مربوطة بامكان البيان، و اذا فرضنا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٠٠

شك دخله في الطاعة، و الخروج به عن العهدة، مما لا يمكن اعتباره في المأمور به كالوجه و التمييز (١).

نعم: يمكن أن يقال إن كل ما يحتمل بدوا دخله في امتثال أمر، و كان مما يغفل عنه غالبا للعامة، كان على الأمر بيانه، و نصب قرينة
على دخله واقعا، و إلا لاخل بما هو همّه و غرضه، و أما إذا لم ينصب دلالة على دخله، كشف عن عدم دخله، و بذلك يمكن القطع
بعدم دخل الوجه و التمييز في الطاعة بالعبادة، حيث ليس منهما عين و لا أثر في الاخبار و الآثار، و كانا مما يغفل عنه العامة، و إن
احتمل اعتباره بعض الخاصة، فتدبر جيدا (٢).

امكان دخالة قصد القرية بامرين فالبيان يكون ممكنا، و مع امكان البيان و لا بيان- كما هو المفروض- تجرى قاعدة قبح العقاب بلا
بيان و هي البراءة العقلية.

(١) بعد ما عرفت ان القاعدة تقتضى الاشتغال فيما شك في دخالته في موافقة الماتى به للمأمور به بحيث يسقط التكليف به، و كان
ذلك المشكوك مما لا يمكن اخذه في متعلق الامر، و لا ينحل الى تكليف معلوم بالتفصيل و تكليف مشكوك، فلا يمكن التمسك
بالاطلاق و لا تجرى فيه البراءة، بل قاعدة الاشتغال محكمة فيه كمثّل قصد القرية- تعرف ايضا ان الحال كذلك في كل شىء هو
كقصد القرية مما له دخالة في الغرض و لا- يمكن اخذه في متعلق التكليف، كقصد الوجه و هو قصد الوجوب و الاستحباب، او
كقصد التمييز و هو قصد الادائية و القضائية مما يتفرع على الامر، و انه اذا شك في دخالتهما في ترتب الغرض و احتمال عدم سقوط

التكليف الا بقصدهما كنفس قصد القرية، فلا بد من الاتيان بهما للزوم الفراغ اليقيني، و حكم العقل بلزوم الطاعة التي بها يسقط الامر و تحصيل الخروج عن عهدة التكليف بالقطع.

(٢) قد تقدم ان الرجوع الى الاصول انما تصل اليه التوبة فيما اذا لم يجر الاطلاق المقامى، اما اذا جرى الاطلاق المقامى: بان احرز ان المولى فى مقام بيان تمام ما له

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٠١

.....

دخل فى الغرض، و لم يبين يجرى الاطلاق و ينفى به دخالة قصد القرية. و مرحلة الرجوع الى الاصول انما هى فيما لم يحرز كون المولى فى صدد البيان لكل ما له دخل فى غرضه، و عطف عليه المصنف الشك فى دخالة كل ما يتفرغ على الامر فلا يمكن اخذه فى متعلق الامر، فلا يمكن التمسك بالاطلاق اللفظى اصلا، و الاطلاق المقامى لا بد من احرازه، و المفروض انه لم يحرز فيرجع الى الاصول، و الاصل هو الاشتغال.

و حاصل ما يريد بيانه فى قوله: نعم، ان التوبة فيما عطفه على قصد القرية، و هو قصد الوجه و قصد التمييز لا تصل الى الرجوع الى الاصل، و انه فيهما بخصوصهما يجرى الاطلاق المقامى على كل حال، و لا يتوقف إحراز كون المولى فى مقام بيان كل ما له دخل فى حصول غرضه، بل فى مثل قصد الوجه و التمييز يلزم على المولى ان يكون بصدد البيان، و ان يبين دخالة الوجه و التمييز فى حصول غرضه فيما اذا كان لهما دخالة فى ذلك بالفرق بين مثل قصد القرية، و مثل قصد الوجه و التمييز، فان قصد الوجه و التمييز مما تغفل عنهما اذهان عامة الناس و لا تلتفت اليهما، فلا يحصل للناس شك فى احتمال دخالتهما فى الغرض، حتى يصح للشارع ان يعتمد على حكم العقل الملزم بالاشتغال و انه لا بد من اتيانهما، فلو كان لهما دخالة فى الغرض واقعا و هما كما ذكرنا مما تغفل عنهما اذهان عامة الناس، و لا يحصل الشك لهم فى احتمال دخالتهما، فلا شىء هناك يعتمد عليه الشارع فى حصول ما له دخالة فى ترتب الغرض من حكم العقل بالاشتغال و لزوم الاتيان بهما، لأن العقل انما يحكم بالاتيان بهما فيما اذا حصل الشك فى دخالتهما و التمس حكم العقل فى هذا المشكوك، اما اذا لم يحصل الشك من رأس فلا يرجع الى العقل فى حكمه، اذ لا مشكوك حتى يلتبس حكم العقل فى حكمه فيه، فليس للشارع اهمال مثل الوجه و التمييز الذى يغفل عنهما اذهان العامة، و لو كان لهما الدخالة فى الغرض لكان على الشارع ان ينصب نفسه للبيان من هذه الناحية، و اذا لم ينصب نفسه يكون قد

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٠٢

ثم إنه لا أظنك أن تتوهم و تقول: إن أدلة البراءة الشرعية مقتضية لعدم الاعتبار، و إن كان قضية الاشتغال عقلا هو الاعتبار، لوضوح أنه لا بد فى عمومها من شىء قابل للرفع و الوضع شرعا، و ليس هاهنا، فإن دخل قصد القرية و نحوها فى الغرض ليس بشرعى، بل واقعى و دخل الجزء و الشرط فيه و إن كان كذلك، إلا أنهما قابلان للوضع و الرفع شرعا، فبدليل الرفع و لو كان أصلا يكشف أنه ليس هناك أمر فعلى بما يعتبر فيه المشكوك، يجب الخروج عن عهده عقلا بخلاف المقام، فإنه علم بثبوت الامر الفعلى كما عرفت (١)،

فوت على نفسه غرضه، بخلاف القرية حيث انه مما يلتفت اليه اذهان العامة بدوا، فاذا لم ينصب المولى نفسه لمقام بيانه لا يكون مفوتا لغرضه، لامكان اعتماده على حكم العقل فيه الحاكم بالاشتغال، و انه لا بد من اتيانه فلا يفوت فى مقام ترتب غرضه شىء. و بعبارة اخرى: فى قصد القرية لا يجب على المولى بيانه لانه لا يفوت منه، و فى مثل الوجه يجب على المولى بيانه، و إلا لفات منه، و لا يعقل ان يكون المولى العالم و المحيط بجميع الاشياء مفوتا لغرضه.

و حيث انه لا اثر من ذكر قصد الوجه و التمييز في الروايات يقطع الشخص بعدم دخالتهما في ترتب الغرض، و الا لكان لهما عين و اثر في مجموع اخبار آل البيت عليهم السلام، و لا- عبرة بالتفات بعض الناس و هم بعض العلماء المتبحرين الواسعي الاحتمالات، فان التكليف موجه للعامه، فلا بد و ان يكون العامه مما يلتفتون الى احتمال الدخاله فيحصل لهم الشك.

(١) لما فرغ من الكلام على البراءة العقلية شرع في الكلام على البراءة الشرعية.

و توضيح التوهم فيها: انه سيأتي في الاقل و الاكثر الارتباطيين انه يفكك بين البراءة العقلية و البراءة الشرعية، فان المصنف يقول: بعدم جريان البراءة العقلية، [٦٠]

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول؛ ج ١؛ ص ٤٠٣

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٠٣

.....

لوجود التكليف و البيان المردد بين الاقل و الاكثر فلا تجرى قاعدة العقاب بلا بيان، و لكنه يقول بجريان البراءة الشرعية، فان الجزئية المشكوكه مما لا يعلمون فتكون مرفوعه بواسطه البراءة الشرعية، و تفصيله في محله- ان شاء الله- فاذا امكن التفكيك في الارتباطيين امكن هنا ايضا، لأن الجزئية او القيدية مشكوكه فترفع بما لا يعلمون.
هذا حاصل التوهم.

و الجواب عنه: ان الجزئية و القيدية لها مقامان: مقام دخالتهما في الماهية التي يترتب عليها الغرض واقعا و هذه الدخاله تكوينية، و من المعلوم ان المرفوع بالبراءة الشرعية هو ما امكن رفعه و وضعه للشارع بما هو شارع، و لا دخل للشارع بما هو شارع في الرفع و الوضع في مقام التكوينيات، و انما له الدخل في الرفع و الوضع بما هو شارع في مقام كونه شارعا و مشرعا للاحكام، و هو مقام التكليف و تشريع الاحكام.

و المقام الثاني: هو مقام الامر و تعلق التكليف، و في هذا المقام تجرى البراءة الشرعية، و قد عرفت عدم امكان دخاله الجزء المشكوك او القيد المشكوك في مقام تعلق الامر، لعدم امكان تعلق الامر بهما، ففي هذا المقام يقطع بعدم دخل هذا الجزء المشكوك فيه لعدم امكان اخذه، فما هو مقام جريان البراءة الشرعية لا شك فيه في دخاله الجزء، و المقام المشكوك دخاله الجزء فيه و هو مقام دخالته في الماهية التي يترتب عليها الغرض لا مجرى للبراءة الشرعية فيه، بخلاف الاقل و الاكثر الارتباطيين فان الجزء المشكوك فيه يمكن دخالته في كلا المقامين، و في المقام الثاني الذي هو مجرى البراءة العقلية و الشرعية لا تجرى البراءة العقلية، و لكنه تجرى البراءة الشرعية، و قد اشار (قدس سره) الى الجواب بقوله: «لوضوح»: أي انه لا ينبغي ان تتوهم هذا التوهم في مثل الشك في قصد القربة، لانه من الواضح «انه لا بد في عمومها»: أي في عموم ادلة البراءة الشرعية «من شيء قابل للرفع و الوضع شرعا» و هو مقام تعلق الامر «و ليس هاهنا»: أي في مقام التشريع لأن قصد القربة لا يمكن اخذه في متعلق الامر فلا دخاله للجزء في مقام تشريع الاحكام «فان دخال قصد القربة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٠٤

.....

و نحوها» كالوجه و التمييز «في الغرض ليس بشرعي» لأن مقام الدخل الشرعي مقام تعلق الامر «بل واقعي» و هو ما ذكرنا من دخالته في مقام الماهية المترتب عليها الغرض، و هذا دخل واقعي تكويني لا تشريعي.

ثم قال (قدس سره): «و دخل الجزء و الشرط فيه و ان كان كذلك»: أى ان دخالة الجزء و الشرط فى مقام تعلق الامر و ان كان ايضا دخالة واقعية، لوضوح انه ما لم يكن للجزء و الشرط دخالة فى الواقع تكوينا لا يمكن ان يكون لهما دخالة فى مقام التشريع، اذ لا يشترع الا ما له دخل فى ترتب الغرض واقعا، و مقام التشريع ايضا مقام واقعى، و لكنه فى مقام التشريع، و تعلق الامر و فى هذا المقام يكون الجزء قابلا للرفع و الوضع، فاذا جرت البراءة الشرعية فى هذا المقام، و رفعت الجزء فى هذا المقام كانت كاشفة عن ان الامر الفعلى محدود بما عدا المشكوك، و انه لا امر فعلى بالجزء المشكوك ليجب الخروج عن عهده، الا انها انما تنفع فى مقام يمكن اخذ الجزء فى مقام التشريع و تعلق الامر و هو الجزء المشكوك فى الاقل و الاكثر الارتباطيين، لا فى مثل قصد القربة، و لذا قال (قدس سره): «إلا انهما قابلان للوضع و الرفع شرعا»: أى ان دخالة الجزء و الشرط التى هى دخالة واقعية فى مقام التكوين و فى مقام التشريع، إلا ان البراءة الشرعية مختصة بما يكون قابلا للرفع و الوضع و هو مقام التشريع «فبدليل الرفع» الذى مقامه مقام التشريع، و لو كان هذا الدليل اصلا لا- يحكى و لا يكشف عن الواقع، اذ ليس لسان الاصل لسان الكشف عن الواقع مثل الامارة التى لسانها لسان الكشف، لكنه حيث يرفع العهدة عن الجزئية فى مقام التشريع يكشف عن ان الامر الفعلى محدود بما عدا الجزء المشكوك فعلا، فلا يكون امرا فعليا بالجزء المشكوك، و لذا قال (قدس سره): «و لو كان اصلا يكشف انه ليس هناك امر فعلى بما يعتبر فيه المشكوك»: أى يكشف عن ان الامر الفعلى لا- يعم المشكوك حتى «يجب الخروج عن عهده عقلا» و هذا «بخلاف المقام» و هو ما اذا كان المشكوك قصد القربة، فانه انما ينفع فى الجزء الذى يمكن ان

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٠٥

فافهم (١).

يكون متعلقا للامر، فالامر الفعلى فى هذا المقام: أى فى مقام يكون المشكوك قصد القربة به معلوم بحدوده و قيوده و لا تعلق له بقصد القربة اصلا، لعدم امكان تعلقه به، فلا يكون مجرى للبراءة الشرعية، فما هو امر فعلى قد علم بجميع حدوده و قيوده و ليس له تعلق بقصد القربة، فليس قصد القربة مشكوك الجزئية فى متعلق الامر، بل مقطوع بانه ليس بجزء فى هذا المقام، و قد عرفت انه لا بد فى مجرى البراءة الشرعية من ان يكون متعلق الشك هو الامر الفعلى، و لذا قال (قدس سره): «فانه»: أى فى مقام الشك فى قصد القربة «علم بثبوت الامر الفعلى كما عرفت» فان الامر الفعلى معلوم بجميع ما يمكن اخذه فيه.

و لا يخفى ايضا- كما مر- ان عدم جريان البراءة الشرعية فى المشكوك و هو قصد القربة مبنى على عدم امكان اخذه فى متعلق الامر، لا- بامر واحد و لا- بامرين، و إلا اذا امكن اخذه بامرين يتحقق مجرى البراءة الشرعية، لعدم اختصاص مجراها بما يمكن اخذه بأمر واحد، بل المدار فى الجريان كون المشكوك مما يمكن للشارع بما هو شارع الامر به و لو بامر ثان.

(١) يمكن ان يكون اشارة الى ان الامر بالمشكوك بأمر ثان انما يكون لغوا فيما علم العقل ان متعلق التكليف مما لا يسقط الامر به باتيان نفس متعلقه لعدم حصول الغرض به، و ان الغرض لا يسقط الا باتيان بقصد القربة.

اما اذا لم يعلم العقل ذلك، فلا ارشاد له و لا الزام باتيان متعلق الامر بقصد الامر، فلا مناص للشارع من ان يدل على دخالة قصد القربة بامر آخر، و حينئذ يكون مجرى للبراءة العقلية و الشرعية، لأن انحلال التكليف لا يتوقف على ان يكون المشكوك مما يمكن اخذه فى متعلق امر واحد، بل مجراها هو ان يكون مجموع هذا الشئ الارتباطى مما ينحل الى معلوم بالتفصيل و الى مشكوك و لو بامر آخر، و كذلك البراءة الشرعية فى مقام نفى الجزئية كما عرفت، و حيث لا علم بان متعلق التكليف

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٠٦

المبحث السادس: قضية إطلاق الصيغة، كون الوجوب نفسيا تعيينيا عيّنًا، لكون كل واحد مما يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب و تضيق دائرته، فإذا كان فى مقام البيان، و لم ينصب قرينه عليه، فالحكمة تقتضى كونه مطلقا، و جب هناك شئ آخر أو لا، أتى بشئ آخر

أولا، أتى به آخر أو لا، كما هو واضح لا يخفى (١).

من أي سنخ هو فلا بد للشارع ان يلحق الامر الاول بامر ثان لئتم البيان، و يحصل الغرض الداعي للامر، فان الغرض كما يدعو للامر الاول يدعو ايضا للامر الثاني حيث لا طريق للعقل الى ادراكه، بل يمكن ان يقال: انه لا يشترط في مجرى البراءة ان يدل الشارع على دخالة قصد القرية في متعلق الامر بأمر ثان، بل يكون مجرى البراءة العقلية و الشرعية متحققا اذا بين الشارع دخالة قصد القرية، و لو بنحو الاخبار و الارشاد الى دخالته في الغرض، و كونه جزءا في الواقع، لأن مجرى البراءة العقلية موضوعه البيان و لا- اختصاص بخصوص البيان بنحو الامر، و البراءة الشرعية و ان كان مجراها لا بد فيه من امكان الوضع و الرفع، إلا ان الوضع و الرفع ايضا لا يختص بالبيان بنحو الامر، بل بما هو مخبر و مرشد الى دخالة الشيء في الواقع يمكنه ايضا ان يضع و يرفع، فان من جملة طرق امكان الرفع و الوضع الاخبار من الشارع بالدخالة و عدم الدخالة، فالشارع في هذا المقام و ان كان مخبرا إلا انه حيث لا طريق الى هذا الخبر إلا من ناحية الشارع، يكون هذا الطريق نحو ما هو امره بيد الشارع أيضا. هذا، مضافا الى ما ذكرنا في التعليقة على هذا الشرح: من امكان اخذ قصد القرية في متعلق الامر الواحد، و انه لا يرد عليه شيء من المحاذير التي ذكرت في امتناع اخذه فراجع.

(١)

[مقتضى اطلاق الصيغة]

لا- يخفى ان الوجوب جامع بين جميع افراده: من الوجوب النفسى و الوجوب الغيرى، و الوجوب التعينى و الوجوب التخيري، و الوجوب العيني و الوجوب
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٠٧
.....

الكفائي. فلا بد فيما لم تقم قرينة خاصة على تعيين احد افراده من الرجوع الى القرينة العامة: و هى الاطلاق.

و الاطلاق فى المقام يقتضى كون الوجوب نفسيا لا غيريا، و تعيينيا لا تخيريا، و عينيا لا كفائيا.

و توضيحه: ان مقدمات الحكمه الثلاث و هى: كون المتكلم فى مقام البيان، و انتفاء القرينة الخاصة، و عدم القدر المتيقن فى مقام التخاطب، هذه المقدمات الثلاث لا تكفى فى افادة الاطلاق فى المقام كما تكفى فى المقامات الأخرى، بل لا بد من ضم مقدمه رابعة لتتضح دلالة الاطلاق، و انه بواسطة هذه المقدمه المنضمه الى تلك الثلاث يدل الاطلاق على ما افاده (قدس سره) من تعيين النفسى و التعيينى و العينى.

و هذه المقدمه الرابعه، هى ان ينظر الى كل واحده من هذه الثلاث و ما يقابلها فيرى ان ايهما فيه قيد زائد لا تفى الصيغه الداله على الوجوب به بل لا- بد من بيانه، فذاك الذى يحتاج الى بيان هو المنفى بالاطلاق، مثلا النفسى يقابلها الغيرى فانا اذا حللنا الوجوب الغيرى نراه هو الواجب الذى يترشح وجوبه من واجب آخر، فما لم يكن وجوب لذى المقدمه لا- يحصل وجوب المقدمه الذى وجوبها هو الوجوب الغيرى، فاذا الوجوب الغيرى هو الواجب المرتبط بوجوب آخر، فاذا امر المولى بشيء و قال: افعله نشك فى ان هذا الوجوب مربوط بالبعث له و طلبه بواجب آخر ام لا؟ و ليس الوجوب فيه مربوطا بشيء آخر فيكون الوجوب النفسى هو الوجوب غير المقيد بشيء، و لا- شبهة ان الارتباط بشيء آخر من الوجوب قيد يزيد على نفس الصيغه الداله على اصل الوجوب، بخلاف الوجوب النفسى فان الوجوب فيه الاستفادة من نفس الصيغه الداله على الوجوب، لأن الوجوب النفسى هو الوجوب الذى لا قيد فيه و لا فيه ارتباط بالغير، فلو اراد المولى من هذا الوجوب الاستفادة من الصيغه الوجوب الغيرى لبينه، و حيث لم يبينه يكون ناقضا لغرضه و

خلاف الحكمة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٠٨

.....

و بعبارة اخرى: ان المولى لم يرد صرف الجامع بين هذين الفردين، و مراده لا- بد و ان يكون احد الفردين و هو المطلوب له، و الواجب النفسى هو الواجب لا لواجب آخر، و الواجب الغيرى هو الواجب لواجب آخر. فالنفسى و الغيرى و ان كان كل واحد منهما مقيدا الا ان القيد فى الواجب النفسى عدمى و القيد فى الغيرى وجودى، و القيد عدمى- بحسب نظر العرف- كانه لا يزيد على نفس الطبيعة، بخلاف القيد الوجودى فانه يزيد عند العرف على نفس الطبيعة، و من الواضح ان ما يراه العرف زائدا هو الذى ينبغى بيانه و ذكره، اما ما لا يزيد على نفس الطبيعة عندهم لا يحتاج الى مزيد ذكر اذا دل الدليل على اصل الطبيعة، فاذا كان المولى فى مقام البيان و انه لا بد و ان يكون مراده احد الفردين يكون لو اراد الفرد الذى يحتاج قيده الى ذكر بيان مع انه لم يذكره و لم يبينه هو المنفى، و ان العرف يحملون الكلام المطلق من المولى على الفرد الذى قيده عدمى، لأن القيد الوجودى هو المحتاج الى البيان عندهم و لم يبينه المولى، فلو اراده لكان ناقضا لغرضه، بخلاف المقيد بقيد عدمى فانه لو كان هو المراد للمولى لا يكون ملزما بذكر قيده عدمى، بل نفس الكلام غير المقيد كاف فيه.

و الحاصل: ان العرف يرون ان عدم القرينة على القيد الوجودى هى قرينة على عدم ارادته، و الا لكان المولى ناقضا لغرضه، و القيد عدمى لا يحتاج المولى الى نصب قرينة عليه و حيث لم تذكر القرينة على الوجوب الغيرى فلا يكون مرادا للمولى، و الا كان المولى ناقضا لغرضه، فلا بد و ان يكون مراده هو الوجوب النفسى، لأن القيد فيه لا يحتاج الى التزام المولى بيانه و نفس الكلام الدال على الوجوب الذى اراد المولى منه فردا خاصا كاف فى ارادة هذا الفرد الخاص و هو الوجوب النفسى، لكون قيده عدميا لا يزيد- بحسب نظر العرف- على نفس الوجوب.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٠٩

المبحث السابع: إنه اختلف القائلون بظهور صيغة الامر فى الوجوب وضعا أو إطلاقا فيما إذا وقع عقيب الحظر أو فى مقام توهمه على أقوال:

نسب إلى المشهور ظهورها فى الاباحة. و إلى بعض العامة ظهورها فى الوجوب، و إلى بعض تبعيتها لما قبل النهى، إن علق الامر بزوال علة النهى، إلى غير ذلك (١).

و الحال كما ذكرنا فى التعينى و التخيرى، لأن القيد فى التخيرى وجودى، لأن التخيرى هو الواجب الذى يجوز تركه الى بدل، بخلاف التعينى فانه الواجب الذى لا يجوز تركه الى بدل.

و كذلك الحال فى العينى و الكفائى، فان الواجب الكفائى هو الواجب الذى يجوز تركه اذا اتى به مكلف آخر، بخلاف الواجب العينى فانه الواجب الذى لا يجوز تركه اثنى به مكلف آخر او لم يأت به.

فالتقيود فى النفسىة و التعينىة و العينىة كلها عدمية، و فى مقابلها من الغيرية و التخيرية و الكفائىة وجودية، و القيد الوجودى هو المحتاج الى البيان، و يلزم نقض الغرض و خلاف الحكمة من عدم ذكره لو كان هو المراد.

فاتضح: ان الاطلاق يقتضى كون الوجوب نفسيا تعيينيا عينيا، و لذا قال (قدس سره): «فالحكمة تقتضى كونه مطلقا»: أى نفسيا غير مقيد بوجوب آخر، فهو واجب سواء «وجب» هناك «شىء آخر أو لا» و الاطلاق يقتضى كونه تعيينيا:

أى ان وجوبه غير مربوط و مقيد بانه يجوز تركه اذا اتى بشىء آخر و هو واجب سواء «اتى بشىء آخر أو لا» و الاطلاق يقتضى

العينية: أى ان الوجوب غير مربوط بانه يجوز تركه اذا أتى به مكلف آخر، بل هو واجب سواء «أتى به آخر اولاً».

(١)

[الامر عقيب الحظر]

لا يخفى ان القائلين هنا بظهورها فى الاباحة او فى تبعيتها لما قبل النهى او غير ذلك من الاقوال لا يريدون انها تكون لها حقيقة اخرى فى المعنى الذى يدعونه:

بمعنى ان للصيغىة وضعين، بل مرادهم انها حقيقة فى الوجوب لا غير، و ليس لها إلّا

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤١٠

.....

وضع واحد، إلّا ان هذه القرينة العامة التى يدعونها و هى ورودها عقيب الحظر، او فى مقام توهم الحظر، او الظن بالحظر قرينة على كون الصيغىة مستعملة مجازاً فى غير الوجوب.

فمدعى الاباحة يدعى: ان هذه القرينة صارفة عن المعنى الحقيقى و معينة للاباحة من دون المعانى المجازية الأخر.

و القائيل بالتوقف يقول: ان هذه القرينة تمنع عن ارادة المعنى الحقيقى، و اما كونها معينة لاحد المجازات فلا دلالة على ذلك.

و القائيل بالنذب يقول: ان هذه القرينة العامة صارفة عن المعنى الحقيقى لا غير، و استفادة النذب انما هو بعد عدم ارادة الوجوب يبقى الطلب الملازم للرجحان. نعم القائيل بانكار هذه القرينة العامة و ان الصيغىة دالة على الوجوب كالصيغىة غير الواردة فى مقام توهم الحظر أو عقيب الحظر لا يقول بالمجازية.

و كيف كان ففى ورود الامر عقيب الحظر او فى مقام توهم الحظر أو الظن به اقوال:

ذهب المشهور: الى دلالة على الاباحة، و قد يستدل لهم: بان الحظر السابق على هذا الامر كان مانعا عن الاذن فى فعل الشىء، فاذا ورد الامر عقيبه أو فى مقام توهمه فظاهر الحال فيه انه لا- مانع من فعله، و ان الامر بداعى الاذن و الترخيص فالامر لا- يدل على الوجوب، لأن الامر الذى يدل على الوجوب لا يكون بداعى الاذن و الترخيص، بل يكون بداعى الاذن فلا يكون دالا على الوجوب، و حيث انه بداعى الترخيص يكون دالا على الاباحة.

و يرد عليه: ان الامر لو لا وروده عقيب الحظر يكون ظاهراً فى الوجوب، فلأمر بذاته لو لا وقوعه فى تلو الحظر ظهور فى الوجوب، و وقوعه فى تلو الحظر لا- يجعله ظاهراً فى الوجوب، اما انه يجعله ظاهراً فى انه بداعى الترخيص و الاذن فلا دلالة فيه على ذلك و لا ظهور له بذلك و لا اقل من الشك.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤١١

.....

و ذهب بعض العامة: الى ظهوره فى الوجوب و انه لا فرق فى استفادة الوجوب من الصيغىة بين كونها غير واردة عقيب الحظر أو واردة عقيبه لأن الصيغىة لها معنى حقيقى تحمل عليه إلّا اذا قامت القرينة على خلافه و ليس قرينة خاصة على خلافه، بل ليس هناك إلّا وروده بعد الحظر، و وروده عقيب الحظر دليل على انتهاء امد المنع و الحظر بورود هذا الامر، اما انه له دلالة على ان الصيغىة مستعملة بغير داعى الوجوب و فى غير معناها الحقيقى فليس كذلك، و لا- اقل من الشك فى كون المراد منها المعنى الحقيقى او المعانى المجازية الأخر، و كلما دار الامر بين المعنى الحقيقى و المجازى فاصالة الحقيقة تعين الحمل على المعنى الحقيقى.

و يرد عليه: ان اصالة الحقيقة من الاصول العقلانية التي عمل بها العقلاء في مقام الشك في وجود القرينة في الكلام، و لم يظهر منهم العمل بها في الكلام المحتف بمحتمل القرينة، و ورود الامر عقيب الحظر مما يحتمل كونه قرينة، فلا مجال للعمل باصالة الحقيقة فلا ظهور للصيغة في الوجوب في المقام.

و ذهب جماعة: الى ان الامر في عقيب الحظر يدل على كون المراد بهذه الصيغة- فعلا- مثل المراد بها قبل ورود هذا الحظر، فهي تابعة لما قبل النهي، فان كان وجوباً فوجوب، و ان كان ندباً فنذب، و ان كان اباحةً فإباحة، و اشترطوا شيئاً في هذه التبعية و هي ان هذه التبعية انما تكون في مقام يكون الامر الوارد عقيب الحظر معلقاً على زوال العلة التي دعت الى الحظر و النهي مثل قوله تعالى: فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ٦١] فانه بعد ان أمر بقتل المشركين مطلقاً، ثم خصصه بالنهي عن قتل المشركين في الاشهر الحرم، ثم علق الامر بقتل المشركين على زوال العلة التي دعت الى تحريم قتل المشركين بقوله: فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ فان العلة التي دعت الى تحريم قتل المشركين هي

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤١٢

و التحقيق: إنه لا مجال للتشبث بمراد الاستعمال، فإنه قل مورد منها يكون خالياً عن قرينة على الوجوب، أو الاباحة، أو التبعية، و مع فرض التجريد عنها، لم يظهر بعد كون عقيب الحظر موجبا لظهورها في غير ما تكون ظاهرة فيه. غاية الامر يكون موجبا لاجمالها، غير ظاهرة في واحد منها إلا بقرينة أخرى، كما أشرنا (١).

حرمة الاشهر الحرم، فاذا انسلك الاشهر الحرم فلا مانع فاقتلوا المشركين، فقتل المشركين واجب بعد الاشهر الحرم كما هو واجب قبل الاشهر الحرم، و مثله في الدلالة على التبعية ما ورد من امر الحائض و النفاس بالصلاة و الصوم بعد الحيض و النفاس فانه يجب عليهما الصوم و الصلاة بعد الحيض و النفاس كما كان يجب عليهما قبل الحيض و النفاس، لأن علة النهي عن الصوم و الصلاة هو الحيض و النفاس، و امرها بعد الحيض و النفاس قد علق على ذهاب علة التحريم و هو الحيض و النفاس. و يرد على ذلك: ان وجوب الصلاة و الصوم، و قتل المشركين بعد الاشهر الحرم لم يستفد من هذا الامر الوارد قبل الحظر، بل من دليل آخر.

(١) و حاصله ان الاقوال التي تقدم ذكرها تشبث المدعون لها بمراد الاستعمال، فمدعى الدلالة على الاباحة ذكر امثله كان الحكم فيها هو الاباحة، و المدعى للوجوب ذكر مثل ذلك، و المدعى للتبعية ذكر مثلهم، و الموارد التي ذكرها كلها غير خالية عن قرائن خاصة تدل على الحكم الذي يدعونه.

و الكلام انما هو في مورد يكون مجرداً عن كل قرينة، و ليس فيه الا امر ورد اما عقيب الحظر او عقيب توهمه. فينبغي ان يشبوا كون ورود الامر عقيب الحظر أو في مقام توهمه دالاً على مدعاهم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤١٣

.....

فالحق: ان الصيغة اذ وردت عقيب الحظر ليس لها ظهور في غير الوجوب من المعاني التي ادعت.

نعم، كما انها لا ظهور لها في غير الوجوب كذلك لا ظهور لها في الوجوب ايضاً، لأن الوجوب سواء كان مستفاداً منها لاجل وضعها له، او لأن الاطلاق و مقدمات الحكمة تدل عليه فانما يتم ظهورها فيه وضعياً كان او اطلاقاً في غير ما اذا كانت مشفوعة بما يحتمل القرينية على عدم الوجوب.

و بعبارة أخرى: ان المتبع في مقام دلالة الالفاظ هو الظهور المستفاد منها لحجية بناء العقلاء على الاخذ بالظهور، و القدر المتيقن من

بناء العقلاء هو حجية ظهور الكلام غير المحفوف بما يحتمل القرينية. و العرف اما لا يفهمون من الكلام شيئاً او ان المعانى التى تخطر لهم بالبال عند سماع الكلام المحفوف بما يحتمل القرينية لا عبرة بالاخذ بها، لعدم بناء العقلاء على الاخذ بها. و على كل فالكلام المحفوف بما يحتمل القرينية اما مجمل من حيث الدلالة، أو مجمل من حيث الحجية، فانه ليس كلما يدل عليه اللفظ يؤخذ به ما لم يكن للعقلاء بناء على الاخذ به، فان السامع اذا سمع صيغة الامر من المولى النائم ينسب الى ذهنه الطلب، إلا انه لا حجية على لزوم امتثال الامر الصادر من المولى حال نومه، هذا اذا قلنا: ان الدلالة لا تتبع الارادة، و اما اذا قلنا بان الدلالة تتبع الارادة كما هو المنسوب الى العلمين فلمنع اصل الدلالة مجال واضح. و على كل فالكلام المحفوف بمحتمل القرينية لا ظهور له بحيث يكون حجة عند العقلاء، لا فى الوجوب و لا فى غيره من المعانى التى ادعيت، و لذا قال (قدس سره):

«و مع فرض التجريد عنها»: أى عن القرائن الخاصة التى كانت فى موارد الاستعمالات «لم يظهر بعد كونها عقيب الحظر موجبا لظهورها فى غير ما تكون ظاهرة فيه»: أى ان هذه الصيغة الواردة عقيب الحظر ليس لها ظهور فى ما ادعوه

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤١٤

المبحث الثامن: الحق أن صيغة الامر مطلقا، لا- دلالة لها على المرة و لا- التكرار، فإن المنصرف عنها، ليس إلا طلب إيجاد الطبيعة المأمور بها، فلا دلالة لها على أحدهما، لا بهيئتها و لا بمادتها، و الاكتفاء بالمرة، فإنما هو لحصول الامتثال بها فى الامر بالطبيعة، كما لا يخفى (١).

من المعانى المجازية غير المعنى الحقيقى، و ليس لورودها عقيب الحظر ما يوجب كون الصيغة ظاهرة فيما ادعوه من المعانى المجازية.

نعم القدر الذى يفعله وورودها عقيب الحظر هو انه يمنع من ظهورها فى معناها الاصلى و هو الوجوب و تكون مجملة، و لذا قال (قدس سره): «غاية الامر يكون موجبا لجمالها»: أى لجمال الصيغة فليس لها ظهور فى معناها، و لا فى المعانى التى ادعوها و هى «غير ظاهرة فى واحد منها»: أى من المعانى التى ادعوها من الاباحة و التبعية و غير ذلك، و لا تكون لها دلالة على هذه المعانى المدعاة «إلا بقرينة اخرى» غير كونها واردة عقيب الحظر كما كانت القرينة دالة على المعانى التى ذكروها فى موارد الاستعمالات «كما اشرنا» فيما سبق فى ان موارد الاستعمالات لها قرائن خاصة تدل على الاحكام التى ادعيت دلالة الصيغة عليها. (١)

[فى المرة و التكرار]

مراد المصنف من الاطلاق فى قوله: «الحق ان صيغة الامر مطلقا لا دلالة لها على المرة و لا التكرار» هو ان الصيغة من حيث هيئتها و من حيث مادتها لا دلالة لها على المرة و لا على التكرار، لأن الهيئته موضوعة للطلب، و المادة موضوعة للطبيعة غير المقيدة بمرة و لا تكرار، فالمتحصل من الطلب المتعلق بالطبيعة هو اتيان الطبيعة غير مقيدة بعنوان المرة و لا بعنوان التكرار، و حيث كان اتيان الطبيعة يحصل باتيانها مرة واحدة فعنوان المرة ملازم لتحقق اتيان الطبيعة، لذلك كان فى مقام الامتثال الاتيان بالمرة موجبا لحصول الامتثال، لكن لا- لأن عنوان المرة دخيل فى متعلق الطلب، بل لما عرفت: من ان المرة تلازم حصول متعلق الطلب و هو الطبيعة غير المقيدة بعنوان المرة و لا بعنوان التكرار.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤١٥

ثم لا يذهب عليك أن الاتفاق على أن المصدر المجرد عن اللام و التنوين، لا يدل إلا على الماهية على ما حكاه السكاكى لا يوجب

كون النزاع هاهنا في الهيئة كما في الفصول فإنه غفلة و ذهول عن أن كون المصدر كذلك، لا يوجب الاتفاق على أن مادة الصيغة لا تدل إلا على الماهية، ضرورة أن المصدر ليست مادة لسائر المشتقات، بل هو صيغة مثلها، كيف و قد عرفت في باب المشتق مباينة المصدر و سائر المشتقات بحسب المعنى، فكيف بمعناه يكون مادة لها فعليه يمكن دعوى اعتبار المرة أو التكرار في مادتها، كما لا يخفى (١).

لا يقال: ان الطبيعة غير المقيدة بمره و لا تكرر هي الطبيعة المهملة و لا اهمال في الواقعات. فانه يقال: ليس الطبيعة غير المقيدة بمره و لا تكرر هي الطبيعة المهملة، بل هي الطبيعة المطلقة من حيث عنوان المره و عنوان التكرار: أى ان متعلقها هو اتيان الطبيعة، و ليس عنوان المره دخيلا في المطلوب و لا عنوان التكرار دخيلا فيه ايضا. (١) يتعرض المصنف في كلامه لما قاله في الفصول في تشخيص محل النزاع في المره و التكرار. و حاصله: ان النزاع في المره و التكرار هو في هيئة الصيغة لا- في مادتها: بمعنى ان القائل بالمره يقول: ان الطلب واحد، و القائل بالتكرار يدعى: تكرر الطلب، و اما المادة فلا نزاع لهم فيها و انها هي الطبيعة لا بشرط. و استدل على ما ذهب اليه في تشخيص النزاع بما حاصله: ان السكاكي ذكر اتفاق اللغويين و علماء العربية: على ان المصدر المجرد من اللام و التنوين موضوع للماهية لا بشرط، و الظاهر ان الاصوليين موافقون على هذا الراي، و الظاهر منهم- ايضا- الاتفاق: على ان المصدر هو المبدأ السارى في جميع المشتقات من الافعال و الصفات، و لا- يعقل ان يكون ما به الاتفاق هو موقع الخلاف، فمع خلافهم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤١٦

.....

- في المقام- في القول بالمره و التكرار، و اتفاقهم على ان المادة في الصيغة مفادها الماهية لا بشرط لا بد و ان يكون النزاع بينهم في هيئة الصيغة لا في مادتها.

و قد اجاب المصنف (قدس سره) بما يرجع الى المناقشة في ان اتفاق اللغويين و علماء العربية: على ان المصدر موضوع للماهية لا بشرط و موافقه الاصوليين لهم في ذلك لا ينافي النزاع في المقام في مادة الصيغة لا في هيئتها.

بيان ذلك: ان المصدر الذى اتفق على انه موضوع للماهية لا بشرط و هو وزن فعل كمثل، ضرب و قتل في الثلاثي المتعدى، كما اشار اليه ابن مالك في ألفيته:

فعل قياس مصدر المعدى من ذى ثلاثة ك «ردّ ردّا»

[٦٢] ليس هو المبدأ السارى في جميع المشتقات، فان المبدأ السارى في المشتقات هو كالجنس بالنسبة إلى الفصل، فان الجنس هو اللامتحصل بذاته و انما يكون تحصيله و تحققه في مقام الوجود بوجود فصله، فان الحيوان- مثلا- الذى هو جنس للناطق و غيره من انواعه ليس له تحصيل و تحقق في مقام الوجود بذاته، بل الوجود و التحقق انما يكون له مع احد فصوله من الناطقية و البقرية و غيرها، و لذلك يقول اهل المعقول ان سير الوجود يمر من الفصل إلى الجنس، فليس للجنس بذاته تحقق منفصل في مقام الوجود عن تحقق فصوله، و انما يكون منفصلا عن الفصول في مقام النظر إلى ماهيته لاجل تعريفها، أو لاجل الحكم عليها باحكامها اللاحقة لها، اما في مقام الوجود فلا يعقل ذلك لانه اللامتحصل، و اذا كان له وجود منفصل عن فصله كان متحصلا و ليس لا متحصلا، و ايضا لا يعقل اذا كان للجنس وجود منفصل ان يكون بين الجنس و الفصل اتحاد في الوجود حقيقة و يكون لهما وجود واحد حقيقى مركب منهما، فان الوجودين المنفصل كل منهما عن وجود الآخر لا تركيب حقيقى بينهما و لا وحدة في الوجود، بل التركيب و الوحدة

فيهما لا بد و ان تكون اعتبارية

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤١٧

.....

لا حقيقية، و المادة بالنسبة إلى صورها التي بها تتنوع الى المشتقات كذلك، فان المادة التي لها صورة ضرب أو يضرب أو اضرب أو ضارب لا تحصل لها بذاتها و تحصلها يكون بهيئة مشتقاتها، و الذي نقل السكاكي الاتفاق على كونه موضوعا للماهية لا بشرط الذي يطلقون عليه لفظ المصدر كلفظ ضرب هو مادة له هيئة مخصوصة، و المادة التي لها هيئة مخصوصة لا يعقل ان يرد عليها هيئة اخرى، لأنها بورود الهيئة عليها تكون متحصلة، و متى تحصلت لا- يعقل ان تكون مادة لهيئة اخرى، لأن الذي يكون مادة للهيئة هو اللامتحصل و الذي ليست له فعليه، و متى كانت له فعليه يابى- حينئذ- عن فعليه اخرى، مضافا الى ضرورة الوجدان: بان لفظ ضرب بما هو متهياً بهذه الهيئة ليس هو مادة للفظ ضرب.

فاتضح: ان اتفاقهم على ان المسمى بالمصدر موضوع للماهية لا بشرط لا ينافي اختلافهم في المقام في المادة التي هي المبدأ لسائر المشتقات و ان النزاع فيها لا في الهيئة.

و لذا قال (قدس سره): «ان الاتفاق على ان المصدر المجرد عن اللام و التنوين» لأن ما فيه التنوين عندهم يدل على الوحدة، و ما فيه اللام يختلف فتارة تكون اللام فيه للتعريف فيدل على ما اريد من المعرف، و اخرى يكون مفاده مفاد اسم الجنس.

فالانفاق المذكور على المصدر المجرد من اللام و التنوين «لا يدل الا على الماهية على ما حكاها السكاكي لا يوجب»: أى الاتفاق المذكور «كون النزاع هاهنا في الهيئة» دون المادة «كما في الفصول فانه غفلة و ذهول» إلى آخر قوله «الا على الماهية» ثم قال (قدس سره): «ضرورة ان المصدر» المنقول الاتفاق على وضعه للماهية لا- بشرط «ليست مادة لسائر المشتقات» إلى آخر كلامه، ثم اشار (قدس سره) إلى ان المصدر لا يعقل ان يكون هو المادة لسائر المشتقات، لأن المادة التي هي المبدأ السارى في جميع المشتقات لا بد و ان تكون لا بشرط من حيث الحمل و من حيث سائر الجهات. و قد عرفت ان المصدر الذي نقل الاتفاق على وضعه- كما عن السكاكي- هو ماخوذ بشرط لا، حيث عرفت في ما تقدم في اباحت المشتق ان المصدر ماخوذ

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤١٨

.....

بشرط الإبقاء عن الحمل على الذات، بخلاف الوصف فانه مأخوذ بحيث لا يابى عن الحمل، فهو مبين للمشتقات فلا يعقل ان يكون هو المادة لها، لأن المبدأ السارى لا بد و ان يكون لا بشرط من حيث أى تعين من التعينات حتى يقبل سائر التقييدات و التعينات، فلا بد و ان لا يؤخذ في المادة تعين اصلا، و متى تقيدت المادة بشرط كمثل الإبقاء عن الحمل على الذات لا يعقل ان تكون مبدأ لمشتق من المشتقات، فان شرط الإبقاء عن الحمل يبين عدم الإبقاء عن الحمل كمثل المادة الماخوذة في الصفات فانها لا تأبى عن الحمل على الذات.

و من الواضح جليا ان المبين لا- يقبل المبين، فكيف الماخوذ بشرط الإبقاء عن الحمل على الذات مبدأ للصفات التي لا تأبى عن الحمل على الذات، و الى هذه اشار بقوله: «كيف و قد عرفت في باب المشتق مبينه المصدر و سائر المشتقات بحسب المعنى» لأن المصدر قد اخذ بشرط لا، و على هذا «فكيف بمعناه يكون مادة لها»: أى يكون مادة للمشتقات.

و اذا قد عرفت: ان المصدر ليس هو المبدأ للمشتقات، و الاتفاق المنقول عن السكاكي انما هو على المصدر، و اتضح ان المادة التي

هي المبدأ في المشتقات غير هذا الذي يسمونه بالمصدر، فلا مانع من ان يكون النزاع في المادة المأخوذة في صيغته الامر، و لذا قال (قدس سره): «فعليه»: أى فعلى ما بيناه من أن المبدأ غير المصدر المتفق على وضعه «يمكن دعوى اعتبار المرة و التكرار في مادتها»: أى في مادة الصيغة.

و محصل المناقشة ترجع الى امرين:

الاول: ان المصدر المقيد بالصورة لا- يعقل ان يكون هو المبدأ للمشتقات، لأن المقيد بهيئة من الهيئات لا يعقل ان ترد عليه هيئة اخرى، بل هو صيغته كسائر الصيغ و مشتق كسائر المشتقات.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤١٩

.....

الثانى: ان المادة هي المبدأ التى لا شرط فيها و لا قيد اصلا من أى جهة من الجهات، و المصدر مقيد بالاباء عن الحمل فلا يعقل ان يكون مبدأ لما لا يابى عن الحمل.

و يمكن ان يناقش فى ما ذكره صاحب الفصول بمناقشات اخرى:

الاولى: ان النزاع فى المقام ليس فى كون الطلب واحدا أو مكررا، بل فى ان المطلوب و المتعلق للطلب هل هو واحد أو متعدد؟ و لا يقول القائل بالتكرار هنا ان للصيغة- فى مثل اضرب- طلبا و طلبا، بل المطلوب فى اضرب هو الضرب المتعدد.

الثانية: ان اتفاق اهل العربية لا يلازمه اتفاق الاصوليين.

الثالثة: ان الذى يظهر من ادلة القائلين بالتكرار ان التكرار مستفاد من قرائن، كمثال قياس ساير التكاليف الواردة بصيغته الامر على الامر المتعلق بالصلاة و الصوم، فانه لا شبهة فى ان المطلوب فيهما التكرار، و مثل قياس طلب الوجود على النهى الذى هو طلب العدم، و هو يدل على ترك جميع الافراد ما دام العمر فطلب الوجود ايضا يفيد التكرار ما دام العمر.

الرابعة: ان كون الاتفاق المذكور ينافى الاختلاف فى المقام فلا بد من حمل النزاع على الهيئة دون المادة انما يتم حيث ان اهل النزاع فى المقام يقولون: بتعدد الوضع فى الصيغة، و ان هيئتها لها وضع و مادتها لها وضع آخر.

أما اذا كانوا يقولون: بانه ليس فى الصيغة تعدد فى الوضع بل الصيغة لها وضع واحد قد لحظ فيها المادة المتقيدة بهذه الهيئة من حيث المجموع، و وضعت للدلالة على طلب الشىء مرة واحدة او متكررا- فلا- يتنافى قولهم هنا مع قولهم هناك: بان المصدر المجرد موضوع للماهية لا بشرط، لانه لا تكون المادة هنا هي المصدر الذى اتفقوا على وضعه للماهية لا بشرط.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٢٠

إن قلت: فما معنى ما اشتهر من كون المصدر أصلا فى الكلام (١).

قلت: مع أنه محل الخلاف، معناه (٢) أن الذى وضع أولا بالوضع

(١) حاصل إن قلت انه على ما ذكرت يكون المصدر بنفسه مشتقا من المشتقات، كما صرحت بكون المشتق بنفسه صيغته من الصيغ المشتقة.

فاذا ما معنى ما اشتهر بين القوم: من ان المصدر هو اصل المشتقات؟ فان لازم هذا ان لا يكون المصدر بنفسه صيغته من الصيغ و لا يكون مشتقا من المشتقات، فان ما كان اصلا لا يعقل ان يكون هو فرعا ايضا، فلا بد و ان يكون اصل المشتقات ليس هو مشتقا بل المشتقات مأخوذة منه، فحينئذ يكون هو المادة للمشتقات و يتم مطلب الفصول، و يظهر بطلان ما ذكرت: من ان المادة التى هي المبدأ السارى غير المصدر.

(٢) حاصل ما ذكره يرجع الى جوابين عما ذكره في قوله: ان قلت:

الاول: انه ليس لاهل العربية اتفاق على ان المصدر هو اصل المشتقات، بل ادعى بعضهم: ان الفعل هو اصل المشتقات، و هو ما اشار اليه بقوله: «مع انه محل الخلاف» و هذا ايضا يكون مناقشةً ثالثةً في دعوى صاحب الفصول: من دعوى الاتفاق على كون المبدأ السارى فى المشتقات هو المصدر الموضوع للماهية لا بشرط.

الجواب الثانى: ما ذكره بقوله: «معناه الى ... آخر كلامه» و حاصله: ان مرادهم من كون المصدر اصلا فى المشتقات ليس كون المصدر هو المبدأ السارى فيها، بل حيث كان المصدر موضوعا للماهية لا بشرط عندهم و كانت ساير المشتقات المادة فيها مشروطةً بكون المصدر هو آلةٌ للحاظ المادة التى هى المبدأ فى المشتقات و به يعبر عنها، لا انه هو حقيقة المبدأ السارى و المادة المأخوذة فى المشتقات.

هذا حاصل مراده فى هذا الجواب، و بقى الكلام فى شرح بعض الفاظه.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٢١

الشخصى (١)، ثم بملاحظته وضع نوعيا أو شخصيا سائر الصيغ التى

(١) لا يخفى ان الوضع ينقسم عندهم الى شخصى و نوعى، و كل مادة لا معنى لهيتها هى موضوعة بالوضع الشخصى، اما ما كانت هيئتها لها معنى ففيها وضعان: وضع نوعى للهية، و وضع شخصى للمادة.

و الحاصل: ان ظاهر القوم هو كون الهيئات موضوعة بالوضع النوعى، و المواد وضعها شخصى، و قد ذكر وجوه لكون الوضع فى الهيئات نوعيا، و فى المادة شخصيا و تقتصر على وجهين منها:

الاول: ان الهية حيث انه لا اختصاص لها بمادة من المواد فلها وحدة نوعية تعرض جميع افراد المواد فلا تلاحظ خصوص هية ضارب أو قاتل، بل تلاحظ هذه الهية بما لها من الوحدة النوعية، و بما هى عارضة لجميع المواد باختلافها، بخلاف المادة فان لها ضبطا خاصا و هو: الضاد و الرء و الباء - مثلا - فتلاحظ هذه المادة بشخصها، فلذلك كان وضعها شخصيا، و وضع الهية نوعيا.

الثانى: ان السبب فى كون الوضع فى الهيئات نوعيا من جهة ان الهية كيفية لاحقة للمادة و لا استقلال لها حتى فى اللحاظ، بل لا بد فى مقام تصورهما و لحاظهما من لحاظها لاحقة للمادة فينحصر الوضع لها بتصورها لاحقة، ففى مقام الوضع لها يتصور الواضع هية فاعل فيقول: وضعت ما كان على وزن فاعل لمعنى كذا، و هذا اللحاظ لحاظ عنوانى للهية العارضة لمثل الضارب و القاتل، و هو عنوان الهيئات الخاصة هى المعنون، فهى اذا كالمعنى الحرفى الذى لا يعقل لحاظه بذاته و ماهيته، فيكون الوضع له بتوسط لحاظ عنوانه لا لحاظ ذاته، بخلاف المادة فانه يمكن للواضع ان يتصور نفس ذات المادة، فالموضوع له فى المادة بنفسه متصور و لذا كان وضعه شخصيا.

و بعبارة اخرى: ان الوضع الشخصى، هو ما كان نفس الموضوع له منظورا اليه و متصورا بنفسه و بذاته و ماهيته للواضع، و المواد بنفسها منظور اليها و متصورة

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٢٢

تناسبه (١)، مما جمعه معه مادة لفظ متصورة (٢) فى كل منها و منه (٣)،

لواضع، و الوضع النوعى ما لم يكن كذلك و لا - يكون بذاته و ماهيته متصورا فى مقام الوضع فلا محالة يكون الوضع فى الهيئات نوعيا، و الوضع فى المواد شخصيا.

(١) يحتمل ان يريد بقوله: «نوعيا او شخصيا» الاشارة الى ان فى الصيغة وضعين: نوعى و شخصى، و على هذا الاحتمال كان ينبغى ان

يكون العطف بالواو لا بأو.

و يحتمل ان يريد ان المشتقات قيل بتعدد الوضع فيها: بان يكون للهيئة وضع، و للمادة وضع احدهما نوعي و الثاني شخصي، و قيل: بانه ليس في المشتقات تعدد وضع، بل الصيغ كلها لها وضع واحد، فان الواضع تصور وزن الصيغة بما لها من الصورة و المادة و بهيئتها و مادتها و وضعها بازاء معنى من المعاني، فالواضع حين تصور صيغة فعل وضعها بازاء المعنى المتحقق، و كذلك يفعل، و كذلك فاعل، فلا يكون للصيغ الّا وضع واحد شخصي هو مجموع هيئتها و مادتها، و على هذا الاحتمال يحسن العطف بأو.

(٢) أى مما جمع هذا الموضوع من ساير المشتقات مع الملحوظ الذى بمناسبته وضع هذا المشتق، و هو الذى وضع اولاً بالوضع الشخصى و هو اما المصدر على المشهور أو الفعل على ما ذهب اليه بعضهم، فانه لكل منهما من المصدر أو المشتق جامع و هو ان المصدر لفظ له هيئة، و الذى يراد وضعه من ساير الصيغ و المشتقات لفظ له هيئة ايضاً.

(٣) أى فى كل من الصيغ التى يراد وضعها.

و ضمير منه راجع الى الذى وضع اولاً بالوضع الشخصى و هو المصدر.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٢٣

صورة و معنى كذلك (١)، هو المصدر أو الفعل (٢)، فافهم (٣). ثم المراد بالمرّة و التكرار، هل هو الدفعة و الدفعات أو الفرد و الافراد و التحقيق أن يقعا بكلا المعنيين محل النزاع، و إن كان لفظهما ظاهراً فى المعنى الاول (٤)، و توهم أنه لو أريد بالمرّة الفرد، لكان الانسب، بل اللازم أن

(١) أى هيئة و مادة لها معنى.

(٢) يشير الى ما ذكره: من انه ليس كون المصدر هو الاصل فى المشتقات موضع اتفاق، فان بعضهم: ان الاصل هو الفعل، و من الواضح ان الفعل لم يوضع للماهية لا بشرط.

(٣) لعله يشير فى ان هذا التاويل الذى ذكره لكون المصدر هو الاصل خلاف الظاهر من كلامهم، فان ظاهر كلامهم كون المصدر بنفسه هو الاصل.

و حينئذ يرد عليهم ما ذكرنا: من امتناع كون المصدر بما هو المادة للمشتقات، أو يشير الى المناقشات الاخرى التى اوردها على دعوى صاحب الفصول: من كون النزاع فى المقام فى الهيئة لا فى المادة.

(٤)

[المراد بالمرّة و التكرار]

لا- يخفى انه هل مراد القائلين بالمرّة أو التكرار هو الدفعة و الدفعات، أو الفرد و الافراد: أى مراد القائلين بالمرّة هو ان المطلوب بالصيغة هو الدفعة الواحدة من هذه الطبيعة، و ان اشتملت هذه الدفعة الواحدة على افراد متعددة، و مراد القائلين بالتكرار هو تكرار هذه الدفعة و ان اشتملت كل دفعة على افراد؟

أو ان مراد اهل المرّة هو الفرد الواحد من هذه الطبيعة، و مراد اهل التكرار هو الافراد من هذه الطبيعة؟ و على هذا فلو اشتملت دفعة واحدة على افراد كان التكرار حاصلًا لفرض اشتمال هذه الدفعة على افراد، بخلافه على الاحتمال الاول فانه لا يحصل الامتثال على القول بالتكرار الّا بايجاد الطبيعة مرّة اخرى و دفعة ثانية، و ان اشتملت الدفعة الاولى على افراد كثيرة.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٢٤

.....

وقد عرفت ان المختار هو عدم الدلالة على المرة و لا-التكرار، و لكن القائلين بالمرة و التكرار يمكن ان يكون محل نزاعهم هو الاول: أى الدفعة و الدفعات، و يمكن النزاع بينهم فى الثانى: و هو ان المطلوب هل فرد واحد أو افراد متعددة؟ فيكون المراد من التكرار تعدد الافراد.

إلّا ان الظاهر من كلماتهم: هو ان صيغة الامر هل تدل على ان المطلوب هو العمل مرة واحدة أو تدل على تكرار العمل؟ و ظاهر هذا الكلام ان الاحتمال الاول هو محل النزاع، لأن الدفعة و ان اشتملت على افراد دفعة واحدة إلا انه لا تكرار للعمل فيها، فاذا كان ظاهرهم تكرار العمل يكون محل نزاعهم هو الدفعة و الدفعات، لا الفرد و الافراد.

و لا- يخفى عليك ان مراد المصنف من قوله: «و التحقيق ان يقعا بكلا المعنيين محل النزاع» ليس الامكان العقلى، فانه لم يتوهم احد عدم امكان النزاع فى الفرد او الافراد، بل مراده ان كون هذه المسألة مسألة براسها و ليست من فروع مسألة اخرى، فان المسألة التى تفرد بالذكر او العنوان لا- بد و ان تكون مسألة يجرى الكلام فيها على جميع التقادير فى المسائل الاخرى، بخلاف ما اذا كانت من فروع مسألة اخرى فانه لا ينبغى ان تفرد بالذكر، بل ينبغى ان تحرر فى ذيل تلك المسألة و تكون من فروعها.

و الذى يظهر من صاحب الفصول انه ان كان النزاع هنا فى ان متعلق الامر هو الطبيعة لا بشرط أو المرة و التكرار اذا اريد من المرة و التكرار الدفعة و الدفعات- تكون مسألة براسها يجرى الكلام على جميع التقادير فى المسائل الاخرى، و اما اذا كان مراد القائلين من المرة و التكرار الفرد و الافراد لا تكون هذه المسألة جارية على جميع التقادير، بل تكون من فروع المسألة الآتية فى ان متعلق الامر هو الطبيعة أو الفرد، و سيأتى بيان ما اراده صاحب الفصول فى قوله: «و توهم» و حيث كان رأى المصنف ان هذه المسألة على أى تقدير سواء اريد منها الدفعة و الدفعات أو الفرد و الافراد فهى مسألة برأسها يجرى النزاع فيها على كل التقادير، و ليست من ذبول

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٢٢٥

يجعل هذا المبحث تنمى للمبحث الآتى، من أن الامر هل يتعلق بالطبيعة أو بالفرد فيقال عند ذلك و على تقدير تعلقه بالفرد، هل يقتضى التعلق بالفرد الواحد أو المتعدد أو لا يقتضى شيئاً منهما و لم يحتج إلى أفراد كل منهما بالمبحث كما فعلوه، و أما لو أريد بها الدفعة، فلا علقه بين المسألتين، كما لا يخفى (١)، فاسد لعدم العلقه بينهما لو أريد بها الفرد

المسألة الآتية حتى لو اريد من المرة و التكرار هو الفرد و الافراد قال: «و التحقيق ان يقعا بكلا المعنيين» فمراده من هذا هو ان النزاع هنا يمكن ان يكون الدفعة و الدفعات، و يمكن ان يكون الفرد و الافراد. و على كل حال هى مسألة براسها.

(١) لقد ذهب صاحب الفصول الى ان النزاع بين القوم هنا فى المرة و التكرار لا بد و ان يكون فى الدفعة و الدفعات لا فى الفرد و الافراد، و استدلل على ذلك بامرین:

الاول: ان ظاهر كلامهم هو الدفعة و الدفعات، و ان مرادهم هل المطلوب هو العمل مرة واحدة، و ان اشتمل على افراد، أو ان المطلوب تكرار العمل؟ و لو كان المراد الفرد و الافراد لما كان يلزم فى تحصيل الامتثال- بناء على ان المراد بالتكرار هو ايجاد افراد من الطبيعة- تكرار العمل، بل يمكن ان يحصل الامتثال بايجاد افراد من الطبيعة دفعة واحدة.

الثانى: انه لو كان النزاع هنا فى الفرد و الافراد لما صح لهم عقد هذه المسألة على حدة، فان عقد المسألة على حدة لا بد و ان يكون جارياً على جميع التقادير فى المسائل الاخرى، بل كان المتعين عليهم ان يحروها فى ذيل المسألة: من ان الامر متعلق بالطبيعة أو الفرد من الطبيعة، و بعد البناء على ان متعلق الامر هو الفرد يتأتى النزاع فى ان المطلوب هل هو فرد واحد من الطبيعة او افراد؟ اما من قال: بان متعلق الامر هو الطبيعة فلا مجال لأن يتأتى النزاع عنده: فى ان المطلوب هو فرد واحد من الطبيعة او افراد، اذ الفرد لا تعلق للطلب به حتى يكون المطلوب فرداً واحداً او افراداً متعددة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٢٦

أيضاً، فإن الطلب على القول بالطبيعة إنما يتعلق بها باعتبار وجودها في الخارج، ضرورة أن الطبيعة من حيث هي ليست إلا هي، لا مطلوبة

و بعبارة أخرى: ان النزاع - هنا - في ان الامر هل ان متعلقه الطبيعة لا بشرط؟ أو ان متعلقه فرد واحد من الطبيعة أو متعلقه افراد من الطبيعة؟

فمن يقول - هنا - بالفرد الواحد أو الافراد لا يمكنه ان يكون من القائلين في المسألة الآتية: بان متعلق الامر هو الطبيعة دون الفرد. نعم، من يقول: بان متعلق الامر هو الفرد يمكنه ان يذهب الى ان المطلوب فرد واحد أو افراد متعددة، فتكون هذه المسألة بناء على النزاع فيها في الفرد أو الافراد من فروع المسألة الآتية، و لا ينبغي تحريرها مسألة على حدة لعدم صحة جريانها على جميع التقادير، بخلاف ما اذا كان في الدفعة و الدفعات، فان من قال هناك بالطبيعة يمكنه ان يقول هنا: ان متعلق الامر هو الطبيعة لا بشرط من الدفعة الواحدة و الدفعات، و يمكنه ان يقول: ان الامر المتعلق بالطبيعة المراد منه ايجاد الطبيعة دفعة واحدة او دفعات متعددة، و من قال هناك: بان متعلق الامر هو الفرد من الطبيعة يمكنه ان يقول هنا: بان متعلق الامر هو طبيعة الفرد لا بشرط من حيث الدفعة و الدفعات، و يمكنه ان يقول: ان متعلقه هو طبيعة الفرد دفعة واحدة او دفعات متعددة.

فتحريرهم لهذه المسألة براسها دليل على انها ليست من متفرعات المسألة الآتية و انها جارية على كل التقادير. و عليه فلا بد و ان يكون مرادهم هنا هو الدفعة و الدفعات، لا- الفرد الواحد و الافراد، و هذه مراده من قوله: «و اما لو اريد بها الدفعة فلا علقه بين المسألتين»: أى انه تكون مسألة براسها جارية على جميع التقادير، و ليست من فروع المسألة الآتية: و هي كون متعلق الامر هو الطبيعة او الفرد؟

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٢٧

و لا غير مطلوبة (١)، و بهذا الاعتبار كانت مرددة بين المرة و التكرار بكلا المعنيين، فيصح النزاع في دلالة الصيغة على المرة و التكرار بالمعنيين

(١) و حاصل ما اجاب به المصنف عما ذكره صاحب الفصول- من لزوم كون النزاع هنا في الدفعة و الدفعات و ألا كانت المسألة من متفرعات المسألة الآتية- هو ان المراد بالفرد هنا غير المراد بالفرد في مسألة تعلق الامر بالطبيعة أو بالفرد، فان المراد بالفرد في المسألة الآتية هو ان لوازم تشخص الطبيعة هل هو داخل في المطلوب ام لا؟ و المراد بالفرد هنا هو ان المطلوب وجود واحد من الطبيعة.

و توضيح ذلك: ان الماهية مع الغض عن وجودها ليست ألا هي لا مطلوبة و لا لا مطلوبة، فان النظر الى الماهية من حيث هي هي هو قصر النظر على ذاتها و ذاتياتها، و ان لا يكون هناك نظر الى ما هو خارج عن ذاتها و ذاتياتها، و اذا كان النظر الى الماهية من حيث وجودها كان النظر الى الماهية غير مقصور على ذاتها و ذاتياتها، بل منظور اليها بالنسبة الى ما هو خارج عنها، فان وجود الماهية خارج عن حقيقة الماهية و لا اشكال ان الماهية الواقعة متعلقة للامر المنظور اليها هي الماهية من حيث وجودها، لوضوح ان الاغراض الداعية الى طلبها تترتب عليها بما هي موجودة لا بما هي هي.

و من الواضح المتحقق- في محله- ان تشخص الماهية بنفس وجودها، و ان ساير ما يطلقون عليها المشخصات كسائر الاعراض الملازمة للوجود هي من لوازم التشخص، و ان التشخص يكون بنفس الوجود لا بهذه اللوازم و هي خارجة عن ما به التشخص ملازمة له.

فالتزاع الواقع في تلك المسألة هو ان متعلق الامر هو نفس الطبيعة الموجودة أو انه الفرد؟: أى الطبيعة بما لها من لوازمها التى لا تنفك عن وجودها.

و المراد من الفرد فى هذه المسألة هو ان المطلوب هل هو وجود واحد من الطبيعة او وجودات متعددة؟ فعلى فرض كون المختار فى المسألة الآتية: هو ان متعلق الامر

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٢٨

و عدمها، أما بالمعنى الاول فواضح، و أما بالمعنى الثانى فلوضوح أن المراد من الفرد أو الافراد وجود واحد أو وجودات (١)، و إنما عبر بالفرد

هو الطبيعة يتأتى للقائل به ان يقول هنا بالمرءة أو التكرار: بان يقول: ان الامر المتعلق بوجود الطبيعة لا بالطبيعة و لوازم تشخصها يراد منه وجود واحد أو وجودات متعددة.

فاتضح: ان النزاع هنا لو اريد به الدفعة أو الدفعات جار على كل تقدير، و كذلك لو اريد الفرد أو الافراد جار على كل تقدير، حتى لو قيل هناك: بان متعلق الامر هو الطبيعة. و ليس الفرد فى المقامين بمعنى واحد حتى لا يكون مجال للنزاع فى الفرد أو الافراد اذا كان القائل هناك يقول: بان متعلق الامر هو الطبيعة دون الفرد، اذ المراد من الفرد هنا وجود واحد او وجودات متعددة، و لا ربط للفرد بهذا المعنى بالفرد حيث يراد منه كون لوازم التشخص داخله فى الطبيعة المطلوبة ام لا.

بقى الكلام فى شرح بعض عباراته (قدس سره).

(١) أى و باعتبار كون المطلوب بالطبيعة هو وجودها، لا- من حيث هى هى تكون هنا مرددة بين المرءة و التكرار: أى مع القول: بان متعلق الامر هو الطبيعة دون الفرد فى تلك المسألة يتأتى النزاع فى المرءة و التكرار باعتبار الدفعة و الدفعات و هو واضح، كما اشار اليه بقوله: «اما بالمعنى الاول فواضح» فان المراد من المعنى الاول هو الدفعة و الدفعات، و كذلك اذا اريد بالمرءة و التكرار هو الفرد و الافراد و هو مراده من قوله:

«و اما بالمعنى الثانى» فان القائل فى تلك المسألة: بان متعلق الامر هو الطبيعة الموجودة من دون مشخصاتها يتأتى له ان يقول هنا بالمرءة أو التكرار، اذ المراد من الفرد و الافراد هو وجود واحد و وجودات متعددة من تلك الطبيعة التى يتعلق الامر بها من دون مشخصاتها، و لذا قال (قدس سره): «فلوضوح ان المراد بالفرد او الافراد وجود واحد او وجودات».

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٢٩

لان وجود الطبيعة فى الخارج هو الفرد (١)، غاية الامر خصوصيته و تشخصه على القول بتعلق الامر بالطبائع يلزم المطلوب و خارج عنه، بخلاف القول بتعلقه بالافراد، فإنه مما يقومه (٢).

تنبيه: لا- إشكال بناء على القول بالمرءة فى الامتثال، و أنه لا- مجال للامتنان بالمأمور به ثانيا، على أن يكون أيضا به الامتثال، فإنه من الامتثال بعد الامتثال. و أما على المختار من دلالة على طلب الطبيعة من دون دلالة على المرءة و لا على التكرار، فلا يخلو الحال: إما أن لا- يكون هناك إطلاق الصيغة فى مقام البيان، بل فى مقام الاهمال أو الاجمال، فالمرجع هو الاصل. و إما أن يكون إطلاقها فى ذلك المقام، فلا إشكال فى الاكتفاء بالمرءة فى الامتثال (٣)، و إنما الاشكال فى جواز أن لا يقتصر

(١) أى ان تعبيرهم هنا بالفرد ليس غرضهم منه هو الفرد فى تلك المسألة، بل انما عبروا بالفرد هنا باعتبار ان الطبيعة المطلوبة يراد بالطلب المتعلق بها وجودها، و وجودها هو الفرد المراد لهم فى هذه المسألة، فتارة يقال: بان المراد منها وجود واحد، و اخرى وجودات متعددة، فالمراد من الفرد هو وجود الطبيعة، و بالطبع انه يحسن التعبير عن وجود الطبيعة بفرد من الطبيعة.

(٢) أى انه انما عبروا بالفرد هنا لأن بالفرد يتحقق وجود الطبيعة، و ليس مرادهم من الفرد هنا دخول لوازم التشخيص فى المطلوب، كما ارادوا هذا المعنى من الفرد فى مطلق تعلق الامر بالطبائع أو الافراد و هى المسألة الآتية، و بقوله (قدس سره): «خصوصيته و تشخيصه على القول بتعلق الامر بالطبائع ... الى آخره» اشار الى ما ذكرنا: من ان المراد بالفرد هناك هو كون لوازم الوجود داخله فى المطلوب، بخلاف القول بالطبائع فان لوازم الوجود خارجة عن المطلوب، فلوازم الوجود على القول بالفرد فى تلك المسألة مقومة للمطلوب بخلاف القول بالطبائع.

(٣)

[فيما يحصل به الامتثال

حاصل هذا التنبيه: ان الاقوال فى المقام ثلاثة:

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٣٠

.....

- عدم دلالة الامر على المرة و التكرار، و ان كليهما خارجان عن متعلق الامر، لأن متعلق الامر هو نفس الطبيعة لا بشرط.

- و دلالة الامر على المرة.

- و دلالته على التكرار، و لا اشكال انه بناء على التكرار لا يحصل الامتثال باتيان متعلق الامر مرة واحدة، بل لا بد فى تحقق الامتثال من تحقق المرات، و لذا لم يتعرض لذكره المصنف.

و اما بناء على القول بالمرة فمتعلق الامر هو ايجاد الطبيعة مرة واحدة، فلا ينبغي ان يشك فى انه باتيان متعلق الامر مرة واحدة يحصل الامتثال، لأن المطلوب هو الطبيعة مع قيد كونها مرة واحدة، فباتيانها مرة واحدة حصل كل ما تعلق الامر به، و لا شك انه بحصول متعلق الامر بجميع قيوده و ما اخذ فيه يوجب حصول الامتثال، و لازم حصول الامتثال سقوط الامر، و مع سقوط الامر لا وجه للامتثال مرة اخرى، لأن المرة الاخرى اما ان تكون امتثالا -أولاً- لا وجه لكونها امتثالا، لأن عنوان الامتثال لازمه وجود ما له الامتثال، و معناه وجود الامر فانه هو الذى يكون له الامتثال، و قد فرضنا سقوط الامر بالاتيان بمتعلق الامر بما له من قيوده، فلا يعقل الامتثال بعد الامتثال. و اما ان لا يكون امتثالا، و اذا لم يكن امتثالا فلا وجه للاتيان به و يكون لغوا، و لذا قال (قدس سره): «فانه من الامتثال بعد الامتثال» و هو محال.

و اما بناء على عدم دلالته على المرة و لا التكرار، و ان مدلوله هو الطبيعة لا بشرط المرة و التكرار، فحيث كان متعلق الامر هو وجود الطبيعة و وجود الطبيعة خارجا تكون مع المرة و مع التكرار فهناك مجال للاطلاق و عدمه.

فنقول: اما ان يكون المولى فى مقام البيان، و اما ان لا يكون المولى فى مقام البيان، و هو تارة يكون بحيث لم يتعلق له غرض بالبيان و هذا يسمى بالاهمال، و اخرى يكون قد تعلق له غرض بعدم البيان و الاخفاء و هذا يسمى بالاجمال، فبعد تعلق الامر بالطبيعة لا بشرط و لم يكن المولى فى مقام البيان ليتعين ما به الامتثال فلا بد

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٣١

عليها، فإن لازم إطلاق الطبيعة المأمور بها، هو الاتيان بها مرة أو مرارا، لا لزوم الاقتصار على المرة، كما لا يخفى (١).

من الرجوع الى الاصل، و لذا قال (قدس سره): «فالمرجع هو الاصل» و يظهر من بعضهم ان الاصل يختلف، فتارة يكون هو البراءة قطعاً فيما اذا كان الامر من المردد بين الاقل و الاكثر الاستقلاليين للانحلال الى طلب الطبيعة المتحقق فى ضمن المرة، و قطعاً و

الشك في الزائد على ذلك فينفي بالبراءة، وربما يكون الرجوع الى البراءة قطعياً وذلك حيث يكون من الاقل والاكثر الارتباطيين فانه على الخلاف في تلك المسألة، إلّا انه ربما يقال: بانه لا مجال للقول بالاحتياط، لأن المورد لا يعقل ان يكون من الارتباطيين حيث ان المفروض تعلق الامر بالطبيعة التي قيد المرة و التكرار خارج عنها، وانها تصدق مع المرة و مع التكرار، و مع الارتباطية فلا تكون المرة مصداقاً لها، بل المرات مصداقها فلا مجال لاحتمال الارتباطية فلا مجرى للاحتياط.

نعم، اذا احتمل كون المرة بشرط عدم الانضمام تكون مصداقاً للطبيعة المأمور بها، و الطبيعة بشرط الانضمام مصداقاً آخر، و كون الطبيعة لا- بشرط مصداقاً ايضاً، و احتمال التكرار ايضاً كان مجالاً للارتباطية، إلّا ان الظاهر و خصوصاً من القائمين بالتكرار هو تكرار المطلوب، لا ان المطلوب امر مركب من فرد و افراد أو من دفعة و دفعات، فتدبر.

و اما اذا كان المولى في مقام البيان فالاطلاق يقتضى الاكتفاء بالمرة في مقام الامتثال، لأن متعلق الامر هو الطبيعة غير المقيدة بمرة و لا- تكرار، و لا- اشكال في تحقق المطلوب المتعلق للامر و هو الطبيعة في ضمن المرة، فلو اراد وجوده في ضمن المتكرر لبينه، و المفروض عدم بيانه، و لذا قال (قدس سره): «فلا اشكال في الاكتفاء بالمرة في الامتثال».

(١) حاصله انه قد عرفت انه اذا كان المولى في مقام البيان و قلنا: ان الامر لا دلالة له على مرة و لا على تكرار فلا اشكال في الاكتفاء بالمرة، و انما الاشكال: في ان للعبد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٣٢

و التحقيق: ان قضية الاطلاق إنما هو جواز الاتيان بها مرة في ضمن فرد أو أفراد، فيكون إيجادها في ضمنها نحواً من الامتثال، كما إيجادها في ضمن الواحد، لا جواز الاتيان بها مرة و مرات، فإنه مع الاتيان بها مرة لا محالة يحصل الامتثال و يسقط به الامر، فيما إذا كان امتثال الامر علة تامّة لحصول الغرض الاقصى، بحيث يحصل بمجرد، فلا يبقى معه مجال لاتيانه ثانياً بداعي امتثال آخر، أو بداعي أن يكون الاتيانان امتثالا واحداً، لما عرفت من حصول الموافقة بإتيانها، و سقوط الغرض معها، و سقوط الامر بسقوطه، فلا يبقى مجال لامتثاله أصلاً، و أما إذا لم يكن الامتثال علة تامّة لحصول الغرض، كما إذا أمر بالماء ليشرب أو

ان لا يقتصر على اتيان الطبيعة مرة واحدة و يأتي بها مرات على ان تكون المرات ايضاً يكون بها الامتثال.

و غاية ما يمكن ان يقرب به جواز التكرار على ان يكون مصداقاً للامتثال- ايضاً- ان يقال: ان متعلق الامر هو الطبيعة التي لا قيد المرة داخل فيها و لا- التكرار داخل فيها، و من الواضح ان الطبيعة تصدق مع المرة و تصدق مع التكرار، و كل قيد احتمال دخوله و نفاه الاطلاق لازمه انه لا يمنع عن الامتثال وجوده و عدمه، فاذا كانت المرة خارجاً عن المطلوب بركة الاطلاق فالمطلوب هو الطبيعة سواء كانت مع المرة أو لم تكن مع المرة، بل كانت مع غير المرة و هو التكرار، كما لو شككنا في دخول قيد المؤمنة في ما لو امر المولى بعق رقبة، فان لازم الاطلاق عدم دخول قيد المؤمنة في المطلوب، فيصدق العتق مع الايمان و مع عدم الايمان و هو الرقبة الكافرة، و هذا مراده من قوله: «فان لازم اطلاق الطبيعة المأمور بها هو الاتيان بها مرة أو مراراً، لا لزوم الاقتصار على المرة» اذ لا وجه للزوم الاقتصار على المرة بعد ان كان عنوان المرة خارجاً عما هو المطلوب و قد نفاه الاطلاق، فالطبيعة المطلوبة تصدق معه و تصدق مع غيره و هو التكرار.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٣٣

يتوضأ فأتى به، و لم يشرب أو لم يتوضأ فعلاً (١)، فلا يبعد صحة تبديل الامتثال بإتيان فرد آخر أحسن منه، بل مطلقاً، كما كان له ذلك قبله،

(١) محصل هذا التحقيق ان الاطلاق لا يقتضى جواز الاتيان بالطبيعة المأمور بها في ضمن المرة و في ضمن التكرار للزوم المحال في

بعض الاوقات: و هو الامتثال عقيب الامتثال، بل الاطلاق غاية ان يدل على جواز الاتيان في ضمن الفرد الواحد، و جواز الاتيان بها في ضمن الافراد حيث توجد دفعة واحدة، فان الاطلاق يدل على ان متعلق الامر هو الطبيعة و انه يتحقق المأمور به، و ان موافقة هذا المأمور به تحصل بوجود الطبيعة. و من الواضح: انه بحصول المأمور به يسقط الامر الداعي للامر به، اذ وجود الامر مع حصول المأمور به مرجعه الى بقاء المعلول من غير علة، اذ العلة الداعية للامر بشيء هو تحقق ما تعلق به الامر، و المفروض ان متعلق الامر هو الطبيعة غير المقيدة، و هي تحصل بالاتيان بها.

نعم، اذا حصلت في ضمن افراد دفعة واحدة كان هذا حصولا لها، كما انها تحصل في ضمن الفرد الواحد و بعد حصولها يسقط الامر فلا معنى للتكرار، اذ ما تقدم من مدعى الاطلاق: هو كون التكرار مصداقا للامتثال، و كون التكرار مصداقا للامتثال لازمه عدم سقوط الأمر، اذ صدق الامتثال يلزم وجود ما له الامتثال و هو الامر، و بقاء الامر مع حصول ما دعى اليه و هو وجود الطبيعة معناه بقاء المعلول من غير علة، و هذا معنى محالية الامتثال عقيب الامتثال.

نعم، حيث يكون الغرض الداعي الى الامر لا يحصل بمجرد وجود المأمور به، كما مثلوا له برفع العطش الذي دعا المولى لأمر عبده باتيان الماء، فانه بمجرد اتيان العبد بالماء لا يرتفع عطش المولى، ففي مثل هذا النحو من المأمور به يستطيع العبد ان يبدل امتثاله بامتثال آخر: بان يرفع الماء و يأتي بماء آخر مثل الماء الاول أو أحسن منه.

اما اذا كان الغرض يحصل بمجرد اتيان المأمور به فيكون وجود المأمور به علة تامة لحصول الغرض، كما اذا أمر المولى عبده: بان يشرب العبد الماء، فانه يشرب العبد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٣٤

.....

الماء يحصل الغرض الذي دعا المولى للامر و هو ارتفاع عطش العبد، و يشرب العبد الماء يرتفع العطش، فلا يعقل - حينئذ - بقاء الامر، و يلزم من بقائه بقاء المعلول بلا علة.

و الحاصل: ان اتيان المأمور به تارة يكون مقتضيا لحصول الغرض الذي دعا لأمر المولى، و اخرى يكون علة تامة، فاذا كان مقتضيا امكن تبديل الامتثال بامتثال آخر، و اما اذا كان علة تامة فلا يعقل تبديل الامتثال بالامتثال، و سيأتي التعرض لمسألة جواز تبديل الامتثال بالامتثال مفصلا في مبحث الأجزاء.

بقى شيء ينبغي التنبيه عليه، و هو قوله: «صححة تبديل الامتثال باتيان فرد آخر» هل هذا منه تفنن في التعبير و هو عين قوله السابق الامتثال عقيب الامتثال الذي ارسل القول بمحاليتها، ثم عقبه بهذا التحقيق و هو كون الماتى به علة تامة لحصول الغرض، فيكون تحقيقه في ان الامتثال عقيب الامتثال انما يكون محالا - حيث يكون متعلق الامر علة تامة لحصول الغرض، اما اذا كان من قبيل المقتضى لحصول الغرض و بعد اتيان المأمور به يتوقف حصول الغرض على امور آخر، فان الامتثال عقيب الامتثال لا محالية فيه.

أو أن عنوان تبديل الامتثال بالامتثال غير الامتثال عقيب الامتثال، و ان تبديل الامتثال في مقام يكون اتيان المأمور به من قبيل المقتضى لازمه اعدام الامتثال الأول، اما برفع موضوعه: بان يعدم الماء - مثلا - الذي اتى به لرفع العطش، او برفعه بالاعراض عنه، او بعدم الاقتصار عليه.

و على كل فالفرق بين تبديل الامتثال و الامتثال عقيب الامتثال: هو انه في الثاني مع فرض البناء على ان ما اتى به امتثال و مع ذلك يمثل مرة اخرى، و في الاول يبدل الامتثال الاول بالامتثال الثاني. و الذي يظهر منه (قدس سره): هو كون عنوان تبديل الامتثال غير عنوان الامتثال عقيب الامتثال، و قد اشار الى مثال امكان تبديل الامتثال بكون الغرض من الامر بالماء هو الاتيان به ليشرب او ليتوضأ و كان الأمر لم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٣٥

على ما يأتي بيانه في الاجزاء (١).

المبحث التاسع: الحق أنه لا دلالة للصيغة، لا على الفور و لا على التراخي، نعم قضية إطلاقها جواز التراخي، والدليل عليه تبادل طلب إيجاد الطبيعة منها، بلا دلالة على تقييدها بأحدهما، فلا بد في التقييد من دلالة أخرى (٢)، كما ادعى دلالة غير واحد من الآيات على

يرفع عطشه و لم يشرب الماء، و لم يفعل طهارته: بان لم يتوضأ، و قوله بعد هذا المثال: «فلا يعد صحة تبديل الامتثال باتيان فرد آخر أحسن منه بل مطلقا»: أي و لو لم يكن احسن منه «كما كان له ذلك قبله»: أي كما كان له قبل ان يمثل التخيير بين الافراد التي يقع بها الامتثال، كذلك له التخيير بعد ذلك، فله ان يختار فردا آخر ايضا.

(١) تعبيره بعدم البعد هنا و في الاجزاء لعله تمريض له، و احتمال ان يكون تبديل الامتثال محالا، لأن العبد انما يكلف بما يمكن معه استيفاء غرض المولى، و لا- تكليف موجه للعبد بنفس الغرض المترتب على المامور به، فدائما يكون اتيان المامور به علته تامة للامتثال، و لا يعقل ان يكون من باب المقتضى.

و ما يقال: من انه لو اهريق الماء بعد الاتيان به و قبل شرب المولى فلا اشكال في ان العبد مكلف بالاتيان، و بقاء التكليف بالاتيان هنا كاشف عن ان سقوط الامر مراعى باستيفاء الغرض- فانه غير مسلم لعدم بقاء التكليف و ليس سقوط الامر مراعى باستيفاء الغرض، بل حيث ان الغرض لم يستوف يتجدد امر ثان باتيان الماء و طلبه مرة اخرى من العبد، و ليس هذا هو الامر الاول.

(٢)

[في الفور و التراخي]

هذا المبحث في الفور و التراخي، و قد اختلف في اقتضاء الامر للفور، او لجواز التراخي، او انه لا اقتضاء فيه لاحدهما و ان مدلوله صرف تعلق الطلب بالطبيعة من دون قيد الفورية او جواز التراخي.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٣٦

.....

و ظاهر المصنف، و غيره هو كون الخلاف في دلالة صيغة الامر على الفور او التراخي، او عدم دلالة الصيغة على شيء منهما، و لذلك استدل المصنف بالتبادر على عدم دخل الفورية و جواز التراخي في مدلول الصيغة، لانها تشمل على هيئة مدلولها الطلب، و على مادة مدلولها الطبيعة المتعلقة للامر، و ليست الفورية و لا- التراخي جزءا من ماهية الطبيعة المتعلقة للامر، لكن ادلة القائمين بالفورية ظاهرة في ان الفورية مستفادة من ادلة خارجة عن ما وضع له لفظ الصيغة.

ثم لا يخفى انه فرق بين القول بالتراخي، و القول بعدم دلالة الصيغة الا على طلب الطبيعة فقط مع انها يشتركان في عدم المانع عن التراخي، لوضوح ان الصيغة اذا لم تدل على الفورية فلا مانع من التراخي، و مع دلالتها على التراخي فلا مانع من التراخي قطعا.

و حاصل الفرق بينهما: هو انه على القول بعدم دلالة الصيغة على الفور او التراخي لا بد من اثبات التراخي بمقدمات الحكمة، و اما على القول بدلالاتها على التراخي فلا نحتاج في اثبات التراخي الى جريان مقدمات الحكمة، لأنه مع الدلالة اللفظية و الظهور اللفظي على التراخي لا مجال الى اثبات الظهور بمقدمات الحكمة، و الى هذا اشار بقوله: «نعم قضية إطلاقها جواز التراخي».

و اما ان مقدمات الحكمة تقتضى جواز التراخي، فلانه اذا كان المولى في مقام البيان و متعلق امره خال عن قيد الفورية، فلو اراد الفورية لبينها و الا كان ناقضا لغرضه.

و لا يقال: انه ايضا لو أراد التراخي لبينه.

لانه يقال: انه اذا كان متعلق غرضه في امره نفس وجود الطبيعة من دون تقيده باول ازمته امكان وجوده، فمعناه ان نفس وجود الطبيعة متعلق الأمر من دون تقيده بزمان خاص، و لازم هذا انه لا مانع من التراخي و هو معنى جواز التراخي.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٣٧

الفورية (١). و فيه منع، ضرورة أن سياق آية وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ و كذا آية فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ* إنما هو البعث نحو المسارعة إلى المغفرة و الاستباق إلى الخير، من دون استتباع تركهما للغضب و الشر، ضرورة أن تركهما لو كان مستتبعاً للغضب و الشر، كان البعث بالتحذير

(١) استدلل القائلون بالفورية بأدلة عمدتها الآيات: و هي آية فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ* [٦٣]، و آية وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ [٦٤] بتقريب دلالتها على الأمر بالسبق و الأمر بالمسارعة، و الأمر يدل على الوجوب.

اما آية الاستباق، فلان فعل المأمور به من الخير فتدل آية الاستباق على وجوب سبق اليه، و ليس الفورية إلا وجوب السابق الى فعل المأمور به.

و اما آية المسارعة فدلتها على المطلوب: بان نقول: لا شبهة في ان فعل المغفرة من افعال الله تبارك فليست من مقدور العبد، فلا بد و ان يكون المتعلق للمسارعة هو فعل المكلف، و فعل المكلف الذي هو سبب المغفرة و رضى الله تعالى عنه هو فعل المأمور به، فاتضح ايضا دلالة الآية على الفورية، اذ ليس الفور إلا المسارعة.

لا يقال: ان آية المسارعة الى المغفرة منحصرة في المسارعة الى التوبة و لا تشمل فعل المأمور به، لانه لو كان فعل المأمور به سبباً للمغفرة للزم الاحباط الباطل عند الامامية، لأن المغفرة انما هي للذنوب التي فعلها العبد، و سقوط الذنوب اذا كانت بفعل الواجبات المأمور به فمعناه ان فعل الواجب و الاتيان به يسقط الذنوب التي اقترفها، و ليس الاحباط إلا سقوط السيئة بفعل الحسنه.

فانه يقال: الاحباط الذي هو من المحال عند الامامية هو سقوط الاستحقاق لا فعل سبب المغفرة التي هي من افعال الله، و إلا فالامر في التوبة كذلك و لا اشكال في وجوب التوبة عند الامامية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٣٨

عنهما أنسب، كما لا يخفى (١) فافهم (٢). مع لزوم كثرة تخصيصه في المستحبات، و كثير من الواجبات بل أكثرها، فلا بد من حمل الصيغة

(١) و قد أجاب عن دلالتها على الوجوب باجوبة ثلاثة:

الاول، ما اشار اليه بقوله: «و فيه منع ضرورة ... الى آخره».

و حاصله: ان الأمر في الآيتين لو كان دالاً على وجوب الاستباق و المسارعة لكان لازم دلالتها على ذلك كون ترك الاستباق الى الخير موجبا للشر، لوضوح ان ترك الواجب لازمه الوقوع في الشر و هو استحقاق العقاب، و كذلك آية المسارعة فانها لو دلت على وجوب المسارعة الى سبب المغفرة لكان ترك المسارعة ترك الواجب، و ترك الواجب مما يوقع في غضب الله، لأن غضب الله على عبده لا يكون إلا لفعله الحرام و ترك الواجب، فكان الانسب ان يكون البعث في هاتين الآيتين ليس بنحو البعث الى المسارعة و الاستباق، بل ينبغي ان يكون بنحو التحذير عن الوقوع في الغضب الذي تقتضيه آية المسارعة لو كانت للالزام و بنحو التحذير عن الوقوع في الشر الذي تقتضيه آية الاستباق لو كانت لها دلالة على الوجوب.

(٢) لعله يشير الى دفع ما يرد عليه في بادئ النظر.

وحاصل الايراد: انه لا خصوصية للدلالة على الوجوب في هاتين الآيتين، وانه يلزم ان يكون كلما اراد المولى بيان الوجوب يقتضى ان يبعث بنحو التحذير عن الوقوع في ترك الواجب، وهو ظاهر البطلان ولا يلتزم به احد، فان الوجوب يستفاد من نفس صيغة الامر كما مر ولازم الوجوب ان يكون تركه مستلزما للشر وللغضب.

والجواب عنه: ان نقول: انه لا ندعى ان كل وجوب يقتضى البعث اليه بنحو التحذير حتى يرد ما ذكرت، بل المراد انه اذا كان الداعى الى الوجوب هو ما يترتب على المامور به من المصلحة لا داعى الى البعث اليه بنحو التحذير، واما اذا كان الداعى اليه هو التحرز عن الوقوع في المفسدة ينبغي ان يكون بنحو التحذير، وفي المقام من قبيل الثانى، فان الداعى الى المسارعة الى المغفرة انما هو لاجل ان لا يقع في

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٣٩

فيهما على خصوص الندب أو مطلق الطلب (١)، ولا يبعد دعوى استقلال العقل بحسن المسارعة والاستباق، وكان ما ورد من الآيات والروايات

الغضب الذى استحقه، و الامر كذلك فى آية الاستباق، فان الظاهر ان الذى يترتب عليه الخير هو نفس فعل المامور به وليس فى الاستباق خير آخر فى قبيل الخير الذى فى المامور به، و ألا لكان شيئاً آخر لا استباق الى ما هو الواجب والخير، فحينئذ يكون الغرض ان ترك الاستباق الى الخير شر، فلذا ناسب ان يكون الامر فيه بنحو التحذير.

(١) هذا هو الجواب الثانى، وحاصله: انه لا بد من تخصيص هاتين الآيتين بعد البناء على دلالتهما على الوجوب، لوضوح انه كما انه بالاستباق الى فعل الوجوب تحصل المغفرة كذلك تحصل بالاستباق الى فعل المستحب، ولا يعقل ان يكون الاستباق الى المستحب واجبا بحيث يكون تركه موجبا للعقاب، فلا بد من تخصيص بالمستحبات وكذلك من تخصيصها بالواجبات التى دلت الادلة على جواز التراخي فيها، فان الاستباق والمسارعة اليها لا تجب قطعاً بعد دلالة الادلة على جواز التراخي فيها، وخروج المستحبات باجمعها وكثير من الواجبات التى يجوز التراخي فيها يلزم اختصاص الآيتين بالفرد القليل النادر، ولا تكون آية الاستباق والمسارعة شاملة للاستباق الى فعل المستحبات وهذه الواجبات التى دل الدليل على عدم وجوب المسارعة فيها، ومن الواضح ايضا ان الاستباق والمسارعة الى فعل المستحبات وهذه الواجبات التى يجوز التراخي فيها حسن ومحبوب، وهو استباق الى ما يقتضى المغفرة والخير، ولا بد من التماس دليل آخر للدلالة على استحباب المسارعة فيهما.

فالاولى ان يحمل الامر فى الآيتين على استحباب المسارعة والاستباق ليشمل الجميع، ولا داعى الى التماس دليل آخر لاستحباب المسارعة والاستباق الى المستحبات والواجبات التى يجوز التراخي فيها، ولذا قال (قدس سره): «فلا بد من

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٤٠

الواردة فى مقام البعث نحوه إرشادا إلى ذلك، كآيات و الروايات الواردة فى الحث على أصل الاطاعة (١)، فيكون الامر فيها لما يترتب على المادة بنفسها، ولو لم يكن هناك أمر بها، كما هو الشأن فى الاوامر الارشادية (٢)،

حمل الصيغة فيهما: أى فى آية الاستباق والمسارعة «على خصوص الندب» فتكون المسارعة مستحبة فى الواجبات التى لم يدل الدليل بالخصوص على جواز التراخي فيها، وفى المستحبات باجمعها، وفى الواجبات التى دل الدليل على جواز التراخي فيها «أو» يحمل الاثبات على «مطلق الطلب» وهو مطلق الرجحان الجامع بين الوجوب والاستحباب.

(١) هذا هو الجواب الثالث، وحاصله: انه لا اشكال فى حسن المسارعة الى امتثال أمر المولى عند العقل، كما يحكم العقل بلزوم اطاعة المولى، ومتى حكم العقل بشيء كان غنيا عن حكم الشارع به، فاذا ورد امر به من الشارع كان ارشاديا لا مولويا، والوجوب

انما يكون في الامر المولى دون الارشادى، فالامر في الآيتين كالامر في الآيات الدالة على الاطاعة.

و بعبارة اخرى: انه كما ان الاوامر في اصل الاطاعة و الامتثال ارشادية، كذلك الاوامر في المسارعة الى الاطاعة و الامتثال ايضا ارشادية.

(٢) هذا التفريع لبيان الفرق بين الاوامر الارشادية و الاوامر المولية الواردين في لسان الشارع.

و حاصله: ان الاوامر الارشادية الواردة في لسان الشارع انما هي بداعى ما ادرك العقل فيما يترتب على متعلقها من الغاية، و بعد ان ادرك العقل تلك الغاية و دعا لها دعوة عقلية يكون امر الشارع فيها ارشادا الى ما دعا له العقل، فليس امر الشارع في الاوامر الارشادية بما هو شارع و مولى، بل بما هو مرشد الى ما ارشد له العقل و دعا اليه، مثلا: امر الشارع بالاطاعة انما هو لما يترتب على نفس الاطاعة من حسن فعلها و قبح تركها التى ادركها العقل و دعا اليها، فالغاية التى دعت الشارع الى الامر هى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٤١

فافهم (١).

تتمه: بناء على القول بالفور، فهل قضية الامر الاتيان فورا ففورا بحيث لو عصى لوجب عليه الاتيان به فورا أيضا، فى الزمان الثانى، أو لا؟ وجهان مبنيان على أن مفاد الصيغة على هذا القول، هو وحدة

التى ادركها العقل، و هذا مراده من قوله: «فيكون الامر فيها لما يترتب على المادة»: أى ان الامر المتعلق بالاطاعة لا داعى له سوى ما فى الطاعة نفسها التى ادرك العقل ما يترتب عليها من حسن فعلها و قبح تركها و هذا مما يترتب على الاطاعة «و لو لم يكن هناك امر بها» من الشارع.

(١)

[الاتيان فورا ففورا]

لعله يشير الى ان ادراك العقل لحسن الفعل مختلف.

فتارة: يدرك حسنه و قبح تركه باستحقاق العقوبة عليه، كما فى الاطاعة، فان العقل يدرك حسننها و ان فعلها قيام بمراسم العدل فى العبودية، و يدرك قبح تركها و ان تركها ظلم فى سلطان المولى و خروج عن رسم العبودية و الرقية، و مثل هذا لا بد و ان يكون امر الشارع فيه ارشاديا، بل فى خصوص الاطاعة قالوا: بلزوم التسلسل اذا كان الامر مولويا، لوجوب اطاعة الامر المولى، فيكون للاطاعة اطاعة و هلم جرا.

و اخرى: يدرك العقل حسن الفعل، و لا يدرك قبح تركه و استحقاق العقاب عليها، و فى مثل هذا مجال واضح للامر بها امرا الزاميا مولويا، اذ لا- غناء عن الامر المولى بالامر الارشادى، فانه ما لم يكن للعقل حكم بترتب استحقاق العقاب على ترك الفعل يكون مجال لتركه، و يكون حينئذ مجال لحكم الشارع و امره به امرا مولويا، و مقامنا من قبيل الثانى، لأن العقل و ان ادرك حسن المسارعة ألما انه لا- يدرك أن فى ترك نفس المسارعة ظلما من العبد فى سلطان المولى، بل الظلم فى ترك الاطاعة اصلا، لا- فى ترك المسارعة اليها فيبقى مجال لامر الشارع بالاسراع الى الطاعة مولويا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٤٢

المطلوب أو تعدده (١) و لا يخفى أنه لو قيل بدلالتها على الفورية، لما كان لها دلالة على نحو المطلوب من وحدته أو تعدده، فتدبر جيدا (٢).

(١) حاصل هذه التتمة انه لو قيل بدلالة الصيغة على الفورية، فهل مفادها فوراً ففوراً؟ بمعنى ان المطلوب الذي دلت الصيغة على طلبه في وقته الذي يمكن اتيانه به تدل الصيغة على طلب اتيانه في ذلك الوقت فوراً ففوراً، فاذا لم يأت به في اول ازمته امكانه ففي الزمان الذي بعده ايضا السرعة اليه مطلوبة، و هلم جرا الى ان يبلغ الى حد بحيث لو اتى به لا تصدق الفورية و المسارعة و هو آخر ازمته امكان الاتيان به، و لازم كون الطلب بهذا النحو انه له عصيانات متعددة، فانه لو عصى الفورية في اول زمانها يمكنه اطاعتها في الزمان الثاني، و هكذا في الزمان الثالث.

او ان مفادها الفورية من دون دلالتها على كونها فوراً ففوراً؟ و لازم ذلك انه لو عصى الفورية و لم يات بالمطلوب في اول ازمته امكان الاتيان به يسقط الطلب، فيرجع القول بها إلى ان المطلوب مضيق دائماً إلا ان يدل الدليل على التوسعة.

و المبني في كون المستفاد من الصيغة هو النحو الاول أو النحو الثاني - ان المستفاد من الصيغة تعدد المطلوب او وحدته. و توضيحه: ان الامر المتعلق بالطبيعة على نحو الفور هل يرجع الى طلب متعلق بالطبيعة، و طلب متعلق بالفور؟ فهناك طلبان و مطلوبان، و مفاد هذا هو فوراً ففوراً، لأن طبيعة الفور لها طلب خاص بها، و لطبيعة الفور مصاديق متعددة اول ازمته، ثم ثانی ازمته، و هكذا، او ان المستفاد من الصيغة هو وحدة المطلوب، و ان المطلوب واحد و هو الطبيعة المقيدة بكونها عن فور و مسارعة، و على هذا فلو لم يات بها في اول ازمته، لما امكن ان يأتى بها في الزمان الثاني، اذ ليست الطبيعة في الزمان الثاني هي الطبيعة المقيدة بالفورية.

(٢) و حاصله: لو امكن ان يقال: بدلالة الصيغة على الفورية فلا دلالة لها على نحو كون الفورية مطلوبة في قبال الطبيعة المطلوبة لينتج تعدد المطلوب، كما انه لا دلالة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٤٣

الفصل الثالث: [في الاجزاء]

إشارة

الاتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى الاجزاء في الجملة بلا شبهة، و قبل الخوض في تفصيل المقام و بيان النقض و الابرار، ينبغي تقديم أمور (١):

أحدها: الظاهر أن المراد من وجهه في العنوان هو النهج الذي ينبغي أن يؤتى به على ذاك النهج شرعاً و عقلاً، مثل أن يؤتى به بقصد التقرب في العبادة، لا خصوص الكيفية المعبرة في المأمور به شرعاً، فإنه عليه يكون على وجهه قيماً توضيحياً، و هو بعيد، مع أنه يلزم خروج التعبديات عن حريم النزاع، بناء على المختار، كما تقدم من أن قصد

لها على كون الفورية قيماً للمطلوب لينتج وحدة المطلوب، فغاية دلالة الصيغة ان متعلق هيئتها لا بد و ان يأتى به فوراً، اما كون الفورية فيه على أى النحوين من تعدد المطلوب او وحدته فلا يستفاد ذلك من الصيغة.

(١) عنون المصنف (قدس سره) مبحث الاجزاء بغير العنوان المعروف، فإن عنوانه في الفصول يقتضى كونه من مباحث الامر، لانه قال: اختلفوا في ان الامر بالشىء هل يقتضى الاجزاء الى آخر كلامه، و قال في القوانين: قانون الحق ان الامر يقتضى الاجزاء.

و المصنف لم يجعله بمقتضى عنوانه من مباحث الامر، بل جعل الاجزاء و عدمه من لواحق نفس الاتيان، لأن الاجزاء مما يتسبب عن اتيان المأمور به على الوجه الذي يحصل به تمام الغرض الذي دعا الى الأمر به، و لا ربط للاجزاء بالامر، فهو من لواحق نفس الاتيان، و مثله ما في تقريرات الشيخ (قدس سره) قال فيها: اختلفوا في ان اتيان المأمور به على وجهه يقتضى الاجزاء أو لا.

و على هذا فلا ينبغي عد الاجزاء من مباحث صيغته الامر، بل هو من مسائل الاصول العقلية، و لعله انما ذكرها في مباحث الصيغة لأن دليل الاجزاء في مرحلة اثباته انما هو اطلاق الامر، فلذا ناسب ان تذكر في مباحث صيغته الامر.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٤٤

القربة من كفيات اطاعة عقلا لا- من قيود المأمور به شرعا، و لا- الوجه المعبر عند بعض الاصحاب، فإنه مع عدم اعتباره عند المعظم، و عدم اعتباره عند من اعتبره، إلا في خصوص العبادات لا مطلق الواجبات لا وجه لاختصاصه بالذكر على تقدير الاعتبار، فلا بد من إرادة ما يندرج فيه من المعنى، و هو ما ذكرناه، كما لا يخفى (١).

(١) المحتملات بدوا في لفظ «وجهه» الماخوذ في العنوان ثلاثة:

الأول: كونه قييدا توضيحيا فيكون عبارة عن نفس المأمور به، فيكون المراد من قولهم: الاتيان بالمأمور به على وجهه: أى بنفسه: فهو كما لو قالوا: الاتيان بالمأمور به بنفسه.

و يرد عليه اولاً: انه بعيد لأن الاصل في القيود الماخوذة في عناوين المباحث ان تكون تاسيسية لغرض يتوقف على ذلك القيد، لا توضيحية.

و ثانياً: انه لو كان توضيحيا للزم خروج التعدييات عن حريم النزاع بناء على مختار المصنف و جماعة من المحققين: من عدم امكان اخذ قصد القربة في المأمور به، فالمأمور به فيها مما لا بد في كونه سببا للاجزاء من الحاقه بقصد القربة، و قصد القربة الذى يتوقف اجزاء المأمور به عليه مما لا يمكن اخذه في المأمور به لما تقدم من المحاذير، فلا يكون اتيان المأمور به مما يوجب الاجزاء مع اتيانه بجميع شرائطه و قيوده التى اخذت فيه شرعا، و قصد القربة مما اخذ فيه عقلا لا شرعا، لعدم امكان اخذه شرعا، و لا وجه لخروجها عن حريم النزاع اذا امكن دخولها فيه، و اذا كان قيد على وجهه قييدا تاسيسيا لا توضيحيا تكون التعدييات داخله في المبحث كما ستعرف ذلك.

الثانى: ان يكون المراد بعلى وجهه هو قصد الوجه الذى هو اتيان الفعل بداعى وجوبه او استحبابه.

و يرد عليه- ايضا- اولاً: ان المعروف عند معظم الاصحاب الذين بحثوا في عنوان الاجزاء و حروره هو عدم اعتبار قصد الوجه، اذ لا دليل عليه كما تقدم بيانه في

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٤٥

.....

التعبدى و التوصلى، فلا وجه لآخذه في عنوان هو محل البحث و النزاع عند الكل، الى هذا اشار بقوله: «مع عدم اعتباره عند المعظم».

و ثانياً: انه لو كان المراد منه هو قصد الوجه لاختص مبحث الاجزاء بخصوص التعدييات لا مطلق الواجبات، لوضوح انه لم يعتبر قصد الوجه عند من اعتبره الا في خصوص العبادات، و الى هذا اشار بقوله: «و عدم اعتباره» الى آخر قوله «لا مطلق الواجبات».

و ثالثاً: انه للعبادات و غيرها من الواجبات شروط و اجزاء كثيرة، فلا وجه لاختصاص قصد الوجه من دون ساير شرائطها و اجزائها لو كان قصد الوجه مما يعتبر في شرائط العبادة، فاللازم انه لو كان قصد الوجه مما يعتبر في اتيان المأمور به و افيا بتمام الغرض- ان يكون داخل في عنوان يعمه و غيره، و الى هذا اشار بقوله (قدس سره): «لا وجه لاختصاصه ... الى آخره».

الثالث: من الاحتمالات ان يكون المراد بعلى وجهه هو اتيان المأمور به بجميع ما له دخل في ترتب الغرض الداعى الى الامر به عليه، سواء كان مما اخذ فيه من الاجزاء و الشرائط في لسان الشارع، او كان مما اعتبر فيه عقلا من دون اخذه شرعا فيه كقصد القربة او الوجه بناء على القول به، فانه على هذا لا يكون القيد توضيحيا كما في الاحتمال الاول، و لا يكون مختصا بالتعدييات كما هو مقتضى

الاحتمال الثاني. اما عدم كونه توضيحيا فلشموله لقصد القرينة التي لا يمكن اخذها في المأمور به، فليس على وجهه هو نفس المأمور به، فليس النزاع في هذا المبحث في اتيان نفس ما امر به، بل في اتيان ما امر به و ما اعتبره العقل فيه: بان يكون الماتى به مشتملا على جميع ما له دخل في الغرض الداعي للامر به، و ان كان ذلك الشيء مما لا يمكن اخذه متعلقا للامر و اما عدم اختصاصه بالتبعديات و بخصوص قصد الوجه فيها فواضح.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٤٦

ثانيها: الظاهر أن المراد من الاقتضاء هاهنا الاقتضاء بنحو العلية و التأثير، لا بنحو الكشف و الدلالة، و لذا نسب إلى الاتيان لا إلى الصيغة (١).

(١) لا يخفى ان عنوان هذا المبحث اشتمل على الفاظ لا بد من تفسيرها ليتضح العنوان المبحوث عنه، و قد تقدم الكلام في لفظ (على وجهه) و ما المراد منه.

و في هذا الثاني يتكلم في لفظ الاقتضاء و ما هو المراد منه، و لفظ الاقتضاء قد يطلق و يراد منه العلية و التأثير، كما يقال: النار تقتضى الاحراق، و قد يطلق و يراد منه الدلالة و الكشف، فيقال: البرهان الفلاني يقتضى كذا، او الاطلاق في مقام يقتضى كذا.

فهل المراد من الاقتضاء في هذا العنوان هو التأثير و العلية، أو الكشف و الدلالة؟

و الذى نسبه إلى نفس الاتيان كالمصنف لا بد و ان يريد منه - حينئذ - هو العلية و التأثير، لأن معنى كون الاتيان مقتضيا للاجزاء هو كون الماتى به المشتمل على كل ما له في تحقق الغرض الداعي الى الامر لا بد و ان يسقط الامر عند الاتيان به، لحصول الغرض الذى دعا اليه، فالاتيان له التأثير بنفسه الى انتهاء امد الامر و سقوطه، لحصول تمام الغرض الداعي الى الامر عن الاتيان بالمأمور به على وجهه، و لذا قال (قدس سره): «الظاهر ان المراد من الاقتضاء هاهنا الاقتضاء بنحو العلية و التأثير» و اشار الى ان الدليل على كون المراد منه هو العلية و التأثير نسبه الى نفس الاتيان في العنوان.

و اما من نسبه الى الامر فقال هل الامر بشيء يقتضى الاجزاء؟ لا بد و ان يريد منه الدلالة و الكشف، فانه لا معنى لأن يكون نفس الامر بشيء موجبا للتأثير في سقوط نفسه، بل المراد منه انه يدل و يكشف على انه اذا اتى بالمأمور به على وجهه يسقط حينئذ.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٤٧

إن قلت: هذا إنما يكون كذلك بالنسبة إلى أمره، و أما بالنسبة إلى أمر آخر، كالاتيان بالمأمور به بالامر الاضطرارى أو الظاهرى بالنسبة إلى الامر الواقعى، فالنزاع في الحقيقة في دلالة دليلهما على اعتباره، بنحو يفيد الاجزاء، أو بنحو آخر لا يفيد (١).

(١) حاصل ان قلت: ان الاقتضاء بمعنى التأثير و العلية في السقوط، لا بمعنى الدلالة و الكشف انما يتم في اجزاء الاتيان بالمأمور به عن امره، كاجزاء الاتيان بالمأمور به الواقعى عن نفس امره، و كذلك الاتيان بالمأمور به الاضطرارى عن امره الاضطرارى، و مثلهما الاتيان بالمأمور به الظاهرى عن الامر الظاهرى، فان الداعي للامر بشيء هو ذلك الغرض الذى دعا الى الامر به، فيكون الاتيان بالمأمور به موجبا لانتهاء الامر به فيسقط، و اما كون الاتيان بمأمور به بامر عله و موجبا لسقوط امر آخر متعلق بشيء آخر فلا معنى له، كاسقاط الاتيان بالمأمور به الاضطرارى او الظاهرى للامر المتعلق بالمأمور به الواقعى، و انما يكون الاتيان بهما مسقطا للامر الواقعى لاجل دلالة دليلهما على ان متعلقهما واف بالغرض الذى فى المأمور به الواقعى، أو بهما يتدارك الغرض فيه فيسقط الامر به حينئذ، فاذا يكون الامر بهما هو الذى يدل على سقوط الامر الواقعى، فالأقتضاء يكون بمعنى الكشف و الدلالة فى اسقاطهما للامر الواقعى لا بنحو التأثير و العلية.

فان قيل بدلالة الامر بهما على ذلك سقط الامر الواقعى باتيانهما، و ان لم نقل بدلالة دليلهما على ذلك لا يسقط الامر الواقعى، بل لا

بد من اتيان المأمور به بالامر الواقعي بعد ارتفاع الاضطراب او ارتفاع الجهل، اما في الوقت او خارجه: أى اما اعادة او قضاء، و هذا مراده من قوله: «النزاع في الحقيقة في دلالة دليلهما على اعتباره»: أى ان دليل الامر الاضطرابى و الظاهرى هل يدل على كون الاتيان بمتعلقهما وافيا بتمام الغرض في المأمور به الواقعي، او يتدارك بهما الغرض الذى فيه اولاً. فان دل دليلهما على ان متعلقهما معتبر على نحو يكون وافيا بالغرض مثلاً

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٤٨

قلت: نعم، لكنه لا- ينافى كون النزاع فيهما، كان في الاقتضاء بالمعنى المتقدم، غاية أن العمدة في سبب الاختلاف فيهما، إنما هو الخلاف في دلالة دليلهما، هل أنه على نحو يستقل العقل بأن الاتيان به موجب للاجزاء و يؤثر فيه، و عدم دلالة و يكون النزاع فيه صغروباً أيضاً، بخلافه في الاجزاء بالاضافة إلى أمره، فإنه لا يكون إلا كبروباً، لو كان هناك نزاع، كما نقل عن بعض (١)

افاد الاجزاء، و ان لم يدل دليلهما على ذلك لم يفد الاجزاء، و هذا مراده من قوله:
«بنحو يفيد الاجزاء او بنحو آخر لا يفيد».

(١) توضيحه ان النزاع: هو في ان ما تحمل لغرض الداعي للامر بشيء اذا اتى به المكلف فهل يسقط الامر به ام لا؟

و هذا النزاع بالنسبة الى اجزاء الاتيان بالمأمور به عن امره دليله العقل، و بالنسبة الى كون الاتيان بالمأمور به الاضطرابى أو الظاهرى مجزياً عن الامر المتعلق بالواقع دليله هو اطلاق الامر الاضطرابى أو الظاهرى، فان كان لهما اطلاق في اجزاء المأمور به فيهما عن الامر الواقعي: بان يدل الاطلاق فيهما على كون متعلقهما متحملاً لغرض المأمور به الواقعي، كما انه متحمل لغرض الامر بهما فيسقط الامر الواقعي بهما، لاستيفاء الغرض او لتدارك الغرض باتيانهما عن الغرض الذى في المأمور به الواقعي، و اذا لم يكن للامر الاضطرابى او الظاهرى هذا الاطلاق لم يكن اتيانهما مجزياً عن الامر الواقعي و موجبا لانتهاؤ امده و سقوطه، فالنزاع على كل حال في الاقتضاء بمعنى التأثير.

غاية الامر ان الدال على التأثير بالنسبة الى اسقاط الامر المتعلق بنفس المأمور به هو العقل في مرحلة اجزاء الاتيان بالمأمور به الواقعي عن امره و اتيان المأمور به الاضطرابى و الظاهرى عن امرهما، و الدال على تأثير الاتيان فى اسقاط الامر الواقعي فى الاتيان بالمأمور به الاضطرابى و الظاهرى هو اطلاق دليلهما، و اختلاف الدليل الدال على كون المجزئ هو الاتيان و عدمه لا يوجب كون الاقتضاء فى اجزاء

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٤٩

.....

الاضطرابى و الظاهرى عن الامر الواقعي هو بمعنى الكشف و الدلالة، لا- بنحو التأثير و العلية، بل الاقتضاء فى كلا المقامين بمعنى التأثير و العلية.

هذا هو الفرق الاول بين اجزاء الاتيان بالمأمور به عن امره، و بين اجزاء الاتيان بالمأمور به الاضطرابى او الظاهرى عن الامر الواقعي، و قد اشار بقوله: «غايته ان العمدة فى سبب الاختلاف فيهما ... الى قوله و يكون النزاع».

و الفرق الثانى: هو ما اشار اليه بقوله: «و يكون ... الى آخره».

و حاصله: ان الفرق بينهما ايضا: بان النزاع فى اجزاء الاتيان بالمأمور به عن امره نزاع كبرى، و النزاع فى اجزاء الاتيان بالمأمور به الاضطرابى و الظاهرى عن الامر الواقعي نزاع صغروبى، لوضوح ان النزاع فى وجود اطلاق فى الامر الاضطرابى يدل على اجزاء الاتيان بمتعلقه عن الامر الواقعي انما هو بعد الفراغ عن كون الاتيان بما فيه الغرض الداعي الى الامر موجبا لانتهاؤ امد الامر و سقوطه،

فبعد تمامية هذه الكبرى يصح النزاع: في ان الامر الاضطرارى و الظاهرى هل لهما اطلاق في كون متعلقهما باتيانه يحصل الغرض من المامور به الواقعى، او يكون بحيث لا يبقى مجال لاستيفائه فيسقط الامر الواقعى، او ليس لهما هذا الاطلاق؟ فالنزاع في اجزائهما عن الامر الواقعى صغرى بعد تمامية الكلام فى الكبرى، و أأ فلو قلنا: بان الاتيان بنفس المامور به الواقعى لا يجزئ و لا يوجب سقوط امره- كما قال به ابو هاشم و من تبعه- فلا يصح النزاع فى اجزاء الاتيان بالمامور به الاضطرارى و الظاهرى عن الامر الواقعى، إلا ان قول ابى هاشم و اتباعه فى عدم اجزاء الاتيان بالمامور به عن نفس امره شاذ، و قد اشار (قدس سره) الى هذه الندره و الشذوذ بقوله: «لو كان هناك نزاع كما نقل عن بعض».

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٥٠

فافهم (١).

ثالثها: الظاهر أن الاجزاء هاهنا بمعناه لغه، و هو الكفاية، و إن كان يختلف ما يكفى عنه، فإن الاتيان بالمامور به بالامر الواقعى يكفى، فيسقط به التعبد به ثانيا، و بالامر الاضطرارى أو الظاهرى (٢) الجعلى،

(١) لعله يشير الى ما يمكن ان يقال: ان كون النزاع فى اجزاء الاضطرارى و الظاهرى عن الواقعى صغريا لا ينبغى ان يعد من المسائل الاصولية، فان المسألة الاصولية هى المسألة التى تكون نتيجتها امرا كليا يقع فى طريق الاستنباط، و النزاع فى وجود اطلاق فى دلالة الدليل الخاص و عدمه نتيجته امر جزئى فينبغى ان يكون من مسائل الفقه لا الاصول.

و الجواب عنه: ان المدار فى كون المسألة من مسائل الاصول هو كون نتيجتها امرا كليا، و دلالة اطلاق الدليل - مثلا - على اجزاء المامور به الظاهرى او الاضطرارى عن الواقعى نتيجته امر كلى يقع فى طريق الاستنباط.

(٢) لفظ الاجزاء من جملة ما اشتمل عليه العنوان، و معناه لغه و عرفا هو الكفاية، و حيث ان البحث فى موضعين: موضع اجزاء الاتيان بالمامور به على وجهه عن امره، و موضع اجزاء الاتيان بالمامور به الاضطرارى و الظاهرى عن الامر الواقعى، فحينئذ تكون الكفاية التى هى معنى لفظ الاجزاء مختلفة بحسب ما تضاف اليه.

فتارة: يضاف اجزاء الاتيان بالمامور به الواقعى - مثلا - الى امره فيفيد سقوط التعبد بالامر الواقعى ثانيا.

و اخرى: يضاف اجزاء الاتيان بالمامور به الاضطرارى و الظاهرى الى الامر الواقعى فيفيد سقوط القضاء فى خارج الوقت، فلا ينبغى ان يكون لهم اصطلاح جديد فى لفظ الاجزاء بعد ان كان بما له من المعنى اللغوى، و موارد استعماله فى العرف يفيد الغرض المطلوب به فى هذا المبحث، فلا بد و ان يكون تفسير القوم لفظ الاجزاء بغير الكفاية تفسيرا له باللازم.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٥١

فيسقط به (١) القضاء، لا أنه يكون هاهنا اصطلاح، بمعنى إسقاط التعبد

و على كل فقد فسر بعضهم لفظ الاجزاء بما يسقط التعبد بالمامور به ثانيا، و هذا التفسير بظاهره لا يشمل اجزاء الاضطرارى و الظاهرى عن الواقعى، بل هو ظاهر فى اجزاء الاتيان بالمامور به عن امر نفسه، فان ظاهر قوله: «ثانيا» ان الاول الذى اتى به هو عين الثانى الذى يسقط الامر به بعد اتيان الاول، و لا معنى للاقتصار فى هذا البحث على اجزاء الاتيان بالمامور به عن امره.

و بعضهم فسر الاجزاء بما يسقط به القضاء، و لا بد و ان لا يريد من القضاء معناه المعروف: و هو الاتيان فى خارج الوقت، اذ لا معنى لاهمال الاعادة فى الوقت، فلا بد و ان يريد من القضاء هو الاتيان مطلقا سواء كان فى الوقت او خارجه، و على هذا يكون عاما للموضعين: اجزاء المامور به عن امره، و اجزاء المامور به الظاهرى و الاضطرارى عن الواقعى، إلا أنك قد عرفت ان معنى الاجزاء لغه هو الكفاية و هى تختلف بحسب ما تضاف اليه، فان اضيفت الى نفس الامر المتعلق بالمامور به افادت سقوطه، و ان اضيفت الى امر

متعلق بغيره افادت سقوط ذلك الغير ايضا فتعم الموضوعين: اجزاء الاتيان بالمأمور به عن امره، و اجزاء الاتيان بالمأمور به الاضطرارى و الظاهرى عن الامر الواقعى، فلا داعى لاصطلاح جديد و نقله الى معنى: و هو سقوط القضاء- كما بيناه- فلا بد و ان يراد من هذا التفسير باللازم الذى هو المهم للقضية فى هذا البحث.

(١) يمكن ان يكون الجعلى راجعا الى الاضطرارى و الظاهرى، فيكون معناه: ان الاتيان بالاضطرارى و الظاهرى الذى جعل فى حال عدم تنجز الامر الواقعى، إما لعدم القدرة عليه كما فى الاضطرار عليه او للجهل به، كما فى موارد الاوامر الظاهرية و يمكن ان يكون الجعلى راجعا لخصوص الظاهرى فيكون معناه: ان سبب اجزاء الظاهرى عن الواقعى انما هو بسبب التوسع فى الجعل فى الأوامر الظاهرية:

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٥٢

أو القضاء (١)، فإنه بعيد جدا (٢).

رابعها: الفرق بين هذه المسألة، و مسألة المرة و التكرار، لا يكاد يخفى، فإن البحث هاهنا فى أن الاتيان بما هو المأمور به يجرى عقلا، بخلافه فى تلك المسألة، فإنه فى تعيين ما هو المأمور به شرعا بحسب دلالة الصيغة بنفسها، أو بدلالة أخرى. نعم كان التكرار عملا موافقا لعدم الاجزاء لكنه لا بملاكه، و هكذا الفرق بينها و بين مسألة تبعية القضاء للاداء، فإن البحث فى تلك المسألة فى دلالة الصيغة على التبعية و عدمها، بخلاف هذه المسألة، فانه كما عرفت فى أن الاتيان بالمأمور به يجرى عقلا عن إتيانه ثانيا أداء أو قضاء، أو لا يجرى، فلا علقه بين المسألة و المسألتين أصلا. إذا عرفت هذه الامور، فتحقيق المقام يستدعى البحث و الكلام فى موضعين (٣):

باعتبار الشرطية- مثلا- اعم من الطهارة الواقعية او الظاهرية، كما سيأتى قريبا- إن شاء الله-.

(١) يشير به الى التفسير الثانى.

(٢) قد عرفت سبب البعد.

(٣) لا يخفى انه لا وجه لتوهم عدم الفرق بين هذه المسألة و مسألتى المرة و التكرار، و تبعية القضاء للاداء، لاختلاف العناوين اختلافا تاما، إلما انه حيث كان الغرض من البحث فى هذه العناوين هو النتيجة المترتبة على البحث، و نتيجة البحث فى المرة و التكرار هو الاجتزاء بالاتيان مرة واحدة على القول بالمرة، و تكرار العمل ثانيا على القول بالتكرار، و البحث فى مسألة الاجزاء ايضا نتيجته على القول بالاجزاء هو اتيان العمل مرة واحدة، و على القول بعدم الاجزاء تكرار العمل ثانيا، فلذلك توهم عدم الفرق بين المسألتين.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٥٣

.....

و مثله وجه توهم عدم الفرق بين مسألة تبعية القضاء للاداء، و مسألة الاجزاء، فان القول بتبعية القضاء للاداء نتيجته انه لم يات بالمأمور به فى وقته فالامر يدل على اتيانه فى خارجه، و اذا لم نقل بالتبعية فاذا لم يات بالمأمور به فى وقته فلا دليل لنفس الامر على اتيانه فى خارجه، و فى مسألة الاجزاء فى اجزاء الامر الاضطرارى و الظاهرى عن الواقعى ايضا النتيجة كذلك، فان قلنا: باجزاء الامر الاضطرارى و الظاهرى عن الامر الواقعى معناه: انه مع عدم الاتيان بالامر الواقعى فى وقته لا يؤتى به فى خارجه، و ان قلنا: بعدم اجزائهما عن الامر الواقعى معناه: انه مع عدم اتيانه فى وقته يؤتى به فى خارجه.

و اما البحث فى اجزاء الاتيان بالمأمور به عن امره فلا وجه لتوهم الربط بينها و بين مسألة تبعية القضاء للاداء، لأن موضوع مسألة التبعية هو عدم اتيان المأمور به فى وقته، و فى مسألة الاجزاء عن امره الموضوع للبحث هو فرض اتيان المأمور به فى وقته، فلا وجه لتوهم اصلا.

و على كل فالفرق بين مسألة الاجزاء و مسألة المرة و التكرار: هو ان البحث في مسألة الاجزاء في ان الاتيان بالمامور به بعد معرفة ما هو المامور به بجميع شئونه هل يسقط الامر بالاتيان به ام لا؟ و اما البحث في المرة و التكرار ففي ان المامور به ما هو هل المرة أو التكرار؟ و هل ان الصيغة تدل بنفسها على المرة أو التكرار، أو تدل بواسطة القرائن العامة على المرة و التكرار؟ و هذا مراده من قوله: «أو بدلالة اخرى» لوضوح ان القرائن الخاصة لو دلت على المرة أو التكرار فلا كلام لاحد في ذلك و لا نزاع، و قد اشار (قدس سره) الى هذا الفرق بقوله: «فان البحث هاهنا في ان الاتيان ... الى آخره».

الفرق الثاني انه لا ملازمة في النتيجة بين القول بالمرة و القول بالاجزاء، فانه يمكن ان يقال- هناك- بدلالة الصيغة على ان المامور به و المطلوب هو المرة من الطبيعة، و ان يقال- هنا- بعدم اجزاء الاتيان بالطبيعة مرة واحدة. نعم القول بالتكرار الدائمى في بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٥٤

.....

تلك المسألة، و القول بعدم الاجزاء هنا متوافقان في مقام العمل لا- في الملا-ك، فان الملا-ك في تلك المسألة للتكرار هو ان المطلوب المدلول عليه بالصيغة متكرر، و في هذه المسألة التكرار انما هو لعدم اجزاء الاتيان بما هو المطلوب في سقوط الامر. و بعبارة اخرى: ان التكرار هناك لتعدد الاوامر فكل مامور به يسقط امره، و في هذه المسألة التكرار انما هو لعدم سقوط الامر الواحد، فالامر الاول بنفسه باق، لا ان هناك اوامر متعددة يسقط بكل مامور به اتى به امره المتعلق به، و يكرر العمل لاسقاط الامر الثانى، و هلم جرا، و الى هذا اشار بقوله: «نعم كان التكرار عملا موافقا لعدم الاجزاء لكنه لا بملا-ك».

و اما الفرق بين مسألة تبعية القضاء للاداء، و مسألة الاجزاء:

فأولاً: ما عرفت من انه لا موجب للتشابه في اجزاء الاتيان بالمامور به عن امره، و عدم اجزائه عنه، لاختلاف الموضوع، فان الموضوع في تلك المسألة هو عدم الاتيان بالمامور به في وقته، و الموضوع في هذه المسألة هو الاتيان به في وقته. نعم، في مسألة اجزاء الاضطرارى و الظاهرى عن الامر الواقعى و عدمه لو انكشف الخلاف بعد مضى الوقت مجال لدعوى التشابه.

و ثانياً: ان البحث في مسألة تبعية القضاء للاداء انما هو في ان المدلول عليه بالصيغة هل هو الطبيعة المقيدة بالوقت فالمطلوب واحد؟ أو ان المدلول عليه فيها متعدد و ان الطبيعة بنفسها مطلوبة، و كونها في الوقت مطلوبا آخر؟ فالنزاع في دلالة الصيغة، و البحث في هذه المسألة ليس في دلالة الصيغة، بل في ان الاتيان بما دلت عليه الصيغة هل يسقط الامر الواقعى فيجزى؟ او لا يسقطه فلا يجزى؟ فلا ربط و لا علقه بين المسألتين.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٥٥

الاول: ان الاتيان بالمامور به بالامر الواقعى بل بالامر الاضطرارى أو الظاهرى أيضا يجرى عن التعبد به ثانياً، لاستقلال العقل بأنه لا مجال مع موافقة الامر بإتيان المأمور به على وجهه، لاقتضاء التعبد به ثانياً (١).

نعم لا يبعد أن يقال: بأنه يكون للتعبد بتبديل الامتثال و التعبد به ثانياً، بدلا عن التعبد به أولاً، لا منضمماً إليه، كما أشرنا إليه في المسألة السابقة، و ذلك فيما علم أن مجرد امتثاله لا يكون علّة تامّة لحصول الغرض، و إن كان وافياً به لو اكتفى به، كما إذا أتى بماء أمر به مولاه ليشربه، فلم يشربه بعد، فإن الامر بحقيقته و ملا-ك لم يسقط بعد، و لذا لو أهرق الماء و اطلع عليه العبد، و جب عليه إتيانه ثانياً، كما إذا لم يأت به أولاً، ضرورة بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعى إليه، و إلا لما أوجب

(١) يحكم العقل حكماً جزئياً بسقوط الامر المتعلق بالمامور به الواقعى، و كذلك الامر الاضطرارى المتعلق بالمامور به الاضطرارى، و مثلهما الامر الظاهرى المتعلق بالمامور به الظاهرى اذا اتى بالمامور به بجميع ما له دخالة في حصول الغرض به، لانه لو لم يسقط مع

تحقق الغرض الداعي له فبقاؤه يكون من بقاء المعلول بلا علة، واما ان يكون بقاؤه لعدم تحقق الغرض و هو خلف، لأن المفروض انه قد اتى بالمامور به المتحمل للغرض بجميع ما له دخالة في تحقق الغرض، و لا ينبغي التعليل لبقاء الامر بلزوم تحصيل الحاصل، لأن الكلام في امكان بقائه و عدمه، لا- في مقام انه لو بقي للزم ان يكون الطلب للغرض الحاصل من تحصيل الحاصل، و لان تحصيل الحاصل المحال هو ايجاد الموجود لا ايجاد مثل الموجود.

و على كل فالعقل يحكم بلزوم سقوط الامر، و لذا قال (قدس سره): «لا مجال مع موافقة الامر باتيان المامور به على وجهه»: أى بجميع ما له دخالة في تحقق الغرض منه «لاقتضاء التعبد به ثانيا» لأن المفروض ان الداعي للطلب هو الغرض، و قد فرض حصوله باتيان المامور به.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٥٦

حدوثة، فحيثذ يكون له الاتيان بماء آخر موافق للامر، كما كان له قبل إتيانه الاول بدلا عنه. نعم فيما كان الاتيان علة تامة لحصول الغرض، فلا- يبقى موقع للتبديل، كما إذا أمر بإهراق الماء في فمه لرفع عطشه فأهرقه، بل لو لم يعلم أنه من أى القبيل، فله التبديل باحتمال أن لا يكون علة، فله إليه سبيل (١).

(١) قد مر بيانه في مبحث المرة و التكرار.

و حاصله: ان الغرض المترتب على اتيان المامور به مختلف، فتارة يكون المامور به علة تامة لحصوله، كما مثل له باهراق الماء في فم المولى، فان الغرض الداعي الى طلب الماء هو رفع العطش بشربه، فاذا امر المولى عبده باهراق الماء في فمه فاهرق العبد الماء في فم المولى لا بد و ان يسقط الامر الداعي لطلب اهراق الماء في فمه، لانه باهراقه في فمه يرتفع العطش الداعي للطلب، فلا محالة يسقط الامر، و لا- مجال لبقائه لانه من بقاء المعلول بلا علة، و اما اذا كان المامور به هو احضار الماء و الغرض منه رفع عطش المولى: بان يشربه المولى بنفسه، فلا يكون احضار الماء الذى هو المامور به علة تامة لحصول الغرض، بل يتوسط بينه و بين الغرض الذى هو رفع العطش ارادة المولى للشرب و شربه له، فيكون المامور به له اقتضاء في رفع العطش، و لا يكون علة تامة اذا احضر العبد الماء، فلا يسقط الامر بمجرد احضار الماء، اذ المقتضى بنفسه ما لم يحصل له معه تمام شرائط التأثير لا يؤثر، و ما لم يشرب المولى الماء لا يؤثر احضار الماء في رفع العطش، و لكن حيث كان المامور به نفس احضار الماء فللعبد ان يقتصر على هذا الاحضار، لانه يمكن ان يرتفع به عطش المولى لو شربه، و حيث ان الغرض بعد لم يحصل فللعبد ان يبدل الماء الذى احضره بماء آخر غيره.

و الدليل على ان له التبديل هو انه لو اهريق الماء قبل ان يستعمله المولى، فان العقل يلزم العبد باحضار ماء غيره من دون ان يامر المولى مرة اخرى باحضار الماء،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٥٧

.....

و لو كان الامر يسقط بمجرد الاحضار لما لزم العقل العبد باحضار ماء ثان من دون ان يامر المولى بالاحضار ثانيا. و بعبارة اخرى: ان الغرض الداعي الى الامر ما لم يحصل لا يعقل سقوط الامر الذى كان العلة له الغرض، و لو امكن سقوطه قبل حصول الغرض الذى هو العلة له لما امكن ان يحدث الامر من رأس، لأن المفروض ان العلة للامر هو تحصيل غرضه بما امر به، فلو جاز ان يسقط الامر من دون تحصيل غرضه و حال عدم تحقق الغرض الذى هو العلة للامر لما جاز ان يحدث الامر من أصله، لأن مرجع ذلك الى كون تحصيل الغرض ليس هو العلة للامر و هو خلف. فهذا برهان على ان الامر الأول لم يسقط، لانه امر آخر حدث باهراق الماء، و الى هذا اشار بقوله:

«ضرورة بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعي اليه و إلا لما اوجب حدوثه» فدل ما ذكرناه على أن للعبد تبديل ما أتى به بفرد آخر، و يكون الحال في جواز تبديل ما أتى به بفرد آخر كالحال في جواز التبديل قبل الاتيان به و احضاره، فكما ان للعبد بضرورة العقل جواز ان يبذل الماء بماء آخر قبل ان يحضره عند مولاه، كذلك له ان يبذله بماء آخر بعد احضاره، و المناط في ذلك هو كون المأمور به ليس بعلة تامة لحصول الغرض، و الى هذا اشار بقوله: «كما كان له قبل اتيانه الاول بدلا عنه».

اذا عرفت هذا فان دل الدليل على انه بنحو العلة التامة فلا معنى لتبديل الامثال، و ان دل الدليل على انه بنحو الاقتضاء فله تبديل الامثال، و ان لم يعرف من الدليل انه على أى نحو فله التبديل برجاء و احتمال ان يكون من قبيل الثانى، لوضوح القطع: بانه لا مانع عن التبديل، لانه اذا كان الاتيان علة تامة فقد سقط الامر و يقع ما أتى به لغوا، و ربما يحصل له ثواب الانقياد حيث يكون التبديل لانه احسن من الفرد الاول، و اذا كان الاتيان بالمأمور به له رتبة الاقتضاء في ترتب الغرض فيقع الفرد الثانى امثالا للامر، لعدم سقوطه بالاتيان الأول، و الى هذا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٥٨

.....

اشار بقوله: «بل لو لم يعلم انه من أى القبيل فله التبديل باحتمال ان لا يكون علة فله اليه سبيل»: أى فله الى التبديل و وقوع ما أتى به امثالا للامر سبيل، هذا.

و لكن قول المصنف: لا يبعد ان يقال، لا بنحو الجزم ربما يكون اشارة الى عدم معقولية التبديل، و انه لا بد و ان يكون المأمور به دائما علة تامة للغرض الداعي الى الامر، اذ لا يعقل ان يكون الغرض الداعي الى الامر بشىء غرضا لا يترتب على اتيانه، بل على شىء آخر، و ما ذكره من المثالين: الامر باحضار الماء، و الامر باهراق الماء فى الفم و ان الغرض فى كليهما واحد و هو رفع العطش فغير مسلم، بل هناك غرضان، و الغرض من الامر باحضار الماء غرض غير الغرض من الامر باهراق الماء فى الفم، فان الغرض من الامر باحضار الماء ليس هو رفع العطش، بل تمكن المولى مما يرفع به العطش، و التمكن قد ترتب على نفس الاحضار فلا بد من سقوط الامر بالاحضار، بخلاف الامر باهراق الماء فى الفم فان الغرض منه ايصال الماء الى الحلق، و كل امر تعلق بشىء لا بد و ان يكون الداعي الى الامر بذلك الشىء هو ما يتحملة ذلك الشىء من الغرض الذى هو الداعي لتعلق الامر به، و اما الغرض الذى لا يتحملة ذلك الشىء فلا يعقل ان يكون هو الداعي للامر به، اذ العلة الغائية للشىء ما ترتبت على نفس ذلك الشىء، لا ما ترتبت على غيره، فان المترتبة على غيره علة غائية لغيره لا له.

نعم ربما يكون الغرض المترتب على المأمور به له مقدمية الى غرض آخر، و لكن المفروض ان ما به يقوم الغرض الآخر لم يؤمر به العبد، و ما امر به العبد هو المتحمل للغرض الداعي للامر به، و كونه شيئا مقدما لغرض آخر لا يكون فارقا، فان الكلام فى سقوط الامر المتعلق بالمأمور به، و حيث ترتب عليه الغرض الداعي للامر به فلا بد من سقوطه، و إلا كان من بقاء المعلول بلا علة، و اما التبديل قبل الاحضار فلوضوح انه إنما جاز لأن الغرض الداعي للامر لم يحصل و هو تمكن المولى، و لا يحصل التمكن إلا بعد الاحضار، ففرق بين التبديل قبل الاحضار، و التبديل بعد الاحضار.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٥٩

و يؤيد ذلك بل يدل عليه ما ورد من الروايات فى باب إعادة من صلى فرادى جماعة، و أن الله تعالى يختار أحبهما إليه (١).

و أما حكم العقل بلزوم إحضار الماء لو اهريق الماء قبل استعمال المولى فلتجدد الامر بالاحضار، لأن المفروض علم العبد: بان امر المولى بالاحضار للتمكن من استعماله فى رفع العطش، و حيث لم يستعمله و العطش موجود فيعلم العبد بتجدد الامر بالاحضار.

(١) ورد في جملة من الاخبار استحباب اعادة الصلاة جماعة لمن صلى اولاً منفرداً، و في هذه الاخبار فقرات تدل بظاها على عدم سقوط الامر بمجرد اتيان الصلاة للمنفرد، فانه ورد فيها (انه يعيدها و يجعلها الفريضة و يختار الله احبهما اليه)، و في بعضها: (يحسب له افضلهما و اتمهما)، فان ظاهر قوله عليه السلام: (يجعلها الفريضة [٤٥]): أى يقصد بها امتثال الامر الوجوبى، و لازمه عدم سقوط الامر بمجرد الاتيان منفرداً، و ايضا ظاهر قوله عليه السلام: (يجعلها الفريضة) ان الذى يقع به الامتثال هو الاحب، و لو كان الامتثال واقعا بمجرد الاتيان الاول لما كان مجال لاختيار الاحب، و مثله قوله عليه السلام: (يحسب له افضلهما و اتمهما)، فان الظاهر ان المحسوب للعبد واحد منهما لا- كلاهما، و لو كان الامر يسقط بمجرد الاتيان الاول لما كان مجال لامكان ان يحسب له الاتيان الثانى، مع ان الظاهر امكان حساب الاتيان الثانى، فامكان احتسابه دليل على عدم سقوط الامر بمجرد الاتيان الاول، فهذه الفقرات تدل على امكان تبديل الامتثال بالامتثال.

و حيث عرفت عدم امكان تبديل الامتثال بالامتثال، فلا بد و ان يكون المراد بقوله عليه السلام: (يجعلها الفريضة) هو جعل عنوانها عنوان الظهر أو العصر، لا جعل عنوانها عنوان النافلة و ان كانت هي مستحبة لا واجبة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٦٠

الموضع الثانى: و فيه مقامان:

المقام الاول: فى أن الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطرارى، هل يجزى عن الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعى ثانياً، بعد رفع الاضطرار فى الوقت إعادة، و فى خارجه قضاء، أو لا- يجزى تحقيق الكلام فيه يستدعى التكلم فيه تارة فى بيان ما يمكن أن يقع عليه الامر الاضطرارى من الانحاء، و بيان ما هو قضية كل منها من الاجزاء و عدمه، و أخرى فى تعيين ما وقع عليه (١).

فاعلم أنه يمكن أن يكون التكليف الاضطرارى فى حال الاضطرار، كالتكليف الاختيارى فى حال الاختيار، و اياً بتمام المصلحة، و كافياً

و ان المراد من اختيار احبهما اليه هو ان الله يعطيه ثواب افضلهما، و حيث ان المعادة هي الصلاة التى وقعت على نحو الانفراد فالثانية تزيد عليها بفضل الجماعة، فالثانية تشتمل على الاولى و زيادة فلا معنى لاختيار ما به الاشتراك بينهما، بل الاختيار لما فيه الفضيلة و الزيادة.

و ان المراد بحساب افضلهما و اتمهما انه للاولى الانفرادية درجة من الثواب، و حيث ان هذه الدرجة تزيد و تنتقل من حدها الى الحد القوى باتيان الصلاة ثانياً جماعة، فقد زاد الحد الاول و اندمج فى الحد الاعلى، فلذا يحسب له افضلهما و اتمهما، و هذا الوجه يمكن ان يكون وجهاً ايضا لاختيار الأحب اليه تعالى.

(١) اجزاء المأمور به الاضطرارى عن الامر الواقعى حيث انه شىء آخر غير المأمور به الواقعى، و اجزاء شىء عن شىء لا بد من التكلم فيه فى مرحلتين: فى مرحلة الثبوت، و الاثبات: بان يكون المأمور به الاضطرارى قابلاً لأن يكون مجزياً عن المأمور به الواقعى، و ان يدل دليل على كونه مجزياً، و الاولى مرحلة الثبوت، و الثانية مرحلة الاثبات، و اشار الى الاولى بقوله: «فى بيان ما يمكن ان يقع عليه ... الخ» و اشار الى الثانية بقوله: «و اخرى فى تعيين ما وقع عليه».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٦١

فيما هو المهم و الغرض، و يمكن أن لا يكون و اياً به كذلك، بل يبقى منه شىء أمكن استيفاؤه أو لا يمكن. و ما أمكن كان بمقدار يجب تداركه، أو يكون بمقدار يستحب، و لا يخفى أنه إن كان و اياً به فيجزي، فلا يبقى مجال أصلاً للتدارك، لا قضاء و لا إعادة (١)، و كذا لو لم يكن و اياً، و لكن

(١) لا يخفى ان الاوامر الاضطرارية و الظاهرية وورودها بنحو كونها ابدالاً عن الامر الواقعي، و لا بد في البديل و المبدل من نحو مسانحة بين الغرض المترقب منها، و لو كانت المصالح فيهما مباينة للمصلحة الواقعية فلا معنى للبديهة، و الا جاز أن يكون كل شيء بدلاً عن كل شيء، و بعد كونها ابدالاً عن الواقع يكون مجال لتقسيمها من ناحية وفائها بالغرض الواقعي و عدم وفائها به تماماً، و لذا قسمها الى ذلك فقال (قدس سره): «انه يمكن ان يكون التكليف ... الخ» و هذا هو القسم الاول و هو كون الاضطراري وافيًا بتمام الغرض المترتب على المأمور به الواقعي الاختياري.

و انما قيده بقوله: «في حال الاضطرار» لدفع توهم ان يقال: انه اذا كان المأمور به الاضطراري وافيًا بتمام ما للمأمور به الاختياري من الغرض لا- معنى لجعله في حال الاضطرار، بل ينبغي ان يكون الامر به في عرض المأمور به الاختياري، فدفع هذا التوهم بقوله: ان الاضطراري انما يكون وافيًا بتمام الغرض بشرط الاضطرار.

و ايضا لا يقال: انه اذا كان بشرط الاضطرار وافيًا بتمام الغرض فيجوز للمكلف ان يحدث الاضطرار و لا يلتزم به احد.

فانه يقال: انه يجوز ايضا ان يكون الاضطرار الحاصل من طبعه و من غير احداث المكلف له هو الشرط في الوفاء بتمام الغرض، لا مطلق الاضطرار، و هذا القسم لا اشكال في اجزائه عن الامر الواقعي، و سقوط الامر الواقعي عند اتيان المأمور به بالامر الاضطراري، لحصول الغرض الداعي الى الامر الواقعي كما مر بيانه في سقوطه باتيان المأمور به الواقعي الاختياري عينا، و الا كان بقاؤه من بقاء المعلول بلا علة فلا اعادة و لا قضاء.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٦٢

لا- يمكن تداركه و لا- يكاد يسوغ له البدار في هذه الصورة إلا لمصلحة كانت فيه، لما فيه من نقض الغرض، و تفويت مقدار من المصلحة، لو لا مراعاة ما هو فيه من الهم (١).

و اما حكم هذا القسم من ناحية جواز البدار اليه في اول الوقت، او مع اليأس، أو وجوب الانتظار الى آخر الوقت: أي كون المأمور به الاضطراري مجزيا عن الاختياري بمجرد عروض الاضطرار، او مع اليأس من التمكن من الاختياري، و على هذين الفرضين يجوز البدار و لا مانع منه و لا اعادة و لا قضاء، او انه لا يكون الاضطراري كذلك، بل انما يكون وافيًا بالغرض حيث يقع في آخر الوقت و لا مجال في هذا الفرض للاعادة، لكونه في آخر الوقت، و لا مجال للقضاء لفرض وفائه بتمام الغرض، و قد اشار المصنف الى اجزائه بقوله: «فيجزي فلا- يبقى مجال اصلاً للتدارك لا- قضاء و لا اعادة» و اشار الى حكم البدار فيه بقوله: «و اما تسويغ البدار او ايجاب الانتظار في الصورة الاولى» و اراد بالصورة الاولى هو القسم الأول، و حيث تعرض اولاً لحكم البدار في الصورة الثانية ثم عطف عليها حكم البدار بهذه الصورة قال:

«في الصورة الاولى» قال (قدس سره): «فيدور مدار كون العمل بمجرد الاضطرار مطلقاً»: أي بمجرد حصول الاضطرار من غير شرط الانتظار أو شرط حصول اليأس يكون المأمور به الاضطراري وافيًا بتمام الغرض في المأمور به الاختياري، أولاً يكون كذلك، بل يكون وفاؤه بتمام الغرض مقيداً اما بالانتظار و الاتيان به في آخر الوقت أو بشرط اليأس، فلا يجوز البدار بمجرد الاضطرار، اما في ما كان الانتظار شرطاً فلا موضوع لجواز البدار، و اما في الثاني فيجوز بشرط اليأس من التمكن من المأمور به الاختياري، و كون الحال في المأمور به الاضطراري في وفائه بتمام الغرض على أي نحو موكولاً الى ما يستفاد من دليله الدال على بدليته و وفائه بتمام الغرض.

(١) لا يخفى ان هذا القسم هو الثالث في تقسيمه، لانه بعد ما ذكر القسم الاول: و هو كون المأمور به الاضطراري وافيًا بتمام الغرض في المأمور به الاختياري قال:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٦٣

«و يمكن ان لا- يكون وافيا كذلك بل يبقى منه شيء امكن استيفاؤه او لا يمكن» ثم قسم ما يمكن استيفاؤه الى ما يجب تداركه او يستحب، فما لا يمكن استيفاؤه هو القسم الثالث في كلامه، ولكنه قدمه في مقام ذكر حكمه من الاجزاء و جواز البدار، و انما قدمه لمساواته للقسم الاول من حيث لزوم سقوط الامر الواقعي بعد اتيان الاضطراري، لأن المفروض كون الاضطراري يستوفى مقداراً من الغرض الواقعي و الباقي منه لا- يمكن تداركه، فلا معنى لبقاء الامر الواقعي بعد عدم امكان حصول الغرض منه، لأن المقدار الذي حصل منه في اتيان الاضطراري لا معنى لتحصيله و الباقي لا يمكن تداركه فلا معنى لبقائه، فهذا القسم في سقوط الامر الواقعي به مساو للقسم الاول، و لذا قال: «و كذا لو لم يكن وافيا و لكن لا يمكن تداركه».

ثم لا- يخفى ان هذا القسم و ان انقسم عقلا- الى ما يجب تداركه لو امكن اتيان الامر الواقعي، و الى ما كان الباقي مستحبا غير لازم التدارك في حد ذاته، إلّا ان ما كان الباقي منه مستحبا في حد ذاته لا يفترق حكمه عن حكم القسم الاول: و هو ما كان وافيا بتمام الغرض، لانه مثله في سقوط الامر الواقعي به، و مثله في جواز البدار لو كان وفاؤه بمجرد حصول الاضطرار، اذ لا بأس بتفويت الغرض المستحب.

نعم يفترق عنه في الفرض المذكور انه يكون الانتظار فيه مستحبا، و اما ما كان الغرض الباقي منه لازم الاستيفاء و باتيان المأمور به الاضطراري يفوت تداركه فان هذا القسم و ان كان كالقسم الاول في انه باتيانه يسقط الامر الواقعي لعدم معنى لبقائه بعد عدم امكان تداركه، إلّا انه يختلف عنه في جواز البدار، فانه لا بد و ان لا يجوز البدار في هذا القسم، لأن اللازم من جواز البدار في هذا القسم ارتكاب المولى لما ينقض غرضه، لأن المفروض ان الباقي لازم الاستيفاء، و اذا اجاز البدار فبادر المكلف في اتيان المأمور به الاضطراري لا يمكن استيفاء الغرض الباقي اللازم استيفاؤه، مع انه يمكن ان لا يجوز البدار و يرتفع الاضطرار في آخر الوقت فيستوفى الغرض الواقعي بتمامه، فتجوز البدار من الحكيم في هذا الفرض نقض لغرضه،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٦٤

فافهم (١).

و يلزم منه ان يكون المولى باختياره في تجويزه البدار قد فوت على نفسه، او على عبده الغرض اللازم الاستيفاء، و فوت مقداراً من المصلحة يلزم المحافظة عليها مهما امكن، اما لو لم يجز البدار فان ارتفع الاضطرار في الوقت فيحصل الغرض بتمامه باتيان المأمور به الواقعي، و ان استمر الاضطرار فلا بأس باتيان الاضطراري لثلا يفوت الغرض بتمامه.

نعم اذا كان في نفس تجويز البدار مصلحة اهم من المصلحة الفائتة من الامر الواقعي، كمصلحة التسهيل و جعل المكلف في فسخة بعدم التضيق عليه- مثلاً- يسوغ للمولى تجويز البدار و الى هذا اشار بقوله: «و لا يكاد يسوغ له البدار في هذه الصورة»: أي في صورة كون الامر الاضطراري غير واف بتمام المصلحة، و كان الباقي من المصلحة لازم الاستيفاء، و لا يمكن تداركه بعد اتيان الاضطراري فلا يسوغ البدار «الا لمصلحة كانت فيه»: أي في نفس تجويز البدار و لو لا هذه المصلحة لا يسوغ البدار «لما فيه من نقض الغرض و تفويت مقدار من المصلحة» اما اذا كان في تجويز البدار مصلحة اهم من المصلحة الفائتة فيسوغ، و لذا قال (قدس سره):

«لو لا مراعاة ما هو فيه من الاهم»: أي ما في نفس تجويز البدار من المصلحة التي هي اهم من المصلحة الفائتة.

(١) يمكن ان يكون اشارة الى انه لا داعي الى التزام كون مصلحة جواز البدار اهم من المصلحة الفائتة، بل يجوز لو كانت مصلحة البدار مساوية للمصلحة الفائتة ايضاً، و يمكن ان يكون اشارة الى ان نقض الغرض و تفويت مقدار من المصلحة اللازمة ليس مسبباً عن تجويز البدار و الامر بالمأمور به الاضطراري في اول الوقت، لانه على الفرض المذكور-: و هو كون المأمور به الاضطراري اذا اتى به لا يمكن معه تدارك المأمور به الواقعي الاختياري- يكون بينهما التضاد، و ليس لاحد الضدين

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٦٥

لا يقال: عليه، فلا مجال لتشريعه و لو بشرط الانتظار، لا مكان استيفاء الغرض بالقضاء (١).

مقدمية، لعدم الضد الآخر فلا يكون الامر به مسببا لعدم الامر الآخر، فلا يلزم من نفس الامر باحد الضدين نقض الغرض اللازم و تفويته.

نعم، لازم الامر بالاضطرارى و تجويز البدار اليه الاذن في ترك المصلحة اللازمة التي تفوت من المامور به الواقعى، و الاذن في ترك المصلحة اللازمة يلزمه نقض الغرض و تفويت المصلحة اللازمة، فنقض الغرض و تفويت المصلحة اللازمة لازم تجويز البدار و هو الاذن في تركها، و ليس سببه نفس تجويز البدار، بل لازمه، و ربما اشار الى هذه الدقة بقوله: «فافهم».

(١) حاصل لا يقال انه اذا كان المامور به الاضطرارى يفى ببعض الغرض في المامور به الواقعى، و يبقى منه شىء لازم الاستيفاء و لا يمكن تداركه بعد اتيان الاضطرارى فالعقل يمنع من تشريع الامر الاضطرارى و لو في آخر الوقت، لانه لو لم يشرع و ينتهى الوقت يفوت الامر الواقعى في الوقت يمكن ان يؤتى به في خارج الوقت و لا ينقص من الغرض المترتب على طبيعة المامور به شىء، لأن دليل القضاء لازمه امكان استيفاء الغرض المترتب على نفس طبيعة المأمور به الواقعى في خارج الوقت بعد ارتفاع الاضطرار، و انما تفوت مصلحة الوقت فقط، اما مصلحة نفس الطبيعة المامور به فلا تفوت، و الا لما كان للقضاء مجال، و قد عرفت ان في تشريع الامر الاضطرارى لزوم نقص المصلحة المترتبة على نفس المامور به، فاذا لا بد من عدم تشريع الامر الاضطرارى حفظا على مصلحة نفس طبيعة المامور به الواقعى التي يمكن استيفاؤها كاملة في خارج الوقت، و لذا قال (قدس سره): «فلا مجال لتشريعه و لو بشرط الانتظار لا مكان استيفاء الغرض بالقضاء».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٦٦

فانه يقال: هذا كذلك، لو لا المزاحمة بمصلحة الوقت (١)، و أما تسويغ البدار أو إيجاب الانتظار في الصورة الاولى، فيدور مدار كون العمل بمجرد الاضطرار مطلقا، أو بشرط الانتظار، أو مع اليأس عن طرو الاختيار اذا مصلحة و وافيا بالغرض (٢) و إن لم يكن وافيا، و قد أمكن تدارك الباقي في الوقت، أو مطلقا و لو بالقضاء خارج الوقت، فإن كان الباقي مما يجب تداركه فلا يجزى، بل لا بد من إيجاب الاعادة أو القضاء، و إلا فيجزى، و لا مانع عن البدار في صورتين، غاية الامر يتخير في الصورة الاولى بين البدار و الاتيان بعملين: العمل الاضطرارى في هذا الحال، و العمل الاختيارى بعد رفع الاضطرار أو الانتظار، و الاقتصار بإتيان ما هو تكليف المختار، و في الصورة الثانية يتعين عليه البدار و يستحب الإعادة بعد طرو الاختيار. هذا كله فيما يمكن أن يقع عليه الاضطرارى من الانحاء (٣)، و أما ما وقع عليه فظاهر إطلاق دليله،

(١) و حاصل الجواب انه بعد ما عرفت ان لازم تشريع القضاء انه هناك مصلحتان مصلحة لذات الطبيعة المامور بها، و مصلحة اخرى لا تيانها في الوقت، و اذا كانت مصلحة الوقت اهم لما ينقص و يفوت من المصلحة في المامور به الواقعى بعد اتيان المامور به الاضطرارى فلا بد من تشريع الامر الاضطرارى، و ان كان يفوت من المامور به شىء، لأن ما يحصل من مصلحة الوقت اهم مما يفوت منه فلا بد من تشريعه، و الى هذا اشار بقوله: «فانه يقال هذا كذلك»: أى صحيح ينبغي ان لا يشرع، لكن السبب في تشريعه هو فوات مصلحة الوقت التي هي اهم و لذا قال:

«لو لا المزاحمة بمصلحة الوقت» و لا بد و انها اهم، و لذا شرع الامر الاضطرارى.

(٢) قد ذكرنا توضيحه فيما تقدم فلا نعيد.

(٣) هذا هو القسم الثانى في تقسيمه السابق، و حاصله: انه اذا لم يكن المامور به الاضطرارى وافيا بتمام مصلحة المامور به الواقعى

الاختياري، و كان يمكن تداركه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٦٧

مثل قوله تعالى: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا* وقوله عليه السّلام «التراب أحد الطهورين و يكفيك عشر سنين» هو الاجزاء، و عدم وجوب الاعادة أو القضاء، و لا بد في ايجاب الاتيان به ثانيا من دلالة دليل بالخصوص.

بعد فعل الاضطراري، فان كان الباقي مما يجب تداركه: بان كان له مصلحة ملزمة فلا اجزاء، لوضوح عدم سقوط الامر الواقعي بعد اتيان الاضطراري لوجود المصلحة الملزمة و المفروض امكان تداركها و اما من حيث البدار فلا اشكال في تجويزه، غاية الامر انه بعد رفع الاضطراري ياتي بالمأمور به الواقعي الاختياري ايضا، فالمكلف يكون مخيرا بنحو التخيير بين الاقل و الاكثر، اما ان ينتظر إلى حال رفع الاضطرار فياتي بصلاة واحدة و هي صلاة المختار، أو يبادر لفعل الاضطراري فيستوفى به مقدارا من المصلحة و بعد رفع الاضطرار ياتي بما هو صلاة المختار، لاستيفاء بقية المصلحة هذا اذا كانت المصلحة الباقية مصلحة ملزمة، و اما اذا كانت المصلحة الباقية مستحبة، فأما حكمه من حيث الاجزاء فلا- اشكال في الاجزاء، لسقوط الامر الواقعي الوجوبي بفعل المأمور به الاضطراري، لاستيفاء الغرض اللازم في الاختياري بالمأمور به الاضطراري، و لذا قال (قدس سره): «و إلاً فيجزي»: أي و ان كان الباقي مما لا يجب تداركه فيجزي، و لا إشكال في هذه ايضا من جواز البدار لا مكان استيفاء المصلحة الواجبة به.

نعم حيث انه يبقى شيء يستحب تداركه يستحب له الاعادة بعد ارتفاع الاضطرار، و لذا قال (قدس سره): «و لا مانع من البدار في صورتين» و ان كان فرق بين نحوي البدار في الصورة الاولى و الصورة الثانية، فانه في الصورة الاولى و هي ما يجب تداركه يكون تجويز البدار بنحو التخيير بين الاقل و الاكثر، و في الصورة الثانية يكون تجويز البدار بنحو التعيين لغرض وفائه بالواجب و الباقي يستحب تداركه، فلا مانع من تعيين البدار في اول الوقت.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٦٨

و بالجملة: فالمتع هو الاطلاق لو كان (١)، و إلا فالاصل، و هو يقتضى

(١) شروع في الكلام في مرحلة الاثبات و لا يخفى عليك ان كون البديل وافيًا بتمام ما للمبدل من الغرض فلا اعادة، و حيث لا اعادة فلا فوت فلا- قضاء انما يتم اذا كان للبديل اطلاق من جهتين: الجهة الاولى جواز البدار الى المأمور به الاضطراري بمجرد حصول الاضطرار، الثانية كون الامر الاضطراري تعيينيا لا تخيريًا، لوضوح انه اذا جاز البدار فانه لا يدل الّا على انه بفعل الاضطراري لا يفوت من المبدل شيء لا يمكن تداركه، لانه لو كان يفوت به ما لا يمكن تداركه لما جاز البدار، اما على كونه وافيًا بتمام الغرض فلا دلالة لجواز البدار عليه، لا مكان جواز البدار مع بقاء شيء يمكن تداركه باتيان المأمور به الواقعي عند ارتفاع الاضطرار، و اذا دل الامر الاضطراري على كونه تعيينيا لا تخيريًا دل على انه لم يبق شيء من المبدل ينبغي تداركه لو رفع الاضطرار.

فاذا تمت هاتان الجهتان بتوسط الاطلاق لزم كون البديل وافيًا بتمام المبدل، و إلاً لما جاز البدار، و لو كان يبقى من المبدل شيء ينبغي تداركه لكان الامر في الاضطراري تخيريًا، و حيث ان الاطلاق دل على تعيينيته فليس هناك شيء ينبغي تداركه، فيكون الاضطراري وافيًا بتمام المبدل فلا اعادة، و حيث لا اعادة فلا يكون قضاء، اما اذا دل الامر الاضطراري على احدي الجهتين فقط فلا يلزم الاجزاء، لوضوح انه لو دل على جواز البدار فقط من دون احراز التعيينية بالاطلاق فلا ملازمة للبدار وحده للاجزاء، لما عرفت: من انه اذا كان البديل و هو الامر الاضطراري وافيًا ببعض المبدل، و كان هناك شيء يمكن تداركه بالاعادة عند رفع الاضطرار فلا يكون الامر الواقعي الاختياري ساقطًا بمجرد الاتيان بالاضطراري، لا مكان بقائه لاستيفاء ما تبقى من الغرض، و كذلك اذا كان الامر الاضطراري دالا على التعيينية فقط من دون جواز البدار، كما لو كان يجب الانتظار و عند آخر الوقت يتعين الامر الاضطراري، و لا

دلالة له على الاجزاء لا مكان كون التعيينية لثلاث تفوت مصلحة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٦٩

.....

الوقت ويجوز انه قد بقي من المبدل شيء ملزم يتدارك بالقضاء في خارج الوقت فلا ملازمة للتعيينية وحدها للاجزاء. و اذا عرفت نقول: ان الظاهر من قوله عليه السّلام: (التراب احد الطهورين) [٦٦] هو ان للطهارة الترايبية جميع ما للطهارة المائية من الآثار، فكما انه مع الطهارة المائية يسوغ البدار كذلك مع الطهارة الترايبية، و كما ان الامر مع الطهارة المائية تعينى كذلك الامر مع الطهارة الترايبية تعينى لا تخييرى، و متى تمت بالاطلاق هاتان الجهتان دلنا على كون البدل وافيًا بتمام المبدل، و كذلك الحال فى قوله تعالى: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا* [٦٧] فانه يدل اطلاق الامر بالتيمم على توجهه بمجرد حصول عدم الوجدان للماء و هو معنى جواز البدار، و يدل ايضا على ان الامر بالصلاة عند التيمم امر تعينى، فان قوله: فتيمموا معناه: انه تيمموا لاجل ان تصلوا و تمتلوا امر اقم الصلاة، و الامر بالصلاة تعينى ما لم يدل دليل على تخييرته، فعند عروض الاضطرار تيمموا و صلوا فعلا سواء ارتفع الاضطرار بعد ذلك ام لم يرتفع، و هذا الامر تعينى، و الّا لقال: و ان وجدتم بعد ذلك فصلوا ايضا، و حيث لم يقل فهو تعينى فلا اعادة، و حيث لا- اعادة فلا معنى للقضاء، فيدل الاطلاق على الاجزاء و يلزمه عدم الاعادة فى الوقت و عدم القضاء فى خارجه، فالاطلاق من الجهتين المذكورتين يدل على الاجزاء، فتحتاج الاعادة او القضاء الى دليل يدل عليهما بخصوصه و به يرفع اليد عن الاطلاق، و لذا قال (قدس سره): «فظاهر اطلاق دليله»: أى دليل الامر الاضطرارى الذى هو دليل البدل «و هو مثل قوله تعالى:

فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا* و قوله عليه السّلام: التراب احد الطهورين و يكفيك» التيمم «عشر سنين - هو الاجزاء و عدم وجوب الإعادة أو القضاء» هذه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٧٠

البراءة من إيجاب الاعادة، لكونه شكاً فى أصل التكليف (١)، و كذا عن

الجملة خبر قوله: فظاهر اطلاق دليله، «و لا بد فى ايجاب الاتيان به ثانيا من دلالة دليل بالخصوص و بالجملة فالمتبع هو الاطلاق»: أى اطلاق الدليل و هو الامر الاضطرارى الذى هو دليل البدل «لو كان».

(١) توضيحه: انه اذا لم يكن لدليل الامر الاضطرارى اطلاق من الجهتين، فتارة لا يكون له اطلاق من جهة جواز البدار فلا بد من ايقاع المامور به الاضطرارى فى آخر الوقت، لانه لو اوقعه فى اول الوقت و ارتفع الاضطرار فى آخر الوقت فلا بد من الاعادة، لاحتمال كون ما اوقعه ليس به امر و هو كالصلاة قبل الوقت، و اذا لم يرتفع الاضطرار فى آخر الوقت فان احتملنا ان للاضطرار فى آخر الوقت خصوصية فلا بد من القضاء، و الّا فالاصل يقتضى الاجزاء كما سيأتى بيانه فيما اذا كان للدليل اطلاق من ناحية جواز البدار، و على كل فاذا اتى بالمامور به الاضطرارى فى آخر الوقت، فحينئذ لا مجال للاعادة لعدم الوقت، فيتمحض الشك فى القضاء و هو امر آخر غير الامر فى الوقت، و المفروض انه مشكوك فيه لاحتمال الاجزاء فينفي بالبراءة لانه شك فى اصل التكليف، و اما اذا دل دليل على جواز البدار و لم يكن اطلاقاً للتعيينية و ارتفع العذر فى الوقت فحينئذ يشك - ايضا - فى ان دليل الامر الاضطرارى هل هو من التخير بين الاقل و الاكثر؟ بان يكون المامور به الاضطرارى الذى يستوفى به مقدار من المصلحة، و المامور به الواقعى الذى يستوفى به بقية المصلحة كلاهما يكونان فرداً واحداً، و المامور به الواقعى الاختيارى اذا لم يؤت بالاضطرارى اولا فرد آخر، و هذا هو التخير بين الاقل و الاكثر، او ان الدليل الاضطرارى تعينى؟ و حيث كان بدلاً فالتخير بينهما قبل ان يرتفع العذر هو من التخير بين المتباينين و لا يزمه الاجزاء، لوفائه بتمام المصلحة لفرض البدلية و المساخنة بينهما، لا- ان المصلحة فيه اجنبية عن الامر الواقعى، و مع فرض

المسانخة و البدلية و كون التخيير بينه و بين الامر بالمبدل و هو الامر الواقعي بنحو التخيير بين المتباينين

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٧١

إيجاب القضاء بطريق أولى (١)، نعم لو دل دليله على أن سببه فوت الواقع، و لو لم يكن هو فريضة، كان القضاء واجبا عليه، لتحقيق سببه، و إن أتى بالعرض لكنه مجرد الفرض (٢).

فلا- بد من كون كل منهما وافيا بتمام المصلحة، و لازم ذلك هو الاجزاء، فينتهي الشك في ان الامر الاضطراري هل هو من التخيير بين المتباينين، او التخيير بين الاقل و الاكثر، فحينئذ يكون التكليف بالامر الاضطراري معلوما قطعاً، لانه اما ان يكون له تنمة امر آخر و هو الامر بالمبدل أو لا يكون له تنمة و لا يكون أمراً آخر بالمبدل، و على كلا الاحتمالين فالمأمور به الاضطراري التكليف به معلوم، و بعد اتيانه نشك في توجه التكليف بالامر بالمبدل و ان ارتفع العذر، و هو من الشك في اصل التكليف و مجراه البراءة، و لذا قال (قدس سره): «و الأ فالاصل و هو يقتضى البراءة من ايجاب الاعادة لكونه شكاً في اصل التكليف».

(١) الظاهر ان مراده من الاولوية في القضاء: انه اذا كان الاصل جارياً في عدم الاعادة في الوقت مع ارتفاع العذر فلا تجب الاعادة، و حيث لا- تجب الاعادة لا معنى لوجوب القضاء، و ليس مراده الاولوية بالنسبة الى مجرى البراءة في القضاء، و ان مجرى نفس البراءة في الاعادة اشد اشكالا من مجراها في القضاء، اذ ليس بين الاعادة و القضاء فرق من ناحية مجرى البراءة، لأن كلا منهما شك في اصل التكليف، و هما سواء من ناحية مجرى البراءة.

(٢) لا اشكال في كون الامر بالقضاء موضوعه هو فوت الفريضة لقوله عليه السّلام: (من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته) [٤٨] و ليس المراد من فوت الفريضة الذي موضوع الامر بالقضاء فوت الفريضة التي كان امرها فعلياً، لوضوح ثبوت القضاء فيمن اغمى عليه بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٧٢

.....

في تمام الوقت، و مع الاغماء في تمام الوقت لا يكون الامر بالفريضة فعلياً، لأن الامر الفعلي هو ما امكن ان يكون باعثاً و زاجراً، و مع فرض الاغماء في تمام الوقت لا يترقب من الامر بالفريضة الباعثية و الزاجرية. و حيث انه لا وجه لكون المراد بفوت الفريضة هو مجرد عدم الاتيان بالمأمور به الواقعي و ان استوفيت مصلحته كما سيأتي، فلا- بد و ان يكون المراد من فوت الفريضة فوتها بما لها من المصلحة و الاثر المترتب عليها، و اذا كان المراد من الفوت هذا المعنى فلا مورد للقضاء، للشك في موضوعه و هو فوت الفريضة بما لها من المصلحة و الاثر، لاحتمال استيفاء مصلحتها بالمأمور به الاضطراري، و مع الشك في الفوت الذي هو الموضوع في القضاء يشك في وجود الامر بالقضاء فيكون مجرى البراءة.

نعم، لو كان موضوع القضاء هو فوت الفريضة و ان احتمل استيفاء مصلحتها لكان مجال لحصول موضوع القضاء، فلا مجرى للبراءة، إذ مع تحقق موضوع القضاء و هو الفوت و لو مع الاستيفاء لا معنى لجريان البراءة، اذ مجراها الشك في التكليف، و مع احراز موضوع التكليف و تحققه لا- شك في التكليف، بل هو مقطوع به، فلا معنى لجريان البراءة، و لكن كون الفوت الذي هو موضوع القضاء هو الفوت بهذا المعنى لا- وجه له، لأن لازمه انه لو دل الدليل بالخصوص على ان الامر الاضطراري واف بتمام مصلحة الأمر الواقعي لوجب القضاء ايضاً، لتحقيق موضوعه و هو فوت الفريضة، لأن المراد من فوت الفريضة على هذا هو عدم الاتيان بالفريضة و ان استوفيت مصلحتها ببديلها و هذا لا يلتزم به احد، و لذا قال (قدس سره): «نعم لو دل دليله»: أي دليل القضاء «على ان سببه فوت الواقع و لو لم يكن هو فريضة» اذ كون الواقع فريضة لازمه انما هو حيث لم يستوف غرضه و مصلحته، فاذا استوفيت مصلحته لا يكون الامر به فريضة، فاذا كان الفوت بهذا المعنى «كان القضاء واجبا عليه لتحقيق سببه» و هو عدم الاتيان بالمأمور به الواقعي «و ان اتى بالعرض»

و المصلحة المترتبة عليه «لكنه مجرد الفرض» اذ لازمه ما ذكرنا: من انه
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٧٣
المقام الثاني: في اجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري و عدمه (١).

مع العلم و قيام الدليل على استيفاء مصلحة الواقع بالمأمور به الاضطراري مع ذلك يجب القضاء، لكن هذا لا يقول به احد فهو مجرد فرض.

(١) لا- يخفى ان المراد بالامر الظاهري الذي هو المقسم لهذا المقام ما هو اعم مما دل على ثبوت حكم ظاهري، كاصالة الطهارة و اصالة الحلية، أو دل على نفي حكم كدليل الرفع الجارى فى رفع الجزء أو الشرط المشكوك فيهما، أو كان دلالتة جعل المنجزية و المعذرية كالامارات بناء على الطريقية. و هذا الامر الظاهري يكون: تارة مدلوله اثبات شىء للمأمور به كقاعدة الطهارة المثبتة لشرطية مشكوك الطهارة، و اخرى يكون مدلوله اثبات جميع المأمور به المشكوك، كالادلة المثبتة لصلاة الجمعة فى زمان الغيبة فى مقام الشك فى كون الفريضة فى يوم الجمعة فى زمان الغيبة هل هى الظهر أو الجمعة؟
و يتكلم المصنف فعلا فى ما يثبت شيئا للمأمور به، ثم فى آخر المبحث يتكلم فيما يثبت نفس المأمور به.

ثم لا يخفى ايضا ان حكومة دليل الحاكم على المحكوم تارة توجب توسيع دائرة المحكوم، كحكومة قاعدة الطهارة و الحلية على الطهارة الواقعية و الحلية الواقعية اللتين يثبتان شرطيتهما للصلاة، مثلا: بقوله عليه السلام: (لا صلاة إلا بطهور) [٦٩] و قوله عليه السلام فى موثقة ابن بكير: (لا يقبل الله تلك الصلاة إلا فيما أحل الله اكله) [٧٠] فان حكومة قاعدة الطهارة فى مشكوك الطهارة، و قاعدة الحل فى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٧٤

و التحقيق: إن ما كان منه يجرى فى تنقيح ما هو موضوع التكليف و تحقيق متعلقه، و كان بلسان تحقق (١) ما هو شرطه أو شرطه، كقاعدة

مشكوك الحلية يثبتان الشرطية للمشكوك، و يوسعان دائرة الشرط لما هو اعم من الطهارة الواقعية و الطهارة المشكوك، و الحلية لما هو اعم من الحلال واقعا و مشكوك الحلية.

و اخرى يكون دليل الحاكم مضيقا لدائرة المحكوم، كقوله: (لا شك لكثير الشك) [٧١] الحاكم على الادلة المثبتة لاحكام الشك، و كدليل الرفع الراجع لجزئية المشكوك او شرطيته.

(١) و حاصله: ان لسان قاعدة الطهارة و قاعدة الحلية هو جعل الطهارة فى مقام الشك، و جعل الحلية كذلك: أى جعل الطهارة الظاهرية و الحلية الظاهرية فى مقام الشك، و لازم اطلاق هذا الجعل و هو قوله: مشكوك الطهارة طاهر و مشكوك الحلية حلال هو ترتيب جميع ما للطهارة الواقعية من الآثار على الطهارة فى حال الشك، و ترتب جميع ما للحلية الواقعية على ما هو حلال فى مقام الشك: أى الحلية الظاهرية، و معنى هذا توسيع الشرطية الى ما هو اعم من الواقعية و الظاهرية الذى هو احد قسمي الحكومة، فللطهارة الظاهرية جميع ما للطهارة الواقعية من ما له دخل فى ترتب الاثر و الغرض المقصود من الصلاة، فالصلاة عن طهارة فى ماء مشكوك الطهارة يترتب عليها جميع ما يترتب على الصلاة عن طهارة فى ماء طاهر واقعا، و لازم هذا هو الاجزاء، لما عرفت: من ان اشتمال البدل على تمام الغرض فى المبدل يلزمه سقوط الامر الواقعي، لاستيفاء الغرض الداعي اليه.

و لا يخفى انه ليس للطهارة الظاهرية انكشاف الخلاف، لأن لسان جعلها يقول:

انها بما هى مشكوك يترتب عليها جميع الآثار، و ليس لهذا المعنى انكشاف الخلاف،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٧٥

الطهارة أو الحلية (١)، بل واستصحابهما في وجه قوي، ونحوها بالنسبة إلى كل ما اشترط بالطهارة أو الحلية يجرى، فإن دليله يكون حاكما على دليل الاشتراط، ومبينا لدائرة الشرط، وأنه أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية، فانكشاف الخلاف فيه لا يكون موجبا لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل بالنسبة إليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل،

بل انكشاف الخلاف انما يتاتي فيما كان لسانه لسان انه هو الواقع، فحينئذ تارة يكون هو الواقع، و اخرى ينكشف انه خلاف الواقع، اما ما كان لسانه انه بما هو مشكوك له جميع ما للواقع من الآثار فلا يكون له انكشاف الخلاف، فان مرجع الاطلاق الى انه لو كان هذا المشكوك خلاف الواقع فجميع الآثار تترتب عليه كما تترتب على الواقع فيؤول الى ضم غير ما هو الواقع، الى الواقع وليس لغير ما هو الواقع انكشاف الخلاف.

وبعبارة اخرى: انه يكون واقعا ثانويا في حال الشك، وليس للواقع انكشاف الخلاف، وهذا الكلام في الطهارة الظاهرية جار بعينه في الحلية الظاهرية، ولذا قال (قدس سره): «ان ما كان منه يجرى في تنقيح ما هو موضوع التكليف» فان لسان قاعدة الطهارة تنقيح ما هو الموضوع لشرطية الصلاة، وان الشرطية كما تحصل بالطهارة في الماء الطاهر واقعا تحصل ايضا في الطهارة بالماء المشكوك طهارته، فالشرط الذي هو الدخيل في ترتب الاثر على الصلاة يحصل بالطهارة الظاهرية كما يحصل بالطهارة الواقعية.

(١) الاول: كشرطية الطهارة بالماء المشكوك للصلاة.

و الثاني: كجواز شرب الماء المشكوك الطهارة، فان جواز الشرب كما ان موضوعه يكون مركبا من الماء و طهارته الواقعية، كذلك يكون مركبا من الماء و طهارته الظاهرية فانه يجوز شرب كل منهما.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٧٦

وهذا بخلاف ما كان منها بلسان أنه ما هو الشرط واقعا (١)، كما هو لسان الامارات، فلا يجرى، فإن دليل حجته حيث كان بلسان أنه واجد لما هو شرطه الواقعي، فبارتفاع الجهل ينكشف أنه لم يكن كذلك، بل كان لشرطه فاقدا هذا على ما هو الاظهر الاقوى في الطرق والامارات، من

(١) اختلف في مفاد دليل الاستصحاب.

فقيل: ان مفاده جعل الحكم في مقام اليقين السابق و الشك اللاحق، كمفاد قاعدتي الطهارة و الحلية.

وقيل: ان مفاده جعل المنجزية و المعذرية، كمفاد الامارة بناء على الطريقة.

و المختار للمصنف في الاستصحاب هو القول الأول، فشأنه عنده (قدس سره) شأن قاعدة الطهارة، و لذا قال: «و استصحابهما في وجه قوي» فالماء المسبوق باليقين بالطهارة، و اللباس المسبوق باليقين بالحلية الملحوقان بالشك فعلا قد جعلت فيهما الشرطية، فليس لهما انكشاف الخلاف، و الامر فيهما كما بيناه في قاعدتي الطهارة و الحلية: ان لازم ذلك الاجزاء، فلا اعادة و ان انكشف الخلاف في الوقت، و اذا لم تكن اعادة في الوقت فلا قضاء في خارجه، و لذا قال (قدس سره):

«فانكشاف الخلاف فيه»: أي في الشرط الذي هو اعم من الواقع و الظاهر، بل الشرط في الحكم الظاهري واقعي ايضا من ناحية ترتب الاثر عليه فحينئذ «لا يكون موجبا لانكشاف فقدان العمل لشرطه» لانه اذا كان مفاده ان مشكوك الطهارة المسبوق باليقين له جميع ما للماء الطاهر واقعا من الآثار بالنسبة الى صحة الصلاة لا يكون لهذا المعنى انكشاف الخلاف، فانه ليس لضم غير الواقع الى الواقع في جميع الآثار انكشاف الخلاف، بل يكون انكشاف الخلاف فيه من قبيل تبديل الموضوع، كالمسافر يكون حاضرا او الحاضر يكون مسافرا، و مثل هذا ليس له انكشاف الخلاف، و لذا قال (قدس سره): «بالنسبة اليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٧٧

أن حجيتها ليست بنحو السببية (١)، و أما بناء عليها، و أن العمل بسبب أداء أمانة إلى وجدان شرطه أو شرطه، يصير حقيقة صحيحا كأنه واجد

(١) وقع الخلاف بين القوم في جعل الامارات، فذهب المصنف و جماعة من المحققين الى ان المجعول في الامارات هو طريقه الامارة لا- غير بمعنى: كونها منجزة لو اصابته، و معذرة لو خالفت، و على هذا فليس فيها حكم مجعول ظاهري اصلا، فليس هناك توسعة في الشرطية، فالشرط الواقعي على واقعيته، فلو دل الخبر الواحد على ان الثعالب- مثلا- من مأكول اللحم أو قامت الامارة على طهارة الماء، ثم انكشف الخلاف، فالقاعدة تقتضى الاعادة في الوقت و القضاء في خارجه، لعدم إتيان الصلاة الصحيحة المشروط وقوعها عن الطهارة، أو التي يكون وقوعها في غير المأكول مانعا عن صحتها و قد وقعت في غير المأكول، و دليل حجية الامارة لا يتكفل جعل الشرطية في مقام الشك، لأن المفروض انه ينجز الشرطية ان صادفها، و هو عذر لو خالفها، و العذرية عن المخالفة تدور مدار انكشاف الخلاف، و مع انكشاف الخلاف لا عذرية، فلم يحصل شيء يوجب سقوط الامر الواقعي، لعدم اتيان متعلقه و لا اتيان بدل له و اف بتمام مصلحته لأن الامارة انما دلت على ان ما اتى به هو الشرط الواقعي و قد انكشف الخلاف، و انه ليس هو الشرط الواقعي، فلم تقع الصلاة عن طهارة واقعية، و انها وقعت مع المانع عن الصحة، و لم يتضمن دليل حجية الامارة جعل حكم يوجب التوسعة حتى يكون حاكما كما ذكرنا في قاعدة الطهارة فلا اجزاء، و لا بد من الاعادة في الوقت و القضاء في خارجه، لتحقيق موضوع القضاء و هو الفوت، و الى هذا اشار بقوله: «فلا- يجزى فان دليل حجيتها» الامارة «حيث كان بلسان انه واجد لما هو شرطه الواقعي فبارتفاع الجهل ينكشف انه لم يكن» فلم يؤت بالماثور به الواقعي و لا يبدله.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٧٨

له، مع كونه فاقده (١)، فيجزي لو كان الفاقد معه في هذا الحال كالواجد في كونه و افيا بتمام الغرض، و لا يجزي لو لم يكن كذلك، و يجب الاتيان بالواجد لاستيفاء الباقي إن وجب و إلا لاستحب. هذا مع إمكان استيفائه، و إلا فلا مجال لاتيانه، كما عرفت في الامر الاضطراري (٢).

(١) أى بناء على السببية في الامارات، كما هو ظاهر قولهم: ان ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم، فمتى قامت الامارة على شيء ينشأ حكم على طبق ما قامت عليه الامارة، ما دام الخلاف لم ينكشف، فالامارة اذا قامت على طهارة شيء- مثلا- ينشأ حكم الطهارة لذلك الشيء سواء أ كان حكمه الواقعي الطهارة، ام لا.

غايته ان هذا الحكم المنشأ على طبق مؤدى الامارة مدته عدم انكشاف الخلاف، فيحدث بسبب قيام الامارة حكم على طبق ما أدت اليه، و على هذا فالحكم المنشأ على طبقها واقعي ثانوي حدث بسبب قيام الامارة، و هذا معنى السببية و الموضوعية في جعل الامارات في قبال الطريقية، و الى هذا اشار بقوله (قدس سره): «و اما بناء عليها»: أى على السببية «و ان العمل بسبب اداء امانة الى وجدان شرطه» كقيامها على طهارة الماء «أو شرطه» كقيامها على ان القراءة الواجبة- مثلا- هي الحمد فقط، فحينئذ «يصير»: أى العمل الواجد للشرط او الشرط «حقيقة صحيحا كأنه واجد له»: أى كأنه واجد لما هو الشرط الواقعي و الشرط كذلك «مع كونه فاقده» في الواقع الا انه بسبب قيام الامارة صار واجدا له.

(٢) قد عرفت ان الامارات على السببية تكون من الواقعي الثانوي كالامر الاضطراري، غايته ان العنوان الثانوي في الامارات طراً لاجل الجهل، و في الاوامر الاضطرارية طراً لاجل العجز، فالحال في الامارات على السببية كالحال في الاوامر الاضطرارية له مرحلتان: مرحلة الثبوت و مرحلة الاثبات.

ولا يخفى انه لا بد من استفادة عنوان البدلية في الامارات على السببية للاوامر الواقعية، ويمكن استفادة البدلية فيها: من انها واردة بلسان انها هي الواقع، فان
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٧٩
ولا- يخفى أن قضية إطلاق دليل الحجية على هذا هو الاجتزاء بموافقة أيضاً (١)، هذا فيما إذا أحرز أن الحجية بنحو الكشف و
الطريقة، أو

الامارة القائمة على شىء تقوم عليه بعنوان انه هو الواقع، فاذا كان دليل الحجية فيها يدل على جعل الحكم على طبق مؤداها و ضمنا دليل الحجية الى لسان الامارة يستفاد من مجموعهما ان الحكم المجعول بنحو البديل عن الواقع.
وبعبارة اخرى: ان دليل الحجية يقول: بجعل الحكم على طبق ما قامت عليه، و لسان الامارة يقول: ان المؤدى هو الواقع، فيدل مجموع هذين الامرين على ان المجعول بنحو البديل، فاذا استفدنا البدلية نقول حينئذ: ان البديل اما ان يكون وافيا بتمام مصلحة المبدل فيفيد الاجزاء، و الا فلا يكون مجزيا بنحو ما ذكرناه في الامر الاضطرارى عينا، و لذا قال (قدس سره): «فيجزى لو كان الفاقد معه في هذا الحال ...- إلى قوله- و لا يجزى لو لم يكن كذلك» ثم قال (قدس سره): «و يجب الاتيان».
لا- يخفى انه اراد في كلامه ان يستطرد مجموع ما ذكره في الاضطرارى، و ليس كل من وجوب الاتيان- عند انكشاف الخلاف- و استحباب الاتيان مترتبا على عدم الاجزاء، بل قد عرفت ان لازم استحباب الاتيان الاجزاء، ثم اشار الى امكان الاستيفاء و عدم امكانه، ثم ختم كلامه في مرحلة الثبوت بقوله: «كما عرفت في الامر الاضطرارى».
فاتضح: ان مرحلة الثبوت في الامارات على السببية كمرحلة الثبوت في الاوامر الاضطرارية.
(١) هذا بيان لمرحلة الاثبات.

لا- يخفى ان الاطلاق في الاوامر الاضطرارية يستفاد- على ما مر بيانه- من نفس دليل الامر الاضطرارى المثبت لحكم قد طرأ لاجل العجز عن اداء الواقع، و اما في الامارات على السببية فلا يستفاد من نفس دليل الامارة اطلاق، لأن لسانها لسان انه
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٨٠
بنحو الموضوعية و السببية (١)، و أما إذا شك فيها و لم يحرز أنها على أى الوجهين (٢)، فأصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف مقتضية للاعادة

هو الواقع، لا انه حكم في قبال الواقع، و انما يستفاد ان لها حكما في قبال الواقع من دليل حجيتها و جعلها، و لذا تمسك باطلاق دليل الحجية، فدليل الحجية يدل على وجود حكم على طبق الامارة في حال الجهل بالواقع، و اطلاقه يدل على جواز البدار في حال الجهل و انه ليس احد فردى التخبير، بل ظاهره التعيينية و مجموع هذين الامرين يلزمهما كون الحكم المجعول على طبق مؤدى الامارة وافيا بتمام مصلحة الواقع، و معنى ذلك هو الاجزاء، و لذا قال (قدس سره): «و لا يخفى ان قضية اطلاق دليل الحجية على هذا هو الاجتزاء بموافقة ايضا» كما بيناه في الامر الاضطرارى.

(١) بعد ما ذكر ان اطلاق دليل الحجية بناء على السببية يدل على الاجزاء، و اما على الطريقة فلا اجزاء، فاذا قلنا: بان دليل الحجية في الامارات يدل على السببية و مفادها جعل الحكم البدلى الوافى بتمام المصلحة فنقول بالاجزاء و لا اعادة، و اذا قلنا: بان دليل حجية الامارات يدل على الطريقة و جعل المنجزية و المعذرية، و ليس على طبق مؤدى الامارة حكم مجعول اصلا و قد انكشف الخلاف في الوقت- مثلا- فلا بد من الاعادة.

(٢) حاصله: انه اذا لم نعرف ما هو المجعول في الامارات و هل هو الطريقة فلا اجزاء؟ أو انه السببية فلازمها الاجزاء؟ و لم يتضح لنا

المفاد من دليل حجية الامارة فنحتمل ان يكون مفادها الطريقية و نحتمل السببية، فتارة ينكشف الخلاف في الوقت فهل تجب الاعادة أو لا- تجب؟ و اخرى ينكشف الخلاف في خارج الوقت فهل يجب القضاء ام لا- يجب؟ و حيث قد فرض الشك في دلالة دليل الحجية فلا بد من الرجوع الى ما تقتضيه الاصول العملية، و الكلام اولا في الاعادة: و هي ما اذا انكشف الخلاف في الوقت.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٨١

في الوقت (١)، و استصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعليا في الوقت لا يجدى، و لا يثبت كون ما أتى به مسقطا، إلا على القول بالاصل

(١) و توضيحه: ان الاصل الذى يرجع اليه فى الفرض المذكور: و هو ما اذا شك فى ان مفاد دليل الحجية الطريقية او السببية هو اصاله عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف: أى استصحاب عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف و تبرأ به الذمة. و حيث ان المستصحب لا بد اما ان يكون مجعولا شرعيا او موضوعا ذا اثر مجعول، و نفس عدم الاتيان ليس بمجعول شرعى، لوضوح انه من الامور التكوينية، و لم يظهر من الاخبار انه موضوع لاثر مجعول، فلا بد و ان يكون مراده من استصحاب عدم الاتيان هو استصحاب شغل الذمة بالتكليف، لانه قبل انكشاف الخلاف و قبل الاتيان بما قامت عليه الامارة يقطع باشتغال الذمة بالتكليف، و بعد الاتيان بما قامت عليه الامارة و انكشاف الخلاف نشك فى سقوط التكليف الذى كانت الذمة مشغولة به يقينا، لأن الامارة ان كان مفادها الطريقية فما شغلت الذمة به لم يسقط، لعدم الاتيان به و لا ببدله، لانه على الطريقية لا بدل له، و ان كان مفادها السببية فقد سقط، و حيث كان لنا يقين بشغل الذمة، و الآن نشك فى فراغها فنستصحب شغل الذمة، فثبت بسبب الاستصحاب تكليف بالفعل بالاعادة فى الوقت.

و يظهر من بعض مشايخنا [٧٢]- طاب ثراه- فى حاشيته فى المقام: ان المستصحب هو كلى التكليف من القسم الثانى من اقسام استصحاب الكلى المردد بين الفرد الطويل و الفرد القصير، و ان المستصحب هو المردد بين التكليف الفعلى الواقعى على الطريقية، و بين التكليف الفعلى البدلى على السببية، فان كان هو الفرد الواقعى فهو باق و الذمة مشغولة به بعد انكشاف الخلاف، و ان كان هو البدلى فقد ارتفع التكليف و برئت الذمة. و يمكن ان يناقش فيما ذكره (قدس سره).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٨٢

.....

اولا: بان الظاهر من المصنف ان المستصحب عنده شخصى لا كلى، و هو استصحاب شغل الذمة بالتكليف الواقعى، و لذا اورد على استصحاب شغل الذمة به: بانه تكليف لا فعلى له فتستصحب عدم فعليته، و اجاب عنه: بانه من المثبت و سيأتى بيانه- ان شاء الله-. و ثانيا: ان القسم الثانى من اقسام استصحاب الكلى: و هو ما اذا كان الفرد المردد بين كونه هو الطويل او القصير مشكوك الحدوث من اول الامر: بان نقطع فى وجود كلى، و لكن نشك فى كونه وجد فى ضمن الفرد الطويل فيكون باقيا، أو أنه وجد فى ضمن الفرد القصير فيكون مرتفعا، و لم يكن مقطوعا فى زمن من الازمنة بوجوده فى ضمن الفرد الطويل. و مقامنا ليس كذلك، لانا نقطع بتحقق التكليف الواقعى قبل قيام الامارة، و لكننا نشك بعد قيام الامارة فى انه هل هو باق، و ان الامارة جعلها طريقي، او انه ارتفع و انقلب الى البدل فيما اذا كان الجعل فى الامارة على نحو السببية؟

ثالثا: ان انقلاب التكليف الى البدل مبنى على انه بقيام الامارة يرتفع التكليف الواقعى، و اما اذا قلنا: ببقاء التكليف الواقعى فإننا نحتاج الى الجمع بين التكليف الواقعى و الظاهرى بعد قيام التكليف الظاهرى، و انما يسقط التكليف الواقعى بناء على السببية بعد الاتيان بما قامت عليه الامارة لوفائه بالغرض الواقعى.

ورابعا: ان الداعى لجعل المستصحب فى المقام من الكلى هو لزوم كون المستصحب حكما فعليا له رتبة الباعثية و الزاجرية، دون

المنجزية لأنها منوطه بالعلم به، و الفعلية التي بمعنى الباعثية و الزاجرية مرددة بين التكليف الواقعي على الطريقة، و بين التكليف الظاهري على السببية، و اما اذا قلنا: بان المستصحب هو التكليف لا برتبة كونه باعثا و زاجرا بالفعل، بل كونه بحيث لو وصل بنحو من الوصول لكان باعثا و زاجرا، فالمستصحب على هذا هو التكليف الواقعي، فانه كان قبل ذلك بمرتبة لو وصل الينا بنحو من الوصول لكان حكما فعليا باعثا و زاجرا،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٨٣

المثبت، و قد علم اشتغال ذمته بما يشك في فراغها عنه بذلك المأتي (١).
و هذا بخلاف ما إذا علم أنه مأمور به واقعا، و شك في أنه يجزى عما هو

و بعد انكشاف الخلاف قد وصل الينا بنحو من الوصول و هو الوصول بتوسط الاستصحاب، فالمستصحب شخصي و هو التكليف الواقعي الذي نشك في براءة الذمة منه، و يسوغ ان يطلق على الحكم بهذه المرتبة انه الفعلي من جهة المولى، لا الفعلي من كل جهة، فان الفعلي من كل جهة عند المصنف هو ما وصل الى مرتبة الباعثية و الزاجرية. و قد اطلق المصنف في بعض الموارد على الحكم بالمعنى الاول لفظ الفعلي، و مراده من فعليته هو كونه الفعلي من قبل المولى و من جهته، و في اغلب الموارد يطلق عليه لفظ الشأني أو الانشائي.

و على كل حال فالمستصحب في المقام هو الحكم بمرتبة بحيث لو وصل بنحو من الوصول لكان حكما بعثيا فعليا، و قد وصل ببركة الاستصحاب بعد انكشاف الخلاف في الوقت فلا بد من الاعادة.

(١) حاصل هذا الاشكال ان التكليف الواقعي قبل انكشاف الخلاف لم يكن فعليا بالغا لمرتبة الباعثية و الزاجرية، و بعد انكشاف الخلاف يستصحب عدم فعليته، و لازم عدم فعليته بعد انكشاف الخلاف في الوقت عدم الاعادة فيعارض استصحاب عدم الاثبات بما يسقط معه التكليف المقتضى للاعادة بعد انكشاف الخلاف في الوقت، و التعارض موجب لتساقط الاستصحابين فلا دليل على الاعادة في الوقت.

و الجواب عنه: ان استصحاب عدم فعلية التكليف الواقعي بعد انكشاف الخلاف انما يدل على عدم الاعادة في الوقت بناء على حجية الاصل المثبت، و هو ليس بحجة كما سيأتي بيانه في مبحث الاستصحاب- ان شاء الله- لأن عدم الاعادة ليست من الآثار المترتبة على نفس عدم كون الحكم الواقعي فعليا، بل هي من آثار كون المأتي به وافيا بتمام غرض التكليف الواقعي، و كون المأتي به وافيا بتمام الغرض هو كون الامارة سببية موجبة لجعل الحكم البدلي على طبق مؤداها، و لازم الاثبات بالبدل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٨٤

المأمور به الواقعي الاولى كما في الاوامر الاضطرارية أو الظاهرية، بناء على أن يكون الحجية على نحو السببية، فقضية الاصل فيها كما أشرنا إليه عدم وجوب الاعادة، للاتيان بما اشتغلت به الذمة يقينا، و أصالة عدم فعلية التكليف الواقعي بعد رفع الاضطرار و كشف الخلاف (١).

الوافي بغرض المبدل سقوط التكليف بالمبدل، و هذا يلزم عدم فعلية التكليف الواقعي بعد انكشاف الخلاف، فلا يثبت الأ بحجية الاصل المثبت، بخلاف استصحاب عدم الاثبات بالمسقط، فانه على ما عرفت يرجع الى استصحاب التكليف الواقعي، و هو مشكوك السقوط بعد انكشاف الخلاف، و شغل الذمة اليقيني به يستدعي الفراغ اليقيني، و حيث لا فراغ يقيني لفرض الشك في كون ما اتى به متحملا للغرض فلا بد من الاعادة تحصيلها للفراغ اليقيني، و قد اشار (قدس سره) الى ما ذكرنا من الجواب بقوله: «لا يجدي ولا يثبت ... الى آخر كلامه».

(١) هذا جواب عن اشكال يمكن ان يورد، و حاصله: انه قد مر في الاوامر الاضطرارية: انه لو شككنا في الاطلاق و ارتفع الاضطرار في الوقت فالمرجع الى الاصول، و الاصل هو البراءة من التكليف بعد ارتفاع الاضطرار.

فلقائل ان يقول: لما ذا لا- يجرى استصحاب عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف الواقعي للشك، في كون المأمور به الاضطرارى المأتى به وافيًا بتمام المصلحة، او غير واف ألبعضها، و يكون الباقي مما يلزم تداركه فنستصحب عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف الواقعي، و هذا الاصل اما حاكم على البراءة او انه معارض لها فيتساقطان فنحتاج الى ما يثبت به براءة الذمة عن التكليف الواقعي، و شغل الذمة به يستدعي الفراغ اليقيني عنه، و المفروض انه ليس لنا ما يحكم بفراغ الذمة عنه، فلا بد من اتيانه و الاعادة في الوقت بعد ارتفاع الاضطرار.

و الجواب عنه: انه لا- اشكال في حال الاضطرار بعدم اشتغال الذمة بالتكليف الواقعي بوجه من الوجوه، و الشك فيه بعد ارتفاع الاضطرار شك في تكليف جديد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٨٥

.....

و الاصل البراءة منه، و لا مجرى لاستصحاب عدم الاتيان لانه انما يجرى في مقام كان هناك تعلق بذمة المكلف يشك في سقوطه و عدمه، اما اذا لم يكن تكليف متعلقًا بذمة المكلف فلا مجال لجريان اصالة عدم الاتيان، و هذا الجواب واضح في الاوامر الاضطرارية.

و اما في الاوامر الظاهرية: أى في موارد الامارات بناء على السببية فانه قد تقدم منه: ان الحال فيها كالحال في الاوامر الاضطرارية فيتمسك فيها بالاطلاق للدلالة على الاجزاء لو كان، و أالفالمرجع فيها الى البراءة فيما اذا شك في الاطلاق.

و يمكن ان يقال: انه اذا كان لها اطلاق فلا اشكال في ان الحال فيها كالحال في الاوامر الاضطرارية في الدلالة على الاجزاء، و اما اذا لم يكن لها اطلاق ففرق بينها و بين الاوامر الاضطرارية، فانه في الاوامر الاضطرارية لم تشتغل الذمة بالتكليف الواقعي في حال الاضطرار و بعد ارتفاع الاضطرار نشك في حدوثه فهو مجرى البراءة، و لا مجال لاصالة عدم الاتيان كما ذكرنا، و اما في الاوامر الظاهرية: أى الامارات على السببية فانه لا شك في شغل الذمة بالتكليف الواقعي و يشك في سقوطه بعد انكشاف الخلاف، لاحتمال كون البدل الظاهري وافيًا بتمام المصلحة أو انه غير واف بها، و يكون الباقي مما يجب تداركه، و على كل حال نشك في سقوطه بعد شغل الذمة به فلاصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف مجال في الامارات على السببية.

و الجواب عنه: ان الامارات على السببية لا شك في كونها بدلا عن الحكم الواقعي، و لكن يشك في كونها بدلا وافيًا بتمام المصلحة أو غير واف بتمام المصلحة، و التكليف الواقعي الذي انشغلت الذمة به قبل اتيان المأمور به الظاهري قد كان بداعي تمام المصلحة التي في المأمور به الواقعي، و لا اشكال في سقوط شغل الذمة به بالنحو الذي كان قبل اتيان المأمور به الظاهري، لأن المفروض ان المأمور به الظاهري واف بمقدار من مصلحة الامر الواقعي، و الشك انما هو في انه واف بتمام المصلحة أو ببعضها، فلا اشكال في انه لم يبق في الذمة على النحو الذي كان قبل اتيان المأمور به

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٨٦

.....

الظاهري، و بعد انكشاف الخلاف نحتمل سقوطه تماما لاحتمال وفاء المأمور به الظاهري بتمام مصلحته، و نحتمل عودته لاجل تدارك بعض المصلحة الملزمة. و على كل فهو بعد انكشاف الخلاف غيره قبل انكشاف الخلاف فيكون موردا للبراءة، لانه شيء غير الذي كان اولًا، فهو كتكليف جديد فينفى بالبراءة.

و في كلا الموردین الاوامر الاضطرارية و الامارات على السببية لا اشكال في ان الذمة في حال العجز قد انشغلت بالامر الاضطرارى يقينا، و في الامارات على السببية في حال الجهل ايضا انشغلت الذمة بما قامت عليه الامارة، لأن الامارات على السببية موجبة لجعل الحكم على طبق مؤداها، فهذا الحكم المجعول بواسطة قيام الامارة قد انشغلت الذمة به في حال الجهل و عدم انكشاف الخلاف، و بعد ارتفاع العجز و انكشاف الخلاف نشك في شغل للذمة جديد، و الاصل البراءة منه و الاصل ايضا عدم فعليه التكليف الواقعي. اما في الاضطرارى فواضح لعدم فعليته بجهة من الجهات في حال العجز، و الآن بعد ارتفاع العجز نشك في فعليته و الاصل عدمها، و في الامارات على السببية ايضا يقطع بعدم فعليته بالنحو الذى كان قبل اتيان المأمور به الظاهري، و بعد انكشاف الخلاف يشك في فعليه له جديدة، و الاصل عدمها و الى هذا اشار بقوله: «فقضية الاصل فيها كما اشرنا اليه عدم وجوب الاعادة»: أى قد اشرنا إلى ان الاصل في الاوامر الاضطرارية و الاوامر الظاهرية: أى الامارات على السببية هو البراءة و عدم الاعادة «للاتيان بما انشغلت به الذمة يقينا» و هو المأمور به الاضطرارى في حال العجز و الحكم المجعول في المأمور به الظاهري، لانه على السببية هناك مجعول على طبق مؤدى الامارة قد انشغلت الذمة به في حال الجهل و عدم انكشاف الخلاف، و هذان الحكمان مما لا شك في شغل الذمة بهما يقينا في حال العجز و حال عدم انكشاف الخلاف، و بعد ارتفاع العجز و بعد انكشاف الخلاف نشك في فعليه جديدة للتكليف الواقعي، و الاصل عدمها، و لذا قال (قدس سره):

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٨٧

و أما القضاء فلا يجب بناء على أنه فرض جديد، و كان الفوت المعلق عليه وجوبه لا يثبت بأصالة عدم الاتيان، إلا على القول بالاصل المثبت، و إلا فهو واجب، كما لا يخفى على المتأمل (١)

«و اصالة عدم فعليه التكليف الواقعي بعد رفع الاضطرار و كشف الخلاف» كما عرفته مفصلا.

(١) قد ذكرنا ان الكلام فيما اذا شك في كون الامارة بنحو الطريقية و السببية في مقامين:

المقام الاول: في الاعادة و هو ما اذا انكشف الخلاف في الوقت و قد عرفت: ان الاصل يقتضى الاعادة.

و المقام الثانى: في القضاء و هو ما اذا انكشف في خارج الوقت، و هو الذى تعرض له بقوله: «و اما القضاء».

و حاصل القول فيه: انه بعد ما عرفت في ان القاعدة في الوقت تقتضى الاعادة لاصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف فهل القاعدة بالنسبة الى القضاء ايضا كذلك، ام انها ليست كذلك فلا يجب القضاء؟

و توضيح الكلام: فيما تقتضيه القاعدة بالنسبة إلى القضاء انه.

اما ان نقول: بان القضاء تابع للاداء: بمعنى ان الامر بالموقت ينحل الى امر بنفس الطبيعة، و امر آخر بها في الوقت، و على هذا فيجب القضاء لاستصحاب بقاء الامر بنفس الطبيعة الى خارج الوقت.

و اما ان نقول بعدم تبعية القضاء للاداء، و انه بامر جديد، لأن الامر بالموقت لا ينحل الى امرين، بل هو امر واحد بالمقيد بالوقت و قد سقط بانتهاء الوقت، فايجاب القضاء في خارج الوقت لا بد و ان يكون لامر جديد بالطبيعة في خارج الوقت، و حينئذ حيث كان لهذا الامر الجديد موضوع و هو عنوان الفوت فلا بد من اثبات موضوعه و هو عنوان الفوت، فان كان الفوت معناه عدم الاتيان بالمأمور به في

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٨٨

فتأمل جيدا (١).

الوقت فلا بد من القضاء ايضا، لأن المفروض عدم الاتيان بما هو المأمور به واقعا في الوقت و الشك في سقوطه لبدله، اذ المفروض

انه لم يتحقق كون الامارة على نحو السببية لتثبت البدلية، فلا بد من القضاء لتحقق موضوعه و هو عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف، اذ قد فرضنا ان المراد من الفوت هو عدم الاتيان.

و اما اذا قلنا: بان الفوت هو عنوان ثبوتى ملازم لعدم الاتيان فلا يجب القضاء، لانه بفرض جديد معلق على عنوان ثبوتى مشكوك فيه، و لا- مجرى للاستصحاب فيه لعدم اليقين السابق بتحقق عنوان الفوت، و لا ينعف استصحاب عدم الاتيان فى اثباته، لانه ملازم لعنوان الفوت، فاثباته له مبنى على حجيه الاصل المثبت، و الى هذا اشار بقوله: «فلا يجب بناء على انه فرض جديد» لا انه تابع للاداء «و كان الفوت المعلق عليه وجوبه»: أى وجوب القضاء معلق على عنوان الفوت و هو امر ثبوتى لا- عدمى، و لذلك «لا- يثبت» هذا العنوان الثبوتى «باصالة عدم الاتيان الا- على القول بالاصل المثبت و ألما فهو واجب»: أى و ان لم نقل: بان القضاء بفرض جديد: بان نقول بتبعية القضاء للاداء نقول: بان عنوان موضوع القضاء ليس ثبوتيا، بل امر عدمى و هو عدم الاتيان، او نقول: انه ثبوتى و لكن نقول بحجيه الاصل المثبت فيجب القضاء.

(١) المعروف عنه (قدس سره) انه لا يشير الى شىء بقوله: فتامل جيدا، و اشارته الى شىء تكون بقوله: فافهم او فتامل وحدها من دون الحاقها بشىء، إلا انه من الممكن ان يكون هنا قد اشار الى شىء و هو- انه بعد البناء على ان القضاء بفرض جديد و ان الفوت عنوان ثبوتى- ان المنسوب اليه الفوت اما ان يكون هو التكليف الواقعى الفعلى بقيد الفعلية و على هذا لا فوت، لوضوح ان التكليف الواقعى لم يكن فعليا لاستمرار الجهل به فى تمام الوقت، و ان كان المنسوب اليه الفوت هو التكليف الواقعى الذى لو انكشف خلافه فى الوقت لكان فعليا، و مثل هذا قد فات من

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٨٩

ثم إن هذا كله فيما يجرى فى متعلق التكليف، من الامارات الشرعية و الاصول العملية، و أما ما يجرى فى إثبات أصل التكليف، كما إذا قام الطريق أو الاصل على وجوب صلاة الجمعة يومها فى زمان الغيبة، فانكشف بعد أدائها وجوب صلاة الظهر فى زمانها، فلا وجه لاجرائها مطلقا، غاية الامر أن تصير صلاة الجمعة فيها أيضا ذات مصلحة، كما لا يخفى (١)، إلا أن يقوم دليل بالخصوص على عدم وجوب

المكلف، فاذا كان هذا هو موضوع القضاء فيجب القضاء فى خارج الوقت لتحقق موضوعه و هو الفوت بالعنوان الثبوتى.

(١) قد عرفت فى اول الكلام فى الامر الظاهرى ان الكلام فيه فى مقامين:

الاول: فيما اذا قامت الامارات و الاصول العملية على اثبات متعلق للتكليف، كاثبات جزء او شرط لمتعلق التكليف او نفي جزء او شرط عن متعلق التكليف، و قد مر الكلام فيه.

و المقام الثانى: ان تقوم الامارات او الاصول على اثبات تكليف مستقل غير التكليف الواقعى، كما لو قامت الامارات على وجوب صلاة الجمعة فى زمان الغيبة، او دل استصحاب وجوبها فى زمن الحضور على وجوبها فى زمن الغيبة فانكشف الخلاف.

و لا يخفى انه اما ان ينكشف الخلاف فى الوقت او ينكشف خارج الوقت، فالكلام تارة فى الإعادة و اخرى فى القضاء.

اما الكلام فى الإعادة فنقول: القاعدة تقتضى عدم الاجزاء فلا بد من الإعادة، لأن وجوب صلاة الجمعة اما ان يثبت بالامارة و قلنا بالطريقة فى جعل الامارة فلا يتوهم الاجزاء، لعدم حكم على طبق مؤدى الامارة حتى نحتمل كونه وافيا بتمام المصلحة او ببعضها، و شغل الذمة بالظهر يقينا بعد انكشاف الخلاف فى الوقت يقتضى الاتيان بمتعلقه.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٩٠

و اما اذا ثبت بالامارة على السببية او بالاصل فانهما و ان دلا على وجود حكم على طبق مؤداهما و هو ذو مصلحة، إلا انه لا دليل على اجزائه عن صلاة الظهر، لأن الاجزاء انما يكون حيث يكون الحكم الثابت بالامارة السببية أو الاصل بعنوان كونه بدلا عن المأمور به الواقعي.

و غاية دلالة الامارة على السببية أو دلالة الأصل كون ما قاما عليه ذا مصلحة و هو صلاة الجمعة، اما كون هذه المصلحة بدلا عن مصلحة الواقع فلا دلالة للامارة و لا للاصل على ذلك بعد كون صلاة الجمعة ماهية اخرى غير ماهية صلاة الظهر، و كون ماهية ذات مصلحة لا يلزمه كون مصلحتها بدلا عن مصلحة ماهية اخرى.

و اما اذا انكشف الخلاف في خارج الوقت، فان قلنا: ان القضاء تابع للاداء فحكمه حكم الاداء، و كما تجب الاعادة في الوقت يجب القضاء في خارجه لاشتغال الذمة بالظهر يقينا و بقاء هذا الامر بعد انقضاء الوقت فلا بد من امثاله قضاء.

و ان قلنا: القضاء بفرض جديد فالقضاء ايضا يجب، لأن موضوعه محقق و هو فوت الامر المتعلق بالظهر الذي لم تستوف مصلحته لا بتمامها و لا ببعضها، فموضوع القضاء محقق و هو فوت الامر المتعلق بالظهر فلا بد من القضاء، و لذا قال (قدس سره):

«فلا- وجه لا- جزائها مطلقا»: أى و ان قلنا بالسببية في جعل الامارات او كان القائم على وجوب الجمعة هو الاصل فانه «غاية الامر ان تصير صلاة الجمعة فيها»: أى في يوم الجمعة «ايضا ذات مصلحة لذلك»: أى بقيام الامارة عليها على السببية او قيام الاصل على وجوبها، و كونها صارت صلاة الجمعة ذات مصلحة لقيام الامارة على وجوبها على السببية، او قيام الاصل على وجوبها «لا ينافى هذا بقاء صلاة الظهر على ما هي عليه من المصلحة» التي لم تستوف لا باتيان الظهر نفسه و لا باتيان بدله، لما عرفت: من عدم الدليل على كون مصلحة الجمعة بدلا عن صلاة الظهر فلا دليل على الاجزاء و لا بد من الاعادة في الوقت و القضاء في خارجه كما لا يخفى.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٩١

صلاتين في يوم واحد (١).

(١) لا يخفى ان الدليل الدال على عدم وجوبين لصلاتين في يوم واحد.

تارة: يكون دالا على عدم وجوبين واقعيين عرضيين: بمعنى ان الشارع لا يشرع- مثلا- وجوب الظهر تامة للحاضر، و وجوب ظهر قصرا لمسافر سافر بعد اداء الظهر التامة، او لا يشرع وجوب ظهر واقعا و وجوب جمعة واقعا، و مثل هذا لا ينفع في الدلالة على الاجزاء، لأن المفروض ان وجوب الجمعة- مثلا- كان ظاهريا و ان كان بناء على السببية هو واقعا ثانويا إلا انه ليس في عرض وجوب الظهر.

و اخرى: يكون دلالة الدليل على عدم اجتماع وجوبين: بان لا يجتمع وجوبان مطلقا و ان كان احدهما واقعا و الآخر ظاهريا، و هذا ايضا على نحوين:

لانه تارة: تكون دلالة انه اذا قام عندك دليلان في يوم واحد على وجوب الظهر واقعا، و دليل ظاهري على وجوب الجمعة فان احدهما مرتفع، فهو كعلم اجمالى بعدم وجوب احدهما فتقع بين الدليل الواقعي و الظاهري معارضة او مزاحمة، فلا بد من الرجوع الى ما تقتضيه قواعد المعارضة او المزاحمة.

و اخرى: يكون الدليل الدال على عدم اجتماع وجوبين واردا بنحو المنه و يكون مورده من اتى بالمأمور به الظاهري، لوضوح ان من اتى بالمأمور به الواقعي لا يقوم له دليل على وجوب ظاهري، و حينئذ لا بد من الاجزاء بمعنى سقوط الامر الواقعي، و عدم لزوم امثاله لتدارك مصلحته بمصلحة الامر الظاهري، و مراد المصنف (قدس سره) لا بد و ان يكون هذا الاخير لانه استثنى من حكمه بعدم الاجزاء مطلقا في مقام اتى المكلف بالمأمور به الظاهري على السببية ثم انكشف الخلاف، لانه قال (قدس سره): «كما اذا قام الطريق او الاصل على وجوب صلاة الجمعة يومها في زمان الغيبة فانكشف الخلاف بعد ادائها» ثم حكم بعدم الاجزاء مطلقا ثم قال:

«إلا أن يقوم دليل بالخصوص ... الى آخر كلامه» فمقتضى كلامه هو الاخير، و قد عرفت انه يدل على الاجزاء.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٩٢

تذنيبان الاول: لا ينبغي توهم الاجزاء في القطع بالامر في صورة الخطأ، فإنه لا يكون موافقة للامر فيها، وبقى الامر بلا موافقة أصلاً، و هو أوضح من أن يخفى (١)، نعم ربما يكون ما قطع بكونه مأموراً به مشتملاً على المصلحة في هذا الحال، أو على مقدار منها، و لو في غير الحال، غير ممكن مع استيفائه استيفاء الباقي منه، و معه لا- يبقى مجال لامتنال الامر الواقعي (٢)، و هكذا الحال في الطرق، فالاجزاء ليس لاجل اقتضاء امتثال [٧٣]

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول؛ ج ١؛ ص ٤٩٢

(١)

تذنيبان

لا- يخفى ان القطع حجيته غير مجعولة، لأن ذاته و حقيقته عين الانكشاف، فلا يعقل جعل الانكشاف له، و لا يعقل ايضاً جعل لوازمه من المنجزية لو اصاب، و المعذرية لو خالف، لما سيأتى في مباحث القطع: من عدم امكان ذلك، و على فرض جعل حجيته بمعنى منجزيته و معذريته فليس على طبقه حكم مجعول حتى يمكن ان يكون بدلاً عن الواقع، فاذا انكشف الخلاف فلا بد من الاعادة في الوقت لشغل الذمة بالحكم الواقعي، و لم يسقط لا باتيان المأمور به و لا باتيان بدله، و كذلك القضاء لفوت المأمور به في الوقت الذى هو الموضوع لوجوب القضاء، فالقاعدة تقتضى عدم الاجزاء و لذا قال (قدس سره): «لا ينبغي توهم الاجزاء في القطع بالامر في صورة الخطأ فانه»: أى في صورة الخطأ لم يات بما هو المأمور به واقعا و حينئذ «لا يكون موافقة للامر فيها»: أى في صورة الخطأ «و بقى الامر بلا موافقة اصلاً».

(٢) لا- يخفى انه قد دل الدليل الخاص في موردين على اجزاء ما اتى به غير العامد، مع كون ما اتى به مخالفاً للواقع: و هما مورد الايتان بالتمام للمسافر الذى حكمه القصر، و الايتان بالصلاة الجهرية لمن حكمه الاخفات او بالعكس: أى الايتان بالصلاة الاخفاتية لمن حكمه الجهر، كقراءة العصر جهراً، او قراءة المغرب اخفاتاً. و قد دل الدليل ايضاً على عدم الاجزاء فيما لو فعل ذلك عمداً لا خطأ، لوضوح انه لا يجوز للمسافر ان يصلى تماماً عمداً، و لا يجوز للمكلف ان يجهر و يخفت عمداً،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٩٣

.....

اما لو فعل ذلك خطأ فأتى بالمخالف للواقع فقد دل الدليل على اجزائه في مرحلة الاثبات.

و اما في مرحلة الثبوت و تصوير امكان الاجزاء مع اتيانه بغير ما هو المأمور به الذى عرفت سابقاً انه لا وجه لاجزائه.

فنقول: ان الاجزاء ليس لحجية القطع و انما هو لكون ذات ما اتى به في حال كون المكلف قاطعاً: بان امره هو التمام او الجهر أو الاخفات مشتملاً على تمام مصلحة المأمور به الواقعي، و الى هذا اشار بقوله: «نعم ربما يكون ما قطع بكونه مأموراً به مشتملاً على المصلحة في هذا الحال»: أى في حال كونه قاطعاً مشتملاً على تمام المصلحة، و يعلم ان مراده تمام المصلحة من قوله بعد هذا: «او على مقدار منها».

لا يقال: انه من البعيد ان يكون ذات ما اتى به الناقص عن المأمور به الواقعي يكون المتمم لنقصانه صفة القطع.

فانه يقال: لا- يلزم ان يكون المتمم لنقصانه هو صفة القطع، بل المتمم هو المنه و مصلحة التسهيل، او انه يكون هذا الناقص بذاته مشتملا على بعض مصلحة الواقع، و يكون المتروك مشتملا على مصلحة ملزمة، إلا ان هذه المصلحة في المتروك لا يمكن استيفاؤها اذا اتى المكلف بالناقص و لو لم يكن قاطعا، بل كان ظانا او محتملا و اهمل الفحص و تاتي منه قصد القرية و لو غفلة، و لا يعقل ان يكون في حال عدم القطع ذات ما اتى به مشتملا على تمام المصلحة، لوضوح انه لو كان كذلك لما كان الامر في حال العلم تعيينيا في الاتيان بما هو تام و غير ناقص، بل لا بد و ان يكون تخييريا، لانه اذا فرض كون ذات ما ياتي به الذي هو الناقص مشتملا على تمام المصلحة سواء كان قاطعا انه هو التام او كان غير قاطع فيكون ذات هذا الناقص مشتملا على تمام المصلحة مثل التام، و اذا كان كذلك لا- بد من الامر بالتخير بين هذا الناقص و التام، و لا يكون الامر تعيينيا بالتام في حال من الاحوال اصلا، و لذا قال (قدس سره): «او على مقدار منها»: أي من المصلحة «و لو في غير الحال»: أي

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٩٤

الامر القطعي أو الطريقي للاجزاء بل إنما هو لخصوصية اتفاقية في متعلقهما، كما في الاتمام و القصر، و الاخفات و الجهر (١).

و لو في غير حال القطع، إلا ان هذا المقدار من المصلحة يكون «غير ممكن مع استيفائه استيفاء الباقي منه»: أي يكون الباقي غير ممكن الاستيفاء مع الاتيان بالناقص، و الامر انما كان تعيينيا بما هو تام في حال العلم لاجل ان لا تفوت هذه المصلحة اللازمة. و لا في هذين التصويرين من الاجزاء.

لكونه على الاول و هو ما اذا اتى به قاطعا انه هو الواقع مشتملا على تمام مصلحة الواقع، و ان كان ما اتى به ناقصا و مخالفا للواقع، لفرض تتيم مصلحة الواقع بمصلحة التسهيل، او غيرها من المصالح فيسقط المأمور به الواقعي لاستيفاء تمام مصلحته. و اما على التصوير الثاني فيسقط الامر الواقعي لكون الباقي من مصلحته غير ممكنة الاستيفاء بعد الاتيان بالناقص المخالف له، و لذا قال (قدس سره): «و معه»:

أي و مع ما ذكره من هذين التصويرين «لا يبقى مجال لامثال الامر الواقعي».

(١) أي ان الحال في الامارات على الطريقيه حالها حال القطع، لأن المجمع فيها هو المنجزية و المعذرية، و ليس على طبقها حكم مجعول، فالقاعدة تقتضي عدم الاجزاء عند انكشاف الخلاف فلا بد من الاعادة و القضاء، فاذا قام عند المكلف طريق معتبر في ان المسافة ثمانية فراسخ امتدادية لا ملفقة فاتي بالتام بعد تجاوز الاربعه، ثم انكشف له ان المسافة الملفقة توجب القصر، أو قام عنده الطريق على وجوب الجهر في ظهر الجمعة ثم انكشف له الخلاف، و انه لا بد فيها من الاخفات- مثلا- فالقاعدة تقتضي عدم الاجزاء، إلا انه قام الدليل الخاص على الاجزاء فلا- بد و ان يكون ما أتى به مشتملا على تمام المصلحة بتتيم ما فات من مصلحة الواقع بمصلحة التسهيل فيما اذا انكشف له الخلاف بالعلم: بان ما أتى به ليس هو الواقع، و لم يكن له طريق آخر من الشارع قد اخطأه، و انما حصل له العلم من باب الصدفة الشاذة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٩٥

الثاني لا- يذهب عليك أن الاجزاء في بعض موارد الاصول و الطرق و الامارات، على ما عرفت تفصيله، لا يوجب التصويب المجمع على بطلانه في تلك الموارد، فإن الحكم الواقعي بمرتبته محفوظ فيها، فإن الحكم المشترك بين العالم و الجاهل و الملتفت و الغافل، ليس إلا الحكم الانشائي المدلول عليه بالخطابات المشتملة على بيان الاحكام للموضوعات بعناوينها الاولى، بحسب ما يكون فيها من المقتضيات، و هو ثابت في تلك الموارد كسائر موارد الامارات، و إنما المنفى فيها ليس إلا الحكم الفعلي البعشي، و هو منفي في غير موارد الاصابة، و إن لم نقل

النادرة الوقوع، واما على المعتاد فلا- ينكشف له الخلاف و يكون دائما يأتي بما هو الناقص استنادا الى جعل الطريق، و مع هذا دل الدليل على الاجزاء فحينئذ لا بد و ان يكون الناقص المستند في اثباته الى الطريق المعبر متمما لما فات من مصلحة الواقع لمصلحة التسهيل - مثلا- لئلا يلزم على الحكيم تفويت المصلحة اللازمة، و اما اذا كان له طريق آخر قد جعله له الشارع، و لكنه هو قد اخطأه و توهم ان الطريق غيره، و مع ذلك قد دل الدليل على الاجزاء، فهنا لا بأس: بان يكون ما أتى به مشتتلا على بعض المصلحة و تكون المصلحة الباقية من الواقع غير ممكنة الاستيفاء بعد الاتيان بالناقص.

فاتضح مما ذكرنا: ان الاجزاء في ما ذكرنا من القطع و الامارات على الطريقيه ليس للحجية الذاتية او المجعولة، بل الاجزاء لكون ما اتى به بذاته من باب الصدفة و الاتفاق مشتتلا على تمام المصلحة تارة، و على بعضها اخرى، و ليس لنفس حجية القطع او الامارات على الطريقيه اقتضاء للاجزاء، و لذا قال (قدس سره): «فالاجزاء ليس لاجل اقتضاء الامر القطعي» التخلي «او الطريقي» التخلي تارة و غير التخلي اخرى «للاجزاء بل انما هو»: أي الاجزاء «لخصوصية اتفاقية في متعلقها» أي ذات ما أتى به.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٩٦

بالاجزاء، فلا- فرق بين الاجزاء و عدمه، إلا في سقوط التكليف بالواقع بموافقة الامر الظاهري، و عدم سقوطه بعد انكشاف عدم الاصابة، و سقوط التكليف بحصول غرضه، أو لعدم إمكان تحصيله غير التصويب المجمع على بطلانه، و هو خلو الواقعة عن الحكم غير ما أدت إليه الامارة (١)، كيف و كان الجهل بها بخصوصيتها أو بحكمها مأخوذا

(١) قد عرفت ان الاجزاء في الامر الاضطراري في موارد الاصول و في الامارات على السببية هو سقوط الامر الواقعي ببدله، لوفاء البدل بتمام المصلحة او لكون الباقي من مصلحة الواقع لا يمكن تداركها، و في القطع و الامارات على الطريقيه فيما اذا دل الدليل على الاجزاء فلا- بد من كون متعلقها من باب الاتفاق كذلك، اما وافيًا بتمام المصلحة في الامر الواقعي او بمقدار لا يمكن معه التدارك، ففي جميع موارد الاجزاء هناك حكم واقعي، غايته انه في غير القطع و الامارات على الطريقيه الدال على وفاء المأتي به بمصلحة المأمور به الواقعي هو الامر بالبدل، و في القطع و الطرق دلالة دليل خارجي على كون متعلقهما من باب الاتفاق موجبا لسقوط الامر الواقعي، ففي جميع موارد الاجزاء الحكم الواقعي متحقق، و بعد الاتيان بما يقتضى سقوطه به لتحمله لمصلحته يسقط. و يظهر من رسائل الشيخ الانصاري تبعا لتمهيد قواعد الشهيد: ان الاجزاء لازم مساو للتصويب الباطل، و لم يتضح مراد هذين العلمين، لأن التصويب الباطل اما عقلا او إجماعا هو:

- اما ان لا يكون حكم واقعي اصلا يشترك فيه العالم و الجاهل، و انما الحكم الواقعي ما ادى اليه رأى المجتهد.

- و اما ان يكون هناك احكام واقعية بعدد آراء المجتهدين.

- و اما ان يكون هناك حكم واقعي واحد، و لكنه بقيام الامارة على خلافه يضمحل و يفنى، و يكون الحكم الواقعي هو مؤدى الامارة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٩٧

.....

و لا- يلزم من الاجزاء التصويب بالمعنى الاول، و لا بالمعنى الثاني، لوضوح ان المفروض في موارد الاجزاء وجود حكم واقعي واحد يسقط باتيان بدله، و ذلك الحكم الواقعي الواحد هو الذي يشترك فيه العالم و الجاهل، و في التصويب بالمعنى الاول لا حكم واقعي اصلا حتى يشترك فيه العالم و الجاهل، و في التصويب بالمعنى الثاني الاحكام الواقعية متعددة، و المفروض في موارد الاجزاء حكم واقعي واحد يشترك فيه العالم و الجاهل و لكنه يسقط باتيان بدله.

و في التصويب بالمعنى الثالث ان الحكم الواقعي يضمحل بمجرد قيام الامارة على خلافه، و في موارد الاجزاء لا يضمحل و لا يفنى بمجرد قيام الامارة، بل يبقى الى زمان الاتيان بمتعلق الامارة و انما يسقط لحصول مصلحته ببدله.
و يمكن ان يكون مراد هذين العلمين من التصويب اللانزاه في الاجزاء هو عدم وجود حكم واقعي فعلى بعثى او زجرى في موارد الاجزاء.

و يرد عليه اولاً: بعد تسليم تسمية هذا تصويبا انه ليس من التصويب الباطل لا عقلا و لا اجماعا.
و ثانياً: ان عدم كون الحكم الواقعي بمرتبة البعث و الزجر لا يختص بمورد الاجزاء، بل هو لازم حتى على القول بعدم الاجزاء، لوضوح ان الحكم الواقعي في مقام القطع بخلافه او قيام الامارة على خلافه بناء على الطريقة لا يكون الحكم الواقعي بمرتبة البعث و الزجر، اذ لا يعقل ان يصل الى هذه المرتبة الا حيث يمكن ان يكون باعثا و زاجرا، و في قيام القطع و الامارات على خلافه لا يمكن ان تتأتى منه الباعثية و الزاجرية، و الحكم الموجود على القول بالاجزاء و عدمه هو الحكم الانشائي الذي بنوع من انواع الوصول يكون باعثا و زاجرا، و الحكم بهذه المرتبة الانشائية هو الفعلى من قبل المولى، و لذا قال (قدس سره): «فان الحكم الواقعي بمرتبه محفوظ فيها»: أى في موارد الاجزاء و هو مورد بعض الاصول كقاعدة الطهارة و الحلية و الاستصحاب على وجه، و موارد الطرق و الامارات على السببية أو على الطريقة،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٩٨

.....

و كان ما قامت عليه الامارة و اياها بالمصلحة من باب الاتفاق على ما تقدم مفصلاً «فان الحكم المشترك بين العالم و الجاهل و الملتفت و الغافل» ليس هو الحكم الفعلى البعثى، و انما الحكم المشترك بين العالم و الجاهل «ليس الا الحكم الانشائي» الذى هو الفعلى من قبل المولى «المدلول عليه بالخطابات المشتملة على بيان الاحكام للموضوعات بعناوينها الاولى بحسب ما يكون فيها من المقتضيات»: أى بحسب ما يكون فى تلك الموضوعات من المصالح التى هى المقتضيات لتلك الاحكام بعناوينها الواقعية «و هو ثابت»: أى الحكم الانشائي الذى هو الفعلى من قبل المولى ثابت «فى تلك الموارد»: أى فى موارد الاصول و الامارات على السببية «كسائر موارد الامارات» على الطريقة لا فرق بينهما، و المنفى فى موارد الاجزاء هو الحكم الفعلى البعثى و لذا قال: «و انما المنفى فيها ليس الا الحكم الفعلى البعثى» و هذا الحكم الفعلى البعثى كما انه منفى فى موارد الاجزاء، كذلك هو منفى فى الامارات على الطريقة و لذا قال: «و هو منفى فى غير موارد الاصابة و ان لم نقل بالاجزاء» لانه فى موارد الاصابة على الطريقة تنجز الحكم الواقعي فيكون الحكم الانشائي فعليا بعثيا منجزا.

فاتضح مما ذكرنا: انه لا فرق بين القول بالاجزاء و عدمه فى كون فى كل منهما الحكم الانشائي الذى هو الفعلى من قبل المولى موجودا، و انما الفرق بين القول بالاجزاء و عدم الاجزاء هو سقوط هذا التكليف الواقعي بعد الاتيان بما قامت عليه الامارة او اقتضته الاصول على القول بالاجزاء، و عدم سقوطه على القول بعدم الاجزاء، و لذا قال (قدس سره): «فلا فرق بين الاجزاء و عدمه الا فى سقوط التكليف بالواقع بموافقة الامر الظاهري و عدم سقوطه بعد انكشاف عدم الاصابة».

و اتضح ايضا مما ذكرنا: ان «سقوط التكليف» الواقعي الانشائي «بحصول غرضه» فى الاتيان ببدله «أو» سقوطه «لعدم امكان تحصيله»: أى تحصيل الباقي من غرضه بعد اتيان ما يفى ببعض الغرض هو «غير التصويب المجمع على

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٤٩٩

فى موضوعها، فلا بد من أن يكون الحكم الواقعي بمرتبه محفوظا فيها كما لا يخفى (١).

بطلانه و هو خلو الواقعة عن الحكم» اصلا، و ان لا- يكون هناك حكم «غير ما أدت اليه الامارة» و ايضا لا يلزم التصويب بالمعنى الثانى و هو تعدد الاحكام الواقعية، و ايضا لا يلزم التصويب بالمعنى الثالث و هو اضمحلال الحكم الواقعى بمجرد قيام الامارة، بل الحكم الواقعى موجود فى حال قيام الامارة على خلافه، و انما يسقط على الاجزاء لاستيفاء تمام الغرض ببدله، او يبقى منه ما لا يمكن استيفاؤه.

(١) هذا الرد الذى اشار اليه بقوله: «كيف» على من يقول: بان القول بالاجزاء لازم مساو للتصويب مربوط بالتصويب بالمعنى الاول، و هو الذى ذكره بقوله (قدس سره): «و هو خلو الواقعة عن الحكم».

و اما التصويب بالمعنى الثانى فلا ينفىه الا كون الموضوع فى الامارة هو الجهل بالحكم الواقعى الواحد المشترك. و اما التصويب بالمعنى الثالث فلا- ينفىه الا ان كون الموضوع فى الامارة هو الجهل بالحكم الواقعى الواحد المشترك موضوعا لها حدودا و بقاء.

و على كل فحاصله: انه كيف يمكن القول بلزوم التصويب على القول بالاجزاء فى موارد قيام الامارة أو الاصول على الخلاف، و الحال ان الموضوع فى الاصول هو الجهل بالحكم الواقعى، اما بخصوصيته كما فى موارد الشبهة الموضوعية، أو الجهل بنفس الحكم الواقعى كليه و هو موارد الشبهة الحكمية، فانه فى الأول الحكم الواقعى كليه ليس بمجهول، بل المجهول خصوصية تحققه و انطباقه بالفعل، و فى الثانى نفس الحكم بكليته مجهول، فان الموضوع فى موارد الاصول هو الشك بالحكم الواقعى، كقوله عليه السلام: (مشكوك الطهارة طاهر) [٧٤]

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٥٠٠

.....

و قوله: (لا- تنقض اليقين بالشك) [٧٥] فان الشك الذى هو الموضوع فى الاصول هو الشك فى الحكم الواقعى اما بخصوصيته أو بنفسه.

و اما فى مورد الامارات فان لسانها و ان كان لسان صدق العادل، و لم يؤخذ الشك فى الحكم الواقعى فى لسان دليلها، إلا انه من المعلوم انه لا- معنى لجعل الامارات فى مورد العلم بالحكم الواقعى، فالامر بتصديق العادل انما هو فى مقام الشك فى الحكم الواقعى و عدم تحقق العلم به.

فتبين ان فى موارد الاصول و الامارات الجهل بالحكم الواقعى مأخوذا فى موضوعها، و اذا كان مأخوذا فى موضوعها فلا بد من ان يكون الحكم الواقعى بمرتبته الانشائية التى هى تمام ما هو فعلى من قبل المولى موجودا و محفوظا فى موارد الاصول و الامارات. فكيف؟ يلزم من القول بالاجزاء التصويب الذى هو خلو الواقعة عن الحكم الواقعى، و لذا قال (قدس سره): «كيف»: أى يلزم التصويب من القول بالاجزاء «و كان الجهل بها»: أى الجهل بحكم الواقعة «بخصوصيتها» كما فى موارد الشبهة الموضوعية «أو بحكمها» كما فى موارد الشبهة الحكمية «مأخوذا فى موضوعها»: أى فى موضوع الاصول و الامارات، و اذا كان الشك بالحكم الواقعى مأخوذا فى «موضوعها فلا- بد من ان يكون الحكم الواقعى بمرتبته محفوظا فيها» نعم اللازم من تحققه فى موارد الامارات هو اجتماع الحكم الظاهرى و الواقعى، و سيأتى الكلام فيه، و فى كيفية الجمع بينهما فى مباحث الظن- ان شاء الله تعالى-.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٥٠١

الفهرس

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ١، ص: ٥٠٣

الفهرس

موضوع العلم ١
تمايز العلوم ١١
موضوع علم الاصول ١٤
تعريف علم الاصول ٢٢
في الوضع ٢٤
أقسام الوضع ٢٦
تحقيق المعنى الحرفي ٢٩
الخبر و الانشاء ٣٦
اسماء الاشارة ٣٨
في كيفية المجاز ٤٠
استعمال اللفظ في اللفظ ٤١
الدلالة هل تتبع الارادة ام لا؟ ٤٨
هل للمركبات وضع مستقل؟ ٥٤
علامات الحقيقة و المجاز ٥٦
التبادر ٥٧
صحة السلب ٥٩
الاطراد و عدمه ٦٣
تعارض الاحوال ٦٥
ثبوت الحقيقة الشرعية و عدمه ٦٨
في الصحيح و الاعم ٨١
وضع الفاظ العبادات ١٠٥
في الاشتراك ١٤٣
استعمال اللفظ في اكثر من معنى ١٤٩
في المشتق ١٦٣
اسم الزمان ١٧٥
الافعال و المصادر ١٧٨
دلالة الفعل على الزمان ١٧٩
امتياز الحرف عن الامر و الفعل ١٨٨
اختلاف مبادئ المشتقات ١٩٣
المراد بالحال ١٩٦
تأسيس الاصل ٢٠٤
الخلافا في المشتق ٢٠٧

- تبادر التلبس ٢٠٩
 صحة السلب عن المنقضى ٢١٠
 المضادة دليل الاشتراط ٢١١
 اشكال على صحة السلب ٢٢٢
 ادلة كون المشتق حقيقة في المنقضى ٢٢٧
 مفهوم المشتق ٢٤٢
 الفرق بين المشتق و المبدأ ٢٤٨
 دفع اشتباه الفصول ٢٧٤
 كيفية جرى الصفات على الله تعالى ٢٧٨
 كيفية قيام المبادئ بالذات ٢٨٠
 معانى لفظ الامر ٢٩٥
 اعتبار العلو في الامر ٣٠٢
 افادة الامر الوجوب ٣٠٥
 الطلب و الارادة ٣١٤
 معانى صيغة الامر ٣٥١
 فى ان الصيغة حقيقة فى أى معنى ٣٥٨
 الجمل الخبرية المستعملة فى الطلب ٣٦٣
 دلالة صيغة الامر على الوجوب ٣٦٩
 فى التعبدى و التوصلى ٣٧٣
 مقتضى اطلاق الصيغة ٤٠٦
 الامر عقيب الحظر ٤٠٩
 فى المرة و التكرار ٤١٤
 المراد بالمرة و التكرار ٤٢٣
 فيما يحصل به الامتثال ٤٢٩
 فى الفور و التراخى ٤٣٥
 الاتيان فورا ففورا ٤٤١
 فى الاجزاء ٤٤٣
 الفهرس ٥٠٣

[٧٦]

[٢] (١، ٢، ٣) معارف الرجال ج ١ ص ٣١٣ الهامش.

[٣] (١، ٢، ٣) معارف الرجال ج ١ ص ٣١٣ الهامش.

[٤] (١) وهو العلامة المحقق الشيخ محمد حسين الأصفهاني (قدس سره)، نهاية الدراية: ج ١، ص ٤ حجري.

[٥] (١) الظاهر انها كان الناقصة، وإلّا فحق العبارة - بحسب نظري القاصر - ان يكون (لا يقال ان البحث ان كان عن ثبوت الموضوع فقط و مفاد كان التامة لم يكن من مسائل العلم).

[٦] (١) الظاهر انها (غير).

[٧] (١) منظومة السبزواري، الالهيات: ص ٢٧ / حجري.

[٨] (١) الاولى ان يقال: الموجود في نفسه، لنفسه، بنفسه: وهو الواجب.

[٩] (٢) وكذلك: الموجود في نفسه، لنفسه، بغيره: وهو الموجود الجوهري.

[١٠] (٣) ومثله الموجود في نفسه، لغيره، بغيره: وهو العرض.

[١١] (١) راجع كفاية الأصول بحاشية المحقق المشكيني (قدس سره) ج ١، ص ٢٨ حجري.

[١٢] آل شيخ راضي، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.

[١٣] (١) النور: الآية ٦٣.

[١٤] (١) النور: الآية ٦٣.

[١٥] (١) الكافي ج ٤: ١ / ٦٢ باب ما جاء في فصل الصوم و الصائم من كتاب الصيام.

[١٦] (١) مستدرک الوسائل المجلد الاول: ٢٧٤ / ٥ باب ١ من أبواب القراءة.

[١٧] (١) الوسائل ج ٣: ١ / ٤٧٨ باب ٢ من أبواب أحكام المساجد.

[١٨] (١) الكافي ج ٢: ٣ / ١٨ كتاب الايمان و الكفر، باب دعائم الاسلام.

[١٩] (١) الوسائل ج ١: ١ / ٥٤٦ باب ٢ من أبواب الحيض.

[٢٠] (١) وهو العلامة النهاوندي في تشریح الأصول: ص ٤٧ حجري.

[٢١] (١) آل عمران: الآية ٧.

[٢٢] آل شيخ راضي، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.

[٢٣] (١) المحقق الشيخ محمد حسين الاصفهاني قدس سره، نهاية الدراية: ج ١، ص ٦٤.

[٢٤] (١) منظومة السبزواري، قسم المنطق: ص ٢٩ حجري.

[٢٥] (١) النساء: الآية ٢٣.

[٢٦] (٢) الوسائل ج ١٤: ١ / ٢٨٠ باب ١ من أبواب ما يحرم بالرضاع.

[٢٧] (١) البقرة: الآية ١٢٤.

[٢٨] (٢) المائدة: الآية ٣٨.

[٢٩] (١) شرح ابن عقيل: تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد: ج ٣، ص ١٠٦.

[٣٠] آل شيخ راضي، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.

[٣١] (١) بحار الأنوار ج ٢: ص ٢٤٦.

[٣٢] (٢) قد أورد الحديث بالمضمون راجع الوسائل ج ٥: ٣١٧ / ١ باب ٧.

[٣٣] (١) المائدة: الآية ٣٨.

- [٣٤] (٢) النور: الآية ٢.
- [٣٥] (١) البقرة: الآية ١٢٤.
- [٣٦] (١) حاشية مير السيد الشريف على شرح المطالع: ص ١١.
- [٣٧] (١) منظومة السبزواري، قسم المنطق: ص ٢٩.
- [٣٨] (١) منظومة السبزواري، قسم الالهيات: ٢٧.
- [٣٩] (١) المحقق الاصفهاني قدس سره، نهاية الدراية: ج ١، ص ٩٢.
- [٤٠] (١) هود: الآية ٩٧.
- [٤١] (١) هود: الآية ٨٢.
- [٤٢] آل شيخ راضى، محمد طاهر، بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.
- [٤٣] (١) النور: الآية ٦٣.
- [٤٤] (١) الوسائل ج ١: ٣٥٤/٤ باب ٣ من أبواب السواك.
- [٤٥] (١) مستدرک الوسائل المجلد الثانى: ٦٠٠/٣ باب من أبواب نكاح العييد و الإمام.
- [٤٦] (٢) الاعراف: الآية ١٢.
- [٤٧] (١) الحجر: الآية ٢٩، ص: الآية ٧٢.
- [٤٨] (١) يوسف: الآية ٨٧.
- [٤٩] (٢) التوبة: الآية ١٠٥.
- [٥٠] (٣) الدخان: الآية ٤٩.
- [٥١] (٤) هود: الآية: ٦٥.
- [٥٢] (٥) المؤمنون: الآية ١٠٨.
- [٥٣] (٦) البقرة: الآية ٢٣.
- [٥٤] (٧) البقرة: الآية ٦٥.
- [٥٥] (٨) البقرة: الآية ٢٨٢.
- [٥٦] (٩) يس: الآية ٨٢.
- [٥٧] (١) ابراهيم: الآية ١٠.
- [٥٨] (٢) طه: الآية ١٧.
- [٥٩] (١) راجع معالم الدين: تحقيق عبد الحسين البقال: ص ٢١٤.
- [٦٠] آل شيخ راضى، محمد طاهر، بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.
- [٦١] (١) التوبة: الآية ٥.
- [٦٢] (١) شرح ابن عقيل: ج ٣، ص ١٢٣.
- [٦٣] (١) البقرة: الآية ١٤٨.
- [٦٤] (٢) آل عمران: الآية ١٣٣.
- [٦٥] (١) الوسائل ج ٥: ٤٥٥/١ باب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة.
- [٦٦] (١) الوسائل ج ٢: ٩٩٥/٥ باب ٢٣ من أبواب التيمم، بتفاوت يسير.

[٦٧] (٢) النساء: الآية ٤٣.

[٦٨] (١) أورد الحديث بالمضمون، راجع الوسائل ج ٥: ٣٥٩ / ١ باب ٦ من أبواب قضاء الصلوات.

[٦٩] (١) الوسائل ج ١: ٢٥٦ / ٦ باب ١ من أبواب الوضوء.

[٧٠] (٢) أورد الحديث بالمضمون، راجع الوسائل ج ٣: ٢٥٠ / ١ باب ٢ من أبواب لباس المصلي.

[٧١] (١) أورد الحديث بالمضمون، راجع الوسائل ج ٥: ٣٢٩ / ٢ باب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

[٧٢] (١) و هو العلامة المحقق المشكيني (قدس سره)، راجع حاشيته على كفاية الاصول: ج ١، ص ١٣٤.

[٧٣] آل شيخ راضى، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.

[٧٤] (١) قد أورد الحديث بالمضمون، راجع الوسائل ج ٢: ١٠٥٤ / ١ باب ٣٧ من أبواب النجاسات.

[٧٥] (١) الوسائل ج ١: ١٧٤ / ١ باب ١ من أبواب نواقض الوضوء.

[٧٦] آل شيخ راضى، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.

الجزء الثاني

تتمة المقصد الاول في الاوامر

فصل في مقدمة الواجب

إشارة

بسم الله الرحمن الرحيم فصل في مقدمة الواجب وقبل الخوض في المقصود، ينبغي رسم أمور:

الاول: الظاهر أن المهم المبحوث عنه في هذه المسألة، البحث عن الملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته، فتكون مسألة أصولية، لا عن نفس وجوبها- كما هو المتوهم من بعض العناوين- كى تكون فرعية، وذلك لوضوح أن البحث كذلك لا يناسب الاصولي، والاستطراد لا وجه له، بعد إمكان أن يكون البحث على وجه تكون من المسائل الاصولية (١).

(١) لا يخفى ان البحث في مقدمة الواجب يمكن ان يكون اصوليا، ويمكن ان يكون فقهيًا، ويمكن ان يكون غير ذلك، و اذا امكن ان يكون البحث فيها بحثًا اصوليا فلا وجه للعدول عنه إلى عنوان آخر، فإن بحث عنوان فقهي - مثلا- في فن الأصول لا بد و ان يكون استطراديا، و حيث يمكن ان لا يكون استطراديا فلا وجه لتحريره بنحو يكون استطراديا.

و بيان ذلك: إن المسائل الاصولية: هي ما كان البحث فيها عن قواعد كلية تقع نتيجة البحث عنها في طريق الاستنباط، فاذا كان البحث في مقدمة الواجب عن الملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته كان البحث اصوليا، لأن الملازمة الثابتة اما بالبرهان، أو بالوجدان بين كل واجب و مقدماته هي غير وجوب المقدمة، فاذا ثبتت هذه الملازمة كانت نتيجتها تقع في استنباط حكم شرعي و هو وجوب المقدمة و اذا لم تثبت هذه الملازمة كانت نتيجتها عدم وجوب المقدمة، و ينبغي ان يكون العنوان المبحوث عنه في المقام هكذا:

هو انه هل هناك ملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته ام لا؟

و لا ينبغي أن يكون العنوان كما ذكره:

هل مقدمة الواجب واجبة ام لا؟

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢

ثم الظاهر- أيضا- أن المسألة عقلية، و الكلام في استقلال العقل بالملازمة و عدمه، لا لفظية كما ربما يظهر من صاحب المعالم، حيث استدل على النفي بانتفاء الدلالات الثلاث، مضافا إلى أنه ذكرها في مباحث الالفاظ، ضرورة أنه إذا كان نفس الملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته ثبوتا محل الاشكال، فلا مجال لتحرير النزاع في الاثبات و الدلالة عليها باحدى الدلالات الثلاث، كما لا يخفى (١).

فإن تحرير البحث بهذا العنوان يناسب أن يكون بحثا فقهيا فيلزم الاستطراد من ذكره في الأصول، لأن الأصولي لا يبحث عن نفس الحكم، بل يبحث عما يقع في طريق استنباط الحكم.

فالبحث عن الملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته بحث اصولي، لأنه بحث عما يقع في استنباط الحكم لا عن نفس الحكم، لوضوح ان ملازمة حكم لحكم غير نفس الحكم، و البحث عن نفس حكم مقدمه الواجب هل هي واجبة ام لا؟ بحث فقهي.

(١) لا يخفى ان استلزام وجوب شيء لوجوب مقدمته لملازمة واقعية ذاتية بينهما ليست من الامور الواضحة لكل احد، بل هي من الامور التي تحتاج إلى اقامة برهان إما نظري أو ارتكازي وجداني، فلا يسع أحد أن يدعى: ان الملازمة بينهما من اللزوم البين بالمعنى الاخص، إذ لو كان اللزوم الذاتي الواقعي بينهما بالغاً إلى درجة البين بالمعنى الاخص لما وقع محل نقض و ابرام بين الاعلام، فاثبتته بعض، و انكره آخرون، و من البعيد جدا- أيضا- أن يدعى احد: ان الملازمة بين وجوب شيء و وجوب مقدمته ليست واقعية ذاتية، بل هي من الملازمات العرفية كاستلزام حاتم للكرم، فانه لم يدعها احد، و لا ينبغي ان تدعى، إذ لو لم يكن ربط واقعي بين وجوب شيء و وجوب مقدمته فهما اجنبيان فأى شيء من المصادفات و الاتفاقيات يوجب الملازمة بينهما كاستلزام حاتم للكرم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣

.....

فاتضح: ان المسألة عقلية فهي من المسائل الاصولية العقلية لا ربط لها بمباحث الاصول اللفظية، و الذي يظهر من (صاحب المعالم) انها من المسائل الاصولية اللفظية لامرين:

الأمر الأول: ذكر (صاحب المعالم) لها في مباحث الالفاظ لا في مباحث الاصول العقلية. و يمكن الاعتذار عن (صاحب المعالم) بالنسبة إلى هذا الامر: بان السبب في ذكره لها في مباحث الالفاظ هو بعينه السبب الذي دعا لذكر مسألة اجتماع الامر و النهي في مباحث الالفاظ، فإن مسألة اجتماع الامر و النهي هي امكان ان يجتمع الطلب لشيء و الزجر عنه بعنوانين ام لا؟ و لا اختصاص له بان يكون الحكم الطلبي أو الحكم الردعي مستفادا من لفظ الامر، أو لفظ النهي، أو الاجماع، أو غير ذلك.

و لكن حيث كان الطلب و المنع اكثر ما يستفادان من لفظ الامر و لفظ النهي لذلك ذكرت مسألة الاجتماع في مباحث الالفاظ، و في المقام كذلك فإن الوجوب اكثر ما يستفاد من الاوامر اللفظية.

الثاني: استدلال (صاحب المعالم) [١] على نفي وجوب مقدمه الواجب: بان الامر الدال على وجوب ذي المقدمه لا يدل على وجوب مقدمته لا مطابقه و لا تضمنا و لا التزاما.

و ظاهر هذا الكلام منه (قدس سره) ان المسألة لفظية، و ان الكلام في ان اللفظ الدال على وجوب شيء هل يدل على وجوب مقدمته ام لا؟

و قد عرفت ان المسألة و ان الدعوى هي وجود ملازمة واقعية ذاتية بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته.

و قد عرفت- أيضا- بعد دعوى كون هذه الملازمة من البين بالمعنى الاخص حتى يصح ان يقال: انه إنما استدل على نفيها (صاحب المعالم) باحدى الدلالات الثلاث،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٤

.....

فانه إذا كان اللزوم بينا بالمعنى الاخص لا بد من ان يكون اللفظ الدال على وجوب شيء يدل على وجوب مقدمته، لفرض كون اللزوم بينهما من البين بالمعنى الاخص.

وقد عرفت ان المدعى للملازمة لا يدعى بلوغها لهذا الحد.

وقد عرفت - أيضا - انه من البعيد جدا دعوى الملازمة العرفية دون الواقعية الذاتية، فلا يضر مدعى الملازمة تسليم عدم دلالة اللفظ الدال على وجوب ذي المقدمة على وجوب المقدمة، لأن الملازمة بينهما ليست عرفية ولا لزوم بينهما بالمعنى الاخص، بل لزومها من البين مطلقا أو بالمعنى الاعم، وهذا يكفي في استلزام وجوب الشيء لوجوب مقدمته، وهو غير مدلول عليه باللفظ، بل الدال عليه البرهان أو الوجدان بعد التأمل والالتفات.

فاتضح: أن النزاع في الملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته نزاع في مرحلة الثبوت والواقع، وان العقل والبرهان أو الوجدان هل يثبت هذه الملازمة، أو انه لا ملازمة في مرحلة الواقع بينهما فلا يثبتها برهان أو وجدان، و اذا كان النزاع في مرحلة الثبوت والواقع فان من اعترف بمرحلة الثبوت يقول بوجوب مقدمة الواجب وان لم يدل دليل لفظي على وجوب المقدمة، و من نفى الملازمة في مرحلة الثبوت والواقع فلا يعقل ان يدل دليل وجوب شيء على وجوب مقدمته لوضوح عدم مجال للمطابقة والتضمن، وانما يحتمل الالتزام، و حيث لا لزوم واقعي فلا يعقل الدلالة الالتزامية في مثل المقام لبعده دعوى الملازمة العرفية.

فاتضح من جميع ما ذكرناه: انه لا مجال لتحرير النزاع في مقام الاثبات والدلالة كما يظهر من (صاحب المعالم) لانه:

اولا: ان مقام الاثبات فرع مقام الثبوت، فاذا كان الكلام في اصل الملازمة في مقام الثبوت فلا تصل النوبة إلى مقام الاثبات والدلالة، لانها انما تكون بعد فرض انه هناك ملازمة واقعا يتأتى الكلام في ان: هل لهذه الملازمة الثابتة واقعا دليل في مقام الاثبات؟

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٥

[اقسام المقدمة]

إشارة

الامر الثاني: إنه ربما تقسم المقدمة إلى تقسيمات:

[المقدمة الداخلية والخارجية]

إشارة

منها: تقسيمها إلى الداخلية و هي الأجزاء المأخوذة في الماهية المأمور بها، و الخارجية: و هي الامور الخارجة عن ماهيته مما لا يكاد يوجد بدونها (١).

و ربما يشكل في كون الاجزاء مقدمة له و سابقه عليه، بأن المركب ليس إلا نفس الاجزاء بأسرها (٢).

و ثانيا: ان النزاع في مقام الثبوت - هنا - لا تصل معه النوبة إلى مقام الاثبات اصلا، لأنه على فرض تحقيق الملازمة واقعا عند العقل أو الوجدان، فلا داعي لأن يدل عليها دليل لفظي أو لبي، و مع فرض عدم تحقق الملازمة واقعا عند العقل و الوجدان فلا يعقل ان يدل عليها دليل، إلا ان يدعى ان الملازمة هنا عرفية لا عقلية أو وجدانية، و هو بعيد جدا.

و قد أشار المصنف على الظاهر إلى ما ذكرناه اولا بقوله: «ضرورة انه إذا كان نفس الملازمة الخ».

(١) قد قسموا المقدمة إلى داخلية و خارجية، و لا بد اولا من بيان الفرق بينهما.

و حاصله: ان المقدمة الخارجية هي الامور التي يتوقف عليها وجود ذي المقدمة، و كانت خارجة بوجودها و ماهيتها عن ماهية ذي المقدمة، و وجودها كالشرط و المقتضى و المعد، و سيأتي الكلام فيها.

و المقدمة الداخلية هي التي يتوقف عليها ذو المقدمة، و كانت ليست بخارجة عما يتقوم به المركب الذي هو ذو المقدمة، بل داخله في قوام ماهيته فينحصر مصداقها في الأجزاء التي يتألف المركب منها و لذا قال (قدس سره): «و هي الأجزاء المأخوذة في الماهية المأمور بها».

(٢) حاصل الاشكال: ان لزوم المغايرة بين المقدمة و ذبيها مما لا ريب فيه، و ان من الواضح انه لا يعقل ان يكون الشيء مقدمة لنفسه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٦

و الحل: إن المقدمة هي نفس الاجزاء بالاسر، و ذو المقدمة هو الاجزاء بشرط الاجتماع، فيحصل المغايرة بينهما، و بذلك ظهر أنه لا بد

و قد عرفت ان المقدمة الداخلية منحصرة فيما يتقوم منها ماهية ذي المقدمة و اجزائه التي يتألف منها، و لا - إشكال - أيضا - ان الوجوب النفسى الذى هو وجوب ذي المقدمة معروضة نفس ذي المقدمة، و ذو المقدمة ليس هو ألبا الماهية التي يتألف منها ذو المقدمة، و أجزاء الماهية التي يتألف منها ماهية ذي المقدمة هي نفس ذي المقدمة، إذ ليست الماهية المركبة ألبا نفس الأجزاء التي تتركب منها الماهية، فاذا كانت الماهية المركبة التي هي الواجبة بالوجوب النفسى و هي نفس الأجزاء التي تتألف - فالأجزاء التي تتألف منها هي الواجبة بالوجوب النفسى. فكيف ان يعقل ان تكون نفس هذه الأجزاء مقدمة، و لها وجوب غير الوجوب النفسى و هو الوجوب الغيرى؟

ثم لا يخفى ان وجوب المقدمة و ان كان مترشحا من وجوب ذبيها و متاخرا عنه، إلبا ان نفس ذات المقدمة لها السبق على ذبيها، لأن وجود ذي المقدمة يتوقف عليها، فلا بد من سبقها عليه، و اذا كانت الأجزاء هي نفس ذي المقدمة فلا يعقل ان يكون لها السبق عليه، لعدم معقولية سبق الشيء على نفسه.

و قد عرفت انه لا بد من سبق المقدمة على ذي المقدمة، و قد أشار إلى ما ذكرناه بقوله: «ربما يشكل في كون الأجزاء مقدمة له»: أى مقدمة للواجب «و سابقه عليه بان المركب ليس إلبا نفس الأجزاء باسرها» فلا يعقل ان تكون نفس الأجزاء باسرها مقدمة، لأنها نفس المركب الذى هو ذو المقدمة، و لا يعقل ان يكون الشيء مقدمة لنفسه، و لا يعقل - أيضا - سبق الأجزاء باسرها على المركب، التي هي نفس المركب لعدم معقولية سبق الشيء على نفسه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٧

في اعتبار الجزئية أخذ الشيء بلا شرط، كما لا بد في اعتبار الكلية من اعتبار اشتراط الاجتماع (١).

(١) لا يخفى ان في المقام أمرين:

الأول: انه هل يعقل الاثنيية بين المركب و اجزائه؟ و اذا تعقلنا الاثنيية صح ان يكون هناك مقدمة و ذو المقدمة.

و الثاني: ان هذه الاثنيية هل تصح ان تكون موجبة لترشيح وجوب غيرى من الوجوب النفسى ام لا تصح و ان تعقلنا الاثنيية.

و الكلام فى الثانى يأتى عند قول المصنف: ثم لا يخفى انه ينبغى خروج الأجزاء عن محل النزاع.

و على كل فالكلام- الآن- فى تعقل الاثنيية و ان هنا مقدمة و ذا المقدمة.

و توضيحه: ان المركب من أجزاء الذى هو الكل: هو عبارة عن أجزاء تقيدت بالتآلف و الاجتماع، فهناك شيان: ذوات الأجزاء، و قيد تآلفها و اجتماعها، فالأجزاء المجتمعة- بما هى مجتمعة- التى هى الكل عبارة عن مجموع الأجزاء و حيثية الاجتماع، فالأجزاء فى حال اجتماعها عبارة عن ذوات هذه الكتلة المجتمعة و حيثية اجتماعها، فالكل هو الأجزاء المجتمعة بقيد اجتماعها، و نفس الأجزاء المجتمعة من دون اخذ قيد الاجتماع هى أجزاء الكل.

و اتضح مما ذكرنا: ان الفرق بين الأجزاء و الكل هو لحاظ اللابشرطية و البشروطية، فإن نفس الأجزاء المجتمعة إذا لوحظت من دون اخذ حيثية الاجتماع فيها، بنحو عدم لحاظ قيد الاجتماع فيها: أى عدم تقيدها بالاجتماع كانت هى الأجزاء، و هذا معنى لحاظها لا بشرط، اذا ليس اللابشرطية الا لحاظ الشىء من دون تقيده بشىء، و ليس اللابشرطية فى الأجزاء لحاظها مقيدة بعدم الاجتماع، فانه من لحاظ بشرط لا، لانه لحاظ الأجزاء مع قيد عدم الاجتماع فتكون مقيدة بهذا العدم، و ليس معنى البشروطا ألا تقييد الملحوظ بعدم شىء، و هذا بخلاف لحاظها بنحو عدم

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٨

.....

التقييد بهذا العدم بلحاظها بنحو عدم لحاظ شىء معها لا مقيدة بعدم هذا الشىء، فانه من اللحاظ اللابشرطى، اذ اللابشرطية هو كون الملحوظ غير مقيد بوجود شىء آخر و لا بعدمه، فلحاظ الأجزاء المجتمعة من دون تقيدها بحيثية تحقق الاجتماع و لا بحيثية عدم تحقق الاجتماع هو لحاظها لا بشرط، و لحاظها مقيدة بحيثية الاجتماع هو لحاظها بشرط شىء و هو معنى كونها كلاً و مركبا، و لحاظها بشرط عدم حيثية الاجتماع لحاظها بشرط لا: أى بشرط كونها ليست كلا و من الواضح ان حيثية الاجتماع لا يعقل ان تعرض على المقيد بشرط عدم الاجتماع، بل لا بد ان تعرض على غير المقيد بالاجتماع، لأن عروضها على المقيد بالاجتماع لازمه عروض الشىء على نفسه، و عروضها على المقيد بعدم الاجتماع لازمه عروض الشىء على نقيضه، فهى انما تعرض على غير المقيد بالاجتماع و لا بعدم الاجتماع، و هذا لازم فى كل عارض و معروض، فإن العارض لا بد و أن يعرض على غير المقيد به و لا بعدمه.

و قد عرفت: ان معنى اللابشرطية هو كون الملحوظ غير مقيد بوجود شىء آخر و لا بعدمه، فالأجزاء بالأسر الملحوظة من دون حيثية الاجتماع هو مناط كونها أجزاء، و الأجزاء بالاسر بقيد الاجتماع هو مناط كونها كلا.

فاتضح بما ذكرنا معنى الاثنيية فى المقام، و ان المركب ينحل إلى ذات المقيد و المقيد بما هو مقيد، فهنا اثنان: ذات المقيد، و المقيد بما هو مقيد.

و قد اتضح- أيضا- ان هذه الأجزاء الملحوظة لا بشرط هى التى تعرضها الكلية و حيثية الاجتماع، فلا بد ان يكون لها سبق على الكل، لوضوح لزوم سبق كل معروض على عارضه.

و اتضح- أيضا- ان المقدمة هى الأجزاء المجتمعة من دون أخذ قيد اجتماعها، لأن لحاظ الأجزاء بالانفراد و الاستقلال لا يكون لحاظا لها بما هى أجزاء للكل، و من الواضح ان الجزئية و الكلية متضائفان فلا بد و ان يلحظ الجزء بما هو مضاف إلى الكل، و فى حال لحاظها جزءا لا بد من لحاظ كليتها، و اذا لحظت بالانفراد

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٩

و كون الأجزاء الخارجية- كالهولي و الصورة- هى الماهية المأخوذة بشرط لا- لا ينافى ذلك، فإنه إنما يكون فى مقام الفرق بين

نفس الاجزاء الخارجية والتحليلية- من الجنس و الفصل- و أن الماهية إذا أخذت بشرط لا تكون هيولى أو صورة، و إذا أخذت لا بشرط تكون جنسا أو فصلا (١)،

و الاستقلال لا تكون مضافة إلى الكل، فلا يكون لحاظها منفردة و بالاستقلال لحاظا للجزء بما هو جزء، و انما يكون لحاظها بما هي جزء: بان تلحظ الأجزاء المجتمعة بذاتها مضافة إلى حيثية اجتماعها التي بها تتم حيثية الكلية.

و قد أشار المصنف إلى الاثنيية بقوله: «و الحل ان المقدمة هي نفس الأجزاء بالاسر، و ذا المقدمة هو الأجزاء بشرط الاجتماع فيحصل المغايرة» و الاثنيية.

و قد أشار إلى ان الفرق بين الجزئية في الأجزاء بالاسر و كليتها هو اللحاظ اللابشرطي و البشروطىء بقوله: «و بذلك ظهر انه لا بد فى اعتبار الجزئية اخذ الشيء بلا شرط» و الى الشرط بقوله: «كما لا بد فى اعتبار الكلية من اعتبار اشتراط الاجتماع»، و لعله أشار إلى ما ذكرنا اخيرا من تضايف الجزئية و الكلية بتعبيره باعتبار الجزئية و اعتبار الكلية.

(١) قد عرفت ان جواب المصنف فى الفرق بين الأجزاء و الكل هو اللابشرطية و البشروطىء، و هو غير جواب تقريرات الشيخ، فإن الظاهر منه انه قد أجاب عن الإشكال: بان الفرق بين الأجزاء و الكل هو ان لهذه الأجزاء المجتمعة لحاظين: لحاظ بشرط لا و هو مناط جزئيتها، و لحاظها لا بشرط و هو مناط كليتها، فالفرق بين الأجزاء و الكل هو البشروطائية الذى هو مناط الجزئية، و اللابشرطية و هو مناط الكلية، لأن مناط الكلية هو الاجتماع و الاتحاد فى هذه الأجزاء و لا بد فى الاتحاد من لحاظ اللابشرطية، بخلاف الجزئية فإنها مناط الانفراد و لا- بد من لحاظ البشروط اللاتية فإنها مناط الانفراد، و قد قرب ما ادعاه: من ان الفرق هو البشروطائية و اللابشرطية بالتنظير بالهيولى و الصورة التى هي الأجزاء الخارجية: بأن

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٠

.....

الأجزاء الخارجية إذا لوحظت بنحو الانفراد و البشروطائية فلا يصح حمل بعضها على بعض و لا حملها على الكل، فلا يقال- مثلا- البدن نفس، و لا النفس بدن، و لا البدن انسان.

و اذا لوحظت هذه الأجزاء بنحو اللابشرطية كان لها اتحاد و وحدة و كانت انسانا- مثلا- و صح حمل بعضها على بعض، فيقال: الحيوان ناطق و بالعكس، و صح حملها على الكل، فيقال: الحيوان انسان، و الناطق انسان و بالعكس فيهما، فاثبتها و مقدميتها بلحاظها بشرط لا و منفردة و كونها كلا و ذا المقدمة بلحاظها لا بشرط و انها متحدة، هذا هو المتحصل مما ذكر فى التقريرات.

و قد عرفت بما ذكرنا: ان الفرق بينهما هو اللابشرطية و البشروطىء، و ما ذكر فى التقريرات غير تام لما عرفت ان الكل ليس هو إلّا الأجزاء بقيد الانضمام و الاجتماع، فهناك مقيد و قيد و القيود لا تلحق إلّا اللابشرط، فإن غير المقيد بوجود شيء و لا بعدمه يعقل ان يتقيد بوجوده، فالأجزاء غير المقيدة بحيثية الاجتماع و لا بعدمها يعقل ان تتقيد بحيثية الاجتماع فتكون كلا، اما المقيدة بشرط لا: أى بعدم كونها كلا و مجتمعاً و تكون ملحوظة بالانفراد و عدم كونها متحدة و مجتمعاً، فلا يعقل ان تلحقها حيثية الاجتماع فإنها بما هي مقيدة بعدم الاتحاد و الاجتماع لا يعقل ان تكون متحدة و مجتمعاً.

و اما ما ذكره من التنظير بالهيولى و الصورة و لحاظهما بشرط لا فالذى يظهر مما ذكره اهل فنه انهم فى مقام بيان الفرق بين الأجزاء الخارجية: أى الهيولى و الصورة، و الأجزاء التحليلية: أى الجنس و الفصل.

و توضيح ذلك- على نحو لا يكون منافيا لما ذكرنا:- انهم ذكروا هذا الفرق فى الماهية التى لها وجود واحد فى الخارج فهى متحدة فى الوجود اتحادا حقيقيا مع كونها مركبة، فاذا لوحظت اجزاؤها بحيث انها متحدة فى الوجود و لها وجود واحد لا بد و ان تلحظ

تلك الأجزاء بنحو اللابشرط، إذ اللابشرطية هي التي لا تأتي عن

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١١

.....

أى شرط فهي - مع انها موجودة بوجود واحد- أجزاء، فلا بد و ان تلاحظ غير آبية عن هذا الاتحاد و الموجودية بوجود واحد، ولهذا يسمون هذه الأجزاء الملحوظة من هذه الجهة بالأجزاء التحليلية لفرض كونها موجودة بوجود واحد، فالعقل مع كونه يراها موجودة بوجود واحد يحللها إلى جزءين و يعبرون عنهما بالجنس و الفصل، و يقولون ان الجنس هو اللامتعين في مقام وجوده المتعين بوجود الفصل و يسمونها بالأجزاء التحليلية لفرض كونها أجزاء لما هو موجود بوجود واحد بلحاظ هذه الوحدة في الوجود، فلا بد و أن تكون تحليليا- لهذا الواحد و جودا، و اذا لوحظت هذه الأجزاء بما انها لكل منها وجود إذ المفروض كونها لها تركيب في الخارج- فلكل من هذه الأجزاء المركبة في الخارج وجود يختص به، و لذا يقال: الهولي موجودة في الخارج و الصورة موجودة في الخارج، فلحاظها بما ان لكل منها وجودا يختصه و إن كان لمجموعها وجود واحد ألا أنه لكل واحد من الأجزاء حيثية وجود غير حيثية وجود الجزء الآخر فاذا لوحظت هذه حيثيات بما أنها مختصة بكل واحد و أن لكل واحد حيثية من هذا الوجود غير حيثية الأخرى- كان ذلك سببا لأن تكون ملحوظة بشرط لا، لفرض لحاظ كل منها بحيثية المختصة به، و لا إشكال ان حيثية المختصة به غير حيثية الأخرى المختصة بالآخر فقد لوحظت منفردة و ان لكل منها تحققا غير تحقق الآخر، فهي بهذا اللحاظ بشرط لا و هي بهذا اللحاظ غير متحدة و كل منها غير الجزء الآخر، لأن له حيثية وجود غير حيثية وجود الآخر و غير حيثية وجود الكل، و لذا لا يصح حملها بعضا على بعض و لا بعضها على الكل، فلا يقال:

البدن نفس، و لا- النفس بدن، و لا- البدن انسان و انما يصح حملها مجتمعة على الكل فيصح ان يقال: الانسان نفس و بدن، فالشرطانية في الهولي و الصورة انما هي في قبال اللابشرطية في الأجزاء التحليلية التي هي الجنس و الفصل المنظور لحيثية اتحادها، و لذا يصح حمل بعضها على بعض و على الكل فيصح ان تقول: الناطق حيوان، و الناطق انسان و بالعكس فيهما.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٢

لا بالاضافة إلى المركب (١)

فاذا عرفت ما ذكرنا- تعرف أن الشرطانية التي ذكرها في الماهية الموجودة بوجود واحد غير الشرطانية التي ذكرها في التقريرات في المقام، فإن الأجزاء في المقام لكل منها وجود مستقل- تماما- خارجا و حقيقة عن وجود الآخر و انما لها وحدة اعتبارية فلا يعقل لحاظها بشرط لا لأجل لحاظ ما لها من حيثية الوجود الواحد، لأن المفروض بل واقع الحال ان لكل منها وجودا منفصلا تمام الانفصال عن وجود الجزء الآخر و عن الكل و أنهم في غنى عن لحاظها بشرط لا، لذلك فلحاظها بشرط لا لا بد و ان يكون بنحو قياسها إلى الكل، و اذا لحظت بشرط لا عن الكل لا يعقل ان تكون مع هذا اللحاظ أجزاء و ذات مقيد تلحقه حيثية الاجتماع، فإن المقيد بعدم الكلية و الاجتماع لا يعقل ان يلحقه الاجتماع كما عرفت، فلا بد في هذه المركبات ان تلاحظ بنحو اللابشرطية حتى يصح ان يلحقها شرط الاجتماع فتكون كلا.

و قد اتضح- أيضا- ان لحاظ الأجزاء بشرط لا كما ذكر في الهولي و الصورة بلحاظ ان لكل منها حيثية من الوجود غير حيثية وجود الجزء الآخر و غير حيثية وجود الكل، و انها بهذا اللحاظ لا يصح حمل بعضها على بعض و لا على الكل و ان هذه الشرطانية لا تنافي في لحاظها لا بشرط من ناحية أنها أجزاء تلاحظ بنحو اللابشرط من ناحية التألف، و الانضمام، و التركيب، و الاجتماع و انها ذات المقيد، و التأليف و الاجتماع قيدها و المجموع منها يكون كلا.

(١) لا يخفى ان لحاظ الأجزاء بنحو البشروط اللاتية كالهولي و الصورة و لحاظ الأجزاء لا بشرط كالجنس و الفصل لا يختص باضافة الأجزاء بعضها إلى بعض، بل يعم لحاظ المركب أيضا، فإن لحاظها بنحو البشروط اللاتية كما يقع بالنسبة إلى لحاظ الأجزاء بنحو اللابشروط كذلك يقع في قبال لحاظ المركب، فالهولي كما أنها في قبال الجنس و الفصل: أي الحيوان و الناطق كذلك هي في قبال الانسان أيضا، بل الهولي و الصورة في لحاظهما بشرط لا يقع حتى بالنسبة إلى بعضهما إلى بعض، فإن حيثية بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٣ فافهم (١).

الهولي غير حيثية الصورة كما انها غير حيثية الجنس و الفصل و غير حيثية الانسان، و كذلك الجنس و الفصل فإنهما حيث لحاظا بنحو اللابشروط فهما باضافة بعضهما إلى بعض و بالاضافة إلى المركب أيضا، و لذا يجوز حملهما بعضا على بعض و على الكل أيضا و لحاظهما كذلك في قبال لحاظهما بشرط لا و لا يختص لحاظ البشروط اللاتية و اللابشروطية بالنسبة إلى لحاظ الأجزاء بعضها إلى بعض، و يمكن أن يكون مراده من قوله (قدس سره): لا بالاضافة إلى المركب- ان لحاظ هذه اللابشروطية ليس هو لحاظ اللابشروطية التي ذكرها و هو لحاظ الأجزاء لا بشرط من حيث قيد التالف و الاجتماع فإن تلك اللابشروطية تختص بلحاظ الأجزاء في قبال الكل، فإنها لحاظ بالنسبة إلى وصف الجزئية و الكلية و هما متضائفان، فلا بد في مقام لحاظ احدهما من لحاظ الآخر.

(١) يمكن ان يكون إشارة إلى إمكان تصحيح ما في التقارير بان نقول: ان لحاظ اللابشروطية و البشروطية في أجزاء المركبات الحقيقية كما ذكره المصنف في أمور المشتق إنما هو لأجل تصحيح الحمل و لعدم تصحيح الحمل، فإن الجزء الملحوظ لا بشرط كالجنس و الفصل يصح حمله، و الملحوظ بشرط لا كالهولي و الصورة لا يصح الحمل فيه.

و ما ذكره المصنف و ان كان غير ما ذكره غيره: من ان لحاظ اللابشروطية و البشروطية في أجزاء المركبات الحقيقية التي هي الموجودة بوجود واحد إنما هو لأن لأجزاء هذه المركبات جهتين واقعتين: جهة كونها موجودة بوجود واحد فهي متحدة في الوجود و لحاظها من هذه الجهة لحاظ اللابشروط فلذلك يصح حملها، و جهة ان لكل من هذه الأجزاء حيثية من الوجود تخصه غير حيثية الجزء الآخر و غير حيثية الكل و بهذه الجهة يكون لحاظ البشروطية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٤

.....

و الفرق بين المصنف و ما ذكره الغير لا يهم فيما نحن بصدده فنقول: انه من الواضح ان هذه اللابشروطية و البشروطية لا محل لها في أجزاء المركبات التي لكل واحد من أجزائها وجود واقعي حقيقي مستقل تمام الاستقلال عن وجود الأجزاء الأخر و الوحدة فيها اعتبارية لا- غير، فانه إذا كان للأجزاء وجودات استقلالية واقعية فلا يعقل لحاظها لا بشرط لتصحيح الحمل، لوضوح ان ما كان له وجود مستقل لو لحظ لا بشرط لا يصح حمله على الأجزاء و لا على الكل لأن مناط صحة الحمل في هذا الحمل الذي هو الحمل الشائع الاتحاد إما اتحادا في الوجود: بان يكون لهما وجود واحد حقيقي كالجنس و الفصل، و إما لاتحادهما اتحاد الكلي و فرده كحمل الانسان على زيد و بالعكس، أو لتصادقهما على وجود واحد كحمل الضاحك على المتعجب أو على الناطق فما لم يكن هناك اتحاد حقيقي بنحو من الأنحاء لا- يصح الحمل و اما صرف اللحاظ اللابشروطي لا يكون مصححا للحمل مع ان لكل منهما وجودا منفردا مستقلا عن الآخر لا يتحد مع الآخر بنحو من أنحاء الاتحاد، و حيث انها ليست موجودة بوجود واحد فلا يصح لحاظها لا بشرط لما لها من حيثية الوجود الواحد المختصة بها- كما ذكره غير المصنف (قدس سره)- و أيضا لا يكون لحاظها بشرط لا لأجل عدم تصحيح الحمل، لوضوح انه بعد ان كان لكل منها وجود مستقل فهي بنفسها لا يصح حملها فلا داعي إلى لحاظها بشرط لا، لعدم

صحة الحمل كما في المركبات الحقيقية كالهولي والصورة.

و من الواضح- أيضا- انها حيث كان لكل منها وجود مستقل انفرادي فلا يعقل لحاظها بنحو الشرطانية لأجل حيثية تخصيها من الوجود الواحد إذ ليس لها وجود واحد، بل لكل واحد منها وجود على حدة مستقل و منفرد عن الآخر تماما، فإن للركوع- مثلا- وجودا يخصه غير وجود القراءة. إلا انها يمكن ان تلحظ بشرط لا و لا بشرط لا من حيث الجهتين المتقدمتين.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٥

[خروج الأجزاء عن محل النزاع]

ثم لا يخفى أنه ينبغي خروج الأجزاء عن محل النزاع- كما صرح به بعض- و ذلك لما عرفت من كون الأجزاء بالأسر عين المأمور به ذاتا، و إنما كانت المغايرة بينهما اعتبارا، فتكون واجبة بعين وجوبه، و مبعوثا إليها بنفس الأمر الباعث إليه، فلا تكاد تكون واجبة بوجوب آخر،

و تقريبه انه حيث كان الكلام في مقدمية الأجزاء لكل لأجل إمكان ان تكون واجبة بوجوب مقدمي فلذات الجزء الذي له وجود مستقل لحاظ لا- يرتبط بكونه جزءا: بان تلحظ ذاته من حيث هي، لا من حيث كونه جزءا، و لحاظ: بان يلحظ كل جزء منفردا عن الكل بما انه بعض هذا الكل و هذا لحاظ صحيح لذات كل جزء منفردا، فإن كل جزء بنفسه إذا لحظ بالنسبة إلى تألف الكل منه هو بعضه و جزء من الكل، ففي هذا اللحاظ حيثية التضاييف بين الكل و الجزء محفوظة و لا يلزم في لحاظ الجزئية ملاحظة مجموع الأجزاء، كما ذكرنا سابقا.

و لا- يخفى ان لحاظ الجزء بهذا اللحاظ: أي بما هو بعض الكل هو من اللحاظ الشرطانية، لانه ملحوظ بما هو غير الكل: بنحو انه بعضه و لحاظ بما هو بعض مضاييف للحاظ الكل و هو في قبال الكل و بشرط لا من ناحية الكلية، لوضوح كون البعضية في قبال الكلية- فصح ان يلحظ الجزء بما هو جزء بنحو اللحاظ الشرطانية، و يمكن ان يلحظ لا بشرط من ناحية كونه في قبال الكل و انه بعض منه، بل بان يلحظ مع غيره من الأجزاء مجتمعة، و حيث ان الكل هو الأجزاء المجتمعة فلحاظها لحاظ الكل فصح أن يكون لحاظ الأجزاء لا بشرط: أي لحاظها مع غيرها- لحاظا لكلية.

إلا انه بعد تصحيح ما في التقريرات- بما ذكرنا: من الشرطانية و اللابشرطية- يمكن ان يرد عليه: ان لحاظ الأجزاء مجتمعة لا بشرط ليس لحاظ الكلية، بل لحاظ الكلية لحاظ الأجزاء المجتمعة بشرط الاجتماع، فيكون الفرق بين الجزئية و الكلية هو لحاظ الشرطانية و البشروطية لا اللابشرطية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٦

لامتناع اجتماع المثليين (١)، و لو قيل بكفاية تعدد الجهة، و جواز اجتماع الأمر و النهي معه، لعدم تعددها هاهنا، لأن الواجب بالوجوب الغيري

(١) هذه هي الجهة الثانية التي أشرنا إليها في صدر المسألة: و هي انه بعد تصحيح أن للأجزاء مقدمية على الكل، و انه- هنا- اثنان: مقدمه و ذو المقدمه إلا ان هذه المقدمية لا ينبغي ان يشملها محل النزاع في مسألة وجوب مقدمه الواجب، و ان بين وجوب المقدمه و وجوب ذبيها ملازمة واقعية ام لا؟

و توضيح ذلك: ان المفروض هو كون هذا التركيب اعتباريا لا حقيقيا، و لازم كون التركيب اعتباريا انه ليس الموجود في الخارج إلا نفس الأجزاء، و انه ليس في الخارج هيئة خارجية تعرض هذه الأجزاء كهيئة السريرية- مثلا- و إلا كان التركيب خارجيا و لم يكن

تركيبا اعتباريا، فمعنى التركيب الاعتباري هو كون لحاظ الاجتماع لحاظا ذهنيا بحتا لا خارجيا و إنما هو آلة للحاظ كونه مركبا فقط. و من الواضح: ان الذي يكون واجبا باى نحو من الوجوب سواء كان نفسيا أو غيريا هو الموجود الخارجى، فاذا لم يكن فى الخارج غير نفس الأجزاء فحينئذ هى التى تكون واجبة بالوجوب النفسى.

و من الواضح: انه ليس المأمور به فى هذه المركبات الاعتبارية مركبا مما فى الخارج و مما فى الذهن. فاذا كانت حيثية الاجتماع أمرا ذهنيا فلا تكون مأمورا بها و ينحصر ما هو المأمور به فى المركبات الاعتبارية و بما يوجد فى الخارج، و الذى يوجد فى الخارج هو نفس الأجزاء من دون حيثية الاجتماع لما عرفت: من ان التركيب اعتبارى. و اذا كانت نفس الأجزاء فى الخارج هى الواجبة بالوجوب النفسى لا- يبقى مجال لأدن تكون واجبة بوجوب آخر مقدّمى، لأن الواجب بالوجوب المقدمى هو الذى يتوقف عليه وجود ذى المقدمة فى الخارج، فاذا كانت نفس هذه الأجزاء التى هى مقدمة بنحو من اللحاظ هى الواجبة بالوجوب النفسى فى الخارج لا تكون مما يتوقف عليها وجود الواجب فى الخارج فلا يترشح لها وجوب من الوجوب النفسى،

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٧

لو كان إنما هو نفس الأجزاء، لا عنوان مقدميتها و التوسل بها إلى

لأن الذى يترشح له الوجوب هو ما توقف عليه وجود الواجب لا- ما كان نفس الواجب خارجا، فإن المقدمة إذا كانت فى الخارج نفس ما هو واجب بالوجوب النفسى لا يعقل ان يترشح لها وجوب غيرى فانه لو ترشح لها وجوب غيرى، لزم اجتماع المثليين كما هو المعروف، و لزوم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد، لأن الوجوب الذى هو علة لإيجاد المقدمة و الوجوب النفسى علة لإيجاد ذى المقدمة، و حيث انه فى الخارج واحد و هو نفس الأجزاء فيلزم اجتماع علتين عليه، لوضوح ان هذه الموجودات فى الخارج تكون واجبة بوجوب نفسى، و نفسها- أيضا- تكون واجبة بوجوب غيرى فيجتمع وجوبان على واجب واحد و يكون من اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد.

و الى ما ذكرنا أشار بقوله: «لما عرفت من كون الأجزاء بالأسر عين المأمور به» لما عرفت: من ان التركيب إذا كان اعتباريا لا يكون المأمور به فى الخارج إلا- نفس الأجزاء لا- غير، و تنحصر المغايرة بين الأجزاء و الكل بالمغايرة الاعتبارية، لأن حيثية الاجتماع أمر ذهنى غير مأمور بها و انما هى أمر ذهنى كان آلة للحاظ المركب و وحدته اعتبارا، فحينئذ تكون نفس الأجزاء بلحاظها لا بشرط مقدمه و بلحاظها بشرط شىء ذا المقدمة، فالمغايرة بين المقدمة و ذى المقدمة بصرف اللحاظ الاعتبارى و هو امر اعتبارى، و لذا قال (قدس سره): «و انما كانت المغايرة بينهما»: أى بين المقدمة و ذى المقدمة «اعتبارا» لا أمرا خارجيا، و لازم ذلك ان تكون الواجبة بالوجوب النفسى هى نفس الأجزاء بالأسر و لذا قال (قدس سره): «فتكون واجبة بعين وجوبه»: أى بعين الوجوب النفسى «و» تكون الأجزاء بالأسر مبعوثا إليها بنفس الأمر الباعث اليه»: أى بنفس الباعث إلى الواجب النفسى، و لا يعقل ان تكون واجبة بوجوب آخر غيرى، و إلّا لزم اجتماع المثليين، و لذا قال: «فلا تكاد تكون واجبة بوجوب آخر لامتناع اجتماع المثليين».

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٨

المركب المأمور به، ضرورة أن الواجب بهذا الوجوب ما كان بالحمل الشائع مقدّمه، لأنه المتوقف عليه، لا عنوانها، نعم يكون هذا العنوان علة لترشح الوجوب على المعنون.

فانقذح بذلك فساد توهم اتصاف كل جزء من أجزاء الواجب بالوجوب النفسى و الغيرى، باعتبارين: فباعتبار كونه فى ضمن الكل واجب نفسى، و باعتبار كونه مما يتوسل به إلى الكل واجب غيرى (١)، اللهم إلا أن يريد

(١) هذا دفع لما يمكن ان يقال.

و حاصله: انه لو قلنا بكفاية تعدد الجهة في اجتماع الأمر و النهى، بان نقول: إن الشيء بعنوان واحد لا يعقل أن يؤمر به و ينهى عنه لكنه بعنوانين يمكن أن يجتمع الأمر و النهى فيه فيكون واجبا بعنوان و محرما بعنوان آخر كعنوان الصلاة و الغضب في الحركة الركوعية- مثلا- فانه تكون بعنوان كونها صلاة مأمورا بها، و بعنوان كونها غصبا منهيها عنها، فاذا قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهى بعنوانين و بجهتين جاز اجتماع الوجوبين - أيضا- هنا بعنوانين، فإن الأجزاء بعنوان كونها هي الكل تكون واجبة بالوجوب النفسى و بعنوان كونها مقدمة تكون واجبة بالوجوب الغيرى، و حيث ان المطلوب واحد يتأكد الوجوب و يكون وجوبا واحدا مؤكدا.

نعم، اذا قلنا بامتناع الاجتماع صح ان يمنع اجتماع الوجوبين فى المقام.

و حاصل الدفع: هو انه لو قلنا: بكفاية تعدد الجهة فى اجتماع الأمر و النهى أو الأمرين فى الواحد ذى العنوانين لا نقول به فى المقام، لأن الواجب بالوجوب المقدمى ليس عنوان المقدمية حتى يجتمع فى هذه الأجزاء عنوان كونها صلاة- مثلا- و عنوان كونها مقدمة فإن الواجب بالوجوب المقدمى ليس عنوان المقدمية، بل ذات ما هو مقدمة.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٩

.....

و البرهان عليه: ان الواجب بالوجوب الغيرى ذات ما يتوقف عليه الواجب النفسى لا- عنوان مقدميته و ليس كالصلاة و الغضب فإن المحرم ما هو معنون الغصبية: أى الحركة المعنونة بكونها غصبا لتعلق الحرمة بعنوان الغصبية، و ليس المحرم ذات الحركة فيجتمع العنوانين. فإن قلنا بكفاية تعدد الجهة صح الاجتماع، و ان لم نقل بكفاية تعدد الجهة نقول: بالامتناع.

و أما فى المقام فالواجب بالوجوب الغيرى ذات ما هو مقدمة لا عنوان المقدمية- فلا يكون المقام مما اجتمع فيه عنوانان.

و بعبارة اخرى: ان الحيثية تارة تكون تقييدية كما فى الصلاة- مثلا- و اخرى تعليية كما فى وجوب المقدمة، فإن عنوان المقدمية حيثية تعليية لأن يكون ذات ما يتوقف عليه الواجب النفسى واجبا بالوجوب الغيرى، و لعل السبب فى كون عنوان المقدمية حيثية تعليية هو أن الحاكم بوجوب مقدمة الواجب هو العقل، و العقل يرى ان التوقف لذات ما يتوقف عليه الواجب النفسى، لا لعنوان المقدمية فما هو بالحمل الشائع مقدمة هو الذى يتوقف عليه الواجب فعنوان المقدمية عند العقل حيثية تعليية، بخلاف الصلاة فانه لما وقع هذا العنوان متعلقا للأمر فالشئ المعنون بكونه صلاة هو الواجب، فالحركة الركوعية المقيدة بحيثية كونها صلاة هي الواجبة فالحيثية تقييدية، و إلى هذا أشار (قدس سره) بقوله: «لأن الواجب بالوجوب الغيرى لو كان إنما هو نفس الأجزاء لا عنوان مقدميتها» و أشار إلى البرهان بقوله: «ضرورة ان الواجب بهذا الوجوب ما كان بالحمل الشائع مقدمة»: أى ذات ما هو مقدمة لا عنوان المقدمية «لأنه المتوقف عليه لا- عنوانها»: أى لأن الملاك و السبب فى وجوب المقدمة هو توقف الواجب عليها، و الواجب انما يتوقف على ذات ما هو مقدمة لا عنوان المقدمية كما عرفت، فان عنوان المقدمية لم يقع تحت خطاب شرعى حتى نقول ان الأمر تعلق بالعنوان لينطبق على المعنون كما تعلق فى عنوان الغضب حتى ينطبق على معنونه، و ألا فالذى يقوم به مفسدة الغضب- أيضا- ما هو غصب

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٠

أن فيه ملاك الوجوبين، و إن كان واجبا بوجوب واحد نفسى لسبقه (١)،

بالحمل الشائع، لا- مفهوم الغصبية و لكن حيث كان الغضب متعلق النهى بعنوانه لينطبق على معنونه فالعنوان هو المتعلق للنهى و الخطاب، بخلاف وجوب المقدمة فإن المدرك لوجوبها لو قلنا به هو العقل و العقل يدرك ان ذات ما يتوقف عليه الواجب هو الذى تعلق به الوجوب و يترشح اليه من الوجوب النفسى.

نعم، حيث ان موجودات العقل من سنخ المدركات النفسية فالعقل يدرك ما فى الخارج بعنوانه فيجعل عنوان المقدمية مرآة لما هو

الواجب عنده، و هو ما بالحمل الشائع مقدمة: أى ذات ما هو مقدمة، و إلى كون الحثية تعليلية أشار بقوله: «نعم يكون هذا العنوان علة لترشح الوجوب على المعنون».

فاذا عرفت هذا- عرفت انه لم يجتمع فى المقام عنوانان.

فاتضح فساد ما توهم ان المقام من قبيل ما اجتمع فيه العنوانان كما فى مقام اجتماع الأمر و النهى فلا تكون الأجزاء مما تتصف بالوجوب النفسى و الغيرى و الى هذا أشار بقوله: «فانقذ بذلك فساد توهم اتصاف كل جزء إلى آخره».

(١) حاصله كاعتذار و تأويل لتوهم هذا المتوهم: بان نقول أن مراده من اجتماع العنوانين فى الأجزاء أن فى الأجزاء يجتمع الملاكان للوجوبين لا نفس الوجوبين، لأنه حيث كان ملاك المقدمة- على ما عرفت مما تقدم- موجودا فى الأجزاء و ملاك الوجوب النفسى لا- ريب فى وجوده فيها لأنها نفس الواجب بالوجوب النفسى فاجتمع فى الأجزاء الملاكان للوجوبين لا نفس الوجوبين، و حيث لا مجال لتأثير كلا الملاكين فلا بد ان يؤثر احدهما فقط، فيكون المؤثر فى الوجوب هو ملاك الوجوب النفسى لأن ملاك الوجوب النفسى كعلة للوجوب الغيرى، فلا بد و أن يسبق ملاك الوجوب النفسى فى التأثير- فى المقام- لأن تأثير ملاك الوجوب النفسى بعد ان كان كعلة للوجوب الغيرى لا- يعقل بان يتوقف تأثيره على ما هو كمعلول له، بخلاف تأثير ملاك الوجوب الغيرى فانه لما كان كمعلول للوجوب النفسى فيتوقف تأثيره على تأثير

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢١

فتأمل (١).

ملاك الوجوب النفسى، فلا- بد و أن يتقدم فى التأثير فلا- مانع له و هو ملاك الوجوب النفسى لعدم توقفه على ملاك الوجوب الغيرى، لأن تأثير العلة لا يتوقف على تأثير معلولها بخلاف تأثير المعلول فإنه يتوقف على تأثير العلة، و هو واضح و هذا مراده من قوله (قدس سره): «و ان كان واجبا بوجوب واحد نفسى لسبقه».

(١) لقد ذكر (قدس سره) فى حاشيته على المتن وجه التأمل [٢].

و حاصله، بتوضيح: انه ليس فى الأجزاء ملاك الوجوب الغيرى و إن تصورنا مقدميتها بما مر من اللحاظ اللابشرطى، فالأجزاء لا يعقل أن يكون فيها ملاك المقدمة الذى يقتضى ان تكون واجبة بالوجوب الغيرى لأن ملاك المقدمة الذى يقتضى الوجوب لا يكفى فيه صدق المقدمة وحدها، بل لا بد من كونها مقدمة بحيث يتوقف وجود الواجب النفسى عليها و هذا الشرط مفقود فى الأجزاء، اذ لا يعقل ان يكون فى الأجزاء ملاك ما يتوقف وجود الواجب النفسى عليه، لما عرفت: من ان الواجب بالوجوب النفسى نفس الأجزاء، فلا يعقل ان يكون وجود الأجزاء التى هى الواجب بالوجوب النفسى متوقفا على المقدمة الواجبة بالوجوب الغيرى، اذ لا يعقل توقف وجود الأجزاء على نفسها، فملاك الوجوب الغيرى و هو توقف وجود ذى المقدمة على وجود المقدمة لا يوجد فى هذه المقدمة التى أمكن أن تكون مقدمة بنحو من اللحاظ.

و قد عرفت ان صرف كونها مقدمة لا يكفى فى تحقق ملاك الوجوب الغيرى، بل لا بد من التوقف فى مقام الوجود و لا توقف هنا فى مقام الوجود.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٢

هذا كله فى المقدمة الداخلية.

[المقدمة الخارجية]

و أما المقدمة الخارجية: فهى ما كان خارجا عن المأمور به، و كان له دخل فى تحققه، لا يكاد يتحقق بدونه، و قد ذكر لها أقسام، و

أطيل الكلام في تحديدها بالنقض والإبرام، إلا أنه غير مهم في المقام (١).

[المقدمة العقلية و الشرعية و العادية]

إشارة

ومنها: تقسيمها إلى العقلية، و الشرعية، و العادية:
فالعقلية: هي ما استحيل واقعا وجود ذى المقدمة بدونها.

(١) لقد قسموا المقدمة الخارجية التي يتوقف وجود الواجب النفسى عليها إلى خمسة أقسام: السبب، و الشرط، و عدم المانع، و المعد، و العلة التامة.

و عرفوا السبب: بانه ما لزم من وجوده الوجود و من عدمه العدم.

و الشرط: بانه ما لزم من عدمه العدم و لا يلزم من وجوده الوجود.

و المانع: بانه ما لزم من وجوده العدم و لا يلزم من عدمه الوجود و مثلوا للسبب بالنار بالنسبة إلى الاحراق، و للشرط بالمقاربة من الجسم، و للمانع بالرطوبة المانعة من احتراق الجسم في حال مقاربة النار لها.

و عرفوا المعد: بما يقرب المعلول من علته و مثلوا له بطى المسافة للكون على السطح مثلا.

و العلة التامة: هي مجموع هذه الامور. و قد اکتروا النقص و الابرام في التعاريف المذكورة.

و لا يخفى انه لا فائدة في هذه التقاسيم و لا في النقص و الإبرام فيها، لأن هذه التقسيمات انما يكون لها اثر حيث نقول بالتفصيل في وجوب بعضها دون بعض، أما لو قلنا بوجوب كل ما توقف الواجب عليه فلا فائدة في ذلك، هذا أولا.

و ثانيا: انه على مذاق المصنف ان هذه التعاريف لفظية لشرح الاسم و ليست بالحد و لا بالرسم فلا ينبغي النقص و الإبرام فيها و لذا قال (قدس سره): «إلا انه غير مهم في المقام».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٣

و الشرعية على ما قيل: ما استحيل وجوده بدون شرعا (١)، و لكنه لا- يخفى رجوع الشرعية إلى العقلية، ضرورة أنه لا يكاد يكون مستحيلا ذلك شرعا، إلا إذا أخذ فيه شرطا و قيدها، و استحالة المشروط و المقيد بدون شرطه و قيده يكون عقليا (٢).

(١) هذا تقسيم آخر للمقدمة، فانهم قسموا المقدمة إلى العقلية، و عرفوها: بانه ما استحيل وجود ذى المقدمة بدونها عقلا كطى المسافة بالنسبة إلى الوصول إلى مكة- مثلا- فان طى المسافة ما يتوقف عليها وجود الواجب عقلا، لوضوح محالية الطفرة عقلا. فهذا التوقف مما يحكم العقل به و انه لا يعقل وجود الواجب بدون هذه المقدمة. و الى المقدمة الشرعية: و هي ما استحال وجود الواجب بدونها شرعا كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة فانه يستحيل تحقق الصلاة الصحيحة شرعا بدون الطهارة بعد أن اشترط الشارع الصلاة بالطهارة، و من الواضح ان هذا التوقف ليس كالسابق الذى يدرك العقل محالية وجود ذى المقدمة بدونها و لكن عند الشارع بعد أن أخذ الطهارة شرطا يستحيل عنده وجود ذى المقدمة بدونها. و الى المقدمة العادية، و سيأتى الكلام فيها، فأقسام المقدمة ثلاثة: عقلية، و شرعية، و عادية.

(٢) حاصل ما اورده المصنف على تقسيم المقدمة إلى الشرعية و العقلية ان الشرعية ترجع إلى العقلية، بان نقول: ان هذا الاشتراط الشرعى إن كان إرشاديا إلى أن هذا المتعلق للوجوب النفسى لا- يحصل منه الغرض المترقب منه ألّا باتيان هذه المقدمة، فيكون

الشارع في هذا المقام مرشدا صرفا إلى هذا التوقف، و تكون الصلاة واقعا مما تتوقف على الطهارة، كتوقف أداء مناسك الحج في مكة على طي المسافة فالتوقف عقلي، لاستحالة حصول ذى المقدمة واقعا بدون هذه المقدمة، وإنما الفرق بين هذين التوقفين هو أن العقل في الأولى يدرك التوقف، و في الشرعية لا يدرك التوقف وإنما الشارع أرشد إليه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٤

[رجوع المقدمة العادية إلى العقلية]

و أما العادية: فإن كانت بمعنى أن يكون التوقف عليها بحسب العادة بحيث يمكن تحقق ذيلها بدونها، إلا أن العادة جرت على الإتيان به بواسطتها، فهي و إن كانت غير راجعة إلى العقلية، إلا- أنه لا- ينبغي توهم دخولها في محل النزاع، و إن كانت بمعنى أن التوقف عليها و إن كان فعلا واقعا كنصب السلم و نحوه للصعود على السطح، إلا أنه لاجل عدم التمكن عادة من

و أما إذا كانت الشرطية جعلية فالشرعية- أيضا- ترجع إلى العقلية: بمعنى انه بعد أخذ الشارع هذا الشرط في المشروط به فلا يعقل حصول المشروط بدون شرطه، فيكون الفرق بين العقلية و الشرعية هو ان السبب في التوقف تارة يكون أمرا طبيعيا و اخرى أمرا شرعيا. و أما التوقف نفسه فلا يختلف في كليهما، فإن الحال في كليهما واحدة لأنهما صغرى لكبرى واحدة، و هي استحالة حصول المشروط من دون شرطه، غايته ان السبب في كون الشيء شرطا مختلف، ففي الأولى اقتضاه الوضع الطبيعي و في الثانية كان بواسطة الجعل الشرعي.

و على كل فقد ظهر ان الاستحالة في كل منهما هي عند العقل، لا أن الاستحالة في المقدمة العقلية عقلية و في المقدمة الشرعية شرعية، بل في كليهما الاستحالة عقلية، و إنما الاختلاف بينهما في سبب هذه الاستحالة كما عرفت. و يمكن ان يكون المصنف قد أشار إلى كلا الاحتمالين بقوله: «إذا اخذ فيه شرطا» فإن الأخذ تارة لأجل أنه يعلم و يرى ما لا يتوصل إليه العقل فيكون قد أخذه لأن يرشد إلى دخالته واقعا، و اخرى يكون الأخذ لأجل جعله لشرطيته، إلا ان المنصرف من كلامه (قدس سره) هو الاحتمال الثاني لظهور الأخذ في الجعل.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٥

الطيران الممكن عقلا- فهي- أيضا- راجعة إلى العقلية، ضرورة استحالة الصعود بدون مثل النصب عقلا لغير الطائر فعلا، و إن كان طيرانه ممكنا ذاتا (١)،

(١) هذا القسم الثالث، و هو المقدمة العادية- فقد عرفت فيما تقدم انهم قسموا المقدمة إلى عقلية و شرعية و عادية، و قد مر الكلام في العقلية و الشرعية.

و أما العادية: فهي التي اقتضت العادة إتيانها و قد أشار المصنف إلى نحوين منها، و لها انحاء آخر و لكن لا موجب لذكرها لخروجها كالتحقيق الأول الذي أشار إليه في الخروج عن محل النزاع.

النحو الأول: أن يكون توقف ذى المقدمة على هذه المقدمة بالخصوص، لأن العادة جرت على إتيان هذه المقدمة، و لكن ليس لدى المقدمة توقف على خصوص هذه المقدمة، كما لو كان هناك طريقان كل منهما موصل إلى الغاية المأمور بها و لكن العادة جرت على سلوك هذا الطريق، فهذه المقدمة يصح ان تكون في قبال المقدمة العقلية، لوضوح أن المقدمة العقلية هي التي يستحيل عقلا إتيان ذى المقدمة بدونها، و هذه المقدمة العادية لا يستحيل إتيان ذى المقدمة بدونها لإمكان سلوك الطريق الآخر الذي لم تجر العادة بسلوكه، و لكن لا دخالة لها في محل النزاع من كون مقدمة الواجب واجبة، فإن الكلام في وجوب المقدمة التي يستحيل وجود

الواجب بدونها، فالقائل بوجود مقدمة الواجب لا يقول بوجود خصوص هذه المقدمة العادية، لأن الذي يستحيل وجوب الواجب بدونها هو طي المسافة لا خصوص هذه المقدمة التي جرت العادة بسلوكتها، فلا وجه لجعلها قسما من أقسام مقدمة الواجب التي هي محل النزاع، ولذا قال (قدس سره): «فهى وإن كانت غير راجعة إلى العقلية إلا أنه لا ينبغي توهم دخولها في محل النزاع». النحو الثانى: أن تكون المقدمة مما يستحيل تحقق ذى المقدمة بدونها إلا أن العادة اقتضت هذه الاستحالة، وذلك كنصب السلم للأجسام الثقيلة للصعود على السطح التى ليس لها قدرة الطيران، وليس لها من القوة الخارقة للعادة بحيث تستطيع بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٦ فافهم (١).

الوثوب إلى أعلى حتى تكون على السطح، وإنما سميت هذه المقدمة بالعادية لأن المقدمة العقلية التى يتوقف ذو المقدمة عليها هو طي المسافة، لامتناع الكون على السطح من دون طي المسافة لاستلزام ذلك للطرفة المحال عقلا وقوعها، فالكون على السطح يتوقف توقفا عقليا على طي المسافة، وأما توقفه على خصوص نصب السلم إنما هو لأجل عدم تمكن الجسم الثقيل من الطيران و عدم قوة له خارقة للعادة على الوثوب إلى السطح، فالتوقف على نصب السلم إنما هو بالقياس إلى أن الجسم الثقيل المعتاد منه لا يقدر على الطيران و ليست له قوة خارقة للعادة، وهذه المقدمة تسمى بالمقدمة العادية، لأن المعتاد فى الجسم الثقيل فى صعوده إلى السطح أن يتوقف على نصب السلم.

و لا يخفى ان هذا النحو من المقدمة و ان كان يسمى بالمقدمة العادية إلا ان التوقف فيه عقلى، لوضوح ان الكلام فى توجه وجوب المقدمة إلى ما يتوقف عليه وجود ذى المقدمة، و حيث انحصر فى الجسم الثقيل فرد طي المسافة بنصب السلم فيتوجه الوجوب اليه، لانحصار طي المسافة بالنسبة إلى الجسم الثقيل، فهذه المقدمة تدخل - أيضا - فى المقدمة العقلية لأن محل الكلام ليس وجوب المقدمة التى لها إمكان ذاتى، فإن طيران الجسم الثقيل و إن كان ممكنا بالذات إلا انه بحسب العادة و الوقوع لا تحقق له، و الكلام ليس فى وجوب المقدمة التى لها إمكان بالذات و لذا قال: «فهى - أيضا - راجعة إلى العقلية ضرورة استحالة الصعود بدون مثل النصب» للسلم «عقلا» بالنسبة إلى الجسم الثقيل «لغير الطائر فعلا، و ان كان طيرانه» أى طيران الجسم الثقيل «ممكنا ذاتا». (١) لعله يشير بقوله فافهم إلى ان رجوع الشرعية و العادية إلى العقلية لا يضر فى كون المقدمة تنقسم اليهما و الى العقلية، لوضوح انه مع كونهما يرجعان إلى العقلية هناك فرق بينهما، لأن الغرض فى هذا التقسيم هو كون ما يتوقف عليه ذو المقدمة تارة بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٧

[مقدمة الوجود و الصحة و الوجوب و العلم]

إشارة

و منها: تقسيمها إلى مقدّمة الوجود، و مقدّمة الصحة، و مقدّمة الوجوب، و مقدّمة العلم.

[رجوع مقدمة الصحة إلى مقدمة الوجود]

إشارة

لا- يخفى رجوع مقدّمة الصحة إلى مقدّمة الوجود، و لو على القول بكون الاسامى موضوعه للأعم، ضرورة أن الكلام فى مقدمة

الواجب، لا في مقدمة المسمى بأحدها، كما لا يخفى.

[خروج مقدمة الوجوب و المقدمة العلمية عن محل النزاع

و لا إشكال في خروج مقدمة الوجوب عن محل النزاع، و بدهاهُ عدم اتصافها بالوجوب من قبل الوجوب المشروط بها، و كذلك المقدمة العلمية، و إن استقلّ العقل بوجوبها، إلّا أنه من باب وجوب الاطاعة إرشادا ليؤمن من العقوبة على مخالفة الواجب المنجّز،

يكون أمرا عقليا بذاته يدركه العقل، و اخرى لا يكون العقل مدركا لتوقف ذى المقدمة عليه، و لكن بعد جعله شرعا يدرك التوقف عليه، و ثالثه ان يكون ادراك العقل للتوقف عليه بملاحظة ما للجسم الثقيل في المعتاد من عدم قدرته على الطيران و الوثوب، و بهذه الإضافة و الملاحظة يدرك العقل التوقف على هذه المقدمة الخاصة و هي نصب السلم بخلاف طى المسافة فانه لمحالية الطفرة يدرك العقل توقف ذى المقدمة على طى المسافة توقفا بالذات من دون ملاحظة و إضافة إلى شرع أو عادة.

و بعبارة اخرى: ان التقسيم بلحاظ نفس التوقف في المقدمة، و ان سببه تارة يكون عقليا تدركه الأنظار جميعا، و اخرى يكون شرعا لا تدركه الأنظار غير نظر الشارع، و ثالثه يكون محالته بالقياس إلى الغير.

و الاولى العقلية، و الثانية الشرعية، و الثالثة العادية.

فان نصب السلم إنما يكون مقدمة بالاضافة و القياس إلى الاجسام الثقيلة التي لا قدرة لها على الوثوب.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٨

لا مولويا من باب الملازمة، و ترشّح الوجوب عليها من قبل وجوب ذى المقدمة (١).

(١) هذا تقسيم آخر للمقدمة، فإنهم قسموها إلى أقسام أربعة:

القسم الاول: مقدمة الوجود: و هي التي يتوقف وجود الواجب عليها لا- وجوبه، كطى المسافة بالنسبة إلى الكون على السطح، فإن وجود الكون على السطح يتوقف على طى المسافة لا وجوب الكون على السطح فإنه لا توقف له على طى المسافة، و لا إشكال في دخول هذه المقدمة في محل النزاع، فبناء على وجوب مقدمة الواجب تكون مقدمة الكون على السطح واجبا شرعا، و بناء على عدم الوجوب تكون مقدمة الكون على السطح واجبا عقليا لا- شرعا، لإرشاد العقل و إلزامه بإتيانها لتوقف وجود الواجب عليها و هي مقدورة فاذا لم يأت بها يكون قد فوت الواجب و لم يمتثله باختياره.

القسم الثانى: مقدمة الصحة: و هي التي يتوقف صحة الواجب عليها، كالتطهارة بالنسبة إلى الصلاة فإن صحة الصلاة متوقفة على الطهارة، لا ذات وجود أجزاء الصلاة كالتكبير و الركوع و غيرهما متوقفة على الطهارة، لوضوح عدم توقف ذات التكبير على الطهارة. نعم، التكبير الموصوف بالصحة موقوف على الطهارة، هذا.

و لكنه من الواضح دخول مقدمة الصحة في مقدمة الوجود، لأن المفروض أن محل الكلام في مقدمة الواجب بما هو واجب سواء توقف تحقق ذات الواجب عليها أو توقف تحققه بما هو واجب عليها، فإن الطهارة و إن لم يتوقف تحقق ذات ما هو واجب عليها إلّا أن تحقق الواجب بما هو واجب متوقف عليها.

و بعبارة اخرى: ان الكلام في مقدمة ما هو واجب و مأمور به فان الكلام في وجوب ما يتوقف عليه الصلاة التي هي واجبة، و ليس الكلام في خصوص ما يتوقف عليه المسمى بلفظ الصلاة. نعم، لو كان الحال كذلك لكانت مقدمة الصحة قسما مقابلا لمقدمة الوجود إلّا انه ليس كذلك، بل الكلام في وجوب مقدمة الواجب بما

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٩

.....

هو واجب حتى لو قلنا بان اسامى العبادات- مثلا- موضوعه للاعم، لبداهه ان المأمور به بما هو مأمور به هو الفرد الصحيح لا الاعم من الصحيح و الفاسد، و اذا كان الواجب و المأمور به هو الصحيح دخلت مقدمة الصحة في مقدمة الوجود لما عرفت من توقف الصحيح عليها الذى هو الواجب، و الى هذا أشار بقوله:
«لا يخفى رجوع مقدمة الصحة إلى مقدمة الوجود الخ».

القسم الثالث: مقدمة الوجوب: و هى التى يتوقف وجوب الواجب عليها لا وجوده و هى على نحوين لأنها:
تارة: لا تكون اختيارية للمكلف كالوقت بالنسبة إلى الصلاة و لا ريب فى خروج هذا عن محل النزاع لا لما يأتى من محالية دخولها فى محل النزاع، بل لأن ما لا يكون باختيار المكلف لا يكون موردا للتكاليف.

و اخرى: تكون تحت الاختيار كقوله- مثلا- إذا قرأت آية السجدة فاسجد، فإن قراءة آية السجدة تحت اختيار المكلف إلا انه لا يعقل دخولها فى محل النزاع لعدم إمكان اتصاف مقدمة وجوب الواجب بالوجوب من قبل وجوب الواجب، لأن المفروض انه انما يكون وجوب الواجب متحققا بعد تحققها، فقبل تحققها لا وجوب للواجب حتى يترشح منه وجوب هذه المقدمة و بعد تحققها و حصول وجوب الواجب لا معنى لترشح الوجوب اليها، إذ الداعى لتعلق الوجوب بشيء أن يكون داعيا إلى إيجاده و تحصيله، و بعد وجوده لا معنى لايجاده و تحصيله فانه من إيجاد الموجود و تحصيل الحاصل، مضافا إلى ان وجوب مقدمة الواجب معلول لوجوب الواجب، و من الواضح ان وجوب الشيء له نحو من العلية لوجوده لانه هو الداعى لوجوده و مقدمة الوجوب هى التى يكون وجودها من معاليل وجوب الواجب، فاذا فرض ترشح الوجوب اليها من وجوب الواجب تكون العلة معلولة لمعلولها و هو من أبده المحالات، لوضوح أن ما فرض كونه علة لشيء لا يعقل ان يكون معلولا لذلك الشيء، و الى ما ذكرنا أشار بقوله: «لا إشكال فى خروج مقدمة الوجوب عن محل

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٠

.....

النزاع و بداهه عدم اتصافها بالوجوب من قبل الوجوب المشروط بها: أى بداهه عدم إمكان ترشح الوجوب اليها من الواجب المشروط وجوبه بوجودها، و هذا يمكن انطباقه على المحذور الاول و هو لزوم تحصيل الحاصل، و يمكن انطباقه على المحذور الثانى و هو أن علة الشيء لا يعقل ان تكون معلولا له.

القسم الرابع: المقدمة العلمية: و هى التى يتوقف العلم بتحقيق الواجب عليها لا وجوده و لا صحته و لا وجوبه، كغسل مقدار مما فوق قصاص الشعر و مما فوق المرفق ليحصل العلم بتحقيق ما هو المأمور به من غسل الوجه و اليد، فإن غسل ما فوق قصاص الشعر و ما فوق المرفق لا- يتوقف عليه وجود غسل الوجه و لا- وجود غسل المرفق و لا صحته و لا وجوبه، و إنما يتوقف عليه العلم بتحقيق ما هو المأمور به قطعاً أو كالصلاة إلى جهتين أو اكثر إذا اشتبهت القبلة بينها.

و من الواضح خروج المقدمة العلمية عن محل الكلام، لانه فى المقدمة التى تكون علة فى مقام الوجود لتوقف وجود الواجب عليها، و ليس غسل ما فوق قصاص الشعر مما يتوقف عليه وجود الغسل من قصاص الشعر، و لا الصلاة إلى جهة غير القبلة مما يتوقف عليه وجود الصلاة إلى القبلة.

نعم، العلم بتحقيق وجود الغسل و العلم بتحقيق الصلاة إلى القبلة يتوقف على ذلك. و قد عرفت ان الكلام ليس فيما يتوقف عليه العلم بوجود الواجب.

بعبارة اخرى: الكلام فى وجوب علة الوجود لا فى علة العلم بالوجود، و ان كانت هذه المقدمة العلمية مما يأمر العقل بإتيانها إرشادا إلى احراز الامتثال و للتخلص من تبعات عدم امتثال الواجب، ليأمن المكلف من تبعات مخالفة التكليف الذى نجز عليه، و ليس الكلام فى كل مقدمة يأمر العقل بإتيانها إرشادا إلى ما به يحصل العلم بالطاعة، و انما الكلام فى المقدمة التى يترشح لها وجوب مولوى من وجوب الواجب فتكون مطلوبة كالواجب النفسى بطلب مولوى، غاية انه وجوب غيرى ترشحي و هذه المقدمة ليست إلا المقدمة التى تكون علة لوجود الواجب، لأن من

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣١

[تقسيم المقدمة إلى المتقدم والمقارن والمتأخر]

إشارة

و منها: تقسيمها إلى المتقدم، و المقارن، و المتأخر، بحسب الوجود بالاضافة إلى ذى المقدمة (١)، و حيث إنها كانت من أجزاء العلة و لا بد

يريد شيئا يريد ما يتوقف عليه وجود ما أراده، لا المقدمة التى يتوقف عليها العلم بتحقيق ما أراده و هى خارجة عن العلية لوجود ما طلب و ما أريد هذا حاصل ما أشار اليه بقوله: «و كذلك المقدمة العلمية»: أى كما ان مقدمة الوجوب خارجة عن محل الكلام كذلك المقدمة العلمية خارجة أيضا «و ان استقل العقل بوجوبها»:

أى بلزوم اتيانها إلما انه ليس لتوقف وجود الواجب عليها، فإن الواجب مربوط بعلة وجوده لا بوجود شىء آخر معه ليس دخيلا فى علة، بل دخيلا فى تحقق العلم بوجوده، و لذلك يأمر العقل بإتيانها إلما ان أمره بإتيانها لا لأنها علة للوجود، بل لأنها علة للعلم بتحقيق ما أمر به لأن العقل يلزم بالطاعة على نحو اليقين فلا بد فى تحقق العلم بالطاعة من الإتيان بالمقدمة العلمية ليأمن بها من العقوبة، إذ الأمان من العقوبة لا يتحقق إلما بعد العلم بإتيان ما أمر به فالأمر بالمقدمة العلمية أمر عقلى إرشادى للعلم بتحقيق الإطاعة. و الكلام فى مقدمة الواجب التى لها امر مولوى يترشح من وجوب الواجب للملازمة بين الوجوب النفسى للواجب و الوجوب الغيرى للمقدمة، و لذا قال (قدس سره): «إلما انه»: أى إلما ان استقلال العقل بوجوبها و لزوم اتيانها «من باب وجوب الطاعة إرشادا» فالامر من العقل بوجوب اتيان المقدمة العلمية إرشادى «ليؤمن من العقوبة على مخالفة الواجب المنجز لا-مولويا» كمقدمة الواجب فإن الأمر فيها مولوى كالامر فى الواجب النفسى «من باب الملازمة و» لأجل «ترشح الوجوب عليها من قبل وجوب ذى المقدمة».

(١) هذا تقسيم آخر للمقدمة، فانهم قسموها الى المقدمة المتقدمة، و المقارنة، و المتأخرة بحسب الوجود.

و لا يخفى ان عنوان هذا التقسيم حيث كان فى مقدمة الواجب فهو مختص بمقدمة الأمور به دون مقدمة الحكم التكليفى و الحكم الوضعى.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٢

.....

و لكن حيث انه لا اختصاص للاشكال الآتى بمقدمة الأمور به لذلك حرر الإشكال فى المقدمات الثلاث، و حيث إن طريق الجواب عن مقدمة الحكم التكليفى و الحكم الوضعى واحد و غير مختلف لذلك جعله مقاما أولا، و جعل الجواب عن مقدمة الأمور به مقاما ثانيا لانه غير طريق الجواب عن الحكم التكليفى و الحكم الوضعى كما سيأتى بيانه ان شاء الله.

ثم لا- يخفى- أيضا- انه لا- فرق بين الشرط الشرعى و العقلى فيما هو المهم من محل الإشكال، لوضوح ان الشرط من متمات المقتضى فى مقام التأثير، فكما ان المقاربة للجسم شرط فى تأثير النار للاحراق كذلك الطهارة بالنسبة إلى الصلاة فانها شرط فى تأثيرها الاثر المترقب منها فلا فرق بينهما، فاذا لم يعقل تأثير النار للاحراق مع تاخر المقاربة زمانا عن الاحراق كذلك لا يعقل تأثير الصلاة فى الصحة و ترتب اثرها المترقب منها عليها مع تاخر الطهارة زمانا عن تأثير الصلاة فى الصحة المترقبه منها بعد انتهاء زمان الصلاة.

و على كل فالشرط يكون متقدما كغسل المستحاضة فى الليل لصحة صومها من أول الفجر.

و يكون مقارنا كالستر بالنسبة إلى الصلاة.

و يكون متاخرا كغسل المستحاضة لصلاة المغرب و العشاء بالنسبة إلى صوم يومها الذى انتهى بالمغرب.

و اتضح من الأمثلة المذكورة ان التقدم و التقارن و التأخر هو بحسب الوجود، ففى المثال الاول الغسل يتقدم بالوجود على الصوم، و فى الثانى وجود الستر يقارن وجود الصلاة، و فى الثالث يتأخر وجود الغسل عن وجود الصوم، و لذا قال (قدس سره): «تقسيمها إلى المتقدم و المتأخر بحسب الوجود بالاضافة إلى ذى المقدمة»: أى إلى وجود ذى المقدمة و لم يذكر المقارن- فى بعض النسخ- لعدم تاتى الإشكال الآتى فيه بل هو مختص بالشرط المتقدم بحسب الوجود زمانا المعدوم حال

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٣

[الإشكال فى المقدمة المتأخرة]

من تقدمها بجميع أجزائها على المعلول (١) أشكل الأمر فى المقدمة المتأخرة، كالأغسال الليلية المعتبرة فى صحة صوم المستحاضة عند بعض، و الاجازة

حصول المشروط، أو المقتضى المتقدم كذلك المعدوم حال حصول مقتضاه و أثره، و بالتأخر زمانا بحسب الوجود بعد حصول المشروط و المقتضى.

(١) لأجزاء العلة على معلولها:- أى المقتضى و الشرط- تقدم غير تقدم العلة على معلولها، فإن أجزاء العلة تتقدم بالطبع و ملاكه امكان ان يوجد السابق بدون اللاحق، و عدم إمكان ان يوجد اللاحق و لا يوجد السابق، كمثل تقدم الواحد على الاثنين فان ملاك التقدم الطبعى موجود فيه ايضا، اذ يعقل ان يوجد الواحد و لا وجود للاثنين، و لا يعقل ان توجد الاثنان و لا وجود للواحد، و الحال كذلك فى المقتضى بالنسبة إلى مقتضاه فانه يعقل ان يوجد المقتضى و لا وجود للمقتضى: بان توجد النار و لا يوجد الاحراق و لا يعقل ان يوجد الاحراق و لا وجود للنار، و مثله الشرط كمقاربة النار للجسم المحترق فانه يعقل ان توجد مقاربة النار للجسم المحترق و لا يحصل الاحتراق لوجود الرطوبة فى الجسم المانعة من الاحتراق و لكنه لا يعقل ان يحترق الجسم و لا تكون مقاربة من النار له. و العلة التامة تتقدم على معلولها بالوجوب لا بالوجود اذ لا يعقل ان توجد العلة التامة و لا وجود للمعلول، و ألا لم تكن علة تامة فلا بد من لزوم المقارنة فى الوجود بين العلة التامة و معلولها، و لكنه حيث كان لزوم وجود المعلول آت من ناحية العلة فهذه الضرورة و اللزوم لوجود المعلول ليس لذاته بل من ناحية العلة، فلا بد و أن تكون العلة متقدمة فى الوجود و الضرورة على معلولها، و لذا يقال: وجبت العلة فوجب المعلول، ألا ان العلة التامة و أجزاءها و ان اختلفت ملاك التقدم فيهما لكنهما يشتركان فى امر و هو انه لا بد من ان يكونا جميعا موجودين فى زمان وجود المعلول، فلا يعقل ان تتقدم أجزاء العلة بالوجود على المعلول و تكون حال وجود المعلول معدومة.

و أما العلة التامة فقد مر أنها لا بد من مقارنة زمان وجودها لوجود المعلول.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٤

في صحة العقد- على الكشف- كذلك، بل في الشرط أو المقتضى المتقدم على المشروط زمانا المتصرم حينه، كالعقد في الوصية و الصرف و السلم، بل في كل عقد بالنسبة إلى غالب أجزائه، لتصرمها حين تأثيره، مع ضرورة اعتبار مقارنتها معه زمانا، فليس إشكال انخام القاعدة العقلية مختصا بالشرط المتأخر في الشرعيات- كما اشتهر في الألسنة- بل يعم الشرط و المقتضى المتقدمين المتصرمين حين الأثر.

و التحقيق في رفع هذا الاشكال أن يقال: إن الموارد التي توهم انخام القاعدة فيها، لا- يخلو إما يكون المتقدم أو المتأخر شرطا للتكليف، أو الوضع، أو المأمور به (١).

و قد عرفت ان المراد بأجزاء العلة المقتضى و الشرط دون المعد، فإن المعد ليس من متممات فاعلية العلة بل هو ما يقرب العلة إلى معلولها، فقد يكون موجودا حال وجود المعلول كوجود جد زيد بالنسبة إلى نطفة زيد فانه من قبيل المعد لها، و قد يكون معدوما حال وجود المعلول كصعود المراقى بالنسبة إلى الكون على السطح فإنها حال الكون على السطح معدومة و خصوصا صعود المراقى قبل المرقاة الأخيرة فإن كل واحدة منها معدومة حال وجود لاحقتها.

و أما المقتضى و الشرط فلا يعقل انعدامهما حال تحقق المعلول، لوضوح ان المقتضى هو الذي يترشح منه وجود المعلول، و الشرط هو المتمم لفاعلية المقتضى فلو كانا معدومين حال وجود المعلول للزم تأثير المعدوم في الموجود و هو محال، اذ لا يعقل ان يؤثر اللاوجود في الوجود و هو بديهي، و هذا هو البرهان- أيضا- على أمر مشترك آخر بين أجزاء العلة و العلة التامة، و هو انه لا يعقل ان يتاخرا زمانا عن زمان وجود المعلول للزوم تأثير المعدوم في الموجود.

(١) لا يخفى ان القوم ذكروا الإشكال في تأخر وجود الشرط زمان وجود مشروطه و قد حرروا المسألة في شرائط الحكم الوضعي لانهم ذكروا الاشكال في إجازة المالك

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٥

.....

للعقد الفضولي فإنهم اختلفوا في كون اجازة المالك ناقلة أو كاشفة، و المراد من كونها ناقلة انه لا يكون للعقد تأثير في حصول النقل و الانتقال الا بالاجازة، فالعقد يؤثر النقل و الانتقال بوجود الاجازة.

و ذهب المشهور إلى كونها كاشفة و معنى كونها كاشفة انها بوجودها المتأخر تكون كاشفة عن حصول النقل و الانتقال من حين العقد، و ليس الإجازة عند القائلين بالكشف انها لا دخل لها في تأثير العقد اصلا و انها كاشفة محضة و التأثير للعقد وحده من دون دخالة للإجازة، بل الظاهر من اكثرهم ان لرضا المالك و اذنه دخالة بنحو الشرطية في تأثير العقد فلا بد و ان يكون لإجازته دخالة الشرطية- أيضا- في تأثير العقد من حينه مع كونها متأخرة زمانا عن زمان وجود العقد- فاشكل عليهم الأمر لأن الشرط لا يعقل ان يكون حال حصول أثر العقد معدوما، لأن فاعلية الفاعل و تأثيره تتم بالشرط، فكيف يعقل ان تكون معدوما حال حصول الأثر و يكون من تأثير المعدوم في الموجود، و اذا كان المنط في الإشكال هو هذا اللازم الباطل لا يختص هذا الإشكال بالشرط المتأخر، بل يعم الشرط المتقدم وجوده على وجود المشروط: بان يكون معدوما حال وجود المشروط، فغسل المستحاضة المتقدم في أول الليل الذي هو شرط صحة صومها من أول الفجر يكون من تأثير المعدوم في الموجود، و يعم- أيضا- المقتضى المتقدم بوجوده على مقتضاه و أثره الذي- أيضا- يكون معدوما حال حصول أثره، كتأثير عقد الوصية من الموصى فيما بعد موته فانه ينشئ العقد في حال حياته و يؤثر هذا العقد أثره بعد موته، اذ لا تأثير للوصية في حياة الموصى، فهذا العقد حال إنشائه لا اثر له و في حال تأثيره هو معدوم فيكون

من تأثير المعدوم في الموجود.

و الإشكال- أيضا- جار في عقد الصرف فإن العقد لا يؤثر في النقل و الانتقال في المعاملة الصرفية الا بعد التفرق، ففي حال تحقق العقد لا اثر له، و في حال التفرق- الذي هو زمن التأثير- العقد معدوم غالبا. و مثله في عقد السلم، بل يعم الإشكال

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٦

أما الاول: فكون أحدهما شرطا له، ليس إلا- أن للحاظه دخلا في تكليف الأمر، كالشرط المقارن بعينه، فكما أن اشتراطه بما يقارنه ليس

كل عقد لأن العقد مركب من الإيجاب و القبول، و الإيجاب الذي هو جزء العقد معدوم حال القبول، و بعد أن كان المؤثر هو العقد بجميع أجزائه فانعدام بعض اجزائه حال تأثيره كانعدامه باجمعه في اشكال تأثير المعدوم في الموجود، و لا- وحدة اتصالية بين الإيجاب و القبول حقيقة، لأن الإيجاب فعل البائع و القبول فعل المشتري و انما الاتصال بينهما عرفي لا حقيقي، فاشكال لزوم المقارنة بين المؤثر و أثره موجود لئلا يؤثر المعدوم في الموجود.

فاتضح: انه لا اختصاص للإشكال بالشرط المتأخر، بل يجري في الشرط و المقتضى المتقدمين المعدومين حال حصول الاثر، لأن الملاك في الإشكال تأثير المعدوم في الموجود و هو كما يكون في الشرط المتأخر بوجوده عن وجود المشروط كذلك يتأتى في المقتضى و الشرط المتقدمين المعدومين حال حصول الأثر.

و قد عرفت أن كل عقد أجزاءه غير مجتمعة في الزمان مع زمان تأثيره، و لا بد من مقارنة أجزاء العلة بمقتضيها و شرطها في الزمان لوجود المعلول لعدم إمكان تأثير المعدوم في الموجود.

قوله: «و الاجازة في صحة العقد على الكشف كذلك» لا يخفى ان الاجازة مبتدأ و خبره كذلك: أي ان الإشكال لا يختص بغسل المستحاضة الذي هو من شرط المأمور به بل يتأتى في شرائط الوضع، لأن الاجازة على الكشف من الشرط المتأخر.

قوله: «لتصرمها»: أي لتصرم أجزائه «حين تأثيره مع ضرورة اعتبار مقارنتها»: أي ان اللزوم في المؤثر ان يكون بجميع أجزائه موجودا في حال تأثيره لأن انعدام بعض المركب كانعدامه باجمعه في إشكال تأثير المعدوم في الموجود، فلا بد من التقارن الزماني بين أجزاء العلة و معلولها و ان كان لكل جزء من الأجزاء تقدم في الطبع على المعلول.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٧

إلا أن لتصوره دخلا في أمره، بحيث لولاه لما كاد يحصل له الداعي إلى الأمر، كذلك المتقدم أو المتأخر.

و بالجملة: حيث كان الأمر من الأفعال الاختيارية، كان من مبادئه بما هو كذلك تصور الشيء بأطرافه، ليرغب في طلبه و الأمر به، بحيث لولاه لما رغب فيه و لما أراد و اختاره، فيسمى كل واحد من هذه الأطراف- التي لتصورها دخل في حصول الرغبة فيه و إرادته- شرطا، لأجل دخل لحاظه في حصوله، كان مقارنا له أو لم يكن كذلك، متقدما أو متأخرا، فكما في المقارن يكون لحاظه في الحقيقة شرطا، كان فيهما كذلك، فلا إشكال (١).

(١) حاصل مراده (قدس سره) في المقام الأول- الذي يكون جوابا عن شرائط التكليف- ان التكليف ليس هو إلّا إيجاد الإلزام من الأمر بداعي تحريك الغير إلى متعلق الأمر، و هذا الإلزام من الأمر بما هو فعل من أفعال الأمر و من الامور التكوينية الاختيارية للأمر و أما وصفه بالتشريعية فانما هو بلحاظ كون إيجاد متعلقه ليس من افعال الأمر بل من افعال المكلف، فهو باعتبار متعلقه تشريعي لا باعتبار ذاته فانه باعتبار ذات الامر هو فعل مباشرى للأمر كسائر افعاله المباشريّة الاختيارية له.

و من الواضح- أيضا- ان كل فعل اختياري مسبوق بمبادئه التي من جملتها تصوره و التصديق بفائدته. و لا ريب- أيضا- ان شرائط

تحقق الشيء ليست هي علتها الفاعلية، لوضوح ان العلة الفاعلية للشيء هو الفاعل و الشروط تكون من متممات فاعلية الفاعل، فشرائط التكليف من متممات فاعلية الأمر و ايجاده لهذا التكليف، و معنى كونها من متممات ايجاد الفاعل الذى هو الأمر لهذا التكليف هو دخلتها فى المصلحة المترتبة على هذا التكليف لا نفس المصلحة المترتبة، و إلا لرجعت هذه الشرائط إلى العلة الغائية، و المفروض أنها من الشرائط لا من العلة، و لما كانت من

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٨

.....

شئون العلة الغائية و لواحقها و كل ما هو من شئون شيء و من توابعه لا بد و ان يكون من سنخ ذلك الشيء.

و من الواضح ان دخالة العلة الغائية فى الشيء انما هو دخالة تصورها و التصديق بها فى العلية، لأن العلة الغائية متقدمة على الشيء بتصورها و التصديق بها فى عالم الفكر و متأخرة عن الشيء فى مقام وجودها و ترتبها عليه فى الوجود الخارجى، و لذا يقولون: ان العلة الغائية أول الفكر و آخر العمل.

فتبين مما ذكرناه: ان شرائط التكليف المتقدمة بوجودها الخارجى هى من الشروط المقارنة كالشروط المقارنة بوجودها و المتأخرة بوجودها الخارجى - أيضا - من المقارنات للمعلول المشروط بها، لأن دخلتها فيه إنما هو لدخالة تصورها و التصديق بها فى حصول المشروط، و تصورها و التصديق بها مقارن لحصول المشروط لا متقدم و لا متأخر، لأن تصور الشيء و التصديق به مقارن لإرادته التى هى الجزء الاخير من العلة المحركة للشيء.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: ان الشروط من لواحق العلة الغائية، و العلة الغائية لتصورها و التصديق بها دخل فى تحقق الشيء، و لا بد و أن يكون شئون الشيء و لواحقه من سنخه فتكون الشروط كالعلة الغائية لتصورها و للتصديق بها دخالة فى وجود المشروط، فالذى يتوقف عليه المشروط لحاظها لا وجودها لأن المعلول إنما يتوقف على لحاظ العلة الغائية لا على وجودها الخارجى، و لحاظ الشروط سواء كانت متقدمة بوجودها أو متأخرة بوجودها هو من مقارنات وجود المشروط، فما هو الشرط فى الحقيقة الذى هو للحاظ هو مقارن، و ما ليس بشرط هو المتقدم و المتأخر، لأن هذه الشروط ليست بوجودها شرط بل بتصورها و التصديق بها، و تصورها و التصديق بها مقارن لا متقدم و لا متأخر - فلا يلزم انخام القاعدة العقلية فى الشروط الشرعية المتقدمة بوجودها أو المتأخرة كذلك، لأن ما هو المتأخر و المتقدم و هو وجودها الخارجى، فليس هو بشرط حتى يلزم تأثير المعدوم فى الموجود،

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٩

.....

و ما هو شرط و هو لحاظها و التصديق بها فهو مقارن و ليس بمعدوم لانه ليس بمتقدم و لا متأخر. هذا إذا كان الحكم هو البعث المنشأ بأمر المولى كما هو الظاهر من عبارته فى قوله: «و بالجملة حيث كان الامر من الافعال الاختيارية» و هو البعث المنشأ فإنه فعل من افعال الشخص الأمر الاختيارية كسائر أفعاله فمن جملتها نفس امره، فاذا كان الأمر من أفعال الأمر الاختيارية و كل فعل اختياري مسبق بمبادئه التى من جملتها تصوره و تصور غايته و التصديق بها، و قد عرفت ان الشروط من شئون و لواحق العلة الغائية فتؤول شرطيتها إلى لحاظها و تصورها و هو من المقارنات - كما مر بيانه - و هذا مراده من قوله: «كان من مبادئه بما هو كذلك»: أى بما هو فعل اختياري مسبق بمبادئه التى منها «تصور الشيء باطرافه ليرغب فى طلبه و الأمر به» و الرغبة فى طلبه انما هى للتصديق بغايته و لواحقها و شئونها «بحيث لولاه»:

أى لو لا- تصوره و لحاظه باطرافه و ما يترتب عليه من مصالحه و شئونها «لما رغب فيه و لما أراد» فإن الرغبة التى هى نشوء للإرادة

انما تحصل من تصور الشيء و تصور ما يترتب عليه و شئونه.

فاتضح ان الشرط هو اللحاظ و التصديق بالغاية و شئونها، و هذا هو الشرط في الحقيقة فلأجل هذا التصور الذي هو الصورة لهذه الأطراف «يسمى كل واحد من هذه الأطراف التي لتصورها دخل في حصول الرغبة فيه و إرادته شرطا لأجل دخل لحاظه»: أي لحاظ ذلك المسمى بالشرط في الشرطية، لا أن يكون لوجوده في الخارج الدخل في الشرطية بل انما سمي شرطا لأن صورته التي هي وجود ماهيته بالوجود الذهني الذي هو المناسب لسنخ الموجودات النفسية هو الشرط في الحقيقة لا مطابق الصورة الذي هو الوجود الخارجي، فهذا الوجود بعد خروجه في الحقيقة عما هو الشرط واقعا لا فرق فيه سواء «كان» هذا الوجود الخارجي «مقارنا» للمشروط «أو لم يكن كذلك»: أي بان كان «متقدما أو متأخرا».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٤٠

و كذا الحال في شرائط الوضع مطلقا و لو كان مقارنا، فإن دخل شيء في الحكم به و صحة انتزاعه لدى الحاكم به، ليس إلا ما كان بلحاظه يصح انتزاعه، و بدونه لا يكاد يصح اختراعه عنده، فيكون دخل كل من المقارن و غيره بتصوره و لحاظه و هو مقارن، فأين انخرا القاعده العقلية في غير المقارن؟! فتأمل تعرف (١).

و المقارن و المتقدم و المتأخر تشترك جميعها في كون لحاظها شرطا لا نفسها بوجودها الخارجي «فكما في المقارن يكون لحاظه في الحقيقة شرطا» لا نفس وجوده الخارجي «كان» الحال «فيهما»: أي في المتأخر و المتقدم «كذلك فلا اشكال» من لزوم تأثير المعدوم في الموجود، لأن ما هو الشرط في الحقيقة هو لحاظ ما يسمونه شرطا و هو وجوده الذهني لا الخارجي، و وجوده الذهني مقارن في الجميع و لا- فرق فيه بين المقارن و المتقدم و المتأخر، فهو من تأثير الموجود في الموجود لا المعدوم في الموجود- فاتضح الجواب عن الاشكال فيما إذا كان التكليف و الحكم هو نفس امر الأمر و البعث المنشأ.

و أما إذا كان الحكم و التكليف لبا هو الإرادة و الإنشاء ككاشف عما هو الحكم- فالجواب اوضح، لأن الإرادة التي هي من الموجودات النفسية فهي من الموجودات الذهنية لا الخارجية فلا بد و ان تكون بجميع ما يتعلق بها من شرائطها من سنخ وجودها و وجودها ذهني فيلزم ان تكون شروطها ذهنية، و إلا فلا مسانحة بين الشرط و المشروط، فيلزم أن يكون تصور هذه المسميات بالشروط هي الشروط لا نفس وجوداتها الخارجية، لأن تصورها و التصديق بها هو المسانحة للإرادة دون وجوداتها الخارجية.

(١) الجواب عن الإشكال في الحكم الوضعي هو الجواب عن الحكم التكليفي، و قد عرفت ان القوم حرروا هذا الاشكال في الحكم الوضعي في البيع الفضولي في مسألة الاجازة من المالك المتأخر عن عقد الفضولي الذي ينسب إلى المشهور ان الاجازة من

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٤١

.....

المالك مؤثرة في النقل و الانتقال من حين العقد لا من حين الاجازة و ليست الاجازة كاشفة محضة: بان لا يكون لها مساس في التأثير اصلا، بل هي كالتراضى من المتعاقدين المقارن للعقد الذي لا اشكال عندهم في انه له مساس في تأثير العقد في النقل و الانتقال، و لذلك اشكل عليهم الامر: في ان الاجازة مع كونها متأخرة عن زمان وقوع العقد كيف يمكن ان يكون لها مساس في تأثير العقد من حينه و هو من تأثير المعدوم في الموجود- فاجاب بعضهم: بان الشرط هو عنوان التعقب بالرضا المتأخر لا نفس الرضا المتأخر، و عنوان التعقب مقارن للعقد فإن العقد الذي تتعقبه الاجازة موصوف من حين وقوعه بانه عقد تتعقبه الاجازة المتأخرة عنه، فالشرط مقارن لا متأخر.

و اجاب المصنف عنه بما أجاب به عن شرائط التكليف المتأخرة عن التكليف بالزمان، و لعله انما لم يجب بعنوان التعقب لما يمكن

ان يرد عليه: بان عنوان التعقب من العناوين المتضايقة، و المتضائفان متكافئان بالقوة و الفعلية، فوصف العقد بكونه متعقبا بالاجازة مضايغ لوصف الاجازة بكونها متعقبه للعقد. فكيف يمكن ان يكون العقد موصوفا بالفعل بالتعقب فى حين وقوعه مع كون مضايغه التى هى الاجازة غير موصوفة بالفعل؟ لعدم وجودها فهى متعقبه بالقوة لا بالفعل، فلا يوصف العقد بالفعل بكونه متعقبا بالاجازة إلا بعد تحقق الاجازة فلا يكون ما هو الشرط مقارنا فى الزمان للمشروط.

نعم العقد موصوف بالتعقب بالقوة لا بالفعل و لا بد فى تحقق الشرط من تحققه بالفعل لا بالقوة. و على كل فجاب المصنف عن الاشكال: بان الاجازة التى هى بمنزلة الرضا المقارن للعقد ليست شرطا لوجودها الخارجى لحكم الحاكم بالملكية و ترتبها على نفس العقد، بل الشرط فى الحقيقة هو تصورهما و التصديق بها فالشارع أو العرف الجاعل للملكية مرتبة على تحقق العقد المشروط بالاجازة قد تصور العقد و صدق بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٤٢

.....

بفائده ترتب الملكية عليه و تصور ما له دخل فى ترتب الملكية على العقد، و حكم على العقد الذى يجيزه المالك بترتب الملكية عليه، فما هو الشرط لترتب الملكية على العقد هو تصور الحاكم و تصديقه بترتب الملكية على العقد، و تصوّره و تصديقه من المقارن لا- من المتأخر، فما هو المتأخر الذى هو نفس وجود الاجازة فى الخارج ليس بشرط و ما هو الشرط و هو تصور الحاكم و تصديقه بدخاله الاجازة المتأخرة بوجودها لا بتصورها فهو مقارن للعقد و ليس بمتأخر عنه، فالعقد الذى يجيزه المالك هو المتصور للحاكم و هو المؤثر فى النقل و الانتقال و هو مصداق من مصاديق كلى العقد الذى رتب الحاكم الشرعى الانتقال عليه و حصول الملكية به، و هذا العقد الذى يجيزه المالك بمجرد حصوله هو مصداق لعقد تصوره الحاكم و صدق به و صدق بدخاله الاجازة فى ترتب أثره، فما هو الشرط و هو تصور الاجازة و التصديق بها فهو مقارن للعقد المتصور، فالعقد الذى هو موضوع للاثر هو وجود العقد ذهننا عند الحاكم، و شرطه و هو تصور دخالة الاجازة فيه- أيضا- ذهنى متصور مقارنا لتصور العقد فلا انخرا للقاعدة العقلية، إذ ليس للمعدوم تأثير فى الموجود و لذا قال (قدس سره):

«و كذا الحال فى شرائط الوضع مطلقا»: أى سواء كانت الشرائط متقدمة أو متأخرة أو مقارنة فإن الداخلة فى التأثير فى جميعها هو تصورهما و وجودها الذهنى لا- وجودها الخارجى، فالشرط «و لو كان مقارنا» للعقد كالتراضى من المتعاقدين المالكين المقارن تراضيهما لعقدتهما للايجاب من الموجب و للقبول من القابل دخالته فى العقد انما هو بدخاله تصوره و التصديق به فى العقد المتصور للحاكم الشرعى أو العرف موضوعا للأثر، فالشرط و المشروط كلاهما من الموجودات الذهنية و هما متقارنان بوجودهما الذهنى، فلا فرق بين الشروط المتأخرة بوجودها الخارجى أو المتقدمة أو المقارنة، فإن ما هو الشرط فيها جميعا وجودها الذهنى و هو مقارن فى الجميع و ليس بمتقدم و لا متأخر و لذا قال (قدس سره): «فإن دخل شىء فى الحكم به» كدخاله الرضا و الاجازة فى الحكم بالنقل و الانتقال «و صحه انتزاعه»: أى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٤٣

و أما الثانى: فكون شىء شرطا للمأمور به ليس إلا ما يحصل لذات المأمور به بالاضافة إليه وجهها و عنوانا به يكون حسنا أو متعلقا للغرض، بحيث لولاها لما كان كذلك، و اختلاف الحسن و القبح و الغرض باختلاف الوجوه و الاعتبار الناشئة من الإضافات، مما لا- شبهة فيه و لا شك يعتريه، و الاضافة كما تكون إلى المقارن تكون إلى المتأخر أو المتقدم بلا تفاوت أصلا، كما لا يخفى على المتأمل، فكما تكون إضافة شىء إلى مقارن له موجبا لكونه معنونا بعنوان، يكون بذلك العنوان حسنا و متعلقا للغرض، كذلك إضافته إلى متأخر أو متقدم، بدهاه أن الاضافة إلى أحدهما ربما توجب ذلك أيضا، فلو لا حدوث المتأخر فى محله، لما كانت

للمتقدم تلك الاضافة الموجبة لحسنه الموجب لطلبه و الامر به، كما هو الحال في المقارن أيضا، و لذلك أطلق عليه الشرط مثله، بلا انخرام للقاعدة أصلا، لان المتقدم أو المتأخر كالمقارن ليس

انتزاع الحكم بالملكية «لدى الحاكم به» سواء كان الحاكم الشارع أو العرف بالنقل و بالملكية المترتبة على العقد المنتزعة من ملك المتعاقدين للعوضين هذه الدخالة عند الحاكم في حكم «ليس إلّا ما كان بلحاظه يصح انتزاعه و بدونه لا يكاد يصح اختراعه» فالعقد الذى يجيزه المالك مصداق لما هو موضوع الاثر عند الحاكم لانه العقد الذى تصوره و تصور جميع ما له دخل فيه، و العقد الذى لا يجيزه المالك ليس بمصداق لما تصوره فلا يكون موضوعا للاثر، فدخالة الشرط انما هي دخالة بحسب اللحاظ لا بحسب الوجود الخارجى و لذا قال: «فيكون دخالة كل من المقارن و غيره» من الشرط المتقدم و المتأخر انما هي «تصوّره و لحاظه» و تصوره و لحاظه «مقارن» لا متقدم و لا متأخر «فاين انخرام القاعدة العقلية» من لزوم تأثير المعدوم فى الموجود «فى» الشرط «غير المقارن».

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٤٤

إلا- طرف الاضافة الموجبة للخصوصية الموجبة للحسن، و قد حقق فى محله أنه بالجوه و الاعتبار، و من الواضح أنها تكون بالاضافات.

فمنشأ توهم الانخرام إطلاق الشرط على المتأخر، و قد عرفت أن إطلاقه عليه فيه، كإطلاقه على المقارن، إنما يكون لاجل كونه طرفا للاضافة الموجبة للوجه، الذى يكون بذاك الوجه مرغوبا و مطلوبا، كما كان فى الحكم لاجل دخل تصوره فيه، كدخول تصور سائر الاطراف و الحدود، التى لو لا لحاظها لما حصل له الرغبة فى التكليف، أو لما صح عنده الوضع. و هذه خلاصة ما بسطناه من المقال فى دفع هذا الاشكال، فى بعض فوائدها، و لم يسبقنى إليه أحد فيما أعلم، فافهم و اغتتم (١).

(١) لا يخفى ان ما سلكه فى الجواب عن إشكال شرائط الحكم التكليفى و الحكم الوضعى المتأخر عن الحكم زمانا أو المتقدمة عليه زمانا المعدومة حال وجوده بارجاع الشرط بوجوده الخارجى إلى الشرط بوجوده الذهنى فتكون الشروط كلها من المقارنات- لا يتأتى هذا المسلك فى الجواب عن الشروط المتأخرة و المتقدمة التى هي شروط لحصول الاثر من الواجب، لوضوح ان الأثر مترتب على الواجب بوجوده الخارجى، و لا- ترتب للاثر على الواجب بوجوده الذهنى اصلا فلا- بد و ان تكون شروط الواجب لها دخل بوجودها الخارجى، فلذا سلك مسلكا آخر للجواب.

و حاصله: ان المصالح الداعية للامر بالواجب:

تارة: تكون مترتبة على ذات الواجب كترتب الاحراق على ذات النار و مثل هذا لا يعقل ان يكون شرط التأثير فيه متقدما معدوما حال حصول الاثر و لا متأخرا حال حصوله، لعدم تعقل دخالة المعدوم فى التأثير بل لا بد ان تكون الشروط من المقارنات.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٤٥

.....

و اخرى: لا تكون المصالح المترتبة على الواجب من قبيل تأثير النار فى الاحراق مربوطه بذات النار من دون دخل لكون النار معنونة بعنوان اصلا، بل تكون المصالح المترتبة عليه لتعنون الواجب بعنوان حسن، فالحسن اولا و بالذات هو العنوان، و المعنون انما يكون حسنا لضافته إلى ذلك العنوان بحيث يكون منطبقا عليه ذلك العنوان.

و لا- اشكال ان ذات المعنون بالعنوان الحسن: تارة- لا- تحتاج فى مقام انطباق عنوان الحسن عليها الا إلى اضافتها إلى المولى، مثلا الركوع يصدق عليه عنوان تعظيم المولى الذى هو الحسن بمجرد كونه ركوعا للمولى و خضوعا له.

و اخرى تكون ذات المعنون تحتاج إلى انطباق عنوان الحسن عليها إلى اضافتها إلى حيثية تكون بواسطة تلك حيثية منطبقه لعنوان ذلك العنوان هو المعنون المنطبق عليه عنوان الحسن، كمثل ضرب اليتيم فإن ضرب اليتيم انما يتعنون بعنوان حسن حيث يضاف و يتحيث بحيثية كونه تأديبا له، و تاديب اليتيم هو المعنون بالعنوان الحسن.

و على كل فالمعنون يرتبط عنوان حسنه بتحيثه باضافته إلى شىء يكون بواسطة تلك الاضافة مصداقا لعنوان الحسن، فيدور حسنه مدار اضافته و تحيته بتلك الإضافة و حيثية، و حصول الاضافة و حيثية للشىء الموجبة لحسنه ليست كالمقاربة بالنسبة إلى النار في تأثيرها للاحراق، فإن الاضافة و حيثية تحصل للشىء بنسبته إلى ذلك الشىء، و لا تتوقف نسبته اليه على المقارنة بينهما بل ربما يحصل العنوان باضافة الشىء إلى مقارن له كاضافة الضرب إلى عنوان التاديب فانه لا بد من المقارنة بين الضرب و قصد التاديب، فلا يعقل ان يكون الضرب لليتيم بلا مقارنته لقصد التاديب معنونا بالتاديب.

و ربما يحصل باضافة الشىء إلى شىء متقدم عليه غير موجود حال وجوده، ككون السلام جوابا فانما يتعنون بعنوان كونه جوابا حيث يتقدم عليه سلام من مبتدئ له بالسلام، فالسلام الثانى يتعنون بكونه جوابا باضافته إلى سلام متقدم عليه منعدم حال حصول السلام الثانى.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٤٦

.....

و ثالثة تحصل الاضافة و حيثية بنسبته إلى أمر متأخر لم يحصل إلا بعد حصول المضاف اليه، كخروج الشخص لاستقبال قادم فإن حركته و خروجه يتعنون بعنوان كونه استقبالا للقادم قبل مجيء القادم، فاذا كانت الشروط للواجب انما هي لأجل حصول اضافة و حيثية للواجب باضافته و نسبته إلى امر خارج عنه تكون الاضافة موجبة لتعنونه بعنوان حسن فتلك الاضافة هي الشرط في كون المضاف إلى ذلك الشىء الخارج عنه متعنونا بالعنوان الحسن، و تلك الاضافة تحصل و ان كان وجود المضاف اليه متقدما أو متاخرا كما مر في السلام الجوابى و الحركة بقصد استقبال القادم، فيكون ما هو الشرط مقارنا دائما لا متقدما و لا متاخرا لأن الشرط ليس هو المضاف اليه حتى يقال انه معدوم حال وجود المضاف فيلزم تأثير المعدوم في الموجود، بل الشرط هو تلك حيثية التي توجد في المضاف المنسوب إلى ما أضيف اليه، و تلك حيثية فعليتها و حصولها مربوطة باضافة المضاف إلى المضاف اليه بوجوده الخارجى في ظرفه، فالخروج يكون استقبالا بالفعل باضافته إلى قدوم القادم الذى يحصل في ظرفه إلا ان وصف الخروج بكونه استقبالا- و هو حسن حيث يكون للعالم موجود و متحصل بالفعل إذا كان قدوم العالم- يحصل في ظرف مجيئه.

نعم، إذا لم يحصل قدوم العالم في ظرفه لا يكون الخروج استقبالا، فغسل المستحاضة ليلا شرط لحصول امتثال الصوم الواجب ليس بوجوده الخارجى، بل الشرط اضافة صوم المستحاضة اليه، و هذه الاضافة حاصلة بالفعل فيما إذا كانت المستحاضة تغتسل في الليل.

نعم، إذا لم تغتسل المستحاضة ليلا لا يكون للصوم تلك الإضافة و حيثية، فما هو الشرط المربوط به تعنون الصوم بالعنوان الذى اوجب انطباق الحسن عليه مقارن لوجود الصوم ليس بمتأخر عنه و هو اضافة الصوم و تحيته بنسبته إلى الغسل في الليل، و أما الغسل في الليل بنفسه فليس شرطا للصوم فلا يلزم تأثير المعدوم في الموجود و لا تنخرم القاعدة العقلية، و اذا كان الشرط واقعا هو الإضافة و حيثية التي تلحق

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٤٧

.....

المضاف بنسبته إلى المضاف اليه و هي موجودة و حاصله بالفعل و ان كان المضاف اليه غير موجود إما لتقدمه و انعدامه أو لانه بعد

لم يوجد، فلا يختلف حال هذا الشرط الذي هو الإضافة و الحثية بالنسبة إلى الأمر الثاني الذي تضاف إليه سواء كان وجوده مقارنا للمضاف أو متقدما عليه أو متأخرا عنه.

فإذا دل الدليل على ان صحة صوم المستحاضة مشروط بغسلها في الليل المتأخر عن يوم الصوم فلا بد وان تكون شرطية ليست كشرطية المقاربة لتأثير النار في الإحراق، بل شرطية ترجع إلى ان الصوم المضاف إلى الغسل في الليل متحيث بحثية لها الدخل في انطباق عنوان حسن عليه، و الصوم الذي يتعقبه الغسل في الليل في حين وقوعه واجد لما هو الشرط فيه و هو تحيثه بالحثية التي لها دخالة في حسنه قبل وقوع الغسل، كما عرفت مثال ذلك في اتصاف الخروج بعنوان كونه استقبالا قبل قدوم من له الاستقبال. نعم، إذا لم تغتسل في الليل لا يكون الصوم في حين وقوعه متحيثا بتلك الحثية، و لعله إلى هذا يرجع ما هو المعروف عن المشهور: بان الأسباب الشرعية معرفات باعتبار كشفها عن كون المضاف إليها متحيثا بالحثية التي لها الدخالة في الأمر به و طلبه. هذا حاصل ما أجاب به عن الاشكال في الشروط المتأخرة في الزمان عن وجود المشروط بها أو المتقدمة في الزمان عليه المعدومة حال وجوده.

و المتحصل من عبارته (قدس سره) تمهيدا للجواب عن الإشكال أمور ثلاثة:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «كون شيء شرطاً للمأمور به ليس إلّا ما يحصل لذات المأمور به بالإضافة إليه وجهها و عنوانا به يكون حسنا أو متعلقا للغرض».

و حاصله: ان الشروط المذكورة للواجب ليست من قبيل المقاربة بالنسبة إلى النار، بل ترجع إلى كونها موجبة لأن يحصل لذات المأمور به بواسطة اضافته إليها وجه و عنوان حسن دعا إلى طلبه الامر به.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٤٨

.....

و قوله: «أو متعلقا للغرض» إشارة إلى ان الإضافة:

تارة، موجبة لتعنون الواجب بعنوان حسن، كما هو مذهب العدلية في تبعية الاحكام للمصالح و المفسدات الموجبة لتعنون الشيء بالعنوان الحسن أو القبيح للأمر به و النهي عنه.

و اخرى، تكون الإضافة موجبة لكون الواجب بواسطة تلك الإضافة متعلقا للغرض الملائم للمولى، و هو مذهب الاشاعرة المنكرين للحسن و القبح العقليين، فانهم يقولون: بان الأحكام تابعة للاغراض لا لعنوان الحسن و القبيح، أو انه إشارة إلى الواجبات غير الشرعية بل مطلق الواجبات الصادرة من الموالى إلى عبيدهم فإنها لا تناط بالحسن و القبح، بل هي منوطه بالغرض، و الاغراض كالمصالح للحثيات و الاضافات دخل في ترتبها على الواجبات التي تتعلق بها أوامر الموالى فإن الخروج الاستقبالي كما يكون مأمورا به شرعا لكونه استقبالا لعالم من علماء المذهب تعظيما للشعائر الدينيّة، كذلك يكون موافقا لغرض المولى يدعوه ان يأمر عبيده بالاستقبال.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «و اختلاف الحسن و القبح و الغرض باختلاف الوجوه و الاعتبار الناشئة من الاضافات مما لا شبهة فيه». و حاصله: ان الشيء الواحد يختلف بحسب ما يضاف إليه فربما يتحيث بحثية تقتضى حسنه كتحيث ضرب اليتيم باضافته لقصده التأديب الموجبة لتعنونه بالعنوان الحسن، و ربما يضاف إلى التشفى الموجبة لكونه ظلما و قبيحا، فالصوم المضاف إلى الغسل الليلي يكون حسنا و الصوم غير المضاف إلى غسل في الليل لعدم فعل المستحاضة الغسل لا يكون معنونا لعنوان حسن.

الثالث: ما أشار إليه بقوله: «و الإضافة كما تكون إلى المقارن تكون إلى المتأخر أو المتقدم بلا تفاوت اصلا».

و حاصله: ما عرفت من ان الإضافة تكون موجودة و ان كان ما اضيفت إليه غير موجود، فما هو الشرط و هو الإضافة فهو مقارن على حد سواء في ما يضاف إلى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٤٩

ولا يخفى أنها بجميع أقسامها داخله في محل النزاع، وبناء على الملازمة يتصف اللاحق بالوجوب كالمقارن والسابق، إذ بدونه لا تكاد تحصل الموافقة، ويكون سقوط الامر بإتيان المشروط به مراعى بإتيانه، فلولا اغتسالها في الليل - على القول بالاشتراط - لما صح الصوم في اليوم (١).

المقارن في الوجود أو المتقدم أو المتأخر في الوجود، فالشرط دائما مقارن فلا انخرام للقاعدة العقلية.

واتضح بعد تمامية هذه الامور انه لا تأثير للمعدوم في الوجود بل التأثير لموجود و هو الاضافة المقارنة في موجود مقارن و هو الواجب الذي يتعنون بالعنوان الحسن بواسطتها.

واتضح مما ذكره ان هذه التي يطلقون عليها اسم الشروط المتأخرة بوجودها عن المشروط أو المتقدمة عليه انما اطلق عليها اسم الشرط لكونها وقعت طرفا للاضافة الدخيلة في الحسن، لا لأن لذاتها دخالة في التأثير كدخالة المقاربة في تأثير النار.

وقد عرفت انه لا يضر تأخرها بذاتها في الوجود أو تقدمها في الوجود في حصول الاضافة، و الى هذا أشار بقوله: «فمنشأ توهم الانخرام اطلاق الشرط على المتأخر».

وقد عرفت ان الشرط هو الإضافة لا نفس المضاف اليه المتأخر.

(١) المراد ان جميع اقسام مقدمة الواجب المتقدمة و المتأخرة و المقارنة داخله في محل الكلام، و ليس مراده دخول مقدمة الحكم التكليفي أو الوضعي.

نعم، في خصوص مقدمة الحكم الوضعي ربما تكون واجبة إذا وجب ايجاد الحكم الوضعي بنذر و نحوه. و على كل فمقدمة الواجب بجميع اقسامها داخله فيجب الغسل الليلي سواء كان شرطا متقدما لصوم الغد أو متأخرا لصوم اليوم أو مقارنا كالطهارة للصلاة - بناء

على الملازمة بين وجوب المقدمة و وجوب ذبيها - لأن

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٥٠

الامر الثالث: في تقسيمات الواجب (١).

[في تقسيمات الواجب]

[تقسيم الواجب إلى المطلق و المشروط]

إشارة

منها: تقسيمه إلى المطلق و المشروط، و قد ذكر لكل منهما تعريفات و حدود، تختلف بحسب ما أخذ فيها من القيود، و ربما أطيل الكلام بالنقض و الإبرام (٢) في النقض على الطرد و العكس، مع أنها

هذه المسماء بالشروط و ان كانت ليست بنفسها لها دخالة في التأثير لكنها لها دخالة في تحقق الاضافة و الحيثية التي هي الشرط، فإنها ما لم تحصل في ظرفها سواء كانت متقدمة أو متأخرة أو مقارنة لا تحصل الاضافة، و ما له الدخالة في تحقق الشرط فانه كالشرط نفسه - بناء على وجوب مقدمات الواجب - و عبارة المصنف واضحة.

(١) قد عقد الأمر الثاني لتقسيمات المقدمة و حيث انه سيأتي ان المقدمة تتبع ذبيها في الاطلاق و الاشتراط لذلك عقد هذا الامر

الثالث لتقسيمات الواجب.

(٢) لا يخفى ان معنى الواجب المطلق و المشروط هو كون الوجوب تارة مطلقا، و اخرى مشروطا، فهو يلحق الوجوب اولا و الواجب ثانيا.

و قد ذكر القوم تعريفات للمطلق و المشروط.

- منها: ان المطلق ما لا يتوقف وجوبه بعد الشرائط العامة- و هي البلوغ، و العقل، و القدرة، و العلم- على شىء.

و المشروط ما يتوقف وجوبه بعد الشرائط العامة على شىء.

و يرد عليه: ان الصلاة عندهم من مصاديق الواجب المطلق، و من الواضح ان وجوبها يتوقف على الوقت.

- و منها: ما ينسب إلى المشهور، و هو ان الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده، كالصلاة فانها لا يتوقف وجوبها على الستر و الطهارة- مثلا- مع ان وجودها متوقف عليها.

و المشروط ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده، كالحج فانه يتوقف وجوبه على الاستطاعة المتوقف عليها وجود الحج أيضا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٥١

كما لا يخفى (١) تعريفات لفظية لشرح الاسم، و ليست بالحد

و يرد عليه- أيضا- ان الصلاة التي هي من الواجب المطلق عندهم يتوقف وجوبها على الوقت المتوقف عليه وجود الصلاة- أيضا-.

- و منها: ما ذكره في الفصول [٣] و يظهر انه له و هو ان الواجب المطلق ما كان وجوبه غير معلق على أمر غير حاصل سواء كان معلقا

على امر غير حاصل و لكنه حصل، أو لم يكن معلقا على شىء. و الاول كالحج بعد الاستطاعة فانه و ان كان قبل الاستطاعة متعلقا

على الاستطاعة فهو من المشروط و لكنه بعد الاستطاعة يكون مطلقا و غير معلق على شىء، و الثانى كوجوب المعرفة فانه غير معلق

على شىء غير الشرائط العامة، و الواجب المشروط ما كان معلقا على امر غير حاصل كالحج قبل الاستطاعة.

و يرد عليه: ان الواجب المطلق و المشروط وصفان للواجب المعلق و غير المعلق، و المعلق لا- ينقلب غير معلق إذا تحقق ما كان معلقا

عليه، فالحج من الواجب المشروط قبل الاستطاعة و بعد الاستطاعة، هذا اولا.

و ثانيا: ان هذا مبنى على إمكان الواجب المعلق، و ان الحج بعد الاستطاعة يكون الخطاب به فعليا و ان كان وقت ادائه غير حاصل، و

أما بناء على عدم إمكان الواجب المعلق و انه لا يعقل الخطاب قبل وقت يمكن فيه إتيانه فلا يكون الحج بعد الاستطاعة مطلقا و انما

يكون مطلقا عند حضور وقت ادائه.

(١) أى غير مطرد و غير منعكس، و المراد من غير المطرد كونه غير جامع، و من غير المنعكس كونه غير مانع، و انما قيل للتعريف غير

الجامع انه غير مطرد لأن الغرض من التعريف هو مساواة المحدود و حده، لوضوح ان الحد بيان ماهية المحدود تفصيلا،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٥٢

لا بالرسم (١)، و الظاهر أنه ليس لهم اصطلاح جديد فى لفظ المطلق و المشروط، بل يطلق كل منهما بما له من معناه العرفى، كما أن

الظاهر

كقولهم فى حد الانسان هو الحيوان الناطق، و لا يعقل عدم المساواة بين الماهية و بين جنسها و فصلها فلا بد و ان يكون تعريف

الماهية جامعا لجميع افرادها، فاذا خرج بعض افرادها عنها فلا يكون حدها جامعا لجميع ما يصدق عليه من افرادها. فاذا لا يكون الحد

جاريا و مطردا على سنن المحدود و اطراده فى جميع افراده.

و منه يتضح اطلاق غير المانع على غير المنعكس، لانه بعد ان كان اللزم المساواة بين الحد و المحدود فلا بد ان يكون كلما صدق

عليه الحد يصدق عليه المحدود، فإذا كان الحدّ صادقاً على غير ما يصدق عليه المحدود فلا يكون مانعاً عن دخول غير أفراد المحدود في المحدود، ولا بد في المتساويين من التساوي بحيث لو بدل المحمول فيها بالموضوع لكانت القضية صادقة كقولهم في حدّ الانسان بانه الحيوان الناطق في مقام تعريفه وحده فلازمه المساواة التامة بين الانسان و الحيوان الناطق، فيصح ان يقال: كل انسان حيوان ناطق، ولا بد ان يصح - أيضاً - ان يقال: كل حيوان ناطق انسان، فإذا كان الحدّ يصدق على غير افراد المحدود لا تصدق القضية لو بدّل محمولها وجعل موضوعاً، فلو عرّف الانسان بانه حيوان من دون الفصل لما كان هذا التعريف صحيحاً لو قيل كل حيوان انسان، فإذا كان الحدّ غير مانع من دخول غير المحدود لا تصدق القضية. فالمراد من غير المنعكس هو تبديل المحمول وجعله موضوعاً: أي جعل الحد موضوعاً والمحدود محمولاً، وعدم صدق القضية بنحو الكليّة - حينئذ - انما هو لكونها غير مانعة من دخول غير المحدود في المحدود.

(١) قد تكرر من المصنف هذا الرأي، ويأتى التصريح منه في العام والخاص: بان التعاريف اللفظية هي الواقعة في جواب السؤال عن الشيء بما الشارحة، لا الواقعة في جواب السؤال عنه بما الحقيقي، و التعريف الحدى أو الرسمى هو الذى يقع في جواب السؤال عن الشيء بما الحقيقي دون ما الشارحة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٥٣

أن وصفى الاطلاق و الاشتراط، وصفان إضافيان لا حقيقيان، وإلا لم يكد يوجد واجب مطلق، ضرورة اشتراط وجوب كل واجب ببعض الامور، لا أقل من الشرائط العامة، كالبلوغ و العقل. فالحرى أن يقال: إن الواجب مع كل شيء يلاحظ معه، إن كان وجوبه غير مشروط به، فهو مطلق بالاضافة إليه، وإلا - فمشروط كذلك، و إن كانا بالقياس إلى شيء آخر بالعكس (١).

و توضيح ذلك: ان السؤال عن الشيء بحسب الترتيب الطبيعى فى مقام السؤال عن الاشياء، هو ان السامع إذا سمع لفظاً جاهلاً به تماماً فأول ما يتعلق غرضه بتمييزه بنحو من انحاء التمييز و بوجه ما كمن سمع لفظ العنقاء فيقول: ما العنقاء؟ فيكفى ان يقال فى جوابه انها طائر، ثم يتعلق طبيعى الغرض بالسؤال عن انه هل هو موجود ام لا-؟ و هذا السؤال الثانى يسمى بهل البسيطة. ثم إذا اجيب عنه بانه موجود - مثلاً - ياتى السؤال الثالث: بان هذا الموجود ما حقيقته و هو المسمى بالسؤال بما الحقيقي، و حينئذ لا بد ان يجاب عنه بالحد الحقيقى. ثم ياتى السؤال بهل المركبة و لم الثبوتية و الاثباتية، و قد جمع هذه الاسئلة المحقق السبزواري بقوله:

أسّ المطالب ثلاثة علم مطلب ما مطلب هل مطلب لم [٤].

و على كل فالتعاريف اللفظية المطلوب فيها شرح الاسم و تمييزه بوجه من الوجوه و هو مطلب ما الشارحة: أى التى هى لشرح الاسم فقط، و ليس المطلوب فيها التعريف بالحد الحقيقى الذى هو مطلوب ما الحقيقي. (١) هذا مقدمة منه لقوله: كما ان الظاهر.

و حاصل مراده: ان القوم ليس مرادهم فى ذكر تعريف المطلق و المشروط ان هذه التعاريف لأجل ان لهم اصطلاحاً جديداً فى لفظى المطلق و المشروط، بل الظاهر

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٥٤

ثم الظاهر أن الواجب المشروط كما أشرنا إليه، نفس الوجوب فيه مشروط بالشرط، بحيث لا - وجوب حقيقة، و لا طلب واقعاً قبل حصول

انهما عندهم بما لهما من معناهما اللغوي، فالمطلق ما ليس له شرط، و المشروط ما كان له شرط، و المصداق الحقيقي للمطلق ما ليس له شرط اصلا، لكنه من المعلوم بحسب موارد اطلاق لفظ المطلق على مصاديقه لا يراد منه المطلق الحقيقي و المشروط الحقيقي، بل المراد منه المطلق و المشروط الاضافيان: بان ينظر الواجب بالنسبة لشيء و يقاس اليه، فإن كان غير مشروط بالاضافة اليه كان مطلقا من هذه الناحية و ان كان مقيدا به كان مشروطا من ناحيته، فاذا كان المراد من المطلق و المشروط الاضافيين دون الحقيقيين جاز ان يكون الشيء الواحد مطلقا من جهة و مشروطا من جهة اخرى، فالصلاة- مثلا- بالنسبة إلى غير الوقت- مثلا- من المطلق و من ناحيته من الواجب المشروط. و الذي يدللك على ان المراد من وصفى الاطلاق و الاشتراط هما الاضافيان دون الحقيقيين هو انه لو كان المراد منهما الحقيقيين لما صدق واجب مطلق اصلا لوضوح اشتراط كل واجب لانه مشروط بالشرائط العامة قطعا، فيلاحظ وجوب الصلاة- مثلا- مع الوضوء فحيث ان وجوبها غير مقيد بالوضوء لوضوح ان الوضوء مما يتوقف عليه الواجب: أى الصلاة لا وجوبها، فالأمر بالصلاة مطلق من هذه الناحية و لكنه بالنسبة إلى الوقت مشروط به، اذ لا وجوب للصلاة قبل الوقت فالوجوب من هذه الناحية مشروط لا مطلق، و يلاحظ الحج- مثلا- فانه بالنسبة إلى الاستطاعة وجوبه مقيد به فهو مشروط من ناحيته اذ لا وجوب للحج قبل الاستطاعة و من ناحية غيره من المقدمات كالزاد و الراحلة فهو مطلق اذ لا تفيد لوجوب الحج بتهيئة الزاد و الراحلة. و لا يخفى ان هذا إنما يتم بناء على صحة الواجب المعلق، و عبارة المصنف واضحة لا تحتاج إلى شرح.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٥٥

الشرط، كما هو ظاهر الخطاب التعليقي، ضرورة أن ظاهر خطاب إن جاء ك زيد فأكرمه (١) كون الشرط من قيود الهيئة، و أن طلب الاكرام

(١) توضيحه: انك قد عرفت ان الواجب المشروط ما كان وجوبه مشروطا بشرط، فالشرط يرجع إلى وجوب الواجب لا إلى الواجب، و لا ريب في ان ظاهر القضية يقتضى ذلك، فإن ظاهر قول الأمر: ان جاء ك زيد فأكرمه هو كون طلب اكرام زيد معلقا على مجيئه، بحيث إن تحقق المجيء تحقق طلب الاكرام و ان لم يتحقق المجيء منه لم يتحقق طلب اكرامه، لأن الصيغة جميعها- و هى اكرم المركبة من هيئة و هى الطلب و مادة و هى الاكرام- بتهيئتها و مادتها مترتبة و معلقة على المجيء، لا أن المعلق على المجيء هى المادة وحدها و الطلب فعلى.

و بعبارة اخرى: ان الظاهر من القضية الشرطية هى الحكم بثبوت التالى على فرض تحقق المقدم، فالتالى قبل ثبوت المقدم ليس له ثبوت حقيقى بل ثبوته تقديرى لا حقيقى، و انما يكون حقيقيا إذا كان للمقدم ثبوت حقيقى، فما دام المقدم فى مرحلة الفرض و التقدير فالتالى- أيضا- له ثبوت فرضى تقديرى، فالطلب المنشأ بقوله: اكرم معلقا على فرض المجيء قبل تحققه هو طلب انشائى، و انما يكون مصداقا للطلب الحقيقى بالحمل الشائع إذا تحقق المجيء فقبل المجيء هو طلب انشائى أو طلب تقديرى و فعليته و حقيقته تثبت بثبوت المجيء.

فتحصل مما ذكرنا: ان القيد المعلق عليه فى القضية الشرطية يرجع إلى الوجوب لا إلى الواجب فقط: بان يكون الوجوب فعليا و حقيقيا قبل المجيء و المجيء قيد للوجوب وحده، و ان حال الوقت بالنسبة إلى الصلاة فى قوله: إذا زالت الشمس فصل ليس حال الطهارة، لانه قبل الوقت لا طلب فعليا بالصلاة و قبل الطهارة طلب الصلاة فعلى.

ثم لا يخفى، ان القيد الراجع إلى الطلب راجع لمعلقه أيضا، فما هو قيد للهيئة المتعلقة بالمادة فهو قيد للمادة أيضا، فالوقت الذى هو قيد للطلب المتعلق بالصلاة هو

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٥٦

و إيجابه معلق على المجيء (١)، لا- أن الواجب فيه يكون مقيدا به، بحيث يكون الطلب و الايجاب فى الخطاب فعليا و مطلقا، و إنما

الواجب يكون

قيد للصلاة- أيضا- اذ لا تصح صلاة قبل الوقت، فما هو قيد للوجوب قيد للواجب- أيضا- بخلاف قيد الواجب وحده فانه ليس بقيد للوجوب، كما عرفت في ان الطهارة قيد للواجب فانها لا- تصح بدون الطهارة و لكنها ليست قيدا للوجوب المتعلق بالصلاة، فإن الوجوب فعلى تام الفعلية قبل حصول الطهارة المتوقع عليها صحة الواجب، فقوله قيد راجع للهيئة لا للمادة ليس معناه ان المادة غير مقيدة بالقيد الراجع إلى الهيئة، بل مرادهم في ان القيد لا يختص بالمادة: بان تكون الهيئة مطلقة و فعليه قبل تحقق القيد.

(١) أى ان إيجاب الا-كرام و وجوبه معلق على المجيء فقبل المجيء لا- وجوب و لا- ايجاب. و لا- يخفى ان عطف الايجاب على الوجوب ليس الغرض منه اختلافهما حقيقة بل هما متحدان ذاتا و مصداقا، و إنما الاختلاف بينهما بالاعتبار فإن الطلب المتعلق بشيء باعتبار كونه منسوبا إلى الطالب و الأمر هو ايجاب منه، و باعتبار نسبتته إلى متعلقه فهو وجوب.

لا يقال: قد حصل بالانشاء ايجاب من الامر و وجوب متعلق بالمادة، فكيف يكون الايجاب و الوجوب معلقا على المجيء.

فانه يقال: الذى حصل بالصيغة هو انشاء الوجوب و ليس المراد في المقام ان هذا الانشاء هو المعلق، بل المراد ان كون هذا الانشاء مصداقا للطلب الحقيقي و البعث الفعلى هو محل الكلام، و لا اشكال ان الذى حصل بهذا الانشاء هو الطلب على تقدير المجيء فقبل المجيء الطلب تقديري فلا يكون مصداقا للطلب الحقيقي بالفعل و لا بعثا فعليا قبل ثبوت ما علق عليه، فالمدعى في الواجب المشروط هو كون هذا الانشاء قبل المجيء تقديري و انما يكون فعليا و حقيقيا بعد ثبوت المجيء و لا ملازمة بين انشاء الحكم و بين فعليته و صيرورته بعثا فعليا حقيقيا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٥٧

خاصا و مقيدا، و هو الإكرام على تقدير المجيء، فيكون الشرط من قيود المادة لا الهيئة، كما نسب ذلك إلى شيخنا العلامة- أعلى الله مقامه- (١) مدعى لامتناع كون الشرط من قيود الهيئة واقعا، و لزوم كونه من قيود

فالمدعى لصحة الواجب المشروط يقول: ان هذا الانشاء ثبوته قبل ما علق عليه ثبوت تقديري و انما يكون وجوبا حقيقيا فعليا بعد ثبوت ما علق عليه.

و المنكر للواجب المشروط- كما يظهر من تقارير الشيخ الأنصارى (قدس سره) يقول: هو كون الوجوب فعليا و حقيقيا، و المجيء يرجع إلى قيود الواجب كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة غاية انه قيد في الواجب اخذ على نحو اتفاق الحصول، لانه واجب التحصيل كالطهارة.

(١) الذى يظهر من الشيخ (قدس سره) كون الوجوب في الواجب المشروط فعليا حقيقيا تام الفعلية و الحقيقية و ان القيد المعلق عليه يرجع إلى الواجب لبرهانين ذكرهما يلزم بحسبهما ارجاع القيد إلى المادة: أى الى ما تعلق به الهيئة: أى إلى الواجب دون الوجوب فاكرم.- مثلا- فى قول القائل: ان جاءك زيد فاكرمه تنحل إلى وجوب مستفاد من هيئتها و الى واجب متعلق به الوجوب و هو الا-كرام، و الوجوب قبل تحقق المجيء فعلى و انما المقيد بالمجيء هو الاكرام لا وجوبه لقيام البرهان على لزوم هذا الارجاع و ان خالف الظاهر، فالواجب المشروط عنده (قدس سره) هو الواجب المعلق الذى سيأتى الكلام فيه، و حيث لم يرض المصنف هذا الراى و بنى على كون الوجوب هو المشروط و ان القيد راجع إلى الهيئة لا إلى المادة فقط قال: ان الظاهر كون الشرط من قيود الهيئة: أى الوجوب و ليس من قيود المادة و ان الواجب هو المقيد دون الوجوب، و رتب على هذا الراى لازمه و هو كون الطلب و الوجوب- بناء على رجوع القيد إلى المادة- يكون فعليا، و الواجب هو المقيد و هو الخاص، فالاكرام هو المقيد بالمجيء دون وجوبه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٥٨

المادة لبأ (١)، مع الاعتراف بأن قضية القواعد العربية أنه من قيود الهيئة ظاهرا.

(١) حاصل ما استدلل به الشيخ (قدس سره): من لزوم رجوع القيد إلى المادة دون الهيئة دليلان ٥]:

و حاصل الدليل الاول: ان الهيئة بذاتها غير قابلة لرجوع القيد اليها و يمتنع عقلا ان تكون مقيدة و معلقة على المجيء، فلا بد فيما كان ظاهره تقيدها من ارتكاب مخالفة الظاهر فيه و ارجاع القيد إلى ما يمكن ان يكون مقيدا به و هو المادة فإنها القابلة للتقييد دون الهيئة، و التعبير عن الشرط بالقيد واضح لأن مرجع الشرطية و التعليق إلى تقييد المشروط بالشرط، فالشرط و التعليق قيود للمشروط الذي هو في قبال المطلق غير المقيد بشيء و لا معلق على شيء، فانه إذا قال المولى: اكرم زيدا، من دون شرط و تعليق يرجع إلى وجوب اكرام زيد سواء جاء أو لم يجيء، و اذا قال: إن جاءك زيد فاکرمه، يرجع إلى كون وجوب الاكرام فيما إذا تحقق منه مجيء و عند عدم مجيئه لا وجوب، فلا يصح ان يقال: اكرم زيدا سواء جاء ام لم يجيء، هذا بناء على الواجب المشروط.

و أما بناء على إرجاع القيد إلى المادة فالاکرام يكون مقيدا بالمجيء و انه قبل المجيء لا يصح الاكرام، بخلاف اكرم زيدا من دون تعليق فانه يصح الاكرام سواء جاء ام لم يجيء.

و الدليل الثاني يرجع إلى ان القيد و ان أمكن رجوعه إلى الهيئة لكن التأمل و التحقيق في كيفية تعلق الوجوب بالواجب يقضى بان القيود في الواقع تكون قيودا للمادة دون الهيئة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٥٩

أما امتناع كونه من قيود الهيئة (١)، فلانه لا إطلاق في الفرد الموجود من الطلب المتعلق بالفعل المنشأ بالهيئة، حتى يصح القول بتقييده بشرط

و حاصل الدليل الاول: ان الهيئة من المعاني الحرفية و المعنى الحرفي موضوع بالوضع العام و الموضوع له الخاص، و معنى الموضوع له الخاص ان المعنى الذي يدل عليه الحرف هو من الجزئيات الخاصة المتعينة و المتشخصة بتشخص جزئي حقيقي، و من الواضح ان الجزئي الحقيقي الشخصي لا سعة فيه لأن التوسعة و التضييق من شئون المعاني الكلية، أما المعاني الجزئية الحقيقية لا سعة فيها حتى تتضيق.

و قد عرفت ان الشرط قيد و معنى القيدية التضييق و ما لا سعة فيه لا يعقل ان يلحقه تضييق، فالهيئة التي هي الدالة على الوجوب معنى حرفي فهي امر جزئي شخصي لا سعة فيها فلا تضييق لها، بخلاف المادة التي هي متعلق الهيئة و هو الاكرام- مثلا- فانه معنى كلي و الكلي له سعة و ضيق فلا بد و ان يكون القيد راجعا لها لأنها معنى كلي قابلة للسعة و الضيق، فالقيد راجع إلى المادة و هي الواجب و لا يعقل رجوعه إلى الوجوب المستفاد من الهيئة لانه معنى حرفي، و هو البعث الواقع نسبة بين الباعث و المبعوث و المبعوث اليه، و المعاني النسبية معان حرفية جزئية حقيقية متشخصة فلا تقبل التقييد و التضييق.

(١) قد عرفت فيما سبق ان ظاهر الجملة الشرطية كقول القائل: ان جاءك زيد فاکرمه هو كون الجزاء بما هو مركب من هيئة و مادة واقعا موقع الفرض و التقدير على فرض تحقق الشرط و هو المجيء، و بعد قيام البرهان عنده (قدس سره) على امتناع رجوع القيد إلى الهيئة فلا بد من صرف هذا الظاهر و ارجاعه إلى المادة، هذا بحسب البرهان الاول.

و أما بحسب البرهان الثاني فيقتضى ان يكون هذا الاعتراف منه (قدس سره) انما هو بدوي و لكن بعد التأمل و التروى في كيفية تعلق الوجوب بالواجبات يكون القيد راجعا إلى المادة، فيكون اعترافه بحسب البرهان الاول غير اعترافه بحسب ما يقتضيه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٦٠

و نحوه، فكل ما يحتمل رجوعه إلى الطلب الذي يدل عليه الهيئة، فهو عند التحقيق راجع إلى نفس المادة (١).

و أما لزوم كونه من قيود المادة لبأ، فلان العاقل إذا توجه إلى شىء و التفت إليه، فإما أن يتعلق طلبه به، أو لا يتعلق به طلبه أصلاً، لا كلام على الثانى.

و على الاول: فإما أن يكون ذاك الشىء مورداً لطلبه و أمره مطلقاً على اختلاف طوارئه، أو على تقدير خاص، و ذلك التقدير: تارة يكون من الامور الاختيارية، و أخرى لا يكون كذلك. و ما كان من الامور الاختيارية. قد يكون مأخوذاً فيه على نحو يكون مورداً للتكليف، و قد لا يكون كذلك، على اختلاف الاغراض الداعية إلى طلبه و الأمر به، من غير فرق فى ذلك بين القول بتبعية الاحكام للمصالح و المفسدات (٢)، و القول بعدم التبعية، كما لا يخفى، هذا موافق

البرهان الثانى، فإن الاعتراف بالظهور فى الاول قد صادمه البرهان فلا بد من مخالفته، بخلاف اعترافه بحسب ما يقتضيه البرهان الثانى فانه بدوى قبل التامل فى كيفية تعلق الوجوب بالواجب، أما بعد التامل فيكون متعلقاً بالواجب فينبغى ان يكون عنده (قدس سره) بعد التامل ظاهراً فى كون متعلقه غير الهيئته و ظهوره فى تعلقه بالهيئته بدوى.

(١) قد عرفت وجهه، و هو ان الهيئته من المعانى الحرفية لانها هى البعث الواقع نسبة بين الباعث و المبعوث و المبعوث اليه و المعانى الحرفية الموضوع له فيها خاص شخصى جزئى لا سعة فيه فلا يقبل تضييقاً.

(٢) هذا هو الدليل الثانى على لزوم رجوع القيد إلى المادة فقط دون الهيئته.

و توضيحه ان الاحكام إما ان تكون تابعة لمصالح و مفسدات فى متعلقاتها- كما هو مذهب المشهور من العدلية- و على هذا فلا يكون فى نفس البعث مصلحة و انما هو

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٦١

.....

كطريق لتحصيل ما يترتب على متعلقه من المصلحة، أو لأن لا يقع ما يترتب على متعلقه من المفسدة و انما كان بداعى جعل الداعى إلى متعلقه فقط.

و على هذا فاذا تصور الأمر شيئاً، فاما ان يرى ان له غاية تقع موقع التصديق بتحصيلها، أو لا يكون له تلك الغاية. و على الثانى فلا يتحقق بعث بالنسبة اليه.

و على الاول و هو ما له غاية وقعت موقع التصديق، فاما ان تكون تلك الغاية التى وقعت موقع التصديق غير مربوطه و لا مترتبة على شىء، و انها ينبغى تحصيلها على كل تقدير فيقع البعث اليها مطلقاً غير مقيد و لا- مترتب على شىء، و هذا هو الواجب المطلق المحض، و اما ان لا يقع التصديق بها مطلقاً بل كان مقيداً بشىء، و هذا- أيضاً- على انحاء، لأن القيد الذى له دخالة فى التصديق بالغاية إما ان يكون اختيارياً، أو لا يكون اختيارياً كالوقت.

و الاختيارى تارة: يكون بحيث يلزم تحصيله كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة.

و اخرى: لا يكون كذلك بل يكون على فرض اتفاه و حصوله تكون الغاية لازمة، فالتصديق بها على هذا النحو كالمجىء بالنسبة إلى اكرام زيد- مثلاً- فالقيد الذى له الدخالة فى التصديق بالغاية إذا كان اختيارياً فإن كان بحيث يلزم تحصيله كان مورداً للتكليف كذى الغاية الذى هو المقيد، غايته ان تكليفه غيرى كوجوب الطهارة للصلاة، و اخرى يكون من القسم الثانى فلا يعقل ان يقع به تكليف، لأن المفروض انه على فرض حصوله يكون ذو الغاية لازم التحصيل و هو كالمجىء بالنسبة إلى اكرام زيد و كالاتيعة بالنسبة إلى الحج.

و أما غير الاختيارى فلا يقع به تكليف لمشروطة التكليف بالاختيار.

و اتضح مما ذكرنا: ان القيود جميعها ترجع إلى الواجب و لا دخالة لها في الوجوب.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٦٢

.....

و اتضح - أيضا-: انه في الواجب المطلق بعد حصول التصديق غير المقيّد بشيء يحصل الشوق فيحصل البعث و هذا واضح، و في المقيّد - أيضا- حيث لا- دخالة للقيّد في الشوق إلى المقيّد لأن القيد راجع إليه لا للشوق و الميل إليه، فيحصل الشوق - أيضا- إلى المقيّد الذي كان للقيّد دخالة في حصول الغاية منه، فالشوق على جميع التقادير حاصل بالفعل غايته تارة يكون شوقا إلى شيء مطلق، و اخرى يكون شوقا إلى مقيّد، لوضوح ان الشوق إلى ما يتقيّد بشيء لا يكون الشوق إليه مقيّدا، و اذا كان الشوق إليه حاصلًا بالفعل فلا بد و ان يكون الحكم فعليا على جميع التقادير، لأن الحكم إما ان يكون هو الارادة و الشوق، و قد عرفت حصولهما، أو ان يكون معلولا- لها فلا- تخلف له عن علته، هذا بناء على كون الاحكام تابعة للمصالح و المفسدات في متعلقاتها و ان الحكم بنفسه خال من المصلحة و المفسدة واضح.

و اما بناء على مذهب الاشعري غير الملتزم بتبعية الاحكام للمصالح و المفسدات، أو على قول غير المشهور من العدلية القائلين هؤلاء بلزوم المصلحة و المفسدة و لكنهم لا يقولون بلزوم كون المصالح في متعلقات الاحكام دائما، بل قد تكون المصلحة في نفس الحكم لا في متعلقه.

فأما بناء على قول الاشعري فالحكم منوط بتصوره و الميل إليه، و المفروض انه قد أنشأ الحكم فلا بد من تصوره و الميل إليه، و عليه فان كان قد حصل الميل غير مقيّد بشيء فهو الواجب المطلق و ان كان الميل إليه مقيّدا فهو الواجب المشروط، و لكن الاطلاق و الاشتراط انما لأجل متعلق الميل و هو الواجب، و لازم ذلك ان يكون القيد و التعليق راجعا إلى المتعلق لا إلى الحكم.

و أما قول غير المشهور من العدلية من الالتزام بالمصلحة، و لكن لا يجب ان تكون في المتعلق بل يجوز ان تكون في نفس الحكم، فلان الحكم إما ان يكون هو الارادة، أو معلولا و هو البعث المتسبب عن الشوق الأكيد، فاذا كان هو الارادة فالارادة من موجودات عالم النفس و ليس من موجودات عالم الخارج، فلا يعقل ان يكون

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٦٣

لما أفاده بعض الافاضل المقرّر لبحثه بأدنى تفاوت (١)، و لا يخفى ما فيه.

مربوطا إلا بموجودات عالم النفس، و حينئذ فيكون نفس العلم بالصالح موجبا لتعلق الارادة لأن العلم من موجودات عالم النفس، و لا بد من ارتباط كل موجود بعالمه الذي يوجد فيه و المفروض ان القيد من عالم الخارج فلا تكون الارادة مربوطة به، و عليه فالقيّد الذي هو من عالم الخارج لا- بد و ان يكون راجعا إلى متعلق الارادة و هو الفعل و الواجب، و كذلك الحال فيما كان الحكم من معلولات الارادة و الشوق الأكيد لعدم معقولية زيادة المعلول على علته، فانه بمجرد حصول الشوق الاكيد يحصل الطلب و البعث.

فاتضح من جميع ما ذكرنا: ان القيد لا- بد و ان يكون راجعا إلى الفعل الذي هو الواجب دون الوجوب، و الوجوب فعلى على كل تقدير و غير معلق على شيء.

و قد أشار إلى الواجب المطلق بقوله: «فاما ان يكون ذاك الشيء موردا لطلبه و أمره مطلقا على اختلاف طوارئه».

و قد أشار إلى المقيّد بقوله: «أو على تقدير خاص» و الى أنحاء التقييد بقوله:

«تارة يكون من الامور الاختيارية و اخرى لا يكون كذلك»: أى لا يكون القيد اختياريا كالوقت و الى الاختيارى الذى يكون قيده واجب التحصيل بقوله: «و ما كان من الامور الاختيارية قد يكون»: أى القيد ماخوذا فيه على نحو يكون مورد التكليف: أى يكون

القييد ماخوذاً في الواجب على نحو يكون القيد بنفسه مورداً للتكليف، كإظهاره المأخوذة قيدياً في الصلاة، و إلى القيد غير الواجب التحصيل بل كان بحيث إذا حصل القيد من باب الاتفاق تتحقق دخالته في الواجب كالمجيء بالنسبة إلى الأكرام بقوله: «وقد لا يكون كذلك على اختلاف الأغراض».

(١) قد عرفت توضيح ذلك و تقريبه على أي رأى من الآراء.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٦٤

أما حديث عدم الإطلاق في مفاد الهيئة، فقد حققناه سابقاً: إن كل واحد من الموضوع له و المستعمل فيه في الحروف يكون عاماً كوضعها، و إنما الخصوصية من قبل الاستعمال كالأسماء، و إنما الفرق بينهما أنها وضعت لتستعمل و تقصد بها المعنى بما هو هو و الحروف وضعت لتستعمل و تقصد بها معانيها بما هي آله و حالة لمعاني المتعلقة، فلحاظ الآلية كالحاظ الاستقلالية ليس من طوارئ المعنى، بل من مشخصات الاستعمال، كما لا يخفى على أولى الدراية و النهي. و الطلب المفاد من الهيئة المستعملة فيه مطلق، قابل لأن يقيد (١)، مع أنه لو سلم أنه فرد،

(١) شروع في الجواب عن البرهان الأول فاجاب:

اولاً: بما سبق من ان الحروف ليست موضوعاً بالوضع العام و الموضوع له الخاص، بل الموضوع له فيها عام كالوضع فالهيئة موضوعة لكلي الطلب، فاذا كان الموضوع له فيها كلياً أمكن تقييده فإن الذي يابى عن التقييد هو الجزئي و انما يكون الموضوع له جزئياً بناء على ان الموضوع له فيها خاص.

و قد مر ان المعانى الحرفية الموضوع له فيها كلياً لا جزئياً و المستعمل فيه فيها- أيضاً- كلياً، و الخصوصية إنما نشأت من الاستعمال لأن استعمال لفظ في معنى لا بد و ان يكون مسبقاً بلحاظ المعنى و كلما وجد و كلما لحظ وجد تشخص و صار جزئياً، و لكن هذه الجزئية الناشئة من الاستعمال غير دخيلة فيما هو الموضوع له و المستعمل فيه، لوضوح ان هذه الجزئية موجودة في كل معنى عام قد استعمل فيه اللفظ، فلو كانت موجبة لجزئيته لامتنع ان يكون هناك لفظ يستعمل في معنى عام. و على كل فلا فرق بين الموضوع له الحرف و الاسم إلا بالآلية و الاستقلالية، و الموضوع له الهيئة هو الموضوع له لفظ الطلب سوى ان الهيئة وضعت لتستعمل فيما إذا كان الطلب ملحوظاً بالالحاظ الآلي و لفظ الطلب وضع ليستعمل في معناه حيث يكون ملحوظاً بالالحاظ الاستقلالي، و من الواضح ان الآلية و الاستقلالية خارجة عما هو الموضوع

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٦٥

.....

له و المستعمل فيه- أيضاً- لأن اللفظ انما يستعمل في نفس المعنى لا بقيد انه مستعمل فيه.

و قد عرفت ان الجزئية آتية من ناحية كونه مستعملاً فيه بما هو مستعمل فيه، لأن الخصوصية قد جاءت من قبل الاستعمال و قد مر الكلام في ذلك مفصلاً في الوضع و في المشتق.

و لا يخفى عليك ان كلام المصنف- هنا- في إنكار جزئية المعنى الحرفي انما هو في الجزئية الذهنية.

و اما لو كان المدعى هو الجزئية الخارجية فلا بد و ان يكون الجواب عنه: بانه لو كان الموضوع له في الحرف هو الجزئي الخارجي لما أمكن ان يتعدد مصداقه في مقام الامتثال، فانه إذا أمر المولى بايجاد السير من البصرة لما كان للمكلف ان يوجد الابتداء في أي نقطة من النقاط في البصرة مع انه ليس كذلك قطعاً، و في المقام لو كان الطلب المستعمل فيه الهيئة هو المتعلق بفرد خاص من اكرام زيد لما أمكن أن يقع الامتثال إلا به، مع انه من الواضح ان المكلف يمكنه ان يمثل باى فرد من افراد الاكرام.

ثم لا- يذهب عليك ان المشهور القائلين بالوضع العام و الموضوع له الخاص في الحروف هم القائلون- أيضا- بإمكان رجوع القيد إلى الهيئة، فلا بد لهم من الجواب عن هذا البرهان.

و ملخص الجواب: ان معنى كون الموضوع له في الحرف خاصا إنما هو لأجل ان الحرف وضع لأجل يدل على المعنى الذى يكون نسبة بين الطرفين أو الاطراف، فلفظة (من) انما تدل على الابتداء الواقع نسبة بين السير و البصرة، و ليس مدلولها كلى معنى الابتداء، و النسبة متشخصة بطرفيها، و هذا المعنى من الخصوصية لا يستلزم كون المعنى الحرفى جزئيا خاصا بحيث لا يقبل التقييد بل ضيقه وسعته تتبع طرفيه، فلفظ (من)- مثلا- تدل على الابتداء الواقع نسبة بين السير و البصرة، و لا يخفى ان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٦٦

فانما يمنع عن التقييد لو أنشئ أولا غير مقيد، لا ما إذا أنشئ من الاول مقيدا، غاية الامر قد دل عليه بدالين، و هو غير إنشائه أولا ثم تقييده ثانيا (١)

هذه النسبة تتحقق في أى نقطة من النقاط التى يبتدأ السير منها فيمكن ان تضيق في نقطة خاصة.

و بعبارة اخرى: ان مرادهم كون الموضوع له في الحرف خاصا ليس كونه جزئيا ذهنيا و لا- جزئيا خارجيا، و انما مرادهم من الخصوصية انه ليس الموضوع له في الحروف هو العنوان المتصور حال الوضع و هو كلى مفهوم الابتداء- مثلا-، بل الموضوع له هو معنون هذا العنوان، فلم توضع لفظة (من) للعنوان المتصور بل وضعت لأن تدل على معنونه، و ليس لازم هذا الكلام كون الموضوع له في الحروف جزئيا ذهنيا و لا جزئيا خارجيا. و على كل فيمكن ان تتقيد الهيئة لانه لها سعة و ضيق بحسب طرفيها، هذا اولا.

و ثانيا: ان التقييد في الجزئى الحقيقى لا- مانع منه إذا كان راجعا إلى أوصافه لا إلى تفريده، فإن القيد الموجب للفردية لا يلحق الجزئى اذ لا فردية لما هو فرد بل الفردية انما تكون للكلى، و اما القيد الراجع إلى حالات الفرد و اوصافه فلا مانع من لحوقها للجزئى الحقيقى.

(١) هذا جواب ثان، و حاصله: ان الهيئة انما لا تقبل التقييد لأنها بانشائها تكون جزئية و الجزئى لا يقبل التقييد، و هذا انما يتم فيما إذا لحقه التقييد بعد الإنشاء لانه يكون بالانشاء جزئيا فيأبى عن التقييد حينئذ، و اما إذا أنشئ مقيدا فإن الامتناع المدعى لا يتم لانه يوجد جزئيا بما فيه من القيد، فأولا يلحظ الوجوب و يقيد بالمجىء ثم ينشئ، و لا امتناع فى إنشائه بعد لحاظه مقيدا.

لا يقال: ان الجزئية إذا كانت من ناحية اللحاظ فالامتناع انما هو من ناحية اللحاظ و الانشاء انما هو لايجاد ما لحظ.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٦٧

فافهم (١).

فانه يقال: ان اللحاظ له على نحوين: لانه تارة يلحظ غير مقيد ثم يقيد، و اخرى يلحظ من اول الامر مقيدا، بل لا بد ان يكون بالنحو الثانى لأن المفروض ان الغرض تعلق بالوجوب المقيد فلا بد و ان يلحظ على وفق الغرض الداعى إلى لحاظه، و قد أشار إلى هذا الجواب بقوله: «فانما يمنع الخ».

لا يقال: ان الظاهر من الجملة الشرطية ان التقييد كان من بعد لحاظه و انه لحظ أولا ثم قيد، فإن قول المولى: اكرم زيدا ان جاءك يدل على ان قيد المجىء لحق الوجوب المتعلق بالاكرام و بعد لحاظه متعلقا بالاكرام قيده بالمجىء.

فانه يقال: انه بعد قيام الدليل على امتناع التقييد بعد اللحاظ و الانشاء فلا بد من كون هذا من باب تعدد الدال، و تعدد الدال فى مقام الانشاء فى الكلام المتدرج لا يلزمه ان يكون المدلول الذى اريد الدلالة عليه كذلك، و بعد امتناع التقييد بعد اللحاظ فلا بد و ان يكون الملحوظ هو المقيد و لكن قد دل على ذلك الملحوظ الذى اول وجوده كان بنحو التقييد بدالين: دال لذات المقيد و دال

لقيده.

وقد أشار إلى ما ذكرنا بقوله: «غاية الأمر قد دل عليه بدالين» يدلان على ملحوظ مقيد و لا يلزم ان يكون قد لحظ اولا ثم قيد، و لذا قال: «و هو غير انشائه أولا ثم تقييده ثانيا».

(١) يمكن ان يكون امره بالفهم إشارة إلى أن هذا الجواب: بان يلحظ مقيدا ثم يدل عليه بدالين انما هو فيما إذا كانت الجزئية المدعاة الموجبة لامتناع التقييد هي الجزئية الذهنية الآتية من قبل اللحاظ، لا ما اذا كانت الجزئية المدعاة هي الجزئية الخارجية فإن الجزئي الخارجى يمتنع تقييده لكونه فردا جزئيا خارجيا و الفرد الجزئي غير قابل لأن يكون له فرد و جزئي، فإن التفريد و التخصيص انما يكون للكلى لا للجزئي الخارجى المتخصص، فلا ينفع الجواب بكون الملحوظ قد لحظ من اول الامر مقيدا
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٦٨

[اشكال تفكيك الانشاء عن المنشأ و جوابه]

فإن قلت: على ذلك، يلزم تفكيك الانشاء عن المنشأ، حيث لا طلب قبل حصول الشرط (١).

قلت: المنشأ إذا كان هو الطلب على تقدير حصوله، فلا بد أن لا يكون قبل حصوله طلب و بعث، و إلا لتخلف عن إنشائه (٢)، و إنشاء

و دل عليه بدالين، و ينحصر الجواب بانكار كون المعنى الحرفى هو الجزئي الحقيقى الخارجى كما عرفت.

(١) حاصل هذا الاشكال ان الواجب المشروط كما عرفت يرجع إلى كون الطلب معلقا على المجيء، و قبل المجيء لا طلب فيشكل عليه: بان الانشاء هو العلة الاخيرة لحصول ما انشئ به و لا ريب ان الانشاء فعلى لا تعليقى، فاذا كان الطلب المنشأ بهذا الانشاء الفعلى تعليقا يلزم تخلف المعلول عن علته، لوضوح ان الطلب هو المنشأ بهذا الانشاء فكيف يعقل كون الانشاء الذى هو العلة الاخيرة للطلب فعليا و المنشأ بهذا الانشاء تعليقا و المعلول لا يعقل تخلفه عن علته، و ما ذكرنا هو المراد بقوله:

«على ذلك»: أى على القول بالواجب المشروط و كون الطلب معلقا على المجيء و غير ثابت بالفعل، و المفروض ان الانشاء حاصل بالفعل «يلزم تفكيك الانشاء عن المنشأ»: أى يلزم تخلف المعلول عن علته، لأن المنشأ بهذا الانشاء و هو الطلب غير متحقق بالفعل لما عرفت ان المدعى هو عدم تحقق الطلب قبل تحقق الشرط، و لذا قال (قدس سره): «حيث لا طلب قبل حصول الشرط» مع ان الانشاء الذى هو العلة الاخيرة له متحقق بالفعل و تخلف المعلول عن علته الاخيرة من المحالات الواضحة.

(٢) توضيح الجواب ان الانشاء هو نحو من انحاء الاستعمال و هو ايجاد المعنى باللفظ، فالانشاء هو العلة الاخيرة لحصول المعنى المستعمل فيه بحصول هذا الانشاء الذى هو ايجاد المعنى بهذا الانشاء، و المعنى المنشأ لم يتخلف عن علته الذى هو الانشاء، فانه قد حصل بهذا الانشاء المعنى الذى انشئ به و الانشاء فعلى و المعنى الحاصل به فعلى أيضا، و لكن المعنى الذى حصل بهذا الانشاء هو تحقق الطلب على تقدير حصول

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٦٩

أمر على تقدير كالأخبار به بمكان من الامكان، كما يشهد به الوجدان، فتأمل جيدا (١).

الشرط خارجا، فاذا كان المعنى الذى حصل بهذا الانشاء هو الطلب على فرض حصول الشرط خارجا فلا يعقل حصوله قبل حصول الشرط.

و بعبارة اخرى: ان المعنى الذى هو المنشأ بهذا الانشاء هو كون الطلب معلقا على الشرط، و هذا المعنى حاصل بالفعل و بمجرد الانشاء و حصول معنى كون الطلب معلقا على الشرط بالفعل لا- يقتضى حصول الطلب بالفعل، بل الحاصل بالفعل هو كون الطلب

معلقا على حصول الشرط في الخارج، فما هو معلق على حصول الشرط في الخارج هو الطلب الحقيقي و هو ليس معلولا للانشاء، و ما هو المعلول لهذا الانشاء و هو كون الطلب معلقا على حصول الشرط قد حصل و لم يتخلف عن علته. و قد تبين واضحا مما ذكرنا انه إذا كان المنشأ هو كون الطلب واقعا موقع الفرض و التقدير و معلقا على ثبوت الشرط ينقلب الأمر على هذا المستشكل فيكون الحاصل بالانشاء هو كون الطلب مفروض التحقق لا فعلى التحقق فلا يعقل ان يكون الطلب فعليا بهذا الانشاء و إلا لزم تخلف المعلول عن علته، و لذا قال (قدس سره): «المنشأ إذا كان هو الطلب على تقدير حصوله»: أى على تقدير حصول الشرط خارجا «فلا بد ان لا يكون قبل حصوله طلب و بعث و إلا لتخلف»:

أى المنشأ «عن إنشائه» لما عرفت من ان المنشأ بهذا الانشاء هو كون الطلب معلقا على حصول الشرط: أى المنشأ بهذا الانشاء هو تقدير حصول الطلب لا-الطلب بالفعل، فاذا حصل بهذا الانشاء الطلب الفعلى دون الطلب التقديرى يلزم ان يكون قد حصل بهذا الانشاء غير ما انشئ به، لأن ما انشئ به هو الطلب التقديرى.

و الحاصل على رأى هذا المستشكل هو الطلب الفعلى فيتخلف المعلول عن علته، و هذا معنى قوله: «و إلا لتخلف عن انشائه». (١) الظاهر ان مراده (قدس سره) النقض على اشكال لزوم التفكيك.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٧٠

.....

و حاصله: ان الفرق بين الانشاء و الاخبار هو قصد الحكاية، فإن الاخبار هو استعمال اللفظ فى المعنى بقصد الحكاية عن مطابقه، و الانشاء هو استعمال اللفظ فى المعنى من دون قصد الحكاية، و حينئذ فكما يمكن ان يكون المعنى فى الجملة الخبرية غير حاصل بالفعل بل يحصل فى المستقبل على تقدير حصول الشئ، كذلك لا بد انه يمكن ان يكون المنشأ بالجملة الانشائية امرا غير حاصل بالفعل بل يحصل فى المستقبل على تقدير حصول شئ، فكما يمكن ان يقال انه يحصل اكرام زيد غدا حين يتحقق مجيئه كذلك يمكن ان يقال: اكرم زيدا ان جاء غدا لما عرفت من انه لا فرق بين الانشاء و الاخبار فيما عدا قصد الحكاية.

و بعبارة اخرى: انه كما يمكن ان يكون المخبر به فى الجملة الخبرية شيئا معلقا على حصول شئ كذلك يمكن ان يكون المنشأ بالجملة الانشائية شيئا معلقا على حصول شئ.

و يحتمل ان يكون هذا جوابا عن إشكال مقدر، و حاصله: ان تقييد المنشأ لازمه تقييد الانشاء، لأن اللفظ قالب المعنى و اللفظ هو وجود المعنى تنزيلا، فاذا كان المنشأ مقيدا فلازمه كون الانشاء مقيدا و تقييد الانشاء غير معقول، إذ لو كان الانشاء مقيدا لما حصل و المفروض انه قد حصل، و بعد حصوله كيف يمكن ان يكون المنشأ الحاصل به مقيدا و الانشاء غير مقيد؟

فأجاب عنه: بانه كما ان الانشاء ايجاد للمعنى الذى هو المنشأ كذلك الاخبار- أيضا- ايجاد للمعنى الذى هو المخبر به، و لا اشكال فى انه يمكن أن يكون المخبر به شيئا معلقا حصوله على حصول شئ فكذلك الانشاء يمكن ان يكون المنشأ شيئا معلقا حصوله على شئ، فاذا كان الاخبار عن مخبر به معلقا حصوله على شئ بمكان من الامكان، فكذلك الانشاء يمكن ان يكون المنشأ به معلقا حصوله على حصول شئ و هو كالاخبار بمكان من الامكان- أيضا- هذا و لكن الظاهر ان مراده النقض كما ذكرناه اولاً، لأن هذا الاشكال يرجع إلى اشكال التفكيك عند التأمل.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٧١

و أما حديث لزوم رجوع الشرط إلى المادة لبا ففيه: إن الشئ إذا توجه إليه، و كان موافقا للغرض بحسب ما فيه من المصلحة أو غيرها، كما يمكن أن يبعث فعلا إليه و يطلبه حالا، لعدم مانع عن طلبه كذلك، يمكن أن يبعث إليه معلقا، و يطلبه استقبالا على تقدير شرط متوقع الحصول لاجل مانع عن الطلب و البعث فعلا- قبل حصوله، فلا يصح منه إلا الطلب و البعث معلقا بحصوله، لا مطلقا و لو

متعلقا بذاك على التقدير، فيصح منه طلب الاكرام بعد مجيء زيد، و لا يصح منه الطلب المطلق الحالي للاكرام المقيد بالمجيء (١).

(١) لما انتهى من الجواب عن البرهان الاول شرع في الجواب عن البرهان الثاني.

و لا يخفى: انه جعل الكلام في موردين:

الاول، في الحكم على رأى الاشعري و على رأى غير المشهور من العدلية من القول بتبعية الاحكام لمصالح فيها.

و الثاني: على القول بتبعية الاحكام لمصالح و مفسد في متعلقاتها أى في الأمور به.

و قد أشار اليهما (قدس سره) بقوله: «ان الشىء إذا توجه اليه و كان موافقا للغرض بحسب ما فيه من المصلحة» بهذا أشار إلى القول بتبعية الاحكام للمصالح فى نفس الحكم، و بقوله: «أو غيرها» أشار إلى مقالة الاشعري: من ان الحكم تابع لموافقته للغرض فقط من دون الالتزام بكونه ذا مصلحة.

و اما الجواب على القول بتبعية الاحكام للمصالح و المفسد فى الأمور به- الذى هو المتعلق- فقد أشار اليه بقوله: «هذا بناء على تبعية الاحكام لمصالح فيها فى غاية الوضوح و أما بناء على تبعيتها للمصالح و المفسد فى الأمور به الخ».

فظهر من هذا ان كلامه الاول يتعلق بالجواب عن مقالة الاشعري الذى لا يلتزم بتبعية الاحكام لمصالح لا فيها و لا فى متعلقاتها، و يقول: بان الحكم تابع لموافقته

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٧٢

.....

للغرض فقط، و على قول غير المشهور: من انه لا- يلزم ان يكون الحكم تابعا لمصالح فى المتعلق بل يكون تابعا لمصالح فى نفس الحكم.

و ليعلم- أيضا- ان الحكم على هذين الرأيين لا بد و ان يكون غير الارادة و هو البعث الاعتبارى لوضوح ان الارادة وجودها دائما إلى غير استقلالى، و موافقة الغرض و المصلحة فى نفس الحكم لا بد و ان يكونا فيما له وجود استقلالى.

و كيف كان فحاصل الجواب: أما على رأى الاشعري، فلأن موافقة الغرض كما يمكن ان تكون مطلقة كذلك يمكن ان تكون معلقة على شىء لضرورة انه ربما يكون شىء موافقا للغرض من دون ان يكون معلقا على شىء، و ربما تكون موافقة للغرض منوطه بحصول شىء، فالذى يكون موافقا للغرض من دون تعليق هو الواجب المطلق، و الذى يكون موافقا للغرض على فرض حصول شىء هو الواجب المشروط، فإن اكرام زيد قد يكون موافقا للغرض مطلقا و قد يكون بشرط مجيئه موافقا للغرض.

و أما بناء على كون المصالح و المفسد فى نفس الاحكام فنقول- أيضا-: ان المصلحة المترتبة على نفس الحكم و الطلب ربما يكون ترتيبها عليه ترتب المعلول على علته التامة و هذا هو الواجب المطلق، و ربما يكون ترتيبها ترتب المقتضى على مقتضيه: بان يكون هناك مانع من ترتيبها بالفعل فلا بد ان يكون معلقا على ارتفاع المانع و حينئذ لا يصح منه إلا ان يطلب معلقا على حصول ما يكون بحصوله ترتب المصلحة على الحكم بالفعل فيكون الطلب المعلق على المجيء كاشفا عن وجود مانع عن الطلب قبل المجيء و انه عند المجيء يرتفع المانع، و هذا هو الواجب المشروط و لذا قال (قدس سره): «كما يمكن ان يبعث فعلا اليه و يطلبه حالا لعدم مانع عن طلبه» فيتحقق الطلب بالفعل غير معلق على شىء و هو الواجب المطلق «كذلك يمكن ان يبعث اليه معلقا و يطلبه استقبالا على تقدير شرط متوقع الحصول» و لعله انما قيده بقوله متوقع الحصول لأن المعلق على شرط متحقق الحصول من الواجب المعلق عنده

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٧٣

هذا بناء على تبعية الاحكام لمصالح فيها فى غاية الوضوح (١).

(قدس سره) لا من المشروط، و إلا فلا فرق بين المتوقع الحصول و المتحقق الحصول.

و على كل فانما يكون طلبه استقباليا و بعته معلقا على حصول الشرط «لأجل مانع عن الطلب و البعث فعلا- قبل حصوله»: أى قبل حصول الشرط، و اذا كان للطلب بالفعل مانع و لا- يرتفع إلما بحصول شىء «فلا- يصح منه»: أى من الأمر «الا الطلب و البعث معلقا بحصوله»: أى معلقا بحصول ما به يرتفع المانع عن الطلب «لا مطلقا»: أى إذا كان معلقا على حصول الشرط لا يصح منه مطلقا و غير معلق على ما به يرتفع المانع.

قوله: «و لو متعلقا بذاك على التقدير» يمكن ان تكون هذه العبارة من متعلقات قوله: مطلقا.

و حاصلها: انه إذا كان الطلب بالفعل له مانع لا يصح الطلب مطلقا و لو لم يكن ذلك الشرط غير حاصل، و معناها على هذا انه لا يصح منه اطلاق الطلب و لو بان يكون متعلقا- مثلا- باكرام زيد على ذاك التقدير: أى على تقدير عدم المجيء لأن المفروض أن له مانعا فى حال عدم المجيء.

و يمكن ان تكون من متعلقات «بحصوله» فيكون معناها انه لا- يصح منه الا الطلب و البعث معلقا بحصوله و لو بان يكون طلبه متعلقا بذاك: أى بالاكرام على التقدير: أى على تقدير المجيء.

و توضيحه: انه إذا كان للطلب مانع عن الفعلية فيصح من المولى تأخير الطلب إلى حصول الشرط، و يصح منه الطلب معلقا على حصول الشرط، لكنه لا يخفى ان فى الاحتمال الثانى تكلف، و الظاهر منه هو الاحتمال الاول بان يكون من متعلقات «مطلقا».

(١) قد دلّ هذا الكلام أخيرا على ان الكلام السابق بناء على قول غير المشهور و على مقالة الأشعري الذى أشار إليها بقوله: «أو غيرها». بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٧٤

و أما بناء على تبعيتها للمصالح و المفاسد فى الأمور به، و المنهى عنه فكذلك، ضرورة أن التبعية كذلك، إنما تكون فى الاحكام الواقعية بما

ثم لا يخفى انه يمكن ان يقال: ان هذا الجواب من المصنف لا يتم على ما سلكه فى الشرط المتأخر من ارجاع ما يتعلق بالحكم من الشروط التى ظاهرها انها شرط بوجودها الخارجى إلى كونها شروطا بوجودها الذهنى، فانه عليه لا بد و ان يكون الواجب المشروط واجبا فعليا لا مشروطا، لأن الشرط بوجوده الذهنى حاصل بالفعل.

فانا نقول: أولا، انه لم يظهر من المصنف وجوب رجوع كل شرط خارجى إلى كونه شرطا بوجوده الذهنى، بل الذى ظهر منه هو تصحيح الشرط المتأخر بارجاعه إلى كونه شرطا بوجوده الذهنى، بل حيث كان الدليل قد دلّ على ان هذا الشرط المتأخر- مع كونه متأخرا- شرط فلا بد و ان يرجع إلى كونه شرطا بوجوده الذهنى لاستحالة تأثير المعدوم فى الموجود، و أما إمكان أن يكون الشىء بوجوده الخارجى شرطا للوجوب فلا امتناع فيه و لا يلزم فيه تأثير المعدوم فى الموجود.

و ثانيا: ان الشرط فى الحكم و ان رجع إلى الوجود الذهنى، إلا انه تارة يكون الوجود الذهنى مشروطا: بان يكون منطبقا على الوجود الخارجى بالفعل: بان يكون مطابق هذا الوجود الذهنى حاصل بالفعل، و اخرى لا يشترط ذلك: بان يكون وجوده ذهنيا هو الشرط و لو بان يكون مطابقه يحصل بعد ذلك.

و بعبارة اخرى: انه إذا كان الطلب مطلقا و فعليا و كان له شرط بوجوده الخارجى متأخر فيستكشف انه كان بوجوده الذهنى شرطا للحكم من دون اشتراط ان يكون مطابقه الخارجى حاصل بالفعل، و لا يلزم ان يكون كلما كان للحكم شرط مستقبل التحقق كان ذلك الحكم فعليا، بل يجوز ان ينشأ معلقا على تحقق ذلك المطابق فى الخارج.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٧٥

هي واقعية، لا بما هي فعلية، فإن المنع عن فعلية تلك الاحكام غير عزيز، كما في موارد الاصول و الامارات على خلافها، و في بعض الاحكام في أول البعثة، بل إلى يوم قيام القائم عجل الله فرجه (١)، مع

(١) على ما ذهب اليه المشهور من تبعية الاحكام لمصالح و مفسد في متعلقاتها و ان غير الاوامر الامتحانية مصالحتها و مفسدها في متعلقاتها لا فيها.

و حاصل ما اجاب على هذا: ان غاية ما يمكن هو الالتزام بان الاحكام في مرتبتها الواقعية تابعة لمصالح و مفسد في متعلقاتها بحيث تكون المصالح و المفسد هي العلل التامة لإنشاء الاحكام على طبق متعلقاتها من المصالح و المفسد، ألا انه لا يمكن الالتزام بان المصالح و المفسد علل تامة حتى لمرتبتها الفعلية، لعدم امكان ذلك لوضوح التزام المشهور في موارد عديدة: بان الاحكام التابعة لمصالح و مفسد في متعلقاتها غير فعلية، فلا بد و ان تكون المصالح و المفسد في المتعلقات لها حكم المقتضى للحكم لا كونها علة تامة، و اذا كانت بمنزلة المقتضى صح ان يكون لها شرط غير حاصل يتوقف عليه فعليتها و اذا صح ان تكون فعلية- تارة- لعدم اشتراط فعليتها بشرط، و غير فعلية- اخرى- لعدم تحقق ما هو شرط فعليتها صح- حينئذ- ان تكون منقسمة إلى الواجب المطلق و الواجب المشروط في مرحلة فعليتها لا في مرحلة واقعتها.

و قد ذكر المصنف موارد ثلاثة تدل على عدم كون الاحكام فعلية و انها باقية على مراتبها الواقعية:

- موارد الاصول.

- و موارد الامارات، فانه من الواضح انه يشترط في مجرى الاصول و الامارات الشك في الحكم الواقعي، و لو كانت المصالح و المفسد علة تامة للحكم حتى مرتبته لفعلية لما كان معنى للشك فيه بل كان عدم تحقق الحكم بمرتبته الفعلية دليلا على عدم الحكم الواقعي، و الأ لزم تخلف المعلول عن علته التامة، فهذان الموردان يدلان على

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٧٦

أن حلال محمد (صلى الله عليه و آله) حلال إلى يوم القيامة، و حرامه حرام إلى يوم القيامة، و مع ذلك ربما يكون المانع عن فعلية بعض الاحكام باقيا مر الليالي و الايام، إلى أن تطلع شمس الهداية و يرتفع الظلام، كما يظهر من الاخبار المروية عن الائمة (عليهم السلام) (١).

ان المصالح و المفسد ليست علمة تامة للحكم في مرتبته الفعلية، و انهما من مقتضياته، و اذا كان لها رتبة الاقتضاء جاز ان يكون له شرط غير حاصل فيصح المشروط.

- المورد الثالث: الاخبار الدالة على ان الاحكام كلها قد نزلت على النبي في اول بعثته صلى الله عليه و آله و سلم و لكن بعضها يبقى مخزونا إلى ظهور الحجة عجل الله فرجه، و دلالتها صريحة على تخلف مرتبة الفعلية عن مرتبة الواقع و لا بد ان يكون بقاؤها مخزونة إلى ظهور حجة آل محمد صلى الله عليه و آله و سلم انما هو لمانع عن فعليتها، لأن المفروض ان متعلقاتها ذوات مصالح و مفسد، فلو لم يكن مانع عن فعليتها لكانت فعلية.

و من الواضح- أيضا:- ان الاحكام أتت بالتدرج في زمان النبي صلى الله عليه و آله و سلم و من بعده على لسان أئمة الهدى فبلوغها درجة الفعلية كان متأخرا، و قد أشار المصنف إلى الموردين الاولين بقوله: «كما في موارد الاصول و الامارات» و الى دلالة الاخبار بقوله: «في بعض الاحكام في اول البعثة» أشار بهذا إلى أن من الاحكام ما كان هناك مانع عن فعليتها في اول البعثة فجاءت بالتدرج على عهد النبي و على عهد الائمة عليهم السلام، و الى الاحكام المخزونة بقوله: «بل إلى يوم قيام القائم عجل الله فرجه».

(١) حاصله ان المراد من كون حلاله صلى الله عليه و آله و سلم حلالا- إلى يوم القيامة و حرامه حراما إلى يوم القيامة هو حلاله و

حرامه بمرتبه الواقعيه، و أما ففى مرحله الفعلية كثيرا ما يكون حرامه الواقعي حالاً- فى الظاهر ببركه الا-صول أو الامارات: أى ان الحكم الذى لا يتغير من الحلال و الحرام هو الحرام و الحلال الواقعي لا فى مرحله الظاهر، و على هذا فالحكم بمرتبه الواقعيه ينفك عن مرتبه الفعلية و لا سبب لهذا الانفكاك الا وجود المانع عن فعليته، و ربما يكون وجود المانع مستمرا إلى ظهور الحجة عجل الله بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٧٧

فإن قلت: فما فائدة الانشاء؟ إذا لم يكن المنشأ به طلبا فعليا، و بعثا حاليا (١).

قلت: كفى فائدة له أنه يصير بعثا فعليا بعد حصول الشرط، بلا حاجة إلى خطاب آخر، بحيث لولاه لما كان فعلا متمكنا من الخطاب، هذا مع شمول الخطاب كذلك للإيجاب فعلا بالنسبة إلى الواجد للشرط، فيكون بعثا فعليا بالإضافة إليه، و تقديريا بالنسبة إلى الفاقده (٢)

فرجه كما فى الاخبار الدالة على الاحكام المخزونه إلى وقت ظهوره عجل الله فرجه، و لذا قال (قدس سره): «و مع ذلك ربما يكون المانع عن فعلية بعض الاحكام باقيا مر الليلالى» إلى آخر كلامه (قدس سره).

(١) حاصل ان قلت: انه إذا كان الطلب لا يكون طلبا حقيقيا فعليا إلا بعد تحقق الشرط فيكون إنشأؤه قبل تحقق شرطه لغوا لا فائدة فيه، بخلاف ما إذا كان الطلب مطلقا و القيد راجعا إلى المادة فإن فائدة إنشأؤه واضحة، لتحقق الوجوب بالفعل و تكون سائر مقدمات الواجب واجبة عدا الشرط الذى اخذ على سبيل الاتفاق كما سيأتى بيانه.

و بالجملة: ان الطلب المنشأ بالصيغة إذا لم يكن فعليا بان يكون القيد راجعا اليه فلا يتحقق طلب حقيقى قبل تحقق القيد لا تظهر لهذا الانشاء فائدة، و لذا قال: «فما فائدة الانشاء إذا لم يكن المنشأ به»: أى الطلب المنشأ به «طلبا فعليا و بعثا حاليا» لأن القيد إذا رجع إلى الطلب- كما هو رأى القائلين بالواجب المشروط- لا يكون المنشأ بالصيغة طلبا فعليا و بعثا حاليا حقيقيا إلا بعد تحقق الشرط. (٢) ذكر له- فى قوله: قلت- فائدتين:

الأولى: ان هذا الخطاب و الإنشاء الذى كان الطلب الحقيقى فيه مشروطا بتحقق الشرط الفائدة فى إنشأؤه بنحو التعليق هو انه بعد تحقق الشرط لا يحتاج إلى إنشأؤه ثانيا، لانه بمجرد تحقق الشرط يكون الإنشاء المعلق على الشرط فعليا حقيقيا، و ربما بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٧٨

فافهم (١) و تأمل جيدا.

إدخال المقدمات الوجودية للواجب المشروط فى محل النزاع

ثم الظاهر دخول المقدمات الوجودية للواجب المشروط، فى محل النزاع أيضا، فلا وجه لتخصيصه بمقدمات الواجب المطلق، غاية

يكون الأمر حال تحقق الشرط غير متمكن من الإنشاء و الخطاب و بإنشأؤه السابق تحقق طلبه و يكون فعليا حقيقيا، و الى هذا أشار بقوله: «لولاه لما كان فعلا متمكنا من الخطاب».

الفائدة الثانية: ان الواجب المشروط ربما يكون شرطه محققا بالنسبة إلى بعض المكلفين فيكون الطلب فى حقه حقيقيا و لا يكون متحققا بالنسبة إلى الآخرين فيكون الطلب فى حقهم طلبا تقديريا كالأستطاعة التى شرط وجوب الحج بها، فإن الوجوب بالنسبة إلى من عنده أستطاعة وجوب فعلى حقيقى، و بالنسبة إلى غير المستطيع تقديرى و معلق على تحقق الأستطاعة.

و الحاصل: ان الواجب المشروط لا يلزم ان يكون دائما غير فعلى حال إنشأؤه، بل قد يكون حال إنشأؤه فعليا حقيقيا بالنسبة إلى من تحقق عندهم شرط الوجوب، و الى هذا أشار بقوله: «هذا مع شمول الخطاب كذلك»: أى مع كونه واجبا مشروطا «للإيجاب فعلا»

فيكون الواجب المشروط في حين انشائه واجبا فعليا «بالنسبة إلى الواجد للشرط» كما عرفت ذلك فيمن تحقق عنده شرط فعليا الخطاب بالحج و هي الاستطاعة «فيكون بعثا فعليا بالاضافة اليه و تقديريا بالنسبة إلى الفاقده»: أي بالنسبة إلى الفاقده للشرط: أي غير المستطيع.

(١) يمكن ان يكون إشارة إلى انه لا- يلزم ان يكون للانشاء حال عدم الشرط فائده، إذ لا- يجب على المولى ان يؤخر إنشاءه إلى حصول شرط الوجوب بعد ان كان يمكنه الانشاء معلقا على الشرط فهو احد الطريقتين فيكون مخيرا بين تاخير الانشاء إلى زمان حصول الشرط و بين ان ينشأ معلقا على الشرط.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٧٩

الامر تكون في الاطلاق و الاشتراط تابعة لذي المقدمه (١) كأصل الوجوب بناء على وجوبها من باب الملازمة (٢).

(١) لا يخفى ان وجوب المقدمه معلول لوجوب ذيهما، و المعلول تابع للعلله فإن كان وجوب ذيهما فعليا حقيقيا كان وجوبها فعليا حقيقيا و ان كان وجوب ذيهما تقديريا يكون وجوبها تقديريا، و اذا كان وجوب المقدمه تابعا فالمقدمه في الاطلاق و الاشتراط- أيضا- كذلك، فمقدمه الواجب المطلق واجبه مطلقا و مقدمه الواجب المشروط مشروطه مثله.

فاذا عرفت هذا تعرف انه لا- وجه لتخصيص النزاع بخصوص مقدمه الواجب المطلق و خروج مقدمه الواجب المشروط عن محل النزاع، بل هي داخله- أيضا- غايته انها من الواجب المشروط على وفق ذيهما، و لذا قال: «الظاهر دخول المقدمات الوجودية للواجب المشروط في محل النزاع» فبناء على الملازمة تكون واجبه مشروطه.

(٢) أي كما أنها في أصل وجوبها تابعة لوجوب ذيهما كذلك في اطلاقها و اشتراطها تابعة له أيضا.

لا يقال: ان سبب حكم العقل بوجوب المقدمه انه إذا تعلق الطلب الحقيقي بذى المقدمه فيكون المولى بالفعل طالبا لإيجادها، و حيث يتوقف ايجاد ذى المقدمه على المقدمه فيلازمه تحقق طلب من المولى لايجاد المقدمه لتوقف ذيهما عليها، اما الواجب المشروط فقبل تحقق الشرط لا طلب حقيقي بالفعل متعلقا بايجاد ذى المقدمه فلا يلزم ان يتحقق طلب للمقدمه قبل تحقق الشرط.

فانه يقال: قد عرفت ان وجوب المقدمه معلول لوجوب ذيهما و المعلول تابع لعلته فعلا- و تقديرا، و لا يعقل ان يتبعه فعلا و لا يتبعه تقديرا.

و بعبارة اخرى: ان ارادة ذى المقدمه فعلا يلازمه ارادة المقدمه فعلا، و اما قبل تحقق الشرط فهناك شوق لم يبلغ حد الارادة متعلق بذى المقدمه و يكون هذا الشوق

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٨٠

و أما الشرط المعلق عليه الايجاب في ظاهر الخطاب، فخروجه مما لا شبهة فيه، و لا ارتياب: أما على ما هو ظاهر المشهور و المنصور، فلكونه مقدمه وجوبية و أما على المختار لشيخنا العلامة أعلى الله مقامه فلانه و إن كان من المقدمات الوجودية للواجب، إلا أنه أخذ على نحو لا يكاد يترشح عليه الوجوب منه، فانه جعل الشيء واجبا على تقدير حصول ذاك الشرط، فمعه كيف يترشح عليه الوجوب و يتعلق به الطلب و هل هو إلا طلب الحاصل (١)؟

إرادة بالفعل عند تحقق الشرط، و يلازمه- أيضا- شوق يتعلق بمقدماته و يكون هذا الشوق ارادة فعلية- أيضا- عند تحقق الشرط، فانه سيأتي ان عمدة أدلة القائلين بالملازمة هي شهادة الوجدان: بان من اراد شيئا اراد مقدماته و لا بد ان يكون- أيضا- اذا اشتاق إلى الشيء اشتاق إلى مقدماته.

(١) لا- يخفى ان الشرط المعلق عليه الايجاب في ظاهر القضية سواء كان على المذهب المعروف من رجوع القيد إلى الهيئة و أن

الوجوب بالفعل معلق على تحقق الشرط أو كان راجعا إلى المادة كما هو مختار الشيخ (قدس سره) - لا يعقل ان يكون داخلا في محل النزاع و ان يقال بوجوده المقدمي، أما على المذهب المعروف في الواجب المشروط فلو ضوح ان الوجوب بالفعل معلق على تحققه فقبل تحقق الشرط لا- وجوب بالفعل فلا يعقل كون الشرط واجبا بوجود فعلي مقدمي، لأن الوجوب الفعلي معلق عليه و لا وجوب تقديري له أيضا، لأن الوجوب التقديري انما يكون لما يمكن أن يكون له وجوب فعلي، و هذا الشرط المعلق عليه الوجوب الفعلي لا- يعقل أن يكون له وجوب فعلي، لانه قبل تحققه لا وجوب فعلي لذى المقدمة حتى يسرى اليه و بعد تحققه لا يعقل ان يكون واجبا لانه من تحصيل الحاصل، إذ الغرض من ايجاب الشيء تحصيله و المفروض انه قد حصل فلا معنى لتحصيله، هذا على ما هو المشهور

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٨١

نعم على مختاره (قدس سره) لو كانت له مقدمات وجودية غير معلق عليها وجوبه، لتعلق بها الطلب في الحال على تقدير اتفاق وجود الشرط في الاستقبال، و ذلك لان ايجاب ذى المقدمة على ذلك حالي، و الواجب إنما هو استقبالي، كما يأتي في الواجب المعلق، فإن الواجب المشروط على مختاره، هو بعينه ما اصطلاح عليه صاحب الفصول من المعلق، فلا تغفل.

و المعروف في الواجب المشروط من رجوع القيد إلى الهيئة و انه لا طلب فعلي و لا وجوب كذلك قبل تحقق الشرط. و أما على مختار الشيخ من رجوع القيد إلى المادة فان الشرط على هذا ليس مقدمه وجوب كما هو بناء على كونه من قيود الهيئة بل هو من المقدمات الوجودية كسائر الشرائط للواجب ألا أن هذا الشرط بالخصوص اخذ على نحو لا يعقل ان يترشح عليه الوجوب، فإن قول القائل: ان جاءك زيد فاكرمه - بناء على رجوعه إلى المادة - ان المطلوب هو اكرام زيد المقيد بتحقيق مجيئه من باب الاتفاق، و مع فرض اخذه شرطا من باب الاتفاق لا يعقل ان يكون واجبا، فإن لازم كونه واجبا وجوب تحصيله، و من الواضح ان وجوب تحصيله ينافي كونه ماخوذا على سبيل الاتفاق، لأن الماخوذ حصوله على سبيل الاتفاق لانزومه انه لا- يجب تحصيله، ففرض كونه واجبا بالوجوب المقدمي انه يجب تحصيله، و قد فرض انه لا يجب تحصيله فيلزم الخلف من كونه واجبا بالوجوب المقدمي.

و منه يتضح: ان المحذور فيه ليس طلب الحاصل - كما مرّ بناء على رجوع القيد إلى الهيئة - بل محذوره الخلف، فما يظهر من المصنف: من كون المحذور فيه - أيضا - طلب الحاصل لا يخلو من مسامحة إلا ان يؤول كلامه: بان هذا الشرط قبل حصوله لا يعقل ان يكون واجبا لانه اخذ على سبيل الاتفاق و بعد حصوله لا يعقل لانه من طلب الحاصل.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٨٢

هذا في غير المعرفة و التعلم من المقدمات (١).

(١) قد عرفت انه على رأى الشيخ - من رجوع القيد إلى المادة - ان الهيئة غير مقيدة بالشرط، فالوجوب الذي هو مفادها لا يكون مقيدا و مشروطا بالشرط، و إذا لم يكن مشروطا بشيء فيكون فعليا، و اذا كان الشرط الراجع إلى المادة محققا الوقوع في المستقبل: بان علم بمجيء زيد في غد فالواجب يكون محققا في المستقبل، و اذا كان الوجوب فعليا و الواجب محققا في ظرفه فلا- بد و ان يسرى الوجوب إلى سائر مقدماته الوجودية بالفعل، اذ لا مانع عن سريان الوجوب لفرض تحقق الوجوب بالفعل و معلومية تحقق الواجب في ظرفه فتكون مقدماته الوجودية واجبة.

نعم، لو كان الواجب غير معلوم التحقق في ظرفه لا تكون مقدمات الواجب الوجودية معلومة الوجوب، لأن الغرض من وجوبها توقف وجود الواجب عليها، و متى كان الواجب غير معلوم التحقق لا يعقل ان تكون مقدماته الوجودية معلومة الوجوب، لعدم معلومية ما هو الغرض من وجوب مقدماته.

و على كل فقد اتضح: ان الواجب المشروط على رأى الشيخ: من رجوع القيد فيه إلى المادة و كون الهيئة الدالة على الوجوب غير مقيدة يرجع إلى الواجب المعلق، لأن الواجب المعلق كما سيأتى بيانه- كون الوجوب فيه فعليا و حاليا و الواجب استقباليا، و ليس هذا إلا الواجب المشروط على رأى الشيخ الذى علم بتحقيق شرطه فى المستقبل، و الفرق بينهما فى التسمية، فإن صاحب الفصول يسميه بالواجب المعلق، و الشيخ يسميه بالواجب المشروط و القيد راجع إلى المادة، و إلا فلا فرق بينهما فى الحقيقة، و سيأتى فى الواجب المعلق وجوب جميع مقدمات الواجب المعلق، و اذا كان الواجب المشروط عند الشيخ يرجع إلى الواجب المعلق فلا بد من التزامه بوجوب جميع مقدماته عدا الشرط الذى اخذ فى المادة، و الى هذا أشار بقوله: «لو كانت له مقدمات وجودية غير معلق عليها وجوبه» لما عرفت ان المقدمة التى علق عليها الطلب و الوجوب لا يعقل وجوبها حتى على رأى الشيخ من عدم تعلق الوجوب

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٨٣

و أما المعرفة، فلا يبعد القول بوجوبها، حتى فى الواجب المشروط بالمعنى المختار قبل حصول شرطه، لكنه لا بالملازمة، بل من باب استقلال العقل بتنجز الاحكام على الأنام بمجرد قيام احتمالها إلا مع الفحص و اليأس عن الظفر بالدليل على التكليف، فيستقل بعده بالبراءة، و إن العقوبة على المخالفة بلا حجة و بيان، و المؤاخذه عليها بلا برهان (١).

عليها و رجوع القيد إلى المادة، و لكن لو كانت هناك مقدمات اخرى لم يعلق عليها الطلب «لتعلق بها الطلب فى الحال» لأن الوجوب فعلى.

(١) تعلم الاحكام و معرفتها باوامرها و نواهيها مما لا اشكال فى وجوبه، لقيام الاجماع و الاخبار على ذلك، كما ذكروا ذلك عند البحث فى هذه المسألة مفصلا فى شرائط الاصول من مباحث البراءة، و قد وقع الكلام فى ان وجوبها هل هو وجوب مقدمى أو انه نفسى أو انه عقلى ارشادى، و اذا امكن القول: بان وجوبها مقدمى فى الواجبات المطلقة فلا يمكن القول به فى الواجبات المشروطة لعدم الوجوب قبل تحقق الشرط، فانه إذا كان ذو المقدمة غير واجب قبل تحقق شرطه فلا يعقل القول بوجوب المقدمة السارى وجوبها اليها من وجوب ذبيها، و هذا الاشكال هو السبب فى التعرض لها فى المقام، فانه بناء على الواجب المشروط و ان القيد راجع إلى الهيئة و انه لا وجوب قبل تحقق الشرط لازمه عدم وجوب المعرفة قبل تحقق الشرط، لأن المقدمة تابعة فى الاطلاق و الاشتراط لذبيها- بناء على كون وجوب المعرفة وجوبا مقديما- و لا يمكن القول: بان وجوب المعرفة وجوب مقدمى، لانه قد قام الاجماع و الاخبار على وجوب المعرفة مطلقا فى الواجبات المطلقة و المشروطة.

و قد اختار المصنف ان وجوبها ليس وجوبا مقديما من باب الملازمة بينها و بين وجوب ذبيها، بل هى واجبة لاستقلال العقل بوجوبها بملاك وجوب الفحص عن اوامر المولى و نواهيها عقلا لثلا يقع العبد فى مخالفة المولى فى احكامه المنجزة، فإن العبد

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٨٤

فافهم (١).

الملفت إلى انه غير مهمل و انه له تكاليف منجزة عليه و يجب امتثالها و لا- تعلم تلك التكاليف- عادة- إلا بالبحث و الفحص عن تلك الاحكام و معرفتها و تعلمها لثلا يقتحم فيما يخالف المولى، و ان اهماله للفحص و التعلم خروج عن زى الرقبة و رسم العبودية، فالفحص و التعلم واجب بوجوب عقلى، و لا فرق فى حكم العقل بذلك فى الواجبات المطلقة و المشروطة و لذا قال (قدس سره): «فلا يبعد القول بوجوبها»:

أى بوجوب الفحص و التعلم «حتى فى الواجب المشروط بالمعنى المختار» و هو رجوع القيد إلى الهيئة و ان الوجوب مشروط و قبل تحقق الشرط لا- وجوب، و مع ذلك يجب الفحص و التعلم فى الواجب المشروط «قبل حصول شرطه لكنه لا بالملازمة»: أى ليس

الوجوب وجوبا مقدميا من باب الملازمة حتى يقال: بانه لا مجال في الواجب المشروط قبل حصول شرطه «بل من باب استقلال العقل بتنجز الاحكام على الانام بمجرد قيام احتمالها» فإن العقل حيث يحتمل وجود احكام منجزه لا يحصل التوقى عن اقتحامها إلا بالفحص والتعلم، فيحكم بوجوب الفحص والتعلم وانه لو لم يفحص ويتعلم ووقع في مخالفة المولى يستحق العقاب والدم، فباحتمال العقل وجود احكام منجزه يحكم بوجوب الفحص والتعلم. نعم، بعد الفحص والياس عن الظفر بالاحكام يحكم بالبراءة لو وقع في مخالفتها، وان العقاب عليها عقاب بلا بيان.

فاتضح: ان الملا-ك في وجوب التعلم والمعرفة عند العقل هو احتمال وجود احكام منجزه لا- يحصل التوقى من الاقتحام فيها إلا بالفحص والتعلم، فالمعرفة واجبه بوجوب عقلى لا- بوجوب مقدّمى، فلا- اشكال في وجوبها قبل تحقق الشرط، لأن وجوبها عقلى بملاك غير ملاك الوجوب المقدّمى.

(١) لعله يشير بقوله: فافهم- إلى انه على هذا المبنى لا فرق بين المعرفة و ساير مقدمات الواجبات المشروطة قبل تحقق شرطها، لأن تعلم الواجب المشروط قبل تحقق شرطه
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٨٥

تذنيب

تذنيب: لا- يخفى أن إطلاق الواجب على الواجب المشروط، بلحاظ حال حصول الشرط على الحقيقة مطلقا، و أما بلحاظ حال قبل حصوله فكذلك على الحقيقة على مختاره (قدس سره) في الواجب المشروط، لان الواجب و إن كان أمرا استقباليا عليه، إلا أن تلبسه بالوجوب في الحال، و مجاز على المختار، حيث لا تلبس بالوجوب عليه قبله، كما عن البهائي رحمه الله تصريحه بأن لفظ الواجب مجاز في المشروط، بعلاقة الاول أو المشاركة (١).

انما هو لاحتمال ان لا يسع الوقت بعد تحقق الشرط لمعرفة الواجب و امثاله فينتهى الحال إلى ترك الواجب في ظرفه باختياره، و على هذا المبنى فلا فرق بين المعرفة و ساير مقدمات الواجب المشروط التي يحتمل انه إذا لم تنهيا قبل تحقق الشرط قد تؤدي إلى ترك الواجب في ظرفه، و لعله لا يلتزم به القائلون بوجوب المعرفة.

(١) قد تقدم ان المشتق حقيقة في المتلبس، و مطابقه الذى يصح حمله عليه حقيقة المتلبس بالمبدأ، فاذا كان الحمل بلحاظ حال التلبس فهو حقيقى و ان كان التلبس فى الماضى أو المستقبل. و لا إشكال فى ان حمله بالفعل على من يتلبس بالمبدأ فى المستقبل مجاز قطعاً، و لا إشكال- أيضاً- فى ان لفظ الواجب مشتق من المشتقات.

و لا يخفى ان الواجب المشروط الذى يتحقق شرطه فى المستقبل ليس بواجب فعلا بناء على مذهب المشهور: من كون القيد راجعا إلى الهيئة، و ان الشرط من مقدمات الوجوب لا الواجب، و أما بناء على مسلك الشيخ (قدس سره) و ان القيد يرجع إلى المادة فيكون من مقدمات الواجب دون الوجوب، و ان الوجوب فعلى فيكون الواجب المشروط على هذا واجبا بالفعل لتلبسه بالوجوب بالفعل، فاذا اطلق لفظ الواجب على الواجب المشروط باعتبار حال تلبسه فهو حقيقة على مسلك المشهور و على مسلك الشيخ، و انما الفرق بينهما انه على مسلك الشيخ هو مطابق له بالفعل، و على مسلك المشهور يكون مطابقا له فى حال تحقق الشرط، و هذا مراده (قدس سره)

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٨٦

و أما الصيغة مع الشرط، فهي حقيقة على كل حال لاستعمالها على مختاره (قدس سره) فى الطلب المطلق، و على المختار فى الطلب المقيد، على نحو تعدد الدال و المدلول، كما هو الحال فيما إذا أريد منها المطلق المقابل للمقيد (١).

«على الحقيقة مطلقاً»: أى على مذهب الشيخ و على مذهب المشهور، لما عرفت ان الاطلاق بلحاظ حال التلبس.

و اما اطلاق لفظ الواجب على الواجب المشروط بلحاظ حاله قبل حصول شرطه، فعلى مسلك المشهور مجاز لانه من اطلاق المشتق على من سيتلبس بالمبدأ فى المستقبل و هو من المجاز قطعاً، و اما على مسلك الشيخ فهو من الاطلاق الحقيقى لانه متلبس بالمبدأ فى تلك الحال، لأن الوجوب عنده فعلى قبل حصول الشرط، و لذا قال (قدس سره): «و اما بلحاظ حال قبل حصوله»: أى اطلاق الواجب على الواجب المشروط فى حاله قبل حصول شرطه «فكذلك على الحقيقة على مختاره»:

أى ان اطلاقه عليه بلحاظ تلك الحال فهو - أيضاً - من الاطلاق الحقيقى على مسلك الشيخ لما قد عرفت: من ان الواجب المشروط على مسلكه وجوبه فعلى قبل حصول شرطه، فهو متلبس بالوجوب قبل حصول شرطه، و ان كان ظرف اتيان الواجب منوطاً بتحقق الشرط فى المستقبل، و لذا قال (قدس سره): «لأن الواجب و ان كان امراً استقبالياً»: أى ظرف اتيانه استقبالياً لانه منوط بتحقق الشرط فى المستقبل «إلا ان تلبسه بالوجوب فى الحال».

و أما على مسلك المشهور الذى هو المختار للماتن، فقد عرفت ان اطلاقه بلحاظ حال الواجب قبل حصول شرطه فهو من المجاز، و لذا قال: «و مجاز على المختار حيث لا تلبس» للواجب المشروط «بالوجوب عليه»: أى على المختار الذى هو مسلك المشهور «قبله»: أى قبل حصول الشرط.

(١) لا يخفى ان الصيغة عند المصنف موضوعة للوجوب الذى هو المقسم للمطلق و المشروط، لأن الهيئة موضوعة للبعث الوجوبى المتعلق بالمادة، فالاطلاق

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٨٧

.....

و الاشرط خارجان عما هو الموضوع له فى هيئة الصيغة، و لذا يصح تقسيمه إلى الوجوب المطلق و المشروط، فتقول: افعل تنقسم إلى الوجوب المطلق و المشروط.

و المصنف ذكر اولاً- المستعمل فيه الصيغة فى الواجب المشروط، و الفرق بينه و بين الشيخ، ثم عطف عليه الصيغة المستعملة فى الواجب المطلق المقابل للمشروط.

و حاصل ما ذكره: ان الصيغة فى الواجب المشروط على كل من رأى المصنف و الشيخ مستعملة فى الوجوب و الطلب، و انما الفرق بينهما ان القيد على رأى الشيخ فى الواجب المشروط يرجع إلى المادة، فالوجوب المستفاد من الصيغة وجوب مطلق غير مقيد، و على رأى المصنف حيث ان القيد يرجع إلى الهيئة فالشرط راجع إلى الوجوب إلا ان الهيئة قد دلت على ذات المقيد و هو الوجوب و الشرط دل على قيده، فالهيئة مستعملة فى نفس الوجوب أيضاً، و المجموع قد دل على الطلب المقيد، و لذا قال (قدس سره): «و اما الصيغة مع الشرط فهى حقيقة على كل حال»: أى انها على كل حال مستعملة فى الوجوب حقيقة، غايته ان الشيخ لا يرى الوجوب المستفاد من الصيغة مقيداً لأن القيد عنده من قيود الواجب الذى هو المادة دون الوجوب، فلا- بد و ان يكون الطلب و الوجوب المستفاد من الصيغة هو المطلق و لذا قال: [٦]

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول ؛ ج ٢ ؛ ص ٨٧

لاستعمالها على مختاره»: أى على مختار الشيخ « (قدس سره) فى الطلب المطلق».

و أما على مختار المصنف- من رجوع القيد إلى الهيئة، و ان الوجوب هو الذى يلحقه الشرط و القيد فانصا الصيغة مستعملة فى ذات

المقيد الذي هو الطلب و القيد مستفاد من الشرط و لذا قال: «و على المختار في الطلب المقيد»: أى مستعملة في الطلب المقيد و لكن «على نحو تعدد الدال و المدلول» فالصيغة لم تستعمل في الوجوب المشروط- بما هو مشروط- بل قد استعملت في الوجوب، و الشرط قد استفيد من الدال الآخر، ثم عطف على الصيغة في الواجب المشروط الصيغة في الواجب المطلق، و ان الصيغة فيه- أيضا- مستعملة في الوجوب و الاطلاق- أيضا- مستفاد من الدال الآخر، غايته ان الدال الآخر هو مقدمات الحكمة و لذا قال:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٨٨

لا المبهم المقسم (١) فافهم (٢).

«كما هو الحال فيما إذا اريد منها المطلق المقابل للمقيد»: أى كما ان الوجوب المشروط مستفاد بنحو تعدد الدال و المدلول كذلك الوجوب المطلق المقابل للمشروط- أيضا- وجوبه مستفاد من الصيغة و اطلاقه من دال آخر و هو مقدمات الحكمة، فالوجوب المطلق مستفاد بنحو تعدد الدال و المدلول كالحال في الواجب المشروط.

(١) لا- يخفى ان الوجوب المطلق تارة يراد منه ما يقابل المشروط، و اخرى يراد منه ما يقابل المطلق و المشروط الذى هو المقسم للوجوب المطلق و الوجوب المشروط، فبيما إذا كان المراد منه المطلق المقابل للمشروط فالمراد من الاطلاق هو السعة المقابل للتقييد و الاشتراط، و حيث انه موضوع لنفس الوجوب فلا بد و ان تكون السعة مستفادة من دال آخر و هو مقدمات الحكمة، و اما إذا كان المراد منه المطلق الذى هو المقابل للوجوب المطلق و المشروط و هو المقسم لهما فالصيغة تكون مستعملة في نفس ما وضعت له من دون ضم شىء اليها فلا حاجة إلى دال آخر فتعدد الدال و المدلول في الوجوب المطلق المقابل للوجوب المقيد: أى المشروط، لا في الوجوب المطلق المقابل لكليهما الذى هو المقسم لهما.

و الحاصل: ان تعدد الدال و المدلول في الوجوب المطلق الذى هو قسم مقابل للوجوب المشروط، لا في الوجوب المطلق الذى يراد منه المقسم لهما الذى هو مبهم من حيث السعة و التقييد، و لذا اطلق عليه المبهم، لأن المطلق المقابل للمقيد تستفاد منه السعة فلا يكون الطلب المستفاد منه مبهما بل مبينا بالسعة و الاطلاق، بخلاف المطلق المقسم فانه لا يستفاد منه سعة و لا تقييد فهو مبهم.

(٢) لعله يشير بقوله: «فافهم» إلى ان الصيغة على رأى الشيخ فى الشرط لا ينبغى ان يستفاد منها الوجوب المطلق المقابل للمشروط، لانها على رأى موضوعه بالوضع العام و الموضوع له الخاص، فمدلولها جزئى و الجزئى غير قابل للاطلاق و التقييد.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٨٩

[تقسيم الواجب إلى المعلق و المنجز]

إشارة

و منها: تقسيمه إلى المعلق و المنجز، قال فى الفصول إنه ينقسم باعتبار آخر إلى ما يتعلق وجوبه بالمكلف، و لا يتوقف حصوله على أمر غير مقدور له، كالمعرفة، و ليس منجزا، و إلى ما يتعلق وجوبه به، و يتوقف حصوله على أمر غير مقدور له، و ليس معلقا كالحج، فإن وجوبه يتعلق بالمكلف من أول زمن الاستطاعة، أو خروج الرفقة، و يتوقف فعله على مجيء وقته، و هو غير مقدور له، و الفرق بين هذا النوع و بين الواجب المشروط هو أن التوقف هناك للوجوب، و هنا للفعل. انتهى كلامه رفع مقامه.

لا يخفى أن شيخنا العلامة أعلى الله مقامه حيث اختار فى الواجب المشروط ذاك المعنى، و جعل الشرط لزوما من قيود المادة ثبوتا و إثباتا، حيث ادعى امتناع كونه من قيود الهيئة كذلك، أى إثباتا و ثبوتا، على خلاف القواعد العربية و ظاهر المشهور، كما يشهد به ما تقدم آنفا عن البهائى، أنكر على الفصول هذا التقسيم، ضرورة أن المعلق بما فسره، يكون من المشروط بما اختار له من المعنى على

ذلك، كما هو واضح، حيث لا يكون حينئذ هناك معنى آخر معقول، كان هو المعلق المقابل للمشروط. ومن هنا انقذح أنه في الحقيقة إنما أنكر الواجب المشروط، بالمعنى الذى يكون هو ظاهر المشهور، والقواعد العربية، لا الواجب المعلق بالتفسير المذكور. و حيث قد عرفت بما لا مزيد عليه امكان رجوع

أو انه يشير إلى التأمل و التدقيق فى ان الوجوب المطلق المقابل للمشروط اطلاقه كالاتراط مستفاد من دال آخر، غايته ان الدليل عليه هو مقدمات الحكمه، و أما نفس الصيغه فغير موضوعه له. بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٩٠ الشرط إلى الهيئه، كما هو ظاهر المشهور و ظاهر القواعد، فلا يكون مجال لانكاره عليه (١).

(١) ينقسم الوجوب عند صاحب الفصول [٧] إلى ثلاثة اقسام: منجز، و معلق، و مشروط. و المنجز ما كان وجوبه فعليا، و الواجب فيه- أيضا- كذلك و مثل له بالمعرفه، و المعلق ما كان وجوبه فعليا و الواجب معلق على شىء غير حاصل، كالحج بعد الاستطاعة و قبل وقته، و المشروط ما كان الوجوب فيه غير فعلى: بان كان معلقا على شرط غير حاصل كالحج قبل تحقق الاستطاعة. و ينقسم الوجوب عند الشيخ إلى قسمين: مطلق، و مشروط. و المطلق هو ما كان وجوبه فعليا و الواجب لم يكن مشروطا بشرط غير حاصل، و المشروط ما كان وجوبه فعليا و الواجب فيه مشروط بشرط غير حاصل. و لا- يخفى ان ظاهر عبارة الفصول المنقوله فى المتن- اولا- هو اختصاص الواجب المعلق بما كان شرط الواجب امرا غير مقدور، و لكن الذى يظهر من كلامه بعد ذلك انه لا اختصاص للواجب المعلق بغير المقدور، بل يعم حتى ما كان الشرط للواجب فيه مقدورا و لكنه اخذ على نحو الإنفاق.

و لا- يخفى- أيضا- ان الفرق بين الوجوب المطلق و المشروط عند الشيخ هو كون الاول فعليا منجزا، و الثانى فعليا غير منجز على ما يظهر من البرهان الذى اقامه على إنكار الواجب المعلق- كما مر-. و ملخصه ان الارادة المنبعثه عن المصلحه القائمه بالفعل تارة تكون لا على تقدير و غير معلقة على شىء فهى ارادة مطلقة و منجزه. و اخرى تكون الارادة المنبعثه عن المصلحه القائمه بالفعل غير منجزه و انما تكون منجزه على تقدير شرط يرتبط بالفعل المتعلق للارادة.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٩١

.....

و الاول هو الواجب المطلق، و الثانى هو الواجب المشروط و لذلك بعد هذا التقسيم انكر الواجب المعلق. إذا عرفت هذا يتضح: ان الواجب المشروط عند الشيخ هو الواجب المعلق عند الفصول. و الشيخ فى الحقيقة انما أنكر الواجب المشروط عند المشهور الذى يكون الشرط فيه راجعا إلى الوجوب لا إلى الفعل الواجب، و اقام البرهان على امتناع رجوع الشرط إلى الوجوب ثبوتا و اثباتا.

أما ثبوتا فلأن الهيئه التى مفادها الوجوب هى من المعانى الحرفية، و المعنى الحرفى جزئى غير قابل للاطلاق و التقييد. و اما إثباتا فلأن المادة: أى الفعل الذى فيه المصلحة اما مطلقة أو مشروطة، و أما نفس الارادة و الوجوب فليس فيه مصلحة لا مطلقة و لا- مشروطة فلذلك كان القيد لثبوتها يرجع إلى المادة لا إلى الهيئه- كما مر مفصلا- فالشرط يرجع إلى المادة ثبوتا لأن المادة قابلة للاطلاق و التقييد لأن فيها المصلحة التى هى تارة مطلقة و اخرى مشروطة، فالاثبات- أيضا- يقضى بان المادة هى التى تكون

مطلقة و مشروطة، و الى ما ذكرناه أشار المصنف بقوله: «حيث اختار في الواجب المشروط ذاك المعنى» يحتمل ان يكون مراده من ذاك المعنى هو الواجب المعلق عند الفصول، و يحتمل ان يكون اراد بذاك المعنى هو الواجب المشروط عند الشيخ من رجوع القيد إلى المادة، فيكون قوله: «جعل الشرط» تفسيراً لذاك المعنى الذى أشار اليه.

قوله: «ثبوتا و اثباتا» قد عرفت مراده من الثبوت و الاثبات.

قوله: «ما تقدم عن البهائي» و هو تصريح البهائي: بان اطلاق الواجب على الواجب المشروط مجاز قبل تحقق شرطه و لو كان فيه فعليا و القيد يرجع إلى المادة لكان الاطلاق حقيقيا لفعلياً الوجوب.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٩٢

نعم يمكن أن يقال إنه لا وقع لهذا التقسيم، لأنه بكلا قسميه من المطلق المقابل للمشروط و خصوصية كونه حالياً أو استقباليا لا توجهه ما لم توجه الاختلاف في المهم، و إلا لكثير تقسيماته لكثرة الخصوصيات، و لا اختلاف فيه، فإن ما رتبته عليه من وجوب المقدمة فعلا كما يأتي إنما هو من أثر إطلاق وجوبه و حالته، لا من استقباليه الواجب (١).

قوله: «انكر على الفصول الخ» لأن التقسيم عنده كما عرفت ثنائي و المشروط يرجع إلى المعلق، عند الفصول فلذا لا مجال عنده للواجب المعلق اذ لا يعقل ان يكون الواجب المعلق شيئاً مقابلاً للواجب المشروط.

قوله: «انما انكر الواجب المشروط الخ» لأن الواجب المشروط عنده هو المعلق عند الفصول، فهو في الحقيقة قد انكر الواجب المشروط الذى يكون القيد فيه راجعاً إلى الهيئة الذى هو الواجب المشروط عند المشهور.

(١) بعد ان كان ايراد الشيخ على الفصول بعدم تعقل المعلق فى غير محله - أورد المصنف عليه: بان هذا التقسيم لا موقع له فيما هو المهم فى المقام، لأن الكلام فى وجوب المقدمة و انها تابعة لوجوب ذهابها فى الاطلاق و الاشتراط، و ان وجوبها مناط بفعلياً وجوب ذهابها، و المعلق وجوبه فعلى كالمنجز فمقدمته واجبة مثله، فليس لهذا التقسيم اثر فى وجوب المقدمة بل هى واجبة سواء أ كان الوجوب منجزاً ام لا - و لا - ربط لها بكون الواجب فى المنجز حالياً و فى المعلق استقبالياً لأنها انما تتبع الوجوب الفعلى و الوجوب فيها على حد سواء، و لذا قال (قدس سره): «و لا اختلاف فيه»: أى ان صحة التقسيم منوطه بما إذا كان اختلاف فيما هو المهم، و الحال لا اختلاف فيما هو المهم فى هذا التقسيم «فإن ما رتبته عليه»:

أى الاثر الذى رتبته صاحب الفصول على المعلق من وجوب مقدماته «فعلاً - كما يأتي إنما هو اثر اطلاق وجوبه» و كون وجوبه غير مشروط بشيء لأن الشرط فى المعلق يعود للواجب لا للوجوب، و وجوب المقدمات يتبع اطلاق

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٩٣

فافهم (١).

ثم إنه ربما حكى عن بعض أهل النظر من أهل العصر إشكال فى الواجب المعلق، و هو أن الطلب و الايجاب، إنما يكون بازاء الارادة المحركة للعضلات نحو المراد، فكما لا يكاد تكون الارادة منفكة عن المراد، فليكن الايجاب غير منفك عما يتعلق به، فكيف يتعلق بأمر استقبالى؟ فلا يكاد يصح الطلب و البعث فعلاً نحو أمر متأخر (٢).

الوجوب «و حالته» و لا ربط لوجوب المقدمة بالواجب حتى يكون وجوبها فى المنجز غير وجوبها فى المعلق، لأن الفرق فى المعلق و المنجز انما هو فى الواجب لا فى الوجوب.

(١) و لعله أشار بقوله: «فافهم» إلى ان الفصول انما صح له التقسيم باعتبار كون المعلق يشترك مع الواجب المشروط فى كون زمان الواجب فيهما متأخراً، و يفترق المعلق عن المشروط ان زمان الوجوب فيه متقدم، و وجوب المقدمة منوط بتقدم زمان الوجوب، و ألا

لو كان الوجوب متأخراً كزمان الواجب كما هو في المشروط لما وجبت مقدماته.

(٢) لقد أشكل على الواجب المعلق باشكالات: منها هذا الذي أشار إليه المنسوب إلى صاحب تشریح الاصول [٨].

وحاصله: ان الإرادة التشريعية هي بازاء الإرادة التكوينية، و الإرادة التكوينية - كما عرفوها -: هي الجزء الأخير من العلة التي تتحرك بها العضلات نحو الفعل المراد، فلا يعقل انفكاك زمان وجود المراد عن زمان وجود الإرادة و إلا لزم تخلف المعلول عن علته التامة، لأن المفروض ان الإرادة هي الجزء الأخير من العلة التامة فلا بد من كون العلة تامة، و مع تمام العلة، لا يعقل تخلف المعلول عنها.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٩٤

قلت: فيه أن الإرادة تتعلق بأمر متأخر استقبالي، كما تتعلق بأمر حالي، و هو أوضح من أن يخفى على عاقل فضلا عن فاضل، ضرورة أن تحمل المشاق في تحصيل المقدمات فيما إذا كان المقصود بعيد المسافة و كثير المثونة ليس إلا لاجل تعلق إرادته به، و كونه مريدا له قاصدا إياه، لا يكاد يحمله على التحمل إلا ذلك (١) و لعل الذي أوقعه في الغلط ما

و الفرق بين الإرادة التكوينية و التشريعية هي ان الأولى هي ارادة الفعل للفاعل نفسه: بان يريد فيفعل، و الثانية هي ارادة الفعل من الغير، فكما لا يمكن تخلف المراد عن الإرادة التكوينية زمانا فكذلك لا يمكن تخلف المراد التشريعي عن الإرادة التشريعية زمانا، فكيف يعقل ان يكون الوجوب الذي هو الإرادة التشريعية و الطلب من الغير متحققا في زمان لا يكون المطلوب فيه و المراد معقول التحقق؟ لو صرح اشتراط حصوله بزمان متأخر بحيث لو كان المكلف في تمام الانقياد و الطاعة لا- يعقل ان يتحقق منه الامثال، و المفروض ان الإرادة التشريعية و الطلب و البعث بازاء الإرادة التكوينية و بعث الشخص نفسه إلى الفعل بحيث لو حلت محلها عملت عملها، فعلى هذا لا يعقل ان يكون الوجوب حاليا و الواجب استقباليا و لذا قال: «فكما لا يكاد تكون الإرادة منفكة عن المراد»: أي إذا تم عدم معقولية انفكاك الإرادة التكوينية عن المراد التكويني «فليكن الايجاب غير منفك عما يتعلق به» لأن الايجاب هو الإرادة التشريعية التي هي بمنزلة الإرادة التكوينية «فكيف يتعلق بأمر استقبالي».

(١) توضيحه: ان الإرادة ليست هي إلا الشوق المؤكد الذي يبعث المرید على تحصيل متعلق ارادته، و دون هذه المرتبة لا يسمى بالارادة، فما لم يبلغ الشوق إلى حد يكون باعثا لصاحبه على تحصيل ما تعلقت به ارادته لا يسمى بالارادة، لأن الإرادة هي الشوق المؤثر بالفعل، و الشوق غير باعث على تحصيل المراد ليس مؤثرا بالفعل فليس هو بارادة لعدم بلوغه حد التأثير.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٩٥

.....

و لا- شبهة- وجدانا- في ان الشوق الذي ينبعث منه تحريك العضلات إلى مقدمات المراد قد بلغ حد الإرادة، لوضوح تأثيره في تحصيل المراد.

و البرهان على بلوغه لحد الإرادة ان ارادة المقدمات معلولة لارادة ذي المقدمات فما لم تكن هناك ارادة لذي المقدمات لا تبعث منها ارادة المقدمات و بالوجدان انه ربما يكون الزمان الذي يمكن فيه حصول المراد لا يحصل إلا بعد ازمته متعددة تكون ظروفًا للمقدمات التي يتوقف عليها حصوله.

فاتضح مما ذكرنا: ان الإرادة المتعلقة بالمراد موجودة قبل الزمان الذي يمكن فيه حصول المراد، و هو الزمان الذي يكون فيه متحركا نحو تحصيل المقدمات التي لا- يمكن ان يحصل المراد إلا بعد تحققها و تحصيلها. و اذا تم البرهان على تحقق الإرادة في وقت لا يمكن فيه حصول المراد لتوقفه على مقدماته- اتضح ان الإرادة كما تتعلق بأمر فعلي حالي تتعلق - أيضا- بأمر استقبالي. و بعبارة أخرى: ان الإرادة ليست هي إلا الشوق التام في كونه سببا للمراد، و بحيث لا نقصان في ذات كونه شوقا للمراد.

تارة: يكون المراد لا مقدمات له فيحصل بمجرد بلوغ الشوق إلى ذلك الحد.

و اخرى: يكون له مقدمات فلا يعقل حصوله الا بعد مقدماته و لكن لا نقصان في ذات الشوق المتعلق بالمراد، لوضوح انه بعد حصول المقدمات لا يترقى الشوق المتعلق بالمراد من حد الضعف إلى القوة، بل هو على ما هو عليه قبل تحقق جميع المقدمات، و لو لم يكن بالغاً إلى حد التمام في الشوقية لما انبعثت منه ارادة تحصيل المقدمات، فالشوق المتعلق بما له مقدمات تام في سببته و انما لم يتحقق المراد لوجود المانع و هو توقفه على المقدمات، أما ذات السبب هو الشوق المتعلق بالمراد فلا نقصان فيه.

و قد اتضح مما ذكرنا وجه قوله: «ان الارادة تتعلق بأمر متأخر استقبالي كما تتعلق بأمر حالي»، و قد أشار إلى البرهان الذي ذكرناه بقوله: «ليس إلا لأجل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٩٦

قرع سمعه من تعريف الارادة بالشوق المؤكد المحرك للعضلات نحو المراد، و توهم أن تحريكها نحو المتأخر مما لا يكاد، و قد غفل عن أن كونه محركاً نحوه يختلف حسب اختلافه، في كونه مما لا مؤنثه له كحركة نفس العضلات، أو مما له مؤنثه و مقدمات قليلة أو كثيرة، فحركة العضلات تكون أعم من أن تكون بنفسها مقصودة أو مقدمة له، و الجامع أن يكون نحو المقصود (١)، بل مرادهم من هذا الوصف في تعريف الارادة

تعلق إرادته»: أي ان تحمل المشاق في تهيئته المقدمات و تحصيلها ليس إلا لأجل تعلق ارادته به: أي بذى المقدمة، لأنه من إرادته لذى المقدمة تنشأ ارادة المقدمات و تحصيلها، ففي زمان إرادة المقدمات التي هي المعلول لارادة ذى المقدمة لا بد و ان تكون العلة التي هي ارادة ذى المقدمة موجودة لعدم إمكان تحقق المعلول في زمان و لا تكون العلة متحققه في ذلك الزمان، فلا بد في ذلك الزمان و هو زمان المقدمات من تحقق «كونه مريداً له»: أي مريداً لذى المقدمة «قاصداً اياه»: أي قاصداً لذى المقدمة، و لو لا تحقق كونه مريداً لذى المقدمة و تحقق قصده التام له الذي لا نقصان فيه لما تحقق له قصد المقدمات و تحمل المشاق في المقدمات و انه «لا يكاد يحمله على التحمل»: أي على تحمل مشاق المقدمات «الا ذلك»: أي إلى قصده و ارادته التامة لذى المقدمة.

(١) و حاصله بيان احتمال السبب لهذا القائل - بعدم إمكان تعلق الارادة بأمر استقبالي-: هو انه قد سمع ان القوم يعرفون الارادة بانها الشوق المؤكد المحرك للعضلات، و توهم ان مرادهم هو ان الارادة البالغة لحد السببية التامة كونها تحرك العضلات نحو المراد الاصلى: أي المراد الذي تعلقت به اولا و هو ذو المقدمة، فما لم يكن بحيث تتحرك العضلات اليه لا يكون الشوق المتعلق به ارادة، فالشوق انما يكون ارادة حيث يكون زمان المراد حالياً، و أما اذا كان زمانه استقبالياً فلا يعقل ان تتحرك

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٩٧

.....

العضلات اليه، و لذا ذهب إلى عدم إمكان تعلق الارادة بأمر استقبالي، و عليه تبين محالية الواجب المعلق، لأن الارادة التشريعية بإزاء الارادة التكوينية.

و هذا توهم باطل بعد ان عرفت ان الشوق المتعلق بالمراد الاستقبالي لا- نقصان في ذاته، و لو كان ناقصاً لما نشأت منه ارادة المقدمات.

و مراد القوم في تعريف الارادة بالشوق المؤكد المحرك للعضلات هو كون الشوق بالغاً في ذاته إلى حد التمامية بحيث انه لو كان المراد مما ليس له مقدمات لتحركت العضلات اليه، و ان كان مما له مقدمات فتتحرك العضلات لمقدماته، فمرادهم من تحريك العضلات الأعم من كونها لنفس المراد أو لمقدماته اولا، ثم اليه لعدم إمكان حصوله إلا بعد تحقق مقدماته، و الذي يدلّك على كون

الشوق المؤكد التام هو المحرك للعضلات بنحو اعم- من كونه لنفس المراد أو لمقدماته- ان نفس تحريك العضلات ربما يكون هو المراد الاصلى، كما لو كان الغرض الاصلى قائما بنفس تحريك العضلات كما فى الرياضة البدنية، فإن نفس تحريك العضلات هو المطلوب بالأصالة، وربما لا تكون حركة العضلات مطلوبة بالأصالة بل كانت مطلوبة لأن يتعقبها تحقق المراد المتعلق للغرض بالأصالة، كما لو كان المراد بالأصالة الوصول إلى مكان فإن حركة العضلات تكون مطلوبة بالتبع لأن طلبها انما هو لكونها مقدمة للوصول، ولا إشكال ان الشوق المتعلق بالوصول إلى مكان الذى كانت حركة العضلات مقدمة له هو كالشوق المتعلق بنفس حركة العضلات، و على كل منها يصدق انه شوق مؤكد محرك للعضلات.

فتبين: ان مرادهم فى التعريف بالمحرك للعضلات هو الاعم من كونه محركا لذات المراد أو لمقدماته، اذ لا فرق بين مقدمية نفس تحريك العضلات، و بين غيره من المقدمات التى يتوقف عليها تحقق المراد بالأصالة، و لذا قال: «و الجامع ان يكون نحو المقصود»: أى ان مرادهم من تحريك العضلات هو الأمر الجامع بين حركة العضلات لنفس المراد أو حركة العضلات لمقدماته، فالجامع لهما ان يكون الشوق

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٩٨

بيان مرتبة الشوق الذى يكون هو الارادة، و إن لم يكن هناك فعلا تحريك لكون المراد و ما اشتاق إليه كمال الاشتياق أمرا استقباليا غير محتاج إلى تهيئة مئونة أو تمهيد مقدمة، ضرورة أن شوقه إليه ربما يكون أشد من الشوق المحرك فعلا- نحو أمر حالى أو استقبالى، محتاج إلى ذلك (١) هذا مع أنه لا يكاد يتعلق بالبعث إلا بأمر متأخر عن زمان البعث،

بالغا إلى حد يحرك العضلات نحو المراد سواء كان اليه بالذات أو تحريكا إلى مقدماته، لأن التحريك إلى مقدماته انما نشأ من الشوق المؤكد التام المتعلق به.

(١) حاصله: اقامة دليل آخر على ان مراد القوم من الشوق المحرك للعضلات هو المرتبة التى لا نقصان فيها من حيث كونها شوقا، بحيث يحرك العضلات لو لا المانع و لو لم يحرك العضلات فعلا لا إلى المطلوب بالذات و لا إلى مقدماته، و ذلك فيما إذا كان المطلوب أمرا استقباليا و لم يكن له مقدمات فهناك مانع من تحريك العضلات اليه، لانه امر استقبالى و ليس له مقدمات حتى يكون تحريك للعضلات اليها، و لكن الشوق فى حد ذاته كان شوقا لا نقصان فيه، فمثل هذا الشوق المؤكد هو الارادة عندهم و ان لم يحرك العضلات اصلا.

و الدليل على كونه هو ارادة و ان لم يحرك هو مقايضة هذا الشوق لو كان متعلقا بشىء محبوب جدا للمريد، فانه بالوجدان إذا قيس إلى شوق آخر متعلق بشىء آخر، و كان هذا الآخر اقل اهمية و محبوبية عند المريد من الشوق الاول و لكنه ما كان هناك مانع له من تحريك العضلات اليه، أو كان الشوق الثانى- الذى هو اقل فى حد الشوقية من الشوق الاول- متعلقا بأمر استقبالى و لكنه كان محتاجا إلى تهيئة مقدمات، فإن الشوق الثانى يحرك العضلات إما اليه أو إلى مقدماته مع انه اقل فى حد ذات الشوقية من الشوق الاول. فكيف يعقل ان يكون الشوق الثانى ارادة مع انه اقل فى حد الشوقية من الاول و لا يكون الشوق الاول ارادة؟ و الى هذا أشار بقوله:

«ضرورة ان شوقه اليه ربما يكون اشد» بان يكون متعلق هذا الشوق الاول له اهمية

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٩٩

ضرورة أن البعث إنما يكون لاحداث الداعى للمكلف إلى المكلف به، بأن يتصوره بما يترتب عليه من المثوبة، و على تركه من العقوبة، و لا يكاد يكون هذا إلا بعد البعث بزمان، فلا محالة يكون البعث نحو أمر متأخر عنه بالزمان، و لا يتفاوت طول و قصره، فيما هو ملاك الاستحالة و الامكان فى نظر العقل الحاكم فى هذا الباب، و لعمري ما ذكرناه واضح لا ستره عليه، و الاطناب إنما هو لاجل

رفع المغالطة الواقعة في أذهان بعض الطلاب (١).

جدا عند المرید، فلا بد و ان يكون اشد «من الشوق المحرك فعلا نحو أمر حالي» فيما كان امرا حاليا لا مانع من تحريك العضلات اليه، أو كان متعلقه امرا استقباليا و لكن كان له مقدمات تحتاج إلى تهيئة فانه يتحرك نحو مقدماته، و لذا قال: «أو استقبالي محتاج إلى ذلك»: أي يحتاج إلى مقدمات فيكون الشوق محركا- أيضا- و لكن إلى المقدمات.

و على كل فهذا الشوق الذي هو اقل في الشوقية من الاول لا يعقل ان يكون ارادة لكونه محركا للعضلات، و لا يكون الشوق الاول- مع انه اتم منه في الشوقية- ارادة لكونه لا- يحرك العضلات، إذ لا- يعقل ان يكون الناقص ارادة و لا يكون التام ارادة، و الكمال في حد الذات الذي هو العلة في تحريك العضلات اولي بان يكون موجبا لصدق الارادة من تحريك العضلات الذي هو معلول و لازم للشوق، فيكون المقياس في صدق الارادة تحريك العضلات، و لا يكون المقياس في صدقها تامة ذات الشوق و كماله، كما عرفت في ان الشوق الاول المتعلق بما له الاهمية أتم من الشوق الثاني المتعلق بما أهميته اقل منه.

(١) لا يخفى ان المستشكل على الواجب المعلق قال: انه كما لا يمكن الانفكاك بين الارادة التكوينية و المراد التكويني، كذلك لا يمكن الانفكاك بين الارادة التشريعية و المراد التشريعي، فلا يعقل ان يكون البعث حاليا و المبعوث اليه امرا استقباليا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٠٠

و ربما أشكل على المعلق أيضا، بعدم القدرة على المكلف به في حال البعث، مع أنها من الشروط العامة (١).

فاورد عليه المصنف بقوله: «هذا» و حاصله: لا بد من الانفكاك بين الارادة التشريعية و المراد التشريعي سواء امكن الانفكاك بين الارادة التكوينية و المراد التكويني- كما مرّ البرهان عليه- أو لم يمكن الانفكاك كما يدعيه المستشكل في الارادة التكوينية: بتوهم انها الجزء الأخير من العلة، لأن الارادة التشريعية ليست هي الجزء الأخير من العلة قطعا، فإن البعث المتعلق بشيء انما هو بداعي جعل الداعي للمكلف إلى الانبعاث، و لا يعقل ان يكون هذا البعث داعيا للمكلف إلى انبعاثه عنه الا بعد تصور المكلف له و التأمل فيما يترتب عليه من اطاعة المولى فحينئذ ينبعث عنه، فالأمر المنجز المتعلق بشيء حالي لا مقدمات له اصلا لا بد و ان يتاخر زمان الانبعاث عنه عن زمانه الذي هو زمان البعث و لو بزمان قصير.

و من الواضح انه لا فرق بين الطول و القصر في زمان الانفكاك، فاذا كان الانفكاك لازما و لو زمانا قصيرا في الامر المنجز الذي لا حالة منتظرة للانبعاث عنه، فكيف يكون الانفكاك في الزمان الطويل كما في الواجب المعلق مانعا؟، و ان من الواضح: انه إذا كان الانفكاك بين البعث و الانبعاث مستحيلا فلا يعقل ان يقع الانفكاك بينهما لا في زمان قصير و لا طويل، و قد عرفت أنه لا بد من الانفكاك بزمان ما، و لذا قال (قدس سره): «و لا يتفاوت طوله و قصره فيما هو ملاك الاستحالة».

(١) هذا من جملة الاشكالات التي أوردت على الواجب المعلق.

و حاصله انه لا- إشكال في ان كون البعث بعثا فعليا مشروطا بالشروط العامة، التي من جملتها كون المكلف قادرا على اتيان متعلق التكليف، و اذا لم يكن قادرا فلا يعقل ان يكون البعث بالنسبة اليه فعليا.

و لا- ريب انه إذا كان زمان الاتيان بمتعلق التكليف استقباليا لا قدرة للمكلف فعلا على اتيان متعلق التكليف، و اذا لم يكن للمكلف قدرة بالفعل على اتيان متعلق

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٠١

و فيه: إن الشرط إنما هو القدرة على الواجب في زمانه، لا في زمان الايجاب و التكليف، غاية الامر يكون من باب الشرط المتأخر، و قد عرفت بما لا مزيد عليه أنه كالمقارن، من غير انحراف للقاعدة العقلية أصلا، فراجع (١).

التكليف لا يعقل ان يكون البعث اليه فعليا، لما عرفت من كون البعث الفعلي يتوقف على القدرة و هي مفقودة في المقام، فلا يعقل ان يكون البعث فعليا و في الحال و متعلق التكليف امرا استقباليا لا- قدرة للمكلف على اتيانه بالفعل، و قد عرفت انه لا بد في الواجب المعلق ان يكون البعث فعليا و في الحال، و المبعوث اليه امرا استقباليا.

(١) حاصل الجواب عن هذا الاشكال ان القدرة التي هي شرط في كون التكليف فعليا هي قدرة المكلف على المبعوث اليه في زمان اتيان المبعوث اليه لا في زمان البعث، حيث ان الفعل المشترط بقدرة المكلف- من ناحية عدم امكان تكليف المكلف بما هو خارج عما يستطيع و يطيق و الذي يلزم به هذا الشرط الفعلي- ليس هو الاعم من القدرة في زمان التكليف مستمرة إلى زمان اتيان المكلف به، بل خصوص القدرة عليه في زمانه، فإن المكلف القادر على ما كلف به في زمانه لم يكلف بما هو خارج عن وسعه و طاقته.

و لا يخفى ان القدرة حيث انها شرط في كون التكليف فعليا إذا لم تكن في زمان البعث متحققه و كانت متحققه في زمان الواجب فلا بد و ان يكون كونها شرطا في التكليف قد اخذ في التكليف بنحو الشرط المتأخر و هو ان لحاظ المكلف قادرا في زمان الواجب هو الشرط في فعليه التكليف، و قد مر عليك معقولية الشرط المتأخر و انه ليس من المتأخر بل هو من المقارن، و الى هذا أشار بقوله: «غاية الامر يكون من باب الشرط المتأخر».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٠٢

[اشكال المصنف (ره) على صاحب الفصول (ره)]

ثم لا- وجه لتخصيص المعلق بما يتوقف حصوله على أمر غير مقدور، (١) بل ينبغي تعميمه إلى أمر مقدور متأخر، أخذ على نحو يكون

(١) يظهر من المصنف ان صاحب الفصول القائل بالواجب المعلق يخصه بخصوص ما إذا كان المتوقف عليه الواجب هو الزمان المتأخر، كالحج- مثلا- الذي لا يمكن الا تيان بالواجب فيه الا في ايام مخصوصه من ذى الحجّه.

فأورد عليه: بأنه لا- ينبغي تخصيص الواجب المعلق بذلك لأن الواجب المعلق ما كان الوجوب فيه فعليا و الواجب متأخرا، و تأخر الواجب كما يكون لتقييده بالزمان المتأخر، كذلك يكون متأخرا لتقييده بشيء يكون حصوله الاتفاقي شرطا في الواجب، و هو و ان كان مقدورا عليه بالفعل إلا انه لم يكن نفس وجوده شرطا في الواجب ليكون الواجب من المنجز بالفعل، بل كان حصوله- من باب الاتفاق- شرطا.

و بعبارة اخرى: ان الشرط اخذ على نحو لا يترشح اليه الوجوب من الواجب.

و مما ذكرنا يتضح: ان العبارة ينبغي ان تكون هكذا: «بل ينبغي تعميمه إلى امر مقدور متأخر اخذ على نحو لا يكون موردا للتكليف و يترشح عليه الوجوب من الواجب» باسقاط لفظه أولا من آخر العبارة و زيادة لفظه «لا» الداخلة على يكون في صدر العبارة كما انه ذكر كون العبارة هكذا بعض افاضل مقرري بحث المصنف قدس سرهما. و اما النسخ الموجودة المطبوعة فالعبارة فيها هكذا: «بل

ينبغي تعميمه إلى امر مقدور متأخر اخذ على نحو يكون موردا للتكليف و يترشح عليه الوجوب من الواجب اولاً» و هي لا تخلو عن اشكال، لأن الواجب المعلق معقول في الفرضين المذكورين، و هما كون تقييد الواجب فيه بالزمان المتأخر أو تقييده بحصول بعض مقدماته على سبيل الاتفاق، و مثل هذه المقدمة غير واجبة التحصيل لفرض كون اخذها على سبيل الاتفاق و ان حصولها بسبب طبيعي لها لا- انها واجبة التحصيل، فوجوب تحصيلها لترشح الوجوب اليها خلف الفرض، و حيث انها غير موجودة في زمان البعث فيكون

الوجوب الفعلي للواجب الذي اخذ فيه حصول

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٠٣

.....

بعض مقدماته من باب الاتفاق و بسببه الطبيعي من الواجب المعلق، و اما كون المقدمة مقدورة و متأخرة و يترشح عليها الوجوب ففيه اشكال، لأن كونها مقدورة يترشح عليها الوجوب لا يجمع كونها متأخرة لانها إذا لم يكن حصولها الاتفاقي شرطاً فإنه يجب تحصيلها بالفعل، و اذا كانت متأخرة لتأخر زمانها ففيه:

اولاً: ان الواجب يكون زمانه متأخراً فيدخل في الفرض الاول.

و ثانياً: ان كون زمانها متأخراً يناقياً كونها مقدورة لأنها بالفعل غير مقدورة بل مقدورة في ظرفها.

و ثالثاً: ان غرض المصنف الايراد على الفصول من حيث تخصيصه للواجب المعلق بخصوص ما كان مقيداً بالزمان المتأخر، و ليس غرضه بيان ان المقدمة المتأخرة تارة تكون غير واجبة التحصيل و اخرى لا تكون كذلك [٩].

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٠٤

مورداً للتكليف، و يترشح عليه الوجوب من الواجب، أو لا، لعدم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٠٥

تفاوت فيما يهمله (١) من وجوب تحصيل المقدمات التي لا يكاد يقدر عليها في زمان الواجب على المعلق، دون المشروط، لثبوت الوجوب

(١) أي ان السبب في ذكر الواجب المعلق و انه في قبال الواجب المشروط كالواجب المنجز هو كون الواجب المشروط حيث ان الوجوب فيه كان مشروطاً بشيء فلا وجوب له بالفعل، و اذ لم يكن للواجب وجوب بالفعل لا يترشح منه الوجوب على مقدماته، اذ لا يعقل تحقق المعلول الذي هو وجوب المقدمات قبل تحقق علته التي هي وجوب نفس الواجب، بخلاف الواجب المعلق فإن الوجوب فيه فعلي حالي فيترشح منه الوجوب على مقدماته قبل حضور زمان الواجب و يجب تحصيلها بالفعل اذا كانت هذه المقدمات لا يمكن ان تحصل في زمان الواجب، و على هذا فلا فرق في الواجب المعلق عن زمان وجوبه بين كونه مقيداً بزمان متأخر أو مقيداً بمقدمة اخذ حصولها على سبيل الاتفاق، و حيث لم تكن حاصله بالفعل و الواجب مقيد بها فلا بد و ان لا يكون واجباً منجزاً بالفعل، و حيث كان وجوبه بالفعل فهو من الواجب المعلق و يجب شرعاً تحصيل مقدمات الواجب قبل زمان الواجب، و اذا كان المهم هذا فلا فرق - حينئذ - في تأخر الواجب المعلق بين كون تأخره لتأخير زمانه، أو لتأخر مقدمته التي اخذت على نحو يكون حصولها بسببها الطبيعي لا - ان تكون واجبة التحصيل، و لذا قال (قدس سره): «لثبوت الوجوب الحالي فيه»: أي في الواجب المعلق «فيترشح منه الوجوب على المقدمة بناء على الملازمة» اذ بناء على عدم الملازمة بين وجوب المقدمة و وجوب ذيلها شرعاً لا - وجوب شرعي للمقدمة في كل واجب سواء كان منجزاً أو معلقاً أو مشروطاً، و الوجوب فيها يكون عقلياً لا شرعياً، فلا يحصل فرق مهم بين المعلق و المشروط بل بين المنجز و المشروط، ثم قال (قدس سره): «دونه»: أي دون الواجب المشروط «لعدم ثبوته فيه»: أي لعدم ثبوت الوجوب بالفعل في الواجب المشروط حتى يترشح على مقدماته، لوضوح ان الوجوب في الواجب المشروط لا يكون «الا بعد الشرط».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٠٦

الحالي فيه، فيترشح منه الوجوب على المقدمة، بناء على الملازمة، دونه لعدم ثبوته فيه إلا بعد الشرط.

نعم لو كان الشرط على نحو الشرط المتأخر، و فرض وجوده، كان الوجوب المشروط به حالياً أيضاً، فيكون وجوب سائر المقدمات الوجودية للواجب أيضاً حالياً، و ليس الفرق بينه و بين المعلق حينئذ إلا كونه مرتبطاً بالشرط، بخلافه، و إن ارتبط به الواجب (١).

(١) ظاهر هذا الكلام انه استثناء من الواجب المشروط، وانه ليس كل واجب مشروط يلزم ان لا يكون وجوبه حاليا، بل رب واجب مشروط كان الوجوب فيه حاليا وهو ما إذا كان الشرط للوجوب متأخرا في التحقق لكنه لحظ شرطا للوجوب بنحو الشرط المتأخر، فانه إذا كانت شرطيته للوجوب بنحو الشرط المتأخر الراجع إلى كون لحاظه شرطا عند التأويل - كما سبق بيانه - فإن مثل هذا الواجب المشروط يكون وجوبه حاليا وتجب جميع مقدماته لفرض فعلية وجوبه حالا، وينحصر الفرق - حينئذ - بينه وبين الواجب المعلق: ان الواجب المعلق لم يكن الوجوب فيه مرتبطا بالشرط، بل الواجب فيه هو المرتبط بالشرط، والواجب المشروط بالشرط المتأخر كسائر افراد الواجب المشروط الوجوب فيه مرتبط بالشرط، إلا ان هذا الواجب المشروط كان ارتباطه بالشرط بنحو الشرط المتأخر، والى ما ذكرنا أشار بقوله:

«نعم إذا كان الشرط على نحو الشرط المتأخر وفرض وجوده» لا يخفى ان قوله:

وفرض وجوده هو كعطف تفسير على الشرط المتأخر لانه ما لم يكن شرط الوجوب مفروض الوجود لا يكون الوجوب حاليا وانه مأخوذ بنحو الشرط المتأخر، ومتى اخذ الشرط مفروض الوجود «كان الوجوب المشروط به حاليا أيضا» ومتى كان الوجوب حاليا «ف» لا بد أن «يكون وجوب سائر المقدمات الوجودية للواجب - أيضا - حاليا» لما عرفت: من ان وجوب المقدمات بالفعل تتبع حالية الوجوب «و ليس الفرق بينه»: أى بين الواجب المشروط بنحو الشرط المتأخر «و بين

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٠٧

تنبيه: قد انقذ من مطاوى ما ذكرناه أن المناط في فعلية وجوب المقدمه الوجودية، وكونه في الحال بحيث يجب على المكلف تحصيلها هو فعلية وجوب ذبيها، ولو كان أمرا استقباليا، كالصوم في الغد والمناسك في الموسم، كان وجوبه مشروطا بشرط موجود أخذ فيه ولو متأخرا، أو مطلقا، منجزا كان أو معلقا (١)، فيما إذا لم تكن مقدمه للوجوب

الواجب المعلق حينئذ» بكون الوجوب في المعلق حاليا وفي المشروط ليس بحالي، بل الوجوب في كليهما حالي وليس الفرق بينهما - حينئذ - «الا- كونه»: أى الا- كون الوجوب في الواجب المشروط «مرتبطا بالشرط بخلافه»: أى بخلاف الواجب المعلق، فإن الوجوب فيه ليس مرتبطا بالشرط «و ان ارتبط به الواجب»: أى و ان ارتبط الشرط في الواجب المعلق بالواجب، فإن الوقت - مثلا - في الواجب المعلق شرط مرتبط بالواجب لا بالوجوب، ولكنه يظهر من كلامه اخيرا ان الغرض من هذا ليس صرف التنبيه على الاستثناء من الواجب المشروط، بل هو مقدمه لما يأتي من كلامه (قدس سره) انه لا ينحصر التفصي في الجواب عن اشكال وجوب مقدمات الواجب الذي كان زمانه متأخرا في القول بالواجب المعلق، بل يمكن مع القول بالواجب المشروط التزام وجوب المقدمات لكون الشرط اخذ بنحو الشرط المتأخر، وعلى هذا فلا يكفي الالتزام بالشرط المتأخر عن الالتزام بالواجب المعلق لأن وجوب المقدمات قبل زمان الواجب لا يصح الالتزام به إلا بنحو الواجب المعلق، والله العالم.

(١) يحتوى هذا التنبيه على مطلبين:

المطلب الاول: بيان المقدمه التي يترشح عليها الوجوب من ذبيها والمقدمه التي لا يترشح عليها الوجوب منه.

والمطلب الثانى: ما اشرنا اليه من انه لا ينحصر الجواب عن اشكال وجوب المقدمه التي يجب الاتيان بها مع كون زمان الاتيان بذبيها متأخرا في الواجب المعلق

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٠٨

كما في الفصول، أو برجوع القيد إلى المادة كما عن الشيخ الذي يرجع هذا- أيضا- إلى الواجب المعلق و ان ابي الشيخ عن تسميته بالواجب المعلق.

و توضيح المطلب الاول: انه حيث قد عرفت ان وجوب المقدمة معلول لوجوب ذبيها فلا بد إذا كان وجوب المقدمة حاليا و فعليا ان يكون وجوب ذبيها فعليا و حاليا- أيضا- لعدم معقولية تحقق المعلول قبل تحقق علته، و الى هذا أشار بقوله: «ان المناط في فعلية وجوب المقدمة الوجودية و كونه»: أي و كون وجوبها فعليا و «في الحال بحيث يجب على المكلف تحصيلها» بالفعل «هو فعلية وجوب ذبيها» هذه الجملة هي الخبر لقوله: ان المناط. فاذا كان المناط في فعلية وجوب المقدمة المترشح من ذبيها هو فعلية وجوبها فحينئذ لا بد و ان ينحصر في الافراد الآتية فإنها هي التي تكون وجوب ذى المقدمة فيها فعليا سواء كان زمان الواجب الذي هو ذو المقدمة متأخرا و استقباليا أو كان حاليا و فعليا- أيضا-.

الأول: من هذه الافراد هو الواجب الذي كان زمان الاتيان به متأخرا و لكن كان وجوبه مشروطا بالنسبة إلى ذلك الزمان بنحو الشرط المتأخر، كأن يأمر المولى- فعلا و حالا- بالصوم، أو يأمر- فعلا- باتيان المناسك في أيامها المعلومة من ذى الحج، فزمان الواجب في هذا الامر استقبالي و الزمان كان شرطا لوجوب هذا الواجب بنحو الشرط المتأخر.

و قد عرفت ان الشرط الملحوظ بنحو الشرط المتأخر يرجع إلى المقارن، و حينئذ يكون شرط الوجوب في هذا متحققا، و متى كان شرط الوجوب متحققا لا- بد و ان يكون الوجوب متحققا، فالأمر- فعلا- بالصوم في الغد و بالحج في أيام معلومة يمكن ان يكون وجوبه الفعلي مستندا إلى كونه من الواجب المشروط الملحوظ بنحو الشرط المتأخر، و الى هذا أشار بقوله: «هو فعلية وجوب ذبيها و لو كان امرا استقباليا»:

أي و لو كان ذو المقدمة امرا استقباليا «كالصوم في الغد و المناسك في الموسم» فالامر في المثالين حالي و فعلي، و لذا يجب الاتيان بجميع ما يتوقف عليه الصوم في الغد من

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٠٩

أيضا، أو مأخوذة في الواجب على نحو استحليل أن تكون موردا للتكليف، كما إذا أخذ عنوانا للمكلف، كالمسافر و الحاضر و المستطيع إلى غير ذلك، أو جعل الفعل المقيد باتفاق حصوله، و تقدير وجوده بلا اختيار أو باختياره موردا للتكليف، ضرورة أنه لو كان مقدمة الوجوب أيضا، لا يكاد يكون هناك وجوب إلا بعد حصوله، و بعد الحصول يكون وجوبه طلب الحاصل كما أنه إذا أخذ على أحد النحويين يكون كذلك، فلو لم يحصل لما كان الفعل موردا للتكليف، و مع حصوله

المقدمات بالفعل، و يجب الاتيان بجميع ما يتوقف عليه المناسك من المقدمات بالفعل لأن وجوب ذى المقدمة فعلي فيتترشح منه وجوب ساير مقدماته و ان كان نفس ذى المقدمة امرا استقباليا.

و السبب في كون الوجوب فعليا هو ان الشرط له- و هو الزمان المتأخر- اخذ فيه بنحو الشرط المتأخر، و الى هذا أشار بقوله: «كان وجوبه مشروطا بشرط موجود اخذ فيه و لو متأخرا» و لا يخفى ان قوله: و لو متأخرا انما حسن هذا الترقى لقوله:

كان وجوبه مشروطا بشرط موجود، فإن وجود الشرط متحقق و ان كان الشرط متأخر الوجود، لانه قد اخذ بنحو الشرط المتأخر الذي كان اللحاظ فيه هو الشرط و هو متحقق و مقارن.

الفرد الثاني من المقدمة التي تجب بالفعل و يترشح عليها الوجوب من ذبيها هي مقدمة الواجب المطلق، و هو الواجب الذي لم يكن لوجوبه شرط، و هو فردان: الواجب المنجز، و الواجب المعلق، لأن الواجب المعلق الشرط فيه يرجع إلى الواجب. لا للوجوب و الاول كوجوب المعرفة فانها من الواجب المنجز، و الثاني كالحج- بناء على كون الزمان شرطا للواجب لا للوجوب- فانه حينئذ من الواجب المعلق، و أما إذا كان الزمان شرطا للوجوب فانه يكون من الوجوب المشروط بالشرط المتأخر- كما تقدم- و الى هذين أشار بقوله:

«أو مطلقا منجزا كان أو معلقا».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١١٠

لا يكاد يصح تعلقه به، فافهم. إذا عرفت ذلك (١)، فقد عرفت أنه لا إشكال أصلا في لزوم الاتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب، إذا لم يقدر

(١) لا يخفى ان الكلام في تقسيم المقدمة الوجودية: أى مقدمة الواجب، و بيان ان بعضها يترشح عليها الوجوب، و بعضها لا يترشح عليها و قد ذكر ما يترشح عليها الوجوب ثم شرع في ما لا يترشح عليها الوجوب من المقدمة الوجودية: أى مقدمة الواجب. فما معنى ذكره لمقدمة الوجوب.

و الجواب عنه: ان كل ما كان مقدمة للوجوب و يتوقف عليه وجوب الواجب فهو من مقدمات الواجب، لأن تحقق الواجب بما هو واجب يتوقف على وجوبه المتوقع على تلك المقدمة، فمقدمة الوجوب هي - أيضا - من مقدمات الواجب. و لما ذكر الواجب المشروط بالشرط المتأخر و الواجب المعلق و انه يترشح الوجوب فيهما إلى المقدمة استثنى من ذلك المقدمة التي علق عليها الوجوب و انها مما لا- يترشح عليها الوجوب، و قوله: «أيضا» لبيان ما ذكرنا: من ان المقدمة المعلق عليها الوجوب هي - أيضا - معلق عليها الواجب و من مقدماته.

و على كل فالمقدمات التي لا يترشح عليها الوجوب ثلاث:

الفرد الأول: مقدمة الوجوب التي أشار إليها بقوله: «فيما إذا لم تكن مقدمة للوجوب أيضا» و من الواضح استحالة ترشح الوجوب، فإن المراد بمقدمة الوجوب هي التي علق تحقق الوجوب على تحقق ذاتها في الخارج، لا انه علق عليها بنحو الشرط المتأخر، و مثل هذه المقدمة لا يعقل ان يترشح عليها الوجوب فيأمر بايجادها و تحصيلها، لوضوح انه قبل تحققها لا وجوب للواجب حتى يترشح عليها و بعد تحققها و ان تحقق الوجوب إلّا انها لا معنى لترشحه عليها، فإن طلبها بعد تحققها من طلب الحاصل و الى هذا أشار- فيما ياتي - بعد ذكر السبب في عدم امكان ترشح الوجوب في الفردين الآتيين بقوله: «ضرورة انه لو كان مقدمة الوجوب أيضا» الظاهر ان يريد بقوله: أيضا- انه لو كان الشرط مقدمة للوجوب كما انه مقدمة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١١١

.....

للواجب، و يحتمل بعيدا ان يريد- بقوله: أيضا هنا العطف على الفردين المتقدمين من المقدمات التي لا يترشح عليها الوجوب. و على كل فمقدمة الوجوب لا يعقل ان يترشح عليها وجوب من الواجب لانه «لا يكاد يكون هناك وجوب الا بعد حصوله» لا يخفى ان تذكير الضمير في حصوله باعتبار كونها شرطا و لفظ الشرط مذكر «و بعد الحصول يكون وجوبه طلب الحاصل».

الفرد الثاني: من المقدمة أو الشرط الذى لا- يترشح عليه الوجوب هو ما إذا اخذ الشرط عنوانا للمكلف كعنوان المسافر و عنوان الحاضر فإن مرجعه إلى كون السفر و الحضور شرطا للتقصير و الإتمام لكنه اخذه عنوانا للمكلف، فقال: الحاضر يتم و المسافر يقصر، و المستطيع يحج، أو غير ذلك من العناوين كقوله: الشاك يبنى على الاكثر، و الساهى يسجد، و مثل هذا لا يعقل ان يترشح عليه الوجوب كما سيأتى.

الفرد الثالث: هو الشرط للفعل الواجب، لكنه اخذ الفعل الواجب مقيدا بهذا الشرط بما انه يحصل على سبيل الاتفاق، و هذا الشرط- الذى قد قيد الواجب به بما انه اتفاقى - على نحوين:

الأول: ان لا- يكون وجوده اختياريا للمكلف و تحت قدرته، كالوقت فانه ليس من افعال المكلف فلا- يكون واقعا تحت قدرته و

اختياره.

الثاني: ان يكون اختياريا للمكلف و يمكن ان يقع بمباشرته أو تسببه و لكنه اخذ على نحو يكون حصوله بسببه، كمجىء زيد- بناء على كونه من قيود المادة- فانه يمكن ان يقع المجيء من زيد بتسبب من المكلف لكنه اخذ على نحو ان يكون حاصلًا بطبعه، أو يكون الشرط اختياريا و مباشرة كدخول المكلف نفسه الدار- مثلا- و لكنه اخذ على نحو يكون دخوله الدار حيث يكون المكلف اراد دخول الدار لغرض له تعلق بدخول الدار لا ان يكون مطلوبا منه دخول الدار. و على كل فالجامع بين هذين النحويين ان يكون حصول الشرط بنحو الاتفاق و بسببه الطبيعي.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١١٢

عليه بعد زمانه، فيما كان وجوبه حاليا مطلقا، و لو كان مشروطا بشرط متأخر، كان معلوم الوجود فيما بعد، كما لا يخفى، ضرورة فعلية

و الحاصل: ان الشرط الذى اخذ عنوانا للمكلف، و الشرط قيذا لفعل الواجب يكون حصوله من باب الاتفاق يستحيل ان يكونا موردا للتكليف و ان يترشح لهما الوجوب من الواجب، لانه فيما اخذ عنوانا للمكلف لا يعقل ان يحصل الوجوب المعلق على العنوان الا بعد تحقق العنوان، فقبل تحقق العنوان لا وجوب حتى يترشح إلى العنوان، و بعد تحقق العنوان لا يعقل ان يترشح عليه الوجوب لحصول العنوان فلا معنى لوجوب تحصيله، و اما فى الشرط الذى اخذ على سبيل الاتفاق فلانه و ان كان مقدمة للواجب، و يمكن ان يكون موردا للتكليف فيما إذا كان اختياريا للمكلف إلما ان ترشح الوجوب عليه يوجب الخلف، لأن المفروض انه اخذ على نحو يكون وجوده بسببه الطبيعي بطلب من المولى، ففرض ترشح الوجوب اليه لازمه ان يكون بطلب المولى و هو خلف المفروض.

و بالجملة: ان الذى اخذ عنوانا، و الذى كان ماخوذا بنحو الاتفاق لا يعقل ان يترشح عليهما وجوب، لانه فى الأول يلزم طلب الحاصل، و فى الثانى يلزم الخلف.

و مما ذكرنا ظهر: ان فى عبارة المتن مسامحة لانه قال: «كما انه إذا اخذ على احد النحويين يكون كذلك»: أى مثل مقدمة الوجوب من لزوم طلب الحاصل، و قد صرح به بقوله: «فلو لم يحصل لما كان إلى آخر كلامه».

و قد عرفت ان لزوم الحاصل انما يلزم فى الشرط الماخوذ عنوانا للمكلف، و أما الشرط الماخوذ من باب الاتفاق فليس محذوره طلب الحاصل بل الخلف، لأن هذا الشرط الاتفاقي ان كان شرطا للوجوب أيضا فانه يلزم من طلبه طلب الحاصل، لانه قبل تحققه لا وجوب و بعد تحققه يكون من طلب الحاصل، إلا انه لا معنى لجعله قسما مقابلا لمقدمة الوجوب، و اذا كان شرطا للواجب فقط و لكنه اخذ من باب الاتفاق فمحذوره الخلف كما عرفت، و لعله إلى هذا أشار بقوله: فافهم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١١٣

وجوبه و تنجزه بالقدرة عليه بتمهيد مقدمته، فيتشرح منه الوجوب عليها على الملازمة، و لا- يلزم منه محذور وجوب المقدمة قبل وجوب ذبها، و إنما اللازم الاتيان بها قبل الاتيان به، بل لزوم الاتيان بها عقلا، و لو لم نقل بالملازمة، لا يحتاج إلى مزيد بيان و مؤونة برهان، كالاتيان بسائر المقدمات فى زمان الواجب قبل إتيانه (١).

(١) هذا هو المطلب الثانى الذى اشرنا اليه.

و حاصله: انه وقع الاشكال فى وجوب مقدمة الواجب الذى يكون زمانه متأخرا، كالحج- مثلا- بعد الاستطاعة فإن زمان اتيانه فى الايام المعلومة من ذى الحجة مع انه يجب تهيئة الزاد و الرحلة و جملة من مقدمات سفره إلى الحج وجوبا شرعيا بعد الاستطاعة و قبل زمان الحج.

فذهب الفصول إلى الواجب المعلق، و ذهب الشيخ فى مقام التفصى عنه إلى رجوع القيد إلى المادة، الذى قد عرفت انه يرجع إلى

الواجب المعلق ليتحقق الوجوب الحالى و ان كان متعلقه- و هو الواجب- امرا استقباليا، و متى كان الوجوب حاليا فلا بد و ان يترشح إلى المقدمات، فلا يكون باس بوجوب اتیان مقدمات الواجب قبل حلول زمانه.

و المصنف تفصلى عن الاشكال بكون الزمان المتأخر الذى هو ظرف لاتیان الواجب شرطا للوجوب قد اخذ بنحو الشرط المتأخر، فهذا الزمان شرط للواجب بذاته و بنفسه، لانه لا يصح اتیان الواجب فى غيره من الازمنة و هو شرط للواجب و لكنه بنحو الشرط المتأخر، فيكون الوجوب الذى كان الزمان شرطا له بنحو الشرط المتأخر وجوبا حاليا، و اذا كان الوجوب حاليا يترشح على مقدمات الواجب قبل حلول زمان اتیان الواجب، و تكون هذه المقدمات زمان اتيانها قبل زمان اتیان الواجب، لا زمان وجوبها قبل زمان وجوبه، لما عرفت: من ان وجوبه حالى لا استقبالى، و انما الواجب فقط استقبالى، و الى هذا أشار بقوله: «لا اشكال اصلا فى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١١٤

.....

لزوم الاتیان بالمقدمة قبل زمان الواجب إذا لم يقدر عليه بعد زمانه» انما قيد المقدمة بكونها لا يقدر عليها بعد زمان الواجب لأن الاشكال انما يتضح وروده فى مثل هذه المقدمة، أما المقدمة التى لاتيانها مجال بعد زمان الواجب فلا يتضح الاشكال فيها، لامكان الالتزام بانها قبل زمان الواجب ليست واجبة و انما تجب بعد زمان الواجب، فالمقدمة التى لا يمكن الاتیان بها الا قبل زمان الواجب هى مورد الاشكال، و لذا قال: لا اشكال فى وجوبها و لزوم الاتیان بها قبل زمان الاتیان بالواجب، لأن وجوب الواجب ليس بمتأخر، بل وجوبه حالى فعلى لأن الزمان شرط للوجوب بنحو الشرط المتأخر، و لذا قال: «فيما كان وجوبه حاليا مطلقا»: أى ليس بمشروط بشرط متأخر و ليس بمقارن، بل شرطه مقارن لانه اخذ الشرط فيه بنحو الشرط المتأخر و هو شرط مقارن لا متأخر، كما عرفت ذلك فى الكلام فى الشرط المتأخر- فيما سبق- و لذلك عقب هذا الاطلاق بقوله: «و لو كان مشروطا بشرط متأخر كان معلوم الوجود» فإن الشرط الذى غير معلوم الوجود لا يكون اخذه بنحو الشرط المتأخر موجبا للعلم بتحقيق الوجوب حالا و بالفعل، لأن تصويره موجودا فى ظرفه هو الشرط المقارن للوجوب، و اذا لم يكن له تحقق فى ظرف يمكن ان يتحقق فيه لا- يكون الشرط المقارن للوجوب معلوم التحقق، فلذلك قيد الشرط المتأخر بكونه معلوم الوجود فيما بعد و اذا كان معلوم التحقق كان الوجوب فعليا و لذا قال: «ضرورة فعلية وجوبه و تنجزه»: أى يكون وجوب الواجب فعليا و منجزا، و حيث ان كل ما كان له مقدمة لا يكون مقدورا عليه إلا باتیان مقدمته تمهيدا له فيجب الاتیان بها تمهيدا للواجب و تهيئة للقدرة عليه، و الى هذا أشار بقوله: «بالقدرة عليه بتمهيد مقدمته فيترشح منه الوجوب عليها على الملازمة»: أى فيترشح الوجوب من وجوب هذا الواجب الذى هو استقبالى و وجوبه حالى، لانه كان شرطه ماخوذا بنحو الشرط المتأخر على مقدمات الواجب لأن المترشح منه و هو وجوب الواجب حالى و فعلى لا استقبالى.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١١٥

فانقدح بذلك أنه لا- ينحصر التفصلى عن هذه العويصة بالتعلق بالتعليق، أو بما يرجع إليه، من جعل الشرط من قيود المادة فى المشروط (١).

فعلى القول بالملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدماته يترشح الوجوب منه على مقدماته، فوجوب المقدمة يكون شرعيا مترشحا من وجوب الواجب الذى وجوبه حالى و هو استقبالى، و لا يلزم على هذا وجوب المقدمة قبل وجوب ذبيها، بل وجوبها كان فى زمان وجوب ذبيها و مترشحا منه و لم يكن قبله، فيكون من تحقق المعلول قبل علته بل من تحقق المعلول لتحقق علته، فإن علته وجوب الواجب و قد عرفت انه حالى لأن شرطه بنحو الشرط المتأخر، و لذا قال (قدس سره): «و لا يلزم منه محذور وجوب المقدمة قبل وجوب ذبيها و انما اللازم الاتیان بها قبل الاتیان به» و المقدمة لا بد من ان يكون اتيانها قبل اتیان ذبيها، سواء قلنا بوجوبها الشرعى

الترشحي، أو قلنا بعدم الملازمة وانه لا وجوب شرعي، وإنما وجوبها عقلي يحكم العقل بلزوم اتيانها لتوقف وجود الواجب عليها، فإن وجوبها ضروري عند المنكرين للوجوب الشرعي و الملازمة بين وجوب ذي المقدمه و وجوبها، و في الواجب المطلق - بناء على الملازمة- تجب مقدماته قطعاً و يكون الاتيان بها قبل الاتيان بالواجب، و الى هذا أشار بقوله: «بل لزوم الاتيان بها عقلاً و لو لم نقل بالملازمة ... إلى آخر كلامه».

(١) لا- إشكال انه بعد وجود طريق ثالث لوجوب المقدمه التي يكون زمان الاتيان بالواجب فيها متأخراً- غير طريق الفصول و غير طريق الشيخ من الواجب المعلق أو كون القيد راجعاً إلى المادة- و هو كون الشرط بنحو الشرط المتأخر لا يكون الأمر في الجواب عن الاشكال تقدم زمان وجوب المقدمه على زمان الاتيان بالواجب منحصر في طريقة الفصول و في طريقة الشيخ التي قد عرفت انها ترجع إلى مقالة الفصول، و هذا الانقذاح واضح و من الامور التي قياساتها معها.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١١٦

فانقذح بذلك: أنه لا إشكال في الموارد التي يجب في الشريعة الاتيان بالمقدمه قبل زمان الواجب، كالغسل في الليل في شهر رمضان وغيره مما وجب عليه الصوم في الغد، إذ يكشف به بطريق الإن عن سبق وجوب الواجب، وإنما المتأخر هو زمان إتيانه، و لا محذور فيه أصلاً، و لو فرض العلم بعدم سبقه، لاستحال اتصاف مقدمته بالوجوب الغيري (١)، فلو

(١) بعد ما عرفت انه لا- مانع من ان يكون الواجب الذي كان زمان الإتيان به استقبالياً ان يكون وجوبه حالياً و فعلياً و ان الوجوب للمقدمه يترشح من الوجوب الفعلي- تعرف انه في الموارد التي قام الدليل على اتيان المقدمه واجبه بوجوب شرعي و كان زمان الواجب فيها متأخراً و استقبالياً يكشف بطريق الإن ان وجوب هذا الواجب كان متقدماً و حالياً، إما بنحو الواجب المشروط بالشرط المتأخر أو كان بنحو الواجب المعلق، كقيام الدليل على وجوب الغسل للمستحاضه في الليل بنحو كونه شرطاً لصوم الغد، فإن مثل هذا يكشف ان وجوب الصوم كان متقدماً في الليل إما بنحو الشرط المتأخر أو بنحو الواجب المعلق، و ان المتأخر زمان الاتيان بالواجب لا زمان وجوبه بل زمان وجوبه متقدماً، و اذا كان متقدماً فيترشح منه الوجوب على ما يتوقف صحه الصوم في الغد و هو الغسل في الليل، و هو على القاعدة لأن العلة لم تكن متأخرة عن المعلول بل في زمانه، و الى هذا أشار بقوله: «كالغسل في الليل في شهر رمضان وغيره»: أي و غير شهر رمضان كصوم بدل الهدى «ممن وجب عليه الصوم في الغد اذ يكشف به»: أي يكشف بواسطة وجوب هذه بعنوان كون وجوبها وجوباً مقديماً شرعياً، و هو معلول لوجوب ذي المقدمه، فوجود هذا الوجوب المقدمي الشرعي يكشف عن وجوب ذيها في ذلك الوقت و الزمان، لأن وجود المعلول يكشف عن وجود العلة و هو الكشف الإني و لذا قال: «بطريق الإن عن سبق وجوب الواجب و انما المتأخر هو زمان اتيانه»: أي اتيان هذا الواجب لا زمان وجوبه، و لو علمنا ان وجوب هذا الواجب ليس بمتقدم بل هو متأخر

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١١٧

نهض دليل على وجوبها، فلا محالة يكون وجوبها نفسياً و لو تهيؤاً، ليتهيأ بإتيانها، و استعداد لايجاب ذي المقدمه عليه، فلا محذور أيضاً (١).

- أيضاً- كالواجب: بان كان الزمان- مثلاً- شرطاً للوجوب بنفسه لا بنحو الشرط المتأخر و حيث كان الزمان متأخراً فلا بد و ان يكون الوجوب متأخراً- أيضاً-، و اذا كان الوجوب المتأخر لا يعقل ان تكون المقدمه لهذا الواجب واجبه قبل زمان وجوبه لعدم معقولية تحقق المعلول قبل تحقق علته، فلا بد و ان لا يكون وجوب هذه المقدمه وجوباً غيرياً مقديماً، لانه من المستحيل تأثير العلة حال عدم وجودها و الى هذا أشار بقوله: «و لو فرض العلم بعدم سبقه لاستحال اتصاف مقدمته بالوجوب الغيري».

(١) مع العلم بعدم سبق وجوب ذبيها لا يعقل ان يكون وجوب هذه المقدمة غيريا ترشحيًا، لأن الوجوب الغيرى هو الوجوب المترشح من وجوب الواجب النفسى، و حيث علمنا بعدم سبق وجوب الواجب النفسى فلا محالة لا يكون وجوب هذه المقدمة وجوبا غيريا، بل لا بد و ان يكون وجوبها نفسيا بغرض التهيؤ إلى الواجب النفسى و الاستعداد له.

نعم، لا بد و ان نقول فى الواجب النفسى بانه لا يلزم ان يكون وجوبه لغرض متعلق بذاته أو لعنوان حسن فى نفس متعلقه، بل الواجب النفسى هو الواجب الذى لم يترشح وجوبه من واجب آخر، سواء كان الغرض من وجوبه شيئا يتعلق بذاته أو غيره، و المفروض فى المقام ان هذا الوجوب لم يترشح من وجوب ذى المقدمة لفرض العلم بعدم سبق وجوب ذى المقدمة، فوجوبها ليس بوجوب غيرى ترشحي، و اذا لم يكن الوجوب غيريا كان نفسيا و ان الغرض منه التهيؤ و الاستعداد لأن يجب على المكلف واجب آخر فى ظرفه، لأن المفروض انه إذا تركت هذه المقدمة لا- يمكن ان يقدر المكلف على اتيان الواجب فى ظرفه، فالمولى حفظا لامكان اتيان الواجب فى ظرفه يوجب هذه المقدمة قبل زمان وجوب ذبيها بوجوب نفسى،

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١١٨

إن قلت: لو كان وجوب المقدمة فى زمان كاشفا عن سبق وجوب ذى المقدمة لزم وجوب جميع مقدماته و لو موسعا، و ليس كذلك بحيث يجب عليه المبادرة لو فرض عدم تمكنه منها لو لم يبادر (١).

و لا محذور فى هذا الوجوب النفسى للمقدمة، لانه لا يلزم ان يكون وجوب المقدمة دائما وجوبا غيريا ترشحيًا.

نعم، الوجوب الغيرى الترشحي لا بد و ان يكون لمقدمة واجب و لا يلزم ان يكون كل وجوب- عرض للمقدمة- وجوبا غيريا ترشحيًا، و اذا لم يكن وجوبها غيريا فلا- يكون من تحقق المعلول قبل تحقق علته، إذ المعلول لوجوب ذى المقدمة هو الوجوب الغيرى فلا يعقل تحققه قبل تحقق الوجوب النفسى لذى المقدمة، و الى ما ذكرنا أشار بقوله: «فلا محذور أيضا».

(١) قد عرفت انه إذا وجبت المقدمة قبل زمان ذبيها كشف بطريق الإن عن تقدم وجوب ذبيها ما لم يعلم بعدم تقدمه فلتتزم بالوجوب النفسى للمقدمة، و على هذا:

أى لو فرضنا تقدم وجوب مقدمة من مقدمات الواجب و لم تكن نعلم بعدم السبق فيكون هذا الوجوب للمقدمة كاشفا عن تقدم وجوب ذى المقدمة، و اذا تقدم وجوب ذى المقدمة فلا بد من الالتزام بوجوب جميع مقدمات هذا الواجب قبل زمانه و لا يقتصر على خصوص المقدمة التى قام الدليل على وجوبها.

نعم، يكون وجوب المقدمات مختلفا، فإن كانت المقدمات موسعة بمعنى انها يقدر عليها قبل زمانه و فى زمانه فيكون وجوبها وجوبا موسعا مما قبل زمان الواجب إلى آخر زمان الواجب بمقدار اتيانها و اتيانه، و ان كانت مضيقه و هى التى يكون ظرف اتيانها قبل زمان الواجب كغسل المستحاضة ليلا مثلا فيكون وجوبها وجوبا مضيقا.

ثم لا- يخفى أن لازم الواجب الموسع انه لو علم المكلف اتفاقا انه لا يقدر عليه فى بعض الازمنة المتأخرة يكون وجوب المبادرة اليه فى الزمان الذى يقدر عليه لازما،

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١١٩

قلت: لا محيص عنه، إلا إذا أخذ فى الواجب من قبل سائر المقدمات قدرة خاصة، و هى القدرة عليه بعد مجيء زمانه، لا القدرة عليه فى زمانه من زمان وجوبه، فتدبر جدا (١).

و الظاهر ان القوم لا- يلتزمون بذلك: بمعنى انه لو قام دليل على وجوب بعض مقدمات الواجب المتأخر ظرف اتيانه لا- يلتزمون بوجوب جميع مقدماته وجوبا موسعا بحيث لو لم يبادر اليها قبل زمانه و صادف عجزه عنها فى زمان الواجب كان تاركا للواجب

النفسي لترك مقدماته في وقت كان قادرا عليها، و الى هذا أشار بقوله: «و ليس كذلك بحيث يجب عليه المبادرة إلى آخره».

(١) حاصله انه لا بد من الالتزام بذلك في المقدمات التي لم يؤخذ في الواجب قدرة خاصة توجب اختصاص المقدمة بزمان الواجب كالواجب.

و توضيحه ببيان امرين:

الأول: ان الوجوب المترشح من الواجب انما يترشح لما يتوقف عليه الواجب، فاذا كان شيء في وقت لا يتوقف عليه الواجب و في وقت آخر يتوقف عليه فالوجوب انما يترشح إلى ذلك الشيء في وقت التوقف، اذ هو في الحقيقة في غير ذلك الوقت ليس بمقدمة للواجب.

الثاني: ان الواجب الذي له مقدمات انما يكون مقدورا عليه بالقدرة على مقدماته، فلكل مقدمة بالنسبة إلى الواجب قدرة مخصوصة بينه و بين مقدمته.

فاذا عرفت هذا نقول: انه ربما يكون مأخوذا في الواجب بالنسبة إلى بعض مقدماته قدرة خاصة، فمثل الطهارة بالنسبة إلى الصلاة قد اخذ في الصلاة، قدرة خاصة بالنسبة اليها، و هي القدرة على الطهارة في وقت الإتيان بالصلاة، فالمكلف مأمور بالصلاة، التي يتمكن من الطهارة لها في وقت اتيانها، و مثل هذه القدرة على الطهارة هي المأخوذة في الصلاة و مما تتوقف عليها الصلاة، أما الطهارة قبل وقت الصلاة فبحكم العدم من حيث توقف الصلاة عليها، فلا يكون للطهارة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٢٠

تتمة: قد عرفت اختلاف القيود في وجوب التحصيل، و كونه موردا للتكليف و عدمه، فإن علم حال قيد فلا إشكال (١)، و إن دار أمره ثبوتا

وجوب غيرى مترشح من وجوب الصلاة إلا- في وقت الصلاة، و أما قبل وقتها فانه و ان كان للصلاة وجوب إلا انه لا يترشح على الطهارة.

و بعبارة اخرى: ان الوقت كما انه ظرف و شرط لإتيان الصلاة كذلك هو شرط للطهارة التي تكون مقدمة للصلاة، فقبل الوقت لا تكون الطهارة مقدمة للصلاة حتى يترشح لها الوجوب. أما بقیة مقدمات الصلاة التي لم يؤخذ في كونها مقدمة قدرة خاصة و لا يكون الوقت شرطا لمقدميتها كما هو شرط للصلاة فإنها تكون واجبة بالوجوب الذي كان قبل وقت الصلاة، و الى هذا أشار بقوله: «لا محيص عنه»:

أى لا محيص عن الالتزام بسريان الوجوب إلى جميع المقدمات قبل زمان الواجب التي لم يؤخذ فيها قدرة خاصة و لا يكون الوقت شرطا لها كما هو شرط للواجب.

نعم، في المقدمة التي اخذ فيها قدرة خاصة و كان الوقت شرطا لها- أيضا- لا بد من الالتزام بوجوبها في الوقت لا قبله، لما عرفت انها قبل الوقت هي بحكم العدم من حيث كونها مقدمة يتوقف عليها الواجب، و لذا قال: «إلا إذا اخذ في الواجب من قبل سائر المقدمات قدرة خاصة و هي القدرة عليه»: أى على الواجب «بعد مجيء زمانه»: أى بعد مجيء زمان الواجب «لا القدرة عليه في زمانه من زمان وجوبه»: أى لا أن القدرة التي بين الواجب و مقدماته تكون مطلقة و مستمرة في زمان الاتيان به و ابتداءها من زمان وجوبه، فمن في قوله: من زمان وجوبه للابتداء، و في قوله: في زمانه هي بمعنى إلى: أى تكون القدرة مستمرة من زمان وجوب الواجب الذي هو قبل وقته الى زمانه: أى زمان الاتيان به في وقته الماخوذ فيه.

(١) قد ظهر- مما مر- ان القيد إذا كان راجعا إلى الهيئة- و هي الوجوب- لا- يجب تحصيله، و اذا كان راجعا إلى المادة- و هي الواجب- فإن لم يؤخذ على سبيل الاتفاق وجب تحصيله شرعا بناء على الملازمة و عقلا بناء على عدم الملازمة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٢١

بين أن يكون راجعا إلى الهيئة، نحو الشرط المتأخر أو المقارن، و أن يكون راجعا إلى المادة على نهج يجب تحصيله أو لا يجب (١)، فإن كان في مقام الإثبات ما يعين حاله، و أنه راجع إلى أيهما من القواعد العربية فهو، و إلا فالمرجع هو الأصول العملية (٢).

(١) لا- يخفى انه انما يدور امره في مرحلة الثبوت حيث لم يعلم حاله، إذ الكلام في القيد الذي علم انه قيد في خطاب المولى و لم يعلم حاله، فلا بد- حينئذ- في مرحلة الثبوت و الإمكان- قبل الرجوع إلى القواعد العربية و الظهورات العرفية في الكلام المتداول:- انا نحتمل ان يكون راجعا إلى الهيئة فلا يجب تحصيله قطعاً، إلّا انه يحتمل ان يكون بنحو الشرط المتأخر فيكون الوجوب حالياً فتجب مقدمات الواجب قبل زمانه، و يحتمل ان يكون بنحو الشرط المقارن و ان نفسه هو الشرط لا لحاظه و حيث كان بنفسه و بذاته متأخراً فلا بد من تأخر الوجوب و كونه مقارناً لتحقيقه فلا وجوب قبل تحقيقه فلا تجب مقدمات الواجب قبل زمانه. و نحتمل ان يكون راجعا إلى المادة، و هو تارة يكون غير واجب التحصيل كما إذا اخذ حصوله بنحو الاتفاق و بطبعه، و اخرى يكون واجب التحصيل كما إذا لم يؤخذ كذلك.

(٢) قد عرفت ان هذه الاحتمالات انما هي في مرحلة الثبوت قبل الرجوع إلى مرحلة الإثبات المستفادة من القواعد العربية، و أما بعد الرجوع إلى القواعد العربية فربما يتعين حال القيد، كما عرفت في ان الظاهر من قول القائل: ان جاءك زيد فاكرمه كونه راجعا إلى الهيئة و هو مقدمة وجوب، و حيث لم يكن الوجوب مفروض الوجود فلا يكون اخذ القيد بنحو الشرط المتأخر، و ربما يكون الرجوع إلى القواعد موجبا لكونه راجعا إلى المادة كقوله: صل عن طهارة، و حيث لم يؤخذ على سبيل الاتفاق فيجب تحصيله، و ربما يكون ماخوذاً على سبيل الاتفاق كما لو قال: صل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٢٢

و ربما قيل في الدوران بين الرجوع إلى الهيئة و المادة، بترجيح الاطلاق في طرف الهيئة، و تقييد المادة، بوجهين (١):

أحدهما: إن إطلاق الهيئة يكون شمولياً، كما في شمول العام لافراده، فإن وجوب الاكرام على تقدير الاطلاق، يشمل جميع

إلى اربع جهات في القبلية المشتبهة و ان لم يكن حال القيد معلوماً- بان كان مستفاداً من الاجماع- و لم يعرف انه راجع إلى الهيئة أو المادة فالمرجع هو الاصول العملية، فتجرى البراءة بالنسبة إلى الوجوب قبل وقت الواجب، و تجرى البراءة بالنسبة إلى وجوب المقدمات قبل زمان الواجب أيضاً، و اذا شك في كون القيد واجب التحصيل تجرى البراءة أيضاً، و على كل فلا بد من الرجوع إلى ما تقتضيه الاصول من البراءة أو غيرها.

(١) يظهر من تقارير الشيخ انه إذا دار الامر بين كون القيد راجعاً إلى الوجوب المستفاد من الهيئة أو إلى الواجب الذي هو المادة، و لم يكن هناك ما يعين احدهما من القواعد المعروفة المتبعة في مقام الظهور- فلا وجه للرجوع إلى الاصول العملية، بل هناك ما يقتضى كون القيد راجعاً إلى المادة و مقيداً لاطلاقها، و اطلاق الهيئة يبقى على حاله غير مقيد، لأن الشرط لا شبهة في كونه قيداً يرجع إما إلى تقييد اطلاق الهيئة أو تقييد اطلاق المادة.

و لا يخفى ان هذا الكلام منه (قدس سره) جار على مسلك القوم القائلين بمعقولية رجوع القيد إلى الهيئة، اما بناء على ما تقدم من مسلكه من عدم معقولية الرجوع إلى الهيئة فلا وجه لهذا الدوران عنده، بل القيد على مسلكه متعين رجوعه إلى المادة، و خصوصاً بناء على دليله الاول في عدم امكان تقييد الهيئة من انها معنى حرفي غير قابل للاطلاق و التقييد. و على كل فقد ذكر وجهين في لزوم رجوع القيد إلى المادة و ابقاء اطلاق الهيئة على حاله:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٢٣

التقديرات التي يمكن أن يكون تقديرا له، و إطلاق المادة يكون بدليا غير شامل لفردين في حالة واحدة (١).

(١) و حاصل هذا الوجه انه لا اشكال ان الصيغة- مثلا- مشتملة على هيئة تدل على الوجوب و مادة هي متعلق الوجوب، فأكرم زيدا- مثلا- له هيئة تدل على الوجوب و له مادة تدل على ان متعلق هذا الوجوب هو اكرام زيد، و لا اشكال ان الامر المتعلق بطبيعة من الطبايع يكفي في امثاله ايجاد الطبيعة في ضمن أى فرد من افرادها، فشمول طبيعة الاكرام المأمور بها للافراد التي تتحقق طبيعة الاكرام في ضمنها عموم بدلي، فيدل اطلاق المادة على ان أى فرد من افراد هذه الطبيعة إذا جرى به على البدل يتحقق المأمور به و يحصل الامتثال، فشمول المادة بالنسبة إلى افراد الاكرام الممكن تحققها في ازمنة متعددة على البدل، و ليس على نحو الشمول الاستغراقى لعدم وجوب جميع افراد الاكرام في جميع الازمنة، بل و لا فردين من أفراد الاكرام في حالة واحدة، بل المطلوب الذى يتحقق الامتثال به هو فرد واحد من الاكرام دائما. هذا بالنسبة إلى جميع افراد الاكرام المتعاقبة في الازمنة، و كذا بالنسبة إلى افراد الاكرام العرضية التي يمكن وقوعها أو بعضها في زمان واحد، كاكرامه بالضيافة و باحترامه و تبجيله فانه يمكن ان يقع التبجيل و الضيافة في زمان واحد فانه- أيضا- بدلي بالنسبة إليها، و اما الوجوب المستفاد من الهيئة فشموله بالنسبة إلى جميع الازمنة التي يمكن ان يتحقق الاكرام فيها استغراقى، فانه يجب طبيعة الاكرام البدلي في هذا الزمان و في الزمان الثانى و فى الثالث، فشمول الوجوب لافراد الوجوب بنحو الشمول و الاستغراق، فالمستفاد من الهيئة شمول استغراقى كالعام الاستغراقى و المستفاد من شمول المادة شمول بدلي، و اذا دار الأمر بين تقييد ما يدل على الاستغراق و بين ما يدل على البدل فيتعين تقييد الشمول البدلي دون الاستغراقى، و كأنه يرجع إلى ان ما يدل على الشمول الاستغراقى اقوى مما يدل على الشمول البدلي، و لعله لكون العموم البدلي مقيدا بكونه واحدا و انه يكتفى فيه بفرد واحد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٢٤

ثانيهما: إن تقييد الهيئة يوجب بطلان محل الاطلاق في المادة و يرتفع به مورده، بخلاف العكس، و كلما دار الامر بين تقييدين كذلك كان التقييد الذى لا يوجب بطلان الآخر أولى.

أما الصغرى، فلاجل أنه لا- يبقى مع تقييد الهيئة محل حاجة و بيان لاطلاق المادة، لانها لا محالة لا تنفك عن وجود قيد الهيئة، بخلاف تقييد المادة، فإن محل الحاجة إلى إطلاق الهيئة على حاله، فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد و عدمه.

و أما الكبرى، فلان التقييد و إن لم يكن مجازا إلا أنه خلاف الاصل (١)، و لا فرق في الحقيقة بين تقييد الاطلاق، و بين أن يعمل عملا

فهو بعد ان تقييد لبا: بانه يكتفى فيه بالواحد فهو في معرض التقييد، بخلاف العموم الاستغراقى فانه شمولى لجميع الافراد، فليس في نفس شموله و استيعابه تقييد فهو أبعد عن التقييد و ليس في معرضه.

(١) حاصل هذا الثانى: هو انه قد عرفت ان القيد الذى يلحق الهيئة يلحق المادة قطعا، فانه من الواضح انه إذا كان الوجوب مقيدا بالوقت- مثلا- فلا بد و ان يكون الواجب مقيدا به أيضا، فإن وجوب الاكرام إذا كان مقيدا بوقت فمن الضروري ان الاكرام لا يعقل ان يكون قبل الوقت الذى تقييد به وجوب الاكرام، و أما إذا كان الوقت قيدا للمادة- و هى الاكرام- فإن الوجوب يمكن ان يتقيد- أيضا- بالوقت و يمكن ان لا يتقيد: بان يكون الوجوب قبل وقت الواجب و هو الاكرام.

فاذا اتضح هذا: نقول ان القيد إذا كان راجعا إلى الهيئة يلزم تقييدان: تقييد الهيئة و تقييد المادة، لما عرفت من القيد الراجع إلى الهيئة راجع إلى المادة و مقيد لها أيضا، فاذا دار امر القيد بين كونه راجعا إلى الهيئة أو راجعا إلى المادة يتعين رجوعه إلى المادة، لأن رجوعه إلى المادة لا يلازمه تقييد الهيئة، فحينئذ يكون لنا تقييد واحد و هو تقييد المادة فقط، و كلما دار الامر بين تقييدين و تقييد

واحد فلا بد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٢٥

يشترك مع التقييد في الاثر، و بطلان العمل به و ما ذكرناه من الوجهين موافق لما أفاده بعض مقرري بحث الاستاذ العلامة أعلى الله مقامه (١)، و

من الاقتصار على تقييد واحد، لأن التقييد خلاف الاصل و ان لم نقل بان التقييد يقتضى المجازية كما هو مذهب سلطان العلماء [١٠] لكنه مع ذلك خلاف الاصل، لوضوح ان التقييد و التخصيص كحجة مزاحمة لحجية الاطلاق و العموم يرفع بواسطتها اليد عن الاطلاق و العموم، فما لم تكن تلك الحجة واضحة لا- يزاحم الاطلاق و العموم فى حجيتهما على الشمول الاطلاقى أو العمومى فالتقييد خلاف الاصل الاولى، فاذا دار الامر بين ان نرتكب خلاف الاصل فى مقامين أو فى مقام واحد يقتصر على المقام الواحد، و بعد ان علمنا ان هنا قيديا إما ان يلحق الهيئته أو المادة و لكنه علمنا- أيضا- ان لحوقه للهيئته يلزم منه تقييدان و هو مخالفه للاصل فى مقامين و لحوقه للمادة يلزم منه تقييد واحد، فلا بد من الاقتصار على التقييد الواحد و مخالفه الاصل فى مقام واحد فقط، فهنا صغرى و كبرى ثابتان ينتج من الجمع بينهما لزوم رجوع القيد إلى المادة.

اما الصغرى، فقد عرفت انه يلزم من رجوع القيد إلى الهيئته تقييدان، و من رجوعه إلى المادة تقييد واحد.

و اما الكبرى، و هى ان التقييد خلاف الاصل فلا بد من الاقتصار على مخالفه الاصل بمقدار الضرورة، و حيث كان التقييد لازما فلا بد و ان يقتصر على تقييد واحد و ينتج من هذا لزوم رجوع القيد إلى المادة دون الهيئته.

(١) هذا هو كجواب عن اشكال يمكن ان يورد عليه.

و حاصله: ان ما ذكرت من انه كما دار الامر بين تقييدين أو تقييد واحد فالتقييد الواحد اولى انما يتم فى غير المقام، كمثل ان تتقدم جملة او جمل ثم يلحقها قيد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٢٦

أنت خير بما فيهما أما فى الاول: فلان مفاد إطلاق الهيئته و إن كان شموليا بخلاف المادة، إلا أنه لا يوجب ترجيحه على إطلاقها، لانه أيضا

فنشك فى كونه راجعا إلى كليهما أو إلى واحدة منها و هى الاخيرة فقط فنقتصر على الاخيرة، اما فى مثل المقام فليس كذلك فانه ليس لنا إلّا جملة واحدة و القيد لاحق لها قطاعا، غايته انه إذا لحق الهيئته كان هناك تقييد واحد و لكن يلحقه و يتبعه من غير مثنوية بل للملازمة الضرورية تقييد آخر و هو تقييد المادة، بخلاف ما إذا لحق المادة فانه لا يلزمها تقييد الهيئته، و هذا غير الجملتين فانه لا ملازمة ضرورية بين تقييد احدهما و تقييد الاخرى، بل تقييد كل منهما فى عرض تقييد الأخرى، و فى المقام إذا رجع القيد إلى الهيئته فتقييد المادة ليس فى عرض تقييد الهيئته بل فى طوله و ملازم له و يتبعه.

و بعبارة اخرى: انه إذا لحق القيد للهيئته ليس هناك مخالفة للاصل فى مقامين بل مخالفة واحدة غايته يلزمها بالضرورة و الاستلزام مخالفة اخرى. هذا هو الاشكال.

فاجاب عنه بقوله: «لا فرق فى الحقيقة» إلى آخر كلامه.

و حاصل الجواب: انه بعد ما عرفت ان التقييد معناه مزاحمة الحجة القائمة على الاطلاق و رفع اليد عنها فمخالفة الاصل انما هى لكون الاصل يقتضى عدم مزاحمة الحجة القائمة إلّا بحجة واضحة- يتضح انه لا فرق فيه عند الحقيقة بين التقييد العرضى و بين التقييد الطولى، و هو ان يعمل عملا لازمه و اثره رفع اليد عن اطلاقين، و فى المقام و ان لم يكن تقييد المادة فى عرض تقييد الهيئته إلّا ان

لازم رجوع القيد إلى الهيئة بطلان اطلاق المادة و رفع اثره و عدم العمل به، بخلاف رجوعه إلى المادة فانه لا يلزم فيه بطلان اطلاق الهيئة و رفع اثره و عدم العمل به، و هذا هو الذى أشار اليه بقوله: «و لا فرق فى الحقيقة بين تقييد الاطلاق»: أى لا فرق فى مخالفة الاصل بين التقييد للاطلاق عرضاً «و بين» التقييد الطولى و هو «ان يعمل عملاً يشترك مع التقييد» العرضى «فى الاثر و بطلان العمل به».

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٢٧

كان بالاطلاق و مقدمات الحكمة، غاية الامر أنه تارة يقتضى العموم الشمولى، و أخرى البدلى، كما ربما يقتضى التعيين أحياناً، كما لا يخفى. و ترجيح عموم العام على إطلاق المطلق إنما هو لاجل كون دلالتة بالوضع، لا لكونه شمولياً، بخلاف المطلق فإنه بالحكمة، فيكون العام أظهر منه، فيقدم عليه، فلو فرض أنهما فى ذلك على العكس، فكان عام بالوضع دل على العموم البدلى، و مطلق بإطلاقه دل على الشمول، لكان العام يقدم بلا كلام (١).

(١) و حاصل الجواب عن دليله الاول- و هو ترجيح جانب تقييد اطلاق المادة لكونه بدلياً، و ابقاء اطلاق الهيئة بحاله من دون تقييد لكونه اطلاقاً شمولياً:- ان الاطلاق فى الهيئة و المادة و ان كان كما ذكر: من كونه شمولياً استغراقياً فى الهيئة و بدلياً فى المادة، إلا ان مجرد ذلك لا يقتضى رجوع القيد إلى المادة بعد ان كان الاستغراقية فى الهيئة و البدلية فى المادة كل منهما مستفاد من الاطلاق و مقدمات الحكمة.

نعم، لو كان الاستغراقية فى الهيئة مستفاداً من الوضع و البدلية فى المادة مستفاداً من الاطلاق لكان موجبا لترجيح تقييد المادة و ابقاء اطلاق الهيئة بحاله.

و بعبارة أخرى: ان الترجيح انما يكون لأقوائية الدلالة، لا لسعة المدلول. و من الواضح ان الفرق بين الهيئة و المادة انما هو فى سعة الهيئة بالاستغراقية و ضيق المادة للبدلية، و اما الدلالة ففى كل منهما على حد سواء، لأن كلا منهما مستفاد من الاطلاق. و الذى يدل على ان المدار على اقوائية الدلالة دون سعة المدلول ان البدلية لو كانت مستفاداً من الوضع، و السعة و الاستغراق مستفاداً من الاطلاق لترجح تقييد الهيئة و ابقاء المادة بحالها.

و بالجملة: ان الترجيح لعموم العام لانه وضعى على اطلاق المطلق لكونه بمقدمات الحكمة لأقوائية الدلالة الوضعية على الدلالة الاطلاقية، و أما إذا كان كل

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٢٨

و أما فى الثانى: فلأن التقييد و إن كان خلاف الاصل، إلا أن العمل الذى يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة، و انتفاء بعض مقدماته، لا يكون على خلاف الاصل أصلاً، إذ معه لا يكون هناك إطلاق، كى

من الداليتين بالاطلاق- كما فى المقام- فلا ترجيح لإحداهما على الاخرى، لأن شمول الهيئة لجميع افراد الوجوب المفروضة انما هو بالاطلاق و مقدمات الحكمة، و إلا فالهيئة لم توضع للدلالة على الاستغراق بل الهيئة دالة على طبيعة الوجوب، و حيث يمكن ان يكون مستغرقاً لجميع الافراد و لا- معين لفرد خاص من افراد الوجوب فلو اراد المولى فرداً خاصاً لبيته، و كذلك الحال فى المادة فإن الشمول على البدل مستفاد من الاطلاق أيضاً، فإن المادة تدل على طبيعة الاكرام و حيث انه تتحقق الطبيعة بفرد من افرادها و لا ترجيح لفرد على فرد فلا بد ان يكون المراد واحداً على البدل، و لو اراد فرداً خاصاً لبيته، فالدلالة فى كليهما بالاطلاق فلا موجب لترجيح تقييد احدهما على الأخرى.

و الحاصل: ان المدار على الاظهرية و هى انما تكون فى الدلالة لا فى المدلول، و لذا قال (قدس سره): «فلو فرض انهما فى ذلك على

العكس»: أى كانت المدلولية غير الاستغرافية و هى البدلية مستفادة من دلالة وضعيه و كانت المدلولية الاستغرافية مستفادة من الاطلاق لتعين تقييد المدلولية الاستغرافية لأن دلالتها اضعف من دلالة الشمول البدلى و الشمول البدلى اظهر دلالة فهو اقوى و اظهر، و عبارة المتن واضحة.

و أما ما ذكرناه: من كون البدلية فى معرض التقييد دون الاستغرافية فيه:

اولا: ان الشمول البدلى ليس تقييدا، و كيف يكون تقييدا و هو شمول أيضا؟

غايتة انه حيث كان متعلقه الطبيعه و الطبيعه تحصل بفرد من افرادها- عقلا- فتكون النتيجة واحدا على البدل.

و ثانيا: ان كونه فى معرض التقييد ليس من المرجحات العقلانية و لا الشرعية.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٢٩

يكون بطلان العمل به فى الحقيقة مثل التقييد الذى يكون على خلاف الاصل.

و بالجملة لا معنى لكون التقييد خلاف الاصل، إلا كونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببركة مقدمات الحكمه، و مع انتفاء المقدمات

لا يكاد ينعقد له هناك ظهور، كان ذاك العمل (١) المشارك مع التقييد فى

(١) حاصل ما ذكره جوابا عن دليله الثانى المؤلف: من الصغرى و هى كون لازم تقييد الهيئه تقييدين و تقييد المادة تقييدا واحدا، و

من كبرى و هى ان التقييد خلاف الاصل فيقتصر فيه على تقييد واحد و هو تقييد المادة.

و توضيح الجواب عنه: و هو يرجع إلى المناقشة فى الكبرى، و هو ان التقييد المخالف للاصل هو ان يتم اطلاق المطلق و يكون له

ظهور تام فى اطلاقه، و حينئذ إذا دار الامر بين تقييدين و تقييد واحد يتعين التقييد الواحد، و فى المقام ليس كذلك لأن الكلام فى

الصيغه المقترنه بما نشك رجوعه إلى الهيئه أو إلى المادة فلا يتم فى المقام اطلاق حتى يكون مخالفته من مخالفه الاصل، لأن من

جملة شروط تمامية الاطلاق و جريان مقدمات الحكمه ان يكون الكلام خاليا من القرينه أو مما يحتمل قرينته، أما إذا كان الكلام

محفوفا بما يحتمل قرينته، بل هو محفوف بمقتوع القرينية و انما الاحتمال فى تعيين مرجع هذه القرينه فلا يتم الاطلاق الذى تكون

مخالفته مخالفه للاصل، بل فى المقام تقييد لو رجع إلى أى منهما سواء إلى الهيئه أو إلى المادة لا يكون من التقييد المخالف للاصل،

لعدم تمامية الاطلاق فى المقام لا للهيئه و لا للمادة، فلا يكون المورد من موارد الكبرى المسلمه.

و ما ذكرناه فى الجواب اوضح مما تودى إليه عبارة المتن، فإن المتحصل منها ان التقييد و ان كان خلاف الاصل إلا ان رجوع القيد

إلى الهيئه الذى لازمه تقييد المادة ليس فيه مخالفه للاصل، لانه برجع القيد إلى الهيئه لا يتم الاطلاق فى المادة، لأن تمامية الاطلاق

فيها يتوقف على عدم القرينه و برجع القيد إلى الهيئه يكون قرينه على

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٣٠

الاثر، و بطلان العمل بإطلاق المطلق، مشاركا معه فى خلاف الاصل أيضا (١).

تقييد المادة قبل تمامية الاطلاق و جريان مقدمات الحكمه فيها، فلا يكون تقييد المادة الملازم لتقييد الهيئه من مخالفه الاصل لانه قال

فى المتن: «فلاين التقييد و ان كان خلاف الاصل إلا ان العمل الذى يوجب عدم جريان مقدمات الحكمه»: أى ان العمل الذى هو

رجوع القيد إلى الهيئه اللازم منه تقييد المادة أيضا يوجب هذا العمل عدم جريان مقدمات الحكمه فى المادة، لأن جريان مقدمات

الحكمه المتوقف عليها الاطلاق انما يتم حيث لا قرينه، فاذا رجع القيد إلى الهيئه كان قرينه على تقييد الهيئه قبل ان يتم فى المادة

اطلاق بجريان مقدمات الحكمه فيها، و لازم هذا الرجوع «انتفاء بعض مقدماته»: أى انتفاء بعض مقدماتها: أى بعض مقدمات الحكمه

و هو عدم القرينه.

وقد عرفت: انه إذا رجع القيد إلى الهيئة تكون هناك قرينة على تقييد المادة، ومع وجود القرينة على تقييدها كيف يتم فيها الاطلاق؟ و اذا لم يتم فيها الاطلاق لا يكون تقييدها اللازم لتقييد الهيئة من التقييد المخالف للاصل، فهذا العمل الذي يلازمه تقييد ان «لا يكون على خلاف الاصل اصلا اذ معه لا يكون هناك اطلاق كي يكون بطلان العمل به في الحقيقة مثل التقييد الذي يكون على خلاف الاصل» و هو التقييد للاطلاق بعد تماميته.

و بعبارة اخرى: ان التقييد المخالف للاصل هو التقييد المخالف للظهور، و لا يعقد للمادة ظهور بعد رجوع القيد إلى الهيئة فلا يكون تقييدها مخالفا للاصل و الى هذا أشار بقوله: «و بالجملة» إلى آخر كلامه.

(١) قد عرفت ان رجوع القيد إلى الهيئة تقييد للهيئة و يلازمه ان لا يبقى مجال معه لاطلاق المادة و هذا في مقام الاثر كتقييد المادة صريحا. قوله: «مشاركا معه في خلاف الاصل»: أى ان هذا العمل و هو رجوع القيد إلى الهيئة يشارك تقييد المادة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٣١

و كأنه توهم: أن إطلاق المطلق كعموم العام ثابت، و رفع اليد عن العمل به، تارة لاجل التقييد، و أخرى بالعمل المبطل للعمل به، و هو فاسد، لانه لا يكون إطلاق إلا فيما جرت هناك المقدمات (١).

نعم إذا كان التقييد بمنفصل، و دار الامر بين الرجوع إلى المادة أو الهيئة كان لهذا التوهم مجال، حيث انعقد للمطلق إطلاق، و قد استقر له ظهور (٢)

الصريح في بطلان اطلاقها، ولكنه لا يشارك التقييد الصريح في مخالفة الاصل، لأن التقييد الصريح لا يكون إلا بعد تمامية الظهور في اطلاق المطلق، و هنا لا- يتم اطلاق المطلق حتى يكون تقييده من مخالفة الاصل فهو يشارك التقييد في الاثر و لا يشاركه في مخالفة الاصل.

(١) حاصله: انه فرق بين الظهور المستفاد من العموم و المستفاد من الاطلاق، فإن الظهور العمومي وضعي للفظ و دلالة ذاتية عليه فيكون تقييده و تخصيصه من مخالفة الاصل، و الظهور الاطلاقي انما هو بمقدمات الحكمة و لا دلالة ذاتية وضعية للفظ عليه، بل انما يتم بعد تمامية جميع مقدماته التي منها عدم القرينة و هي منتفية في المقام فلا- يكون التقييد فيه مخالفا للاصل، بخلاف الظهور الوضعي فإن تقييده صريحا أو العمل اللازم منه تقييده مخالف للاصل، و لذا قال: «و هو فاسد»: أى توهم ان اطلاق المطلق كعموم العام توهم فاسد، لأن عموم العام ثابت لذات اللفظ بواسطة الوضع، و اطلاق المطلق انا يتم بجريان مقدمات الحكمة غير الجارية كما عرفت.

(٢) حاصله: انه قد عرفت ان الكلام في الشرط المتصل بالصيغة المشتركة رجوعه إلى الهيئة أو الى المادة، اما إذا كان هذا الشرط جاء بكلام منفصل و شك في رجوعه إلى الهيئة أو إلى المادة فما ذكره يتم في انه ينبغي ان يكون راجعا إلى المادة، لانه بعد ان تم الكلام الاول يتم الظهور فيكون هناك ظهوران: ظهور للهيئة و ظهور للمادة، و يلزم من رجوعه إلى الهيئة- عمل لازمه- تقييدان، و من رجوعه إلى المادة تقييد واحد،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٣٢

و لو بقرينة الحكمة (١) فتأمل (٢).

ففي رجوعه إلى الهيئة يلزم زيادة مخالفة الاصل فيقتصر على الاقل مخالفة و هو رجوع القيد إلى المادة.

(١) لانه سيأتي- على رأى المصنف- ان اطلاق المطلق و تمامية ظهوره يتوقف على عدم القرينة في نفس الكلام الملقى لا على عدم القرينة إلى الابد، و اذا كان القيد في كلام منفصل و الكلام الاول خال من القرينة يتم الظهور في المادة أو الهيئة، و يلزم الاقتصار

على الأقل مخالفة و هو تقييد المادة فقط، دون تقييد الهيئة الذي يكون من لوازمه تقييد المادة أيضا.

(٢) يمكن ان يكون اشارة إلى ان ما ذكره الشيخ- أيضا- لا يتم في القرينة المنفصلة بناء على مذاقه في الاطلاق، لأن مسلكه في الاطلاق يتوقف على عدم القرينة إلى الابد لا على عدم القرينة في الكلام الملقى فقط، فمتى وجد بيان انهدم الاطلاق فلا يكون التقييد على هذا مخالفا للاصل أيضا، ويمكن ان يكون اشارة إلى ما ذكره سابقا في القرينة المتصلة من الفرق بين عموم العام و اطلاق المطلق، و انه يتم في عموم العام دون اطلاق المطلق فانه- أيضا- لو كان العموم وضعيا أيضا، لا يتم لعدم تمامية الظهور فيه- أيضا- لانه من موارد احتفاف الكلام بمحتمل القرينية فلا يتم ظهور حتى في الوضعيات، فلا فرق بين العموم المستفاد من الوضع و الاطلاق المستفاد من مقدمات الحكمة.

و يمكن ان يكون اشارة إلى ان هذا الفرض في المقام محال، لعدم امكان ان يكون القيد راجعا إلى الهيئة و المادة معا في كلام واحد، فلا يعقل ان ينقصد للكلام ظهور في رجوع القيد اليهما معا، و عليه فلا بد و ان يكون الكلام المشكوك في كون القيد راجعا فيه إلى الهيئة أو المادة مجملا، و حينئذ فلا محالة يكون الكلام المنفصل بيانا لهذا الاجمال، و الله العالم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٣٣

[تقسيم الواجب إلى النفسى و الغيرى]

إشارة

و منها: تقسيمه إلى النفسى و الغيرى، و حيث كان طلب شيء و إيجابه لا يكاد يكون بلا داع، فإن كان الداعى فيه هو التوصل به إلى واجب، لا يكاد التوصل بدونه إليه، لتوقفه عليه، فالواجب غيرى، و إلا فهو نفسى، سواء كان الداعى محبوبية الواجب بنفسه، كالمعرفة بالله، أو محبوبيته بما له من فائدة مترتبة عليه، كأكثر الواجبات من العبادات و التوصليات هذا (١)، لكنه لا يخفى أن الداعى لو كان هو

(١) لا يخفى ان قوله:- و منها تقسيمه إلى النفسى و الغيرى إلى قوله ثم انه لا اشكال- يحتوى على ما ذكره التقريرات تعريفا للواجب النفسى و الغيرى، و الايراد على تعريف التقريرات، ثم الاشكال على اشكاله على التقريرات، و الجواب عنه، ثم يذكر ما ينبغي ان يكون جوابا عما اشكله على تعريف التقريرات، ثم ذكر احتمال ان تعريف القوم للواجب النفسى و الغيرى يرجع إلى تعريف التقريرات، و ان ما اورده عليه التقريرات غير تام لأن مرادهم منه يرجع إلى ما ذكره هو. فإن القوم عرفوا النفسى: بانه ما امر به لنفسه و الواجب الغيرى ما امر به لغيره. فاورد عليهم فى التقريرات: بان تعريف الواجب النفسى غير منعكس لخروج جملة الواجبات النفسى عنه، فإن الواجبات النفسى على نحوين:

الأول: ان يكون الواجب النفسى بنفسه و بذاته محبوبا كمعرفة الله فانه بنفسه محبوب و مطلوب. و الثانى: كجملة الواجبات النفسى الأخر فانها ليست بذاتها محبوبة، بل المحبوب و المطلوب فى الحقيقة هو ما يترتب عليها من الآثار، فالواجب فى الحقيقة و المحبوب فى الواقع هو اثرها المترتب عليها، فإن معراجية المؤمن و النهى عن الفحشاء المترتبة على الصلاة- مثلا- هى المحبوبة و المطلوبة فى الواقع، و مثل هذه الواجبات على تعريف القوم تخرج عنه، فالتعريف غير منعكس: أى غير جامع لجميع افراد المعرف.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٣٤

.....

و أورد على تعريف الغيرى بانه غير مطّرد: أى غير مانع من دخول غير افراد المعرّف فإن الواجب الغيرى الذى عرفوه: بانه ما امر به لغيره يشمل الواجبات الغيرية، كمقدمة الواجب فإنها امر بها لغيرها، و يشمل الواجبات النفسية المذكورة التى خرجت عن تعريف الواجب النفسى فإنها قد امر بها لغيرها، لما عرفت ان المطلوب و المحبوب فى الحقيقة فيها هو آثارها لا هى بنفسها فيصدق عليها ما عرفوا به الواجب الغيرى، فلذلك عدل فى التقريرات عن تعريف القوم و عرفهما بما ذكره فى المتن و ذكر له مقدمة: و هى انه لا اشكال ان الوجوب من غير داع محال لعدم الجزاف و التشهّى فى الواجبات الشرعية فلا بد و ان تكون لغرض و داع دعا إلى ايجابها، و الى هذه المقدمة أشار بقوله: «و حيث كان طلب شىء و ايجابه لا يكاد يكون بلا داع» و حينئذ نقول ان الداعى إلى ايجاب الواجب ان كان هو التوصل به إلى واجب آخر لتوقف هذا الواجب الآخر عليه بحيث لولاه لا- يحصل التوصل و التمكن منه فهذا الواجب غيرى، و إذا لم يكن الداعى إلى وجوب الواجب هو التوصل به إلى واجب آخر فالواجب نفسى، سواء كان هذا الواجب النفسى محبوبا و مطلوبا لذاته كعرفة الله أو كان محبوبا لما يترتب عليه من الفائدة و الاثر الذى هو المحبوب فى الحقيقة.

فتحصل مما ذكر: ان الواجب الغيرى ما وجب للتوصل به الى واجب آخر، و الواجب النفسى ما وجب لا- لواجب آخر «سواء كان الداعى» إلى وجوب هذا الواجب «محبوبية» هذا «الواجب بنفسه كالمعرفة بالله أو» كان الداعى إلى وجوبه محبوبيته لا بنفسه بل «بما له من فائدة مترتبة عليه ككثر الواجبات من العبادات» كالصلاة و الزكاة و الغسل و الوضوء، فإن الغرض من الزكاة تنمية الاموال و الضمان الاجتماعى للفقراء، و الغرض من الغسل و الوضوء هو النور المترتب عليهما و الذى به تندفع ظلمة الحدث الاكبر و الاصغر، و مثلها «التوصلات» كالتطهير من الخبث و ازالة القذارة و دفن الميت و ساير الواجبات الكفائية التى بها يحصل النظام الاجتماعى.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٣٥

محبوبيته كذلك أى بما له من الفائدة المترتبة عليه كان الواجب فى الحقيقة واجبا غيريا، فإنه لو لم يكن وجود هذه الفائدة لازما، لما دعى إلى ايجاب ذى الفائدة (١).

(١) لما فرغ من تعريف التقريرات للواجب النفسى و الغيرى- اورد عليه بقوله: لكنّه.

و حاصله: ان تعريف التقريرات للواجب النفسى غير صحيح- أيضا- فانه عرّف الواجب النفسى: بانه ما كان وجوبه لا بداع التوصل به إلى واجب آخر سواء كان محبوبا بذاته أو محبوبا لما يترتب عليه من الآثار و الفوائد فإن الواجبات التى كان المحبوب فيها فى الحقيقة آثارها تكون واجبات غيرية، لأن المحبوب فى الحقيقة و المطلوب واقعا هو آثارها فتكون هى قد وجبت للتوصل بها إلى واجب آخر، لأن الفائدة المترتبة عليها إما ان تكون غير لازمة التحصيل و على هذا لا يعقل ان يكون الأمر فى تلك الواجبات وجوبيا اذ لا يعقل ان تكون واجبة لغاية غير واجبة، و ان كانت تلك الآثار المترتبة عليها واجبة التحصيل فالواجب فى الحقيقة تلك الآثار و الفوائد المترتبة عليها التى هى اللازم تحصيلها، فإن ما يلزم تحصيله هو الواجب، و عليه فتكون تلك الواجبات انما وجبت لأنها يتوصل بها إلى ما هو الواجب و اللازم التحصيل، و هذا مراده من قوله: «لا يخفى ان الداعى لو كان هو محبوبيته كذلك أى بما له من الفائدة المترتبة عليه» فيكون الواجب فى مثل هذه الواجبات فى الحقيقة و الواقع هو ما لها من الفائدة المترتبة عليها، و على هذا «كان الواجب فى الحقيقة» فى مثل هذا الواجب الذى كانت الفائدة المترتبة عليه هى المحبوبة «واجبا غيريا» لأن الواجب فى الحقيقة فائدته لا هو، و انما وجب هو للتوصل به إلى الفائدة المترتبة عليه حد الواجب الغيرى، و الدليل على ذلك ما ذكره بقوله: «فانه لو لم يكن وجود هذه الفائدة لازما لما دعى إلى ايجاب ذى الفائدة».

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٣٦

فإن قلت: نعم و إن كان وجودها محبوبا لزوما، إلا أنه حيث كانت من الخواص المترتبة على الأفعال التي ليست داخله تحت قدرة المكلف (١)، لما كاد يتعلق بها الإيجاب.

قلت: بل هي داخله تحت القدرة، لدخول أسبابها تحتها، والقدرة على السبب قدرة على المسبب، وهو واضح، وإلا لما صح وقوع مثل التطهير والتخليك والتزويج والطلاق والعناق إلى غير ذلك من المسببات، موردا لحكم من الأحكام التكليفية (٢).

(١) حاصل ان قلت: ان تلك الواجبات التي تكون الفائدة المترتبة عليها محبوبة حبا لزوميا لا يصدق عليها تعريف الواجب الغيرى و يصدق عليها تعريف الواجب النفسى لا غير، لأن تلك الآثار و الفوائد المترتبة و ان كانت محبوبة لزوما إلا أنها ليست بواجبة، و اذا لم تكن واجبة كان تلك الواجبات ليست واجبا غيريا، لأن تلك الآثار المترتبة عليها ليست واجبة فليست هي مما يتوصل بها إلى الواجب، و السبب في كون تلك الآثار ليست بواجبة هي انه يشترط في الواجب ان يكون مقدورا للمكلف بها، و تلك الآثار و الفوائد ليست بمقدورة و انما هي مما تترتب على المقدور و هي تلك الواجبات التي تلك الآثار و الفوائد تترتب عليها، و قوله: «لما كاد يتعلق بها الإيجاب» هو كتعليل لقوله: «حيث كانت من الخواص المترتبة» و توضيحه ما بيناه.

(٢) و حاصل الجواب ان تلك الآثار و ان كانت غير مقدورة مباشرة و بلا واسطة و لكنها مما تترتب على المقدور مباشرة و بلا واسطة و ذلك لا يمنع من التكليف بها، فإن القدرة التي هي شرط في التكليف هي الاعم من كون المكلف به مقدورا بلا واسطة كاسباب تلك الآثار أو كونه مقدورا بالواسطة كنفس تلك الآثار، فإنها و ان لم تكن من المقدور بلا واسطة لكنها من المقدور بالواسطة لكون اسبابها مقدورة بلا واسطة، و لو كان يشترط في المكلف به ان يكون مقدورا بلا واسطة لما تعلق بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٣٧

فالاولى أن يقال: إن الأثر المترتب عليه و إن كان لازما، إلا أن الأثر لما كان معنونا بعنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعله، بل و يذم تاركه، صار متعلقا للإيجاب بما هو كذلك، و لا ينافيه كونه مقدمة لامر مطلوب واقعا، بخلاف الواجب الغيرى، لتمحض وجوبه في أنه لكونه مقدمة لواجب نفسى، و هذا أيضا لا ينافي أن يكون معنونا بعنوان حسن في نفسه، إلا أنه لا دخل له في إيجابه الغيرى (١)، و لعله مراد من

التكليف بايجاد التطهير و هو من المقدور بالواسطة لانه مما يترتب على غسل الاعضاء الذى هو المقدور بلا-واسطة و لما تعلق التكليف بايجاد الملكية و التملك فانه من المقدور بالواسطة، فإن المقدور عليه بلا واسطة هو انشاء العقد الذى يترتب عليه التملك و الملكية.

و بالجملة: ان جملة مما وقع التكليف به اما تكليفا أو وضعيا هو من المسببات التي كانت مقدورة بواسطة القدرة على اسبابها. قوله «من الاحكام التكليفية» كان ينبغي ان يعطف عليها الاحكام الوضعية أيضا، فإن ما ذكره من الامثلة بعضها حكمها تكليفي و بعضها وضعي إلا انه حيث كان لا يخلو حكم وضعي من حكم تكليفي لذا ذكر الاحكام التكليفية فقط، و إلا فالقدرة كما هي شرط في الحكم التكليفي هي شرط- أيضا- في الوضعي.

(١) و توضيحه: انه بعد ما عرفت:- من كون الواجب الذى يكون الداعى إلى ايجابه امرا خارجا عن ذاته هو واجب غيرى، و الواجب النفسى ما كان الداعى إلى ايجابه امرا يختص بذاته- نقول بعد قيام القطع بكون هذه الواجبات غير المعرفة بالله من الواجبات النفسية، فإن من المسلمات التي لا يشك فيها ان الحج و الصلاة و الزكاة و امثالها من الواجبات النفسية، و لم يتوهم احد و لم يشك في كون وجوبها غيريا من بدء الاسلام و عصر الائمة عليهم السلام إلى هذا العصر، فيكشف هذا عن ان هذه الواجبات معنونة بعناوين حسنة بذاتها اوجب ايجابها و ان كان يلزمها آثار و مصالح

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٣٨

فسرهما بما أمر به لنفسه، و ما أمر به لاجل غيره، فلا يتوجه عليه الاعتراض بأن جل الواجبات لو لا الكل يلزم أن يكون من الواجبات الغيرية، فإن المطلوب النفسى قلما يوجد فى الاوامر، فإن جلها مطلوبات لاجل الغايات التى هى خارجة عن حقيقتها (١)

هى لازمة التحصيل - أيضا- إلا ان تلك المصالح والآثار ليست هى الداعية إلى ايجابها النفسى، بل الداعى الى ايجابها النفسى هو العناوين الحسنه المنطبقه على ذاتها، وهى بخلاف الواجبات الغيرية فلانه ليس الداعى إلى ايجابها الا كونها مقدمه لما هو الحسن و الواجب، و ليس الداعى إلى ايجابها الا كونها مقدمه كذلك، و ان كان ربما يكون فى ضمن مقدمات الواجب ما فيه عنوان حسن منطبق على ذاته، كالوضوء و الغسل الواقعين مقدمه للصلاة- مثلا- إلا ان وجوبهما لم يكن بداعى حسنهما الذاتى بل بداعى كونهما مقدمه لما هو الحسن و الواجب.

و بعبارة اخرى: ان المدار على الوجوب الفعلى لهذه الواجبات فإن كان بداعى الحسن المنطبق على ذاتها فهى واجبات نفسية، و ان كان بداعى كونها مقدمه لما هو الواجب و الحسن بالذات فهى واجبات غيرية.

فاندفع بما قلنا ما اشكل على تعريف الشيخ فى التقريرات: من ان الآثار و المصالح المحبوبة اللازمه المترتبة على جل الواجبات النفسية توجب كونها واجبات غيرية، فإن هذه المصالح ليست هى الداعية إلى ايجابها بل الداعى إلى ايجابها هو العناوين الحسنه، و ان كانت تلك المصالح و الفوائد مما تترتب على تلك الواجبات النفسية فيصدق عليها انها الواجب الذى لم يكن الداعى إلى ايجابه التوصل به إلى الواجب، و هذا هو تعريف الواجب النفسى.

(١) أى ما صححنا به تعريف الواجب النفسى الذى عن التقريرات يمكن ان يصحح به تعريف القوم للواجب النفسى: بانه ما امر به لنفسه، و الواجب الغيرى: بانه ما امر به لغيره، فإن مرادهم من قوله لنفسه و لغيره هو ان الأمر به تارة للعنوان الحسن

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٣٩

فتأمل (١).

المنطبق عليه، و اخرى لكونه مقدمه لما هو الحسن، و ليس غرضهم بيان الفرق من حيث كون الداعى إلى الايجاب تارة محبوبة ذاته و اخرى المصالح و الغايات الخارجة عنه- فيرد عليهم ما اورده فى التقريرات: من ان جل الواجبات النفسية انما وجبت لأجل الغايات المترتبة عليها الخارجة عنها.

و بما احتملنا: من كون مرادهم من قوله لنفسه هو العنوان الحسن، و من قولهم لغيره هو كونه مقدمه لما هو الحسن- يندفع عنهم ما اورده عليهم فى التقريرات، و الى هذا أشار بقوله: «فلا- يتوجه عليه»: أى على تفسير القوم و تعريفهم للواجب النفسى بانه ما امر به لنفسه و للواجب الغيرى ما امر به لاجل غيره ما اورده عليهم «فلا يتوجه عليه»: أى لا يتوجه على التعريف المذكور للقوم «الاعتراض بان جل الواجبات» إلى آخر كلامه، و هذا هو اعتراض صاحب التقريرات على تعريف القوم، و قد عرفت انه يندفع عنهم بما احتملنا و فسرنا به تعريفهم.

(١) يمكن ان يكون إشارة إلى امور:

- منها: ان ما ذكره بقوله «و الاولى» لا- يتم فى الواجبات التى كان من المسلم انها نفسية و كان وجوبها لأجل ما يترتب عليها من المصالح و الغايات الخارجة عنها، كوجوب دفن الميت الذى علم ان وجوبه انما هو لحفظ كرامته مما يحل به من التشويه و التفسخ بعد الموت و لأجل ما يلزم من عدم دفنه من الاضرار بالغير من تعفنه و رائحته.

- و منها: ان العناوين الحسنه المنطبقه على هذه الواجبات هى- أيضا- ليست ذاتية لها بل عارضة و العناوين العارضة كالمصالح و

الفوائد و الغايات الخارجة عنها المترتبة عليها، لأن عنوان الحسن بالذات ينحصر في عنوان العدل و الاحسان، كما ان عنوان القبح الذاتي ينحصر في الظلم و العدوان، و ما بقى من الاشياء انما تكون حسنة لانتهائها إلى ما هو الحسن بالذات و القبيح بالذات. بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٤٠

[الشك في كون الواجب نفسيا أو غيريا]

ثم إنه لا إشكال فيما إذا علم بأحد القسمين، و أما إذا شك في واجب أنه نفسى أو غيرى، فالتحقيق أن الهيئة، و إن كانت موضوعة لما

- و منها: ان ما ذكره في قوله: الاولى- لا يدفع ما يرد على التقريرات بعد تصريحه بان الواجب النفسى ما وجب لا لواجب آخر سواء كان الداعى إلى ايجابه محبوبيته الذاتية أو محبوبية لازمه، فانه في معزل عن العنوان الحسن الذى ذكره مناطا للوجوب النفسى.
- و منها: انه لو اجتمع فى الشىء عنوان حسن لذاته و امور مترتبة عليه لازمة الاستيفاء و خارجه عنه، فقد اجتمع فيه الملاكان: ملاك الوجوب النفسى و ملاك الوجوب الغيرى فيتأكدان و يكون وجوبا واحدا و لكن لا يصح ان يكون واجبا نفسيا فقط.
- و منها: ان المدار فى الغيرية ان يكون وجوب الشىء مترشحا من واجب آخر قد وجب بخطاب يخصه، و المدار فى النفسية ان لا يكون وجوبه مترشحا من واجب آخر، و اما كون الفوائد و المصالح المترتبة على الواجب النفسى هى محبوبه واقعا و يلزم استيفاؤها لا يضر فيما هو ملاك الوجوب، لانها بعد ان لم تكن تلك المصالح و الفوائد مما امر بها و ليس لها وجوب قد تعلق بها، فالواجبات المترتبة عليها تلك المصالح يصدق عليها انها واجبات لم يترشح الوجوب اليها من واجب آخر.
فما ذكره ايرادا على التقريرات غير وارد، و ما اورده التقريرات على القوم- أيضا- غير وارد، فإن مراد القوم فى تعريف النفسى: ما امر به لنفسه: أى بان لا يكون الوجوب قد ترشح عليه من واجب آخر و مرادهم بالغيرى: بانه ما امر به لغيره: أى ما كان وجوبه قد أتاه من ناحية وجوب آخر، و ليس نظرهم إلى الدواعى و المصالح التى تدعو إلى الوجوب.
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٤١

يعمهما، إلا أن إطلاقها يقتضى كونه نفسيا، فإنه لو كان شرطا لغيره لوجب التنبيه عليه على المتكلم الحكيم (١).

(١) حاصله: انه لا- اشكال فيما إذا علمنا حال الوجوب و انه نفسى أو غيرى أو قام دليل من الخارج على كونه نفسيا أو غيريا، و انما الاشكال فيما إذا لم نعلم حاله و لم يقد دليل من الخارج على تعيين احدهما، و حينئذ لا بد من الرجوع إلى الاطلاق الذى يمكن ان يعين احدهما لو كان لنا إطلاق، و إلّا فالرجوع إلى ما تقتضيه الاصول.

و لا يخفى: ان الرجوع إلى الاطلاق يقتضى تعيين كون الوجوب نفسيا لا غيريا، و توضيحه بامرین:

الأول: انه قد عرفت ان الوجوب الغيرى هو الوجوب المترشح من وجوب آخر، فهو الوجوب المربوط بوجوب آخر و الواجب النفسى هو الوجوب غير المربوط بوجوب آخر.

الثانى: ان قيد الوجوب الغيرى قيد وجودى و هو ربط وجوبه بوجوب آخر، و الوجوب النفسى قيده عدم ربطه بوجوب آخر، و لا يخفى ان القيد فى المقام هو الربط و عدم الربط، فاذا كان القيد هو ربط الوجوب لا بد من بيان له، و اما إذا كان القيد عدم الربط يكفى عدم بيان الربط بيانا له، فاذا كان المولى فى مقام البيان و انتفى القدر المتيقن و لا قرينه شخصية فالكلام- حينئذ- خال عما يدل على ربط هذا الوجوب المستفاد من الصيغة بوجوب آخر، فلو كان هذا الوجوب وجوبا مربوطا لكان على المولى البيان، اما إذا كان غير مربوط كان عدم بيان الربط كافيا فيه، و حيث كان القيد فى الغيرية هو الربط و فى النفسية عدم الربط فالاطلاق فى الصيغة

يقتضى كون الوجوب نفسياً: أى كونه وجوباً غير مرتبط.

وبعبارة أخرى: ان الوجوب النفسى ما كان وجوبه مراداً لنفس ذاته، و الوجوب الغيرى ما كان مراداً لغير ذاته فيكفى ذكر نفس ذات الوجوب فى كونه مراداً فيما كان الوجوب نفسياً، بخلاف الوجوب الغيرى فإن ذكر نفس ذات

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٤٢

و أما ما قيل من أنه لا وجه للاستناد إلى إطلاق الهيئته، لدفع الشك المذكور، بعد كون مفادها الافراد التى لا يعقل فيها التقييد، نعم لو كان مفاد الامر هو مفهوم الطلب، صح القول بالاطلاق، لكنه بمراحل من الواقع، إذ لا- شك فى اتصاف الفعل بالمطلوبية بالطلب المستفاد من الامر، و لا يعقل اتصاف المطلوب بالمطلوبية بواسطة مفهوم الطلب، فإن الفعل يصير مراداً بواسطة تعلق واقع الارادة و حقيقتها، لا بواسطة مفهومها، و ذلك واضح لا يعتره ريب (١).

الوجوب غير كاف فيه بل لا بد من ذكر ارتباطه بغيره، فالاطلاق يقتضى النفسية و ان كانت الهيئته لم توضع الا للوجوب الذى هو اعم من الوجوب النفسى و الغيرى إلا ان الاطلاق يقتضى كونه نفسياً، و الى هذا أشار بقوله: «ان الهيئته و ان كانت موضوعه لما يعمهما» إلى آخر كلامه.

و الحاصل: ان الشرط و القيد الوجودى- و هو كونه شرطاً لغيره و من متعلقات وجوب آخر- هو الذى يجب على المتكلم الحكيم التنبيه عليه، بحيث لو لم ينبه عليه كان مخلاً- بغرضه، بخلاف عدم كونه من متعلقات غيره و عدم شرطيته لغيره لا يجب عليه التنبيه عليه، بل يكفى عدم بيان كونه من متعلقات الغير بياناً، و له ان يقتصر على الكلام الدال بذاته على صرف الوجوب معتمداً على كون الوجوب نفسياً على الاطلاق.

(١) لا- يخفى ان النزاع بين التقريرات و المتن فى ان الاطلاق الذى يمكن التمسك به فى تعيين النفسية هو اطلاق المادة فقط، و ان الواجب البدلى المستفاد من المادة هو واجب نفسى لا غيرى.

و كيفية التمسك باطلاقه لاثبات النفسية هو ما ذكر فى اطلاق الهيئته كما هو رأى التقريرات، أو انه كما يمكن التمسك باطلاق المادة كذلك يمكن التمسك باطلاق الهيئته فيمكن التمسك بهما معاً، و لكنه حيث يمكن التمسك باطلاق نفس الوجوب

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٤٣

.....

الذى هو المستفاد من الهيئته لا نحتاج إلى التمسك بمتعلق الوجوب و هو الواجب المستفاد من المادة.

و على كل فالنزاع بين التقريرات و المتن فى امكان التمسك باطلاق الهيئته و عدمه، فقوله: «و اما ما قيل من انه لا وجه للاستناد إلى آخره» هو ما ذكر فى التقريرات دليلاً على عدم امكان التمسك باطلاق الهيئته، و حاصله يتضح بامرین:

الأول: ان القابل لأن يكون له اطلاق أو تقييد هو المفهوم و نفس الماهية غير المراد منها فرداً معيناً من افرادها، اما لو كان المدلول المستفاد من الالفاظ فرداً معيناً من افراد الماهية فلا- يعقل ان يكون له اطلاق أو تقييد، لأن الفرد المعين خاص جزئى غير قابل للاطلاق و التقييد.

الثانى: ان العقل انما يحكم بلزوم الامتثال إذا كان المراد هو الطلب الحقيقى الواقعى، اما نفس مفهوم الطلب فلا يحكم العقل بلزوم امتثاله.

فاذا عرفت هذا يتضح ان مفاد الهيئته لا يمكن التمسك باطلاقه لا لما ذكرناه سابقاً: من انه معنى حرفى و هو جزئى، بل مع الغض عن ذلك، فلو قلنا: بان مفاد الحرف معنى كلى لا بد فى المقام ان نقول ان مفاد الهيئته فرد جزئى لا اطلاق فيه، لما عرفت: من ان مفاد

الهيئة هو الوجوب و الطلب الالزامى اللازم الامتثال، و ليس هو إلاً الطلب الحقيقي و الارادة الحقيقية المتعلقة بالمادة، فانه لو كان مفاد الهيئة هو مفهوم الطلب لما حكم العقل بلزوم امتثاله، فإن الطلب المستفاد من الهيئة هو الطلب المتعلق بالمادة الذى يتصف المتعلق لها بانه مطلوب. و لا شبهة ان المراد من هذا الوصف للمتعلق هو كونه مطلوباً بطلب واقعى و مراداً بارادة حقيقية، فانه لو كان المستفاد منها هو مفهوم الطلب لما صح اتصاف الفعل بانه مطلوب و مراد واقعا.

فاتضح مما ذكرنا: انه لا اطلاق للهيئة يدفع به الشك فى كون الوجوب نفسياً أو غيرياً و هو المراد بقوله: «لدفع الشك المذكور» و قد أشار إلى كون مفاد الهيئة ليس مفهوم الطلب بقوله: «نعم لو كان مفاد الامر»: أى الوجوب المستفاد من الحقيقة
بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٤٤

ففيه إن مفاد الهيئة كما مرت الاشارة إليه ليس الافراد، بل هو مفهوم الطلب، كما عرفت تحقيقه فى وضع الحروف، و لا يكاد يكون فرد الطلب الحقيقي، و الذى يكون بالحمل الشائع طلباً، و إلا- لما صح إنشاؤه بها، ضرورة أنه من الصفات الخارجية الناشئة من الاسباب الخاصة.

نعم ربما يكون هو السبب لانشائه، كما يكون غيره أحيانا (١).

لو كان «هو مفهوم الطلب صح القول بالاطلاق» لما عرفت: من ان القابل لأن يكون له اطلاق هو المفهوم دون الفرد الخاص و قد أشار إلى كون المستفاد منها ليس هو مفهوم الطلب بل مفادها الطلب الحقيقي و الارادة الحقيقية و هو امر خاص لا اطلاق له و لا تقييد بقوله: «لكنه بمراحل من الواقع»: أى ان كون مفادها هو مفهوم الطلب يبعد عن الواقع بمراحل.

و استدلل على كون المستفاد منها ليس مفهوم الطلب بل مفادها الطلب الحقيقي و هو فرد خارجى جزئى لا اطلاق فيه بقوله: «إذ لا شك فى اتصاف الفعل» إلى آخر كلامه، فتحصل من كلامه أنه لو قلنا ان الحرف لم يوضع بالوضع العام و الموضوع له الخاص فيكون جزئياً لا بد ان نقول ان مفاد الهيئة بالخصوص جزئى خاص للبرهان الذى أشار اليه: من اتصاف الفعل بالمطلوب و ليس مفادها ماهية الطلب اللابشرط القسمى، و هو المراد بقوله: «مفهوم الطلب» فانه القابل للاطلاق و التقييد.

(١) حاصل الجواب: انه قد عرفت ان الوضع فى الحروف قاطبة هو الوضع العام و الموضوع له العام، و لا خصوصية للهيئة من بين الحروف و لا يعقل ان تكون الهيئة دالة على فرد خاص من افراده، بل مدلولها لا بد و ان يكون: «هو مفهوم الطلب» «و لا يكاد» يعقل أن «يكون» مدلول الهيئة «فرد الطلب الحقيقي» الذى يكون هو الطلب بالحمل الشائع الصناعى، لما قد عرفت فى مبحث الطلب و الارادة ان

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٤٥

.....

المصنف يرى ان الحمل الشائع فى الطلب و هو حمل الكلى على فرده يختص بحمل الطلب على فرده الحقيقي دون الانشائى و الذهنى، و لذا قال: «و الذى يكون بالحمل الشائع طلباً».

و قد استدلل على انه لا- يعقل ان يكون مدلول الهيئة هو الفرد الحقيقي من الطلب و انه لا- بد و أن تكون كسائر الحروف مدلولها الماهية لا بشرط القابلة للاطلاق و هى مفهوم الطلب لا فرد خاص منه:- بانه لا اشكال ان الصيغة المشتملة على الهيئة هى من المعانى الانشائية لا الاخبارية، و من الواضح ان القابل لأن يكون انشائياً و يطرقة الوجود الانشائى هو مفهوم الطلب و الماهية لا بشرط، و اما الفرد الحقيقي الخارجى لا يعقل ان يطرقة الوجود و التحقق الانشائى لإبء كل فعليه عن فعليه اخرى كما ان التحقق الانشائى لا يعقل ان يكون طلباً حقيقياً.

ومن الواضح ان الطلب الحقيقي و الارادة الحقيقية وجود خارجي من موجودات عالم النفس كالحب و البغض و امثالهما و تتصف النفس به، فيقال: ان النفس مريده و محبة و مبغضة، فالطلب الحقيقي من الصفات الخارجية اللاحقة للنفس الناشئة تلك الصفات من اسبابها كالملائمة لها اما بذاتها أو لما يترتب عليها من الاغراض و الفوائد الملائمة للنفس تارة و المنافرة لها اخرى. و على كل فالوجود الخارجي لا يعقل انشاؤه بل القابل للانشاء هو المفهوم.

نعم، قد يكون الوجود الحقيقي للطلب هو السبب في الوجود الانشائي بانشاء مفهوم الطلب، و ربما لا يكون الطلب الحقيقي و الارادة الحقيقية بل يكون السبب لانشاء مفهوم الطلب هو الامتحان و الاعتذار و قد يكون غير ذلك كما أشرنا اليه في بعض المباحث المتعلقة بالصيغة و قد أشار إلى ما ذكرنا بقوله: «و إلاً لما صح انشاؤه بها»: أي لو كان المدلول للهيئة هو الطلب الحقيقي لما صح انشاؤه بهيئة الصيغة «ضرورة انه من الصفات الخارجية» إلى آخر كلامه، و قد أشار إلى ان الطلب بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٤٦

و اتصاف الفعل بالمطلوبية الواقعية و الارادة الحقيقية الداعية إلى إيقاع طلبه، و إنشاء إرادته بعثا نحو مطلوبه الحقيقي و تحريكا إلى مراده الواقعي لا- ينافي اتصافه بالطلب الانشائي أيضا، و الوجود الانشائي لكل شيء ليس إلا قصد حصول مفهومه بلفظه، كان هناك طلب حقيقي أو لم يكن، بل كان إنشاؤه بسبب آخر.

و لعل منشأ الخلط و الاشتباه تعارف التعبير عن مفاد الصيغة بالطلب المطلق، فتوهم منه أن مفاد الصيغة يكون طلبا حقيقيا، يصدق عليه الطلب بالحمل الشائع، و لعمري إنه من قبيل اشتباه المفهوم بالمصداق، فالطلب الحقيقي إذا لم يكن قابلا للتقييد لا يقتضى أن لا يكون مفاد الهيئة قابلا له، و إن تعارف تسميته بالطلب أيضا، و عدم تقييده بالانشائي لوضوح إرادة خصوصه، و إن الطلب الحقيقي لا يكاد ينشأ بها، كما لا يخفى.

فانقح بذلك صحة تقييد مفاد الصيغة بالشرط، كما مر هاهنا بعض الكلام، و قد تقدم في مسألة اتحاد الطلب و الارادة ما يجدي في المقام.

هذا إذا كان هناك إطلاق (١)، و أما إذا لم يكن، فلا بد من الاتيان به

الحقيقي ربما يكون هو السبب لانشاء مفهوم الطلب و قد يكون غيره بقوله: «نعم ربما يكون هو السبب لانشائه»: أي الطلب الحقيقي إلى آخره.

(١) يشتمل كلامه هذا- إلى قوله: و قد تقدم في مسألة اتحاد الطلب و الارادة ما يجدي في المقام- على امور:

- منها: ان الفعل المتعلق للطلب كما يوصف بكونه مطلوبا حقيقيا كذلك يتصف بكونه مطلوبا انشائيا، و انه متعلق للطلب الانشائي كما انه متعلق للطلب الحقيقي، لوضوح انه انما يتصف ماهية الطلب بانه حقيقي لكون الطلب الحقيقي نحو من انحاء بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٤٧

فيما إذا كان التكليف بما احتمال كونه شرطا له فعليا، للعلم بوجوبه

الطلب، و كما ان الطلب الحقيقي نحو من انحائه كذلك الطلب الانشائي نحو من انحائه ايضا.

- و منها: ان كون العقلاء يحكمون بان الذي يجب امتثاله هو الطلب الحقيقي لا ينافي ان يكون المنشأ بالصيغة هو مفهوم الطلب، لأن حكم العقلاء انما هو لأجل انهم يحكمون بتطابق الارادة الانشائية للارادة الجدية و ان الارادة الجدية هي السبب لانشاء الارادة الاستعمالية و ربما يكون غيرها سببا للانشاء، فاذا كان السبب غير الارادة الجدية فالمتعلق للطلب يتصف بانه مطلوب انشائي لا غير.

- و منها: بيان حقيقة الانشاء و انه ليس إلاً قصد ايجاد المعنى باللفظ لا لغرض الحكاية بل يكون الغرض كون هذا المعنى المنشأ هو

نحو وجود و ايجاد للمعنى، و هذا نحو من انحاء وجود المعنى كما مر تفصيله في اتحاد الطلب و الارادة.

- و منها: ان منشأ الاشتباه و الخلط في توهم ان مفاد الصيغة هو الطلب الحقيقي هو تعبيرهم ان مفادها هو الطلب من دون تقييد له بكونه انشائيا، و ينصرف غالبا من لفظ الطلب غير المقيد إلى الطلب الحقيقي، و لكن لا وجه لهذا التوهم و الانصراف، فانه انما يتم و يحسن فيما إذا لم يقيم البرهان على عدمه، و عدم امكان إنشاء الطلب الحقيقي دليل على عدم كون مفاد الصيغة هو الطلب الحقيقي و لا بد و ان يكون مفادها ما يقبل الانشاء و هو مفهوم الطلب الذى بانشائه يكون طلبا انشائيا.

- و منها: ان هذا النوع من الخلط و الاشتباه هو من اشتباه المفهوم بالمصداق، فإن الطلب الحقيقي مصداق من مصاديق مفهوم الطلب الذى هو المنشأ و هو القابل لا غيره للانشاء، فتوهم ان المنشأ هو الطلب الحقيقي خلط منه بين المصداق و المفهوم. و بعد ما ذكرناه من هذه الامور تتضح عبارة المتن و ما أراده منها تصريحاً أو تلويحاً.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٤٨

فعلا، و إن لم يعلم جهة وجوبه، و إلا فلا، لصيرورة الشك فيه بدويا، كما لا يخفى (١).

(١) حاصله انه إذا لم يكن هناك اطلاق: بان لم يحرز كون المولى في مقام البيان فلا بد من الرجوع إلى ما تقتضيه القواعد، و حيث علم انه واجب و شك في كيفية وجوبه و انه هل وجوبه نفسى أو غيرى فاصل وجوبه محرز، فاذا علمنا بانه لو كان وجوبه غيريا و شرطا لشيء فإن المشروط به قد تنجز التكليف به فحينئذ نعلم تنجز التكليف و فعليته في هذا المشكوك نفسيته أو غيريته، إذ لو كان نفسيا فتكليفه فعلى و لو كان غيريا فائضا التكليف به فعلى، لتنجز ما هو مشروط به فلا بد من الاتيان به للعلم بفعليته على كل حال، و اما إذا لم نعلم بفعليته لاحتمال كون المشروط به ليس بفعلى فتجرى البراءة في فعليته لاحتمال كون وجوبه غيريا و المشروط به ليس بفعلى و لا منجز، فيكون الشك في فعليته بدويا و الشك البدوى مجرى البراءة و لذا قال:

«فلا بد من الاتيان به»: أى لا بد من الاتيان فعلا بهذا المشكوك نفسيته أو غيريته للعلم بفعلية الخطاب به اما لنفسيته أو لغيريته لأن ذلك «فيما إذا كان التكليف بما احتمل كونه شرطا له فعليا»: أى فيما إذا علمنا بفعلية التكليف الذى احتمل كون هذا المشكوك شرطا له، و لا بد حينئذ من العلم بفعلية هذا التكليف المشكوك نفسيته أو غيريته اما لنفسه أو لغيره، و لذا قال: «للعلم بوجوبه فعلا و ان لم يعلم جهة وجوبه و الآ» و ان لم يكن ما احتمل كونه شرطا له بفعلى «فلا»: أى و حينئذ لا نعلم فعلى التكليف بهذا المشكوك لاحتمال كون وجوبه غيريا و لم يكن ما شرط به فعلى الوجوب، فتكون فعلى التكليف بهذا المشكوك مشكوك بالشك البدوى فنجرى فيه البراءة و لذا قال: «لصيرورة الشك فيه بدويا كما لا يخفى» و ربما يقال:

بانه فيما إذا علمنا فعلى هذا المشكوك اما لنفسه أو لغيره: بان كان ما احتمل كونه شرطا له قد تنجز وجوبه فحينئذ تارة نعلم على فرض كونه شرطا ليس بشرط متأخر عن المشروط به، و يكتفى في هذا الفرض باتيان هذا المشكوك مرة واحدة قبل اتيان بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٤٩

تذنيبان

تذنيبان الاول: لا ريب في استحقاق الثواب على امتثال الامر النفسى و موافقته، و استحقاق العقاب على عصيانه و مخالفته عقلا، و أما استحقاقهما على امتثال الغيرى و مخالفته، ففيه إشكال (١)، و إن كان

المشروط لانه اما متقدم عليه أو معه، و اما إذا احتملنا انه من الشرط المتأخر عن المشروط به فلا بد من اتيانه مرتين: مرة قبل المشروط و مرة بعد المشروط اداء لحق العلم الاجمالى.

وفيه: ان تنجز العلم الاجمالي انما هو بمقدار العلم به، و العلم قد قام على كون التكليف بهذا المشكوك فعليا، فإن كان منجزا فلا يعقل ان يكون شرطا بنحو الشرط المتأخر، اذ فعليته مع كونه متأخرا عن المشروط به لازمها كون خطابه و فعليته بنحو الواجب المعلق لا- المنجز، و احتمال كون وجوبه فعليا و الواجب متأخرا بنحو الواجب المعلق يزيد على العلم بفعليته و هو مشكوك يحتاج إلى بيان، لأن كون وجوبه فعليا و الواجب أمرا متأخرا شيء زائد يحتاج إلى بيان، و حيث ان المفروض انه لا بيان فكونه بنحو التعليق مجرى البراءة فيكتفى باتيانه مرة واحدة، و لذا لم يتعرض المصنف له و لا اظن ان يلتزم احد في الواجب النفسى الذى علم بفعليته و شك في كونه منجزا بالفعل أو معلقا يؤتى به فى زمان آخر: بانه يجب اتيانه مرتين.

(١) ينبغى توضيح المقام بالكلام فى نواح متعددة:

الأولى: ان المراد باستحقاق الثواب و العقاب ليس انه يجب على المولى ان يثيب عبده المطيع و يجب ان يعاقب عبده العاصى، بل المراد ان العقلاء يحكمون: بان ثواب المولى لعبده المطيع شيء واقع فى محله كما ان عقابه لعبده العاصى شيء واقع منه فى محله، و إلّا فمن الواضح ان العقلاء لا يحكمون بوجود الثواب من المولى و بوجود العقاب منه.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٥٠

.....

الثانية: ان حكم العقلاء باستحقاق الثواب و العقاب أو بمدح المطيع و ذم العاصى ليس خاصا فى خصوص الاطاعة و العصيان لعنوان يخص باب الاطاعة و العصيان، بل لأن المورد من موارد القضية العامة: من حكمهم بحسن العدل و مدح فاعله و بقبح الظلم و ذم فاعله جلبا للخير و دفعا للشر حفظا للنظام و ابقاء للنوع و ان انقياد العبد و طاعته عدل منه فى مراسم العبودية، و تجزؤه بعصيانه على مولاه ظلم و خروج عن مراسم الرقية، فالمطيع فاعل للعدل فيستحق المدح و الثواب جلبا للخير و العاصى فاعل للظلم فيستحق الذم و العقاب دفعا للشر.

الثالث: ان حكم العقل باستحقاق العبد للثواب و المدح و للعقاب و الذم انما يتم بالنسبة إلى اوامر سائر الموالى و عبيدهم حيث يكون الغرض عائدا إلى المولى فيما امر به و نهى عنه، و اما بالنسبة إلى مولى الموالى و خلقه فلا يتم ذلك، لوضوح ان الغرض من اوامره و نواهيه لا- يعود اليه، و كيف و هو أغنى الاغنياء؟ و لذا فصل بعضهم: بان الثواب منه تعالى على المطيع تفضل منه إذ العبد لم يفعل باطاعته الا- ما يعود نفعه اليه لا إلى المولى، و اما فى معصيته فانه تمرد منه على مولاه المتلطف به الذى نهاه عن شيء فعله مفسدة عليه، و هو ظلم من العبد و خروج من مراسم العبودية و قانون الرقية بالنسبة لهذا المولى اللطيف به المتفضل عليه باخراجه له من ظلمة المفسدة و دركها بنهيها عنها.

و لكن يمكن ان يقال: ان الحق عدم التفصيل فى هذه القضية، لانه بعد ما عرفت ان باب الاطاعة و العصيان انما هى من مصاديق القضيتين العقلائيتين و هما حسن العدل و مدح فاعله و قبح الظلم و ذم فاعله، فاطاعة العبد مولاه بما هى اطاعة منه له عدل منه و يستحق المدح عليها، و عصيانه بما هو عصيان لمولاه و تمرد عليه ظلم منه لمولاه و يستحق الذم عليه، و ليس فى هاتين القضيتين اناطة بالغرض الداعى إلى امر المولى و نهيه، بل تراهم بالنسبة اليه- تبارك و تعالى- يقولون: ان مدحه ثوابه و ذمه عقابه و بهذا تظافرت الاخبار فى زيادة درجات المطيعين و ما أعد لهم من جنانه

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٥١

التحقيق عدم الاستحقاق على موافقته و مخالفته، بما هو موافقة و مخالفة، ضرورة استقلال العقل بعدم الاستحقاق إلا لعقاب واحد، أو لثواب كذلك، فيما خالف الواجب و لم يأت بواحدة من مقدماته على كثرتها، أو وافقه و أتاه بما له من المقدمات.

نعم لا بأس باستحقاق العقوبة على المخالفة عند ترك المقدمه، و بزيادة المثوبة على الموافقة فيما لو أتى بالمقدمات بما هى مقدمات

له، من باب أنه يصير حينئذ من أفضل الاعمال، حيث صار أشقها (١)،

و الاخبار صريحة: بان لكل فعل من افعال العبد الإطاعية ثواب عظيم و اجر كبير و ان فضله - جل منعما - في انه يجازى بالحسنه عشرة امثالها و لا يقابل السيئه الا بمثلها إذا لم تسبق رحمته غضبه.

الرابعة: ان هذا مسلم بالنسبة إلى الاوامر و النواهي النفسية. و اما بالنسبة إلى الاوامر الغيرية فقد وقع الاشكال في استحقاق الثواب و العقاب عليها.

(١) و توضيح ذلك ان الاوامر الغيرية مع انها مثل الاوامر النفسية في انها لها وجود كما ان للاوامر نفسية وجودا لأنها معلولات لها و المعلول له حظ من الوجود مثل حظ علتها، لا انه هناك امر واحد ينسب إلى الواجبات النفسية بالذات و الى الواجبات الغيرية بالعرض و ليس للامر الواحد الا إطاعة واحدة و عصيان واحد لكنها مع ذلك انها اوامر متحققة مثل الاوامر النفسية لا تستحق عقابا و لا ثوابا، لأنها وجودات قهرية و جدت ملازمة للاوامر النفسية و جدت لتوقف الواجب النفسى عليها.

و بعبارة اخرى: انها و جدت لأن من اراد شيئا اراد مقدمته لتوقفه عليها، لا انها انما و جدت لذاتها حتى يكون لها إطاعة و معصية، فليس الامر بها لأجل ما لها من الاهمية و الغرض الذاتى حتى يكون لها اطاعة و معصية، بل انما و جدت لأنها لا بد ان توجد قهرا للملازمة بين ارادة الشيء و ارادة مقدماته، و ما كان كذلك لا يحكم العقلاء بان له اطاعة تستحق الثواب و لا معصية تستحق العقاب.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٥٢

و عليه ينزل ما ورد في الاخبار من الثواب على المقدمات، أو على التفضل فتأمل جيدا (١)، و ذلك لبدها أن موافقة الامر الغيرى بما هو أمر لا بما هو شروع فى إطاعة الامر النفسى لا توجب قربا، و لا مخالفته بما هو كذلك بعدا، و المثوبة و العقوبة إنما تكونان من تبعات القرب و البعد (٢).

نعم، ربما يتضاعف ثواب الواجب النفسى إذا كانت مقدماته ذات مشقة و كثيره من باب افضل الاعمال احزمها، و ربما يعاقب على ترك المقدمة لكنه ليس عليه بل على ترك الواجب لانه بتركها يترك الواجب، فالعقاب على تركه لا على ترك المقدمة و الى هذا أشار بقوله: «نعم لا بأس باستحقاق العقوبة على المخالفة»: أى على المخالفة للواجب النفسى لا على المقدمة «عند ترك المقدمة» إلى آخر كلامه.

و يظهر منه ان المخالفة على ترك الواجب تحصل بمجرد ترك تلك المقدمة و لا يخلو عن نظر، فالواجب إذا كان ظرفه متأخرا انما يصدق ترك الواجب فى ظرفه و اما عند ترك المقدمة فلا يصدق انه ترك الواجب، نعم يصدق ان الواجب محقق الترك فى ظرفه، و لعله لهذا عبر بقوله: لا بأس.

(١) لما ذكر ان الواجب ذا المقدمات الكثيرة تزداد مثوبته لانه يصير من أشق الاعمال قال انه على هذا تنزل الاخبار الدالة على ان الثواب على المقدمات، فهى بمعنى انها سبب لزيادة الثواب على الواجب، فناسب ان يسند الثواب اليها.

أو نقول: ان الاخبار انما دلت على ان الثواب على المقدمات و لم تدل على ان الثواب عليها من باب الاستحقاق، فلا بد و ان يكون ثوابها من باب التفضل.

(٢) لما ذكر فيما سبق بان ضرورة العقل تحكم بان الامر الغيرى لا يقتضى استحقاق العقاب على مخالفته و عصيانه و لا استحقاق الثواب على موافقته و اطاعته بما هو امر غيرى لضرورة حكم العقل بانه ليس للواجب النفسى ذى المقدمات الكثيرة الا استحقاق عقاب واحد على مخالفته، و لا يرى العقل تعدد العقاب لترك المقدمات و لتركه و كذلك الحال فى مسألة الثواب. و هذه الضرورة حيث انها كفتوى من غير

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٥٣

[اشكال و دفع

إشكال و دفع: أما الاول: فهو أنه إذا كان الامر الغيرى بما هو لا إطاعة له، و لا قرب فى موافقته، و لا مثوبة على امتثاله، فكيف حال بعض المقدمات كالتطهارات، حيث لا شبهة فى حصول الاطاعة و القرب و المثوبة بموافقة أمرها، هذا مضافا إلى أن الامر الغيرى لا شبهة فى كونه توصليا، و قد اعتبر فى صحتها إتيانها بقصد القربة (١).

بينه ذكر هذا الدليل، و السبب لحكم العقل بعدم الاستحقاق الا لعقاب واحد و هو على ترك الواجب النفسى و ان تعددت مقدماته لا على ترك المقدمات و إلا لتعدد العقاب.

و حاصل هذا الدليل: ان الثواب و العقاب يدوران مدار القرب من المولى و البعد عنه، و لا قرب فى اطاعة الامر الغيرى و لا بعد فى مخالفته، و انما القرب و البعد فى اطاعة الواجب النفسى و عصيانه لذلك لم يكن للامر الغيرى عقاب و لا ثواب.

و لكن هذا أيضا كدعوى بلا بينة، فانه لقائل ان يقول: انه بعد ان كان الامر الغيرى فى عرض الامر النفسى من حيث كونه له وجود و تحقق فلما ذا لا تكون اطاعته مقربة و معصيته مبعدة، فالاولى ان يعلل بما ذكرنا ليكون هو السبب فى حكم العقل بعدم الاستحقاق و بعدم القرب و البعد، و لعل قوله (قدس سره): «لا بما هو شروع فى اطاعة الامر النفسى» يشير إلى ما ذكرناه: من ان الامر الغيرى حيث انه ارادة قهرية تابعة لارادة ذى المقدمة فليس الامر بها لاقتضاء ذاتها للامر، بل المقتضى لها هو الواجب النفسى، فليس لها اطاعة و انما يكون اتيانها شروعا فى اطاعة الامر النفسى و من شئونها، و لذا لا توجب قربا لنفسها و لا بعدا لذاتها فلا يكون لها ثواب و لا عقاب للذاتان هما من تبعات و لوازم القرب و البعد.

(١) الأول: هو الاشكال، و هو اشكالان أشار إلى اولهما بقوله: فهو انه إذا كان إلى آخره.

و الى ثانيهما: بقوله: هذا مضافا إلى ان الامر الغيرى إلى آخره.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٥٤

و أما الثانى: فالتحقيق أن يقال: إن المقدمة فيها بنفسها مستحبة و عبادة، و غاياتها إنما تكون متوقفة على إحدى هذه العبادات، فلا بد أن يؤتى بها عبادة، و إلا فلم يؤت بما هو مقدمة لها، فقصد القربة فيها إنما هو لاجل كونها فى نفسها أمورا عبادية و مستحبات نفسية،

و حاصل الاشكال الاول: انه قد ثبت مما تقدم ان الامر الغيرى بما هو أمر غيرى لا مثوبة على امتثاله و لا اطاعة له اطاعة توجب قربا من المولى بموافقة ما امر به.

و قد مر ان هذا الحكم عقلى و الاحكام العقلية لا تخصيص فيها فلا فرق بين مقدمة و مقدمة، مع انه قد تظافت الادلة على كون الطهارة من الوضوء و الغسل و بدلها من التيمم لها ثواب لأن الوضوء نور و الغسل اعظم نورية من الوضوء كما هو لسان قوله عليه السلام: (و أى وضوء أظهر من الغسل) [١١] و دلت الادلة أيضا على انها مقربة من المولى، و قد تقدم ان الامر الغيرى لا قرب فيه.

و الاشكال الثانى: هو ان الامر الغيرى امر توصلى و لا سيما لما سيأتى، و تقدم:

من ان المقدمة ما هو بالحمل الشائع مقدمة لا- عنوان مقدميتها، لأن التوقف على ذاتها لا- على عنوان مقدميتها، فيحصل الامتثال بالمقدمة و ان لم يقصد بها امتثال امرها، فلا يشترط فى مقدميتها قصد القربة مع انه قد دلت الادلة- أيضا- على ان الطهارات الثلاث: الوضوء و الغسل و بدلها- و هو التيمم- لا تتم مقدميتها إلا بقصد القربة، فاوامرها الغيرية قريبة عبادية، و هذا مناف لما ذكرنا: من أن الامر الغيرى توصلى لا تعبدى، و الى هذا أشار بقوله: «هذا مضافا إلى ان الامر الغيرى لا شبهة فى كونه توصليا» و الحال انه «قد اعتبر

في صحتها»: أى فى صحه الطهارات الثلاث «ايتانها بقصد القربة» فاوامرها تعبدية لا توصلية.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٥٥

لا لكونها مطلوبات غيرية (١) و الاكتفاء بقصد أمرها الغيرى، فإنما هو لاجل أنه يدعو إلى ما هو كذلك فى نفسه حيث أنه لا يدعو إلا إلى ما هو المقدمه (١)، فافهم.

(١) هذا هو الدفع لهذين الاشكالين.

و حاصله الذى به يندفع الاشكالان معا: هو ان ذا المقدمه توقفه يختلف فتارة يتوقف على ذات الشىء، و اخرى يكون توقفه على الشىء بما هو عبادة فيكون بما هو عبادة مقدمه، فلا تتحقق مقدمته إلا إذا أتى به عبادة.

و بعبارة اخرى: ان الطهارات الثلاث بذاتها عبادات و مستحبات نفسية و هى مقدمه للواجب كالصلاه و الطواف - مثلا- بما هى عليه بذاتها و ذاتياتها، فاذا كانت بذاتها و بنفسها امورا عبادية فلا بد إذا توقف عليها الواجب ان تتحقق بما هى عليه و تحققها بما هى عليه يلزمه قصد القربة، فقصد القربة فيها لا لاقتضاء الامر الغيرى للقربة، بل الامر الغيرى يدعو إلى تحقق هذه الطهارات و تحقق هذه الطهارات لا يكون إلا باتيانها بقصد القربة لتوقف تحققها بذاتها على قصد القربة، فلا بد من اتيانها بقصد القربة لتحقيق، لا لأن الامر الغيرى يدعو إلى قصد القربة بل الامر الغيرى يدعو إلى تحققها كما يدعو إلى ايجاد سائر المقدمات لتوقف الواجب عليها، و اما عباديتها فلأن تحققها بذاتها يتوقف على قصد القربة، و بهذا اندفع الاشكالان اما الاشكال الاول و هو ان اتيانها يقتضى الثواب فليس ذلك لاقتضاء من الامر الغيرى فيها دون ساير المقدمات، بل لأنها بنفسها عبادة و العبادة اتيانها يقتضى ثوابا و قربا، فثوابها لذاتها و لانها بنفسها مستحبات نفسية لا لأن امرها الغيرى يقتضى ثوابا و قربا، و الى هذا أشار بقوله: «فالتحقيق ان يقال: إن المقدمه فيها بنفسها مستحبه و عبادة» لا لأجل امرها الغيرى.

و اندفع الاشكال الثانى - أيضا- و هو كون الامر الغيرى توصليا لا عباديا بل حيث لا اطاعه له و لا قرب فيه ليس فيه قابليه المقريه.

فكيف تقع هذه الطهارات

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٥٦

.....

عبادة و مقربة مع انها مقدمات و وجوبها غيرى؟ و قد عرفت اندفاعه- أيضا- بما ذكرنا: من ان مقربيتها و عباديتها لا لاقتضاء امرها الغيرى لذلك بل لتوقف تحقق ذاتها على اتيانها بقصد القربة، و الى هذا أشار بقوله: «و غايتها»: أى الواجبات النفسية «انما تكون متوقفة على احدى هذه العبادات»: أى متوقفة على وجودها و وجودها و تحققها يتوقف على عباديتها، فالواجبات النفسية تتوقف على عباديتها و اتيانها بقصد القربة لا لأن اوامرها الغيرية المترشحة من الواجبات النفسية تقتضى ذلك بل الذى اقتضى ذلك هو كون ذات هذه الطهارات لا تتحقق إلا إذا أتى بها بقصد القربة، لا لدعوة من الامر الغيرى للعبادية بل الامر الغيرى يدعو الى تحقق ما هو مقدمه، و كون هذه الطهارات مقدمه و لها الاثر فى الواجب النفسى يتوقف على وجودها و تحققها المتوقف على ايجادها بقصد القربة و لذا قال: «فلا بد ان يؤتى بها عبادة» إلى آخر كلامه، و هو واضح بعد ما ذكرنا.

(١) هذا دفع دخل يمكن ان يورد فى المقام.

لا يخفى: ان كلامه لا يخلو عن إجمال، و يمكن ان يفسر بنحوين:

الاول، و حاصله: انه لا اشكال فى ان الحكم الاستجابى و الحكم الوجوبى من المثليين اللذين لا يعقل ان يجتمعا فى شىء واحد فى زمان واحد: بان يكون مستحبا و واجبا فحكم هذه الطهارات الاستجابى بعد عروض الوجوب الغيرى يضمحل بحده و يندك فى هذا

الوجوب الغيرى، لعدم معقولية بقاءه بحده فاذا اضمحل الامر الاستجابى فلم يبق الا الامر الغيرى، وقد عرفت انه ليس له قابلية القربية فكيف يمكن ان تقع هذه الطهارات عبادية و لا أمر فيها يمكن ان يقصد امتثاله لاضمحلال امرها النفسى، و الامر الغيرى غير قابل للعبادية.

و حاصل الجواب: انه بعد ما عرفت: من ان الامر الغيرى انما يدعو إلى ما هو المقدمه، و مقدمه هذه الطهارات تتوقف على اتيانها بقصد القربة، و حيث ان امرها الاستجابى قد اضمحل بواسطة عروض الوجوب الغيرى فلا بد ان يقصد بها امثال
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٥٧

.....

امرها الغيرى، إلاً أنك قد عرفت ان هذا لا يدفع الاشكال، لأن الامر الغيرى غير قابل للمقربيه فلا بد اما ان يقال: ان هذه الأوامر الغيريه فى الطهارات حيث انها خرجت من حد الضعف إلى حد القوة، فإن الامر النفسى الاستجابى الذى كان فيها بواسطة عروض الوجوب عليه قد خرج من حد الضعف الاستجابى إلى حد القوة الوجوبيه فإنها كانت قبل عروض مقدميتها راجحه و ليست لازمه، و بعد ان صارت مقدمه لازمه فالرجحان الذى كان فيها موجود فى ضمن الامر الغيرى الوجوبى، لكن لا بحده من الضعف بل بحده آخر قوى، فهذا الامر الغيرى فيها بالخصوص له قابلية الدعوة الى المقربيه.

أو نقول: حيث ان الامر الغيرى يدعو إلى ما هو المقدمه، و مقدمه الطهارات تتوقف على اتيانها عباده و العباديه لا تنحصر فى قصد الامر فلا بد من اتيانها بما هى عليه من رجحانها الذاتى و محبوبيتها الذاتيه، لأن امرها النفسى الاستجابى لا وجود له و امرها الغيرى ليس فيه قابلية المقربيه فيقصد رجحانها الذاتى و محبوبيتها الذاتيه و هذا كاف فى قربيتها، و لعله أشار الى ما ذكرنا بقوله: فافهم.
الاحتمال الثانى: هو ان الدخل الذى يشير إلى دفعه بقوله و الاكتفاء بقصد امرها الغيرى- هو ان الامر الغيرى لا يقتضى المقربيه و قد قام الاجماع على لزوم اتيان هذه الطهارات بقصد القربة، و ذهب المشهور إلى الاكتفاء فى قربيتها بقصد امرها الغيرى، فانهم قالوا بامكان اتيانها بقصد غاياتها، و معنى اتيانها بقصد غاياتها هو قصد اتيانها ممتثلا بها الامر المترشح لها من غاياتها، و هذا كاف فى قربيتها عندهم، و هو مناف لما تقدم: من ان الامر الغيرى لا يقتضى المقربيه، فأشار إلى دفعه بقوله: «فانما هو» و حاصله انه انما اكتفى المشهور بقصد امرها الغيرى فى قربيتها لا لأن الامر الغيرى له اقتضاء القربيه، بل لأن قصد امتثال الامر الغيرى يلازمه قصد عباديتها، لأن الامر الغيرى يدعو إلى ما هو المقدمه، و دعوته إلى ما هو المقدمه دعوة إلى اتيانها بما هى: من كونها عباده، لأن الامر الغيرى لا يدعو إلاً إلى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٥٨

و قد تفصى عن الاشكال بوجهين آخرين:

ما هو مقدمه و له الاثر المتوقف عليه ذو المقدمه، فيلازم قصد امرها الغيرى قصد ما هو عباده بذاته و حقيقته، فليست هذه العباده ناشئه من نفس قصد امرها الغيرى بل حيث ان الامر الغيرى يدعو إلى اتيانها بذاتها و قصدها معناه انه قصد عباديتها فالاكتفاء بقصد الامر الغيرى لانه يلازمه قصد ما هو عباده، لأن المقصود الذى هو المقدمه هو عباده، فلذا اكتفى المشهور بقصد أمرها الغيرى فى عباديتها، و هذا مراده من قوله: «لأجل انه يدعو إلى ما هو كذلك فى نفسه»: أى ان الاكتفاء بقصد الامر الغيرى فى عباديتها لأجل انه يدعو إلى ذاتها و ما هو كذلك: أى و ما هو عباده فى نفسه «حيث انه» الامر الغيرى «لا يدعو إلا إلى ما هو المقدمه» و لعل قوله «فافهم» يشير إلى ان قصد الامر لا ينبغى الاكتفاء به، فانه و ان كان يدعو إلى ما هو عباده فى نفسه الذى بعبادته يكون مقدمه إلاً انه حيث ان هذه الطهارات ليست عباده بذاتها و الامر الغيرى ليس فيه اقتضاء العباده و لا- امر فيها آخر غير الامر الغيرى حتى تكون قصده موجبا

لعباديتها.

نعم، لو كانت عبادة بذاتها أو امكن ان يجتمع مع الامر الغيرى الامر النفسى المتعلق بها لصح الاكتفاء بقصد امرها الغيرى لما يلزمه من قصد عباديتها، فلا بد ان نلتجئ إلى انه بقصد اتيانها بداعى امرها الغيرى يتضمن رجحانها الذى فى ضمنه فلذا يكتفى به. فمحصل الجواب عن الاشكالين فى الطهارات الثلاث: ان مقربيتها و ثوابها و عباديتها انما هو لأنها بنفسها مستحبات نفسية و بما هى مستحبات نفسية و راجحة محبوبة وقعت مقدمة و مطلوبة بالامر الغيرى، فلا دخالة للامر الغيرى لا فى الثواب عليها و لا فى عباديتها بل ثوابها و عباديتها لاستحبابها النفسى، و قد تفصى فى التقريرات عن الاشكالين بوجهين غير ما ذكره المصنف: من كونها بنفسها مستحبات قد أشار إليها فى المتن.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٥٩

أحدهما ما ملخصه: إن الحركات الخاصة ربما لا تكون محصلة لما هو المقصود منها، من العنوان الذى يكون بهذا العنوان مقدمة و موقوفا عليها، فلا بد فى إتيانها بذاك العنوان من قصد أمرها، لكونه لا يدعو إلا إلى ما هو الموقوف عليه، فيكون عنوانا إجماليا و مرآة لها، فإتيان الطهارات عبادة و إطاعة لامرها ليس لاجل أن أمرها المقدمى يقضى بالاتيان كذلك، بل إنما كان لاجل إحراز نفس العنوان، الذى يكون بذاك العنوان موقوفا عليها (١).

(١) هذا اول الوجهين، و توضيحه: ان هذه الطهارات ليست مقدمة بما تشتمل عليه من الحركات الخاصة من غسل الوجه و اليدين، أو غسل الجسد كله أو ضرب الارض و المسح، بل هى مقدمة بما لها من العنوان المنطبق عليها، فلا تقع مقدمة الا بقصدها بعنوانها. و عناوين الافعال تارة تكون قهرية كقصد التنظيف - مثلا- لغسل الوجه فانه لا يحتاج إلى ازيد من قصد غسل الوجه، و اخرى لا يكون العنوان قهريا بل قصديا لا يتحقق إلا بقصده، و عنوان هذه الطهارات الذى به تكون مقدمة قصدى لا قهرى قضاء لحق مقدميتها فإنها به تكون مقدمة.

و لا يخفى عليك- أيضا- ان العنوان القصدى لا يلزم ان يقصد بالتفصيل بل يكفى فى تحققه قصده بالاجمال، فاذا اتى بهذه الافعال بقصد امرها الغيرى يتحقق قصد عنوان هذه الطهارات الذى به تكون مقدمة بنحو الاجمال و الارشاد، لأن الامر الغيرى انما يدعو إلى ما هو مقدمة، فقصده قصدها بما هى مقدمة و قصدها بما هى مقدمة قصد اجمالى لعنوانها المنطبق عليها الذى به تكون عبادة و تقع مقدمة للصلاة مثلا، و ان قصد هذا العنوان الاجمالى الذى لها لا يكون إلا باتيانها بقصد امرها الغيرى المقدمى، فقصد امرها يوجب ان تقع عبادة لا لأن الامر الغيرى يقتضى العبادة، بل لأن الامر الغيرى يقتضى قصدها بالوضع الذى به تكون مقدمة، و هذا لا يكون إلا بقصد ما لها من العنوان اجمالا و هذا- أيضا- لا يكون إلا

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٦٠

وفيه: مضافا إلى أن ذلك لا يقتضى الاتيان بها كذلك، لامكان الاشارة إلى عناوينها التى تكون بتلك العناوين موقوفا عليها بنحو آخر، و لو بقصد أمرها وصفا لا غاية و داعيا، بل كان الداعى إلى هذه الحركات

بقصد اتيانها بامرها الغيرى، و قد أشار إلى جميع ما ذكرنا فى عبارة المتن فانه أشار إلى انها بعنوانها مقدمة لا بما هى حركات خاصة بقوله: «من العنوان الذى يكون بذاك العنوان مقدمة» و أشار إلى ان قصدها بما لها من العنوان لازم فى مقدميتها بقوله: «فلا بد فى اتيانها بذاك العنوان» و الى ان ذلك العنوان الذى لا بد منه يحصل من اتيانها بقصد امرها بقوله: «من قصد امرها» و الى ان قصد العنوان بنحو الاجمال و المرآتية كاف فى مقام تحققه بقوله: «لكونه لا يدعو إلا إلى ما هو الموقوف عليه فيكون عنوانا اجماليا و مرآة لها» و الى ان عباديتها المتحققة باتيانها بقصد امرها الغيرى لا لأجل ان الامر الغيرى يقتضى ذلك بل لأجل كونه وصله لأن تقع مقدمة

بما هي عليه من عنوانها بقوله: «فاتيان الطهارات عبادة و اطاعة لامرهما ليس لأجل ان امرها المقدمى يقضى بالاتيان كذلك»: أى باتيانها عبادية «بل انما كان لأجل» ان قصد اتيانها بامرها الغيرى به يحصل «احراز نفس العنوان الذى يكون» بما هي اتيانها «بذاك العنوان موقوفا عليها» و مقدمة.

فمحصل هذا الجواب الاول: ان قصد اتيانها بامرها الغيرى لا لاقتضاء الامر الغيرى لقصد امتثاله لما عرفت انه توصلى لا عبادى، بل لأن به يحصل الإشارة إلى عنوانها الذى به تكون مقدمة. و يظهر انه من الامور المسلمة عند التقريرات - بحسب ما دلت عليه عبارة المتن - ان قصد امتثال الامر الغيرى موجبا لوقوعها عبادة إلا انه لا اقتضاء فى الامر الغيرى لذلك لانه توصلى لا عبادى، و انما اضطرنا اليه فى المقام لانه به يحصل القصد الاجمالي إلى العنوان الذى به تكون هذه الطهارات مقدمة و موقوفا عليها.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٦١

الموصوفة بكونها مأمورا بها شيئا آخر غير أمرها، غير واف بدفع إشكال ترتب المثوبة عليها، كما لا يخفى (١).

(١) ان ما اورده على هذا الوجه الاول من التقريرات امران:

الأول: ما أشار اليه بقوله: مضافا، و حاصله: انه إذا كان الغرض من قصد اتيانها بامرها الإشارة إلى العنوان المنطبق عليها لا ينحصر ذلك الغرض باتيانها بقصد امرها، بل يمكن ان يشار إلى عنوانها من دون اتيانها بقصد امرها: بان يؤتى بها موصوفة بانها لها امر غيرى لا. بجعل الامر الغيرى داعيا و غاية إلى اتيانها و يكون الداعى إلى اتيانها غير قصد الامتثال، كما لو اتى بغسل الوجه و اليدين لأجل التبريد: بان قصد ان يبرد نفسه بغسل وجهه و يديه الموصوف هذا الغسل بكونه قد تعلق به امر غيرى مقدمى، فانه إذا وصفه بكونه مأمورا به فقد أشار إلى العنوان المنطبق على هذا الغسل للوجه و اليدين، فيحصل قصد العنوان الذى تكون هذه الطهارات به مقدمة من دون قصد عباديتها بقصد امتثال امرها، و الى هذا أشار بقوله: «و لو بقصد امرها وصفا» لهذه الطهارات «لا غاية و داعيا» الذى معناه اتيانها بقصد امرها «بل كان الداعى إلى هذه الحركات» الغسليّة «الموصوفة بكونها مأمورا بها شيئا آخر غير امرها» و لا يخفى ان شيئا آخر هو خبر لكان: أى كان الداعى إلى هذه الحركات شيئا آخر غير قصد الاتيان بها بامرها الغيرى بل كان الداعى هو التبريد. و من الواضح ان فى اتيانها موصوفة بكونها مأمورا بها و لكن بداعى التبريد تحصل الإشارة الاجمالية المرآتية الى العنوان المنطبق عليها و لكن لا تقع عبادية.

و الثانى: ما أشار اليه بقوله: «انه غير واف» إلى آخره، و حاصله: قد عرفت ان قصد امتثال الامر الغيرى لا يوجب القرب و الثواب، فلو فرضنا امكان ان تكون عبادة بقصد امرها فيدفع به اشكال العبادية إلا انه لا يدفع بما ذكره من اتيانها بقصد امرها اشكال ترتب المثوبة و القربية عليها.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٦٢

ثانيهما: ما محصله أن لزوم وقوع الطهارات عبادة، إنما يكون لاجل أن الغرض من الامر النفسى بغاياتها، كما لا يكاد يحصل بدون قصد التقرب بموافقتة، كذلك لا يحصل ما لم يؤت بها كذلك، لا باقتضاء أمرها الغيرى. و بالجملة وجه لزوم إتيانها عبادة، إنما هو لاجل أن الغرض فى الغايات، لا يحصل إلا بإتيان خصوص الطهارات من بين مقدماتها أيضا، بقصد الاطاعة (١).

و الحاصل: انه قد مر ان فى الطهارات اشكالين:

احدهما: كون الامر المقدمى الغيرى توصلى لا تعبدى و الطهارات امرها عبادى لا توصلى.

ثانيهما: ان الامر الغيرى لا يقتضى استحقاق الثواب مع ان الطهارات التى يؤتى بها مقدمة يترتب عليها الثواب كما تظافت بذلك الاخبار، فلو فرضنا أنه امكان ان يكون امرها الغيرى عباديا فيندفع اشكال التوصلية بما ذكره فى التقريرات و لكن اشكال ترتب الثواب

عليها لم يندفع بما ذكره: من اتيانها بقصد امرها الغيرى للإشارة الاجمالية إلى عنوانها، و هذا مراده بقوله: «انه غير واف بدفع اشكال ترتب المثوبة عليها كما لا يخفى».

(١) و توضيحه: انه قد مر عليك في اخذ قصد الامر في متعلق الامر: من انه من المحال، و لكن حيث علمنا انه لا يتم الغرض في الاوامر النفسية العبادية إلا باتيانها بقصد امتثال امرها يحكم العقل بلزوم اتيانها بقصد الامر، و مثله نقول- هنا- في خصوص الطهارات الثلاث: و هو انه علمنا ان الغرض في الواجب النفسى العبادى كما انه لا يحصل إلا باتيان الواجب النفسى بقصد امره، كذلك علمنا ان الغرض المتوقع حصوله على احد هذه الطهارات لا- يحصل إلا باتيانها- أيضا- كالواجب النفسى بقصد امرها، فاتيان هذه المقدمات من بين ساير مقدمات الواجب بلزوم اتيانها بقصد امرها انما هو لدعوة من الغرض في الواجب النفسى الذى لا بد من بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٦٣

و فيه أيضا انه غير واف بدفع إشكال ترتب المثوبة عليها (١)، و أما ما ربما قيل في تصحيح اعتبار قصد الاطاعة في العبادات، من الالتزام بأمرين:

حصوله، فتوقف حصول الغرض في الواجب النفسى كما يلزمن العقل لأجله بقصد القربة في الواجب النفسى كذلك يلزمننا بقصد القربة في خصوص هذه الطهارات من بين ساير المقدمات بلزوم اتيانها عبادية بقصد امرها. فاتضح: ان عباديتها ليس من ناحية الامر الغيرى المتعلق بها، بل من ناحية الغرض الذى يلزم تحصيله في الواجب النفسى. قوله: «الأمر النفسى بغاياتها»: أى الامر النفسى المتعلق بغاياتها كالامر المتعلق بالصلاة التى هى الغاية للوضوء المأتى به لاستباحة الصلاة و مقدمة لها.

قوله: «بموافقته»: أى كما لا يكاد يحصل الغرض المترتب على نفس الغاية التى هى الصلاة إلا باتيان الصلاة نفسها بقصد موافقة امرها كذلك لا يحصل هذا الغرض من هذه الطهارات إلا باتيانها- أيضا- بقصد موافقة امرها الغيرى، فالداعى لاتيانها بقصد امرها الغرض الذى دعا إلى ايجاب الامر النفسى لا نفس الامر الغيرى، و كون الغرض في المقام بالنسبة إلى هذه الطهارات كذلك قد عرفناه من الخارج.

(١) اورد عليه المصنف بايراده الثانى الذى اورده على الوجه الاول، لانه لم يكن اتيان هذه الطهارات بقصد امرها لأجل المرآتية كما فى الوجه الاول حتى يرد عليها الايراد الاول الذى اورده على الوجه الاول.

و حاصله: انه إذا امكن ان نعلم من الخارج بان الغرض فى الواجب النفسى المتوقع على هذه الطهارات لا يحصل إلا بقصد اتيانها بداعى امرها و عبادية، فإن اشكال المثوبة و ان الاوامر الغيرية لا تستحق قربا و لا ثوابا بعد باق بحاله لا يدفعه اتيانها بقصد امتثال امرها فانه يصلح كون امرها عباديا، و اما إشكال أنه لا يوجب بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٦٤

أحدهما: كان متعلقا بذات العمل.

و الثانى: باتيانها بداعى امتثال الاول، لا يكاد يجزئ في تصحيح اعتبارها فى الطهارات، إذ لو لم تكن بنفسها مقدمة لغاياتها، لا يكاد يتعلق بها أمر من قبل الامر بالغايات، فمن أين يجيء طلب آخر من سنخ الطلب الغيرى متعلق بذاتها، ليمكن به من المقدمة فى الخارج.

هذا مع أن فى هذا الالتزام ما فى تصحيح اعتبار قصد الطاعة فى العبادة على ما عرفته مفصلا سابقا، فتذكر (١).

قربا و لا مثوبة فانه باق على حاله و الى هذا أشار بقوله: «و فيه أيضا انه غير واف بدفع اشكال ترتب المثوبة عليها».

(١) و توضيح هذا التصحيح انه قد مر في اخذ قصد القربة في متعلق الامر النفسى انه بعد ان امتنع اخذ قصد القربة في متعلق الامر بامر واحد، بان يقول: صل بقصد امتثال الامر لما يرد عليه من المحاذير و قد قام الدليل من الاجماع أو غيره انه لا بد من اتيان الصلاة بقصد القربة فنلتزم بامرین: احدهما يتعلق بذات الصلاة، و الثانى فى اتيانها بقصد امرها تصحيحا لاخذ قصد القربة فى متعلق الامر اخذا شرعيا، فنلتزم بمثله فى المقام بعد قيام الاجماع على لزوم اتيان هذه الطهارات الواقعة مقدمة- للصلاة أو لغيرها كالطواف أو مس كتابة المصحف الكريم- ان تكون عبادة و قريبة من دون ساير مقدمات الواجب، و قد قام الدليل- أيضا- على ان الامر الغيرى الترشى توصلى لا عبادى فنلتزم فى خصوص الطهارات بامرین: امر يتعلق بذاتها، و امر يتعلق باتيانها بقصد القربة فيرتفع الاشكالان معا، فإن الامر الغيرى المتعلق بذاتها توصلى لا عبادى و عباديتها قد اتت من الامر الثانى، و يرتفع اشكال المثوبة- أيضا- فإن الامر المقدمى التوصلى بذاته لا يقتضى مثوبة، و اما انه إذا قام الدليل بان هذا الامر الغيرى المتعلق بهذه الطهارات إذا أتى بقصد امتثاله يستحق المكلف عليه المثوبة فلا مانع من ذلك هذا، و ان كان المهم فى نظر هذا التصحيح هو

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٦٥

.....

تصحيح عبادية الطهارات فقط كما هو ظاهر المتن حيث قال: و اما ما ربما قيل فى تصحيح اعتبار قصد الاطاعة فى العبادات من الالتزام بامرین احدهما كان متعلقا بذات العمل و الثانى باتيانها بداعى امتثال الاول، لا يكاد يجدى فى تصحيح اعتبارها فى الطهارات. ثم لا يخفى: ان الفرق بين هذا التصحيح لعبادية الطهارات و بين تصحيح التقريرات فى وجهه الثانى، هو ان اتيان هذه الطهارات بقصد امتثال امرها الغيرى انما هو من ناحية الغرض فالعقل يلزم باتيانها بقصد الامتثال، و فى هذا التصحيح الاتيان بقصد امرها شرعى وقع فى خطاب ثان يتعلق بالاول و ان هذا لا يرد عليه اشكال المثوبة، و لذا لم يورده المصنف عليه.

و على كل فقد اورد المصنف على هذا التصحيح بايرادين:

الأول: ما أشار اليه بقوله: إذ لو لم تكن بنفسها إلى آخره.

و حاصله: ان الالتزام بامرین الذى ذكره فى تصحيح العبادات النفسية لا يكاد يجزئ فى تصحيح اعتبار قصد الاطاعة فى الطهارات التى اوامرها غيرية، لأن الاوامر الغيرية ترشحية من الواجب النفسى الذى يتوقف على هذه المقدمات لأجل توقفه عليها، لأن من اراد شيئا اراد ما يتوقف عليه ذلك الشيء، فإن كان فى ذات هذه الطهارات من دون قصد اطاعتها ملاك للوجوب الغيرى يترشح اليها الامر و لكن لا تحتاج إلى قصد الاطاعة و هو خلاف الغرض، لأن المفروض انها مقدمة لا بذاتها بل باتيانها بقصد الاطاعة فذات هذه الطهارات ليس فيها ملاك الوجوب الغيرى، إذ لا توقف للواجب النفسى على ذات هذه الطهارات من دون قصد القربة، و اذا لم يكن فى ذاتها ملاك الوجوب النفسى فكيف يترشح عليها الامر الاول المتعلق بذاتها كما زعمه هذا المصحح لتتميم اتيانها بقصد القربة، و اذا لم يترشح لها امر يتعلق بذاتها فلا مجال لان ياتى الامر الثانى المتعلق بالامر الاول، لأن وجود الامر الاول المتعلق بذات هذه الطهارات ماخوذ فى موضوع الامر الثانى، لانه يقول: اتت بها

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٦٦

الثانى: إنه قد انقذ مما هو التحقيق، فى وجه اعتبار قصد القربة فى الطهارات صحتها و لو لم يؤت بها بقصد التوصل بها إلى غاية من غاياتها (١)، نعم لو كان المصحح لاعتبار قصد القربة فيها امرها الغيرى،

بقصد امرها فلا بد ان يكون هناك امر غيرى متعلق بذاتها، و قد عرفت انه لا وجه له لأن الامر لا يترشح إلما الى ما فيه ملاك المقدمية، و ذات هذه الطهارات ليس فيها ملاك المقدمية فلا يترشح لذاتها امر غيرى، و هذا مراده بقوله: «إذ لو لم تكن بنفسها

مقدمة لغاياتها لا يكاد يتعلق بها امر من قبل الامر بالغايات» اذ الامر المترشح من قبل غاياتها و هي الواجبات النفسية لا يترشح إلّا إلى ما فيه ملاك المقدمية، و اذا لم يكن في ذواتها ملاك المقدمية لا يترشح لها امر، و اذا لم يترشح امر يتعلق بذاتها «فمن اين يجيء طلب آخر من سنخ الطلب الغيرى متعلق بذاتها» و قوله من سنخ الطلب الغيرى لأن هذا الطلب الذى يتعلق بذاتها لا بد و ان يكون غيريا- أيضا- ليكون موضوعا للامر الثانى حتى يتمكن المكلف بواسطة الامر الاول المحقق للموضوع بالنسبة الى الامر الثانى من اتيانها بما هي مقدمة عبادية في الخارج، و لذا قال (قدس سره): «ليتمكن به من المقدمة في الخارج».

الايراد الثانى: ما أشار اليه بقوله: «هذا مع ان في هذا الالتزام» إلى آخره.

و حاصله: ان تصحيح قصد القرية بامرین في نفس الواجب النفسى المعتبر فيه قصد القرية غير صحيح كما مر مفصل ذلك في مبحث التعبدى و التوصلى، و لذا قال: «مع ان في هذا الالتزام» و هو الالتزام بامرین «ما في تصحيح اعتبار قصد الاطاعة في العبادة»: أى يرد على الالتزام بامرین هنا ما يرد عليه هناك و لذا عقبه بقوله: فتذكر.

(١) هذا هو التذنب الثانى، و حاصله: انه بعد ان كانت هذه الطهارات لا تكون مقدمة و مما لها دخل توقف ذى المقدمة عليها إلّا إذا

اتى بها قريية و عبادية، فهى بما هي عبادة مقدمة للواجب النفسى فهل يتوقف اتيانها كذلك على قصد غاياتها

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٦٧

لكان قصد الغاية مما لا بد منه في وقوعها صحيحة، فان الامر الغيرى لا يكاد يمثل إلا إذا قصد التوصل إلى الغير، حيث لا يكاد يصير داعيا إلا مع هذا القصد (١)، بل في الحقيقة يكون هو الملاك لوقوع المقدمة عبادة،

و التوصل بها إلى غايتها ام لا يتوقف على ذلك؟ و قد أشار المصنف إلى: انه قد انقذ مما مر انه لا يشترط في وقوعها عبادة و قريية على ذلك بما عرفت من مختاره في دفع الاشكالين المتقدمين: و هو ان هذه الطهارات بنفسها مستحبات نفسية و راجحات عبادية و هي بما هي كذلك مقدمة للواجب النفسى، فحينئذ لا يشترط في وقوعها قريية قصد الغايات: أى قصد كونها مقدمة لغاية من الغايات المتوقفة عليها، و لذا أن من المعروف انه يجوز اتيان الوضوء بقصد الكون على الطهارة و لا يلزم قصد استحابة الصلاة أو مس المصحف الكريم أو غير ذلك من الغايات المتوقفة على الوضوء أو غيره، و لذا قال (قدس سره): «قد انقذ مما هو التحقيق» و هو ما اشرنا اليه: من كونها بنفسها مستحبات نفسية و راجحات عبادية و بما هي كذلك مقدمة.

فيتضح من هذا التحقيق «وجه اعتبار قصد القرية في الطهارات» و هو قصد رجحانها النفسى و امرها الذاتى المتعلق بها و هو امر عبادى، فلا تتوقف صحتها بمعنى وقوعها عبادية على قصد التوصل بها إلى غاياتها، بل تتأتى صحتها و لو لم يؤت بها بقصد التوصل بها إلى غاية من غاياتها.

(١) حاصله: انه على ما سلكناه: من كونها بنفسها مستحبات نفسية و راجحات عبادية قد اخذ في نفسها قصد القرية مع الغض عن امرها الغيرى لسنا بحاجة إلى تصحيح عباديتها من ناحية امرها الغيرى، بخلاف مسلك التقريرات و غيره ممن يظهر منهم حصر طريق عباديتها بقصد امرها الغيرى، فعلى مسلكهم هذا لا يعقل صدور عبادتها إلّا إذا قصد بها امتثال امرها الغيرى، و حيث ان الامر الغيرى هو المترشح من الواجب النفسى و هو الغاية للامر الغيرى، فمعنى قصد الامر الغيرى هو

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٦٨

و لو لم يقصد أمرها، بل و لو لم نقل بتعلق الطلب بها أصلا. و هذا هو السر في اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمة عبادة، لا ما توهم من أن المقدمة إنما تكون مأمورا بها بعنوان المقدمية، فلا بد عند إرادة الامتثال بالمقدمة من قصد هذا العنوان، و قصدها كذلك لا يكاد يكون بدون قصد التوصل إلى ذى المقدمة بها، فإنه فاسد جدا، ضرورة أن عنوان

قصد امتثال هذا الامر المترشح من غايته، و معنى هذا هو قصد التوصل بهذه المقدمة إلى غايتها.

و بعبارة اخرى: ان اتيان هذه المقدمة بما هي مقدمة لا بد فيه من قصد التوصل بهذه المقدمة إلى غايتها و ذيتها، فما لم يقصد بهذه المقدمة التوصل بها إلى الغاية لا يتأتى قصد امتثال امرها الغيرى المتوقف على قصده و وقوعها عبادة المتوقف عليه صحتها، فإنها ما لم تقع عبادة لا- تقع صحيحة و مقدمة لغايتها لأن المفروض انها حيث تقع عبادية تكون مقدمة لغايتها، فوقعها صحيحة يتوقف على عباديتها المتوقفة على قصدها الغيرى الذى معنى قصد امتثال امرها الغيرى هو قصد التوصل بها إلى غايتها، و لذا نرى بعضهم يحتاط فى الوضوء فلا ياتي به مقدمة للصلاة إلا بعد حضور وقت الصلاة و ان يقصد به الاستباحة للصلاة، و هو معنى قصد الامر الغيرى و التوصل بها إلى غايتها، و هذا ما أشار اليه بقوله: «لكان قصد الغاية مما لا بد منه فى وقوعها صحيحة» لانحصار قريبتها المنوطة بها صحتها بقصده الذى معناه قصد الغاية، و أشار إلى التعليل الذى ذكرناه بقوله: «فإن الامر الغيرى لا يكاد يمثل إلا إذا قصد التوصل إلى الغير حيث لا يكاد يصير» الامر الغيرى «داعيا الا مع هذا القصد» لما عرفت: من ان معنى قصد امتثال الامر الغيرى و كونه داعيا إلى الاتيان بالمقدمة هو التوصل بها إلى الغاية، فاذا كان هذا هو معنى قصد امتثال الامر الغيرى فما لم يقصد التوصل بها لا يعقل ان يكون المحرك و الداعى هو قصد امتثال الامر الغيرى.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٦٩

المقدمة ليس بموقوف عليه الواجب، و لا- بالحمل الشائع مقدمة له، و إنما كانت المقدمة هو نفس المعنونات بعناوينها الاولى، و المقدمة إنما تكون علة لوجوبها (١).

(١) قد ظهر مما ذكرنا ان اتيانها بقصد التوصل بها هو الذى يتقوم به قصد القرية فيها و عباديتها، لأن قصد امتثال امرها الغيرى لا يتأتى إلا بقصد التوصل بها إلى غايتها، و أيضا هو معنى اتيانها بعنوان كونها مقدمة، فإن قصد عنوان كونها مقدمة هو قصد اتيانها بما هي يتوصل بها إلى ما يتوقف عليها و هل عنوان مقدميتها الا ذلك؟

فتحصل من هذا: ان قصد التوصل بها و اتيانها بهذا القصد و هو قصد غاياتها المتوقفة عليها به تحصل القرية و به تقع عبادة، و هو السبب فى وقوع قصد الامر الغيرى قريبا فهو الملاك فى الحقيقة لوقوع هذه المقدمة عبادة و قد اشار إلى هذا بقوله: «بل فى الحقيقة يكون هو الملاك لوقوع المقدمة عبادة و لو لم يقصد امرها» فان قصد التوصل بها يحصل من دون قصد الامر و ان قصد امتثال الامر الغيرى انما يكون قريبا لاجل قصد التوصل بها، فقصد التوصل بها وحده يكفى و هو الملاك فى وقوعها عبادة و قريته، و لازم هذا و هو كون الملاك فى وقوعها قريته قصد التوصل بها امران:

الأول: ان من لا يقول بالملازمة بين وجوب ذى المقدمة و وجوب المقدمة و جوبا غيريا ترشحا شرعيا، بل يقول: بان الامر باتيانها عقلى ارشادى و ليس لها وجوب غيرى شرعى مع توقف هذه المقدمة- أى الطهارات- على قصد القرية فى وقوعها مقدمة صحيحة يحصل بها صحة الواجب النفسى المتوقف عليها، فاذا كان يقول باستجابها و رجحانها بنفسها فيقصد امرها المتعلق بنفسها و لا ينحصر عباديتها بقصد امرها الغيرى، و اذا كان ممن لا يقول برجحانها و استحبابها فى نفسها فينحصر قصد العبادية فيه و وقوعها قريته على قصد التوصل بها إلى غايتها، لما عرفت: من انه بقصد التوصل بها تقع عبادة و انه هو الملاك فى الحقيقة فى وقوعها عبادة، فحينئذ بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٧٠

.....

لا- يتوقف اتيانها قريته على قصد امتثال الامر الغيرى، بل قصد التوصل بها أولى فى وقوعها قريته من قصد امتثال الامر الغيرى، لما عرفت: من انه هو الملاك فى وقوع قصد امتثال الامر الغيرى مقربا، و الى هذا أشار بقوله: «بل و لو لم نقل بتعلق الطلب بها اصلا».

الامر الثاني: الايراد على التقريرات، و حاصل ما ذكر في التقريرات ان السر في كون المصحح لاعتبار قصد القرية فيها هو قصد التوصل بها إلى غاياتها هو ان الامر الغيرى قد تعلق بعنوان المقدمية، لما سيأتى من التقريرات من ان المقدمية الواجبة التي يترشح اليها الامر الغيرى هي المقدمية المقيده بقصد التوصل، فالامر الغيرى متعلق بعنوان المقدمية لا بما هو بالحمل الشائع مقدمه. و لا يخفى ان كل عنوان اخذ متعلقا للامر لا يحصل الامتثال له الا بقصده، إذ لم يتعلق الامر بذات المعنون بل قد تعلق بعنوان المعنون، و لا بد في اتيان ما تعلق به الامر في حصول الامتثال للامر، فإن من الامور التي قياساتها معها ان امتثال الامر لا يحصل إلا باتيان ما تعلق به الامر، فاذا كان متعلق الامر هو عنوان المقدمية فلا يحصل الامتثال للمقدمية التي هي متعلق الامر الغيرى إلا بقصد عنوان المقدمية. و قد ظهر مما ذكرنا سابقا ان عنوان المقدمية لا يحصل إلا باتيانها مقصودا بها التوصل إلى غاياتها. فتحصل من جميع ما ذكرناه: ان قصد القرية انما يحصل في المقدمية حيث يقصد بها امتثال الامر المتعلق بها و حصول قصد القرية في هذه الطهارات لازم فيتوقف على اتيان ما تعلق به الامر الغيرى، و الذى تعلق به الامر الغيرى هو عنوان المقدمية و عنوان المقدمية لا يحصل إلا بقصد التوصل بها إلى غاياتها.

فالسر في كون قصد التوصل بها موجبا لعباديتها هو هذا، و هو توقف عنوان المقدمية التي هي المتعلق للامر الغيرى عليه، و ليس السر في كون قصد التوصل بها

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٧١

.....

موجبا لعباديتها ما ذكره المصنف: من انه بنفسه موجبا للعبادية و القرية أو انه هو الملاك في وقوع الامر الغيرى قريبا. فالفرق بين مسلك المصنف و مسلك التقريرات: ان قصد التوصل بها إلى غاياتها هو بنفسه قصد عبادى عند المصنف، و عند التقريرات انه طريق لحصول متعلق الامر و هو عنوان المقدمية، و قد أشار المصنف إلى المقدمات الثلاث التي بنى عليها في التقريرات السر في اعتبار قصد التوصل في وقوع هذه الطهارات عبادة، فأشار إلى ان المتعلق هو عنوان المقدمية لا ذاتها بقوله: «من ان المقدمية انما تكون مأمورا بها بعنوان المقدمية» و أشار إلى انه لا بد في مقام الامتثال من قصد عنوان المقدمية بقوله: «فلا بد عند إرادة الامتثال بالمقدمية من قصد هذا العنوان» و أشار إلى ان قصد عنوان المقدمية لا يحصل إلا بقصد التوصل بها بقوله: «و قصدتها كذلك لا يكاد يكون بدون قصد التوصل إلى ذى المقدمية بها» و قد عرفت ان السر في كون قصد التوصل موجبا لعباديتها هو ما ذكرنا، لا انه من حيث توقف عنوان المقدمية عليه، مضافا إلى فساد هذا المبنى الذى به يتم ما ذكره، لوضوح ان اهم مقدمات هذا المبنى هو كون الامر متعلقا بعنوان المقدمية، و قد مر عليك و يأتي ان الامر انما يتعلق بما هو بالحمل الشائع مقدمه لا بعنوان المقدمية، لوضوح ان الامر الغيرى يترشح من الواجبات النفسية لما يتوقف عليه الواجب النفسى، و الواجب النفسى انما يتوقف على ذات ما هو مقدمه و هو المعبر عنه بما هو بالحمل الشائع مقدمه، لما مر عليك سابقا ان الحمل الشائع عند المصنف هو حمل الكلى الطبيعى على فرده الخارجى دون مطلق افراده، فإن الواجب النفسى موجود خارجى يتوقف وجوده على موجود خارجى و عنوان المقدمية مفهوم خطورى لا خارجى، و لا يعقل ترشح الامر الا إلى ما يتوقف عليه الواجب، فعنوان المقدمية لا يعقل ان يترشح اليها امر لأن المتحمل للغرض هو ذات المعنون فلا يترشح الامر الا اليه، فانه لا يحصل بالعلة الا معلولها لا غيره، و إلا لجاز ان يصدر كل شىء من كل شىء، فعنوان المقدمية

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٧٢

[تبعية المقدمية لذبيها في الاطلاق و الاشتراط]

الامر الرابع: لا شبهة في أن وجوب المقدمة بناء على الملازمة، يتبع في الاطلاق و الاشتراط وجوب ذى المقدمة، كما أشرنا إليه في مطاوى

لا توقف عليه فلا وجوب له و لا امر، و الى هذا أشار بقوله: «فانه فاسد جدا»:

أى كون الواجب بالوجوب الغيرى هو عنوان المقدمة لا- ما هو بالحمل الشائع مقدمة فاسد جدا «ضرورة ان عنوان المقدمة ليس بموقوف عليه الواجب» إذ الغرض من المقدمة انما يقوم بالموجود الخارجى من ما هو مقدمة اما عنوان المقدمة فليس بموقوف عليه الواجب النفسى «و لا- بالحمل الشائع مقدمة له»: أى للواجب النفسى لوضوح ان عنوان المقدمة هو مفهوم المقدمة و هو بالحمل الاولى مقدمة، و اما ما هو بالحمل الشائع مقدمة فهو الفرد و خصوص الفرد الخارجى عند المصنف لانه هو منبع الآثار كما تقدم منه هذا الراى مرارا «و انما كانت المقدمة هو نفس المعنونات» فإنها هى التى يقوم بها الغرض الذى يتوقف عليه الواجب النفسى بما له من العنوان المختص به، فإن الوصول إلى الغاية- مثلا- يتوقف على المشى بعنوان كونه مشيا و هو العنوان الاولى للمشى، فان ماهية المشى هى التى هذا الموجود فرد لها اولاً و بالذات، و حيث انه يقوم به الغرض المتوقف عليه الوصول إلى الغاية فهو مقدمة بالعنوان الثانى، و اما عنوانه الاولى الذى هو فرد لماهية فهو عنوان المشى و لذا قال:

إن المقدمة هى المعنونات «بعناوينها الاولى و المقدمة» التى هى العنوان الثانى لها «انما تكون»: أى عنوان المقدمة «علة لوجوبها» بما لها من عناوينها الاولى.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٧٣

كلماتنا، و لا يكون مشروطا بإرادته (١)، كما يوهمه ظاهر عبارة صاحب المعالم رحمه الله فى بحث الضد، قال: و أيضا فحجج القول بوجوب

(١) هذا الامر الرابع معقود لبيان ما هى المقدمة التى يترشح اليها الوجوب على الملازمة، فهل هى المقدمة المقيده بحال ارادة المكلف لديها كما يظهر من صاحب المعالم [١٢]، أو انها المقدمة التى قصد بها التوصل كما فى التقريرات [١٣] أو المقدمة الموصلة كما فى الفصول [١٤]، أو انها التى يتمكن المكلف بعد الاتيان بها من إتيان الواجب غير المقيده بارادة ذىها و لا المقصود بها التوصل و لا المتصفه بالايصال.

اما كونها غير مقيده بارادة ذىها بمعنى ان مقدمة الواجب انما تجب حيث يكون المكلف مريدا لذى المقدمة، فيرجع إلى كون وجوب المقدمة مشروطا بارادة المكلف لذى المقدمة فيكون الوجوب فى ذى المقدمة مطلقا و غير مقيده، اذ لا يعقل ان يكون وجوب ذى المقدمة مشروطا بارادة المكلف للواجب: أى لذى المقدمة و ألا لا نقبل الواجب إلى المباح، فإن وجوب الواجب إذا كان مشروطا بارادة المكلف له لازمه انه إذا لم يرد له لا يكون واجبا، و هذا معناه ارخاء العنان للمكلف إذا لم يرد ان يأتى بالواجب، فيرجع إلى ان المكلف إذا اراد الواجب فليأت به و اذا لم يرد فلا- مانع من عدم اتيانه و هذا هو المباح لتياء، مضافا إلى ان الوجوب بداعى جعل الداعى، فاذا كان المكلف مريدا للشئ فلا داعى لجعل الداعى له فيكون الوجوب لغوا.

و مما ذكرنا يتضح: ان اشتراط وجوب المقدمة بارادة المكلف لديها لازمه اشتراط وجوبها نفسها بارادتها أيضا، لوضوح ان ارادة المقدمة انما هو لأن من اراد شيئا اراد ما يتوقف عليه، فلا بد من انه إذا اراد ذى المقدمة يريد المقدمة أيضا فيكون

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٧٤

وجوب المقدمة منوطا بارادتها نفسها فيلزمه ما ذكرناه.

مضافا إلى ان وجوب المقدمة من رشحات وجوب ذى المقدمة، و حيث لا يعقل ان يكون وجوب ذىها مقيدا بارادته نفسه فلا يعقل ان يكون وجوبها أيضا مقيدا بارادة ذىها، اذ لا يعقل تخلف المعلول عن علته، فانه حيث كان في حال عدم ارادة المكلف لذيها وجوب ذىها موجودا و كان هو العلة لوجوبها، فلا بد و ان يكون وجوبها في حال عدم ارادة المكلف لذيها موجودا أيضا، اذ لا يعقل تخلف المعلول عن علته، فالمقدمة لا بد و ان تكون تابعة في الاطلاق و الاشتراط لذيها و لذا قال (قدس سره) في صدر المبحث «ان وجوب المقدمة- بناء على الملازمة- يتبع في الاطلاق و الاشتراط وجوب ذى المقدمة» و أشار إلى ما ذكرناه: من وجوب التبعية بالبراهين المتقدمة بقوله في ذيل العبارة: «و انت خبير بان نهوضها على التبعية واضح لا يكاد يخفى و ان كان نهوضها على اصل الملازمة لم يكن بهذه المثابة» لا مكان ان يقال بعدم الملازمة بين وجوب المقدمة و وجوب ذىها بدعوى: ان الامر انما هو لداعى جعل الداعى من الشارع حيث لا يكون داع من العقل يكفى عنه، و حيث لا- غرض من المقدمة إلما ان ذىها متوقف عليها و العقل يحكم بلزوم اتيانها لتوقف الواجب عليها، فلا داعى للوجوب الشرعى مع حكم العقل و ارشاده.

و اما الاستشهاد لوجوب المقدمة بالوجدان باننا نرى وجدانا ان من اراد شيئا اراد مقدمته، فالمسلم من الوجدان هو ارادة المقدمة ممن اراد ذىها فانما هو في المراد المباشري التكويني لا المراد التشريعي، فإن الاحكام التشريعية لا بد و ان تكون بمقدار الحاجة اليها و حيث لا حاجة إلى الامر تشريعا بالمقدمة لحكم العقل بلزوم اتيانها فلا وجوب شرعى للمقدمة.

و على كل فإن جماعة من المتقدمين و المتأخرين انكروا الملازمة بين وجوب المقدمة شرعا و وجوب ذىها، لكنه بعد القول بالملازمة لا بد من تبعية وجوب

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٧٥

المقدمة على تقدير تسليمها إنما تنهض دليلا على الوجوب، في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها، كما لا يخفى على من أعطاهما حق النظر و أنت خبير بأن نهوضها على التبعية واضح لا يكاد يخفى، و إن كان نهوضها على أصل الملازمة لم يكن بهذه المثابة، كما لا يخفى (١).

و هل يعتبر في وقوعها على صفة الوجوب أن يكون الاتيان بها بداعى التوصل بها إلى ذى المقدمة؟ كما يظهر مما نسبه إلى شيخنا العلامة أعلى الله مقامه بعض أفاضل مقررى بحثه، أو ترتب ذى المقدمة عليها بحيث لو لم يترتب عليها يكشف عن عدم وقوعها على صفة الوجوب، كما زعمه صاحب الفصول (قدس سره) أو لا يعتبر في

المقدمة لوجوب ذىها في الاطلاق و الاشتراط بحكم تبعية المعلول لعلته، فلا يعقل ان يكون المعلول اخص من علته، فان كون المقدمة مقيدة بارادة المكلف لذيها و كون وجوب ذىها غير مقيد بذلك لازمه كون المعلول اخص من علته، و مرجعه إلى تخلف المعلول عن علته و هو من المحالات المسلمة.

(١) قال في المعالم في آخر مبحث الضد [١٥] في مقام تحقيق انه يمكن ان يقال بعدم اقتضاء الامر بالشىء للنهى عن الضد الخاص، و ان قلنا بوجوب ما لا- يتم الواجب الا- به بعد ان ذكر وجهها اولاً لما ادعاه قال: و أيضا فحججنا القول إلى آخره العبارة التي ذكرت في المتن، و هي نص عبارة المعالم، و الظاهر منها هو كما ذكره الماتن: هو انا نقول بوجوب المقدمة مقيدا بارادة المكلف لذيها، إلما انه يحتمل بعد ضم هذا الوجه إلى الوجه الاول انه يريد ان يقول بمقالة التقريرات: و هو ان المقدمة الواجبة هي المقصود بها التوصل إلى الواجب و الله العالم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٧٦

وقوعها كذلك شيء منهما الظاهر عدم الاعتبار (١) أما عدم اعتبار قصد التوصل، فلاجل أن الوجوب لم يكن بحكم العقل إلا لاجل المقدمية و التوقف، و عدم دخل قصد التوصل فيه واضح (٢) و لذا اعترف بالاجتزاء

(١) قد عرفت في صدر المسألة ان اشتراط قصد التوصل في المقدمة: بان الوجوب الغيرى انما يترشح للمقدمة التي قصد بها التوصل إلى ذبيها هو مقاله التقريرات ناسبا له إلى الشيخ الانصارى- طاب ثراه-، و تخصيص الوجوب الغيرى بخصوص المقدمة التي يترتب ذوها عليها و هي المقدمة الموصلة إلى الواجب النفسى هي مقاله صاحب الفصول، و حيث لا يقول باحدهما المصنف (قدس سره) قال: «و هل يعتبر في وقوعها»: أى وقوع المقدمة «على صفة الوجوب أن يكون الايتان بها بداعى التوصل» إلى آخره أو انه يعتبر في وقوعها على صفة الوجوب «ترتب ذى المقدمة عليها»: أى على المقدمة «بـحيث لو لم يترتب» إلى آخر كلامه، و هو قول صاحب الفصول بوجوب خصوص المقدمة الموصلة لا مطلق المقدمة «أو» انه «لا يعتبر في وقوعها» على صفة الوجوب لا قصد التوصل بها و لا ترتب ذبيها عليها، بل الواجب المترشح اليه الوجوب الغيرى هي المقدمة مطلقا التي يمكن بعد الايتان بها من ايتان الواجب سواء قصد التوصل بها أو لم يقصد، و سواء ترتب الواجب عليها أو لم يترتب، و حيث كان هذا هو مختاره قال: الظاهر عدم الاعتبار.

(٢) لما كان مختاره هو وجوب المقدمة غير المقيدة باتيانها بقصد التوصل بها إلى ذبيها و لا المقدمة الموصلة- شرع في ابطال القول باعتبار قصد التوصل، ثم سيأتى التعرض منه لابطال القول بالمقدمة الموصلة، و حيث لم يذكر المصنف حجة في المقام لمذهب التقريرات فلا بأس بالإشارة إلى ما يمكن ان يكون حجة لما ذهب اليه.

فنقول: ان العلة للحكم تارة تكون شرعية و مستفادة من الدليل الشرعى كاستفادة ان التغيير باوصاف النجاسة علة لتنجس الماء، و مثل هذه العلة لا يجب ان يدور الحكم مدارها و لذا قالوا ببقاء نجاسة الماء و ان ذهب التغيير، و قد مر بعض ما له

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٧٧

.....

ربط في انواع العلل الشرعية لاحكامها في مبحث المشتق في مقام تمسك القائل بالاعم بآية السارق و السارقة و آية لا ينال عهدى الظالمين

و اخرى تكون العلة للحكم الشرعى هي العلة العقلية للحكم الارشادى منه كما في المقام، فإن الوجوب الشرعى انما هو لما يحكم العقل بوجوبه لو لا الحكم الشرعى به، و هو كونه مقدمة للواجب يتوقف وجوده عليها، و من المسلمات ان الحثيات التعليلية للاحكام العقلية حثيات تقييدية لها، فإن العقل الحاكم بحسن ضرب اليتيم للتأديب يحكم بان الضرب الحسن لليتيم هو المأتى به بقصد التأديب لا- مطلق الضرب، فما لم يقصد بالضرب لليتيم عنوان التأديب: بمعنى أن لا يأتي بضرب اليتيم بداعى تأديبه، فما لم يكن الضرب حينئذ معنونا بكونه للتأديب لا يقع الضرب حسنا بل يقع قبيحا محرما، فإن ضرب اليتيم لغير تأديبه ظلم له و عدوان عليه فهو قبيح و محرم و المقام من هذا القبيل فإن العقل انما يحكم بوجوب المقدمة لانها مقدمة للواجب فلا بد من قصد هذا العنوان، فالمقدمة حيثية تعليلية لحكم العقل بوجوب المقدمة، و قد عرفت ان الحثيات التعليلية حثيات تقييدية في الاحكام العقلية.

و فيه: ان الحثيات التعليلية في الاحكام العقلية حثيات تقييدية لها إلا انه لا يلزم ان تكون تلك الحثيات قصديّة دائما، بل ربما تكون قصديّة و ربما لا تكون، ففي ضرب اليتيم للتأديب لا بد من كونها قصديّة لأن ما يحكم العقل بحسنه هو الضرب المأتى به بداعى التأديب لا- مطلق ضرب اليتيم، فان ما كان يؤتى به بغير داعى التأديب لا يكون حسنا فلا بد من قصد عنوان التأديب تحقيقا للحيثية التعليلية التقييدية العقلية.

و اما في مقامنا فالحيثية التعليلية لحكم العقل بوجود المقدمة هو توقف الواجب عليها و هذه الحيثية التعليلية تقييدية أيضا، و لكن المتحصل منها ان الواجب الغيرى هو الذى يتوقف الواجب عليه و هذه حيثية غير قصدية، فإن ما يتوقف الواجب عليه هو نفس ما هو مقدمة فى الخارج سواء أقصد بإتيانه عنوان المقدمة ام لا، و الى هذا

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٧٨

بما لم يقصد به ذلك فى غير المقدمات العبادية، لحصول ذات الواجب، فيكون تخصيص الوجوب بخصوص ما قصد به التوصل من المقدمة بلا مخصص (١)

أشار المصنف بقوله: «و اما عدم اعتبار قصد التوصل فلأجل ان الوجوب لم يكن بحكم العقل الا لأجل المقدمة و التوقف، و عدم دخل قصد التوصل فيه واضح» فالعلة التى هى القيد فى المقام للمقدمة الواجبة هى كونها يتوقف عليها الواجب و هذه العلة التى هى القيد موجودة فى المقدمة سواء قصد باتيانها التوصل بها أو لم يقصد.

(١) لا يخفى ان الامر المتعلق بشيء لا يسقط إلا بالعصيان أو الامتثال، و امتثاله لا يعقل ان يتحقق إلا باتيان ما تعلق به الامر، فان كان متعلقه امرا قصديا فلا يعقل ان يسقط فى مقام امتثاله إلا باتيانه بعنوانه، إذ القصدية انما تتعلق بعنوانه فان لم يؤت به مقصودا به عنوانه لا يعقل سقوطه، و ان كان متعلقه غير قصدى فيسقط باتيان الفعل المتعلق بالامر و ان لم يكن عنوان الفعل مقصودا، فلو كان المتعلق به الامر الغيرى فى مقدمة الواجب هو المقصود بها التوصل لا ما هو بالحمل الشائع مقدمة لما امكن ان يسقط الامر الغيرى باتيان ذات ما هو مقدمة من دون قصد التوصل بها، فاذا كان الامر بالمقدمة يسقط باتيان ذات ما هو مقدمة كشف ذلك عن ان المتعلق للامر الغيرى ليس امرا قصديا بل هو ذات ما هو مقدمة لا المقدمة المقصود بها التوصل إلى ذبها.

و قد اعترف فى التقريرات بالاجتزاء و سقوط الامر المتعلق بالمقدمة باتيان ذات ما هو مقدمة و ان لم يقصد به التوصل فى غير المقدمات العبادية، لوضوح ان العباديات امور قصدية لا يعقل امتثال او امرها إلا باتيانها مقصودا بها امتثال امرها الملازم لقصدتها معنونة بعنوانينها، و الكلام فى غير المقدمات العبادية و انه هل يشترط فى امتثالها قصد التوصل بها ام لا؟ و قد عرفت ان سقوط او امرها باتيانها غير مقصود بها شيئا يكشف عن ان متعلق الامر فيها هو ذات ما هو مقدمة لا عنوان مقدميتها الذى ينحصر امتثاله باتيانها مقصودا بها التوصل إلى ذبها.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٧٩

فافهم (١).

فاعتراف التقريرات بالاجتزاء باتيان ذات ما هو مقدمة من دون قصد مقدميته لازمه الاعتراف ضمنا بان متعلق الامر فيها هو ذات ما هو مقدمة لا هى بعنوان المقدمة، و إلا لما امكن ان يسقط الامر المتعلق بها.

و قد اخذ المصنف اعتراف التقريرات بالاجتزاء دليلا عليه على ان المتعلق للامر هو ذات ما هو مقدمة دون المقدمة المقصود بها التوصل، فقال بعد ان ذكر عدم دخالة قصد التوصل «و لذا اعترف» أى صاحب التقريرات بالاجتزاء «بما لم يقصد به ذلك»: أى قصد التوصل «فى غير المقدمات العبادية لحصول ذات الواجب» لأن المقدمات العبادية لا بد و ان تكون قصدية و لازم الاعتراف بالاجتزاء بما لم يقصد به التوصل و سقوط الامر المقدمى به هو انه باتيان ما لم يقصد به التوصل يحصل ذات الواجب و إلا لما امكن ان يسقط الامر، و حصول ذات الواجب بما لم يقصد به التوصل دليل على ان متعلق الامر الغيرى ليس قصديا بل هو ذات ما هو مقدمة، و اذا كان ذات الواجب يحصل بما لم يقصد به التوصل «فيكون تخصيص الوجوب» المقدمى «بخصوص ما قصد به التوصل من المقدمة بلا مخصص».

(١) لعله يشير إلى ما يمكن ان يقال: انه لا- فرق بين التوصلي و التعبدى في كون صدق الامتثال في كل منهما منوطا بقصد اتيان الواجب بما هو واجب، لأن التكليف في الامور الاختيارية لا يصدق عليه انه امتثال لما تعلق به التكليف إلا باتيان ما تعلق به التكليف بما هو فعل اختياري اتى به لاسقاط ما تعلق التكليف به فلا بد من اتيان الواجب بما هو واجب، فالامتثال في التوصلي و التعبدى على حد سواء في صدق كونه امتثالا- للامر بانه منوط في كليهما باتيان الواجب بما هو واجب، و اتيان الواجب بما هو واجب منوط باتيان عمدا في حال الاختيار مقصودا به انه مصداق لما تعلق به التكليف، و مآل هذا إلى لزوم قصد عنوان المقدمية الذي لا يتأتى إلا بقصد التوصل بها، و انما الفرق بين التعبدى و التوصلي في ان التوصلي يسقط باتيان ما تعلق به إذا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٨٠

.....

اتى به لا بقصد الامتثال، بل لغرض من الاغراض أو اتى به غير ملتفت إلى عنوانه اصلا أو حصل بلا مباشرة من المكلف، كما لو وقع الماء على يده النجسة فطهرها و هو لا يعلم، أو يعلم و لكن كان مضطرا إلى وضع ما تنجس في الماء كما لو وقع في الماء الكثير فغمر المكان المتنجس منه، ففي هذه المقامات كلها يسقط الامر التوصلي لحصول الغرض الداعي إلى التكليف، و لكنه لا يصدق على ذلك انه امتثال للامر المتعلق به.

و على هذا المبنى يمكن لصاحب التقريرات ان يقول بالاجتزاء فيما لم يقصد به التوصل لتأتى الغرض من الامر به، و لكن لا يلزم ان يكون هذا منه اعترافا: بان متعلق الامر في المقدمة ذات ما هو مقدمة و ان لم يقصد به التوصل، لما عرفت: من ان حصول الامتثال في متعلق الامر التوصلي منوط بالقصد و العمد إلى اتيان الواجب بما هو واجب، فلا ملازمة بين اعترافه بالاجتزاء و بين قوله بلزوم التوصل في اتيان ما هو متعلق الامر في المقدمة.

إلما انه لو امكن ان نقول بهذا في صدق امتثال الواجب التوصلي النفسى فلا نقول به في الامر الغيرى، لأن الامر الغيرى الشرعى انما نقول به لكون وجوده قهريا لأن من يريد شيئا يريد مقدماته و إلا فهو على نمط الامر العقلى الارشادى، و العقل حيث يرى ان المقدمية متقومة بذات ما هو مقدمة لانه هو الذى يتوقف عليه التمكن من الواجب النفسى، أو ترتب الواجب النفسى فلا بد و ان يكون ذات ما هو مقدمة هو الواجب العقلى و هو الواجب الشرعى - أيضا - على القول بالملازمة.

و بعبارة اخرى: حيث ان الامر المتعلق بالواجب النفسى التوصلي ليس له ظهور في كونه صرف طريق إلى الغرض المترتب عليه بل الغرض كان داعيا اليه، لا أن المأمور به في الواقع هو الغرض المترتب على الواجب النفسى التوصلي و الواجب التوصلي وقع طريقا اليه، فلا بأس بان نقول: فيه ان امتثاله و امتثال الامر التعبدى على حد سواء كما ذكرنا، و لكن الامر ليس كذلك في الواجب التوصلي المقدمى،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٨١

نعم انما اعتبر ذلك في الامتثال، لما عرفت من انه لا يكاد يكون الآتى بها بدون ممتثلا لامرها، و آخذنا في امتثال الامر بذاتها، فيثاب بثواب أشق الاعمال (١)، فيقع الفعل المقدمى على صفة الوجوب، و لو لم

فانه ظاهر في صرافته في الطريقيه إلى ذى المقدمة، فالمأمور به في الحقيقة عقلا و المراد شرعا بتبع ارادة الواجب النفسى هو صرف التمكن و القدرة بعد اتيانه على اتيان الواجب النفسى و القدرة عليه أو ترتب الواجب عليه، فلا محالة يكون ذات ما هو مقدمة هو المأمور به عقلا و هو المراد بالارادة القهرية شرعا.

(١) توضيحه - بحيث لا يكون منافيا لما سبق منه - بامرین:

الاول: انه قد ظهر من كلامه في اشكال العبادية في الطهارات الثلاث ان السر في وقوعها عبادية هو اتيانها بقصد التوصل بها. الثاني: ان الامتثال في الامر التوصلى الغيرى عند المصنف على ما يتحصل من مجموع كلماته بنحوين، لانه قد صرح: بان حصول ذات ما هو مقدمه من دون أى قصد يسقط به الوجوب الغيرى و يصدق على المأتى به انه هو الواجب الذى تعلق به الامر الغيرى، و ظهر- مما مر- منه ان عبادية الامر الغيرى منوطه بقصد التوصل به الذى يلزمه قصد امتثال الامر الغيرى و كون المكلف مندفعاً بهذا الداعى. فاذا عرفت هذا نقول: ان مراده بقوله: «لا يكاد يكون الآتى بها»: أى بذات ما هو مقدمه «بدونه»: أى بدون قصد التوصل بها «ممتثلاً لامرهما» هو الامتثال بالمعنى الثانى: أى لا يصدق عليه انه ممتثل لامرهما و مندفعاً به: بان يقال انه أتى بها بداعى امتثال امرها، و ليس غرضه ان الامتثال بمعنى الاثبات بما تعلق به الامر منوط بقصد التوصل بها، و لذا عقب هذا بقوله: «و أخذنا فى امتثال الامر بذاتها فيثاب بثواب أشق الأعمال» فغرضه من الامتثال المنوط بقصد التوصل هو الذى يلزمه كونه أخذنا فى امتثال الامر بذى المقدمه، فانه لا يعقل ان يكون فى صدد امتثال ذى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٨٢

يقصد به التوصل، كسائر الواجبات التوصلية، لا على حكمه السابق الثابت له، لو لا عروض صفة توقف الواجب الفعلى المنجز عليه، فيقع الدخول فى ملك الغير واجبا إذا كان مقدمه لانقاذ غريق أو إطفاء حريق واجب فعلى لا حراما، و إن لم يلتفت إلى التوقف و المقدمية (١)، غاية

المقدمه بحيث يصدق عليه انه فى طريق الامتثال لذى المقدمه فى حال اتيانه بالمقدمه و لا يكون قاصدا للتوصل بالمقدمه. (١) ليس هذا تفريعاً على قوله: نعم، بل هو تفريع على ما ذكره سابقاً من عدم اعتبار قصد التوصل فى وقوع الفعل الذى يؤتى به من غير قصد التوصل على صفة الوجوب، و ان المتعلق للامر المقدمى هو ذات ما هو مقدمه لا عنوان المقدمية المنوطه بقصد التوصل. توضيح هذا التفريع: انه بناء على عدم اعتبار قصد التوصل فى وقوع المقدمه على صفة الوجوب و ان ذات ما هو مقدمه هو الواجب الغيرى لا المقصود به التوصل- نقول: إن ذات ما هو مقدمه مع الغرض عن عروض الوجوب الغيرى عليه اما ان يكون مباحاً أو مستحجاً أو مكروهاً أو حراماً، و كونه واجبا نفسياً خارج عن الكلام، اذ مع وجوبه النفسى بالذات لا يعقل ان يكون واجبا غيرياً لانشغال المحل بالوجوب النفسى، و لانه لا مجال لجعل الداعى إلى اتيانه مقديماً بعد ان كان قد جعل الداعى إلى اتيانه لنفسه، و اما الاحكام الأخر فلا شبهة فى انقلاب حكمه إذا كان مباحاً أو مستحجاً أو مكروهاً إلى الوجوب- بناء على الملازمة و سريان الوجوب إلى المقدمه من وجوب ذيها- و عدم معقولية ان يكون للواقعة الخاصة حكمان متضادان- كما سيأتى بيانه فى مبحث اجتماع الامر و النهى- فلا يعقل بعد عروض الوجوب على المقدمه ان تكون مباحه أو مستحبه أو مكروهه لمنافاه عدم الإذن فى الترك مع الإذن فى الترك.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٨٣

.....

و اما إذا كان ذات ما هو المقدمه محرماً فإما ان ينحصر الواجب به: بان يتوقف الواجب النفسى عليه و لا يكون هناك فرد غير هذه المقدمه المحرمة، و هذا الفرض هو موضوع كلام المصنف اولاً، و اما المقدمه غير المنحصر الواجب بها فسيأتى الكلام فيها فى ذيل العبارة.

و لا- يخفى: انه إذا انحصرت مقدمه الواجب النفسى فى المحرم و قلنا ببقاء المقدمه على حرمتها لا بد من الالتزام بسقوط الواجب النفسى المنحصر مقدمته فى المحرم، اذ لا- يعقل اجتماع الوجوب و الحرمة فيه و ان قلنا بجواز اجتماع الامر و النهى، اذ من يقول بالجواز انما يقول به فيما له المندوحة لا فيما لا مندوحة فيه و فرض المقام عدم المندوحة فاذا لم يسقط الواجب النفسى عن وجوبه:

بان كان اهم من الحرمة المتعلقة بمقدمته فلا مناص من سقوط حكم حرمة المقدمة و انقلاب حكمها إلى الوجوب الغيرى المقدمى، فاذا توقف انقاذ غريق لنفس محترمة على الدخول فى ملك الغير من دون اذنه فلا بد من سقوط حرمة الدخول و التصرف فى ملك الغير إذا انحصر انقاذ الغريق المسلم على الدخول و التصرف فيه.

إذا عرفت هذا فنقول: انه بناء على كون الواجب الغيرى ذات ما هو المقدمة يقع الدخول فى ملك الغير واجبا و ان لم يقصد الداخل التوصل بدخوله لانقاذ الغريق، لأن ذات ما هو مقدمة و هو الدخول فى ملك الغير هو الذى ترشح له الوجوب، فهو مصداق للواجب الغيرى و قد ارتفع حكم حرمة لتوقف الانقاذ الواجب الأهم عليه، و اذا كان الواجب بالوجوب الغيرى المقدمة المقصود بها التوصل لا يقع الدخول مصداقا للواجب و ان كان لا يقع ايضا مصداقا للمحرم لتوقف حصول الواجب الأهم عليه، لعدم امكان تنجز الواجب الا هم مع بقاء ما يتوقف عليه وجوده على حرمة، فهو لا يقع مصداقا للواجب لعدم قصد التوصل به و لا محرما لتوقف وجود الواجب عليه.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٨٤

.....

فالفرق بين مسلك التقريرات فى اعتبار قصد التوصل، و مسلك المصنف هو وقوع الدخول مع كونه تصرفا فى ملك الغير مصداقا للواجب على مختار المصنف، و وقوعه لا- واجبا و لا محرما بناء على مسلك التقريرات، و لذلك لم يصرح المصنف بوقوعه على مسلك التقريرات محرما، و اكتفى بكونه على مسلكه يقع مصداقا للواجب دون مسلك التقريرات، فصرح: بانه بناء على عدم اعتبار قصد التوصل يقع الدخول و التصرف فى ملك الغير مصداقا للواجب الغيرى و ان لم يقصد الداخل التوصل و لذا قال (قدس سره): «فيقع الفعل المقدمى على صفة الوجوب و لو لم يقصد به التوصل كسائر الواجبات» الواقعة على «صفة الوجوب» و ان لم يقصد بها امتثال امرها على ما سبق من رأيه: من ان الواجبات التوصلية تقع على وصف الامتثال و ان لم يقصد بها امتثال امرها، لا انها يسقط بها الوجوب التوصلى لتحقيق الغرض، و لكن لا تقع على صفة الامتثال كما هو رأى غيره فى الفرق بين التوصلى و التعبدى، و قد مرت الإشارة إليه فى شرح قوله: فافهم.

و على كل فعلى رأيه (قدس سره) لا بد له من الالتزام بما ذكره من وقوع ذات ما هو المقدمة على صفة الوجوب و ان لم يقصد به التوصل، و لا يبقى على ما له من الحكم السابق قبل عروض مقدميته، فاذا كان حكمه السابق الحرمة و كان الواجب النفسى اهم ترتفع حرمة الفعل و يقع واجبا و ان لم يقصد به التوصل، و لذا بعد ان ذكر انه يقع على صفة الوجوب قال: «لا على حكمه السابق الثابت له»: أى الحكم الثابت لهذا الفعل «لو لا عروض صفة توقف الواجب الفعلى المنجز عليه» كالدخول فى ملك الغير بغير اذنه، فان حكمه الثابت له هو الحرمة قبل توقف الانقاذ الذى هو الواجب الفعلى الا هم فيكون هو المنجز فعلا على الدخول، و بعد عروض هذا التوقف ترتفع الحرمة، و لذا قال مفرعا: «فيقع الدخول فى ملك الغير واجبا إذا كان مقدمة لانقاذ غريق أو اطفاء حريق واجب فعلى» و لا يقع حراما على حكمه

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٨٥

الامر يكون حينئذ متجرئا فيه (١)، كما أنه مع الالتفات يتجرأ بالنسبة إلى ذى المقدمة، فيما لم يقصد التوصل إليه أصلا. و أما إذا قصده، و لكنه

السابق و ان لم يقصد به التوصل و لذا قال: «لا حراما»: أى يقع واجبا لا حراما «و ان لم يلتفت» الداخل «إلى التوقف و المقدمية».

(١) لا- يخفى ان هذا تنمة لما ذكره من وقوع الفعل مصداقا للواجب الغيرى، و لا- يبقى على حكمه السابق و ان لم يلتفت الداخل

المتصرف في ملك الغير من دون اذنه إلى كون دخوله مقدمة لواجب اهم لأن دخوله مصداق للواجب الغيرى التوصلى، و مع وقوعه مصداقا للواجب لا يعقل ان يكون مصداقا للمحرم، إلا انه حيث لم يلتفت إلى كونه مقدمة لواجب اهم فهو غافل عن كون ما أتى به مصداقا للواجب، و حيث انه يعلم بان دخوله تصرف في ملك الغير من دون اذنه فيكون على هذا معتقدا لكونه مصداقا للمحرم فهو في دخوله قد أقدم على ارتكاب المحرم، فهو كمن شرب المائع بعنوان كونه خمرا إن كان ماء. [١٦]

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول؛ ج ٢؛ ص ١٨٥

يته، ان الفرق بين المقام و بين شرب المائع الذى يتبين انه ماء: ان فى شرب المائع قد انتفت الحرمة لانتفاء موضوعها و هو الخمر، و فى المقام قد ارتفع نفس حكم الحرمة لا موضوعها و هو التصرف فى ملك الغير، و لا فرق فى مناط التجرى صدقا و نتيجةً بين هذين الامرين، و على كل فهو فى دخوله له يكون متجريا فيما اتى به لانه اقدم فيه على العصيان و ارتكاب المحرم و ان لم يكن ما اتى به محرما واقعا بل هو مصداق للواجب، و الى هذا أشار بقوله: «غاية الامر يكون حينئذ»: أى بدخوله فى ملك الغير مع التفاته إلى كونه تصرفا من غير اذن المالك و عدم التفاته إلى مقدميته و توقف الواجب الاهم عليه فانه على هذا يكون «متجريا فيه»: أى فى فعله هذا الذى هو فعل المقدمة التى يراها بما لها من عنوانها الخاص بها محرمة و قد غفل عن كونها مقدمة و مصداقا للواجب الغيرى.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٨٦

لم يأت به بهذا الداعى، بل بداع آخر أكده بقصد التوصل، فلا يكون متجرا أصلا (١).

(١) لما ذكر صورة عدم الالتفات إلى كونه مقدمة لواجب اهم مع التفاته إلى كونه تصرفا فى ملك الغير بغير اذنه و انه يكون متجريا عقبه بصورة الالتفات، و مهم صور الالتفات اربعة:

الأول: ان يكون ملتفتا إلى كون الدخول مقدمة للواجب الاهم و قد دخل بقصد التوصل إلى الواجب، و فى هذا الفرض يقع مصداقا للواجب على المسلكين و هو واضح.

الثانى: ان يكون ملتفتا إلى كونه مقدمة للواجب الاهم و لكنه متردد فى امتثال الواجب الاهم فلا يكون دخوله بقصد التوصل، فعلى مسلك المصنف يقع مصداقا للواجب، و على مسلك التقريرات لا يقع واجبا و لا محرما، و على كل فلا يكون متجريا بالفعل.

الثالث: ان يكون ملتفتا و لكنه كان بانيا على مخالفة الواجب الاهم، فحيث كان يجب عليه البناء على امتثال الواجب المنجز و لم بين على الامتثال يكون متجريا بالنسبة إلى الواجب الاهم الذى هو ذو المقدمة، و انما لم يعد عاصيا لانه لم يترك ما هو مقدمة حتى يكون تركا للواجب، فهو بالفعل له مجال لأن يأتى بالواجب و لان لا يأتى به و لكنه حيث يجب كان عليه البناء على الاتيان به و لم بين فهو متجر بالنسبة إلى ذى المقدمة لا عاص بالفعل فتأمل.

و اما بالنسبة إلى نفس المقدمة فعلى مسلك المصنف لا- يكون متجريا لانه قد اتى بما هو الواجب الغيرى، و اما على مسلك التقريرات فاذا قلنا بصحة الترتب فلا مانع من وقوع المقدمة محرمة لأن المقدمة الواجبة هى المقصود بها التوصل و القدر المتيقن من كون تنجز الواجب لا- يجامع حرمة ما يتوقف عليه فيما إذا لم يكن بانيا على عدم امتثال الواجب الاهم، اما إذا كان بانيا على امتثال الواجب الاهم فلا مانع من ان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٨٧

و بالجملة: يكون التوصل بها إلى ذى المقدمة من الفوائد المترتبة على المقدمة الواجبة، لا أن يكون قصده قيذا و شرطا لوقوعها على صفة الوجوب، لثبوت ملاك الوجوب فى نفسها بلا دخل له فيه أصلا، و إلا لما حصل ذات الواجب و لما سقط الوجوب به، كما لا يخفى (١). و لا يقاس

يخاطب بعد بنائه على عدم الامتثال للواجب المتوقع على هذه المقدمة بحرمة الدخول في ملك الغير بغير اذنه و الله العالم. الرابع: ان يكون ملتفتا ولكنه لم يات بالمقدمة بقصد التوصل وحده بل انضم اليه قصد آخر كقصد التفرج - مثلا - و لازمه ان يكون بانيا على قصد امتثال الواجب الالهم، و في الفرض على كل حال لا يكون ما اتى به حراما على كلا المسلكين و لا متجريا لا بالنسبة إلى المقدمة و لا بالنسبة إلى ذي المقدمة، و قد أشار إلى الفرض الثالث و الرابع، فأشار إلى الثالث بقوله: «كما انه مع الالتفات يتجرأ بالنسبة إلى ذي المقدمة» كما عرفت وجهه، و الى الامر الرابع بقوله: «و اما إذا قصده و لكنه لم يات به بهذا الداعي بل بداع آخر اكده بقصد التوصل فلا يكون متجريا» كما عرفت أيضا.

(١) هذا تلخيص ما ذهب اليه من عدم اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمة على صفة الوجوب. و محصله: انه حيث كان الملاك لوجوب المقدمة هو توقف الواجب عليها و كان هذا الملاك مما يقوم به ذات ما هو مقدمة، فلا بد و ان يكون هو الواجب من دون قيد له أو شرط.

و من الواضح - أيضا - ان ذات ما هو مقدمة مما يمكن ان يقصد به التوصل إلى ذي المقدمة، فلا محالة يكون قصد التوصل من فوائد ما هو مقدمة بالحمل الشائع فلذا قال: «و بالجملة يكون» قصد «التوصل بها إلى ذي المقدمة من الفوائد المترتبة على المقدمة الواجبة» و هي المقدمة بالحمل الشائع من دون تقييدها أو اشتراطها بقصد بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٨٨

على ما إذا أتى بالفرد المحرم منها، حيث يسقط به الوجوب، مع أنه ليس بواجب، و ذلك لأن الفرد المحرم إنما يسقط به الوجوب، لكونه كغيره في حصول الغرض به، بلا تفاوت أصلا، إلا أنه لاجل وقوعه على صفة الحرمة لا يكاد يقع على صفة الوجوب، و هذا بخلاف ما هاهنا، فإنه إن كان كغيره مما يقصد به التوصل في حصول الغرض، فلا بد أن يقع على صفة الوجوب مثله، لثبوت المقتضى فيه بلا مانع، و إلا لما كان يسقط به الوجوب ضرورة، و التالي باطل بدهاه، فيكشف هذا عن

التوصل في وقوعها على صفة الوجوب و لذا قال: «لا ان يكون قصده»: أي التوصل بها «قيدا أو شرطا لوقوعها على صفة الوجوب» ثم علله بما ذكرنا: من ان ملاك وجوب المقدمة ثابت لما هو بذاته مقدمة لا المقدمة المقصود بها التوصل، فقال «لثبوت ملاك الوجوب في نفسها بلا دخل له فيه اصلا» هذا هو البرهان لكون الواجب ذات ما هو مقدمة و هو المقدمة بالحمل الشائع، ثم أشار إلى نقض على من يشترط في وقوعها على صفة الوجوب تقييدها بقصد التوصل بما حاصله: انه لو كان قصد التوصل شرطا لوقوعها على صفة الوجوب لما امكن ان يسقط الامر الغيرى المتعلق بالمقدمة باتيان ذات ما هو مقدمة من دون قصد التوصل بها، إذ الواجب المتعلق للامر لا يعقل ان يسقط الامر المتعلق به إلا باتيان ما تعلق به الامر، فلو كان متعلق الامر هو المقدمة المقصود بها التوصل لما سقط الامر في الواجب الغيرى باتيان ما هو مقدمة بالحمل الشائع من دون قصد التوصل، و الى هذا أشار بقوله: «و إلا لما حصل ذات الواجب و لما سقط الوجوب به».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٨٩

عدم اعتبار قصده في الوقوع على صفة الوجوب قطعاً، و انتظر لذلك تتمه توضيح (١).

(١) هذا جواب منه (قدس سره) عن سؤال مقدر يمكن ان يورد على دليله الاخير: من عدم امكان سقوط الواجب و الامر به باتيان ما هو مقدمة بالحمل الشائع من دون قصد التوصل.

و حاصل السؤال و الايراد: ان الامر التوصلى لا ينحصر سقوطه باتيان متعلق امره، فانه كما يسقط باتيان الواجب و ما هو متعلق الامر

كذلك يسقط الامر التوصلى باتيان ما لا يعقل ان يكون فردا له لحصول الغرض الذى يدعو إلى الوجوب الغيرى. و بعبارة اخرى: ان الغرض فى الواجب التوصلى كما يتحملة فرده و يسقط به الوجوب كذلك يتحملة ما ليس فردا له و يسقط بواسطة حصول الغرض منه الامر التوصلى، كما فى الفرد المحرم من افراد المقدمة و هى الدابة المغصوبة التى يحصل بها الوصول إلى مناسك الحج الواجب، مع انه لا يعقل ان يكون الامر بالمقدمة شاملا للفرد المغصوب المحرم، و لكنه حيث يحصل به الغرض يسقط الامر المتعلق بالمقدمة غير المغصوبة كالدابة المملوكة و المستأجرة، فاذا امكن ان يسقط الامر المقدمى بالفرد المحرم فلا مانع من ان يسقط باتيان ما هو مقدمة بالحمل الشائع و ان كان الواجب الغيرى هو المقدمة المقصود بها التوصل.

و حاصل الجواب- عن هذا السؤال-: هو انه مما لا- يمكن الريب فيه ان ثبوت ملا-ك الوجوب فى فرد من دون مانع عنه لا- محالة يجعل ذلك الفرد مصداقا للواجب، اذ لا يعقل التخلف بعد تحقق العلة التامة من ثبوت المقتضى و عدم المانع، و حيث كان الفرد المحرم قد ثبت فيه المقتضى، لأن الدابة المغصوبة كالدابة المملوكة فى انه بها يحصل قطع المسافة المؤدية إلى محل المناسك فى الحج، و لكن ثبوت المانع فيها و هو الغضب منع من تعلق الامر الغيرى بها و لا انحصار بها، و مع الانحصار- أيضا-

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٩٠

.....

لا- يتجز الحج لانه مشروط بالاستطاعة و الممنوع شرعا كالممتنع عقلا، ففرض تنجز الحج وجود فرد مباح من المقدمة يكون هو الواجب لثبوت المقتضى فيه بلا مانع، دون الفرد المحرم فانه و ان ثبت فيه المقتضى إلاً انه شفع بالمانع و مع وجود المانع لا تتم العلة التامة للحكم فيه فلا يعقل ان يتعلق به الوجوب الغيرى، و حيث ثبت المقتضى فيه فباتيانه يحصل الغرض الداعى إلى الوجوب الغيرى فيسقط و ان لم يكن الفرد المحرم من مصاديق متعلق الوجوب الغيرى.

فاذا عرفت هذا نقول: ان ذات ما هو مقدمة لا يعقل ان يسقط به الوجوب من دون تحمله للغرض الداعى إلى الوجوب الغيرى، و إلاً لجاز ان يسقط وجوب كل شىء بكل شىء و هو محال، فالامر لا يعقل ان يسقط إلاً بما فيه ملاكه، فاذا كان فى ذات ما هو مقدمة ملا-ك الوجوب الغيرى- و من الواضح انه لا مانع من ان يكون ذات ما هو مقدمة واجبا كما كان المانع فى الفرد المحرم- فلا محالة يكون سقوط الوجوب به لانه فرد الواجب و هو المطلوب، و الى هذا أشار بقوله: «و هذا بخلاف ما هاهنا فانه ان كان كغيره مما يقصد به التوصل» إلى آخر كلامه: أى الفرد المحرم ليس كمقامنا و هو ذات ما هو مقدمة، فانه فى الفرد المحرم لا يؤثر المقتضى لثبوت المانع، بخلاف ما هاهنا فانه إذا كان ذات ما هو مقدمة قد ثبت المقتضى فيه و هو انه مما يحصل به التوصل إلى ذى المقدمة «فلا- بد ان يقع على صفة الوجوب مثله»: أى مثل المقدمة التى قصد بها التوصل حيث انه قد ثبت فيه و لا مانع، و لذا قال: «لثبوت المقتضى فيه بلا مانع و إلاً لما كان يسقط به الوجوب ضرورة و التالى باطل» و هو عدم سقوط الوجوب به، فسقوط الوجوب به دليل على انه مما يقوم به الغرض و كونه بلا- مانع و انه ليس كالفرد المحرم- أيضا- معلوم بالضرورة، فاذا تم ثبوت المقتضى فيه و انه لا مانع فيه فلا بد و ان يكون سقوط الوجوب به لانه فرد الواجب، اذ لا مانع عن كونه كذلك، و اذا كان ذات ما هو مقدمة يسقط به الوجوب المستلزم ذلك لكونه فردا له كشف هذا عن ان الواجب ذات ما هو مقدمة من دون تقيده بقصد التوصل،

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٩١

و العجب أنه شدد النكير على القول بالمقدمة الموصلة، و اعتبار ترتب ذى المقدمة عليها فى وقوعها على صفة الوجوب، على ما حرره بعض مقررى بحثه قدس سره بما يتوجه على اعتبار قصد التوصل فى وقوعها كذلك، فراجع تمام كلامه زيد فى علو مقامه، و تأمل فى نقضه و إبرامه (١).

و لذا قال: «فيكشف هذا عن عدم اعتبار قصده»: أى قصد التوصل «فى الوقوع على صفة الوجوب قطعاً».

قوله: «و انتظر لذلك تنمة توضيح» عند تعرضه لرأى صاحب الفصول فى تقييد المقدمة بالموصلة.

(١) حاصل ما يشير اليه المصنف هو انه فى التقريرات شدد النكير على صاحب الفصول فى قوله بالمقدمة الموصلة.

و المتحصل من رد التقريرات للقول بالمقدمة الموصلة: هو انه لا-وجه لتخصيص بعض المقدمات و هى التى يترتب عليها الواجب بالوجوب بعد ان كان ما هو الملاك للوجوب يعمها و غيرها من المقدمات التى لا يترتب عليها الواجب، و الملاك الذى لوجوب المقدمة كما ينفى تقييد المقدمة بالموصلة كذلك ينفى تقييدها بقصد التوصل أيضا، و لذا كان ذلك موضع عجب المصنف (قدس سره)، فانه قال فى التقريرات فى رد صاحب الفصول ما هو نصه: «بعد القول بان الحاكم فى هذا الباب العقل و نحن بعد ما استقصينا التامل لا نرى للحكم بوجوب المقدمة وجهها الا من حيث ان عدمها يوجب عدم المطلوب، و هذه الحثية هى التى يشترك فيها جميع المقدمات و ان اختص بعضها بالاستلزام الوجودى أيضا كما فى العلة التامة» [١٧] انتهى كلامه رفع مقامه.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٩٢

و أما عدم اعتبار ترتب ذى المقدمة عليها فى وقوعها على صفة الوجوب، فلانه لا يكاد يعتبر فى الواجب إلا ما له دخل فى غرضه الداعى إلى إيجابه فى المقدمة الموصلة. و الباعث على طلبه، و ليس الغرض من المقدمة إلا حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذى المقدمة، ضرورة أنه لا يكاد يكون الغرض إلا ما يترتب عليه من فائدته و أثره، و لا يترتب على المقدمة إلا ذلك، و لا تفاوت فيه بين ما يترتب عليه الواجب، و ما لا يترتب عليه أصلاً، و أنه لا محالة يترتب عليهما، كما لا يخفى.

و أما ترتب الواجب، فلا-يعقل أن يكون الغرض الداعى إلى إيجابها و الباعث على طلبها، فإنه ليس بأثر تمام المقدمات، فضلا عن إحداها فى غالب الواجبات، فإن الواجب إلا ما قل فى الشرعيات و العرفيات فعل اختياري، يختار المكلف تارة إتيانه بعد وجود تمام مقدماته، و أخرى عدم إتيانه، فكيف يكون اختيار إتيانه غرضا من إيجاب كل واحدة من مقدماته، مع عدم ترتبه على تمامها، فضلا عن كل واحدة

و هذا كلام صريح فى ان الملاك للوجوب المقدمى هو ان ما يلزم من عدمه العدم هو الذى يترشح له الوجوب، و لا ينبغي تخصيص الوجوب بخصوص ما يلزم وجوده وجود ذى المقدمة و هو المقدمة الموصلة، و هذه الحثية التى نفى بها تخصيص الوجوب بخصوص الموصلة ينتفى بها أيضا تخصيص المقدمة و تقييدها بقصد التوصل، فإن المقدمة المقصود بها التوصل و التى لم يقصد بها التوصل تشتركان فى الحثية المذكورة و هى انها يلزم من عدمها العدم، و لذا قال المصنف ان الشيخ الذى يحكى رأيه صاحب التقريرات شدد النكير على صاحب الفصول فى قوله بوجوب خصوص المقدمة الموصلة فى رده له «بما يتوجه على اعتبار قصد التوصل» و جعله قيذا «فى وقوعها كذلك»: أى فى وقوع المقدمة على صفة الوجوب.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٩٣

[فى الرد على القول بالمقدمة الموصلة]

منها نعم فيما كان الواجب من الافعال التسيبية و التوليدية، كان مترتبا لا محالة على تمام مقدماته، لعدم تخلف المعلول عن علته و من هنا قد انقح أن القول بالمقدمة الموصلة، يستلزم إنكار وجوب المقدمة فى غالب الواجبات، و القول بوجوب خصوص العلة التامة فى خصوص الواجبات التوليدية (١).

(١) هذا شروع فى الكلام مع صاحب الفصول القائل بوجوب خصوص المقدمة الموصلة: أى وجوب خصوص المقدمة التى يترتب

عليها الواجب.

و حاصل البرهان الذي ينفي تقييد المقدمة بقيد انها موصلة بحيث يترتب عليها ذو المقدمة ما أشار اليه بقوله: «فلانه لا يكاد يعتبر في الواجب الا ما له دخل في غرضه» إلى آخر كلامه.

و توضيحه: هو انه لا يعقل ان يكون الداعى إلى وجوب المقدمة الا ما تتحمله المقدمة من ربطها وصلتها بذى المقدمة، فلا بد ان نرى ان الغرض الداعى إلى وجوب المقدمة هل هو ترتب ذبها عليها أو التمكن من ايجاد ذبها بعد ايجادها؟

ولا يخفى ان ترتب ذى المقدمة لا يعقل ان يكون هو الغرض المترتب على كل جزء من أجزاء المقدمة، فإن وجود المعلول انما هو من آثار وجود العلة التامة ولا يعقل ان يكون مترتبا على كل جزء من اجزائها لفرض كون العلة التامة مركبة، و اذا كان مترتبا على كل جزء من اجزائها لزم الخلف من كون المجموع هو العلة التامة له، فلازم القول بالمقدمة الموصلة هو ان المترشح من الواجب النفسى وجوب واحد لمجموع العلة التامة كالوجوب الواحد النفسى المتعلق بالمركب من أجزاء متعددة، و انما يكون لكل جزء من أجزاء المقدمة حصه من ذلك الوجوب الواحد المنبسط على الجميع، فوجوب كل جزء من الأجزاء هو وجوب ضمنى يكون ببسط الوجوب على جميع الأجزاء و ان لكل جزء من أجزاء المركب حصه منه، و لا يكون لكل جزء وجوب في عرض وجوب الجزء الآخر غير مرتبط امتثال كل منها بامتثال الجزء الآخر

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٩٤

.....

و حيث ان المقدمة التى يتوقف عليها الواجب على نحوين: بعضها اختيارية و هى التى يكون آخر جزء منها هو الارادة التى يتعقبها وجود ذى المقدمة فيتوسط بين وجود ذى المقدمة و وجود مقدماتها الارادة و هى المسماة بالمقدمات المباشرة الاختيارية. أو النحو الثانى هى المقدمات التى يتعقبها ذو المقدمة من دون توسط ارادة بينه و بين مقدماته و هى المسماة بالاسباب التوليدية كالحراق المترتب على الالتقاء فى النار.

و قد اتضح مما ذكرنا: ان ترتب ذى المقدمة على المقدمات ليس اثرا لكل واحدة منها بل هو اثر مجموعها، و هناك شىء آخر يكون هو اثرا لكل واحدة من هذه المقدمات، و هو ان لكل مقدمة من هذه المقدمات اثرا يخصها و هو سد عدم ذى المقدمة من ناحيته. و من الواضح ان كل مقدمة إذا وجدت فقد سد عدم ذى المقدمة من هذه الناحية و لا ربط لسد العدم من ناحية مقدمة بسد العدم لذى المقدمة من ناحية اخرى، و لازم هذا ان يكون لكل مقدمة وجوب غيرى فى عرض الوجوب الغيرى الآخر المتعلق بالمقدمة الاخرى.

فاذا عرفت هذا نقول: الداعى إلى ايجاب المقدمة ان كان هو الاثر المترتب على مجموعها فلا بد من الالتزام بوجوب خصوص المقدمة الموصلة و لا مناص عنه، و ان كان الداعى إلى ايجاب المقدمة هو سد العدم من ناحيتها فلا بد من كون الواجب هو المقدمة التى بها يسد عدم ذى المقدمة من هذه الناحية سواء سد عدم ذى المقدمة من ناحية مقدمة اخرى ام لا، و لازم هذا عدم اختصاص الوجوب المقدمى بخصوص المقدمة الموصلة.

و ادعى المصنف ان الغرض الداعى إلى ايجاب المقدمة هو الثانى و هو سد العدم فانه إلى ما ذكرنا يرجع قوله: «و ليس الغرض من المقدمة الا حصول ما لولاه لما امكن حصول ذى المقدمة» فإن امكان حصول ذى المقدمة بعد حصول المقدمة مرجعه إلى كون الاثر الداعى إلى الوجوب هو سد العدم من ناحية كل مقدمة بنفسها، و ليس المراد من هذا الامكان هو الامكان الذاتى، فإن الامكان الذاتى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٩٥

.....

للممكن لا ينتزع ألاً من ذات الممكن، و الممكن الذاتى ممكن بالذات سواء امتنع وقوعه أو امكن وقوعه، بل المراد من هذا الامكان هو خروج الشيء شيئاً فشيئاً من ناحية القوة إلى الفعلية، فذو المقدمة حيث كان مقدوراً عليه بواسطة القدرة على مقدماته فكل مقدمة وجدت أوجبت خروج القدرة على ذى المقدمة من حد ما هو بالقوة إلى حد الفعلية، فإن القدرة على ذى المقدمة بواسطة وجود هذه المقدمة قد صارت بالفعل بعد ما كانت بالقوة، وقد أشار في البرهان إلى كون الداعى الى ايجاب المقدمة هو هذا دون الاثر المترتب على مجموع المقدمات بقوله: «ضرورة» إلى آخره.

و حاصله: انه لا بد ان يكون الغرض الداعى إلى ايجاب المقدمة هو الاثر المترتب على نفس المقدمة دون الاثر غير المترتب عليها. و قد عرفت ان ترتب ذى المقدمة ليس اثراً لكل جزء من أجزاء العلة التامة، فلا يعقل ان يكون الترتب موجبا لوجوب كل مقدمة فى عرض المقدمة الاخرى.

و لا يخفى: ان هذا البرهان لا يتم ألاً بامر قد اخذه مفروغا عنه، و هو ان لكل مقدمة وجوبا فى عرض وجوب المقدمة الاخرى، فاذا كان هذا امراً مسلماً فلا بد و ان ينتج ان الاثر الداعى هو سد العدم دون الاثر الذى هو اثر لمجموع المقدمات، إلا ان لازم هذا ليس ألاً لزوم اختصاص الوجوب بالمجموع. و اذا لم يكن من المسلم ان لكل مقدمة وجوبا فلا غضاضة شديدة فى هذا الالتزام.

و على كل فقد أشار إلى ما ذكرنا بقوله: «لا يكاد يكون الغرض الا ما يترتب عليه»: أى على الواجب، و كان الاولى ان يكون الضمير مؤنثاً ليعود إلى المقدمة فانها اقرب من كون الواجب مرجعاً للضمير «من فائدته و اثره و لا يترتب على المقدمة الا ذلك» و هو حصول ما لولاه لما امكن حصول ذى المقدمة «و لا تفاوت فيه»: أى لا تفاوت فى هذا الاثر و هو امكان حصول ذى المقدمة بعد حصوله «بين ما يترتب عليه الواجب و ما لا يترتب عليه اصلاً و انه لا محالة يترتب عليهما»: أى انه لا محالة يترتب عليهما حصول ما لولاه لما امكن حصول ذى المقدمة، فإن المقدمة

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٩٦

.....

سواء ترتب عليها الواجب ام لم يترتب يصح ان يقال: ان الاثر لكل مقدمة هو حصول ما لولاه لما امكن حصول ذى المقدمة. و لا يعقل على هذا ان يكون الاثر الداعى إلى ايجاب المقدمات هو ترتب الواجب عليها، فإن ترتب الواجب انما يمكن ان يكون اثراً داعياً إلى الايجاب فى خصوص المقدمات و الاسباب التوليدية، فإن غيرها من الاسباب و المقدمات الاختيارية يتوسط بينها و بين جملة المقدمات الاختيارية، إذا كان نفس الاختيار من جملة مجموع المقدمات التى يترتب عليها الواجب فلا يعقل القول بوجوب مثل هذه المقدمات، لأن وجوب مجموعها لازمه تعلق الامر بنفس الارادة و الاختيار، و اذا لم يعقل ان يتعلق الامر بنفس الاختيار فالمركب ينتفى تعلق الوجوب بمجموعه بامتناع احد اجزائه، فلا بد لمن يقول: بان الغرض الداعى للوجوب هو ترتب ذى المقدمة ان لا يقول بوجوب مثل هذه المقدمات.

و قد ظهر من هذا ان هذا برهان آخر غير البرهان الاول قد مزج بينهما المصنف فى هذا البرهان و أشار اليه و انه من متفرعات ما ذكره بقوله: «و قد انقدح» إلى آخر كلامه.

و على كل فالمتحصل من كلام المصنف (قدس سره) - من قوله: «فلانه لا يكاد يعتبر فى الواجب» إلى قوله: «فإن قلت» - برهانان على عدم وجوب خصوص المقدمة الموصلة.

الأول: انه لو كان الواجب هو خصوص الموصلة لاخص الوجوب بخصوص العلة التامة التى هى مجموع المعدّ و السبب و الشرط و لا

يترشح الوجوب لكل واحد واحد من اجزاء العلة التامة، فلا يكون المعدّ وحده و لا السبب وحده و لا الشرط وحده بمقدمة، لأن ترتب ذى المقدمة انما يكون على العلة التامة، فاذا كان هو الداعي للوجوب فلا بد و ان يختص الوجوب بخصوص العلة التامة، و قد اخذ من المسلم كون أجزاء العلة مقدمة كما ان العلة التامة مقدمة، و اذا كانت أجزاء العلة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٩٧

فإن قلت: ما من واجب إلا و له علة تامة، ضرورة استحالة وجود الممكن بدونها، فالتخصيص بالواجبات التوليدية بلا مخصص. قلت: نعم و إن استحالة صدور الممكن بلا علة، إلا أن مبادئ اختيار الفعل الاختيارى من أجزاء علته، و هى لا تكاد تتصف بالوجوب، لعدم كونها بالاختيار، و إلا لتسلسل، كما هو واضح لمن تأمل (١)،

مقدمة فلا بد و ان يكون الغرض الداعي هو الامر المشترك بين العلة الناقصة و العلة التامة، و ليس هو إلا ما ذكره: و هو حصول ما لولاه لما امكن حصول ذى المقدمة.

الثانى: انه لو كان الواجب خصوص المقدمة الموصلة لكان جملة من المقدمات التى من المسلم وجوبها غير واجبة، و هى المقدمات التى يتوسط بينها و بين ذى المقدمة اختيار المكلف، لأن المجموع الذى من جملته ارادة المكلف لا يعقل ان يتعلق بها امر لعدم امكان تعلق الامر بالارادة، لانه يشترط فى متعلق الامر أن يكون اختياريا و الارادة بنفسها غير اختيارية فلا يعقل ان تكون جزءا من المركب المتعلق به الامر و المركب ينتفى بانتفاء احد أجزائه، فلا تكون هذه المقدمات بواجبة و يختص الوجوب المقدمى بخصوص الاسباب التوليدية.

(١) حاصل ان قلت و قلت- هو ما ذكرنا: من كون الارادة إذا كانت جزءا من العلة التامة فلا يعقل ان يتعلق امر بالعلة التامة التى من اجزائها الارادة و إلا لتسلسلت الارادات، و هذا ما تكرر منه (قدس سره): من أن الفعل الاختيارى ما كان عن ارادة، فاذا كان متعلق الامر هو الارادة فلا بد و ان تكون نفس الارادة- أيضا- عن ارادة حتى تكون من الافعال الاختيارية التى اختياريتها من شرائط تعلق التكليف بها، و اذا كانت الارادة من الافعال الاختيارية المحتاجة إلى الارادة سرى هذا الحكم إلى جميع افراد الارادة لوضوح جريان حكم الطبيعى على جميع افراده فيلزم تسلسل الارادات إلى ما لا يتناهى و هو باطل.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٩٨

ولانه لو كان معتبرا فيه الترتب، لما كان الطلب يسقط بمجرد الاتيان بها، من دون انتظار لترتب الواجب عليها، بحيث لا يبقى فى البين إلا طلبه و إيجابه، كما إذا لم تكن هذه بمقدمته، أو كانت حاصله من الاول قبل إيجابه، مع أن الطلب لا يكاد يسقط إلا بالموافقة، أو بالعصيان و المخالفة، أو بارتفاع موضوع التكليف، كما فى سقوط الامر بالكفن أو الدفن، بسبب غرق الميت احيانا أو حرقه، و لا يكون الاتيان بها بالضرورة من هذه الامور غير الموافقة (١).

(١) هذا هو البرهان الثالث الذى أشار اليه فى عدم تقييد المقدمة الواجبة بالموصلة.

و توضيحه: ان سقوط الامر ينحصر فى ثلاثة اشياء: موافقته و اطاعته باتيان متعلقه، و بعصيانه و ترك الاتيان بما امر به حتى يفوت محلّه، و بانعدام موضوع الامر كما فى ما لو غرق الميت فانه يسقط الامر المتعلق بوجوب غسله و دفنه لارتفاع موضوع التكليف بسبب غرق الميت، أو بأن يكون موجودا قبل تعلق الامر كما فى المقدمة الموجودة قبل تنجز الأمر بذيتها.

و لا اشكال أيضا فى ان الامر المتعلق بالمقدمة لا يعقل بقاؤه بعد اتيان المكلف بها قبل اتيانه بذى المقدمة، إذ الامر انما هو بداعى جعل الداعى إلى متعلقه. و من الواضح انه بعد الاتيان بالمقدمة لا مجال لجعل الداعى من المولى لها بعد اتيان المكلف بها، فلا بد من الالتزام بسقوط الامر المقدمى بعد الاتيان بالمقدمة و قبل الاتيان بذيتها، و لازم الالتزام بسقوط الامر فى ذلك الوقت هو كون

الواجب بالوجوب المقدمى غير متقيد بالايصال، فانه لو كان متقيدا بالايصال لما كان من المعقول سقوطه قبل الاتيان بذى المقدمه، اذ متعلق الامر هو المقدمه التى يترتب عليها الواجب، وقبل الاتيان بذى المقدمه لا توصف المقدمه المطلوبه بانها مما ترتب عليها الواجب، فسقوط الامر المقدمى قبل اتيان ذى المقدمه دليل على ان متعلق الامر هو ذات ما هو المقدمه لا المقدمه المقيدة بالايصال، وقد أشار المصنف إلى الجزء الاخير من البرهان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ١٩٩

.....

بقوله: «لو كان معتبرا فيه الترتب لما كان الطلب يسقط بمجرد الاتيان بها» لما عرفت من انه لو كان المأمور به بالامر المقدمى المقدمه الموصلة لما كان وجه لسقوط الامر بها بمجرد اتيانها وقبل الاتيان بذى المقدمه قوله: «بحيث لا يبقى فى البين إلا طلبه و ايجابه» لوضوح انه بعد الاتيان بالمقدمه لا يكون الباقي الا الامر بذى المقدمه دون الامر بالمقدمه، وبهذا يشير إلى لزوم القول بسقوط الامر المقدمى بمجرد الاتيان، و انه لا وجه لبقائه منتظرا فيه ترتب الواجب على المقدمه و انه بالوجدان بعد الاتيان بالمقدمه يسقط الامر المتعلق بها و يكون حالها كما لو لم تكن بمقدمه فى انه لا امر لها، وهذا مراده من قوله: «كما اذا لم تكن هذه بمقدمته» أو ان هذه المقدمه المأتى بها يكون حالها حال المقدمه الموجوده قبل تنجز التكليف بذيتها، فإنه كما ان مثل هذه المقدمه الموجوده قبل تنجز الامر بذيتها لا امر بها كذلك المقدمه المأتى بها لا امر بها.

و هذا كله تحقيق لما ادعاه من سقوط الامر المقدمى بمجرد الاتيان بالمقدمه وقبل الاتيان بذيتها، وأشار إلى الجزء الآخر من البرهان و هو انحصار السقوط بما مر بقوله:

«مع ان الطلب» إلى آخر كلامه، و الى النتيجة بقوله: «و لا يكون الاتيان بها بالضرورة من هذه الامور غير الموافقه» لأن سقوط الامر إذا لم يكن بالعصيان و لا- بارتفاع الموضوع و بالوجود مثل التنجز فلا بد و ان يكون سقوط الامر المقدمى بموافقه، و اذا كان سقوط الامر المقدمى بالموافقه و هو فى حال ما قبل الاتيان بذى المقدمه، فلازم ذلك ان يكون متعلق الامر المقدمى هو ذات ما هو مقدمه دون المتقيدة بالايصال، و إلا لكان اللازم ان لا يسقط و ان يكون سقوطه مراعى و منتظرا باتيان ذى المقدمه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٠٠

إن قلت: كما يسقط الامر بتلك الامور، كذلك يسقط بما ليس بالمأمور به فيما يحصل به الغرض منه، كسقوطه فى التوصليات بفعل الغير، أو المحرمات (١).

قلت: نعم و لكن لا- محيص عن أن يكون ما يحصل به الغرض، من الفعل الاختيارى للمكلف متعلقا للطلب فيما لم يكن فيه مانع، و هو كونه بالفعل محرما، ضرورة أنه لا يكون بينهما تفاوت أصلا، فكيف يكون أحدهما متعلقا له فعلا دون الآخر (٢)؟

(١) حاصل ان قلت الايراد على ما ادعاه: من انحصار السقوط فيما ذكره، و ان سقوط الامر التوصلى لا ينحصر بما ذكر لانه كما يسقط بما مر كذلك يسقط بفعل الغير له و يسقط- أيضا- بالفعل المحرم غير المعقول شمول الامر له. و حيث لا ينحصر السقوط بما ذكر فمن الجائز ان يكون سقوط الامر بمجرد الاتيان لا من باب تحقق الامتثال للامر المقدمى، بل هو كسقوط الامر بفعل الغير و بالفرد المحرم، فهو سقوط و لكنه ليس للموافقه حتى يلزمه ان يكون متعلق الامر المقدمى هو غير المقيد بالموصلة.

(٢) و حاصله ان الحصر المذكور لم يكن حصرا لجميع موارد سقوط الامر حتى يكون ما ذكر- فى قوله: قلت- نقضا عليه، بل الحصر انما كان بالنسبة إلى ما يستند إلى المكلف، فإن سقوط الامر المرتبط بكونه سقوطا مستندا إلى المكلف ينحصر فيما ذكرنا فيكون سقوطه بفعل الغير خارجا عن موضوع الحصر، و اما سقوطه بالفرد المحرم فقد مر- فيما سبق- انه انما يسقط بالفرد المحرم لتحمله

لملاك الوجوب، و لكن من حيث وجود المانع لا يمكن ان يكون مشمولاً للامر لوجود المانع، فسقوطه بالفرد المحرم انما هو لأن في الفرد المحرم الغرض الداعى للوجوب، و لا شبهة ان الفرد المحرم كالفرد المحلل فى تحملهما لما هو الغرض الداعى للامر، و سقوط الامر بالفرد المحرم بمجرد وجوده دليل على ان نفس الفرد المحرم من دون انتظار للايصال يسقط به

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٠١

[استدلال صاحب الفصول (قده) على وجوب المقدمة الموصلة]

و قد استدل صاحب الفصول على ما ذهب إليه بوجوده، حيث قال بعد بيان أن التوصل بها إلى الواجب، من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب، ما هذا لفظه (١) و الذى يدللك على هذا يعنى

الوجوب، فلا بد و ان يكون الفرد المحلل بمجرد اتيانه يسقط به الوجوب من دون انتظار لترتب ذى المقدمة عليه.

و بالجملة: لا- يعقل ان يكون الفعل الاختيارى من المكلف مسقطا للامر الموجه اليه إلا بان يكون نفس فعله متحملاً للغرض الداعى إلى الامر. و قد اعترف المورد:

بانه فى فعل المقدمة قبل الاتيان بذيتها يسقط الامر، و هذا كاف فى كون متعلق الامر نفس ما فيه الغرض الذى باتيانه يوجب سقوط الامر لاستيفاء الغرض من الامر به، و هذا مراده من قوله: «نعم لا محيص» إلى آخر كلامه.

(١) قد ذكر- اولاً- صاحب الفصول ان قيد التوصل للمقدمة من قبيل شرط الوجود، و هو الذى يلحقه الوجوب من المقيد به و المشروط له.

و ظاهر كلام الفصول ان نفس التوصل إلى الواجب الذى لا- يتحقق إلا بترتب الواجب هو الذى ينتزع منه القيد الذى قيدت به المقدمة الواجبة بالوجوب الغيرى.

و يرد عليه لزوم الدور من ذلك فان وجود الواجب النفسى اذا كان به يتم انتزاع الايصال للمقدمة التى يسرى اليها الوجوب من الواجب النفسى، فسريران الوجوب إلى المقدمة المتوقف على وجوب ذيتها يتوقف على وجود الواجب النفسى الذى به يتم قيد المقدمة الواجبة بالوجوب الغيرى، لأن ايصال المقدمة انما يتحقق انتزاعه بواسطة ترتب ذى المقدمة و تحقيقه فى الخارج، فوجوب المقدمة متوقف على وجود ذيتها، و وجود الواجب بحسب الواقع موقوف على وجود المقدمة التى يكون الامر بها و وجوبها هو سبب ايجادها، فيلزم توقف وجوب المقدمة- المتوقف عليه وجود الواجب النفسى- على وجود الواجب النفسى و هذا دور واضح.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٠٢

.....

و لزوم رجوع شرط الوجوب إلى شرط الوجود، فان وجوب الواجب النفسى من قبيل شرط الوجوب للواجب الغيرى، مضافاً إلى محذور لزوم ترشح الوجوب الغيرى من الواجب النفسى إلى الواجب النفسى ايضاً، لتوقف قيد مقدمته الواجبة بالوجوب الغيرى عليه، و جزء المقدمة الواجبة واجب- ايضاً- إمّا بما بما له من حصة الوجوب المتعلق بالمجموع، أو لأنه له وجوب غيرى آخر مترشح من الوجوب النفسى أو الوجوب الغيرى لكونه مقدمة للمقدمة، و لا- اشكال فى وجوب مقدمة المقدمة بمناطق وجوب المقدمة نفسه، فيكون الواجب النفسى، اذا كان لوجوده دخل فى انتزاع عنوان الموصلية للمقدمة- مترشحا اليه وجوب غيرى من وجوبه النفسى أو من الوجوب الغيرى المتعلق بالمقدمة فيكون واجبا بوجوبين، و هذا مما لا يعقل الالتزام به، و لذلك التزم بتأويله و تفسيره- بما لا يلزم عليه شىء من ذلك- شيخنا آية المحققين (قدس سره): بان الشرط و هو التوصل بالمقدمة إلى الواجب لا ينتزع من الواجب النفسى

حتى ترد هذه المحاذير، بل ينتزع من كون المقدمة بالغة حدا بحيث لا- بد من ترتب الواجب النفسى عليها، و بهذا يندفع عنه المحذوران و غيرهما من المحاذير التى ترد عليه بناء على كون وجود الواجب شرطا فى انتزاع عنوان الايصال و الموصلية فلا تغفل. فعلى هذا صح ان يقول صاحب الفصول ان التوصل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود دون ما كان بالنسبة إلى المقدمة من قبيل شرط الوجوب، كنفس وجوب ذى المقدمة فانه من قبيل شرط الوجوب للمقدمة الذى لا يعقل ان يلحقه الوجوب الا من حيث ان ذاته وجوب، و لا- يعقل ان يرد الوجوب على الوجوب، بل لو امكن ان يرد الوجوب على الوجوب لما امكن ان يلحقه وجوب من قبل وجوب المقدمة، اذ المفروض انه شرط وجوبها، و لا يعقل ان يترشح الوجوب لمقدمة الوجوب- كما مر- ثم شرع فى استدلاله على كون التوصل بالمقدمة من قيودها و شرائطها، و ان الواجب هو المقدمة المقيدة بالتوصل بها إلى ذى المقدمة و هى المسماة

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٠٣

الاشتراط بالتوصل أن وجوب المقدمة لما كان من باب الملازمة العقلية، فالعقل لا يدل عليه زائدا على القدر المذكور (١)، و أيضا لا يأبى العقل أن يقول الأمر الحكيم أريد الحج، و أريد المسير الذى يتوصل به إلى فعل الواجب، دون ما لم يتوصل به إليه، بل الضرورة قاضية بجواز تصريح الامر بمثل ذلك، كما أنها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها له مطلقا، أو على تقدير التوصل بها إليه، و ذلك آية عدم الملازمة بين وجوبه و وجوب مقدماته على تقدير عدم التوصل بها إليه (٢)، و أيضا

بالمقدمة الموصلة، فالواجب بالوجوب الغيرى ليس مطلق ما يتوقف الواجب النفسى عليه بل خصوص المقدمة التى يتوصل بها اليه.

(١) لا يخفى ان صاحب الفصول قد تدرج فيما ساقه من الادلة إلى القول بوجوب خصوص المقدمة الموصلة، فإن دليله الاول الذى أشار اليه بقوله: «و الذى يدللك» إلى آخره محصله: انه لا اشكال ان وجوب المقدمة انما هو من باب الملازمة العقلية، فإن العقل حيث يرى ان وجود ذى المقدمة يتوقف على وجود مقدمته، و حيث ان المقدمة موصلة و غير موصلة- فوجوب المقدمة الموصلة هى القدر المتيقن من حكم العقل بالملازمة بين وجوب المقدمة و وجوب ذبها.

و محصل هذا الدليل هو ان القدر المتيقن من حكم العقل هو حكمه بوجوب المقدمة الموصلة.

و كلامه هذا و ان كان لا يخلو من نقاش لأن القدر المتيقن انما هو فى غير الاحكام العقلية، فإن الاحكام العقلية لا بد من وضوح موضوع حكمها بحيث لا تردد فيه و لا إجمال، فلا بد و ان يكون مراده ان غير المقيد بالايصال لا يرى العقل بينه و بين ذبه ملازمة، إلا انه على هذا يكون عين دليله الثالث الذى سيأتى التعرض له.

(٢) هذا الدليل الثانى لصاحب الفصول على اختصاص الوجوب بخصوص المقدمة الموصلة.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٠٤

.....

و توضيحه: انه بعد ان كان القدر المتيقن من حكم العقل هو خصوص المقدمة الموصلة، و هذا كمن قبيل الامكان الذاتى الذى ربما يكون مانع عن وقوعه- فلذلك عقبه بهذا الدليل.

و حاصله: انه بعد ان كان القدر المتيقن عند العقل هو خصوص المقدمة الموصلة فلا ينبغى ان يتوهم احد ان لهذا القدر المتيقن مانعا فانه لا مانع عند العقل و الوجدان ان يصرح الأمر: بانى اريد خصوص المقدمة الموصلة، و حكم العقل بامكان التصريح من الأمر بذلك اعظم دليل على عدم المانع من الوقوع، فاذا كانت المقدمة الموصلة هى القدر المتيقن الذى يلتزم العقل بامكان سريان الوجوب اليها و الملازمة بينها و بين وجوب الواجب النفسى، و كان العقل لا مانع عنده و لا يأبى عن تصريح الأمر الحكيم العالم بما لا- مانع عن وقوعه، و ما له المانع و الذى لا يعقل هو ان يأمر بما له المانع- فالأمر الذى هو بهذه الصفة لا يرى العقل منافيا لحكمته

لتصريحه باختصاص وجوبه بخصوص المقدمه الموصلة، لأن العقل لا يرى مانعا ان يقول الأمر الحكيم مصرحا بانى اريد الحج من المكلف و اريد منه المسير الذى يوصل إلى الحج.

ثم يترقى صاحب الفصول ولا يكتفى بصرف كون العقل غير آب عن ذلك.

الظاهر هذا الكلام بحسب الظاهر و فى بدو التفكير غير آب عن ذلك إلى حكم العقل: بانه قد ادرك الواقع محققا و انه لا مانع من تصريح الأمر الحكيم بذلك، و لذا قال مترقيا: بل الضرورة قاضية بجواز التصريح من الأمر الحكيم بامره بخصوص المقدمه الموصلة، و وجوب المقدمه حيث كان بحكم الملازمه العقلية الموكولة إلى العقل و مدركه و انه هو الحاكم المتبع فى تحديد الوجوب المقدمى.

و الذى يدللك على كونه هو الحاكم المتبع فى تحديد ما هو الواجب من المقدمه- ان القول باصل الملازمه بين وجوب المقدمه و وجوب ذيها مستنده حكم العقل بقبح تصريح الأمر الحكيم بانى اريد الحج- مثلا- و لا اريد مقدمته، و هو المسير اليه مطلقا
بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٠٥

حيث إن المطلوب بالمقدمه مجرد التوصل بها إلى الواجب و حصوله، فلا جرم يكون التوصل بها إليه و حصوله معتبرا فى مطلوبيتها، فلا تكون مطلوبة إذا انفكت عنه، و صريح الوجدان قاض بأن من يريد شيئا بمجرد حصول شيء آخر، لا يريد به إذا وقع مجردا عنه، و يلزم منه أن

سواء الموصلة منه و غير الموصلة، و الى هذا أشار بقوله: «كما انها قاضية يقبح التصريح بعدم مطلوبيتها»: أى مطلوبيه المقدمه مطلقا سواء الموصلة و غيرها.

و أيضا يدرك العقل قبح التصريح من الأمر الحكيم: بان الايصال بالنسبه إلى المقدمه من قبيل شرط الوجوب، فتكون مطلوبة بعد ايصالها إلى الواجب، فيكون من قبيل طلب الحاصل من الحكيم و هو قبيح عليه، إلما ان هذا الاخير ليس من منافيات الحكمة، لأن المحال من منافيات العقل لا من منافيات الحكمة، و ان منافيات الحكمة موضوعها الممكن الذى يلزم من وقوعه ما هو مناف لحكمة الحكيم، دون المحال الذى لا يعقل ان يامر به العقلاء فضلا عن موجد العقل و العقلاء. و على كل فقد أشار إلى هذا بقوله: «أو على تقدير التوصل بها اليه».

و بالجملة إذا تم كون القدر المتيقن عند العقل هو المقدمه الموصلة و انه لا يابى العقل من تصريح الأمر بخصوص الموصلة بل العقل يحكم حكما قطعيا بعدم المانع من ذلك التصريح، و ان المرجع و المتبع فى مثل المقام هو حكم العقل و تحديده لما هو الواجب بالوجوب المقدمى- يتم اختصاص الوجوب بخصوص المقدمه الموصلة دون مطلق المقدمه، و لذلك قال (قدس سره): «و ذلك آية عدم الملازمه بين وجوبه»: أى بين وجوب ذى المقدمه «و وجوب مقدماته على تقدير عدم التوصل بها» و انما الملازمه عنده بين وجوب ذى المقدمه و مقدماته الموصلة اليه.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٠٦

يكون وقوعه على وجه المطلوب منوطا بحصوله انتهى موضع الحاجة من كلامه، زيد فى علو مقامه (١).

(١) هذا هو الدليل الثالث الذى اعتمد عليه فى الفصول لاختصاص الوجوب بالمقدمه الموصلة.

و حاصله: انه قد عرفت ان الحاكم باصل الملازمه بين وجوب المقدمه و وجوب ذيها هو العقل، و انه لا بد و ان يكون هو المرجع فى تعيين الموضوع لهذه الملازمه، و العقل حيث يرى ان السبب فى اراده المقدمه عند اراده ذيها هو كون ذى المقدمه يتوقف وجوده على وجود المقدمه. و لا اشكال ان ما يتوقف عليه وجود ذى المقدمه هو المقدمه التى يلازمها و يتعقبها وجود ذيها، و هى خصوص

المقدمة الموصلة إلى الواجب دون المقدمة غير الموصلة فإنها لا يلازمها وجود الواجب ولا يتعقب وجودها وجوده، فالعقل يحكم و الوجدان يؤيده: بان ما يسرى اليه و ما كانت الملازمة بين وجوبه و وجوب الواجب هو المقدمة التي توصل إلى المطلوب دون المقدمة التي لا توصل اليه، فإن المقدمة غير الموصلة اليه لا يتوقف وجوده عليها، بل هي بالنسبة إلى الواجب كالجانب الذي لا ربط بينه و بين الواجب. و كما ان العقل يحكم صريحا بان لا-وجوب غيرى لغير المقدمة، كذلك يحكم صريحا: بان غير الموصل لا يختلف عنه فيما هو المهم من توقف وجود ذى المقدمة على ما يتوقف عليه من المقدمات، فالعقل يحكم حكما صريحا: بان الوجوب الغيرى السارى من الوجوب النفسى انما يلحق المقدمة الموصلة دون غيرها، و ان الملازمة انما هي بين وجوب خصوص المقدمة الموصلة- لا مطلق المقدمة- و بين ذبيها، و هذا مراده من قوله: «حيث ان المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها إلى الواجب و حصوله»: أى و ان الغرض من وجوب المقدمة هو حصول الواجب «فلا- جرم يكون التوصل بها اليه»: أى التوصل بها إلى الواجب النفسى «و حصوله»: أى و حصول الواجب النفسى يعقب حصولها «معتبرا فى مطلوبيتها» و اذا انفكت عن حصول الواجب بعدها فلا- تكون مطلوبة،

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٠٧

[الجواب عن الوجوه]

و قد عرفت بما لا مزيد عليه، أن العقل الحاكم بالملازمة دل على وجوب مطلق المقدمة، لا خصوص ما إذا ترتب عليها الواجب، فيما لم يكن هناك مانع عن وجوبه، كما إذا كان بعض مصاديقه محكوما فعلا بالحرمة، لثبوت مناط الوجوب حينئذ فى مطلقها، و عدم اختصاصه بالمقيد بذلك منها.

فالمقدمة غير الموصلة التي هي المنفكة عن حصول الواجب بعدها لا- تكون مطلوبة، و يتمحض الطلب الغيرى لخصوص المقدمة الموصلة، و لذا قال (قدس سره): «فلا تكون مطلوبة إذا انفكت عنه»: أى عن حصول الواجب بعد وجودها. و أيد هذه الدعوى بالوجدان- أيضا- فقال: «و صريح الوجدان قاض بان من يريد شيئا» لا يريد إلا الشئ المتعلق وجود ما يريد به دون غيره.

و بعبارة اخرى: ان من اراد شيئا انما يريد ما هو بالفعل مقدمة له لا ما هو بالقوة مقدمة، و المقدمة غير الموصلة و هي المجردة التي لا يتعقبها وجود الواجب هي مقدمة بالقوة لا بالفعل، و هذا مراده من قوله: «بان من يريد شيئا بمجرد حصول شئ آخر» يكون ذلك الشئ الآخر مجردا عما يتعقبه وجود المراد بالاصالة لا يكون ذلك الشئ المجرد عما بالاصالة مرادا بالتبع لما هو مراد و مطلوب بالاصالة، و هو صريح قوله: «لا- يريد إذا وقع مجردا عنه و يلزم منه»: أى ما ذكره من هذه البراهين المؤيدة بالوجدان «ان يكون وقوعه»: أى وقوع المطلوب بالطلب الغيرى متصفا بكونه واقعا «على وجه المطلوب منوطا بحصوله»: أى بحصول الواجب النفسى بعقبه و ملازما له.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٠٨

و قد انقدح منه، أنه ليس للامر الحكيم الغير المجازف بالقول ذلك التصريح، و أن دعوى أن الضرورة قاضية بجوازه مجازفة، كيف يكون ذا مع ثبوت الملاك فى الصورتين بلا تفاوت أصلا كما عرفت (١).

(١) و حاصل ما يريد ان يقوله ردا على صاحب الفصول ما أشار اليه: بانه لا يعقل ان يكون الداعى لايجاب المقدمة الاثر المترتب عليها و ان ترتب الواجب على المقدمة ليس اثر جميع أجزاء المقدمة بل هو اثر مجموعها مجتمعها، فعليه يختص الوجوب بخصوص

العلّة التامة، و الحال انه من المسلم ان المعد و السبب و الشرط كل واحد منها له وجوب في عرض وجوب الآخر، فلا بد و ان يكون الداعي إلى وجوب كل جزء من أجزاء المقدمة في عرض الآخر هو الاثر المترتب على كل من أجزاء المقدمة دون الاثر المترتب على جميعها، و ليس هو إلا حصول ما لولاه لما امكن حصول ذى المقدمة، و ليس الاثر الداعي إلى وجوب المقدمة هو ترتب الواجب الذى هو جميع المقدمات حال كونها مجتمعة.

نعم هذا الاثر و هو حصول ما لولاه لما امكن الحصول بمنزلة المقتضى للوجوب المقدمى لا يؤثر مع وجود المانع عن تأثيره كما فى الفرد المحرم.

ثبت مما ذكرنا: ان مناط الوجوب المقدمى موجود فى مطلق المقدمة لا- فى خصوص الموصلة منها، و اذا كان الاثر الداعي إلى الوجوب- الذى هو المناط- موجودا فى مطلق المقدمة لا وجه لأن يكون مختصا بخصوص بعض افرادها و هى الموصلة، و اذا كان المناط موجودا فى مطلق المقدمة فلا- يصح من الأمر الحكيم التصريح بتخصيص الوجوب بخصوص الموصلة. و دعوى صاحب الفصول ان الضرورة قاضية بقبح التصريح بتخصيص الوجوب بخصوص الموصلة دعوى تشبه الجزاف، و لذا قال (قدس سره): «و ان دعوى ان الضرورة قاضية بجوازه مجازفة كيف يكون ذا»: أى جواز التصريح بتخصيص الوجوب بخصوص الموصلة «مع بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٠٩»

نعم إنما يكون التفاوت بينهما فى حصول المطلوب النفسى فى إحداهما، و عدم حصوله فى الاخرى، من دون دخل لها فى ذلك أصلا، بل كان بحسن اختيار المكلف و سوء اختياره، و جاز للأمر أن يصرح بحصول هذا المطلوب فى إحداهما، و عدم حصوله فى الاخرى، بل من حيث أن الملحوظ بالذات هو هذا المطلوب، و إنما كان الواجب الغيرى ملحوظا إجمالا بتبعه، كما يأتى أن وجوب المقدمة على الملازمة تبعى، جاز فى صورة عدم حصول المطلوب النفسى التصريح بعدم حصول المطلوب أصلا، لعدم الالتفات إلى ما حصل من المقدمة، فضلا عن كونها مطلوبة، كما جاز التصريح بحصول الغيرى مع عدم فائدته لو التفت إليها، كما لا يخفى (١)

ثبوت الملاك فى الصورتين»: أى فى المقدمة مطلقا من دون تخصيص لها ببعض افرادها و هى خصوص الموصلة.

(١) حاصل نعم: ان هناك فرقين بين المقدمة الموصلة و غير الموصلة، و يجوز تصريح الأمر بها لكنها لا يعقل ان تكون هى الغرض الداعي لوجوب المقدمة ليختص الوجوب بخصوص الموصلة دون مطلق المقدمة.

الأول: ان التفاوت بين الموصلة و غيرها هو حصول المطلوب بعد الموصلة و عدم حصول المطلوب بعد غير الموصلة، من دون دخل لهذا التفاوت فى ما هو المناط فى وجوب المقدمة، فإن هذا الفرق بينهما راجع إلى حسن اختيار المكلف و سوء اختياره فى المقدمة الاختيارية. و حيث كان ترك المطلوب بالاصالة إلى حسن اختيار المكلف و سوء اختياره يجوز للأمر ان يصرح بان الغرض الذى دعا لايجاب المقدمة هو ان يتمكن بها من حصول الواجب، و اذا لم يحصل المطلوب فى احدهما و هو المقدمة غير الموصلة و يحصل بعد احدهما و هو المقدمة الموصلة فيجوز للأمر ان يصرح

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢١٠

فافهم (١).

بحصول المطلوب فى احدهما و عدم حصول المطلوب فى احدهما. هذا هو الفرق الاول.

الفرق الثانى: انه لا يخفى ان المطلوب الغيرى طلبه تبعى للمطلوب النفسى، فالمطلوب بالاصالة هو الواجب النفسى و الواجب الغيرى انما طلب بالتبع للواجب النفسى. و حيث لم يحصل المطلوب النفسى بعد المقدمة غير الموصلة و كان المنظور اليه هو المطلوب بالاصالة و لم يحصل المطلوب بالاصالة بعد المقدمة غير الموصلة، فيجوز للأمر التصريح بان المطلوب لم يحصل لانه هو اساس هذه

الارادات التبعية من دون التفات منه إلى المقدمة و ما هو الغرض الذى دعا إلى وجوبها اصلا. و هناك تصريح آخر لو التفت الأمر اليه لصرح به و هو ان المقدمة المطلوبة قد حصلت كما ينبغي ان تحصل، إلا انه لا فائدة فى حصولها كذلك لأن المطلوب بالاصالة لم يحصل.

(١) لعله يشير إلى انه بعد الاعتراف بان الملحوظ بالاصالة هو حصول المطلوب النفسى و المقدمة ملحوظة بالاجمال و بالتبع، و لا بد ان يكون ما بالتبع انما كان ملحوظا و مرادا لتوقف ما بالاصالة عليه، و ما بالاصالة انما يتوقف على ما اوصل اليه دون غير الموصل. و الجواب عنه: ان هذا الاعتراف لا يقتضى ان يكون الواجب بالتبع هو خصوص الموصلة و ان كان ما بالاصالة انما يتوقف على ما اوصل اليه، اذ لا يعقل ان يكلف المولى عبده باكثر مما لو كان هو الفاعل بالمباشرة.

و لا اشكال وجدانا ان من اراد شيئا متوقفا على مقدمات تتعلق ارادة المرید بمقدماته التى بها تخرج القدرة من حد ما بالقوة إلى ما بالفعل، و لا يعقل ان تتعلق ارادته بخصوص الموصلة منها، اذ وصف ايصالها الذى هو العنوان لها انما يتحقق بعد حصول المقدمة الاخيرة سواء فى الاختيارات و فى التوليدات، و لا بد فى العنوان

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢١١

إن قلت: لعل التفاوت بينهما فى صحه اتصاف إحداهما بعنوان الموصلية دون الاخرى، أوجب التفاوت بينهما فى المطلوبية و عدمها، و جواز التصريح بهما، و إن لم يكن بينهما تفاوت فى الاثر، كما مر (١).

المتعلق للارادة تكويننا أو تشريعا ان يكون معلوما بحيث يستطيع ايجاده متعنونا بعنوانه، و لا يعقل ايجاد المقدمات ما عدا الاخيرة متعنونة بعنوانها بعد ان كان عنوانها متوقفا على ما يحصل بعد تحققها، فالمباشر نفسه انما تتعلق ارادته الغيرية بما له عنوان معلوم يتحقق بتحقيق الفعل الذى يكون العنوان منطبقا عليه حال وجوده، و ليس هو إلا المقدمة التى بها يتمكن من حصول الواجب دون المقدمة الموصلة اليه، فاذا كان المولى نفسه انما تتعلق ارادته بخصوص ما كان اثره التمكن دون الايصال فكيف امره الغيرى المتوجه إلى غيره متعلقا بخصوص الموصلة؟

(١) حاصل ان قلت: انه لا اشكال فى ان هناك تفاوتات بين المقدمة الموصلة و غير الموصلة، فإن المقدمة الموصلة تتصف بكونها توصلا إلى الواجب دون غير الموصلة فإنها لا تتصف بذلك، فلم لا يكون المناط فى طلبها و عدم طلب غير الموصلة هو هذا الاتصاف؟ و ان كانت المقدمة غير الموصلة كالموصلية فى اثر آخر هو التمكن بهما من حصول ما لولاها لما امكن حصوله.

و بعبارة اخرى: انه لم لا يكون الداعى للطلب هو وصف الايصال دون التمكن؟ و اذا كان هذا الوصف هو الداعى للطلب جاز ان يصرح الأمر: بان المطلوب هو خصوص الموصلة، و لذا عند عدم حصوله جاز ان يصرح الأمر: بان المطلوب لم يحصل غير ملتفت إلى ما حصل من المقدمات، اذ لا فائدة فى غير الموصلة.

و على كل فالمطلوبية و جواز التصريح بان المطلوب هو المقدمة الموصلة تدور مدار صحه اتصاف الموصلة بالايصال دون غير الموصلة، فهذا الاتصاف هو الذى يدور مداره الطلب دون التمكن الذى هو اثر لكل مقدمة سواء أوصلت ام لم توصل،

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢١٢

قلت: إنما يوجب ذلك تفاوتات فيهما، لو كان ذلك لاجل تفاوت فى ناحية المقدمة، لا فيما إذا لم يكن فى ناحيتها أصلا كما هاهنا ضرورة أن الموصلية إنما تنتزع من وجود الواجب، و ترتبه عليها من دون اختلاف فى ناحيتها، و كونها فى كلا صورتين على نحو واحد و خصوصية واحدة، ضرورة أن الاتيان بالواجب بعد الإتيان بها بالاختيار تارة، و عدم الاتيان به كذلك أخرى، لا يوجب تفاوتات فيها، كما لا يخفى (١). و أما ما أفاده (قدس سره): من أن مطلوبية المقدمة

و هذا مراده من قوله: «و ان لم يكن بينهما تفاوت في الاثر» كما مر، و مراده بالاثـر الذى لا- تفاوت فيه بين الموصلة و غيرها هو التمكن.

(١) و حاصل ان قلت: انه لا- ننكر ان هناك تفاوتاً بين الموصلة و غيرها في اتصاف احدهما بالايصال دون الاخرى، إلاً ان هذا الاتصاف لا يعقل ان يكون هو الداعى للمطلوبية، فإن الداعى إلى مطلوبية شىء انما يكون ما يتحملة ذات ما هو المطلوب من الاثر، و أما ما هو خارج عن ذات المطلوب و ان اوجب فرقا في الوصف إلاً انه لا يكون هو الداعى و الغرض الذى تدور المطلوبية مداره، و الاثر الذى يتحملة ذات المقدمة هو التمكن، و اما الاتصاف بالموصلية و عدمها فهو إنما ينتزع عما هو خارج عن ذات ما هو المقدمة، فانه ينتزع عن حصول الواجب عقبها و عدم حصوله، و هذا امر خارج عما تتحملة المقدمة. و قد عرفت انه لا يكون الداعى و الغرض الا ما تتحملة ذات المقدمة، ففي ناحية ما هو مقدمة و ما تتحملة المقدمة من الاثر الذى هو التمكن لا فرق بين الموصلة و غيرها، فانه كما يحصل التمكن بالموصلة يحصل بغير الموصلة أيضاً، ففي ذات ما هو مقدمة متحملة لأثر يترتب على ذاتها لا فرق بينهما اصلاً، و هذا هو مراده من قوله: «انما يوجب ذلك»: أى هذا الفرق الذى ذكر بين الموصلة و غيرها «تفاوتاً فيهما»: أى في فردى المقدمة من الموصلة و غيرها «لو كان ذلك لاجل تفاوت في ناحية المقدمة» و ما يمكن ان تتحملة من الاثر على ذاتها

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢١٣

حيث كانت بمجرد التوصل بها، فلا جرم يكون التوصل بها إلى الواجب معتبراً فيها.

ففيه: إنه إنما كانت مطلوبيتها لاجل عدم التمكن من التوصل بدونها، لا لاجل التوصل بها، لما عرفت من أنه ليس من آثارها، بل مما يترتب عليها أحياناً بالاختيار بمقدمات أخرى، و هي مبادئ اختياره،

و ينتزع من نفس ذاتها «لا فيما إذا لم يكن» هذا الفرق «في ناحيتها اصلاً كما هاهنا» فإن الفرق بين الموصلة و غير الموصلة يعود إلى ما هو خارج عن ذاتها، فإن وصف الايصال انما ينتزع من المقدمة بلحاظ ترتب الواجب عليها، و هو امر خارج عن ذات ما هو مقدمة و ما يمكن ان تتحملة ذاتها من الاثر، و هذا مراده من قوله:

«ضرورة ان الموصلية انما ينتزع من وجود الواجب و ترتبه عليها» و هو امر خارج عما يمكن ان يكون اثرها لذات ما هو مقدمة، اما في الاثر الذى ينتزع من ذات المقدمة و هو الذى يترتب على نفس ذاتها فلا فرق بينهما، و لذا قال: «من دون اختلاف في ناحيتها»: أى في ناحية ما هي مقدمة «و كونها في كلتا صورتين على نحو واحد و خصوصية واحدة» و لما عرفت: من عدم الفرق بين الموصلة و غيرها في الاثر الذى تتحملة نفس المقدمة و ينتزع من ذاتها لا- عما هو خارج عن ذاتها، و ان الايصال و عدم الايصال انما ينتزع عما هو خارج عن ذاتها، و مثل هذا لا يوجب تفاوتاً في المقدمة، فإنها انما تكون واجبة و مرادة بالطلب الغيرى لأجل الاثر الذى يترتب على ذاتها و ينتزع من نفس ذاتها، و فى مثل هذا الاثر لا فرق بين الموصلة و غيرها، و لذا قال (قدس سره): «ضرورة ان الاتيان بالواجب بعد الاتيان بها بالاختيار» و هذا مما يتعلق بالواجب: أى الاتيان بالواجب بالاختيار بعد الاتيان بهما «و عدم الاتيان به»: أى بالواجب «كذلك اخرى»: أى بالاختيار هذا الامر الذى هو خارج عن ذات المقدمة «لا يوجب تفاوتاً فيها»: أى فى الأثر المترتب على ذاتها و ينتزع منه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢١٤

و لا- يكاد يكون مثل ذا غاية لمطلوبيتها و داعياً إلى إيجابها (١)، و صريح الوجدان إنما يقضى بأن ما أريد لاجل غاية، و تجرد عن الغاية بسبب عدم حصول سائر ما له دخل فى حصولها يقع على ما هو عليه من المطلوبية الغيرية، كيف و إلا يلزم أن يكون وجودها من قيوده، و مقدمة لوقوعه على نحو يكون الملازمة بين وجوبه بذاك النحو و وجوبها. و هو كما ترى، ضرورة أن الغاية لا تكاد تكون قيداً لذى الغاية، بحيث كان تخلفها موجبا لعدم وقوع ذى الغاية على ما هو عليه من المطلوبية الغيرية،

(١) قد عرفت ما اجابه المصنف عن الاستدلال الاول و الثانى الذى اعتمد عليهما صاحب الفصول فى اختصاص الوجوب بخصوص الموصلة، و اراد ان يشير إلى الجواب عن استدلاله الثالث فأشار اليه بقوله: «و اما ما افاده» إلى آخره. و حاصل الجواب: ما مر منه- أيضا- بان الداعى إلى الايجاب لا يكون إلا للآثر الذى يترتب على نفس المقدمة و ليس إلا التمكن، و أما الايصال فليس من آثار ما هو مقدمة لازما لها و منتزعا عن نفس ذاتها، لوضوح انه قد يترتب على ما هو المقدمة فيما إذا اختار المكلف اتيان الواجب بعد الاتيان بها، و قد لا يترتب فيما إذا لم يختر المكلف اتيان الواجب بعد الاتيان بالمقدمة. ثم أشار إلى ان الذى يمكن ان يكون غرضاً لايجاب المتعلق بشىء انما هو ما يترتب على نفس الشىء و ملازماً للانتزاع عن نفس ذاته- دون الشىء الذى قد يترتب عليه و قد لا يترتب- و هو التمكن فانه لا يفارق ذات ما هو مقدمة اصلاً، بخلاف الايصال فانه قد يترتب عليها و قد لا يترتب عليها و مثل هذا لا يكون هو الغرض الداعى لايجابها و لذا قال: «و لا يكاد يكون مثل ذا»: أى الايصال الذى قد يترتب عليها و قد لا يترتب «غاية لمطلوبيتها و داعياً إلى ايجابها».

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢١٥

و إلا يلزم أن تكون مطلوبة بطلبه كسائر قيوده، فلا يكون وقوعه على هذه الصفة منوطاً بحصولها، كما أفاده (١).

(١) توضيح ما يريد هو انه بناء على كون الايصال هو الغاية التى تدعو إلى ايجاب المقدمة، إلا ان مثل هذه الغاية الداعية إلى ايجاب المقدمة للواجب النفسى لا يعقل ان تدعو إلى ايجاب المقدمة المقيدة بالايصال اليه و ان يكون وجود الغاية من قيود ما امر به لأجلها، اذ يلزم من كون وجود الغاية دخيلةً فى كون ما طلب لأجلها مقيداً بوجودها ان يلحق نفس الغاية حصهً من الطلب الغيرى المتعلق بما طلب لأجلها فتكون نفس الغاية مطلوبة بطلب غيرى، فاذا كانت هى - أيضاً- مطلوبة بطلب نفسى يلزم ان تكون مطلوبة بطلبين و هو اجتماع المثليين، و يلزم الدور أيضاً، و ليس تقريره:

بان طلب المقدمة المقيدة بالواجب النفسى الذى هو الغاية لوجوبها انما يحصل و يترشح من الطلب و الوجوب المتعلق بالغاية التى هى الواجب النفسى، فوجوب المقدمة انما نشأ من وجوب ذى المقدمة، فاذا ترشح وجوب ذى المقدمة من وجوب المقدمة لكونه قيوداً للمقدمة لزم توقف وجوب ذى المقدمة على وجوب نفسه و ترشح وجوبه من وجوب نفسه، فإن تقريره بهذا النحو واضح البطلان، لأن الوجوب المترشح من وجوب ذى المقدمة وجوب غيرى، و هذا الوجوب الغيرى يتوقف على الوجوب النفسى، و الوجوب النفسى لذى المقدمة لا يتوقف على هذا الوجوب الغيرى ليلزم الدور.

نعم، يلزم ان ينشأ من هذا الوجوب النفسى لذى المقدمة وجوب غيرى آخر يسرى إلى نفس ذى المقدمة أيضاً، و ليس هذا من الدور، بل تقريره بما ذكرنا: من ان اتصاف المقدمة بكونها موصلة يتوقف على تحقق الواجب النفسى، فانه بتحقيقه يحصل وصف الموصلية للمقدمة و يصح انتزاع الموصلية لها، فانتزاع الموصلية للمقدمة يتوقف على وجود الواجب النفسى خارجاً فيتوقف وجود المقدمة خارجاً على الواجب النفسى، و من الواضح ان وجود الواجب النفسى يتوقف على وجود

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢١٦

.....

مقدمته فيكون وجود الواجب النفسى - بما انه مقدمة - موقوفاً عليه، و بما انه هو ذو المقدمة و وجوده يتوقف على المقدمة فيكون موقوفاً، فيكون وجود الواجب النفسى موقوفاً على ما يتوقف عليه و هو الدور. و أيضاً يلزم التسلسل لانه إذا كان الواجب النفسى هو بنفسه مقدمة و كل مقدمة واجب فهى مقيدة بالايصال إلى الواجب النفسى، فيكون له ايصال و لهذا الايصال - أيضاً- ايصال و هلم

جرا، و الى هذه المحاذير أشار بقوله: «كيف و إنما يلزم ان يكون وجودها من قيوده و مقدمة لوقوعه على نحو يكون الملازمة بين وجوبه بذاك النحو و وجوبها»: أى تكون الملازمة بين وجوب الواجب النفسى و وجوب المقدمه المقيدة بالايصال اليه، الذى لازم ذلك ان يكون نفس الواجب من قيود مقدمته «و هو كما ترى»: أى الالتزام بهذا واضح البطلان.

إلا انه لا يخفى ان هذا انما يلزم إذا كان نفس الواجب النفسى سببا لانتزاع الموصلية للمقدمه، و اما إذا كان انتزاع الموصلية من نفس المقدمه البالغه إلى حد يترتب عليها الواجب النفسى فلا- تلزم هذه المحاذير، إلا ان ظاهر كلام الفصول يعطى ان انتزاع الموصلية للمقدمه مأخوذ من نفس تحقق الواجب النفسى.

و على كل فقد ظهر ان الغايه فى المقام- و هى الواجب النفسى- لا يعقل ان تكون قيودا لذى الغايه- و هى المقدمه- بحيث يكون تخلف وجود الغايه: أى الواجب النفسى عن ذى الغايه: أى الواجب الغيرى موجبا لعدم وقوع ذى الغايه: أى المقدمه على صفة الوجوب: أى يلزم ان يكون وقوع المقدمه من دون ترتب الواجب النفسى عليها موجبا لأن تقع على غير صفة المطلوبية، و تكون مطلوبيتها منوطه بترتب الغايه لوجوبها و هو الواجب النفسى عليها، و لازم هذا ان تكون الغايه من قيود ذى الغايه و ان تكون مطلوبة بطلبه، و هذا لازم لا- يعقل الالتزام به لما عرفت: من لزوم المحاذير المتقدمه. و حيث لا يمكن الالتزام بذلك فلا بد و ان لا يكون وقوع المقدمه على وصف المطلوبية منوطا بترتب الواجب النفسى عليها، و لذا «فلا يكون وقوعه»: أى وقوع

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢١٧

و لعل منشأ توهمه، خلطه بين الجهه التقيديه و التعليليه (١)، هذا مع ما عرفت من عدم التخلف هاهنا، و أن الغايه إنما هو حصول ما لولاه لما تمكن من التوصل إلى المطلوب النفسى، فافهم و اغتنم (٢).

ثم إنه لا شهادة على الاعتبار فى صحه منع المولى عن مقدماته بأبحاثها، إلا فيما إذا رتب عليه الواجب لو سلم أصلا، ضرورة أنه و إن لم يكن الواجب منها حينئذ غير الموصلة، إلا أنه ليس لاجل اختصاص

ذى الغايه و هو المقدمه و الواجب بالوجوب الغيرى «على هذه الصفة» على اتصافها بكونها مطلوبة و واجبه بالوجوب الغيرى «منوطا بحصولها»: أى منوطا بحصول الغايه التى هى الواجب النفسى.

(١) توضيحه: انه بناء على كون الايصال الى ذى المقدمه هو الغايه الداعيه إلى وجوبها لكنها لا بد و ان تكون حيثية تعليلية، و لا يعقل ان يكون الايصال حيثية تقيديه لما عرفت: من ان لازم كونه حيثية تقيديه لزوم كون الواجب النفسى قيودا لمقدمته، و هو باطل كما عرفت.

(٢) أى ان كون الايصال هو الغايه الداعيه إلى ايجاب المقدمه لا نسلمه، لما عرفت:

من انه ليس باثر كل واحده من المقدمات، و ما عرفت أيضا: من انه لا يعقل ان يكون الغرض الداعى إلى ايجاب شىء الا ما يترتب على نفس ذلك الشىء لا ما هو خارج عنه، و ترتب الواجب ليس مما يترتب على ذات ما هو مقدمه لانه امر خارج عنها، و ان الغرض و الاثر الذى تتحملة المقدمه و يكون بحيث لا- ينفك انتزاعه عن ذاتها هو حصول ما لولاه لما تمكن من التوصل إلى المطلوب، فالغايه الداعيه إلى ايجاب المقدمه هو هذا الاثر لا إيصالها إلى الواجب، و لذا قال: «مع ما عرفت من عدم التخلف هاهنا» فإن الغايه التى دعت إلى ايجاب المقدمه لم تتخلف عنها و هى حصول ما لولاه لما امكن التوصل إلى الواجب، و ليس ايصال المقدمه هى الغايه حتى تكون من الموارد التى لا بد و ان تكون الغايه حيثية تعليلية لا تقيديه.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢١٨

الوجوب بها فى باب المقدمه، بل لاجل المنع عن غيرها المانع من الاتصاف بالوجوب هاهنا، كما لا يخفى (١).

(١) قد تقدم انه من جملة ما استدل به صاحب الفصول على اختصاص الوجوب بخصوص المقدمة الموصلة: انه يجوز للمولى التصريح بالمنع و تحريم كل مقدمة من مقدمات الواجب عدا المقدمة الموصلة، فله ان يصرح: بانى لا اريد غير المقدمة الموصلة و لا تأتى بغير الموصلة من مقدمات الواجب، و جواز تصريح المولى كذلك دليل على انحصار الوجوب بالمقدمة الموصلة فلا- تقع المقدمة غير الموصلة مصداقا للواجب.

و حاصل ما يريد ان يشكله المصنف على الفصول انه:

اولا: لا نسلم ان للمولى التصريح بذلك، و سيأتى بيان وجهه فى قوله: «مع ان فى صحة المنع منه كذلك نظرا».

و ثانيا: انه لو جاز للمولى ان يصرح كذلك و يمنع عن جميع مقدمات الواجب ما عدا المقدمة الموصلة، فانه مع منعه كذلك ينحصر الواجب من المقدمات بخصوص المقدمة الموصلة و لا تكون غير الموصلة مصداقا للواجب، إلا ان السبب فى كون الواجب حينئذ منحصر فى المقدمة الموصلة و ان غير الموصلة ليست مصداقا للواجب هو منع المولى عن غير المقدمة الموصلة، لا ان غير الموصلة ليست بذاتها مصداقا للواجب، بل هى كالموصلة فى المقدمية لكن منع المولى عنها صار مانعا عن صدق الواجب عليها.

فقد عرفت ان شمول دليل الوجوب المقدمى للمقدمة يتوقف على ثبوت المقتضى فى المقدمة و عدم المانع، و عدم شمول الوجوب المقدمى للمقدمة غير الموصلة انما هو للمنع عنها لا لانه ليس فى ذاتها مقتضى للشمول، فهى مع منع المولى عنها تكون كالدابة المغصوبة منع الغصب فيها عن كونها مصداقا للواجب الغيرى. و فى المقام يكون منع المولى عنها مانعا عن ان تكون مصداقا للواجب المقدمى لا لانه ليس فى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢١٩

مع أن فى صحة المنع منه كذلك نظرا، وجهه أنه يلزم أن لا يكون ترك الواجب حينئذ مخالفة و عصيانا، لعدم التمكن شرعا منه، لا اختصاص جواز مقدمته بصورة الاثبات به. و بالجملة يلزم أن يكون الايجاب مختصا بصورة الاثبات، لا اختصاص جواز المقدمة بها و هو محال فإنه يكون من طلب الحاصل المحال، فتدبر جيدا (١).

ذاتها اقتضاء لأن تكون مصداقا للواجب و لان يشملها الوجوب المقدمى، فانحصار مصداق الواجب بخصوص المقدمة الموصلة انما هو لأجل منع المولى عن ساير المقدمات فلا- يستطيع الوجوب المقدمى ان يشملها، و لا يبقى من المقدمات سالما عن المانع غير المقدمة الموصلة فينحصر الوجوب بها، و لذا قال فانه «و ان لم يكن الواجب منها حينئذ غير الموصلة»: أى حين تصريح المولى بالمنع عن غير الموصلة لا- يكون الواجب المقدمى غير الموصلة: أى يكون الواجب المقدمى منحصر بالموصلة و لا- يكون الواجب الا الموصلة، و هو معنى قوله: لا- يكون الواجب حينئذ غير الموصلة: أى لا- يكون الواجب الا- المقدمة الموصلة، فغير الموصلة من المقدمات لا يكون واجبا و ينحصر الوجوب بالمقدمة الموصلة «إلا انه ليس لأجل اختصاص الوجوب بها فى باب المقدمة»: أى ان هذا الانحصار بالموصلة ليس لأن الاقتضاء منحصر فى المقدمة الموصلة، بل لأجل وجود المانع عن تأثير المقتضى فى غير المقدمة الموصلة، بل سبب الانحصار بالموصلة هو المنع عن غير الموصلة، و لذا قال: «بل لأجل المنع عن غيرها المانع عن الاتصاف بالوجوب هاهنا».

(١) هذا هو وجه عدم التسليم، و انه لا يصح التصريح من المولى بالمنع عن جميع المقدمات الا المقدمة الموصلة، و أنها هى الواجبة و المرادة لا غير و غيرها من المقدمات ممنوع عنه، لأن هذا التصريح يستلزم ان لا يكون ترك الواجب مخالفة و عصيانا، و يلزم من ذلك طلب الحاصل أيضا.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٢٠

و بيانه و توضيحه: انه لا- ريب فيما إذا انحصر الواجب بالمقدمة المحرمة لا- يعقل ان يبقى على وجوبه، و اذا لم يبق الواجب على وجوبه لا يكون مخالفته و تركه عصيانا.

و من الواضح- أيضا- انه إذا منع المولى عن كل مقدمة ما عدا المقدمة الموصلة يكون لنا فردان: من المقدمة المحرمة و هى غير الموصلة، و المقدمة الموصلة و هى الفرد الجائز من المقدمة. و لا اشكال أيضا ان ترتب الواجب على المقدمة هو الذى يوجب انتزاع الموصلية لها، فالفرد الجائز من المقدمة يتوقف جوازه على اتيان الواجب، لأن الشرط فى جواز هذا الفرد من المقدمة يتوقف على الايصال المتوقع على اتيان الواجب النفسى. و من الواضح- أيضا- ان وجوب الواجب النفسى يتوقف على ان له مقدمة جائزة، ففى حال عدم الاتيان بالواجب النفسى تكون جميع مقدماته محرمة، لأن مقدمته الجائزة الشرط فى تحققها اتيانه لأنها خصوص المقدمة الموصلة المتوقعه على الايصال المتوقع على اتيان الواجب النفسى، ففى حال عدم الاتيان بالواجب النفسى تكون جميع مقدماته محرمة، اذ مقدمته الجائزة انما تتحقق باتيانها و المفروض انه فى حال عدم الاتيان به، ففى حال عدم الاتيان به حيث جميع مقدماته فى الفرد المحرم لا بد و ان لا يبقى الواجب فى هذا الحال على وجوبه لانحصار مقدماته بالفرد المحرم، و اذا لم يبق الواجب على وجوبه لا تكون مخالفته عصيانا، لانه من انحصرت مقدماته بالفرد المحرم يكون غير مقدور عليه، اذ الممنوع شرعا كالممتنع عقلا و الى هذا أشار بقوله: «وجهه انه يلزم ان لا يكون ترك الواجب حينئذ»: أى حين التصريح بالمنع عن جميع مقدماته غير الموصلة، و هى جميع مقدماته فى حال عدم الاتيان بالواجب النفسى، لأن مقدمته الجائزة و هى الموصلة تختص بصورة الاتيان بالواجب النفسى الذى يتوقف عليه وصف الايصال الذى هو الشرط فى جواز المقدمة التى هى الموصلة، و لذا قال: «لاختصاص جواز مقدمته بصورة الاتيان به».

و قد أشار إلى لزوم طلب الحاصل بقوله: «و بالجملة» إلى آخره.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٢١

[ثمرة القول بوجوب المقدمة الموصلة]

بقى شىء و هو أن ثمرة القول بالمقدمة الموصلة، هى تصحيح العبادة التى يتوقف على تركها فعل الواجب، بناء على كون ترك الضد مما يتوقف عليه فعل ضده، فإن تركها على هذا القول لا يكون مطلقا واجبا، ليكون فعلها محرما، فتكون فاسدة، بل فيما يترتب عليه الضد الواجب، و مع الاتيان بها لا- يكاد يكون هناك ترتب، فلا يكون تركها مع ذلك واجبا، فلا يكون فعلها منهيا عنه، فلا تكون فاسدة (١).

و توضيحه: انه إذا كانت المقدمة الجائزة هى خصوص الموصلة المتوقع وصف الايصال لها على اتيان الواجب النفسى، و من الواضح ان الجواز شرط فى تعلق الوجوب و الطلب بها، اذ لا يعقل ان يتعلق الوجوب بما هو المحرم، و قد عرفت ان جوازها مشروط بالايصال المتوقع على اتيان الواجب، و فى فرض الاتيان بالواجب لا- يعقل ان يتعلق الطلب بالمقدمة، لأن لازم الاتيان بالواجب الاتيان بمقدمته المتوقع وجوده عليها، و اذا حصل مع الواجب مقدمته يكون طلبها من طلب الحاصل، و هذا هو مراده بقوله: «و بالجملة يلزم ان يكون الايجاب مختصا بصورة الاتيان لاختصاص جواز المقدمة بها» لأن المقدمة الجائزة هى خصوص الموصلة المتوقعه على الايصال المتوقع على اتيان الواجب الملازم له الاتيان بالمقدمة أيضا، و طلب المقدمة بعد الاتيان بها طلب الحاصل و هو محال و لذا قال: «و هو محال فانه يكون» الطلب للمقدمة بعد الاتيان بالواجب الملازم للاتيان بالمقدمة أيضا «من طلب الحاصل المحال».

(١) لقد ذكر صاحب الفصول ثمرة للقول بالمقدمة الموصلة [١٨]: وهي صحة العبادة على القول بالموصلة، و بطلانها على القول بوجود المقدمة مطلقا بلا تخصيص لها بالموصلة. و توضيح هذه الثمرة يحتاج إلى بيان امرين: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٢٢

.....

الاول: ان هذه الثمرة انما تكون ثمرة بناء على ان ترك الضد من مقدمات وجود الضد الآخر. أما إذا قلنا: بان ترك الضد ليس من مقدمات وجود الضد الآخر بل هو ملازم لما هو المقدمة فلا تتأتى هذه الثمرة كما سيتضح.

الثاني: ان النقيضين لا يجتمعان و لا يرتفعان، و متى ارتفعا لا يعقل ان يكونا نقيضين، فاذا وجبت الإزالة تجب مقدماتها للملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدماته، فاذا قلنا بان الواجب هو خصوص المقدمة الموصلة فيكون المقدمة للإزالة هو ترك الصلاة الموصلة إلى الإزالة، لا ترك الصلاة مطلقا أو صل أو لم يوصل.

فاذا يكون الواجب بالوجوب المقدمى هو خصوص ترك الصلاة الموصلة إلى الإزالة.

و من الواضح انه إذا كان ترك الصلاة الموصلة هو الواجب فيكون نقيض هذا الترك الموصلة هو المحرم و هو ترك هذا الترك الموصلة، أما فعل الصلاة فلا يكون نقيضا لترك الصلاة الموصلة لما عرفت: من ان النقيضين لا يرتفعان، و هذان يرتفعان لإمكان أن لا يتحقق ترك الصلاة الموصلة، و لا- فعل الصلاة بان يترك الصلاة، و لا- يفعل الإزالة فيتحقق الترك غير الموصلة. و اذا جاز ارتفاعهما فلا يكونا نقيضين، فوجوب ترك الصلاة الموصلة لا يقتضى حرمة الصلاة، إذ الواجب انما يدل على النهى عن نقيضه لا عن غير نقيضه، و فعل الصلاة قد عرفت انه ليس بنقيض لترك الصلاة الموصلة فلا يكون محرما، و اذا لم يكن محرما يقع صحيحا، لأن النهى فى العبادة يدل على فسادها اما العبادة غير المنهى عنها لا يعقل ان تقع فاسدة، فاذا فعل الصلاة و ترك الإزالة لا يكون اتيانا بعبادة منهى عنها، لأن الترك الذى يجب مقدمه للإزالة هو ترك الصلاة الموصلة للإزالة، و اذا فعل الصلاة لا تتحقق الإزالة لأن الضدين لا يجتمعان، و اذا لم تتحقق الإزالة فلا يكون هناك ترك للصلاة موصلا للإزالة لأن الصلاة انما رفعت تركها و لم يرتفع بها الترك الموصلة للإزالة، بل الذى ارتفع بالصلاة الترك غير الموصلة و لم يكن الترك غير الموصلة واجبا حتى يكون فعل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٢٣

.....

الصلاة محرما، و ليس فعل الصلاة نقيضا للترك الموصلة و الأ لما جاز ارتفاعهما، مع انك قد عرفت أنهما يرتفعان بالترك للصلاة غير الموصلة إلى الإزالة.

وقد أشار إلى الامر الاول بقوله: «بناء على كون ترك الضد مما يتوقف عليه فعل ضده» و قد أشار إلى الامر الثانى بقوله: «فإن تركها»: أى ترك الصلاة «على هذا القول»: أى على القول بالمقدمة الموصلة «لا- يكون مطلقا واجبا» لأن الواجب من المقدمة هو خصوص الموصلة، فترك الصلاة الموصلة هو الواجب دون ترك الصلاة مطلقا أو صل أو لم يوصل، فلا يكون ترك الصلاة مطلقا واجبا «ليكون فعلها محرما» لأن الامر بالشيء يقتضى النهى عن نقيضه، فاذا كان ترك الصلاة مطلقا واجبا كان نقيض هذا الترك الواجب هو فعل الصلاة، فيكون محرما و النهى فى العبادة يدل على الفساد «فتكون» الصلاة «فاسدة» لأنها منهى عنها، بل الواجب على القول بالموصلة هو خصوص ترك الصلاة الموصلة إلى الإزالة، و هو المراد من قوله: «بل فيما ترتب عليه الضد الواجب و مع الاتيان بها»: أى مع الاتيان بالصلاة «لا يكاد يكون هناك ترتب»: أى لا يكاد يكون قد ارتفع بالصلاة الترك المترتب عليه الإزالة حتى يكون ما به يرتفع الواجب من النقيض محرما، بل المرتفع بفعل الصلاة هو ترك الصلاة المطلق دون ترك الصلاة الموصلة و لذا قال:

«فلا- يكون»: أى ترك الصلاة «مع ذلك»: أى مع الاتيان بفعل الصلاة «واجباً» اذ الواجب ترك الصلاة الموصل دون مطلق ترك الصلاة، فلم يرتفع بالصلاة نقيضاً واجب، و اذا لم يرتفع بها نقيضاً واجب «لا يكون فعلها منهيًا عنه» فلا تكون فاسدة. بالجملة: ان الترك الموصل نقيضه ترك الترك الموصل لا فعل الصلاة و لا ترك الصلاة غير الموصل، لأن كلا من هذين يرتفع مع ارتفاع الترك الموصل أيضاً، فإن فعل الصلاة و الترك الموصل يرتفعان بالترك غير الموصل، و الترك غير الموصل و الترك الموصل يرتفعان بفعل الصلاة و متى ارتفعا لا يعقل ان يكونا نقيضين، و اذا لم تكن بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٢٤

[الاشكال على الثمرة]

و ربما أورد على تفريع هذه الثمرة بما حاصله بأن فعل الضد، و إن لم يكن نقيضاً للترك الواجب مقدمة، بناء على المقدمة الموصلة، إلا- أنه لا يزم لما هو من أفراد النقيض، حيث أن نقيض ذاك الترك الخاص رفعه، و هو أعم من الفعل و الترك الآخر المجرد، و هذا يكفى فى إثبات الحرمة، و إلا- لم يكن الفعل المطلق محرماً فيما إذا كان الترك المطلق واجباً، لأن الفعل ايضاً ليس نقيضاً للترك، لأنه أمر وجودى، و نقيض الترك إنما هو رفعه، و رفع الترك إنما يلازم الفعل مصداقاً، و ليس عينه، فكما أن هذه الملازمة تكفى فى إثبات الحرمة لمطلق الفعل، فكذلك تكفى فى المقام، غاية الأمر أن ما هو النقيض فى مطلق الترك، إنما ينحصر مصداقه فى

نقيضاً للترك الواجب لا- تكون منهيًا عنها فلا- تقع فاسدة، هذا إذا قلنا بوجود خصوص المقدمة الموصلة. و اما إذا قلنا بوجود المقدمة مطلقاً و قلنا بان ترك الضد من مقدمات وجود الضد الآخر فلا محالة تقع الصلاة فاسدة، لانه إذا وجبت الازالة وجبت مقدماتها مطلقاً سواء الموصلة منها و غير الموصلة، فاذا كان من مقدمات الازالة ترك ضدها و هى الصلاة فيكون ترك الصلاة مطلقاً واجباً، و اذا كان ترك الصلاة- مطلقاً- واجباً كان نقيضه و هو فعل الصلاة محرماً، و اذا كان فعل الصلاة محرماً تقع فاسدة لأن النهى فى العبادة يدل على فساده.

و قد اتضح- مما مر من الكلام:- ان هذه الثمرة تحتاج إلى امرين غير الامرين اللذين اشرنا اليهما: و هما دلالة الامر بالشىء على النهى عن نقيضه، و كون النهى فى العبادة يدل على فساده، و حيث كان هذان الأمران من المسلمات لم يشر اليهما المصنف.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٢٥

الفعل فقط، و أما النقيض للترك الخاص فله فردان، و ذلك لا يوجب فرقاً فيما نحن بصدده، كما لا يخفى (١).

(١) حاصل هذا الايراد: ان الصلاة تقع على كل حال فاسدة سواء قلنا بخصوص المقدمة الموصلة أو قلنا بالاعم من الموصلة و غيرها. و بيانه: ان فعل الصلاة على أى حال ليس نقيضاً لما هو المقدمة الواجبة و انما هو ملازم لما هو النقيض و اذا كانت ملازمته بناء على القول بغير الموصلة موجبة لبطالانه تكون ملازمته على القول بالموصلة ملازمة لبطالانه أيضاً، فإن الترك للصلاة إذا كان واجباً لانه مقدمة لفعل الازلة فنقيضه ترك هذا الترك لأن نقيض كل شىء رفعه، فنقيض الفعل رفعه و هو الترك و لكن نقيض الترك هو ترك الترك دون الفعل، لأن ترك الترك هو رافع الترك دون الفعل. نعم، يلازمه الفعل، فما هو النقيض للترك واقعا هو ترك الترك، ففيما إذا كان ترك الصلاة مطلقاً هو الواجب فنقيضه ترك هذا الترك و هو ملازم دائماً لفعل الصلاة. و قد اعترف صاحب الفصول: بان مثل هذه الملازمة تقتضى حرمة الصلاة و النهى عنها الموجب لفسادها، و مثل هذه الملازمة موجود أيضاً فيما لو قلنا بان الواجب خصوص المقدمة الموصلة، فإن ترك الصلاة الموصل هو الواجب و نقيضه الواقعى الراجع له هو ترك هذا الترك الموصل، و هذا النقيض الذى هو المحرم يلازمه احد شيئين على سبيل منع الخلو إما فعل الصلاة أو ترك الصلاة غير الموصل، فانه بفعل الصلاة

يتحقق ترك ترك الصلاة الموصّل، و بترك الصلاة غير الموصّل يتحقق ترك ترك الصلاة الموصّل، فإذا كان ترك الصلاة الموصّل واجبا يكون نقيضه الحقيقي المحرم هو ترك هذا الترك الموصّل، و كان اللازم لهذا الترك المحرم على سبيل منع الخلو الفعل أو الترك غير الموصّل.

و قد اعترف بان: الفعل للصلاة الملازم للترك المطلق محرم لأجل الملازمة فبحكم هذا الاعتراف لا بد و ان يقول: بان فعل الصلاة الذى يلازمه ترك الموصّل أيضا محرم، و إذا كان محرما فلا بد من القول بفساده. فإى فائدة فى هذه الثمرة بعد ان كانت بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٢٦

.....

الصلاة تقع فاسدة على كل حال سواء قلنا بالمقدمة الموصلة أو قلنا بالأعم من الموصلة و غير الموصلة؟

نعم، هناك فرق بين كون الواجب هو مطلق المقدمة و بين المقدمة الموصلة: و هو ان الترك الواجب فى المقدمة المطلقة الذى نقيضه ترك هذا الترك يكون له- دائما- مصداق واحد و هو فعل الصلاة، لأن نقيض ترك الصلاة الذى هو الواجب مقدمة للإزالة هو ترك ترك الصلاة، و ترك ترك الصلاة يلازم- دائما- فعل الصلاة و لا- مصداق آخر له، و على المقدمة الموصلة فنقيض الواجب الذى هو ترك الصلاة الموصّل هو ترك هذا الترك الموصّل، و لهذا النقيض المحرم فردان على سبيل منع الخلو: اما الصلاة أو ترك الصلاة غير الموصّل. و هذا الفرق لا يجدى فرقا فيما هو المهم فى المقام، لأن المهم فى المقام هو كون الملازمة بين ما هو النقيض الواقعى و الفعل تقتضى حرمة الفعل، فكون الملازم لما هو المحرم الذى هو محرم أيضا- تارة فرد واحد و اخرى فردان- لا يكون فارقا.

قوله: «حيث ان نقيض ذاك الترك الخاص رفعه، و هو أعم من الفعل و الترك الآخر» تفسيره ما بيناه: من ان نقيض الترك الموصّل هو ترك الترك الموصّل، و لهذا النقيض فردان يلازم احدهما على سبيل منع الخلو: و هو فعل الصلاة، و ترك الصلاة غير الموصّل، فهو اعم من كل واحد منهما. فمراده من الفعل هو فعل الصلاة، و من الترك الآخر ترك الصلاة غير الموصّل، و قد أشار إلى ان هذا المقدار من الملازمة يكفى فى وقوع الصلاة محرمة بقوله: «و هذا يكفى فى اثبات الحرمة» و أشار إلى الاستدلال على كون هذا المقدار كاف بقوله: «و إنما لم يكن الفعل المطلق محرما»: أى فعل الصلاة المطلق الذى هو الملازم لما هو النقيض للترك المطلق الواجب بناء على القول بغير الموصلة: أى ان الملازمة لما هو النقيض المحرم اذا كانت كافية فى وقوع فعل الصلاة محرما فلا فرق بين ملازمة و ملازمة.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٢٧

قلت و أنت خبير بما بينهما من الفرق، فإن الفعل فى الاول لا يكون إلا مقارنا لما هو النقيض، من رفع الترك المجامع معه تارة، و مع الترك المجرد أخرى، و لا تكاد تسرى حرمة الشيء إلى ما يلازمه، فضلا عما يقارنه أحيانا.

نعم لا- بد أن لا- يكون الملازم محكوما فعلا بحكم آخر على خلاف حكمه، لا أن يكون محكوما بحكمه، و هذا بخلاف الفعل فى الثانى، فإنه بنفسه يعاند الترك المطلق و ينافيه، لا ملازم لمعانده و منافيه، فلو لم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح مفهوما، لكنه متحد معه عينا و خارجا،

و قد ذكرنا: ان نقيض الترك هو ترك الترك دون الفعل، لأن نقيض الشيء رفعه و رفع الترك ترك الترك دون الفعل، لأن الفعل مفهوم وجودى و النقيض الحقيقى مفهوم عدمى، فنقيض الوجود- مثلا- الوجود و نقيض الوجود و هو رفع الوجود يلازم الوجود، و قد أشار إلى ما ذكرنا بقوله: «لأن الفعل أيضا»: أى على القول بوجود المقدمة مطلقا الذى اعترف الفصول بفساد الصلاة،

بناء عليه فعل الصلاة أيضا ليس هو النقيض لما هو الواجب، بل هو ملازم لما هو النقيض لأن الفعل «ليس نقيضا للترك» الذي هو الواجب حتى يكون الفعل محرما لهذه المناقضة مشيرا إلى التعليل بقوله: «لانه امر وجودي»: أي فعل الصلاة امر وجودي و نقيض ترك الصلاة مفهوم عدمي و هو ترك ترك الصلاة دون الفعل، و أشار إلى النقيض بلازم الفعل بقوله: «و رفع الترك انما يلزم الفعل مصداقا و ليس عينه» مفهوما، إذ لا يعقل ان يكون المفهوم الوجودي عين المفهوم العدمي، و قد أشار إلى الفرق بين النقيض على المقدمة الموصلة و بينه على القول بغير الموصلة بقوله:

«غاية الامر» إلى آخر كلامه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٢٨

فإذا كان الترك واجبا، فلا محالة يكون الفعل منهيا عنه قطعاً، فتدبر جيدا (١).

(١) حاصل ما يريد: ان ما اورد على هذه الثمرة ليس بوارد.

و بيانه: ان الفعل بالنسبة إلى نقيض المقدمة الموصلة الذي هو ترك الترك الموصل من مقارناته لا من ملازماته، فانه قد اعترف ان لترك الترك الموصل فردين: الفعل، و الترك غير الموصل.

و من الواضح: ان المتلازمين في الوجود فضلا عن المتقارنين فيه لا يسرى حكم احدهما إلى الآخر لوضوح ان الحكم تابع لمصالح و مفساد، و حيث لم يكن في الملازم مصلحة أو مفسدة تدعو إلى الحكم فيه لا يعقل ان يكون محكوما بمثل حكم ملازمه، لانه يكون من المعلول بلا-علة. نعم التلازم بينهما يقتضى ان يكون الملازم لما فيه الحكم الالزامي لا-حكم له لا-حكما الزاميا منافيا لحكم ملازمه، لعدم امكان ان يكون حكم احد المتلازمين في الوجود الوجوب و حكم الثاني الحرمة فانه من التكليف بما لا يطاق، و لا يعقل ان يكون محكوما بالاباحة لأن الترخيص فيه لغو بعد ان كان ملازمه لازم الوجود أو العدم.

إلا ان هذا انما هو في المتلازمين في الوجود لا في المتقارنين الذي ينفك احدهما عن الآخر فانه لا سراية بينهما لانها غير متحققه في المتلازمين، فكيف تكون في المتقارنين المنفك احدهما عن الآخر؟ و حيث لا-تلازم في الوجود بينهما فلا يقتضى ان لا يكون احدهما محكوما بما ينافي الحكم في الآخر.

و قد اعترف المورد: بان الفعل لا-يلزم ما هو النقيض، لانه قال ان لنقيض ترك الترك الموصل فردين: الفعل، و الترك غير الموصل، فلا ملازمة في الوجود بين فعل الصلاة و ترك ترك الصلاة الموصل إلى الازالة، و حيث لا يكونا من المتلازمين فلا بد و ان يكونا من المتقارنين، و اذا كانا من المتقارنين فلكل واحد منهما حكمه، فاذا كان ترك الترك الموصل حراما لا يكون مقارنه و هو فعل الصلاة حراما، بل له حكمه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٢٩

.....

حيث لا- يكون محرما، فلا مانع من وقوعه اذ لا مانع من صحته الا الحرمة و هي غير موجودة، و الى هذا أشار بقوله: «فإن الفعل في الاول» و هو كون الواجب المقدمي خصوص المقدمة الموصلة فإن الفعل على هذا «لا- يكون إلما مقارنا لما هو النقيض من رفع الترك»: أي ترك ترك الصلاة الموصل الذي هو المحرم و الذي هو «المجامع معه»: أي مع الفعل «تارة و مع الترك المجرد» من الايصال: أي الترك غير الموصل «و اخرى» فاذا كان هذا النقيض تارة يكون مع الفعل و اخرى مع الترك غير الموصل فالنقيض و الفعل منفكان فهما متقارنان لا متلازمان.

ثم أشار إلى ما ذكرنا: من ان المتلازمين في الوجود لا يسرى حكم احدهما إلى الآخر فضلا عن المتقارنين بقوله: «و لا يكاد تسرى

حرمة الشيء إلى ما يلزمه» إلى آخر عبارته.

فاتضح: انه بناء على المقدمة الموصلة لا مانع من وقوع الصلاة صحيحة بخلاف ما اذا كان الواجب هو الترك المطلق، فإن الواجب المقدمى الذى تتوقف عليه الازالة هو ترك الصلاة مطلقا سواء اوصل أو لم يوصل، فإن الفعل يكون محرما لانه اما ان يكون هو النقيض لعدم الصلاة بناء على التحقيق: من ان نقيض الشيء ما يطارده مطاردة بحيث لا- يمكن ان يجتمعا و لا- يمكن ان يرتفعا، فالوجود بنفسه نقيض اللاوجود كما أن اللاوجود بنفسه نقيض الوجود، لا- ان اللاوجود نقيض الوجود و اما نقيض اللاوجود فهو اللاوجود. و كيف يمكن ان يكون السلب نقيضا للسلب؟ بل الايجاب هو المناقض للسلب.

فعلى هذا يكون فعل الصلاة بنفسه نقيضا لعدم الصلاة، و الى هذا أشار بقوله:

«و هو بخلاف الفعل فى الثانى فانه بنفسه يعاند الترك المطلق و ينافيه لا ملازم لمعانده و منافيه» ثم لو تمسنا على ظاهر المشهور: من ان نقيض اللاوجود هو اللاوجود دون الوجود كان المطارد و المزامح للا- وجود هو الوجود فلا بد و ان يكون النقيض الذى هو اللاوجود متحدا عينا و خارجا مع الوجود لانه به يرتفع اللاوجود،

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٣٠

[تقسيم الواجب إلى الاصلى و التبعى]

إشارة

و منها: تقسيمه إلى الاصلى و التبعى، و الظاهر أن يكون هذا التقسيم بلحاظ الاصلية و التبعية فى الواقع و مقام الثبوت، حيث يكون الشيء تارة متعلقا للارادة و الطلب مستقلا، للالتفات إليه بما هو عليه مما يوجب طلبه فيطلبه، كان طلبه نفسيا أو غيريا، و أخرى متعلقا للارادة تبعا لارادة غيره، لاجل كون إرادته لازمة لإرادته، من دون التفات إليه بما يوجب إرادته، لا بلحاظ الاصلية و التبعية فى مقام الدلالة و الاثبات، فإنه يكون فى هذا المقام أيضا تارة مقصودا بالافادة، و أخرى غير مقصود بها على حدة، إلا أنه لازم الخطاب، كما فى دلالة الاشارة و نحوها.

و على ذلك، فلا شبهة فى انقسام الواجب الغيرى إليهما، و اتصافه بالاصالة و التبعية كليهما، حيث يكون متعلقا للارادة على حدة عند الالتفات إليه بما هو مقدمه، و أخرى لا يكون متعلقا لها كذلك عند عدم

و مثل هذا الاتحاد و العينية الخارجية موجبة للحرمة، فالفعل و ان لم يكن هو النقيض بحسب الاصطلاح إلا انه هو المتحد مع ما هو الحرام عينا و خارجا، و مثله لا بد و ان يكون حراما و منها عنه و الى هذا أشار بقوله: «فلو لم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح مفهومًا» إلى آخر كلامه، لأن مفهوم النقيض هو ترك ترك الصلاة، و مفهوم الفعل هو مفهوم الصلاة، و مفهوم الصلاة ليس هو مفهوم ترك الصلاة، إلا ان هذا المفهوم السلبي متحد مع هذا المفهوم الوجودى فى العين و الخارج و مثل هذا الاتحاد موجب للحرمة، و لذا قال: «فاذا كان الترك واجبا فلا محالة يكون الفعل منها عنه قطعًا».

فاتضح: انه إذا كانت المقدمة الواجبة بالوجوب الغيرى هى الاعم من الموصلة و غيرها تقع الصلاة فاسدة، فالثمره صحيحة.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٣١

الالتفات إليه كذلك، فإنه يكون لا محالة مرادا تبعا لارادة ذى المقدمة على الملازمة.

كما لا شبهة فى اتصاف النفسى أيضا بالاصالة، و لكنه لا يتصف بالتبعية، ضرورة أنه لا يكاد يتعلق به الطلب النفسى ما لم تكن فيه المصلحة النفسية، و معها يتعلق الطلب بها مستقلا، و لو لم يكن هنا شيء آخر مطلوب أصلا، كما لا يخفى.

نعم لو كان الاتصاف بهما بلحاظ الدلالة، اتصف النفسى بهما أيضا، ضرورة أنه قد يكون غير مقصود بالافادة، بل أفيد بتبع غيره المقصود بها، لكن الظاهر - كما مر - أن الاتصاف بهما إنما هو فى نفسه لا بلحاظ حال الدلالة عليه، وإلا لما اتصف بواحد منهما، إذا لم يكن بعد مفاد دليل، و هو كما ترى (١).

(١) لا يخفى انه كان ينبغي تقديم هذا المبحث و ذكره فى الامر الثالث الذى اعده لذكر تقسيمات الواجب، و لعل السبب فى تأخير هذا عن الأمر الرابع هو ان الامر الرابع لما كان ليان ما هو المتعلق للامر الغيرى لذا ناسب ان يذكره بلا فصل بينه و بين البحث المتعلق لتقسيم الواجب إلى النفسى الغيرى، فأوجب ذلك اللاحق تاخير هذا التقسيم. و على كل فمن جملة تقسيمات الواجب تقسيمه: إلى الاصلى و التبعى. و قد وقع الخلاف فى المنظور فى هذا التقسيم بين المصنف و صاحبه الفصول و القوانين. فإن الظاهر منهما: ان هذا التقسيم بلحاظ مرحلة الاثبات و الدليل الدال على الوجوب.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٣٢

.....

و عند المصنف: ان هذا التقسيم انما هو بلحاظ مرحلة الثبوت و الواقع فى حقيقة الوجوب دون مرحلة الاثبات و الدليل الدال عليه. فقد عرّف صاحب الفصول الوجوب الاصلى [١٩]: بانه ما وقع فى خطاب مستقل.

و مراده من الخطاب المستقل هو الدليل الدال على الوجوب، فيعم الدلالة اللفظية على الوجوب و اللبث. و الوجوب التبعى: هو الواجب الذى لم تكن دلالاته بخطاب مستقل. و لا يخفى ان هذا التعريف للاصلى و التبعى يقتضى ان يكون كل من الواجب النفسى و الغيرى اصليا تارة و تبعا اخرى، لأن الواجب النفسى تارة يكون مدلولاً عليه بخطاب مستقل، و اخرى يكون بتبع خطاب كما فى دلالة الالتزام و دلالة الإشارة المفهومة من الآيتين على اقل الحمل و هما قوله تعالى: وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضَيْنَ مِنْ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ [٢٠] و قوله تعالى: وَ حَمْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا [٢١].

و الواجب الغيرى مثله فانه أيضا تارة يدل عليه خطاب مستقل كقوله تعالى: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ [٢٢] و اخرى يكون مفهوما بتبع خطاب آخر كسائر مقدمات الواجب التى لم يدل عليها دليل.

و قد عرّفه فى القوانين [٢٣]: بان الواجب الاصلى هو الذى استفيد وجوبه من اللفظ مع قصد المتكلم اياه. فيشمل الاصلى على هذا التعريف الدلالة الالتزامية لانها دلالة لفظية مقصودة للمتكلم. و التبعى هو الذى لم يستفد من اللفظ أو استفيد من اللفظ مع عدم قصد المتكلم اياه كدلالة الإشارة.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٣٣

.....

و لا- يخفى: انه بين تعريف الفصول و تعريف القوانين عموم من وجه، فإن الدلالة الالتزامية على ما ذكر فى الفصول من الواجب التبعى، و على ما فى القوانين من الواجب الاصلى، و الخطاب المستقل المستفاد من غير اللفظ هو واجب اصلى عند الفصول و واجب تبعى عند القوانين لانه لم يستفد من اللفظ. و دلالة الإشارة واجب تبعى عند الاثنين و مثل ساير الواجبات المستفادة بخطاباتها اللفظية هى اصلياً عند الاثنين أيضا.

و المصنف يرى: ان التقسيم إلى الاصلية و التبعية ينبغي ان يكون بلحاظ مرحلة الثبوت و ما هو عليه واقع الوجوب فى نفسه من دون

ملاحظة الدليل الدال على الوجوب، فالفرق بين الاصلى والتبعي عند المصنف: ان الاصلى ما كان ملحوظا مستقلا و ملتفتا اليه، فانه إذا كان كذلك يكون منظورا اليه بالاصالة للحاظه بالاستقلال و الالتفات اليه في مقام اللحاظ و الارادة، و الواجب التبعي هو الواجب الذى لا يكون منظورا اليه بالاصالة و غير ملتفت اليه في مقام تعلق الارادة.

و لا اشكال فى ان الواجب الغيرى يكون تارة منظورا و ملتفتا اليه كما فى قوله تعالى:

إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَايْدِيَكُمْ وَمَأْتِلِيتِكُمْ وَإِذْخِرُوا كِفْلَكُمْ فَإِذَا لِمِ لَكُمْ مِنْهَا فَمَا لَمْ تَأْكُلُوا مِنْهَا لَيْسَ بَلَاءٌ لَكُمْ فِيهَا وَإِنْ طَرَفْتُمْ عَلَيْهَا فَمَا يَكُلُونَ مِنْهَا لَيْسَ بَلَاءٌ لَكُمْ فِيهَا وَإِنْ شَرِبْتُمْ مِنْهَا لَيْسَ بَلَاءٌ لَكُمْ فِيهَا ذَلِكَ هُوَ الْفَسَادُ الَّذِي تَكْفُرُونَ

لإرادة الواجب النفسى مع عدم التفات الأمر إلى ما يتوقف عليه الواجب النفسى. فالواجب الغيرى يكون تارة اصليا و اخرى تبعيا، و اما الواجب النفسى فحيث انه لا بد و ان يكون منظورا و ملتفتا اليه فلا يكون الا اصليا، و لا يعقل ان يكون تبعيا، فالواجب الاصلى يكون غيريا و نفسيا و الواجب التبعي لا يكون الا غيريا.

و قد استدل المصنف على كون التقسيم ينبغى ان يكون فى هذه المرحلة لا فى مرحلة الاثبات و الدلالة بما أشار اليه: من ان التقسيم لا بد ان يكون حاصرا لجميع افراد الواجب.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٣٤

ثم إنه إذا كان الواجب التبعي ما لم يتعلق به إرادة مستقلة، فإذا شك في واجب أنه أصلى أو تبعي، فبإصالة عدم تعلق إرادة مستقلة به يثبت أنه تبعي، و يترتب عليه آثاره إذا فرض له أثر شرعى،

و حيث جعل فى الفصول الاصلية و التبعية موضوعها الخطاب و الدلالة المستفادة تارة من اللفظ و اخرى من اللب و الاجماع، و فى القوانين جعل الاصلية و التبعية موضوعها الدلالة اللفظية المقصودة و دلالة الدليل غير المقصودة.

فيرد عليهما ان الواجب الغيرى - غير المستفاد من دلالة دليل بل كانت ارادته ارادة ارتكازية غير ملتفت اليها اصلا- يكون خارجا عن هذا التقسيم عند الفصول و عند القوانين، و اما إذا كان التقسيم كما ذكرنا بلحاظ مرحلة الثبوت فلا يشذ عن هذا التقسيم فرد من افراد الواجب كما هو واضح، و قد أشار إلى أن التقسيم ينبغى ان يكون بلحاظ مرحلة الثبوت و ما هو الواقع الذى به يمتاز الاصلى عن التبعي و التبعي عن الاصلى بقوله: «و الظاهر ان يكون هذا التقسيم بلحاظ الاصلية و التبعية فى الواقع و مقام الثبوت» إلى آخر كلامه، و قد أشار إلى انه لا ينبغى ان يكون التقسيم بلحاظ مرحلة الاثبات كما فى الفصول و القوانين بقوله: «لا بلحاظ الاصلية و التبعية فى مقام الدلالة و الاثبات» إلى آخر كلامه. قوله: «كما فى دلالة الإشارة و نحوها»: أى كالدلالة الالتزامية. و قد أشار إلى الدليل على ان هذا التقسيم لا- ينبغى ان يكون فى مرحلة الاثبات و الدلالة و إلا لا يكون حاصرا لجميع افراد الواجب بقوله: «لكن الظاهر - كما مر- ان الاتصاف بهما»: أى بالاصالة و التبعية «انما هو فى نفسه»: أى انما هو فى نفس ما للوجوب الاصلى و التبعي من الصفة المميزة لكل منهما عن الآخر «لا» ان يكون «بلحاظ حال الدلالة عليه» و هى مرحلة الاثبات «و إلا لما اتصف بواحد منهما»: أى من الاصلية و التبعية «إذا لم يكن بعد مفاد دليل» كما فى الواجبات الارتكازية غير الملتفت اليها «و هو كما ترى»: أى انه حيث كان تقسيما للواجب فلا بد و ان يكون حاصرا.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٣٥

كسائر الموضوعات المتقومة بأمر عدمية نعم لو كان التبعي أمرا وجوديا خاصا غير متقوم بعدمى، و إن كان يلزمه، لما كان يثبت بها إلا على القول بالاصل المثبت، كما هو واضح (١)

(١) حاصله: انه إذا شك فى واجب انه اصلى أو تبعي فهل الاصل يثبت الاصلية أو يثبت التبعية.

و توضيحه: انه إذا كانت التبعية هى الارادة غير الملتفت اليها فتكون الاصلية على هذا خلاف الاصل، لانها تكون امرا وجوديا فانها

تكون هي الإرادة الملتفت إليها، وحيث كانت الإرادة متيقنة لفرض كونه واجبا يقينا فالشك يكون في كون هذه الإرادة المتيقنة هل كانت ملتفتا إليها و الالتفات امر وجودى و مقابله امر عدمى فالإصالة امر وجودى و التبعية امر عدمى، فإصالة عدم الالتفات يثبت انها ارادة تبعية و هذا معنى قوله: «إذا كان الواجب التبعى ما لم يتعلق به ارادة مستقلة»:

أى انه هو الواجب الذى لم تكن ارادته ملتفتا إليها.

و اما ظاهر كلامه فلا يخلو عن شىء فانه بإصالة عدم تعلق ارادة مستقلة به لا يثبت ان الإرادة المتعلقة به ارادة غير مستقلة الا على القول بالأصل المثبت، و مثل التبعية فى المقام ساير الموضوعات المتقومة بامر وجودى محرز و امر عدمى يحرزها الأصل، كالماء القليل إذا كان المراد من القلة هو عدم كربيته، فإن موضوع الانفعال كونه ماء غير كر و قد احزرت مائته بالوجدان و عدم كربيته بالأصل، و الى هذا أشار بقوله: «كسائر الموضوعات المتقومة بامور عدمية» هذا إذا كانت التبعية امرا عدميا و مقابلهما و هى الإصالة امرا وجوديا و هى الإرادة الملتفت إليها.

و اما إذا كانت التبعية امرا وجوديا بان كانت هى الإرادة التى تنشأ من ارادة اخرى، و تقابلها الإصالة و هى الإرادة التى لم تنشأ من ارادة اخرى- فينقلب مؤدى الأصل لأن التبعية تكون امرا وجوديا، فإنها هى الإرادة الناشئة من ارادة اخرى و الأصل عدم نشوئها من ارادة اخرى، فالأصل يثبت انها ارادة اصلية لأنها هى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٣٦

فافهم (١).

الإرادة التى لم تنشأ من ارادة اخرى، و كونها ارادة محرزة بالوجدان و عدم نشوئها محرز بالأصل بخلاف التبعية فإن قيدها امر وجودى و هو النشوء من ارادة اخرى و الأصل عدمه فالأصل عدم التبعية و الى هذا أشار بقوله: «نعم لو كان التبعى امرا وجوديا خاصا غير متقوم» بامر «عدمى» بان كان هو الإرادة الخاصة و هى التى تنشأ من ارادة اخرى فلا يكون الواجب التبعى مما يتقوم بامر عدمى «و ان كان يلزمه»: أى و ان كان الامر العدمى ملازم لهذا الامر الوجودى و هو كون هذه الإرادة لم ينظر إليها بالاستقلال، فإن الأصل و ان كان يجرى فى عدم استقلال هذه الإرادة إلا انه لا يثبت كون هذه الإرادة قد نشأت من ارادة اخرى إلا على القول بالأصل المثبت، و لذا قال: و ان كان يلزمه «لما يثبت بها»: أى بإصالة هذا الملازم العدمى الامر الوجودى «الا على القول بالأصل المثبت».

(١) يمكن ان يكون إشارة إلى انه هذه الإصالة لا تثبت شيئا و ان كانت امرا عدميا إذا كان الامر العدمى قد اخذ على سبيل التوصيف، فإن التبعية و ان كانت هى الإرادة التى لم تنشأ من ارادة اخرى فانه لا يقين سابق بمثل هذه الإرادة. نعم لو كان القيد العدمى مأخوذا على سبيل القضية الحينية لا التوصيفية لكان هذا الأصل نافعا و غير مثبت.

و ممكن ان يكون إشارة إلى ما قاله اخيرا: من ان هذا الامر العدمى ملازم للامر الوجودى و انه بناء على القول بالأصل المثبت يثبت به الامر الوجودى، فيكون امره بالفهم إشارة إلى انه إذا كان هذا الامر العدمى ملازما للامر الوجودى لا يثبت الامر الوجودى به و ان قلنا بحجية الأصل المثبت، لأن القائل بالأصل المثبت يقول بانه يثبت بالأصل لازم ما يجرى فيه الأصل، كاثبات عنوان التأخر بإصالة عدم الحدوث و لا يقول بانه يثبت بالأصل الجارى فى الملازم العدمى ملازمه الوجودى- كما فى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٣٧

[تذنيب فى بيان الثمرة]

تذنيب فى بيان الثمرة و هى فى المسألة الاصولية كما عرفت سابقا ليست إلا أن تكون نتيجتها صالحة للوقوع فى طريق الاجتهاد، و استنباط حكم فرعى، كما لو قيل بالملازمة فى المسألة، فإنه بضميمة مقدمة كون شىء مقدمة لواجب يستتبع انه واجب (١).

المقام- فإن الامر العدمى الجارى فيه ملازم له امر وجودى، و مثل هذا لا يقول به القائل بحجية الاصل المثبت.

(١) هذا التذنب لبيان ما هو ثمره البحث عن مقدمه الواجب، و حيث قد تقدم انها من المسائل الاصولية و المسألة الاصولية ما تقع نتيجتها فى طريق الاستنباط- فالثمره المهمه لهذه المسألة هى وقوعها فى طريق الاستنباط، فانه على القول بالملازمه بين وجوب شىء و وجوب مقدماته يستنتج أن مقدمه الواجب واجبه بوجوب شرعى:

بان يقال هذه مقدمه واجب، و كل مقدمه واجب يلزم من وجوب ذبيها وجوبها شرعا، فهذه يلزم من وجوب ذبيها وجوبها شرعا، و هذه هى الثمره المهمه لهذه المسألة التى يستنبط منها وجوب كل مقدمه واجب بالوجوب الشرعى.

و الفرق بين الاستنباط و التطبيق: هو ان الشكل فى التطبيق نتيجته تحقيق موضوع لحكم مستنبط لدليله كقاعده طهاره مشكوك الطهاره، فإن حكم مشكوك الطهاره مستنبط من دليله، فاذا شك فى طهاره يقال: هذا مشكوك الطهاره، و كل مشكوك الطهاره طاهر، فهذا طاهر، بخلاف الاستنباط فإن نتيجته ليس تحقيق موضوع لحكم مستنبط بل نتيجته نفس استنباط الحكم فى مقام، فإن الثابت بهذه المسألة هو الملازمه بين وجوب الشىء و وجوب مقدمته، فيثبت بواسطه هذه الملازمه نفس وجوب المقدمه فالوجوب هو الحكم الذى استنبط بواسطه ثبوت الملازمه، و لذا قال (قدس سره): «فانه بضميمه مقدمه» و تلك المقدمه هى الصغرى التى يوجب

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٣٨

و منه قد انقذح، أنه ليس منها مثل بر النذر بإتيان مقدمه الواجب، عند نذر الواجب، و حصول الفسق بترك الواجب بمقدماته إذا كانت له مقدمات كثيره، لصدق الاصرار على الحرام بذلك، و عدم جواز أخذ الاجره على المقدمه (١). مع أن البرء و عدمه إنما يتبعان قصد الناذر، فلا

انضمامها إلى ما ثبت بهذه المسألة و هى الملازمه يثبت الوجوب لمقدمه الواجب، و الصغرى هى ما أشار اليها بقوله: «كون شىء مقدمه لواجب» و الكبرى التى هى الملازمه قد ثبتت بواسطه البحث فى هذه المسألة فنتج من هذه الكبرى استنباط حكم فرعى و هو وجوب مقدمه الواجب، و لذا قال: «يستنتج انه واجب»: أى بضميمه تلك الصغرى إلى ما افادته هذه المسألة يستنتج هذا الاستنتاج. (١) قد عرفت ان ما ذكره هو النتيجة المهمه لهذه المسألة و هو الثمره لهذه المسألة.

و قد ذكر للبحث فى هذه المسألة ثمرات ثلاث:

الاولى: بر النذر فيما لو نذر الناذر ان يأتى بواجب شرعى، فانه على القول بوجوب مقدمه الواجب يبر نذره فيما لو اتى بمقدمه واجب، و على القول بعدم وجوب المقدمه شرعا لا يكون الاتيان بمقدمه واجب مما يقع به بر النذر.

الثانية: حصول الفسق و عدم الفسق بترك واجب واحد له مقدمات عديده، فانه بناء على القول بوجوب مقدمه الواجب تكون جميع مقدمات هذا الواجب الواحد الكثيره كلها واجبه، فاذا تركها المكلف فقد ترك واجبات كثيره و ليس الاصرار على الحرام إلا ترك واجبات كثيره فيحصل موضوع الفسق و هو الاصرار على الحرام، بخلاف ما إذا قلنا بعدم وجوب مقدمه الواجب فانه لا يحصل الاصرار على الحرام إذ لم يفعل المكلف بترك الواجب إلا حراما واحدا و هو ترك الواجب النفسى فقط، و اما مقدماته فانه و ان تركها إلا انها ليست واجبه فلم يحصل منه ترك لواجبات كثيره حتى يتحقق موضوع الفسق و هو الاصرار على الحرام.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٣٩

.....

الثالثه: عدم جواز اخذ الاجره على المقدمات للواجب النفسى و جوازها، فانه لو قلنا بوجوب مقدمه الواجب للملازمه لا يجوز ان

يؤخذ عليها اجرة لعدم جواز اخذ الاجرة على الواجبات، و اذا لم نقل بوجود المقدمة لعدم القول بالملازمة يجوز اخذ الاجرة عليها لانها لا تكون واجبة فلا يكون اخذ الاجرة عليها من اخذ الاجرة على الواجبات.

و قد أشار إلى الثمرة الاولى بقوله: «مثل برّ النذر» إلى آخر كلامه.

و الى الثانية بقوله: «و حصول الفسق» إلى آخره.

و الى الثالثة بقوله: «و عدّ جواز اخذ الاجرة» إلى آخره.

و قد ناقش في عدم هذه الثمرات من ثمرات المسألة في المقام بمناقشة واحدة تعمها و هي التي أشار إليها بقوله: و قد انقدح و حاصلها: ان الذي ينبغي ان يكون ثمرة للمسألة الاصولية هو وقوعها في طريق استنباط الحكم لا وقوعها في طريق تحقيق الموضوع لتطبيق الحكم المستنبط، و هذه الثمرات كلها تقع في مسألتنا في طريق تحقيق الموضوع لتطبيق الحكم المستنبط من دليله، فإن وجوب البرّ بالنذر لم يستنبط من هذه المسألة بل هذه المسألة وقعت طريقا لتحقيق ما هو الموضوع لتطبيق هذا الحكم المستنبط الذي دل عليه آية و لِيُؤْفُوا نُذُورَهُمْ [٢٤] و مثله حصول الفسق و عدمه، فإن كون الفسق يحصل بالاصرار مستنبط من دليله، و كذلك عدم جواز اخذ الاجرة و جوازه فانه حكم مستنبط من دليله، و هذه تقع في طريق تحقيق الموضوع لتطبيق هذا الحكم المستنبط، و لا ينبغي مثل هذا ان يعد اثرا مهما للمسألة الاصولية بما هي مسألة اصولية، و الا لكان بعض مسائل الفقه من الاصول لوقوع بعضها في طريق اثبات موضوع لتطبيق مسألة فقهية اخرى،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٤٠

برّ باتيان المقدمة لو قصد الوجوب النفسى، كما هو المنصرف عند إطلاقه و لو قيل بالملازمة، و ربما يحصل البرء به لو قصد ما يعم المقدمة و لو قيل بعدمها، كما لا يخفى (١). و لا يكاد يحصل الاصرار على الحرام

و الى هذا أشار بقوله: «و منه قد انقدح انه ليس منها مثل برّ النذر» إلى آخره:

أى بعد ما ذكر من كون الاثر المهم للمسألة الاصولية وقوعها في طريق الاستنباط لا التطبيق انقدح انه لا معنى لجعل هذه الامور الثلاثة من ثمرات المسألة لانها ليست استنباطا بل تطبيقا.

(١) حاصل مناقشته التي أشار إليها بقوله:- و منه انقدح انه ليس منها- كانت مناقشة كبروية، مجملها ان ما ذكر من الثمرات ليست ثمرات لمسألة اصولية فلا ينبغي ان تعد من ثمرات البحث في هذه المسألة.

و الآن شرع في المناقشة صغوريا و ان هذه الثمرات ليست بثمرات حتى للتطبيق.

و توضيحه: ان برّ النذر بناء على وجوب المقدمة لا يقع باتيان المقدمة مطلقا بل هو يتبع قصد الناذر، فإن قصد الناذر بنذره اتيان واجب اعم من كونه نفسيا أو غيريا يتأتى برّ النذر باتيان المقدمة، و اما إذا قصد الاتيان بواجب نفسى فلا يقع برّ النذر باتيان المقدمة و ان قلنا بوجوبها للملازمة، لأن وجوبها غيرى لا نفسى، و كذا إذا اطلق في نذره بالاتيان بواجب فان الاطلاق ينصرف إلى الواجب النفسى دون الغيرى، و قد أشار إلى انه لا يحصل البرّ لو قصد الوجوب النفسى أو كان مطلقا في كلامه بقوله: «فلا برّ»: أى لا برّ لنذره «باتيان المقدمة لو قصد الوجوب النفسى» و أشار إلى ان الوجوب النفسى هو المتعين عند الاطلاق في كلام الناذر بقوله: «كما هو المنصرف عند إطلاقه و لو قيل بالملازمة» لأن الوجوب المستفاد بالملازمة وجوب غيرى لا نفسى.

قوله: «و ربما يحصل» حاصله: ان الناذر إذا قصد بنذره الاتيان بواجب اعم من كونه شرعيا أو عقليا يحصل البرّ بالنذر باتيان المقدمة، و لو قلنا بعدم الملازمة بين

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٤١

بترك واجب، و لو كانت له مقدمات غير عديده، لحصول العصيان بترك أول مقدمة لا يتمكن معه من الواجب، و لا يكون ترك

سائر المقدمات بحرام أصلاً، لسقوط التكليف حينئذ، كما هو واضح لا يخفى (١). و أخذ

وجوب الشيء و وجوب مقدمته شرعاً، لأن وجوب المقدمة عقلاً مما لا يعقل انكاره.

و المحصل من هذه المناقشة ان الثمرة للمسألة لا بد و ان تكون دائرة مدارها وجوداً و عدماً، فالبرّ بالنذر يقتضى ان يترتب على القول بالمقدمة، و عدم البرّ به مترتب على القول بعدم الملازمة.

و قد عرفت: ان البرّ بالنذر يحصل و ان قلنا بعدم الملازمة و عدم البرّ بالنذر يحصل و ان قلنا بالملازمة، و مثل هذه الثمرة المترتبة على القول بالملازمة و عدمها لا تكون ثمرة، لما عرفت: من ان الثمرة لا بد ان تدور مدار الملازمة و عدمها. و مراده من قوله: «يحصل البرّ به»: أى بالنذر «لو قصد ما يعم المقدمة»: أى ان كان قاصداً للاعم من الوجوب الشرعى و العقلى فانه يحصل البرّ بالنذر و لو قيل بعدم الملازمة.

و يمكن ان يقال: ان من جعل البرّ ثمرة في هذه المسألة قصده ان يكون الناذر قد قصد بنذره الاتيان بواجب شرعى بما للواجب الشرعى من حقيقة فانه على هذا تكون ثمرة، فلا يرد عليها الا ما ذكره بانها من التطبيق لا من الاستنباط.

(١) هذه الثمرة الثانية قد ناقش فيها- أيضاً- صغروباً، بما حاصله- و قد تقدم منه- فى ان الواجب النفسى يتحقق تركه و عصيانه بترك اول مقدمة من مقدماته بحيث لا يبقى مجال لاتيان ذى المقدمة، فانه بتركها يحصل العصيان و بالعصيان يسقط التكليف للواجب، و اذا سقط الوجوب النفسى لا يبقى الوجوب الغيرى لسائر مقدماته عدا المقدمة الاولى التى عصى بتركها، و الاصرار لا يتحقق بترك الواجب النفسى، و الى هذا أشار بقوله: «لحصول العصيان بترك اول مقدمة لا يتمكن معه»: أى بحيث مع ترك اول مقدمة «من الواجب»: أى الواجب النفسى، ثم أشار إلى التعليل بقوله: «و لا يكون ترك سائر المقدمات بحرام اصلاً لسقوط التكليف حينئذ».

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٤٢

الاجرة على الواجب لا- بأس به، إذا لم يكن إيجابه على المكلف مجاناً و بلا- عوض، بل كان وجوده المطلق مطلوباً كالصناعات الواجبة كفاية التى لا- يكاد ينتظم بدونها البلاد، و يختل لولاها معاش العباد، بل ربما يجب أخذ الاجرة عليها لذلك، أى لزوم الاختلال و عدم الانتظام لو لا أخذها، هذا فى الواجبات التوصيلية (١).

و الحاصل: ان الاصرار بعد ان كان لا يحصل فى ترك المقدمات الكثيرة فلا يصح جعل هذا ثمرة لهذه المسألة، اذ لا يتحقق الاصرار سواء قلنا بالملازمة و وجوب المقدمات وجوباً شرعياً أو لم نقل بالملازمة فيكون وجوبها عقلياً محضاً.

و الاولى المناقشة فى هذه الثمرة: بان ترك الواجبات الغيرية ليس من ترك الحرام الذى بالاصرار عليه يحصل الفسق، لما مر: من ان ترك الواجب الغيرى لا- يوجب عقوبة عليه و لا فعله يقتضى مثوبة له، و الظاهر من الحرام الموجب للفسق هو الحرام الموجب للبعد عن المولى و يستحق فاعله العقاب.

(١) هذه الثمرة الثالثة. و حاصل المناقشة- التى أشار إليها المصنف فى ترتب هذه الثمرة على القول بالملازمة و عدمه-: هو انه لا ربط لجواز اخذ الاجرة بالقول بوجوب المقدمة، فانه يجوز اخذ الاجرة و مع القول بوجوب المقدمة للملازمة.

و توضيحه: ان الواجب: اما توصلى أو تعبدى، و التوصلى: اما عينى أو كفايى.

و قد ذهب المشهور إلى عدم جواز اخذ الاجرة على الواجب التوصلى العينى لوجوه عديدة ذكرت مفصلة فى الفقه و كلها لا تخلو عن مناقشة.

لكن الظاهر من المصنف: انه لا يجوز اخذ الاجرة عليه لانه هو المراد بقوله:

«و اخذ الاجرة على الواجب لا- بأس به إذا لم يكن ايجابه على المكلف مجاناً و بلا- عوض» فان مراده من الايجاب بلا عوض هو

الواجب التوصلى العيني، و إلا فلا اشكال فى انه إذا صرح الشارع بعدم جواز اخذ الاجرة على واجب فلا تصح
بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٤٣

.....

الاجارة عليه، إلا انه لم نجد تصريحاً بذلك من الشارع فى واجب من الواجبات.

و على كل فلا اشكال إذا وجد هذا التصريح من الشارع. و اما إذا كان المانع عن اخذ الاجرة فى الواجب التوصلى العيني ما ذكره من
الموانع: من كونه ليس بمال، أو انه غير محترم، أو انه يكون بوجوبه مملوكاً للشارع، أو انه يكون مما لا-سلطة عليه، و امثال هذه
الموانع المذكورة مفصلاً فانها كلها مخدوشة، و اذا بطلت هذه الموانع فلا-بأس بأخذ الاجرة على الواجب التوصلى العيني. و اما
الواجب التوصلى الكفائى فالظاهر ان المشهور ذهبوا إلى جواز اخذ الاجرة عليه، و اليه أشار المصنف بقوله: «كالصناعات الواجبة
كفائياً»، اما على ما اشرنا اليه: من ان نفس الوجوب فى التوصلى العيني لا يمنع من اخذ الاجرة فى الواجب الكفائى بطريق اولى.
و الذى يشير اليه المصنف من المناط الذى بسببه ذهب المشهور إلى جواز اخذ الاجرة فى الواجب الكفائى كالصناعات و امثالها: هو
ان المصلحة الداعية إلى الوجوب تارة تكون داعية إلى ضرورة وجوده بما هو فعل من افعال الشخص كما فى الواجبات التوصلية
العينية، فكأن جهة اضافة هذا الفعل إلى الشخص و سلطنته عليه ترتفع بايجابه عليه من الشارع، و لذا ذهب المشهور إلى عدم جواز
اخذ الاجرة عليه، و هذا و ان كان محل مناقشة إلا انه مع القول به لا يكون مثل هذا المانع موجوداً فى الواجبات الكفائية التى هى
كالصناعات، فإن الداعى إلى وجوبها هى المصلحة:

بان تكون هذه الاشياء موجودة لا-بما انها فعل من افعال الشخص، لأن وجوبها انما هو لأن النظام الاجتماعى البشرى محتاج إلى
وجودها من دون ربط لهذه المصلحة بكونها فعلاً من افعال المكلف و له اضافة اليه و سلطنته عليه، فلا يزاحم هذا الوجوب الناشئ من
هذه المصلحة اضافة الفعل إلى المكلف و لا سلطنته عليه، فلا مانع من جواز اخذ الاجرة عليها، بل ربما يقال: بان هذه الواجبات حيث
انها مما تحتاج إلى كلفه و استغراق وقت و عمل شديد فى تعلمها فيجب على الشارع ان
بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٤٤

و أما الواجبات التعبدية فيمكن أن يقال بجواز اخذ الاجرة على إتيانها بداعى امتثالها، لا على نفس الاتيان، كى ينافى عباديتها، فيكون
من قبيل الداعى إلى الداعى، غاية الامر يعتبر فيها كغيرها أن يكون فيها منفعة عائدة إلى المستاجر (١)، كى لا تكون المعاملة سفهية،

لا-يسقط حرمتها و لا-احترامها بحيث يجب ان يكون وجوبها الكفائى بما انها محترمة و يقع بازائها المال ليقبل الناس على تعلمها
بحيث لو اوجبه الشارع مسلوبه الاحترام للزم من ذلك اختلال النظام، و حيث كان الداعى إلى ايجابها المصلحة النظامية فلا بد و ان
لا يلزم من وجودها عدمها، فلذا لا بد من وقوعها واجبة بما هى محترمة، و هذا مراده من قوله: «بل ربما يجب اخذ الاجرة عليها» و
ليس مراده من وجوب اخذ الاجرة عليها انها لا يصح وقوعها مجاناً من المكلف و متبرعا بها. و على كل فمثل هذه الواجبات لا مانع
من اخذ الاجرة عليها.

(١) و حاصل الكلام فى الاجرة على الواجبات العبادية: انه ان كانت الاجرة على نفس الفعل العبادى فلا تصح الاجارة لان المفروض
ان عقد الاجارة وقع على نفس الفعل العبادى، و اتيان الفعل اما بلا-قصد القربة فلا يكون ما وقع عبادة فلا يتحقق ما وقعت عليه
الاجارة، و لا يقع بقصد الاجارة أيضاً لأن اتيانه بقصد الامر الاجارى من دون قصد القربة لا يوجب عباديته و المفروض ان ما وقعت
عليه الاجارة هو الفعل العبادى، و اتيانه بقصد الامر الاجارى و بقصد القربة يوجب التشريك فى العبادة و هو مناف لعبادته، و اتيانه
بقصد الامر القربى مع غفلة عن الاجارة- و حيث ان الاجارة امرها توصلى فيستحق الاجرة-فانه أيضاً لا يوجب تصحيح الاجارة، لأن

من جملة شروط صحة الاجارة القدرة على التسليم، و حيث انه لا قدرة له على الاتيان به بداعي الامر الاجارى فلا يكون ما وقعت عليه الاجارة مقدورا على كل حال، هذا إذا وقعت الاجارة على الفعل العبادى.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٤٥

و أخذ الاجرة عليها أكلا بالباطل (١).

و اما إذا وقعت الاجارة على اتیان الفعل بداعى القربة فانه لا يكون الامر الاجارى داعيا إلى نفس الفعل فلا يقع التشريك، و الامر الاجارى حيث وقع على اتيانه بداعى القربة فيكون من قبيل الداعى إلى الداعى، و الداعى إلى الداعى معقول و واقع و اكثر عبادة المكلفين من قبيل الداعى إلى الداعى كسائر النوافل ذوات الآثار الدنيوية و الأخروية، و كذلك عبادة المكلفين الواقعة فى الفرائض الواجبة بداعى الخوف من العقاب فانه يكون من الداعى إلى الداعى.

و على كل حال فلا مانع من وقوع الاجارة على الواجبات العبادية: بان تقع على اتیان الفعل بداعى القربة لا على نفس الفعل، و الى هذا أشار بقوله: «فيمكن ان يقال بجواز اخذ الاجرة على اتيانها بداعى امتثالها لا على نفس الاتيان كى ينافى عباديتها فيكون من قبيل الداعى إلى الداعى».

(١) حيث ذكروا من جملة موانع الاجارة على العبادة انه امر سفهى حيث انه لا بد من اتيانها، إذ المفروض انها عبادة واجبة، و وقوع الاجارة على ما لا بد من وقوعه لغو و سفه.

فقد أشار المصنف إلى الجواب عنه: بانه ربما يكون فيه فائدة عائدة إلى المستاجر كتعويد المكلف على العبادة فيما إذا كان تعويده مما يهيم المستاجر فإنها من المنافع العقلية، فإن كون ابنه- مثلا- من المعتادين على العبادة من الامور العقلية التى لها نسبة و اضافة إلى هذا المستاجر فلا تكون هذه الاجارة سفهية و اخذ الاجرة عليها اكلا للمال بالباطل.

فاتضح مما ذكرنا: ان هذه الثمرة غير صحيحة لصحة وقوع الاجارة على مقدمات الواجب سواء قلنا بوجوبها للملازمة ام لم نقل.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٤٦

و ربما يجعل من الثمرة، اجتماع الوجوب و الحرمة إذا قيل بالملازمة فيما كانت المقدمة محرمة، فيبتنى على جواز اجتماع الامر و النهى و عدمه، بخلاف ما لو قيل بعدمها (١).

و فيه: أولا: إنه لا يكون من باب الاجتماع، كى تكون مبتنية عليه، لما أشرنا إليه غير مرة، إن الواجب ما هو بالحمل الشائع مقدمة، لا بعنوان المقدمة، فيكون على الملازمة من باب النهى فى العبادة و المعاملة (٢).

(١) هذه هى الثمرة الرابعة التى ذكروها ثمرة مترتبة على القول بالملازمة و عدمها، و كون مقدمة الواجب واجبة شرعا بناء على الملازمة و غير واجبة شرعا بناء على عدم الملازمة.

و حاصل هذه الثمرة: انه بناء على الملازمة فالوجوب النفسى لذى المقدمة علة تامة لترشح الوجوب على المقدمة، و اذا كانت المقدمة محرمة فيجتمع الامر الغيرى و النهى المتعلق بها فيكون المقام من مصاديق اجتماع الامر و النهى، فإن قلنا بجواز الاجتماع تقع المقدمة المحرمة مصداقا للواجب، و ان قلنا بالامتناع و رجحنا جانب الوجوب- أيضا- تقع مصداقا.

نعم، إذا قلنا بترجيح جانب النهى لا تقع مصداقا للواجب.

و اما إذا قلنا بعدم الملازمة فلا تكون من موارد اجتماع الامر و النهى و لا تبتنى على القول فى تلك المسألة.

و الحاصل: ان الثمرة هى وقوع المقدمة المحرمة من موارد اجتماع الامر و النهى بناء على الملازمة و ترشح الوجوب اليها من ذيتها، و لا- تكون من مصاديق اجتماع الامر و النهى بناء على عدم الملازمة و عدم ترشح الوجوب اليها، و الى هذا أشار بقوله: «فيبتنى على

جواز اجتماع» إلى آخر كلامه.

(٢) هذا هو الجواب الاول عن هذه الثمرة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٤٧

.....

و توضيحه: ان الامر و النهى تارة يجتمعان في الشيء بعنوانين كاجتماع عنوان الغصب و الصلاة في الحركة الركوعية و هذا من مصاديق موارد الاجتماع قطعا.

و اخرى: يتعلق النهى بما تعلق به الامر بعنوانه المتعلق به للامر كقوله: (دعى الصلاة ايام أقرائك) و هذا ليس من مصاديق مسألة الاجتماع بل هو من مصاديق النهى في العبادة قطعا.

و ثالثة: يتعلق النهى به بعنوان من العناوين و لكنه يكون متعلقا للامر- مثلا- بعنوانه الذاتى له: بان تكون الحركة- مثلا- بما هي حركة مأمورا بها و بما هي من مصاديق عنوان الغصب المتعلق للنهى من موارد النهى.

هذا الفرض الاخير على ما يظهر من المصنف انه من مصاديق النهى في العبادة لا من مصاديق مسألة الاجتماع. فاذا عرفت هذا نقول:

انه بناء على مختاره: من كون مقدمة الواجب- هي- ما هو مقدمة بالحمل الشائع لا عنوان المقدمة، فإن ركوب الدابة بما هو ركوب الدابة يكون واجبا لا بعنوان كونه مقدمة، فاذا ورد نهى عن ركوب الدابة بعنوان انه غصب لا يكون من مصاديق اجتماع الامر و النهى، بل هو من مصاديق النهى في العبادة، و على هذا افتى بعض من يقول بجواز اجتماع الامر و النهى ببطلان الوضوء الواقع مقدمة للصلاة- مثلا- إذا كان بماء مغصوب، لأن الوضوء ليس هو الأ نفس غسل الاعضاء و قد حرم هذا الفعل بما له من عنوانه الذاتى له و هو كونه غسلا.

و على ما ذكرنا لا تكون المسألة من اجتماع الامر و النهى، لأن المقدمة المحرمة قد وقعت واجبة لا بعنوان كونها مقدمة بل بما هي مقدمة بالحمل الشائع فتكون من موارد مسألة النهى في العبادة، و لذا قال (قدس سره): «انه لا يكون من باب الاجتماع»: أى المقدمة المحرمة لا تكون من باب الاجتماع حتى تكون صحيحة بناء على الجواز، و غير صحيحة بناء على الامتناع إذا قلنا بالملازمة و ترشح الوجوب

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٤٨

و ثانيا: لا- يكاد يلزم الاجتماع اصلا لاختصاص الوجوب بغير المحرم في غير صورة الانحصار به و فيها اما لا وجوب للمقدمة لعدم وجوب ذى المقدمة لاجل المزاحمة و اما لا حرمة لها لذلك كما لا يخفى (١).

الغبرى إلى المقدمة، بل بناء عليه تكون من مصاديق النهى في العبادة لأن الواجب بالوجوب المقدمى ذات ما هو مقدمة لا بعنوان كونه مقدمة و لذا قال: «ان الواجب ما هو بالحمل الشائع» إلى آخر كلامه.

(١) حاصل هذا الجواب الثانى: ان الواجب النفسى اما ان تنحصر مقدمته بهذا المحرم أو لا تنحصر، فإن انحصرت به فهو خارج عن مسألة الاجتماع، لأن ايجاب واجب تنحصر مقدمته بالحرام من التكليف بما لا يطاق الذى لا يقول به القائل بجواز الاجتماع، و اذا لم تنحصر مقدمته بالحرام فالمقدمة الواجبة خصوص الفرد الحلال، فانه إذا كان هناك دابة مغصوبة و دابة غير مغصوبة فمقدمة الواجب خصوص الدابة غير المغصوبة.

و قد عرفت انه فى صورة الانحصار لا يعقل بقاء الواجب النفسى، فاما ان يكون اهم من حرمة المقدمة فترفع الحرمة و تقع مصداقا

للواجب الغيرى، و اما ان لا يكون اهم فلا بد و ان لا يبقى الواجب على وجوبه فمتى تتحقق هذه الثمرة؟ و الظاهر انه قد ضرب على هذا الجواب الثانى فى بعض النسخ المصححة، و السبب فى الضرب عليه ان القائل بهذه الثمرة يقول بها فى صورة عدم الانحصار.

و قد كان هذا الجواب الثانى من المصنف اما مبنيًا على التنزل عما ذكره فى الجواب الاول: من ان الواجب ما هو مقدمة بالحمل الشائع و مع التنزل عنه فإن المقدمة المحرمة فى صورة عدم الانحصار تكون من مصاديق مسألة الاجتماع بناء على الملازمة، و اما مبنيًا على انه و ان كان الواجب ما هو مقدمة بالحمل الشائع الّا انه يكفى فى الاجتماع ان يكون و لو من طرف واحد بالعنوان.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٤٩

و ثالثا: إن الاجتماع و عدمه لا دخل له فى التوصل بالمقدمة المحرمة و عدمه أصلا، فإنه يمكن التوصل بها إن كانت توصيلية، و لو لم نقل بجواز الاجتماع، و عدم جواز التوصل بها إن كانت تعبدية على القول بالامتناع، قيل بوجود المقدمة أو بعدمه، و جواز التوصل بها على القول بالجواز كذلك، أى قيل بالوجوب أو بعدمه. و بالجملة لا يتفاوت الحال فى جواز التوصل بها، و عدم جوازه أصلا، بين أن يقال بالوجوب، أو يقال بعدمه، كما لا يخفى (١).

و بعبارة اخرى: النهى فى العبادة يختص بما إذا تعلق النهى بالعبادة بما هى عبادة و بعنوانها، و اما فى المورد الذى اجتمع فيه النهى بعنوان كالغصب و الامر بما له من العنوان الذاتى له كالغسل و الوضوء فهو من مصاديق الاجتماع، فالثمره صحيحة على هذا.

(١) لا يخفى انه نسب إلى الوحيد (قدس سره) القول: بان المقدمة المحرمة لا يقع بها التوصل إلى الواجب.

و على هذا فيكون ما ذكره المصنف واردا عليه، و اما على ما ذكره من ظاهر هذه الثمرة: من ان المقصود فيها هو كون المقدمة من مصاديق مسألة الاجتماع بناء على الملازمة، و عدم كونها من مصاديقها بناء على عدم الملازمة، فالمنظور فيها ليس قصد التوصل بها حتى يرد عليه ما ذكره فى العبارة.

و على كل فالمتحصل من عبارة المتن: ان المهم فى المقدمة هو امكان التوصل بها، و المقدمة ان كانت توصيلية فالتوصل بها ممكن و ان كانت محرمة، و لا فرق فى وقوع التوصل بها خارجا بين كونها منهيًا عنها أو لا، و سواء قلنا بالملازمة أو لم نقل و سواء قلنا بجواز الاجتماع أو قلنا بالامتناع، فالمقدمة يحصل بها التوصل إلى الواجب خارجا على كل حال.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٥٠

[تأسيس الاصل فى المسألة]

فى تأسيس الاصل فى المسألة اعلم أنه لا أصل فى محل البحث فى المسألة، فإن الملازمة بين وجوب المقدمة و وجوب ذى المقدمة و عدمها ليست لها حالة سابقة، بل تكون الملازمة أو عدمها أزلية (١)، نعم نفس

و ان كانت المقدمة تعبدية فاذا قلنا بالامتناع فلا يحصل التوصل بها سواء قلنا بالملازمة أو لم نقل، فانه على القول بالملازمة لا يعقل ان تكون واجبة، لانه و ان اجتمع فيها الامر و النهى إلّا ان المفروض انا نقول بالامتناع، و المفروض انها عرضتها الحرمة فلا يعقل ان تكون واجبة، و ان قلنا بجواز الاجتماع فالمفروض ان المقدمة تعبدية ففيها فى نفسها قبل عروض المقدمية عليها امر، و عروض النهى عليها لا- يرفع الامر المتعلق بها لانا نقول بجواز الاجتماع. فلا فرق على هذا بين القول بالملازمة و وجوب المقدمة أو نقول بعدم الملازمة، فإن المقدمة التى هى عبادة بنفسها تقع صحيحة، و اذا كانت تقع صحيحة فيمكن التوصل بها إلى الواجب عقلا و ان لم تكن واجبة شرعا، فلا فائدة فى هذه الثمرة.

وقد عرفت: ان هذا انما يرد على المنسوب إلى الوحيد (قدس سره) لا على الظاهر: من كون الثمرة هي كون المقدمة من مصاديق مسألة الاجتماع و عدمه.

(١) توضيحه ان الاصل الجارى فى المقام اما الاستصحاب أو البراءة و لا مجرى لهما معا، اما الاستصحاب فلما عرفت: من ان البحث فى هذه المسألة فى الملازمة بين وجوب الشئ و وجوب مقدماته، فالقائل بالملازمة يدعى ان طبيعته ارادة الشئ تلازمها قهرا ارادة مقدماته، فالملازمة ذاتية بين حقيقة طلب الشئ و طلب مقدماته، و هذه الملازمة ما هوية كمالزمة الزوجية لماهية الاربعة، و لذا لا يعقل ان تفارقه فى الوجودين الذهنى و العينى، و هذا هو المناط الفارق بين لوازم الوجود و لوازم الماهية، و الملازمة بين ارادة المقدمة و ارادة ذبيها من هذا القبيل.

فإن الملازمة التى يحكم بها العقل على فرض حكمه بها هو الاستتباع و الاستلزام و هذه التبعية هي تبعية ذاتية لماهية الطلب النفسى، و لذا لا تفارقه فى كلا

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٥١

.....

الوجودين بل مع الغض عن الوجودين فالاستتباع و تبعية ماهية طلب المقدمة لماهية طلب ذبيها، كما ان زوجية الاربعة و ملازمتها لها و تبعتها للاربعة غير منوطه بذهن أو عين فلو امكن ان تتحقق اربعة فى غير الذهن أو العين لكانت زوجا، و الملازمة التى هي استتباع ارادة الشئ لإرادة مقدماته من هذا القبيل، و لذا يحكم العقل باستلزام طلب الشئ لطلب مقدماته و ان لم يكن طلب موجود. و من الواضح ان لوازم الماهية منجعله بجعل الماهية و ليس لها جعل استقلالى بل هي مجعولة بالتبع لجعل الماهية، و كما ان جعل الاربعة كاف فى جعل الزوجية كذلك جعل الوجوب النفسى كاف فى جعل استلزامه و استتباعه لمقدماته، فالملازمة ان كانت متحققة فهي متحققة أزلا، و ان كانت غير متحققة فهي غير متحققة أزلا.

و حيث ان الماهية فى قبالة الوجود و العدم و لذا يطءان عليها، فيقال: الماهية موجودة و الماهية معدومة، و الماهية بنفسها ماهية واجدة لذاتها و ذاتياتها و لوازمها مع الغض عن الوجود و العدم، فهي غير مسبوقه بالعدم و ليس الاستصحاب إلا استصحاب العدم الازلى، و العدم الازلى انما يجرى استصحابه بالنسبة إلى الماهية المقيدة بالوجود: أى ان وجود الماهية الممكنة مسبوق بالعدم الازلى، فلا يكون لنا يقين سابق يمكن استصحابه بحيث يمكننا ان نقول: انه كانت الملازمة معدومة و الآن هي باقية على هذا العدم، و اليقين هو الركن الاولى للاستصحاب فحيث لا يقين سابق فلا مجرى للاستصحاب، مضافا إلى ان الشرط فى جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب امرا مجعولا تشريعا أو موضوعا لاثر مجعول، و حيث لا جعل تكوينى لا جعل تشريعى، و لوازم الماهية لا جعل تكوينى لها لا بالاستقلال و لا بالتبع بل ليس هناك إلا جعل واحد ينسب للماهية بالاصالة و للوازمها بالعرض فلوازم الماهية ليس لها جعل لا استقلال و لا تبعا، و انما هناك جعل واحد منسوب إلى الماهية بالاصالة و منسوب اليها بالعرض، و لا يعقل ان يكون للوازم الماهية جعل اصلا،

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٥٢

وجوب المقدمة يكون مسبوقا بالعدم، حيث يكون حادثا بحدوث وجوب ذى المقدمة، فالاصل عدم وجوبها (١).

لأن ما كان له جعل كان له وجود، و لوازم الماهية لا وجود لها بل الموجود ملزومها و منشأ انتزاعها.

وقد عرفت: ان هناك جعل و وجودا واحدا ينسب إلى الماهية بالاصالة و الى لوازمها بالعرض. و من الواضح ان الموجود فى الخارج ليس إلا وجودا واحدا و هو وجود الاربعة، و ليس للزوجية وجود فى الخارج و انما هي موجودة بتبع وجود الاربعة التى هي ملزومها و

منشأ انتزاعها، و حيث لا جعل للوازم الماهية تكويناً فلا جعل لها تشريعاً.

و اما انها ليست موضوعاً لآثر مجعول فانه من الواضح ان نفس الملازمة و الاستتباع ليست موضوعاً للوجوب بل موضوع الوجوب هو نفس ذات المقدمة، و لا- جزء الموضوع لوضوح ان الملازمة ليست جزءاً من ذات المقدمة، و اذا لم تكن المقدمة مجعولة تشريعاً بالاستقلال و لا موضوعاً و لا جزء موضوع لآثر مجعول فلا يجرى فيها الاستصحاب.

و منه يتضح: انها لا تجرى فيها البراءة أيضاً، فإن مجرى البراءة لا بد و ان يكون مما يمكن ان يكون مجعولاً تشريعاً، و الى ما ذكرنا أشار اجمالاً بقوله: «فإن الملازمة بين وجوب المقدمة و وجوب ذى المقدمة و عدمها»: أى و عدم الملازمة «ليست لها حالة سابقة» لانها ان كانت هناك ملازمة فهى من لوازم الماهية لا تنفك عنها بحالة من الحالات فهى ازيلية، و ان لم تكن هناك فعدم الملازمة ايضا ازلى، و لذا لم تكن لها حالة سابقة.

(١) كان الكلام المتقدم فى ان الاصل لا يجرى فى نفس الملازمة- و هى المسألة الاصولية التى هى المبحوث عنها فى مسألة مقدمة الواجب- لعدم اليقين السابق و لانها ليست من المجعولات. و الآن يتعرض لجريان الاصل فى المسألة الفرعية و هى الوجوب بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٥٣

و توهم عدم جريانه، لكون وجوبها على الملازمة، من قبيل لوازم الماهية، غير مجعولة، و لا أثر آخر مجعول مترتب عليه، و لو كان لم يكن بمهم هاهنا (١)، مدفوع بأنه و إن كان غير مجعول بالذات، لا بالجعل

الغبرى المترشح إلى المقدمة من وجوب ذبيها، و حيث انه من الامور الحادثة المسبوقه بالعدم اذ قبل الوجوب النفسى لا وجوب غبرى قطعاً و بعد حدوث الوجوب النفسى يشك فى حدوثه للشك فى الملازمة فيستصحب عدمه، و حيث انه من المجعولات الشرعية فتجرى فيه البراءة أيضاً، و لذا قال: «نعم نفس وجوب المقدمة يكون مسبقاً بالعدم» إلى آخر كلامه.

(١) حاصل هذا التوهم انه لا مجال لجريان الاصل فى الوجوب- أيضاً- كما انه لا مجال للاصل فى نفس الملازمة. و تقريبه: انه لا بد فى جريان الاصل من كون مجراه اما مجعولاً أو موضوعاً لآثر مجعول، و الوجوب الغبرى ليس مجعولاً و لا موضوعاً لآثر مجعول مهم، أما انه ليس الوجوب فى المقام مجعولاً فلأن الملازمة على فرضها علة للوجوب الغبرى لأن عمدة دليله هو الوجدان: بان من يريد شيئاً يريد مقدمته قهراً حتى فى حال عدم التفاته فانه يريد المقدمة ارتكازاً و بطبعه من غير التفات له إلى ذلك، و هذا يدل على ان الوجوب المقدمى من الامور و اللوازم القهرية المترتبة على الوجوب النفسى، و اذا كان من اللوازم القهرية فانه يكون من قبيل لوازم الماهية و لا يكون للواجب الغبرى حينئذ جعل استقلالى فى قبال جعل الوجوب النفسى، اذ ليس للوازم الماهية و ما هو من الامور القهرية المترتبة على وجودها جعل فى قبال جعلها و وجودها، و اذا لم يكن للشئ جعل فلا يجرى الاصل فيه، فالوجوب الغبرى لا يجرى الاصل فيه لأن وجوبه ليس من الامور المجعولة، لما عرفت: من ان الوجوب الغبرى ليس بمجعول استقلالاً بل هو من اللوازم القهرية التابعة لجعل الوجوب النفسى.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٥٤

البسيط الذى هو مفاد كان التامة، و لا بالجعل التأليفى الذى هو مفاد كان الناقصة، إلا أنه مجعول بالعرض، و يتبع جعل وجوب ذى المقدمة، و هو كاف فى جريان الاصل (١). و لزوم التفكيك بين الوجوبين مع الشك

و اما انه ليس موضوعاً لآثر مجعول، فلأن الأثر المهم المترتب على الوجوب- بناء على جعل الثواب و العقاب- هو الثواب و العقاب، و قد تقدم: ان الوجوب الغبرى لا- ثواب له و لا- عقاب عليه. نعم ربما يكون موضوعاً لآثر مجعول كالنذر و نحوه إلا ان مثل هذا الاثر ليس بمهم، و قد أشار إلى كون الوجوب الغبرى ليس بمجعول بقوله: «لكون وجوبها على الملازمة من قبيل لوازم الماهية» و قد أشار

إلى انه ليس بموضوع لأثر مجعول بقوله: «و لا- اثر آخر مجعول مترتب عليه» وقد أشار إلى انه ربما يترتب عليه اثر كالنذر و نحوه لكنه ليس بمهم بقوله: «و لو كان لم يكن بمهم».

(١) و توضيح الدفع ان الجعل على قسمين: ذاتي، و تبعي، و الاول على قسمين ايضا: بسيط و تاليفي، و الجعل البسيط: هو جعل الشيء كجعل الانسان أو غيره كالجسم - مثلا- و هو مفاد كان التامة، فإن كان التامة هي التي تتم الفائدة فيها بالفاعل فقط الذي بمنزلة الاسم من كان الناقصة و هي التي بمعنى وجد، فيقال: كان الانسان أو الجسم بمعنى وجد الانسان و وجد الجسم، و لذا كانت تكتفى بالفاعل.

و الجعل التاليفي: هو جعل الشيء شيئا كجعل الانسان ضاحكا و الجسم أبيض و هو مفاد كان الناقصة، لانه لا تتم الفائدة في مثلها بالاسم بل لا بد من الحاق الخبر و لذا تقول: كان الانسان ضاحكا و الجسم أبيض.

و الثاني: أي الجعل التبعي و هو الجعل القهري بتبع جعل آخر كجعل الوجوب المقدمي في المقام بتبع جعل الوجوب النفسى، و هذا المقدار من الجعل كاف في جريان الاصل و ليس هو كلوازم الماهية أي كنفس الملازمة غير المجعولة اصلا باى نحو من انحاء الجعل، لما عرفت: من ان لوازم الماهية لا وجود لها خارجا و الوجوب الغيرى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٥٥

لا- محالة، لاصالة عدم وجوب المقدمة مع وجوب ذى المقدمة (١)، لا- ينافى الملازمة بين الواقعيين، و إنما ينافى الملازمة بين الفعلين، نعم لو كانت

له وجود كوجود الوجوب النفسى، فليس هو من لوازم الماهية نعم يوجد قهرا بتبع الوجوب النفسى.

لا يقال: انه يشترط في مجرى الاصل ان يكون امر مجعولا اختياريا و الجعل في المقام قهري لا اختيارى.

فانه يقال: انه اختيارى بالواسطة فان علتة و هو الوجوب النفسى جعله اختيارى، و الايجاب بالاختيار لا ينافى الاختيار، و قد أشار إلى ما ذكرنا: من ان الوجوب و ان كان ليس بمجعول بالذات لا بالجعل البسيط و لا بالجعل التاليفى بقوله: «و ان كان غير مجعول بالذات» و الى ان الجعل الذاتى على قسمين بسيط و تاليفى و الاول مفاد كان التامة و الثانى مفاد كان الناقصة بقوله: «لا بالجعل البسيط الذى هو مفاد كان التامة و لا- بالجعل التاليفى الذى هو مفاد كان الناقصة» و الى انه مجعول بالجعل التبعي و هو كاف بقوله: «إلا انه مجعول بالعرض و بتبع جعل وجوب ذى المقدمة و هو كاف في جريان الاصل».

(١) هذا إشارة إلى اشكال آخر أورد على جريان الاصل في الوجوب الغيرى حيث يشك في الملازمة.

و توضيحه: انه يشترط في جريان الاصل في شيء ان يكون مما يمكن للشارع وضعه و رفعه، و الوجوب الغيرى و ان كان مما يمكن وضعه بوضع الوجوب النفسى إلا انه بناء على الملازمة يكون الوجوب الغيرى قهريا، فلا يمكن رفعه مع وضع الوجوب النفسى، فوضع الوجوب النفسى و رفع الوجوب الغيرى بناء على الملازمة من المحالات، اذ لا يعقل تخلف المعلول عن علتة التامة، لأن المفروض انه لا مانع من الوجوب الغيرى لو قلنا بالملازمة و احتمال المحال كالقطع بالمحال، و لا بد ان يكون مجرى الاصل مما يقطع بعدم لزوم المحال منه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٥٦

الدعوى هي الملازمة المطلقة حتى في المرتبة الفعلية، لما صح التمسك بالاصل، كما لا يخفى.

إذا عرفت ما ذكرنا، فقد تصدى غير واحد من الافاضل لاقامة البرهان على الملازمة، و ما أتى منهم بواحد خال عن الخلل (١).

فاذا عرفت هذا نقول: ان المفروض انه مما يشك في الملازمة و لازم الشك احتمال وجود الملازمة و احتمال عدمها فاحد الطرفين

احتمال وجود الملازمة، و مع احتمال وجود الملازمة فالوجوب الغيرى فى حال الوجود النفسى قهرى و لا- يمكن ان لا- يتحقق الوجوب الغيرى مع تحقق الوجوب النفسى، و مع احتمال ان يكون تحققه لا بد منه يكون جريان الاصل فى عدم الوجوب الغيرى مما يحتمل ان يكون محالا لعدم امكان تخلف المعلول عن علته.

و قد عرفت: انه يشترط فى مجرى الاصل ان يكون مما يقطع بامكانه و عدم محاليتها، و من المحتمل ان تكون الملازمة موجودة و على فرض وجودها يلزم التفكيك بين الوجوب الغيرى و الوجوب النفسى، و التفكيك بينهما على فرض الملازمة من المحال، فالاصل الموجب للتفكيك بين الوجوبين يحتمل ان يكون مستلزما للمحال، و قد عرفت انه لا بد فى مجرى الاصل ان يكون مما يقطع بكونه لا يستلزم محالا، و الى هذا أشار بقوله: «و لزوم التفكيك بين الوجوبين»: أى الوجوب الغيرى و النفسى «مع الشك لا محالة» واقع فإن الاصل يقضى عدم وجوب المقدمة مع وجوب ذى المقدمة فالاصل مفكك بين هذين الوجوبين قطعاً، و لذا قال: «لاصالة عدم وجوب المقدمة مع وجوب ذى المقدمة» و التفكيك بين الوجوبين يحتمل ان يكون محالا، و احتمال المحال مانع من أجزاء الاصل كما عرفته مفصلاً، هذا حاصل الاشكال الذى أشار اليه بقوله: «و التفكيك» إلى آخره.

(١) بهذا أشار إلى الجواب عن هذا الاشكال.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٥٧

.....

و توضيحه: ان مجرى الاصل هو الحكم الفعلى، فمع ثبوت الحكم الواقعى فى مرحلة واقعه لا مانع من جريان الاصل لرفع فعليه الحكم الواقعى، و الملازمة لو كانت متحققه فانما يكون تحققها فى مرحلة الواقع، و المفروض انا فى مرحلة الشك و لازم مرحلة الشك كون الملازمة فى مرحلة فعليتها مشكوكه و انه لا دليل عليها بالفعل، فلو فرض تحقق الملازمة بين الوجوبين واقعا لكنها كانت فى مرحلة فعليتها مشكوكه فلا مانع من جريان الاصل الذى مجراه مرحلة الفعلية، لانه من الواضح ان ثبوت الحكم واقعا يلزم فعليته لأن الحكم لا يكون قطعى الفعلية الا بوضوله، و المفروض انه فى مرحلة الفعل مشكوك فلا ملازمة بين ثبوت الملازمة واقعا و عدم ثبوتها فى مرحلة الفعلية، و التفكيك الذى يقتضيه الاصل هو التفكيك بين الوجوبين فى مرحلة الفعلية لا التفكيك بينهما فى مرحلة الواقع و تبعية الوجوب الغيرى للوجوب النفسى قهرا انما هى فى مرحلة الواقع دون مرحلة الفعلية، فلو كان لازم جريان الاصل هو التفكيك فى مرحلة الواقع لكان محتملا للمحال و محتمل المحال لا يكون مجرى للاصل، أو كانت ملازمة بين ثبوت الملازمة واقعا و ثبوتها فعلا لكان الاشكال فى جريان الاصل فى عدم الوجوب الغيرى فى محله.

إلا انه قد عرفت ان مجرى الاصل ليس فى المرحلة الواقعية بل فى المرحلة الفعلية، و لا تلازم بين الثبوت الواقعى و الثبوت الفعلى، بل لا يعقل الملازمة بينهما، و لان مرحلة الفعلية القطعية منوطة بالوصول و حيث انه فرض الشك فلا وصول، و الى هذا أشار بقوله: «لا ينافى الملازمة بين الواقعيين»: أى ان التفكيك بين الوجوبين الذى اقتضاه الاصل ليس لازمه التفكيك فى مرحلة الواقع حتى يكون من مورد احتمال المحال.

نعم، لازم جريان الاصل التفكيك بين الوجوبين فى مرحلة الفعلية و لا مانع منه، و الى هذا أشار بقوله: «و انما ينافى الملازمة بين الفعلين» و لا مانع منه. نعم، لو كان القول بالملازمة الواقعية يلازمه القول بالملازمة الفعلية لكان لزوم التفكيك بين

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٥٨

و الاولى إحالة ذلك إلى الوجدان، حيث أنه أقوى شاهد على أن الانسان إذا أراد شيئاً له مقدمات، أراد تلك المقدمات، لو التفت إليها بحيث ربما يجعلها فى قالب الطلب مثله، و يقول مولوا ادخل السوق و اشتر اللحم مثلاً، بدهاء أن الطلب المنشأ بخطاب (ادخل) مثل المنشأ بخطاب اشتر فى كونه بعثاً مولوا، و أنه حيث تعلق إرادته بإيجاد عبده الاشتهاء، ترشحت منها له إرادة أخرى بدخول

السوق، بعد الالتفات إليه و أنه يكون مقدمه له، كما لا يخفى (١).

الوجوبين اللازم من جريان الاصل من موارد احتمال المحال، و هو مانع عن جريان الاصول فلا يصح التمسك بالاصل في اثبات عدم الوجوب الفعلي، و الى هذا أشار بقوله: «نعم لو كانت الدعوى هي الملازمة المطلقة حتى في المرتبة الفعلية لما صح التمسك بالاصل».

لا- يخفى: ان ما اثبتناه و هو قوله: لما صح التمسك بالاصل- هو الموافق للنسخة المصححة، و في بعض النسخ بعد قوله في المرتبة الفعلية «لصح التمسك بذلك في اثبات بطلانها» و الظاهر ان مراده من هذه العبارة يرجع أيضا إلى قوله: «لما صح التمسك بالاصل» فإن الظاهر منها ان معناها هو انه لو كانت الدعوى هي الملازمة المطلقة حتى بين الحكيمين الفعليين لصح التمسك بما ذكره: من انه يشترط في مجرى الاصل ان يكون مقطوع الامكان و لا يجري في محتمل المحال، فلا تصح دعوى جريان الاصل في عدم الوجوب الغيرى، و يصح التمسك بما ذكره: من لزوم التفكيك لاثبات بطلانها.

(١) لا يخفى ان هذا عمدة الادلة التي اقيمت على الملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته.

و توضيحه: انه لا ريب في ان من يريد شيئا يجد من نفسه انه يريد مقدماته التي يتوقف عليها وجوده، و هذا ضرورى التحقق في مريد الفعل بالمباشرة، و ايضا في

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٥٩

و يؤيد الوجدان، بل يكون من أوضح البرهان، وجود الاوامر الغيرية في الشرعيات و العرفيات، لوضوح أنه لا يكاد يتعلق بمقدمة أمر غيرى، إلا إذا كان فيها مناطه، و إذا كان فيها كان في مثلها، فيصح تعلقه به أيضا، لتحقق ملاكه و مناطه، و التفصيل بين السبب و غيره و الشرط الشرعى و غيره سيأتى بطلانه، و أنه لا تفاوت في باب الملازمة بين مقدمة و مقدمة.

مقام الطلب من الغير فان الوجدان شاهد ايضا بان من طلب من عبده وصوله إلى محل يحتاج إلى قطع المسافة فانه كما يريد منه الوصول إلى المحل المطلوب بالطلب النفسى كذلك يجد من نفسه انه يريد منه الحركة و قطع المسافة إلى ذلك المحل، و حيث ان الحكم لبا هو الارادة الحقيقية فالحكم الحقيقى موجود و ليس بداعى الارشاد، اذ لا معنى له مع كونه ارادة كارادة المطلوب النفسى قهريه التحقق و ليس الارشاد فى المقام لازما لحصول الارشاد من طرف عقل المكلف الذى يعلم ان وجود ذى المقدمة متوقف على المقدمة.

و الفرق بين الامر المولوى و الارشادى: هو ان الامر المولوى يصدر بعنوان كونه امرا صادرا من المولى و السيد لعبده، و الامر الارشادى صادر بداعى كونه مرشدا إلى المكلف لا انه مولى له، و الحال انا نرى ان المولى المكلف عبده يأمره مولويا فيقول له- بما هو:- مولى ادخل السوق و اشتر اللحم، فالامر بدخول السوق الذى هو امر غيرى مقدمى كالامر بشراء اللحم الذى هو نفسى فى أن كلا منهما امر مولوى و ليس الوجوب الشرعى إلا الامر المولوى. و قد اشار إلى جميع ما ذكرنا فى عبارته و هى واضحة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٦٠

[استدلال ابى الحسن البصرى على وجوب المقدمة]

و لا بأس بذكر الاستدلال الذى هو كالأصل لغيره مما ذكره الافاضل من الاستدلالات و هو ما ذكره أبو الحسن البصرى (١)، و هو أنه لو لم يجب المقدمة لجاز تركها، و حينئذ، فإن بقى الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، و إلا خرج الواجب المطلق عن وجوبه (٢).

(١) حاصله: انه قد ورد في الشرع اوامر بالمقدمة و هي مولوية لأن الظاهر من الامر هو المولوية لانه صادر من مولى الموالى إلى عبيده، فان الفارق - كما مر - بين الامر المولوى و الامر الارشادى هو ان الامر الصادر من المولى بما هو مولى إلى عبده امر مولوى و الصادر منه بما انه مرشد لا مولى هو أمر ارشادى. و فى العرفيات أيضا الاوامر الغيرية المولوية متحققه، و حكم الامثال واحد. و لا اشكال ان مناط هذه الاوامر الغيرية هو المقدمية فلازم ذلك ان يكون المناط فى كل مقدمه للأمر الغيرى موجودا و ان لم يلتفت الأمر اليه، و الى ما قلنا أشار بقوله: «لا يكاد يتعلق بمقدمه امر غيرى» إلى آخره، و الى ان حكم الامثال واحد بقوله: «و اذا كان فيها كان فى مثلها» و كان الاولى ان يقتصر على التأييد لأن كون الظاهر من الاوامر الغيرية هى المولوية محل تامل، اذ الامر و ان كان ظاهره المولوية إلا انه فيما إذا لم تقم قرينه على غيره، و فى المقام يمكن ان يدعى ان ارشاد العقل إلى لزوم الاتيان بالمقدمه قرينه على ان الاوامر الغيرية ارشادية لا مولوية.

(٢) لا- يخفى ان ظاهر ما استدلل به ابو الحسن البصرى على وجوب المقدمه: هو انه لو لم تجب المقدمه لجاز تركها، و الظاهر من الجواز هو الاباحه الشرعيه، و حينئذ فإن بقى الواجب على وجوبه لزم التكليف بما لا- يطاق، و إلا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا، و الظاهر من المضاف اليه الظرف - و هو حين - هو الاباحه الشرعيه، فيكون حاصل الاستدلال: انه لو لم تجب المقدمه لكانت مباحه شرعا، و حين اباحتها شرعا فإن بقى الواجب واجبا مع كون مقدمته مباحه شرعا يلزم التكليف بما لا يطاق، و ان لم يبق واجبا لزم الخلف، لأن المفروض كونه واجبا.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٦١

.....

و ظاهر كلتا الشرطيتين واضح الفساد.

اما الاولى: فلوضوح عدم الترتب و الملازمه بين المقدم فيها و التالى، لانه لا تلازم بين عدم وجوب المقدمه و بين كونها مباحه شرعا، لجواز ان لا تكون محكومه بحكم من الشارع اصلا بعد حكم العقل بلزوم اتيان المقدمه، و قولهم: ان لكل واقعه حكما انما هو فى غير مورد حكم العقل فى الواقعه، فإن العقل إذا حكم بلزوم اتيان المقدمه لا يبقى مجال لحكم الشارع. و بعبارة اخرى: ان لكل واقعه حكما انما هو إذا لم يمنع مانع عن الحكم كما فى المتلازمين فى الوجود، فانه إذا كان حكم احدهما هو الوجوب أو الحرمة فإن الملازم الآخر لا- ينبغى ان يكون محكوما بحكم آخر الزامى مناف لحكم الملازم للزوم التكليف بما لا يطاق، و لا غير الزامى للغويته بعد ان كان اما لازم الترك اذا كان حكم ملازمه الحرمة أو لازم الاتيان اذا كان حكمه الوجوب، و لا يكون محكوما بحكم ملازمه لعدم ملاكه فيه.

و على كل فلا ملازمه بين عدم وجوب المقدمه و بين كونها محكومه بالاباحه شرعا.

و اما الشرطية الثانية: و هى انه و حين الحكم باباحه المقدمه فاما ان يبقى الواجب النفسى على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، و ان لم يبق على وجوبه لزم خروج الواجب عن كونه واجبا فانها أيضا واضحة الفساد.

فإن فيه، أولا: ان حكم الشارع باباحه المقدمه ليس الزاما منه بترك المقدمه، بل معنى حكمه بالاباحه لها انه لا الزام منه لفعل المقدمه و لا- بتركها، و انه لا عقاب منه على تركها و لا ثواب فى فعلها، و حكمه كذلك لا ينافى بقاء الواجب النفسى على وجوبه، فإن العبد غير ملزم من الشارع بالترك حتى يكون من التكليف بما لا يطاق، و العقل يلزمه باتيان المقدمه لأن فى تركها يكون ترك الواجب و يستحق العقاب على ترك الواجب لا على تركها.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٦٢

وفيه بعد إصلاحه بإرادة عدم المنع الشرعى من التالى فى الشرطية الاولى، لا الاباحة الشرعية، و إلا كانت الملازمة واضحة البطلان، و
إرادة الترك عما أضيف إليه الظرف، لا نفس الجواز، و إلا فمجرد

و ثانيا: ما أشار اليه صاحب المعالم: من انه لا يعقل ان تكون القدرة على الواجب النفسى متوقفة على وجوب المقدمة، فإن لازم ما
ذكره هذا المستدل: بان بقاء الواجب النفسى على وجوبه مع كون حكم المقدمة هو الاباحة يلزم منه التكليف بما لا- يطاق: أى
التكليف بغير المقدور، و لازم هذا ان تكون المقدورية على الواجب النفسى متوقفة على ايجاب المقدمة.
و من الواضح أيضا: ان وجوب الواجب النفسى متوقفا على كونه مقدورا، لأن القدرة من الشرائط العامة لسائر التكليف، فوجوب
الواجب النفسى يتوقف على مقدورية الواجب النفسى.

و لا اشكال- أيضا- فى ان العلة فى وجوب المقدمة هو وجوب الواجب النفسى، لأن وجوبها غيرى يترشح من الواجب النفسى، فاذا
كان مقدورية الواجب النفسى تتوقف على وجوب مقدمته يلزم الدور، لوضوح توقف وجوب الواجب النفسى، على مقدورية الواجب
النفسى و مقدوريته تتوقف على وجوب مقدمته، و وجوب مقدمته تتوقف على وجوب الواجب النفسى، فيلزم توقف وجوب الواجب
النفسى على نفسه، لانه يتوقف على المقدورية المتوقفة على وجوب المقدمة المتوقف على نفس وجوب الواجب النفسى، و الى هذا
أشار صاحب المعالم [٢٥] بقوله: «و تأثير الايجاب فى القدرة غير معقول».

فاتضح مما ذكرنا: ان بقاء هذا الاستدلال على ظاهره واضح فساد به حيث لا صورة له، فلذا التزم المصنف باصلاحه بان يكون له
صورة قابلة لتوهم المتوهم.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٦٣

الجواز بدون الترك، لا يكاد يتوهم معه صدق القضية الشرطية الثانية ما لا يخفى، فان الترك بمجرد عدم المنع شرعا لا يوجب صدق
إحدى الشرطيتين، و لا يلزم أحد المحذورين، فإنه و إن لم يبق له وجوب معه، إلا أنه كان ذلك بالعصيان، لكونه متمكنا من الاطاعة
و الاتيان، و قد اختار تركه بترك مقدمته بسوء اختياره، مع حكم العقل بلزوم إتيانها، إرشادا إلى ما فى تركها من العصيان المستتبع
للعقاب (١).

(١) و حاصل ما شار اليه من اصلاحه: هو ان يراد من الجواز فى الشرطية الاولى هو عدم المنع من الترك لا الاباحة الشرعية و يراد من
المضاف اليه لفظ حين- الذى هو الظرف- هو الترك لا عدم المنع، و بعد هذا الاصلاح يكون لهذا الاستدلال صورة.

فإن المتحصل منه على هذا هو انه لو لم تجب المقدمة لما منع من تركها، و اذا لم يكن المكلف ممنوعا عن تركها فله ان يتركها، و
حين تركها فاما ان يكون الواجب باقيا على وجوبه فيلزم التكليف بما لا يطاق، و إلا خرج الواجب عن كونه واجبا.

و بعد اصلاحه فيه ما لا- يخفى: لانه حين تركها لا- مانع من بقاء الواجب على وجوبه و لا- يلزم اما التكليف بما لا يطاق أو خروج
الواجب، لانه حال ترك المقدمة اما ان يكون بعد مجال لاتيانها فلا مانع من بقاء وجوب الواجب لانه يستطيع فعل المقدمة و فعل
الواجب بعدها، و اذا لم يبق مجال للواجب بعد ترك المقدمة فإن الواجب يسقط لتحقيق عصيانه باختياره لترك مقدمته باختياره.

و الحاصل: انه إذا لم تجب المقدمة شرعا فلا يمنع الشارع من تركها، و ليس لازم عدم المنع منه ان لا يبقى الواجب على وجوبه أو
التكليف بما لا يطاق، لأن سبب عدم منعه عن تركها انه ليس فيها مناط الوجوب الشرعى بعد حكم العقل بلزوم اتيانها، و ليس لازم
عدم المنع من الشارع عن شىء الا عدم العقاب على الترك، و هذا اللازم غير باطل، فإن التارك للمقدمة لا يعاقب على تركها، و انما
يعاقب

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٦٤

نعم لو كان المراد من الجواز جواز الترك شرعا و عقلا، يلزم أحد المحذورين، إلا أن الملازمة على هذا في الشرطية الاولى ممنوعة، بداهة أنه لو لم يجب شرعا لا يلزم أن يكون جائزا شرعا و عقلا، لامكان أن

على ترك الواجب إذا لزم من تركها تركه و هو عقاب على ترك الواجب بالاختيار، اذ يمكنه ان يطيع و يفعل المقدمة و يفعل الواجب.

و على كل فقد اتضح: انه إذا لم يمنع الشارع عن ترك المقدمة لا- يلزم التكليف بما لا يطاق، اذ ليس معنى عدم المنع عن ترك المقدمة لزوم تركها، و لا- يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا. و قد أشار إلى لزوم اصلاح الاستدلال بارادة عدم المنع من الجواز بقوله: «بارادة عدم المنع الشرعى من التالى فى الشرطية الاولى» لأن الاباحة الشرعية لا تلازم عدم الوجوب، فاذا كان المراد لزوم الاباحة الشرعية إذا لم تجب المقدمة فهى ملازمة واضحة الفساد، و لذا قال: «لا الاباحة الشرعية و إلا كانت الملازمة واضحة البطلان» و أشار إلى لزوم اصلاح الشرطية الثانية بقوله:

«و ارادة الترك عما اضيف اليه الظرف» و انه لا بد و ان يراد من قوله: حينئذ- انه حين الترك لا حين الجواز، لانه من الواضح عدم الملازمة بين عدم المنع الشرعى و التكليف بما لا يطاق أو خروج الواجب عن وجوبه، و لذا قال: «لا نفس الجواز» إلى آخر كلامه. و قوله: «ما لا يخفى» هو المبتدأ المتأخر للخبر المتقدم الذى هو قوله: فيه، و أشار إلى الجواب بعد اصلاح بقوله: «فإن الترك بمجرد عدم المنع» إلى آخره الذى محصله ما عرفت: من ان الترك للمقدمة لعدم منع الشارع عنه لا يقتضى لزوم التكليف بما لا يطاق أو خروج الواجب عن كونه واجبا، و لذا قال: «لا يوجب صدق احدى الشرطيتين» فإن الشرطية الثانية تنحل إلى شرطيتين، لأن الشرطية التى لها تاليان على سبيل منع الخلو تنحل إلى شرطيتين لا يخلو الحال عن إحداهما، و قد أشار إلى انه لا يلزم احد المحذورين بصرف عدم المنع من الترك بقوله: «و لا يلزم احد المحذورين إلى آخر كلامه.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٦٥

لا يكون محكوما بحكم شرعا، و إن كان واجبا عقلا إرشادا، و هذا واضح (١).

(١) قد ظهر- مما مر- انه إذا اريد من الجواز فى الشرطية الاولى عدم المنع فالشرطية صحيحة، و لا مانع من الالتزام بها إلا ان الخلل فى الشرطية الثانية، و لكن إذا اريد من الجواز فى الشرطية الاولى هو الجواز شرعا و عقلا فإن الشرطية الثانية تكون صحيحة، لانه مع جواز الترك للمقدمة شرعا و عقلا- لا- يعقل ان يبقى الواجب على وجوبه، و مع بقائه على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، لأن الواجب النفسى مراد لزوما لانه واجب فيجب سد ثغور عدمه من كل جهة، و انما جاز للشارع ان لا يوجب سد عدمه من ناحية مقدمته اتكالا- على حكم العقل بلزوم سده، و اذا فرض ان العقل لا يحكم بلزوم سده فحكم الشارع بلزوم اتيانه و ترخيصه بعدم لزوم سد عدمه متنافيان، فمراده من لزوم احد المحذورين هو انه يلزم التنافى بين الوجوب المطلق و الترخيص الشرعى و حكم العقل بالترخيص أيضا.

و بعبارة اخرى: انه لازم الترخيص العقلى و الشرعى فى ترك المقدمة انه لا عقاب على ترك الواجب المستند إلى ترك المقدمة، و لازم هذا عدم الوجوب النفسى فيلزم خروج الواجب عن كونه واجبا، و هو مراده من لزوم احد المحذورين دون التكليف بما لا يطاق، لبداهة ان الحكم بالترخيص لترك المقدمة لا يرفع القدرة فيلزم التكليف بما لا يطاق.

و على كل فقد تبين صحة الشرطية الثانية على فرض كون المراد بالجواز هو الجواز العقلى و الشرعى، إلا ان الشرطية الاولى- حينئذ- لا- تكون صحيحة لعدم الملازمة بين عدم وجوب المقدمة و جوازها شرعا و عقلا، لجواز ان تكون المقدمة المرفوع وجوبها عند الشارع ان تكون واجبة بحكم العقل و لا- يكون لها حكم اصلا عند الشرع لاكتفائه بحكم العقل بلزوم اتيانها، و قد أشار إلى منع

الملازمة في

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٦٦

و أما التفصيل بين السبب وغيره، فقد استدل على وجوب السبب بأن التكليف لا يكاد يتعلق إلا بالمقدور، و المقدور لا يكون إلا هو السبب، و إنما المسبب من آثاره المترتبة عليه قهرا، و لا- يكون من أفعال المكلف و حركاته أو سكناته، فلا بد من صرف الامر المتوجه إليه عنه إلى سببه.

و لا- يخفى ما فيه، من أنه ليس بدليل على التفصيل، بل على أن الامر النفسى إنما يكون متعلقا بالسبب دون المسبب، مع وضوح فساده، ضرورة أن المسبب مقدور للمكلف، و هو متمكن عنه بواسطة السبب، و لا- يعتبر في التكليف أزيد من القدرة، كانت بلا واسطة أو معها، كما لا يخفى (١).

الشرطية الاولى إذا كان المراد من الجواز فيها الجواز شرعا و عقلا بقوله: «ممنوعه بدهاه انه لو لم يجب شرعا لا يلزم ان يكون جائزا شرعا و عقلا لامكان ...» إلى آخره.

(١) قد ظهر- مما مر- ان المقدمة بناء على كون المناط في وجوبها هو حصول ما لولاه لما امكن حصوله، لازمه ان المقدمة واجبه بجميع اجزائها سببا كان أو شرطا أو معدا، و ان كان المناط هو ترتب الواجب عليها فالمقدمة الواجبه هي العلة التامة بوجوب واحد، بخلاف الاول فإن لكل جزء منها وجوبا على حدة، و هذا قول ثالث و هو التفصيل بين السبب وغيره.

و استدل له: بان القدرة شرط في التكليف و القدرة هي القوة المنبثه في العضلات التي تحركها الارادة، و العضلات انما تتحرك إلى السبب، و اما المسبب فلا تصل اليه القوة المنبثه في العضلات.

و هذا الاستدلال غريب من مدعى التفصيل، لانه اولاً: ان القدرة العضلانية كما انها موجودة بالنسبة إلى السبب كذلك موجودة بالنسبة إلى جميع أجزاء العلة من الشرط و المعد، فلا تكون نتيجته وجوب خصوص السبب. و اظن ان الغرض من هذا التفصيل هو وجوب خصوص المقدمة التوليدية دون المقدمة الاختيارية، فإن

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٦٧

و أما التفصيل بين الشرط الشرعى وغيره، فقد استدل على الوجوب في الاول بأنه لو لا وجوبه شرعا لما كان شرطا، حيث أنه ليس مما لا بد منه عقلا أو عادة.

و فيه- مضافا إلى ما عرفت من رجوع الشرط الشرعى إلى العقلى أنه لا يكاد يتعلق الامر الغيرى إلا بما هو مقدمة الواجب، و لو كانت مقدميته

المقدمة الاختيارية المسبب فيها مباشرى تتحرك العضلات اليه، و الاستدلال يدل على ان القدرة مناط التكليف، ففي الفعل الارادى تتحرك العضلات نحو المسبب فيصح التكليف به و لا- يتعلق بمقدمته وجوب و ان كانت مقدورة لارشاد العقل اليها، و فى الامور التوليدية لا يتعلق التكليف بالمسبب لانه غير مقدور، فالمتعلق للتكليف هو السبب دون المسبب.

و لا يخفى ان لازم ذلك كون المقدمة السببية التوليدية وجوبها نفسى لا مقدمى غيرى.

و على كل فقد اورد عليه المصنف بايرادين:

الأول: ان لازم هذا الاستدلال كون التكليف المتعلق بالمقدمة نفسيا لا غيريا، فلا يكون هذا تفصيلا فى التكليف الغيرى المقدمى بين السبب وغيره، و الى هذا أشار بقوله: «و فيه من انه ليس بدليل على التفصيل» إلى آخره.

الثانى: ان القدرة التى هى شرط فى التكليف اعم من القدرة بلا واسطة و هى الموجودة فى المسببات المباشرة و القدرة مع الواسطة

و هي الموجودة في التكاليف بالمسببات التوليدية، فالمسبب التوليدى مقدور عليه بالقدرة على سببه، و لا- يعتبر في صحة تعلق التكليف بشيء الا كونه مقدورا عليه و لو بالواسطة و الى هذا أشار بقوله: «مع وضوح فساده ضرورة ان المسبب مقدور للمكلف» إلى آخر كلامه. و لا- يخفى ان هذا الجواب الثانى يصلح جوابا حتى على ما احتملناه: من ان مراد المفصل هو وجوب خصوص المقدمات التوليدية كما لا يخفى.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٦٨

متوقفة على تعلقه بها لدار، و الشرطية و إن كانت منتزعة عن التكليف، إلا أنه عن التكليف النفسى المتعلق بما قيد بالشرط، لا عن الغيرى (١)،

(١) لا يخفى انه ليس غرض هذا المفصل هو وجوب خصوص الشرط الاصطلاحى، بل مراده من الشرط ما يتوقف عليه الواجب. و حاصل هذا التفصيل: ان ما يتوقف عليه الواجب، تارة يكون مما يعرفه العقل و العادة و مثل هذا لا يكون واجبا لارشاد العقل و العرف اليه، و اما الشرط الذى لا يدركه العقل و لا يعرفه العرف و انما دل على اشتراطه وجوبه المستفاد من الشارع فهذا بالخصوص هو الواجب، لانه لو لا إيجاب الشارع له لما كان شرطا، و لذا يقولون فى أمثال هذه الشروط ان الشرطية منتزعة عن التكليف. و قد اجاب عنه المصنف بجوابين:

الاول: ما مر منه فى اول المبحث فى تقسيم المقدمة إلى شرعية و عقلية بان المقدمة الشرعية ترجع إلى العقلية اذ لو لا دخالتها فى ترتب الغرض على الواجب لما كانت شرطا، غايته ان هذه الدخالة حيث لا- يهتدى اليها العقل و العرف أبانها الشارع المطلع على الواقعات. فاذا كان المناط فى الوجوب المقدمى هو دخالته فى ترتب الغرض فلا فرق بين الشرط العقلى و الشرعى و الى هذا أشار بقوله: «و فيه مضافا إلى ما عرفت من رجوع الشرط الشرعى إلى العقلى».

و الثانى: انه قد عرفت ان المراد من الشرط و الشرطية فى المقام هو المقدمة و المقدمة، فاذا كانت مقدمة الشرط الشرعى ماخوذة و منتزعة عن وجوبه يلزم الدور، لأن الوجوب المقدمى انما يترشح من الواجب النفسى على ما هو مقدمة و شرط لتوقف الواجب النفسى عليه، فترشح الوجوب إلى المقدمة يتوقف على كونها مقدمة، و اذا كانت شرطية المقدمة متوقفة على الوجوب المقدمى لزم الدور، لأن الوجوب يتوقف على كونها مقدمة، و كونها مقدمة شرطية تتوقف على الوجوب

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٦٩

فافهم (١).

[مقدمة المستحب كمقدمة الواجب]

تممة: لا شبهة فى أن مقدمة المستحب كمقدمة الواجب، فتكون مستحبة لو قيل بالملازمة و أما مقدمة الحرام و المكروه فلا تكاد تتصف بالحرمة أو الكراهة، إذ منها ما يتمكن معه من ترك الحرام أو المكروه اختيارا، كما كان متمكنا قبله، فلا دخل له أصلا فى حصول ما هو المطلوب من ترك الحرام أو المكروه، فلم يترشح من طلبه طلب ترك مقدمتهما، نعم ما لا- يتمكن معه من الترك المطلوب، لا محالة يكون مطلوب الترك، و يترشح من طلب تركهما طلب ترك خصوص هذه

كما زعمه المستدل: من كون المقدمة و الشرطية انما تنتزع من الوجوب المقدمى فهو دور واضح، و اليه أشار بقوله: «انه لا يكاد يتعلق الامر الغيرى» إلى آخره.

ثم لا- يخفى ان قولهم: ان الشرطية منتزعة عن التكليف، ليس غرضهم انها تنتزع عن التكليف المقدمي، بل مرادهم انها منتزعة عن التكليف النفسى المتعلق بشيء قد اخذ فيه شيء يتوقف الغرض من الواجب النفسى عليه، كقوله: صل عن طهارة أو تستر أو استقبال، و الى هذا أشار بقوله: «و الشرطية و ان كانت منتزعة عن التكليف ...» إلى آخره.

(١) لعله أشار إلى ان غرض المفصل من قوله: لو لا وجوبه شرعا لما كان شرطا ليس توقف مقدميته فى مرحلة الثبوت و الواقع على وجوبه يلزم الدور، بل غرضه ان الشرطية فى مقام الاثبات تتوقف على الوجوب و لا- مانع منه، لأن الوجوب انما يتوقف على ما هو مقدمه و دخيل واقعا، و المتوقف على الوجوب هو الشرطية فى مقام الاثبات، اذ لو لا ايجابه شرعا لما انتزع منه فى مقام الخطاب انه شرطا للواجب، فالوجوب يتوقف على الشرطية الثبوتية، و تتوقف على الوجوب الشرطية الاثباتية، و اذا اختلف الموقوف و الموقوف عليه فلا دور.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٧٠

المقدمة، فلو لم يكن للحرام مقدمة لا يبقى معها اختيار تركه لما اتصف بالحرمه مقدمة من مقدماته (١).

(١) المقصود من هذه التتمه هو الفرق بين مقدمة الواجب و المستحب، و مقدمة الحرام و المكروه- بناء على القول بالملازمة- فانه حيث ان الوجود إذا كان مطلوبا يحتاج إلى سد انحاء عدمه من كل جهة و كل جهة من جهات ما له دخاله فى عدمه يتوقف وجوده على ايجادها، و حيث كان وجوده مطلوبا فتولد من ارادته ارادات لجميع ما يتوقف عليه وجوده، فإن المطلوب ان كان واجبا كانت مقدماته جميعا واجبة، و ان كان مستحبا كانت مقدماته جميعا مستحبة أيضا.

و اما الحرام و المكروه فحيث ان وجوده مبغوض و المطلوب عدمه، و عدم الشيء يتحقق بترك احد مقدماته و لا يتوقف تركه على ترك جميع مقدماته، فلذا لا- تكون جميع تروك مقدماته مطلوبة، اذ لا- يلزم وجودها و عدم تركها وجود المبغوض، و حيث ان وجوده يحصل بالمقدمة الاخيرة و بتركها يتحقق تركه فلذا تتعين للنهى و تكون هى المنهى عنها فقط. إلا ان الافعال حيث انها تنقسم إلى اختيارية و هى التى تكون الجزء الاخير من العلة فيها هى الارادة، و الارادة لا يعقل ان تكون متعلقة للامر و النهى كما هو رأى المشهور فى ان الشرط فى التكليف ان تكون اختيارية، و اما الاختيار بنفسه و هو الارادة ليس باختيارى و إلا لزم التسلسل - كما مر غير مرة- فلذا كانت مقدمات الفعل الاختيارى سواء الحرام أو المكروه كلها ليست منها عنها فلا تكون مكروهة و لا محرمة، لأن ما عدا الارادة فيها قد عرفت انه لا- وجه لارادة تركها فلا وجه لحرمتها أو كراهتها، اذ لا يحصل بوجودها وجود المبغوض المحرم أو المكروه، و المقدمة الاخيرة فيها هى الارادة و الارادة لا تكون متعلقة لامر و لا نهى، و تنحصر مقدمة الحرام أو المكروه المنهى عنهما بالنهى المقدمى فى خصوص المقدمة الاخيرة فى الاسباب التوليدية، لأن المقدمة الاخيرة فيها يحصل بوجودها وجود المبغوض و من عدمها يستمر عدم المبغوض.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٧١

.....

فالمحصل من جميع ما ذكرنا: ان المقدمة المنهى عنها فى الحرام و المكروه هو خصوص المقدمة الاخيرة فى الافعال التوليدية، و قد أشار الى ان مقدمة المستحب كمقدمة الواجب بقوله: «لا شبهة فى ان مقدمة المستحب كمقدمة الواجب» إلى آخر كلامه. و السبب ما عرفت: من انه بناء على الملازمة تترشح من ارادة الشيء ارادة لكل واحدة من مقدماته، فمن الواجب يترشح الوجوب و من المستحب يترشح الاستحباب لكل ما يتوقف عليه الوجود المطلوب، و قد أشار إلى انه فى الحرام و المكروه لا يترشح من النهى - منهما - نهى ما عدا المقدمة الاخيرة فى خصوص الافعال التوليدية بقوله: «و اما مقدمة الحرام و المكروه فلا تكاد تتصف بالحرمه أو الكراهة» و ظاهر

هذا هو عدم النهي عما هو مقدمة للحرام أو المكروه مطلقا سواء الاخيرة أو غيرها. إلا انه سيصرح بان خصوص المقدمة الاخيرة في المقدمات التوليد يتعلق بها النهي الغيرى.

ثم شرع فى تحليل ذلك بقوله: «اذ منها ما يتمكن معه من ترك الحرام أو المكروه اختيارا»: أى ان من المقدمات ما يتمكن مع فعله من ترك الحرام و المكروه اختيارا، و هى جميع مقدماته ما عدا المقدمة الاخيرة منها فانه مع فعلها يستطيع ترك الحرام، فترك الحرام كما انه متحقق فى حال تركها كذلك هو متحقق فى حال فعلها، فانه لو فعلها جميعا ما عدا الاخيرة منها فهو بعد متمكن من ترك الحرام اختيارا بترك المقدمة الاخيرة منها، فهو مع فعلها كحاله قبل فعلها فى كونه متمكنا من ترك الحرام اختيارا، و الى هذا أشار بقوله: «كما كان متمكنا قبله فلا- دخل له اصلا فى حصول ما هو مطلوب من ترك الحرام أو المكروه»: أى فلا دخل لفعل ما عدا المقدمة الاخيرة فى حصول ما هو المنهى عنه، لانه مع فعل هذه المقدمات جميعا عدا الاخيرة المكلف يستطيع من ترك المنهى عنه باختياره و ذلك بتركة اختيارا للمقدمة الاخيرة، ففعل هذه المقدمات لا دخل له بحصول المنهى عنه الذى هو الحرام. و حيث انه مع فعل هذه المقدمات ترك الحرام أو المكروه متحقق بترك المقدمة الاخيرة فلا موجب لأن يترشح

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٧٢

.....

من طلب ترك الحرام طلب ترك هذه المقدمات: أى ما عدا الاخيرة، و لذا قال:

«فلم يترشح من طلبه»: أى من طلب ترك الحرام أو المكروه طلب ترك مقدماتهما و هى ما عدا المقدمة الاخيرة، و قد أشار إلى توجه النهي إلى خصوص المقدمة الاخيرة بقوله: «نعم ما لم يتمكن معه من الترك المطلوب لا- محالة يكون مطلوب الترك» و هى المقدمة الاخيرة فى الافعال التوليدية، فانه بعد فعلها لا يتمكن من ترك الحرام أو المكروه، فبتركها يتحقق تركهما و بفعلها يحصل ما طلب تركه و هو الحرام أو المكروه، فتكون هذه المقدمة بالخصوص هى المنهى عنها و المترشح لها النهي من النهي التحريمى و النهي الكراهتى، و لذا قال: لا- محالة يكون مطلوب الترك و هو ما لم يتمكن مع فعله من ترك المطلوب تركه «و يترشح من طلب تركهما»: أى الحرام أو المكروه «طلب ترك خصوص هذه المقدمة» و هى المقدمة الاخيرة فى الافعال التوليدية.

و قد أشار إلى عدم حرمة ما عداها من المقدمات و هى جميع المقدمات المتقدمة على المقدمة الاخيرة فى الافعال التوليدية، و جميع المقدمات فى الافعال الاختيارية سواء الاخيرة منها و غيرها لا تكون منها عنها و لا يترشح لها نهى غيرى بقوله:

«فلو لم يكن للحرام مقدمة لا يبقى معها اختيار تركه لما اتصف بالحرمة مقدمة من مقدماته».

و توضيحه: انه قد عرفت ان النهي الغيرى انما يترشح لترك المقدمة التى يكون مع فعلها لا يبقى مجال للترك المطلوب و لا يترشح لغيرها من المقدمات، و اذا لم يكن للحرام مثل هذه المقدمة لا تكون مقدمة من مقدماته مترشحا لها النهي الغيرى.

و بعبارة اخرى: ان المقدمة التى يترشح لها النهي الغيرى هى المقدمة التى بتحققها يكون المنهى عنه ضرورى التحقق، و اذا لم يكن للمنهى عنه مثل هذه المقدمة لا تكون مقدمة من مقدماته بحرام، و هذا معنى قوله: «فلو لم يكن للحرام مقدمة لا يبقى معها اختيار تركه لما اتصف بالحرمة مقدمة من مقدماته» لأن المقدمة التى يترشح لها النهي من المحرم أو المكروه هى خصوص هذه المقدمة و هى المقدمة

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٧٣

لا يقال: كيف و لا يكاد يكون فعل إلا عن مقدمة لا محالة معها يوجد، ضرورة أن الشيء ما لم يجب لم يوجد (١).

الموصوفة بكونها بعد تحققها يكون الحرام ضرورى التحقق و هذا معنى قوله لا يبقى معها اختيار تركه.

و على هذا تنحصر المقدمة المحرمة بالمقدمة الاخيرة في الافعال التوليدية، لأن الافعال الاختيارية و ان كان لها مقدمة أخيرة بحيث إذا وجدت لا بد و ان يوجد الحرام أو المكروه بعدها إلّا أن هذه المقدمة الاخيرة هي الارادة و الارادة لا تكون متعلقة للامر أو النهي، و قد أوضح هذا بقوله: لا يقال، و الجواب بقوله: فانه يقال.

(١) حاصله: ان الممكن لا- يعقل ان يوجد إلّا إذا كانت له علة تامّة بحيث يجب ان يوجد معها، إذ الممكن مسلوب الضرورة من الطرفين و تأتية الضرورة و اللزوم من قبل غيره و هي علتة، و لا يجوز ان يوجد الممكن إلّا إذا كان بحيث يجب ان يوجد، لانه إذا جاز ان يوجد مع امكان ان لا يوجد جاز ان يوجد من غير علة لأن لازم ذلك ان يترجح احد طرفيه على الآخر من دون مرجح فيكون قد حصل ترجح لاحد اطرافه من دون مرجح، و هو معنى حصول المعلول من غير علة و تفصيله موكول إلى محله.

و على كل ان الممكن ما لم يجب لم يوجد و هي قضية مبرهن عليها في محلها بحيث اصبحت اليوم من المسلمات. و حيث ان الفعل التوليدى و الفعل الاختيارى يشتركان فى الامكان فكل منهما لا يعقل ان يوجد إلّا ان يكون ضروريا، و معنى كون وجوده ضروريا هو ان لا يبقى مجال لتركه، فكما ان فى الافعال التوليدية مقدمة أخيرة يكون وجود الفعل عندها ضروريا، كذلك فى الافعال الاختيارية مقدمة أخيرة يكون الفعل معها ضروريا.

و على هذا فكيف يختص النهى الغيرى بخصوص المقدمة الاخيرة فى الافعال التوليدية دون الافعال الاختيارية؟ مع ان الفعل الاختيارى كالتوليدى فى انه

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٧٤

.....

ضرورى التحقق عند حصول مقدمته الاخيرة، و الى هذا أشار بقوله: «كيف»:

أى كيف يكون فى خصوص الافعال التوليدية مقدمة بحيث يكون الفعل عندها ضروريا فيترشح له النهى الغيرى و لا- يكون فى الافعال الاختيارية مثلها، و انه ليس فى الافعال الاختيارية مقدمة يترشح لها النهى مع انها مثل الافعال التوليدية لها مقدمة أخيرة يكون الفعل عند وجودها ضروريا، و هذا مراده من قوله: «و لا يكاد يكون فعل»: أى لا يعقل ان يوجد فعل «الا عن مقدمة لا محالة معها يوجد» و هى الجزء الاخير من العلة التامة التى لا محالة انه عند وجودها يوجد المعلول «لضرورة ان الشىء ما لم يجب لم يوجد». فاجاب عنه بقوله: «فانه يقال» الخ.

و حاصله: انه نعم لا يفترق الحال فى الافعال التوليدية و الافعال الاختيارية فى ان لكل منهما مقدمة اخيرة يجب عند وجودها وجود الفعل و هى الجزء الاخير من العلة التامة، إلّا ان الجزء الاخير فى الافعال التوليدية فعل اختيارى يمكن ان يتعلق به النهى، كاللقاء فى النار الذى عند حصوله يحصل الاحتراق و كحركة المفتاح الذى يحصل بتحقيقها حركة الفتح للمزلاج، و اللقاء و حركة المفتاح فعلا اختياريان للفاعل، و اما فى الافعال الاختيارية فمقدمتها الاخيرة هى الارادة و هى لا يعقل ان تكون متعلقة لامر أو نهى، لأنها نفس الاختيار التى هى مبادئ الافعال الاختيارية، و الاختيار ليس بالاختيار و إلّا لتسلسل الارادات، و لذا قال: «نعم لا محالة يكون من جملتها ما يجب معه صدور الحرام» فالافعال الاختيارية كالفعل التوليدية لها مقدمة اخيرة يجب معها صدور الفعل «لكنه لا يلزم ان يكون ذلك»: أى المقدمة التى يجب عندها صدور الفعل «من المقدمات الاختيارية بل» مقدمته الاخيرة «من المقدمات غير الاختيارية كمبادئ الاختيار التى لا- تكون بالاختيار و إلّا لتسلسل» كما مر غير مرة فى ان الارادة من مبادئ الفعل الاختيارى و اما هى فليست اختيارية و إلّا لزم التسلسل.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٧٥

فانه يقال: نعم لا محالة يكون من جملتها ما يجب معه صدور الحرام، لكنه لا يلزم أن يكون ذلك من المقدمات الاختيارية، بل من

المقدمات غير الاختيارية، كمبادئ الاختيار التي لا تكون بالاختيار، وإلا لتسلسل، فلا تغفل، و تأمل.

[فصل في مسألة الضد]

إشارة

«فصل» الامر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده أو لا، فيه أقوال، و تحقيق الحال يستدعى رسم أمور:
الاول: الاقتضاء فى العنوان أعم من أن يكون بنحو العينىة، أو الجزئىة، أو اللزوم من جهة التلازم بين طلب أحد الضدين، و طلب ترك
الآخر، أو المقدمىة على ما سيظهر (١)، كما أن المراد بالضد هاهنا،

(١) لا يخفى ان عنوان هذه المسألة قد اشتمل على الفاظ: الامر، و بالشىء، و يقتضى، و النهى و الضد.

و لفظ الامر و الشىء و النهى لا تحتاج إلى تفسير، و بقى لفظ الاقتضاء و الضد.

فعقد الامر الاول لتفسيرهما. و معنى الاقتضاء لغه و عرفا هو الاستيجاب، فيقال اقتضى الحال كذا: أى استوجب الحال كذا، و فعل فلان ما يقتضيه كرمه: أى ما يستوجه كرمه، فلذا كان الاقتضاء بحسب هذا المفهوم العام يشمل الدلالة اللفظية و العقلية، فمسألة الضد سواء كانت لفظية أو عقلية فلفظ الاقتضاء يشملها.

و اتضح أيضا: ان الاقتضاء بمعناه العام يشمل الاقتضاء بنحو العينىة المفهومىة و المصادقية، و قد ادعت العينىة المصادقية فى خصوص الضد العام، و سيأتى التعرض لها فى الامر الثالث إن شاء الله تعالى.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٧٦

.....

و اما العينىة المفهومىة فلم يدعها احد، لأن العينىة بحسب المفهوم معناها الترادف و لا يعقل الترادف بين مفهوم الامر بشىء و مفهوم النهى عن ضده. و كيف يكون المفهوم الايجابى مرادفا للمفهوم السلبى؟ نعم، يمكن ان يكون مصداق المفهوم الايجابى مصداقا- أيضا- للمفهوم السلبى و ان اختلفت جهة انتزاعهما بل لا بد ان يكون جهة انتزاعهما مختلفه، اذ لا يعقل انتزاع ما حقيقته النفى و العدم مما حقيقته الايجاب و الثبوت، فإن الانسان- مثلا- يكون مصداقا لمفهوم الناطق و لمفهوم لا بقر، و لكن جهة انتزاع الناطقية فيه غير الجهة التى ينتزع منها انه لا بقر.

و على كل فلفظ الاقتضاء يشمل العينىة المصادقية و المفهومىة و ان لم يدع الثانى احد، و يشمل أيضا لفظ الاقتضاء بنحو الجزئىة: بان يدعى ان جزء معنى الامر بالشىء هو النهى عن ضده و هى الدلالة التضمنية.

و يشمل لفظ الاقتضاء- أيضا- اللزوم بمعانيه الثلاثة: اللزوم البين بالمعنى الاخص: و هو ما يكفى فى تصور اللازم تصور الملزوم فقط فالتلازم بينهما امر مفروغ عنه، و قد بلغ إلى حد انه بمجرد حضور الملزوم فى الذهن يحضر اللازم أيضا و هذا مناط الدلالة الالتزامية. و اللزوم البين بالمعنى الاعم: و هو ما يحتاج الجزم باللزوم بينهما إلى تصور الملزوم و تصور اللازم و شىء آخر كالزوجية و الاربعه، فإن الزوجية لازم بين بالمعنى الاعم للاربعه، اذ لا يكفى فى تصورهما نفس تصور الاربعه، بل لا بد من معرفه كون الاربعه منقسمة بمتساويين. و اللزوم غير البين: هو الذى يحتاج الجزم باللزوم فيه إلى اقامة برهان كالحديث للعالم، و منه ما يدعى من اقتضاء الامر بالشىء للنهى عن ضده الخاص، لأن ترك احد الضدين من مقدمات وجود الآخر فانه من التلازم غير البين، اذ لا بد فيه من اقامة الدليل على كون عدم احد الضدين من مقدمات وجود الضد الآخر، و الى ما ذكرنا أشار بقوله: «الاقتضاء فى العنوان اعم من ان يكون

بنحو العينية أو الجزئية أو اللزوم» وقد أشار إلى اللزوم بمعنييه
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٧٧
هو مطلق المعاند و المنافي وجوديا كان أو عدميا (١).

الاولين بقوله: «من جهة التلازم بين طلب احد الضدين و طلب ترك الآخر» و الى اللزوم بمعناه الثالث بقوله: «أو المقدمية».
(١) حيث كان المراد من الضد في اصطلاح الاصوليين غير المراد منه في اصطلاح المنطقيين فلا بأس ببيان حال النسب بين الشئيين
تتيمما للفائدة.

فنقول: قد ذكروا في مقام تقسيم النسبة بين الشئيين ان كل مفهوم إذا لحظ مع مفهوم آخر، فإما ان يكونا مشتركين في ماهية نوعية
واحدة فهما مثلان، و لذا يقولون: المثلان هما الفردان من طبيعة نوعية واحدة.
و اذا لم يشتركا في ماهية واحدة: بان كان لكل واحد منهما ماهية نوعية تخصه غير الآخر، فاما ان لا يكون لهما إباء عن الاجتماع في
محل واحد فهما المتخالفان كالسواد و الحلاوة، فإن الطبيعة النوعية للسواد هو الكيف المبصر و الطبيعة النوعية للحلاوة هو الكيف
المدوق لكنهما لا إباء لهما عن الاجتماع في محل فيكون الشئ الواحد اسودا و حلوا.
و اما ان يكون لهما إباء عن الاجتماع في محل واحد فهما المتقابلان، و التقابل اما ان يكون بين امرين وجوديين، أو وجودي و
عدمي، و لا يعقل ان يكون التقابل بين عدميين اذ لا ميز في الاعدام من حيث العدم.
و الوجودان المتقابلان تارة يكونا متلازمين في التصور و متكافئين في القوة و الفعلية فهما المتضائفان كالقوة و التحت، و اخرى لا
يكونان متلازمين فهما ضدان، ألما ان اهل المعقول يشترطون في تقابل التضاد أن يكون الوجودان المتقابلان بينهما غاية الخلاف و
التباعد، فيطلقون الضدين على السواد و البياض لا على السواد و الحمرة.
و التقابل بين وجودي و عدمي تارة يكون بنحو العدم و الملكة: و هما الوجود و العدم المتقابلان اللذان لا يجتمعان و لا يرتفعان عن
له القابلية لهما كالعَمى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٧٨

الثاني: إن الجهة المبحوثة عنها في المسألة، و إن كانت أنه هل يكون للامر اقتضاء بنحو من الانحاء المذكورة، إلا أنه لما كان عمدة
القائلين بالاقتضاء في الضد الخاص، إنما ذهبوا إليه لاجل توهم مقدمية ترك الضد، كان المهم صرف عنان الكلام في المقام إلى
بيان الحال و تحقيق

و البصر، فإن العمى ليس هو اللابصر بل هو عدم البصر ممن له قابلية ان يكون بصيرا و لذلك يرتفعان عن ليس له القابلية كالجدار
فانه لا اعمى و لا بصير.

و اخرى: هما الوجود و العدم اللذان لا يمكن ان يجتمعا و لا يرتفعا عن شئ اصلا كالبصر و اللابصر، فإن الجدار و ان لم يصدق
عليه العمى إلا انه يصدق عليه انه لا بصر له، و هذا التقابل هو تقابل الايجاب و السلب.

و اذا عرفت هذا عرفت ان الضد باصطلاح اهل فن المعقول و المنطق يختص بالوجوديين و لا يشمل الوجودي و العدمي.

و اما الضدان عند الاصوليين فهما مطلق المتعاندین سواء كانا وجوديين أو احدهما وجودي و الآخر عدمي، فالضدية عندهم هي
التعاند و التنافي و لذلك يقسمون الضد إلى عام و خاص.

و مرادهم بالضد العام مطلق العدم و الترك فلو كانت الضدية عندهم كما هي باصطلاح اهل المنطق لما صح تقسيم الضد إلى المعاند
الوجودي و العدمي.

ولا يخفى أيضا انه لا يشترط في المتضادين عند الاصوليين ان يكون بينهما غاية الخلاف، فالسواد والحمرة عندهم من المتضادين أيضا، وقد أشار إلى ان المراد بالضد في المقام هو الضد عند الاصوليين بقوله: «كما ان المراد بالضد هاهنا هو مطلق المعاند» إلى آخر كلامه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٧٩

[توهم كون ترك الضد مقدمة لضعف آخر]

المقال، في المقدمة و عدمها، فنقول و على الله الاتكال (١): إن توهم توقف الشيء على ترك ضده، ليس إلا من جهة المضادة و المعاندة بين

(١) ينبغي اولاً بيان ان المهم في هذه المسألة هو اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده الخاص دون ضده العام الذي سيتعرض لاقتضائه في الامر الثالث، فلذلك ابتدأ في البحث عن اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده الخاص في هذه الجهة الثانية. ثم لا يخفى ان الاقتضاء المذكور في العنوان هو استيجاب شيء لشيء و هو يشمل أي نحو من انحاء اللزوم، إنما انه لما كان من الواضح ان الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن ضده الخاص بنحو اللزوم البين بالمعنى الاخص، بحيث يلزم من مجرد تصور الامر بالشيء تصور النهي عن ضده الخاص، و لا يستلزمه بنحو اللزوم البين بالمعنى الاعم كمالزوم الزوجية للاربعه، إذ لو كان كذلك لما احتاج إلى اقامة البراهين و النقض و الابرام، فلم يبق ألا اللزوم غير البين الذي يحتاج إلى اقامة البرهان. و قد استدلل عليه المشهور القائلون باقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده الخاص - بعد البناء على الملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدماته - ان من جملة مقدمات وجود الشيء عدم ضده الخاص، و اذا كان عدم الضد الخاص واجبا لانه مقدمة للواجب و لا ريب ان الامر بالشيء يقتضى النهي عن نقيضه - كما هو واضح - مضافا إلى ما سيأتي التعرض له في الامر الثالث و نقيض العدم هو الوجود فاذا كان عدم شيء مطلوبا كان نقيضه و هو الوجود منهيًا عنه، فالامر بالشيء يستلزم وجوب عدم ضده الخاص المستوجب للنهي عن وجود الضد الخاص. فعمدة ادلة القائلين باقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده الخاص هو المقدمة، و لذا قال: «انما ذهبوا اليه»: أي إلى الاقتضاء لأجل توهم مقدمية ترك الضد، فلذا اوجب ذلك التعرض لبيان السبب لتوهم كون عدم الضد الخاص من مقدمات وجود ضده.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٨٠

الوجودين، و قضيتها الممانعة بينهما، و من الواضحات أن عدم المانع من المقدمات (١). و هو توهم فاسد، و ذلك لأن المعاندة و المنافرة بين الشئيين، لا تقتضى إلا عدم اجتماعهما في التحقق، و حيث لا منافاة أصلا بين أحد العينين و ما هو نقيض الآخر و بديله، بل بينهما كمال الملاءمة، كان أحد العينين مع نقيض الآخر و ما هو بديله في مرتبة واحدة من دون أن يكون في البين ما يقتضى تقدم أحدهما على الآخر، كما لا يخفى.

(١) و حاصله، ان السبب لذهاب القائلين بان عدم الضد مما يتوقف عليه وجود ضده: هو انه مما لا ريب فيه ان العلة التامة لوجود الشيء مركبة من مقتض و شرط، و من جملة الشروط عدم المانع فعدم المانع من أجزاء علة وجود الشيء. و لا اشكال ان كل ضد يمنع بوجوده وجود الضد الآخر فالتمانع بينهما مما لا يمكن انكاره، فاذا كان وجود احد الضدين مانعا لوجود الآخر كان عدمه من شرائط وجود الآخر، و اذا كان عدم الضد من أجزاء علة الضد الآخر فالامر بالشيء يقتضى الامر بمقدماته - بناء على الملازمة - فعدم الضد مطلوب لمقدميته للواجب المطلوب وجوده، و اذا كان عدم شيء مطلوبا كان نقيضه و هو وجود الضد

الآخر منها عنه، فالامر بشيء يقتضى النهى عن ضده لانه يقتضى وجوب عدمه و وجوب عدم الشيء يقتضى النهى عن وجوده، و هذا الاقتضاء انما جاء من طلب وجود الضد الآخر بحسب هذا النحو من الاستلزام.

فعمدته السبب في توهم المقدمية هو التمانع بين الضدين، و لذا قال: «ان توهم توقف الشيء على ترك ضده ليس إلا من جهة المضادة و المعاندة بين الوجودين» إلى آخر كلامه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٨١

فكما أن قضية المنافاة بين المتناقضين لا تقتضى تقدم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر، كذلك في المتضادين (١)، كيف و لو اقتضى التضاد توقف

(١) و حاصل ما اورده- على دعوى كون عدم الضد مقدمة لوجود ضده- ايرادان:

الاول: ان التضاد بين الشئيين لا يقتضى إلا انهما لا يجتمعان، و ليس لازم عدم الاجتماع بين الشئيين التمانع الذى لازمه ان يكون عدم احدهما مقدمة لوجود الآخر، فإن كون عدم احدهما مقدمة لوجود الآخر غير معقول، لأن من الواضح ان العلة التامة لها التقدم العلى على معلولها، و اما أجزاء العلة كالمقتضى و الشرط الذى من جملته عدم المانع فإن لكل من هذه الأجزاء التقدم بالطبع الذى مناطه امكان ان يتحقق السابق من دون اللاحق، و لا يمكن ان يتحقق اللاحق و لا يتحقق السابق معه كتقدم الواحد على الاثنين، و لا يعقل ان يكون مثل هذا التقدم فى عدم الضد على وجود ضده الآخر، لانه من الواضح ان كل متناقضين فى رتبة واحدة لأن كل نقيض هو البديل لنقيضه الذى يحل محله.

و من الواضح- أيضا، أنه ليس بين وجودى الضدين تقدم و لا تاخر لضرورة ان وجود كل واحد من الضدين لا ربط له بوجود الضد الآخر، و التقدم و التاخر الطبعى انما هو لأجزاء علة الشيء، اما أجزاء علة القوام كتقدم كل من أجزاء المركب على المركب، أو علل الصدور كتقدم كل من المقتضى و الشرط على المعلول و وجود الضد بالنسبة إلى وجود ضده ليس من علل قوامه و لا من علل صدوره، فليس بين وجوديهما تقدم و لا تاخر. و كل نقيض حيث انه هو البديل الذى يحل محل نقيضه فلا يعقل إلا ان يكون هو و نقيضه فى مرتبة واحدة، فعدم احد الضدين الذى هو النقيض لوجوده انما يحل محل وجوده فهو فى رتبته. و حيث لا تقدم و لا تاخر بين وجودى الضدين فلا بد و ان يكون نسبة نقيض وجود كل منهما و هو عدمه بالنسبة إلى وجود الضد الآخر كذلك لا تقدم بينهما و لا تاخر.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٨٢

.....

نعم، حيث كان الضدان لا يجتمعان و بين وجوديهما فى محل واحد تناف و معاندة كان بين عدم احدهما مع وجود الآخر ملاءمة و مقارنة لا- انه بينهما تقدم و تاخر، و قد أشار إلى ان التضاد لا يقتضى إلا عدم الاجتماع دون التمانع الذى يقتضى ان يكون عدم احدهما من أجزاء علة الآخر بقوله: «و ذلك لأن المعاندة و المنافرة بين الشئيين لا تقتضى الا عدم اجتماعهما فى التحقق» و قد أشار إلى ما ذكرنا اخيرا: من ان عدم احد الضدين مقارن لوجود الضد لا انه من أجزاء علته بقوله: «و حيث لا منافاة اصلا بين احد العينين و ما هو نقيض الآخر و بديله» و هو عدم الضد «بل بينهما كمال الملاءمة» التى لا تقتضى الا المقارنة دون التقدم، و قد أشار إلى انه لا يعقل تقدم عدم احد الضدين على وجود الضد الآخر بقوله: «كان احد العينين مع نقيض الآخر» و هو عدمه «و ما هو بديله»: أى هذا العدم الذى هو البديل للوجود «فى مرتبة واحدة»: أى ان تلك الملاءمة بين وجود احد الضدين و عدم الضد الآخر تقتضى ان يكونا من المتقارنين زمانا، لا ان يكون لعدم احد الضدين بالنسبة إلى وجود الضد الملائم له تقدم طبعى كما لأجزاء العلة، لأن هذا العدم

نقيض لوجود الضد و حال محله فهو في رتبته، و قد عرفت لا تقدم لوجود احد الضدين بالنسبة إلى وجود الضد الآخر فكذا لا يكون تقدم لعدمه الذي هو البديل له بالنسبة إلى وجود الضد الآخر.[٢٦]

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول؛ ج ٢؛ ص ٢٨٢

م، حيث لا ضدية و لا منافرة و لا تعاند بين وجود احد الضدين و عدم الضد الآخر كان بينهما ملاءمة و مقارنة لا تقدم، و لذا قال: «من دون ان يكون في البين ما يقتضى تقدم احدهما على الآخر».

و ملخص هذا الدليل: انه حيث لا تقدم بين الوجودين فلا يعقل ان يكون لنقيض احدهما بالنسبة إلى وجود الآخر تقدم لأن النقيض في رتبة نقيضه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٨٣

وجود الشيء على عدم ضده، توقف الشيء على عدم مانعة، لاقتضى توقف عدم الضد على وجود الشيء توقف عدم الشيء على مانعة، بداهة ثبوت المانعة في الطرفين، و كون المطاردة من الجانبين، و هو دور واضح (١).

و قد اقمم- بين هذا الدليل الاول و الدليل الذي سيأتى بيانه- مطلباً آخر و هو دليل نقضى على دعوى ان التعاند بين الضدين يقتضى ان يكون عدم احدهما مما يتوقف عليه وجود الآخر.

و حاصل هذا النقض هو ان التعاند و التنافي بين النقيضين اعلى مرتبة للتعاند و التنافي مع انه لا يعقل ان يكون عدم احدهما مما يتوقف عليه الآخر.

و بعبارة اخرى: ان التعاند و التنافي بين الشئيين لو كان موجبا لتقدم عدم احدهما على تحقق الآخر و ان يكون من أجزاء علته لأوجب ذلك في المتناقضين، و لا- يعقل ان يكون لارتفاع احد النقيضين تقدم على تحقق النقيض و إلا لكان بين نفس النقيضين تقدم و تاخر- أيضا- و هو محال، للزوم امكان ارتفاع النقيضين، لانه لو كان ارتفاع احد النقيضين له تقدم على النقيض الآخر لكان فيه ملاك التقدم، و لازم ذلك انه يمكن ان يتحقق ارتفاع احد النقيضين و لا يتحقق النقيض الآخر و لازم ذلك امكان ارتفاع النقيضين، و الى هذا أشار بقوله: «فكما ان قضية المنافاة بين المتناقضين لا تقتضى تقدم ارتفاع احدهما في ثبوت الآخر كذلك في المتضادين» و لو كان اصل التعاند مقتضيا للتقدم لاقتضى ان يكون ارتفاع احد النقيضين متقدما و ماخوذا من جملة أجزاء علته تحقق الآخر و هو محال بالبداهة كما عرفت.

(١) هذا هو الدليل الثاني الذي اورده على دعوى كون عدم احد الضدين مما يتوقف عليه وجود الضد الآخر و من أجزاء علته لأجل التمانع و التعاند بين وجوب ذيهما.

و توضيحه: ان الضدين كالسواد و البياض لا يجتمعان في محل واحد و وجود احدهما يمنع عن تحقق وجود الآخر، و اذا لا يعقل ان يكون المحل الواحد في آن واحد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٨٤

.....

اسودا و أبيض، فاذا وجد السواد لا بد و ان يرتفع البياض و اذا وجد البياض ارتفع السواد، فهذا التمانع هو الذي اوجب توهم ان يكون عدم السواد- مثلا- مقدمة لوجود البياض، لأن السواد يمنع بوجوده وجود البياض، فاذا كان هذا التمانع موجبا لأن يكون عدم السواد من مقدمات وجود البياض لأن السواد يطرد بوجوده وجود البياض فالبياض أيضا يطرد بوجوده وجود السواد، و اذا كانت نفس هذه

المطاردة توجب ان يكون عدم السواد من مقدمات وجود البياض فإن هذه المطاردة أيضا توجب ان يكون البياض الذي بوجوده يرفع السواد و ينفيه ان يكون البياض علة لعدم السواد.

و بعبارة اخرى: انه كما ان وجود احد الضدين لا يتحقق الا مع عدم ضده أيضا عدم احد الضدين يتحقق بوجود ضده، فاذا اوجب هذا التمانع مقدمية العدم للوجود فلتوجب مقدمية الوجود للعدم، اذ لا سبب للمقدمية الا التمانع و هو إذا اقتضى مقدمية عدم احدهما الوجود الآخر فليقتض أيضا مقدمية وجود احدهما لعدم الآخر، لانه كما لا يتحقق وجود احدهما الا مع عدم الآخر كذلك يتحقق عدم احدهما بوجود الآخر، و اذا كان وجود احد الضدين علة لعدم الآخر لزم الدور، لأن وجود احد الضدين يتوقف على عدم الضد الآخر، لأن الضد مانع بوجوده وجود ضده، و عدم المانع من الشرائط فيتوقف وجود الضد على عدم توقف الشيء على عدم مانعة، و حيث كان احد الضدين - أيضا - يمنع الضد الآخر و بوجوده يرتفع ضده فيكون وجوده علة لعدم ضده، فيتوقف عدم الضد على وجود الضد الآخر توقف المعلول على علته، و حينئذ يتوقف وجود الضد على عدم ضده لانه من أجزاء علته، و يتوقف عدم الضد على وجود الضد لانه علة له، فيكون وجود الضد متوقفا على عدم ضده الذي كان هذا العدم متوقفا و معلولا لنفس وجود الضد، فيتوقف وجود الضد على العدم المتوقف على هذا الوجود، فيلزم توقف وجود الضد على وجود نفسه و هذا هو الدور الواضح، و الى هذا أشار

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٨٥

و ما قيل في التفصي عن هذا الدور بأن التوقف من طرف الوجود فعلى، بخلاف التوقف من طرف العدم، فإنه يتوقف على فرض ثبوت المقتضى له، مع شراشر شرائطه غير عدم وجود ضده، و لعله كان محالا، لاجل انتهاء عدم وجود أحد الضدين مع وجود الآخر إلى عدم تعلق الارادة الازلية به، و تعلقها بالآخر حسب ما اقتضته الحكمة البالغة، فيكون العدم دائما مستندا إلى عدم المقتضى، فلا يكاد يكون مستندا إلى وجود المانع، كي يلزم الدور (١).

بقوله: «و لو اقتضى التضاد» و الممانعة بين الضدين «توقف وجود الشيء على عدم ضده» لأن وجوده مانع و عدم المانع مما يتوقف عليه، و لذا قال: «توقف الشيء على عدم مانعة» فإن هذه الممانعة تقتضى توقف عدم الضد على وجود ضده لانه به يتحقق عدم الضد، و الى هذه أشار بقوله: «لاقتضى توقف عدم الضد على وجود الشيء توقف عدم الشيء على مانعة» فانه بوجود المانع أيضا يتحقق عدم الممنوع ل «بدهة» انه في الضدين «ثبوت» الممانعة و «المانعية في الطرفين و كون المطاردة» في الضدين «من الجانبين» لازمه الدور، و لذا قال «و هو دور واضح».

(١) و حاصله: انه اورد على هذا الدور: بان وجود الضد متوقف - فعلا - على عدم ضده و اما عدم ضده فليس بمتوقف - بالفعل - على وجود الضد المتوقف على هذا العدم بل هو متوقف عليه شأنه لا فعلا، و اذا لم يكن التوقف من الجانبين فعليا و كان من جانب فعليا و من الجانب الآخر شأنيا فلا دور.

و بيانه: انه لا اشكال ان الوجود يتوقف على تحقق جميع أجزاء علته من المقتضى و جميع الشرائط التي منها عدم المانع و هو عدم وجود ضده المانع له، بخلاف العدم فانه يستند إلى أحد الاعدام من أجزاء علته.

فإن عدم الوجود يستند تارة إلى عدم المقتضى، و اخرى إلى وجود المانع، و اذا كانا معا متحققين: أى عدم المقتضى و وجود المانع فالعدم مستند إلى عدم المقتضى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٨٦

لا إلى وجود المانع، لأنه إذا كان للعدم علة متعددة فإنه يستندا إلى أسبق العلل، وحيث ان العدم اسبق من الوجود فعدم الضد انما مستند إلى عدم مقتضيه لا إلى وجود مانعة، فوجود البياض - مثلا- فانه يتوقف على ارادته و جميع شرائطه التي منها عدم السواد في المحل، و اما عدم السواد فانه لا يستند إلى وجود البياض بل يستند إلى عدم ارادة السواد حتى فيما لو كان البياض متحققا، لأن عدم ارادة السواد أسبق من وجود البياض، وقد عرفت انه يستند إلى أسبق العلل.

نعم، لو فرضنا في حال تحقق البياض قد تحققت ارادة السواد مع سائر شرائطه فانه حينئذ يكون عدم السواد- بالفعل- مستندا إلى وجود البياض، إلا انه فرض لا تحقق له وربما كان محالا هذا الفرض، لأن فرض تحقق البياض لازمه ان الشخص قد تعلقت ارادته به و مع فرض تحقق ارادة الشخص للبياض لا يعقل ان تتعلق ارادته بوجود السواد.

و بعبارة اخرى: ان جميع ما يقع في صفحة وجود الممكنات يستند إلى ارادته- تبارك و تعالى- و لا يعقل ان تتعلق الارادة الازلية منه تبارك و تعالى: بان يريد شخص ضدا في حال ارادته وجود الضد الآخر، فدائما عدم الضد في حال وجود ضده مستند إلى عدم تعلق الارادة الازلية به، فلا يكون عدم الضد مستندا بالفعل إلى وجود ضده بل يكون استناده إلى وجود الضد شأنا دائما.

و اما من طرف الوجود فانه فعلى دائما لأن الوجود متوقف بالفعل على تحقق العلة التامة له التي منها عدم المانع و هو عدم وجود الضد في المحل، و اذا كان التوقف من جانب فعليا دائما و من جانب شأنا دائما فلا دور، إذ لازم الدور التوقف بالفعل من الجانبين حتى يكون الشيء بالفعل موقوفا على ما يتوقف عليه بالفعل فيلزم توقف وجوده على نفس وجوده. و اما إذا كان الوجود متوقفا على شيء فعلا و ذلك الشيء لا يتوقف له بالفعل على هذا الوجود بل له شأن ان يتوقف و لا تنقلب هذه الشأنية إلى فعلية اصلا فلا دور، و الى هذا أشار بقوله: «و ما قيل في التفصي

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٨٧

إن قلت: هذا إذا لوحظا منتهيين إلى إرادة شخص واحد، و أما إذا كان كل منهما متعلقا لإرادة شخص، فأراد مثلا أحد الشخصين حركة شيء، و أراد الآخر سكونه، فيكون المقتضى لكل منهما حينئذ موجودا، فالعدم لا محالة يكون فعلا مستندا إلى وجود المانع (١).

عن هذا الدور من ان التوقف من طرف الوجود فعلى» لتوقف وجود الشيء على جميع أجزاء علته بالفعل التي منها عدم المانع و هو عدم وجود الضد «بخلاف التوقف من اطراف العدم» و هو عدم الضد «فانه يتوقف» فيما لو فرضنا انه قد تحققت جميع أجزاء علة الوجود من المقتضى و جميع الشرائط عدا عدم المانع، ففي مثل هذا الفرض لا يستند عدم وجود الضد إلى عدم وجود المقتضى و عدم سائر الشرائط لفرض تحقق المقتضى مع سائر الشرائط، و انما لا يوجد الضد لأن مانعة و هو الضد الآخر موجود، ففي مثل هذا الفرض يكون وجود الضد هو المانع لعدم وجود الضد الآخر فيستند عدم الضد إلى وجود مانعة، إلا انه فرض لا يتحقق و لعله يكون تحققه من المحال، لأن لازم ذلك ان تتعلق الارادة الازلية: بان يريد شخص ضدا مع ارادة نفس ذلك الشخص لضده الآخر، و حيث لا يعقل تعلق الارادة الازلية كذلك فدائما يكون عدم الضد مستندا إلى عدم مقتضيه لا إلى وجود مانعة.

و حيث لا يتوقف من طرف عدم الضد على وجود ضده الآخر بالفعل مع انه من طرف الوجود فهو بالفعل لما عرفت: من فعلية توقف وجود الشيء على جميع أجزاء علته فلا دور، و لذا قال: «فانه يتوقف على فرض ثبوت المقتضى» إلى آخر كلامه.

(١) حاصل ان قلت: ان الملخص - مما مر- ان السبب في ان استناد عدم الضد إلى عدم مقتضيه لا إلى وجود مانعة، و هو عدم تعلق ارادة الشخص بارادة وجود ضده في حال وجود ضده الآخر الذي تعلقت ارادة ذلك الشخص بوجوده فوجد.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٨٨

و بعبارة اخرى: انه لا يعقل ان يكون لشخص واحد ارادة لوجود ضد و ارادة لوجود الضد الآخر، بل هو دائما ليس الا له ارادة واحدة لضد واحد. و أما كون السبب لأن لا يكون لشخص واحد ارادتان لضدين هو عدم تعلق الارادة الازلية فلا ربط له بهذه.

ان قلت و على كل فإن هذا انما يتم بالنسبة إلى شخص واحد فانه لا يعقل ان يريد ايجاد ضد مع كونه مريدا لضده الآخر الذى هو موجود فيستند عدم وجود الضد إلى عدم الارادة، إذ لا يعقل ان تتحقق ارادتان لضدين من شخص واحد. و اما إذا كان للضدين ارادتان من شخصين بان تتعلق ارادة شخص آخر لايجاد ضد كان ضده الموجود قد اراده شخص آخر، ففي مثل الفرض الذى يكثر وقوعه و تحققه يكون السبب فى عدم وجوده هو وجود الضد الآخر الموجود، فيكون عدم الضد مستندا بالفعل إلى وجود الضد المانع له لأن المقتضى له و هو ارادة الشخص الآخر لوجوده مفروضة مع ساير شرائطه عدا وجود مانعة، فيكون عدمه مستندا بالفعل إلى وجود المانع و هو وجود الضد الآخر، فيكون التوقف من طرف العدم فعليا لا شأنا.

و من المسلم ان وجود الضد متوقف على عدم ضده بالفعل لضرورة توقف وجود الشيء بالفعل على جميع أجزاء علته التى منها عدم مانعة، و اذا كان التوقف من الجانبين فعليا يعود الدور، و لذا قال: «و اما إذا كان كل منهما متعلقا لارادة شخص فاراد مثلا احد الشخصين حركة شيء و اراد الآخر سكونه».

و لا يخفى: انه قد تقدم ان المراد بال ضد فى المقام هو مطلق المتمانعين فى التحقق سواء كانا وجوديين أو كان احدهما وجوديا و الآخر عدميا كمثلى الحركة و السكون، أو يكون المراد من السكون هو وضعه الثابت له فى حال عدم الحركة فيكون الحركة و السكون من الضدين الوجوديين اللذين لا ثالث لهما كالليل و النهار. و على هذا فاذا اراد الشخص حركة شيء و اراد الآخر سكونه تكون كلا الارادتين متحققتين «فيكون المقتضى لكل منهما حينئذ»: أى فى فرض تحقق الارادتين من شخصين

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٨٩

قلت: هاهنا أيضا مستند إلى عدم قدرة المغلوب منهما فى إرادته، و هى مما لا بد منه فى وجود المراد، و لا يكاد يكون بمجرد الارادة بدونها لا إلى وجود الضد، لكونه مسبوqa بعدم قدرته كما لا يخفى (١) غير

«موجودا» و اذا كان المقتضى لكل منهما موجودا بالفعل «فالعدم» لاحد الضدين «لا محالة يكون فعلا مستندا إلى وجود المانع» لا شأنا و اذا كان الاستناد بالفعل من الجانبين لزم الدور.

(١) و توضيحه: ان المقتضى للوجود هو ارادة الشخص الشيء المستندة لقدرته، فإن من لا قدرة له لا تحصل منه الارادة. و أول نشوء الارادة مترتبة من الشوق ثم تقوى حتى تكون ارادة يصدر منها الفعل، فاذا وقف الشوق عند حد و لم يصل إلى حد الارادة التى هى الجزء الاخير من العلة فعدم تحقق المراد مستند إلى عدم قوة هذا الشوق بحيث يمكن ان يكون ارادة يتحقق بتحققها المراد، و يسمى هذا الشوق غير البالغ حد الارادة التى يترتب عليها المراد بالارادة الضعيفة، و هذا الضعف ربما يكون لسبب غير مزاحمته بالاقوى، و قد يكون السبب فيه مزاحمته بإرادة اقوى منه لشخص آخر و الارادة حينئذ تسمى بالارادة المغلوبة فى قدرتها، لتغلب قوة ارادة الشخص الآخر و قدرته عليها.

ففى مقام تراحم الارادتين و تغلب احدهما على الآخر يكون عدم تحقق المراد مستندا إلى عدم قوة ارادة المريد و ضعف قوته، فانه لا يعقل ان يتقدم احد المتراحمين الا لقوته و لا يتاخر المزاحم الآخر إلا لضعفه، و لا يعقل ان يتحقق المراد مع ضعف الارادة و مغلوبيتها بارادة الشخص الآخر، و انما يعقل تحققه فيما إذا قويت ارادة مريده و تغلبت على الارادة الاخرى. اما إذا لم تكن له قدرة تستطيع ان تغلب بل كانت قدرته مغلوبة و ارادته واقفة عند حد ضعفها فلا يتحقق المراد، فالسبب فى عدم تحقق المراد عدم قدرة المغلوب منهما لا وجود المانع.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٩٠

.....

فاتضح: انه في مقام الارادتين لشخصين ان عدم وجود الضد مستندا إلى عدم قدرة المغلوب في ارادته و بقائها بمرتبها الضعيفة لا إلى وجود المانع.

هذا على مسلك المشهور القائمين: بان بلوغ حد الارادة يلزمه تحقق المراد، و ان الارادة هي الجزء الأخير من العلة التي لا يتخلف عنها المراد، فالارادة الضعيفة المغلوبة هي بعد لم تبلغ مرتبة الارادة و انما هي مرتبة من الشوق بواسطة تغلب المزاحم و قفت عند حدها و لم تبلغ مرتبة الارادة. و اطلاق الارادة الضعيفة عليها أو الارادة المغلوبة من باب التوسع لا الاطلاق الحقيقي.

و اما على ما ذهب اليه (قدس سره) و صرح به في الواجب المعلق: و هو ان الارادة تبلغ مرتبتها و لا- يلزم تحقق المراد بعدها، فالمقتضى عنده مركب من الارادة و القدرة الغالبة على مزاحمها فاذا غلبها المزاحم الآخر بقوة قدرته فالمقتضى لم يتحقق بجزأيه، لأن جزءه الثاني و هو غلبة قدرته غير متحقق، فيستند عدم وجود الضد إلى عدم تمام المقتضى فانه قد وجد ناقصا و غير تام، و المركب ينتفى بانتفاء احد اجزائه، فعدم الضد مستند إلى عدم تامة مقتضيه لا إلى وجود المانع، و هذا مراده من قوله: «قلت هاهنا أيضا مستند» عدم الضد «إلى عدم قدرة المغلوب منهما في ارادته و هي مما لا بد منه في وجود المراد»: أي ان علته الارادة و قدرتها الغالبة على مزاحمها جزء المقتضى و لا يوجد المراد إذا لم يكن مقتضيه تاما، فحيث لم يكن المقتضى تاما يستند عدمه إلى عدم تامة مقتضيه لا إلى وجود المانع، و لذا قال:

«و لا يكاد يكون بمجرد الارادة بدونها»: أي لا يكاد يتحقق وجود الضد المراد بمجرد تحقق الارادة بدون القدرة الغالبة، فعدم تحقق الضد المراد بهذه الارادة المغلوبة مستند إلى عدم تامة المقتضى «لا إلى وجود الضد» المانع «لكونه مسبقا بعدم قدرته»: أي لكون هذا الضد المانع مسبقا بعدم تامة المقتضى.

و قد عرفت ان عدم الوجود يستند إلى اسبق الاعدام، و عدم تامة المقتضى اسبق من وجود المانع فالعدم مستند اليه، فلم يفترق الحال بين الشخص الواحد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٩١

سديد، فإنه و إن كان قد ارتفع به الدور، إلا أنه غائلة لزوم توقف الشيء على ما يصلح أن يتوقف عليه على حالها، لاستحالة أن يكون الشيء الصالح لان يكون موقوفا عليه الشيء موقوفا عليه، ضرورة أنه لو كان في مرتبة يصلح لان يستند إليه، لما كاد يصح أن يستند فعلا إليه (١).

و الشخصين و انه دائما في مقام الفعلية مستند عدم وجود الضد إلى عدم مقتضيه أو الى عدم تامة، و استناده إلى وجود المانع له صرف الشأنية دون الفعلية.

(١) قوله: «غير سديد». هذا خبر قوله: و ما قيل في التفصي: أي ما قيل في التفصي عن الدور بان التوقف من جانب فعلى و من جانب شأنى غير سديد.

و وجهه: انه بعد اعترافه بان المانع له شأنية ان يكون علة لعدم الضد و ان لم يكن علة بالفعل لكون علته الفعلية اسبق الاعدام و هو عدم المقتضى أو عدم تامة، إلا ان غائلة الدور و مفسدته موجودة و تكفى فيها الشأنية و هي غير منوطة بالفعلية، لأن غائلة الدور هي انه لا يمكن ان يتوقف وجود الشيء على ما يصلح و يمكن ان يكون متوقفا على نفس وجوده، فإن معنى الشأنية ان المانع الذى هو وجود الضد يصلح ان يكون علة لما هو علة لوجوده.

و بعبارة اخرى: ان الدور بالفعل هو التوقف الفعلي من الجانبين، و مفسدته هو انه بالفعل يتوقف على ما يتوقف عليه بالفعل، و كل فعلية فرع الامكان، و المحال انما لا يعقل ان يكون فعليا لانه لا يعقل ان يكون ممكنا فإن امكان المحال محال و غائلة امكان الدور موجودة في التوقف الشأني، فإن معنى الشأنيّة- كما عرفت- امكان التوقف و لازم امكان التوقف امكان الدور المحال و المحال ممتنع الذات مقطوع عدم الامكان.

و لازم ما اعترف به من الشأنيّة ان يتوقف على وجود الضد ما يتوقف عليه وجود الضد و المحال لا يعقل أن يكون ممكنا، و لذا قال: «فانه و ان كان قد ارتفع به الدور» الفعلي المستلزم للتوقف بالفعل من الجانبين «إلا ان غائلة» امكان الدور

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٩٢

و المنع عن صلوحه لذلك بدعوى: أن قضية كون عدم مستندا إلى وجود الضد، لو كان مجتمعا مع وجود المقتضى، و إن كانت صادقة، إلا أن صدقها لا يقتضى كون الضد صالحا لذلك، لعدم اقتضاء صدق الشرطية صدق طرفيها (١)، مساوق لمنع مانعية الضد، و هو يوجب رفع

و هي امكان المحال موجودة و لذا قال: «لزوم توقف الشيء على ما يصلح ان يتوقف عليه على حالها» و ضمير عليه يرجع إلى الشيء. و من الواضح: انه لا يعقل ان يتوقف السواد على عدم البياض مع كون عدم البياض يمكن ان يتوقف على السواد فإن لازم هذا المعنى امكان المحال، و لذا قال:

«لاستحالة ان يكون الشيء الصالح» و هو وجود السواد- مثلا- «لأن يكون موقوفا عليه الشيء» و هو عدم البياض ان يكون «موقوفا عليه» وجود السواد «ضرورة انه لو كان» وجود السواد «في مرتبة يصلح لأن يستند عليه» و يستند هنا مبنى للمفعول: أى مع كون وجود السواد صالحا لأن يكون مستندا اليه «لما كاد يصح ان يستند فعلا اليه»: أى لا يكاد يصح ان يستند وجود السواد بالفعل الى الشيء الذى يصلح لأن يكون مستندا إلى وجود السواد و لو شأنا فانه من امكان المحال.

(١) و حاصل هذا المنع هو ان المتحصل من كلام هذا المورد على الدور: هو ان وجود الضد متوقف بالفعل على عدم ضده، و عدم الضد لو كان المقتضى موجودا و سائر الشرائط لاستند هذا عدم إلى وجود الضد. و هذه قضية شرطية و القضية الشرطية تصدق مع كذب طرفيها، فانه من القضايا الصادقة ان نقول: لو كان زيد حمارا لكان ناهقا، مع كذب قولنا: زيد حمار و زيد ناهق.

و الحاصل: ان هذه الشرطية المتحصلة من كلام هذا المورد: انه لو اجتمع عدم الضد مع وجود المقتضى لوجوده و سائر شرائطه لاستند عدم الضد إلى وجود الضد المانع، و لا يلزم صدق الفرض صدق المفروض، فهذه الشرطية صادقة و ان كان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٩٣

.....

صحّة استناد عدم الضد إلى وجود ضده قضية كاذبة، فلا يلزم من كلام هذا المورد صلوح ان يستند عدم الضد إلى وجود ضده الذى معناه امكان المحال، و ليس لازم كلامه هذا الصلاحية و هي التوقف الشأني من الجانب الثانى الذى تترتب عليها غائلة الدور: أى امكان المحال، و لا يستلزم كلامه التوقف الفعلي من جانب توقف وجود الضد على عدم ضده التوقف الشأني من جانب توقف عدم الضد على وجود الضد المانع.

و غاية ما يقتضيه قوله هو: انه لو اجتمع عدم الضد مع المقتضى لوجوده و سائر الشرائط لاستند عدم الضد إلى وجود الضد المانع، و قد عرفت انه لا يعقل ان يجتمع عدم الضد مع المقتضى و سائر الشرائط لوجود الضد فى حال وجود ضده فلا يستند عدم الضد إلى وجود الضد المانع، و انه لا يعقل إلا ان يكون مستندا دائما اما إلى عدم المقتضى أو عدم تماميته، و الى هذا أشار بقوله: «و المنع عن

صلوحه لذلك»:

أى لا- يتحصل من كلام المورد الصلاحية و التوقف الشأني حتى يلزم امكان المحال، و استدلال على منع الصلاحية و التوقف الشأني «بدعوى ان قضية كون العدم مستندا إلى وجود الضد لو كان» هذا العدم «مجتمعا مع وجود المقتضى و ان كانت صادقة»: أى ان صدق هذه الشرطية و هى كون العدم مستندا إلى وجود لو اجتمع هذا العدم مع وجود المقتضى لوجود الضد لا يستلزم صدقها الصلاحية و التوقف الشأني، و ان وجود الضد يصلح لأن يتوقف عليه عدم ضده، لأن صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها و لذا قال: «إلا ان صدقها لا يقتضى كون الضد صالحا لذلك»: أى ان هذه الشرطية لا تقتضى كون وجود الضد صالحا لأن يتوقف عليه عدم ضده «لعدم اقتضاء صدق الشرطية صدق طرفيها» فهذه القضية صادقة و لا يستلزم صدقها الصلوح و الشأني حتى يكون من امكان المحال.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٩٤

التوقف رأسا من البين، ضرورة أنه لا منشأ لتوهم توقف أحد الضدين على عدم الآخر، إلا توهم مانعية الضد كما أشرنا إليه و صلوحه لها (١).

(١) و حاصله: انه لا يستطيع هذه المورد منع الصلاحية من طرف توقف العدم على وجود الضد، لأن تسليمه كون عدم الضد من أجزاء علة وجود ضده انما هو لأجل التمانع بين الضدين، و التمانع كما يقتضى كون عدم الضد لأجل التمانع مما يتوقف عليه وجود الضد فانه يقتضى- أيضا- ان يكون وجود هذا القيد المانع صالحا لأن يكون علة لعدم ضده، فإن اللازم من منع هذه الصلاحية منع المانعية، و لازم عدم المانعية عدم توقف وجود الضد على عدم ضده فلا توقف من الجانبين اصلا، فإن لازم التوقف الفعلى من جانب التوقف الشأني من الجانب الآخر، لأن سببهما واحد و هو التمانع بين الضدين.

و بعبارة اخرى: انا لا نقول ان صدق الشرطية يستلزم صدق طرفيها، إلا ان هذه الشرطية يستلزم صدقها صدق طرفيها، لأن هذا المورد على الدور يقول: ان وجود الضد متوقف على عدم ضده بالفعل و لو اجتمع عدم الضد مع المقتضى لوجود الضد لاستند هذا العدم إلى وجود الضد المانع، فإن المانعية حيث تقتضى كون عدم المانع من شرائط وجود الضد فانها تقتضى- أيضا- صلاحية ان يكون وجود الضد علة لعدم ضده، و قوله لو اجتمع لكان- تصريح منه: بان الضد مانع و المانع يصلح لأن يكون علة لعدم الممنوع، و اذا كان لا يقول بالصلاحية فلا بد ان لا يقول بالمانعية من رأس، و لذا قال: «المنع عن صلوحه» بما ادعاه من عدم لزوم صدق الشرطية صدق طرفيها «مساوق» هذا المنع «المنع مانعية الضد و هو يوجب رفع التوقف رأسا من البين» و منع المانعية من الجانبين «ضرورة انه لا منشأ لتوهم توقف احد الضدين على عدم الآخر إلا توهم مانعية الضد» و المانعية إذا اقتضت توقف وجود احد الضدين على عدم الآخر توقف الشيء على عدم مانعة، فإنها تقتضى- أيضا- كون وجود المانع صالحا لأن يكون علة لعدم الضد الممنوع، و متى منعت الصلاحية

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٩٥

.....

من جانب فلا بد ان نمنع الصلاحية أيضا من الجانب الآخر، و لازم هذا منع المانعية و التوقف من الجانبين، و لذا قال: «و صلوحه لها»: أى ان لازم توهم مانعية الضد توهم صلوح الضد للمانعية، فمنع صلوح الضد منع للمانعية من رأس. لا يخفى ان للمصنف حاشية [٢٧] فى المقام لا بأس بالاشارة إلى شرحها تميما للفائدة. و حاصلها: ان هذه الشرطية التى ذكرها هذا المنتصر للمورد على الدور و هى ان المتحصل من كلام المورد هو انه: لو اجتمع

المقتضى و سائر الشرائط لوجود الضد لاستناد عدم وجوده إلى وجود الضد المانع هذه الشرطية بنفسها كاذبة، فان الظاهر من هذه الشرطية ان وجود المقتضى هو السبب في استناد عدم الضد إلى وجود ضده، و الحال انه لا يعقل ان يكون وجود المقتضى سببا لاستناد عدم الضد إلى وجود ضده، فان لازمه ان يكون هذا المقتضى مقتضيا للمتنافيين فان المفروض ان هذا المقتضى يقتضى وجود الضد و على الفرض ان عدم الضد يستند إلى وجود الضد المانع حيث يوجد المقتضى فيكون وجود المقتضى مقتضيا ايضا لهذا الاستناد و اقتضائه لاستناد عدم الضد إلى وجود الضد معناه انه سبب للسبب الذى هو العلة في عدم ما يقتضيه، فيكون وجود المقتضى مقتضيا لشيء و مقتضيا لعدم ذلك الشيء الذى يقتضيه، و معنى هذا ان يكون الشيء الواحد مقتضيا لوجود الشيء و مقتضيا لعدمه و هو محال، و اذا لم يكن هذا الاستناد يتسبب من المقتضى فلا بد و ان يكون هذا الاستناد لخصوصية ذاتية في نفس وجود الضد، و تلك الخصوصية الذاتية ليست إلا كونه مانعا و عدم المانع من الشروط، و كذلك قد عرفت ان الخصوصية الذاتية الموجودة في الضد ليست إلا التمانع بمعنى عدم الاجتماع لا التمانع الذى يكون عدم احدهما شرطا في وجود الآخر و سيدكر في المتن ان المانع الذى عدمه شرط في وجود

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٩٦

إن قلت: التمانع بين الضدين كالنار على المنار، بل كالشمس في رابعة النهار، و كذا كون عدم المانع مما يتوقف عليه، مما لا يقبل الانكار، فليس ما ذكر إلا شبهة في مقابل البديهية (١).

قلت: التمانع بمعنى التنافى و التعاند الموجب لاستحالة الاجتماع مما لا- ريب فيه و لا- شبهة تعتريه، إلا- أنه لا- يقتضى إلا- امتناع الاجتماع، و عدم وجود أحدهما إلا مع عدم الآخر، الذى هو بديل وجوده المعاند

الضد هو علة وجود الضد لا نفس الضد.

(١) حاصله: ان الوجدان إذا صادم البرهان و نفاه يكون البرهان ليس من البراهين الصحيحة بل هو من الشبهة في مقابل البديهية، و الشبهة في مقابل البديهية مرجعها إلى كون البرهان فاسدا من ناحية خفية فيعلم اجمالا ببطلانه و ان لم يعلم وجه البطلان. و هنا قضيتان وجدانيتان لازمهما كون وجود الضد متوقفا على عدم ضده.

الاولى: هي كون الضدين متمانعين فانه بالوجدان ان وجود الضد في المحل يمنع عن وجود الضد الآخر.

و الثانية: وجدانية- أيضا- و هي ان عدم المانع مما يتوقف عليه وجود الشيء و هو من أجزاء علته و هذا امر وجدانى لا يقبل الانكار. و ضم القضية الاولى إلى الثانية يقتضى توقف وجود الضد على عدم ضده، و مع قيام الوجدان على هذا التوقف لا ينبغي ان يعبا بما ذكر: من البراهين على عدم توقف وجود الضد على عدم ضده، و قد أشار إلى الاولى بقوله: «التمانع بين الضدين كالنار على المنار» و الى القضية الثانية بقوله: «و كذا كون عدم المانع» إلى آخره، و الى كون البرهان الذى يقوم الوجدان على خلافه فاسد قد خفى وجه فساده بقوله: «فليس ما ذكر إلا شبهة في مقابل البديهية» فليس هو ببرهان فى الحقيقة بل هو مغالطة قد خفى وجهها.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٩٧

له، فيكون فى مرتبه لا- مقدما عليه و لو طبع (١)، و المانع الذى يكون موقوفا عليه الوجود هو ما كان ينافى و يزاحم المقتضى فى تأثيره، لا ما يعاند الشيء و يزاحمه فى وجوده.

(١) و حاصل الجواب ان الوجدان لا يحكم بان التمانع الموجود بين الضدين هو التمانع الذى لازمه ان يكون عدم احدهما من أجزاء علة الآخر، و انما يحكم الوجدان بان الضدين لا يجتمعان فهما متنافيان و متعاندان فى الاجتماع، و ليس كل تناف و تعاند بين شيئين يقتضى ان يكون عدم احدهما من مقدمات وجود الآخر.

نعم، غاية ما يقتضيه التنافي و التعاند بينهما: هو ان عدم احدهما الذي هو البديل لوجوده ان يكون مع وجود الضد الآخر و مقارنا له، لا أن يكون من أجزاء علته ليكون له التقدم عليه بالطبع.

و بعبارة اخرى: ان التنافي بينهما يقتضى ان يكون عدم أحدهما مع وجود الآخر فهو مقارن له و في رتبته، لوضوح ان المتقارنين في التحقق و لا عليّة لاحدهما بالنسبة إلى الآخر لا بد و ان يكونا في مرتبة واحدة، لا أن يكون احدهما متقدما بالطبع على الآخر، و الى هذا أشار بقوله: «إلا انه لا يقتضى إلا امتناع الاجتماع» بين الضدين «و عدم وجود احدهما الا مع عدم الآخر»: أى لا يقتضى إلا ان لا يكون احد الضدين موجودا إلا و عدم الضد الآخر معه، لأن هذا العدم هو بديل الوجود المعاند لهذا الضد، و المعاندة تقتضى ان يكون متى وجد احد المعاندين لا يكون المعاند الآخر موجودا معه، و إلا لا تكون معاندة بين وجوديهما، و اذا ارتفع الوجود المعاند لهذا الضد الموجود يحل محله نقيضه و هو عدمه البديل له، اذ لا يعقل ان يرتفع النقيضان فيكون عدم احد الضدين الذي هو البديل لوجود المعاند مقارنا لوجود ضده و معه في الوجود و في مرتبته لا- انه من أجزاء علته و مقدما عليه بالطبع، و الى هذا أشار بقوله: «الذي هو بديل وجوده المعاند له فيكون في مرتبته»: أى مقارنا معه «لا مقدما عليه و لو طبعاً».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٩٨

نعم العلة التامة لأحد الضدين، ربما تكون مانعة عن الآخر، و مزاحمة لمقتضيه في تأثيره، مثلا تكون شدة الشفقة على الولد الغريق و كثرة المحبة له، تمنع عن أن يؤثر ما في الاخ الغريق من المحبة و الشفقة، لارادة إنقاذه مع المزاحمة فينقذ الولد دونه، فتأمل جيدا (١).

(١) لما بين احد الضدين لا يعقل ان يكون هو المانع الذي يكون عدمه من أجزاء علة الضد الآخر، و حيث ان وجود كل ممكن في عالم الكون و الفساد يحتاج إلى مقتض و شرط و عدم المانع. بقى عليه ان يبين المانع الذي عدمه مما يتوقف عليه وجود الضد، فأشار إلى هذا بقوله: «و المانع» إلى آخره، و حاصله: ان المانع الذي عدمه مما يتوقف عليه وجود الضد هو العلة لا نفس الضد الآخر. و بعبارة اخرى: ان المانع الحقيقي لوجود الضد هو الذي يزاحم سببه و مقتضيه الذي يقتضى وجوده، و المزاحم انما هو علة الضد الآخر لا- نفس الضد الآخر، فعلتا الضدين هما المتمانعان و المتغلب من علتين هو المانع بالفعل الذي يكون عدمه مما يتوقف عليه تأثير الآخر و ايجاده للضد الآخر لا نفس الضدين، و الى هذا أشار بقوله:

«و المانع الذي يكون موقوفا عليه الوجود»: أى المانع الذي يتوقف على عدمه الوجود للضد الآخر «هو ما كان ينافى و يزاحم المقتضى في تأثيره».

فالمانع هو المزاحم في التأثير و هو العلة لا ما يعاند الشيء و يزاحمه في وجوده» و هو نفس الضد الذي يعاند بوجوده وجود الضد و ليس هو المزاحم لمقتضى الضد في تأثيره، و انما المزاحم له هي العلة للضد دون المعلول الذي هو نفس الضد، و لذا قال: «نعم العلة التامة لأحد الضدين ربما تكون مانعة عن الآخر»: أى عن وجود الضد الآخر و مزاحمة لمقتضيه في تأثيره» و لعل وجه تعبيره ربما لبيان المانع الذي يستند عدم وجود الضد اليه لا إلى عدم المقتضى و هو العلة التامة لوجود الضد المجتمعة مع المقتضى و ساير الشرائط لوجود الضد الآخر و يشعر بما احتملناه مثاله الذي انكره و هو الشفقة على الولد الموجبة لارادة انقاذه المجتمعة مع الشفقة على الاخ التي

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٢٩٩

و مما ذكرنا ظهر أنه لا فرق بين الضد الموجود و المعدوم، في أن عدمه الملازم للشيء المناقض لوجوده المعاند لذاك، لا بد أن يجامع معه من غير مقتض لسبقه، بل قد عرفت ما يقتضى عدم سبقه (١).

لا مانع من تأثيرها في انقاذ الاخ الا الشفقة على الولد الموجبة لقوة ارادة انقاذ الولد و تقديمه على الاخ، فعدم انقاذ الأخ لا يستند إلى

عدم المقتضى بل يستند إلى العلة التامة لانقاذ الولد المزاحمة لمقتضى انقاذ الاخ المتغلبه عليه.

(١) هذه مقدمة لبطلان التفصيل الآتى.

و حاصل ما يقوله: انه قد تبين مما ذكره و حققه ان الضدين انما يتنافيان فى التحقق و انهما لا يجتمعان، و أما التمانع بينهما بمعنى كون عدم احدهما مقدمة للضد الآخر فقد قامت البراهين على محاليتها، و ان عدم كل منهما مقارن و فى رتبة الضد الموجود لا انه من أجزاء علته و متقدم عليه بالطبع، و لا فرق بين الضد الموجود و الضد المعدوم فى ان عدم الضد الموجود مقدمة لوجود الضد الآخر، بخلاف الضد المعدوم فانه ليس من أجزاء علته و وجود الضد، فإن عدمه ليس مقدمة، لأن البراهين المتقدمة الدالة على محالية كون عدم احد الضدين لا يعقل ان يكون مقدمة للضد الآخر لا تفرق بين عدم الضد الموجود و الضد المعدوم، و غاية ما تقتضيه هو الملاءمة بين وجود الضد و عدم الضد الآخر و انهما فى رتبة واحدة، و تارة يتحققان معا كما إذا كان احد الضدين موجودا ثم خلفه الضد الآخر، فإن وجود الضد و عدم الضد الذى كان موجودا يتقارنان فى التحقق، و حيث لا يكون الضدان موجودين لجواز ارتفاعهما معا يكون عدم احدهما متحققا قبل تحقق الضد.

فإن قلت: ان كون عدم احد الضدين يمكن ان يتحقق و لا يتحقق معه وجود الضد الآخر، بخلاف وجود الضد فانه لا يمكن ان يتحقق الا و معه عدم ضده، و هذا هو ملاك السبق و التقدم بالطبع و هو ملاك المقدمة و العلية.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٠٠

فانقدح بذلك ما فى تفصيل بعض الاعلام، حيث قال بالتوقف على رفع الضد الموجود، و عدم التوقف على عدم الضد المعدوم، فتأمل فى

قلت، أولا: انه ليس لانزم كل سبق و لحوق هو المقدمة و كونه من أجزاء علته، فإن الملازم للسبب و المقتضى فى وجوده متقدم بالطبع و سابق على المسبب لتحقق ملاك السبق بالطبع فيه مع انه ليس من أجزاء علته المسبب.

و ثانيا: ان هذا لا يوجب الفرق بين الضد الموجود و المعدوم.

و ثالثا: ان ما يدعيه المفصل الآتى هو كون عدم الضد الموجود سابقا بالطبع على وجود الضد الآخر لانه من أجزاء علته، و اما الضد المعدوم فلا سبق له على وجود الضد الذى يوجد.

و على كل فقد ظهر - مما ذكرنا - انه لا سبق بنحو المقدمة لعدم الضد الموجود على وجود ضده، و قد أشار إلى ما ذكرنا بقوله: «و مما ذكرنا ظهر انه لا فرق بين الضد الموجود و المعدوم فى ان عدمه»: أى الضد الموجود «الملائم للشيء»: أى الملائم لوجود ضده و الموصوف أيضا بانه هو «المناقض لوجوده»: أى ان هذا العدم الملائم هو النقيض للوجود «المعاند» ذلك الوجود و المنافى «لذاك»: أى لذاك الشيء الذى يلائمه هذا العدم و هو الضد الآخر و انه «لا بد ان يجامع معه»: أى ان يجامع ذلك العدم مع الضد الذى يوجد «من غير مقتضى لسبقه»: أى من غير مقتضى لسبق عدم الضد الموجود - سبقا مقدما - على وجود الضد الآخر «بل قد عرفت» مما ذكره من البرهان «ما يقتضى عدم سبقه»: أى عدم سبق هذا العدم على وجود الضد الآخر.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٠١

أطراف ما ذكرناه، فإنه دقيق و بذلك حقيق. فقد ظهر عدم حرمة الضد من جهة المقدمة (١).

و أما من جهة لزوم عدم اختلاف المتلازمين فى الوجود، فى الحكم، فغاياته أن لا يكون أحدهما فعلا محكوما بغير ما حكم به الآخر، لا أن يكون محكوما بحكمه (٢).

(١) لقد عرفت وجه الانقذاح لبطلان هذا التفصيل، و هو كون عدم الضد الموجود من أجزاء علته الضد الآخر، و ان وجوده متوقف

على هذا العدم و هو رفع الضد الموجود، و اما الضد المعدوم فلا يتوقف وجود ضده على عدمه.

و لعل وجه هذا التفصيل: ان الشرط الذي يتوقف عليه وجود الضد هو قابلية المحل لوجوده، و حيث يكون المحل مشغولا بالضد فلا قابلية للمحل لوجود الضد الآخر، فيتوقف وجوده على قابلية المحل المتوقفة على رفع هذا الضد الموجود في المحل. و اما إذا كان المحل غير مشغول بالضد فالقابلية متحققه و ليست بمتوقفة على عدم الضد، فالضد المعدوم لا توقف لوجود ضده على عدمه، بخلاف الضد الموجود فإن وجود ضده متوقف على عدمه لانه بعدمه تتحقق القابلية للمحل.

و فيه، أولاً: ان القابلية امر وجودى و لا يعقل ان يترشح الامر الوجودى من العدمى.

و ثانياً: انه كما يجوز ان تكون القابلية متوقفة على عدم الضد الموجود كذلك يمكن ان يكون تحققها في حال عدم الضد المعدوم بسبب عدم الضد المعدوم.

و ثالثاً: ما عرفت من عدم امكان ان يكون عدم الضد الموجود من اجزاء علّة ضده الذى يوجد بدلا عنه.

(٢) حاصله: انه لا ينبغي ان يتوهم احد بان القول بوجود عدم الضد فيما إذا كان وجود الضد الآخر مطلوبا ليس لأجل مقدمية عدم الضد لوجود ضده، بل لأن

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٠٢

و عدم خلو الواقعة عن الحكم، فهو إنما يكون بحسب الحكم الواقعى لا الفعلى، فلا حرمة للضد من هذه الجهة أيضا، بل على ما هو عليه، لو لا الابتلاء بالمضادة للواجب الفعلى، من الحكم الواقعى (١).

وجود الضد و عدم ضده متلازمان في التحقق و المتلازمان في التحقق متلازمان في الحكم، و لا شبهة في ان عدم الضد ملازم في التحقق لوجود ضده.

و الجواب: هو ان وجود الضد و عدم ضده و ان كانا من المتلازمين في التحقق إلّا انه لا يستلزم التلازم في التحقق التلازم في الحكم، لأن الحكم لا يعقل ان يكون من غير سبب و ملاك، و الوجوب منحصر في النفسى و الغيرى و حيث انه ليس في هذا العدم ملاك الوجوب النفسى، بل وجود ملاك الوجوب النفسى فيه يخرج عن محل الكلام، لأن الكلام في ان الامر بالشىء يقتضى وجوبه لا ان وجوبه باقتضاء من نفسه، و أما الوجوب الغيرى فملاكه المقدمية أو العلية، و حيث لا عليه لوجود احد المتلازمين بالنسبة إلى وجود الملازم الآخر فلا وجوب غيرى.

نعم، غاية ما تقتضيه الملازمة ان لا- يختلفا في الحكم، فاذا كان احد المتلازمين واجبا- كما في المقام- فلا يعقل ان يكون ملازمه حراما أو مباحا لأن حرمة يلازمها التكليف بما لا يطاق، و اباحتها لازمها اللغوية إذ ما لا بد من وجوده لا معنى لحكمه بالترخيص، فلان التلازم بين الواجب و ملازمه في التحقق هو ان لا- يكون لملازمه حكم لا أن يكون حكمه الوجوب، و لذا قال: «فغايتته ان لا يكون احدهما فعلا- محكوما بغير ما حكم به الآخر» لا حكما الزاميا و لا غير الزامى «لا» ان لازم التلازم «ان يكون محكوما بحكمه» فليس لازم التلازم بين وجود الضد و عدم ضده ان يكون عدم ضده الملازم له محكوما بمثل حكمه.

(١) هذه إشارة إلى سؤال في المقام: و هو انه يلزم على ما ذكرت من كون الملازم للواجب ان لا- حكم له خلو هذا الملازم عن الحكم، و الحال انه من المسلم انه لا تخلو واقعة عن حكم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٠٣

الامر الثالث: إنه قيل بدلالة الامر بالشىء بالتضمن على النهى عن الضد العام، بمعنى الترك، حيث أنه يدل على الوجوب المركب من طلب الفعل و المنع عن الترك. و التحقيق أنه لا يكون الوجوب إلا طلبا بسيطا، و مرتبة وحيدة أكيدة من الطلب، لا مركبا من طلبين، نعم في مقام تحديد تلك المرتبة و تعيينها، ربما يقال: الوجوب يكون عبارة من طلب الفعل مع المنع عن الترك، و يتخيل منه أنه

يذكر له حدا، فالمنع عن

فاجاب: بان عدم خلو الواقعة عن الحكم انما هو بالنسبة إلى الحكم الواقعي، لأن الشيء إما فيه ملاك الرجحان في جانب الوجود فهو اما واجب أو مستحب، أو فيه ملاك الرجحان من جانب العدم فهو اما حرام أو مكروه، أو لم يكن فيه الملاكان و هو تارة فيه ملاك الترخيص فهو المباح اباحة اقتضائية، و اخرى لا يكون فيه فهو المباح باباحة لا اقتضائية.

و على كل فالمراد بعدم خلو الواقعة عن الحكم هو عدم خلوها عن الحكم الواقعي، و اما خلوها عن الحكم الفعلي لمانع يمنع عن فعلية الحكم الواقعي فلا مانع منه كما في الضد الملازم لعدم الضد الواجب، فإن عدم الضد الواجب حرام و لكن الضد الملازم لهذا العدم الحرام لا- حكم له فعلى و ليس بحرام و هو باق على ما فيه من الملاك للحكم الواقعي، و كما انه لأجل المانع و هو ملازمته للحرام لم يكن حكمه الواقعي فعليا فلا حكم فعلى له كذلك ليس فيه مقتضى الحرمة فلا حرمة فيه أيضا، و لذا قال: «فلا حرمة للضد من هذه الجهة أيضا».

و قد أشار إلى انه باق على ما هو عليه من الملاك لحكمه الواقعي الذي منع عن فعليته ملازمته لعدم الحرام لانه ضد لما هو الواجب بقوله: «بل على ما هو عليه» إلى آخر كلامه. و قوله: «من الحكم الواقعي» من متعلقات بل على ما هو عليه، و تقدير العبارة: بل هو على ما هو عليه من الحكم الواقعي لو لا الابتلاء بالمضادة للواجب الفعلي.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٠٤

الترك ليس من أجزاء الوجوب و مقوماته، بل من خواصه و لوازمه، بمعنى أنه لو التفت الأمر إلى الترك لما كان راضيا به لا محالة، و كان يبغضه البتة (١).

(١) هذا الامر الثالث لبيان ان اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن تركه المعبر عنه في اصطلاحهم بالضد العام باى نحو من أنحاء الاقتضاء، اما اصل الاقتضاء فلا كلام فيه لما سيجيء من ان النهي عن تركه اما ملازم له أو متحد معه مصداقا.

ثم لا يخفى: انه قد مر ان الاقتضاء اما بنحو العينية المفهومية أو العينية المصدقية أو كونه جزء معناه فيقتضيه بالتضمن أو كونه امرا ملازما له فيقتضيه باللزوم. و لكن لم يتوهم احد ان مفهوم الامر بالشيء عين مفهوم المنع عن تركه، لوضوح عدم معقولية كون المفهوم الايجابي عين المفهوم السلبي، و لذا لم يتعرض المصنف لدفعه و قد تعرض لدلالته عليه بالتضمن و انه ليس بمتحد معه مصداقا فيتعين ان يكون ملازما له، و سيأتى الإشارة منه إلى ان اللزوم بينهما من اللزوم البين بالمعنى الاعم لا- من البين بالمعنى الاخص و لا من غير البين.

و الحاصل: انه ذهب بعض إلى دلالته عليه بالتضمن لانه جزء من معناه، فإن حد الوجوب و تعريفه المشتمل على تمام ماهيته هو طلب الشيء مع المنع عن تركه، فالمنع من الترك جزء معناه و دلالة اللفظ على جزء المعنى الموضوع له دلالة تضمينية.

و الجواب عنه: يتضح ببيان حقيقة الوجوب، فنقول: ان الطلب اما ان يكون هو الارادة الاكيدة أو البعث و التحريك الاعتباري، فإن كان هو الارادة فيكون من مقولة الكيف النفساني، و من المعلوم في محله ان الاعراض بسائط خارجية ليست بمركبة من مادة و صورة و لا- من جنس و فصل، و ان كان هو البعث و التحريك الاعتباري فالامور الاعتبارية اشد بساطة من الاعراض، لأن الامور الاعتبارية من موجودات افق الاعتبار و ليست من موجودات عالم الخارج حتى يتوهم تركيبها، بل هي امور قائمة باعتبار المعبر لها فلا يعقل التركيب في حقيقة الطلب.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٠٥

نعم الطلب الوجوبي بناء على كونه هو الإرادة فهو ارادة أكيدة، و لا- شبهة ان تأكد الإرادة معناه شدة وجودها و شدة الوجود امر وجودي و ليس بعدمى حتى يصح ان يكون هو المنع من الترك.

و لا يخفى أيضا ان الشيء كما يعرّف بشرح حقيقته كذلك يعرّف بذكر لوازمه، و تعريفهم للوجوب بانه الطلب للشيء مع المنع عن تركه تعريف له بذكر لازم الوجوب، و ذلك حيث ان الطلب مشترك بين الطلب الندبي و الوجوبي، و الطلب الندبي لازمه الرضا و الاذن في الترك بخلاف الطلب الوجوبي فإن لازم كونه طلبا الزاميا ان يكون لا- يرضى بتركه لا- ان المنع من الترك جزء حقيقة الوجوب، و لذلك كما انهم يعرفونه: بانه طلب الفعل مع المنع من الترك، كذلك يعرفونه: بان الوجوب هو الطلب الالزامي.

و لا يخفى أيضا ان المنع من الترك لازم بين بالمعنى الاعم و ليس لازما بينا بالمعنى الاخص و لا لازما غير بين، اما انه ليس لازما بينا بالمعنى الاخص لوضوح انه كثيرا ما يتصور الأمر الطلب الوجوبي و يأمر أمرا وجوبيا الزاميا و لا يتصور مفهوم المنع عن الترك، و اللازم بين بالمعنى الاخص هو الذى يكفى فى تصويره تصور الملزوم و لذا تكون الدلالة عليه دلالة التزامية، و ليس من اللازم غير البين اذ لا يحتاج إلى اقامة دليل على لزومه كلزوم الحدوث للعالم و كوجوب المقدمة المترشح لها من وجوب ذبيها كما مر، فلا بد و ان يكون من اللزوم البين بالمعنى الاعم و انه مع الالتفات إلى الترك يجزم الشخص الأمر بانه لا يرضى به و يمنع عنه و هو مبغوض له، و قد أشار المصنف إلى كون الطلب بسيطا و غير مركب بقوله: «انه لا يكون الوجوب الا طلبا بسيطا و مرتبة وحيدة أكيدة من الطلب» هذا بناء على كون حقيقة الامر الوجوبي هو الإرادة الشديدة، فيكون الطلب الوجوبي هو ارادة الشيء ارادة شديدة منبعثة عن مصلحة ملزمة، و حيث كانت المصلحة ملزمة فلا بد و ان تكون ارادة الشيء الناشئة عنها ارادة أكيدة شديدة و لا تكون كالإرادة المنبعثة عن مصلحة غير الزامية،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٠٦

و من هنا انقذ أنه لا وجه لدعوى العينية، ضرورة أن اللزوم يقتضى الاثنية، لا الاتحاد و العينية. نعم لا- بأس بها، بأن يكون المراد بها أنه يكون هناك طلب واحد، و هو كما يكون حقيقة منسوبا إلى الوجود و بعثا إليه، كذلك يصح أن ينسب إلى الترك بالعرض و المجاز و يكون زجرا و ردعا عنه (١)

فإنها لا بد و ان تكون الإرادة الناشئة عنها ذات مرتبة أضعف من الإرادة المنبعثة عن المصلحة الملزمة، و ان كان كل من الارادتين كافيا فى جعل الداعى و التحريك إلى اتيان الشيء، اذ ما لم يكن الشوق بالغا لجعل الداعى لا يكون طلبا و لا باعثا و محركا. فظهر: ان حقيقة الوجوب هو الإرادة الشديدة فقط و ليست حقيقته مركبة من طليين: طلب الفعل، و النهى عن الترك، و ليست حقيقة الوجوب هو ارادة الشيء و كراهية تركه و بغضه، و الى هذا أشار بقوله: «لا- مركبا من طليين» و أشار إلى ان توهم تركب حقيقة الوجوب من طلب الفعل و المنع عن تركه قد نشأ من تعريفهم له بذلك و انه تعريف باللازم، و ليس هو الحد المشتمل على أجزاء ذات الطلب بقوله:

«نعم فى مقام تحديد تلك المرتبة و تعيينها» إلى آخره، و أشار إلى انه لازم بين بالمعنى الاعم بقوله: «بل من خواصه و لوازمه بمعنى انه لو التفت الامر إلى الترك لما كان راضيا به لا محالة و كان يبغضه البتة».

(١) لا يخفى انه إذا ثبت ان المنع من الترك من لوازم الطلب الوجوبي فهو كما ينتفى به دعوى دلالة عليه بالتضمن كذلك ينتفى به دعوى العينية و الاتحاد فى المصداق، لوضوح ان الامر اللازم لشيء ليس هو عين ذلك الشيء و متحددا معه مصداقا، لأن العينية و الاتحاد فى المصداق لازمهما ان يكون المفهومان منتزعين عن شيء واحد و ليس لكل واحد منشأ انتزاع غير منشأ انتزاع الآخر، بخلاف كون شيء لازما لشيء فإن لازمهما ان يكونا اثنين و لكل واحد منشأ انتزاع غير منشأ انتزاع الآخر.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٠٧

.....

و توضيح الحال: ان المراد بالمنع من الترك ان كان هو الزجر و البغض و الكراهية للترك فلا بد و ان يكون من لوازم طلب الفعل و ارادته و حبه، و لا يعقل ان يكون مصداق الزجر و البغض هو مصداق الارادة و المحبوبة، و كيف يكون مصداقهما واحدا و متعلق الزجر و البغض هو الترك و متعلق الارادة و الحب هو الفعل؟

فيتعين ان يكون المنع من ترك الفعل من لوازم ارادة الفعل و طلبه، و اذا كان المراد من المنع من الترك هو تباعد المبعوث إلى الفعل عن نقيضه و عدمه فيمكن ان يكون شىء واحد- و هو الطلب- منسوباً إلى الوجود أولاً و بالذات، و الى عدمه و تركه ثانياً و بالعرض و المجاز، فان البعث إلى وجود الشىء كما انه تقريب إلى طرف الوجود اولاً و بالذات فانه تباعد عن خلافه و عدمه و تركه ثانياً و بالعرض.

و من الواضح: ان ما بالذات غير ما بالعرض و المجاز، و ليس ما بالذات عين ما بالعرض. نعم حيث كان جعل الداعي و التحريك إلى ايجاد الشىء فهو تقريب إلى الوجود اولاً- و بالذات و تباعد عن عدمه ثانياً و بالعرض، لبداية ان القرب إلى شىء قرب إليه اولاً و بالذات و بعد عن مقابله ثانياً و بالعرض، و قد أشار إلى ان المنع من الترك ان كان هو البغض للعدم و للترك فهو لازم طلب وجود الشىء بقوله: «و من هنا انقدهح انه لا وجه لدعوى العينية» إلى آخره، و قوله: من هنا إشارة إلى ما ذكره قبل الانقدهح بلا فصل و هو قوله: «لما كان راضياً به لا محالة و كان يبغضه البتة».

و أشار إلى توجيه العينية و الاتحاد بما ذكرنا بقوله: «نعم لا بأس بها بان يكون المراد بها انه يكون هناك طلب واحد و هو كما يكون حقيقة منسوباً إلى الوجود و بعثاً إليه» و هو كما انه تحريك ينسب إلى الوجود اولاً و بالذات «كذلك يصح ان ينسب» هذا الطلب و البعث نحو الوجود إلى العدم و «إلى الترك بالعرض و المجاز لأن التقريب إلى شىء تباعد عن خلافه و مقابله «و يكون زجراً و ردعاً».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٠٨

فافهم (١).

[ثمره المسألة]

الامر الرابع: تظهر الثمرة في أن نتيجة المسألة، و هى النهى عن الضد بناء على الاقتضاء، بضميمة أن النهى فى العبادات يقتضى الفساد، ينتج فسادها إذا كان عبادة (٢). و عن البهائي رحمه الله أنه أنكر الثمرة،

(١) لعله إشارة إلى ان المراد من الزجر و الردع ليس هو البغض و الكراهية بل هو التباعد عن الترك.

(٢) لا يخفى ان المترتب على اقتضاء الامر بالشىء للنهى عن ضده الخاص هو النهى، و حرمة الضد الخاص اعم من ان يكون عبادة أو غير عبادة، و لكن حيث كان المهم هو الخلاف بين المشهور و البهائي من انكار هذه الثمرة فى العبادة لذلك خصّ الثمرة بالعبادة. و حاصله: انه بناء على اقتضاء الامر بالشىء للنهى عن ضده الخاص، فاذا عصى المكلف و ترك الأهم و هى الازالة و فعل الصلاة فبناء على اقتضاء الأمر للنهى عن ضده الخاص تكون الصلاة منهيها عنها، و سيأتى فى مسألة النهى فى العبادة ثبوت دلالة النهى المتعلق بالعبادة على فسادها فتكون الصلاة فاسدة.

و اما بناء على عدم اقتضاء الامر بالشىء للنهى عن ضده الخاص فلا تكون الصلاة منهيها عنها فلا تكون فاسدة.

ولا يخفى ان المشهور القائلين بفساد العبادة - بناء على الاقتضاء - لا بد ان لا يقولوا - بما تقدم تحقيقه من المصنف - في ان الامر الغيرى لا - يوجب ثوابا ولا عقابا ولا قربا ولا بعدا، فانه بناء عليه لا يكون النهى المتعلق بالعبادة منافيا لعباديتها إذا امكن ان تقع عبادة بغير قصد امتثال امرها، فإن النهى المتعلق بها المستفاد من وجوب عدمها لانه مقدمه للضد الأهم لا يعقل ان يزيد على وجوب عدمها الغيرى الذى لا يوجب قربا ولا ثوابا، ولا يوجب ترك هذا العدم الذى هو فعل الصلاة بعدا ولا عقابا، وحيث لا يوجب النهى عقابا ولا بعدا فلا يمنع عن صلاحيتها لوقوعها

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٠٩

بدعوى أنه لا يحتاج فى استنتاج الفساد إلى النهى عن الضد، بل يكفى عدم الامر به، لاحتياج العبادة إلى الامر (١).
وفيه: إنه يكفى مجرد الرجحان والمحبوبية للمولى، كى يصح منه أن يتقرب به منه، كما لا يخفى، و الضد بناء على عدم حرمة
يكون كذلك، فإن المزاحمة على هذا لا توجب إلا ارتفاع الامر المتعلق به فعلا، مع بقاءه على ما هو عليه من ملاك من المصلحة،
كما هو مذهب

عبادة، حيث يمكن ان تقع عبادة من غير قصد امتثال امرها بقصد رجحانها الذاتى أو محبوبيتها، فإن النهى - بناء على الاقتضاء - لا يستلزم إلا سقوط الامر بها لعدم امكان اجتماع الامر والنهى فيها، فالنهى المتعلق بها يلازمه سقوط امرها، ولكن حيث لم يكن هذا النهى مبعدا ولا موجبا للعقاب فلا يمنع من وقوعها عبادة بقصد رجحانها أو محبوبيتها النفسية.
(١) قد عرفت ان المشهور قالوا بفساد العبادة بناء على اقتضاء الامر للنهى عن ضده الخاص.

وقد انكر البهائى رحمه الله هذه الثمرة، وقال: بان العبادة تقع فاسدة سواء قلنا بان الامر بالشىء يقتضى النهى او لا يقتضى النهى، لانه بناء على عدم اقتضاء الامر للنهى عن ضده الخاص فالعبادة لا تكون متعلقة للنهى إلا انها ملازمة للمحرم، فإن وجود الضد المهم يلازم عدم الضد الأهم، وعدم الواجب الأهم محرم والملازم للمحرم لا يعقل ان يكون واجبا لعدم امكان اختلاف المتلازمين فى الحكم، فلا مناص عن سقوط الامر بالصلاة الملازم لعدم الازالة المحرّم، وحيث لا أمر بالصلاة فلا بد وان تقع فاسدة، لأن وقوعها صحيحة يتوقف على قصد امرها ولا أمر بها للملازمة، وهذا مراده من قوله: «بل يكفى عدم الأمر به»: أى يكفى عدم الامر بالضد فى وقوع الضد فاسدا حيث يكون الضد عبادة «لاحتياج العبادة إلى الأمر».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣١٠

العدلية، أو غيرها أى شىء كان، كما هو مذهب الاشاعرة، وعدم حدوث ما يوجب مبغوضيته وخروجه عن قابلية التقرب به كما حدث، بناء على الاقتضاء (١).

(١) وحاصل ما ذكره ردا على البهائى فى انكاره للثمرة: هو ان المشهور القائلين بفساد العبادة بهذا النهى لانه يوجب مبغوضيتها، ومع كون الشىء يقع مبغوضا لا - يعقل ان يكون صالحا لأن يكون مقربا، ولا - يعقل ان يقع راجحا ومحبوبا، فإن رجحانها قد زاحمته مرجوحيتها بهذا النهى ومحبوبيتها قد زاحمته مبغوضيته له أيضا، بخلاف سقوط الأمر لأجل الملازمة، فإن الملازمة لا توجب إلا سقوط الامر ولا - يستلزم ارتفاع الرجحان والمحبوبية المتحققين فى الملازم، فالصلاة الملازمة لعدم الأهم المحرم لم يرتفع رجحانها ومحبوبيتها لهذه الملازمة، وانما ارتفع الامر بها فقط، فيمكن ان يؤتى بها بقصد رجحانها ومحبوبيتها الذاتية المقترضية للأمر بها لو لا ابتلاؤها بالمنع عن امرها، فالضد العبادى يقع صحيحا بناء على عدم حرمة لبقائه على ما هو عليه من رجحانها الذاتى ومحبوبيتها الذاتية، بخلاف ما إذا كان الضد العبادى محرما فانه لا يقع راجحا ولا محبوبا فلا يصح ان يقع عبادة ومقربا به، والعبارة واضحة عدا قوله: «كما هو مذهب العدلية أو غيرها».

و توضيحها انه لا- ينبغي ان يقال: ان الضد العبادى عند المشهور انما يصح ان يقع عبادة بناء على عدم الاقتضاء و ان ارتفع الامر للملازمة، بان يأتى به بقصد رجحانه الذاتى، و محبوبيته لتحمله للمصلحة المحبوبة انما هو لأن مشهور العدلية يقولون بتبعية الاحكام للمصالح و المفسدات فى الأمور به، فحيث يرتفع الحكم فقط للملازمة يبقى الرجحان و المحبوبة.

اما بناء على مذهب الاشاعرة المنكرين لتبعتها للمصالح و المفسدات فعند ارتفاع الأمر للملازمة لا يتأتى قصد القربة لعدم احراز المصلحة و الرجحان و المحبوبة فى الفعل.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣١١

[فى مبحث الترتب

إشارة

ثم إنه تصدى جماعة من الافاضل، لتصحيح الامر بالضد بنحو الترتب على العصيان، و عدم إطاعة الامر بالشىء بنحو الشرط المتأخر، أو البناء على المعصية (١)، بنحو الشرط المتقدم، أو المقارن، بدعوى أنه

فانه يقال: ان الاشاعرة و ان لم يقولوا بالمصالح و المفسدات الا انهم لا يقولون بالجزاف البحت و ان الحكم لا ملاك له اصلا، و حيث لا نهى فى الضد بناء على الملازمة فملاك الامر العبادى موجود فى متعلقه و ان سقط الامر به، فيقصد ذلك الملاك الموجب لتعلق الامر العبادى و هو كاف فى وقوعه عبادة سواء كان ذلك الملاك هو المصلحة كما هو مذهب العدلية أو غير المصلحة كما هو مذهب الاشاعرة، لانه انما سقط بالملازمة الامر بالضد فقط، و أما ملاكه فهو باق على ما هو عليه سواء كان هو المصلحة أو غيرها، فيقصد الملاك الموجود فى الضد العبادى و يقع عبادة بهذا القصد.

(١) قد عرفت ان المتلازمين فى الوجود لا يعقل اختلافهما فى الحكم، فالصلاة الملازمة لترك الأهم- و هى الازالة- لا يعقل الاتيان بها عبادة بقصد امرها، اذ لا يعقل بقاء الامر فيها، و انما يصح اتيانها بقصد المحبوبة و الرجحان الذاتى.

و قد تصدى بعض المحققين لإمكان الاتيان بها بقصد امرها، لأن بقاء الامر بالصلاة التى هى المهم على اطلاقه مع كون ان الأمر بالايم التى هى الازالة مفروض الاطلاق لازمه اجتماع الضدين فى آن واحد، و اما إذا خرج الأمر بالصلاة من مرحلة الاطلاق إلى التعليق و الاشتراط على عصيان الامر بالأهم فلا- مضادة بينهما: بان يقول الأمر أزل فإن لم تزل فصل، و حيث لا مضادة من الامر بالصلاة على وجه التعليق و الترتب فلا مانع من الاتيان بقصد امرها، فانه لا يأتى بها الا فى حال عصيان الامر بالازالة، و فى هذا الحال لا مضادة فلا مانع من الامر بالصلاة حينئذ، و سيأتى الإشارة إلى بيان وجه عدم المضادة فيما إذا كان الأمر على وجه التعليق فى عبارته (قدس سره).

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣١٢

لا مانع عقلا عن تعلق الامر بالضدين كذلك، أى بأن يكون الامر بالايم مطلقا، و الامر بغيره معلقا على عصيان ذاك الامر، أو البناء و العزم عليه، بل هو واقع كثيرا عرفا (١).

(١) لا يخفى ان التقسيم البدوى للعصيان ثلاثة، كما ان للبناء على المعصية ايضا ثلاثة: العصيان بنحو الشرط المتقدم، أو المقارن، أو المتأخر، و لكن حيث ان اخذ العصيان بنحو الشرط المتقدم لازمه خروج المقام عن محل الكلام، لأن النزاع فى امكان الترتب و عدمه

انما هو لاستلزامه الجمع بين الامر بالضدين اولاً، و مع فرض تحقق العصيان بنحو الشرط المتقدم لا ريب في عدم استلزامه الجمع بين الامر بالضدين، لانه بعد تحقق العصيان يسقط الامر، و مع تقدمه زماناً على زمان الامر بالضد لا مانع من الامر بالضد الآخر، اذ لا تتراحم بين الموجود و المعدوم، فإن الامر بالصلاة بعد سقوط الامر بالإزالة و تقدم سقوطه لعصيانه لا مانع من الامر بالصلاة المعلق على عصيان الامر بالازالة المتقدم بالزمان على الامر بالصلاة اذ لا تتراحم بينهما بالضرورة، و كيف يقع التتراحم بين الامر الموجود و الامر الساقط المتقدم سقوطه على هذا الامر الموجود.

و اما اخذ العصيان للازالة مقارنة للامر بالصلاة فلأنه على ما تقدم منه في الواجب المعلق من لزوم تأخر الانبعاث عن البعث زماناً يلزم الخروج عن محل النزاع أيضاً، لأن التضاد بين الأمرين بالضدين انما هو لعدم امكان الانبعاث عنهما في زمان واحد، أما اجتماع نفس البعثين و الأمرين في زمان واحد فلا- مانع منه لعدم التضاد بين نفس البعثين من دون اجتماع الانبعاثين عنهما، فاذا اخذ العصيان للاهم- و هو الامر بالازالة- مقارنة للامر بالصلاة فلا محالة يتأخر الانبعاث عن الامر بها عن زمان بعثها، فلا يجتمع في زمان واحد امران يتتراحمان في الانبعاث عنهما، لأن الانبعاث عن الامر بالصلاة متأخر عن زمان الامر بالصلاة، و الامر بالصلاة و ان كان في زمان الامر بالازالة لأن العصيان للامر بالازالة لا بد و ان يكون مجتمعاً مع زمان الامر

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣١٣

قلت: ما هو ملاك استحالة طلب الضدين في عرض واحد، آت في طلبهما كذلك، فإنه و إن لم يكن في مرتبة طلب الهم اجتماع طلبهما،

بالازالة و الامر بالصلاة موجود في ذلك الزمان أيضاً، إلا انه حيث كان الانبعاث عن الامر بالصلاة غير مجتمع زماناً مع الامر بالصلاة و متأخر بالزمان عنه و في زمان الانبعاث عن الامر بالصلاة لا وجود للامر بالازالة لسقوطه بالعصيان- فلا يجتمع الامران في ضدين متراحمين في الانبعاث عنهما.

و أما أخذ العصيان بنحو الشرط المتأخر فهو محل الكلام لاجتماع الأمرين بعثاً و انبعاثاً في زمان واحد، فبناء على صحة الترتب يصح هذا الاجتماع و بناء على محالته لا يصح، و أما إذا كان المعلق عليه الامر بالمهم هو البناء على معصية الأمر بالأهم فسواء اخذ بنحو الشرط المتأخر أو المقارن أو المتقدم يكون من مورد النزاع، اذ البناء على المعصية ليس موجبا لسقوط الامر مثل العصيان له، فيجتمع الامران على نحو الترتب و هو محل النزاع.

إلا انه في اخذ البناء بنحو الشرط المتقدم مناقشه، وجهها: ان الشرط المتقدم غير المستمر إلى زمان الامر هو المراد بالشرط المتقدم، و اما الشرط المستمر فتحققه إلى زمان الامر فهو الشرط المقارن، و عليه فالبناء على المعصية للأهم إذا لم يستمر إلى زمان الأمر بالصلاة فلا بد و ان يكون متبدلاً بالبناء على اطاعة الأهم، و مع البناء على اطاعة الهم لا مجال لحصول الصلاة، و اذا لم يعقل حصول الصلاة لا وجه لتصحيحها، إذ الترتب انما يكون وجهاً للصحة حيث يعقل حصولها.

و على كل فقد ظهر الوجه في تخصيص المصنف اخذ العصيان بنحو الشرط المتأخر، و البناء على المعصية في اخذه بالانحاء الثلاثة، و انما ذكر في العبارة في اخذ البناء على المعصية بنحو الشرط المتقدم و المقارن و لم يذكر اخذه بنحو الشرط المتأخر لانه هو المسلم اخذه في العصيان دون الشرط المتقدم و المقارن، فذكر ما لا يمكن اخذه شرطاً في العصيان و ترك ذكر المتأخر لانه من المسلم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣١٤

إلا أنه كان في مرتبة الامر بغيره اجتماعهما، بدهة فعلية الامر بالاهم في هذه المرتبة، و عدم سقوطه بعد بمجرد المعصية فيما بعد ما لم يعص، أو العزم عليها مع فعلية الامر بغيره أيضاً، لتحقق ما هو شرط فعليته فرضاً (١).

(١) لا يخفى انه قد استند القائلون بصحة اجتماع الامرين بضدين على نحو الترتب إلى وجوه قد أشار إلى بعضها المصنف، منها ما أشار إليه في طي عبارته هذه بقوله:

«فانه و ان لم يكن في مرتبة طلب الأهم».

و توضيحه: ان الملاك في استحالة طلب الضدين هو ان يكون لكل واحد منهما اطلاق يشمل جميع مراتب اطلاق طلب الضد الآخر، بحيث يلزم ان يجتمع الطلبان في مرتبة واحدة، و اما إذا كان طلب الأهم متأخرا بمرتبة واحدة فضلا عما لو كان متأخرا بمرتبتين - كما في المقام - فلا مانع من اجتماعهما.

و الحاصل ان المحال اجتماع الطلبين في عرض واحد، أما إذا كان احدهما متأخرا بالمرتبة عن الآخر فلا يكون في عرضه، فلا يكون اجتماعهما من اجتماع طلب الضدين المحال، و طلب المهم بنحو الترتب و التعليق على عصيان الأهم متأخر عن عصيان الامر بالأهم، لوضوح تأخر كل مشروط عن شرطه بمرتبة، و عصيان الامر بالأهم متأخر بالرتبة أيضا عن الامر بالأهم، اذ لا يعقل ان يتحقق عصيان لأمر من دون الامر و يعقل ان يتحقق امر و لا عصيان، فالأمر بالمهم متأخر بمرتبة عن العصيان و المتأخر بمرتبة عن الأمر بالأهم، فالأمر بالمهم متأخر عن الأمر بالأهم بمرتبتين، و اذا كان الأمر بالمهم متأخرا بالمرتبة عن الامر بالأهم فلا يكون من اجتماع الأمرين في عرض، لأن العرضية لازمها ان يكون اطلاق كل منهما مزاحما لإطلاق الآخر و منافيا له، و بعد تأخر المهم بمرتبتين لا يجتمع اطلاق احدهما مع اطلاق الآخر، لوضوح انه في مقام اطاعة الأمر بالأهم و امتثاله لا اطلاق للامر بالمهم، بل لا وجود له اصلا لانه منوط بعصيان الأهم، فحيث لا عصيان لا موضوع للامر بالمهم، و في

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣١٥

.....

فرض عصيان الامر بالأهم و لو في ظرفه ليس للامر بالأهم اطلاق يشمل ظرف عصيانه، لأن ظرف عصيانه ظرف عدمه، و لا يعقل ان يكون للامر اطلاق يشمل ظرف عدم الامر، فلا يكون اجتماع طلب الأهم و طلب المهم المعلق على فرض عصيان الأهم من الاجتماع في عرض واحد، بحيث يكون لكل واحد منهما اطلاق يزاحم الآخر.

و الجواب عنه: ان عدم اجتماع طلب الضدين في عرض واحد انما هو لاجتماعهما في زمان واحد بحيث يكون كل واحد منهما فعليا في حين فعلية الآخر، و كل واحد منهما يقتضى انبعاثا في حال ان الآخر يقتضى - أيضا - انبعاثا في ذلك الوقت، و هذا بعينه موجود في الأمر بالضدين على نحو الترتب، لأن غاية ما اقتضاه الأمر بالضد الآخر على نحو الترتب هو تأخر الأمر بالمهم بالمرتبة عن الأمر بالأهم، و التأخر بالمرتبة لا ينافي الاجتماع بالزمان، فإن الامر بالمهم في مقام اطاعة الامر بالأهم و ان كان لا تحقق له لانه مشروط بعصيان الأهم إلا ان هذا الفرض لا كلام فيه، و انما الكلام في تصحيح الأمر بالمهم في ظرف عصيان الأمر بالأهم، و اخذ العصيان للاهم بنحو الشرط المتأخر للامر بالمهم لا يلزم سقوط الامر بالأهم، إذا المفروض ان العصيان للأهم في ظرفه لا بالفعل هو الشرط للامر بالمهم، و في مثل هذا الفرض الأمر بالأهم موجود و غير ساقط فيجتمع الأمر بالأهم و الأمر بالمهم بالفعل، و يكون كل منهما فعليا و يقتضى انبعاثا بالفعل، فإن الامر بالأهم متحقق لاطلاقه و عدم تقييده بالمهم، و الأمر بالمهم متحقق بالفعل أيضا لفرض ان شرطه عصيان الامر بالأهم في ظرفه المتأخر عن هذا الزمان، فيجتمع الأمر بالضدين بالفعل و كل واحد منهما فعليا.

و بعبارة اخرى: ان المانع عن ان يكون لكل واحد منهما اطلاق بالفعل في عرض الآخر هو اجتماعهما بالفعل بنحو ان يكون كل واحد منهما فعليا و يقتضى انبعاثا بالفعل، و هذا المانع موجود في الامر بالضدين و ان كان احدهما مترتب على عصيان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣١٦

.....

الآخر بنحو الشرط المتأخر، فإن الأمر بالمهم و ان كان لا اطلاق له يشمل مقام الامتثال و الإطاعة للأمر بالأهم لانه قد اخذ فيه عصيان الامر بالاهم، إلّا ان هذا العصيان ماخوذ بنحو الشرط المتأخر الذى لازمه كون الامر المشروط به فعليا قبل زمان تحقق الشرط، فقبل تحقق العصيان الذى هو زمان فعلية الأمر بالأهم الامر بالمهم أيضا فعلى، فيجتمع الامر بالضدين و كل واحد منهما فعلى، فإن المفروض ان للأمر بالاهم اطلاقا يشمل جميع الازمنة الذى منها الزمان الذى يكون الامر بالمهم فيه فعليا لتحقيق شرطه فى ظرفه، فالاجتماع فى الوجود متحقق و يكفى فيه ان يكون لأحدهما اطلاق يشمل حال وجود الآخر، فالأمر بالمهم و ان لم يكن فى مرتبة الأمر بالأهم إلّا ان الأمر بالأهم متحقق فى مرتبة الأمر بالمهم، لفرض اطلاق الامر بالأهم بحيث يشمل مرتبة الأمر بالمهم، فيلزم اجتماع الأمر بالضدين بالفعل. هذا كله فيما إذا كان الشرط لفعلية الأمر بالمهم هو عصيان الأمر بالاهم بنحو الشرط المتأخر الذى قد عرفت ان عصيانه فى ظرف متأخر لا يقتضى سقوطه بالفعل.

و أما بناء على كون الشرط لفعلية الأمر بالمهم هو البناء على عصيان الأهم، فاجتماعهما واضح باى نحو اخذ البناء شرطا متقدما أو مقارنا أو متأخرا، فإن البناء على معصية الأمر لا يسقط الأمر، و الى ما ذكرنا أشار بقوله: «فانه و ان لم يكن فى مرتبة طلب الاهم اجتماع طلبهما» لأن المفروض ان الأمر بالمهم لا اطلاق له يشمل حال تحقق الأمر بالاهم، اذ لم يكن له اطلاق يقتضى تحققه فى جميع الاحوال حتى حال تحقق الامر بالأهم «إلّا انه كان فى مرتبة الامر بغيره» و هو مرتبة الامر بالمهم «اجتماعهما»: أى اجتماع الامر بالاهم و الامر بالمهم فى مرتبة الامر بالمهم، و قوله: اجتماعهما هو اسم كان لبداهة فعلية الأمر بالاهم لفرض اطلاقه فى جميع المراتب التى منها مرتبة الامر بالمهم، و لذا قال: «بداهة فعلية الامر بالأهم فى هذه المرتبة» و هى مرتبة الامر بالمهم، لأن الامر بالمهم قد صار فعليا لفرض تحقق شرطه و هو العصيان فى الزمان المتأخر، و عصيان الامر بالأهم فى الزمان المتأخر لا يوجب

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣١٧

لا يقال: نعم لكنه بسوء اختيار المكلف حيث يعصى فيما بعد بالاختيار، فلولا له لما كان متوجها إليه إلا الطلب بالاهم، و لا برهان على امتناع الاجتماع، إذا كان بسوء الاختيار (١).

سقوط الامر بالأهم حالا، فإن الامر يسقط بعصيانه الحالى لا بعصيانه المتأخر عنه زمانا، و لذا قال: «و عدم سقوطه بعد بمجرد المعصية فيما بعد» غير المتحققه بالفعل و «ما لم يعص» الامر بالأهم لا يسقط الأمر بالأهم، و قد أشار إلى اجتماعهما فيما كان الشرط للمهم هو العزم على عصيان الاهم و البناء على معصيته بقوله: «أو العزم عليها»: أى على المعصية، ففى فرض العزم و البناء على المعصية للاهم يكون الامر بالمهم فعليا لتحقيق شرطه، و الامر بالأهم فعلى لانه لا يسقط بمجرد العزم على عصيانه، فيجتمع الأمران بضدين فعليين و هذا مراده من قوله:

«فعلية الامر بغيره أيضا لتحقيق ما هو شرط فعليته فرضا».

(١) هذا الوجه الثانى، و حاصله: ان غاية ما ذكر ان الأمر بالضدين على نحو الترتب لازمه الاجتماع حيث يعصى المكلف الأمر بالأهم، أما إذا لم يعص و يطع الأمر بالأهم فلا يتحقق الاجتماع لعدم تحقق شرط الامر بالمهم، و العصيان انما يكون بسوء اختيار المكلف، لأن المخالفة لا بالاختيار ليست عصيانا، و الامر بالضدين الذى يكون السبب فى اجتماعهما سوء اختيار المكلف لا مانع منه عقلا، لأن المحال هو ان يكون السبب الموقع للمكلف فى التكليف بما لا يطاق لم يات من ناحية المكلف.

و بعبارة اخرى: ان المحال هو ان يأمر المولى ابتداء بايجاد الضدين فيكون كل منهما فى عرض الآخر من دون ان يكون المكلف موجبا لاجتماعهما، لانه إذا كان المكلف فى تمام الطوع و الانقياد لا يستطيع ان يمثل فيكون القاؤه فيما لا يطاق امتثاله من ناحية المولى لا من ناحية المكلف و هو القبيح، و اما إذا كان القاؤه فيما لا يطاق بسوء اختياره فليس بقبيح.

قوله: «حيث يعصى فيما بعد» لأن العصيان ماخوذ بنحو الشرط المتأخر.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣١٨

فإنه يقال: استحالة طلب الضدين، ليس إلا لاجل استحالة طلب المحال، و استحالة طلبه من الحكيم الملتفت إلى محالته، لا تختص بحال دون حال، و إلا لصح فيما علق على أمر اختياري في عرض واحد، بلا حاجة في تصحيحه إلى الترتب، مع أنه محال بلا ريب و لا إشكال (١).

قوله: «فلولاه لما كان متوجها إليه الا الطلب بالاهم» لانه لو لم يعص الأمر بالاهم لما كان الامر بالمهم متوجها، و لو اطاع لما توجه اليه الا طلب واحد و هو الطلب بالاهم.

(١) و حاصله: ان قبح الطلب بما لا يطاق و بتحصيل المحال لا يدور مدار سوء اختيار المكلف و حسن اختياره، فإن طلب المحال من الحكيم لا يصدر و ان كان بسوء اختيار المكلف، و لذا لا يعقل ان يأمر المولى بالمحال معلقا امره به على امر اختياري للمكلف، فلا يصح ان يأمر المولى ابتداء و يقول لعبده ان دخلت الدار فاجمع بين الضدين أو النقيضين، مضافا إلى ان الأمر بداعي جعل الداعي، و مع علم المولى بالمحال تحققه لا يعقل ان يأمر بداعي جعل الداعي اليه.

و الحاصل: انه لو صح من المولى الحكيم ان يقول لعبده ان عصيت الأمر بالأهم بسوء اختيارك فأزل وصل لصح منه ان يأمر- ابتداء- و يقول ان دخلت الدار- مثلا- فأزل وصل جاعلا كل واحد منهما في عرض الآخر من دون حاجة إلى التعليق على العصيان بنحو الترتب، و من الواضح محالته و لذا قال: «و إلا لصح فيما علق امر اختياري في عرض واحد»: اي و لو صح الامر بالضدين بنحو الترتب لكونه بسوء الاختيار فيصح الطلب للمحال معلقا على سوء اختيار المكلف و يكون طلب المحال لا بسوء اختيار المكلف محالا، و طلبه بسوء اختياره لا محالية فيه- لجاز و صح من المولى ابتداء ان يأمر بالضدين في عرض واحد و يعلق امره بهما على شيء اختياري و هذا لا يصح قطعاً فلا يصح الجمع على نحو الترتب.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣١٩

إن قلت: فرق بين الاجتماع في عرض واحد و الاجتماع كذلك، فإن الطلب في كل منهما في الاول يطارد الآخر، بخلافه في الثاني، فإن الطلب بغير الاهم لا يطارد طلب الاهم، فإنه يكون على تقدير عدم الاتيان بالاهم، فلا يكاد يريد غيره على تقدير إتيانه، و عدم عصيان أمره (١).

(١) هذا هو الوجه الثالث الذي أشار اليه بقوله ان قلت لتصحيح الأمر بالضدين على نحو الترتب، و مبني هذا الوجه ليس التاخر بالمرتبة كما مر في الوجه الاول، و انما حاصله: ان المانع من الأمر بالضدين في عرض واحد هو كون كل منهما يطرد الآخر و يقتضى ان يشغل المحل هو دون الضد الآخر، و الأمر بالضدين على نحو الترتب لا مطاردة بينهما كذلك، لأن الأهم لا يطرد المهم، لانه في مورد امتثاله لا تحقق للمهم حتى يطرده الأهم لانه منوط بعصيانه، أمّا في حال اطاعته و امتثاله و الاتيان به لا تحقق للامر بالمهم، و طلب المهم أيضا لا يطرد الأهم لأن مورده حال عدم الاتيان بالأهم و عصيانه، و الأهم في حال عصيانه و عدم الاتيان به لا اطلاق له، اذ لا يعقل ان يشمل اطلاق الامر بالأهم مورد عصيانه و عدم الاتيان به، و إذا كان لا مطاردة بينهما فلا مانع من اجتماعهما، و الى ما ذكرنا أشار بقوله: «فرق بين الاجتماع في عرض واحد و الاجتماع كذلك»: أي على نحو الترتب «فإن الطلب في كل منهما في الاول»: أي اجتماعهما في عرض واحد «يطارد الآخر» فإن لازم اجتماعهما في عرض واحد ان يكون كل واحد منهما يقتضى و يطلب ان يطرد الآخر و يشغل المحل دونه «بخلافه في الثاني» و هو الاجتماع على نحو الترتب «فإن الطلب بغير الأهم»: أي بالمهم «لا يطارد طلب الأهم».

ذكر عدم مطاردة المهم للاهم و سيشير إلى انه في مورد الاتيان بالأهم لا تحقق للامر بالمهم حتى يطرده الأهم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٢٠

قلت: ليت شعري كيف لا يطارده الامر بغير الاهم و هل يكون طرده له إلا من جهة فعليته، و مضادة متعلقه له. و عدم إرادة غير الاهم على تقدير الاتيان به لا- يوجب عدم طرده لطلبه مع تحققه، على تقدير عدم الاتيان به و عصيان أمره، فيلزم اجتماعهما على هذا التقدير، مع ما هما عليه من المطاردة، من جهة المضادة بين المتعلقين، مع أنه يكفي الطرد من طرف الامر بالأهم، فإنه على هذا الحال يكون طاردا لطلب الضد، كما كان في غير هذا الحال، فلا يكون له معه أصلا بمجال (١).

و حاصل ما ذكره: هو ان طلب غير الأهم لا يطارد طلب الأهم لانه لا يكون طلب غير الأهم إلا في مورد لا اقتضاء لطلب الأهم فيه و هو مورد عصيانه و عدم الاتيان به، و لذا علل عدم مطاردة طلب غير الأهم لطلب الأهم بقوله: «فانه يكون على تقدير عدم الاتيان بالأهم» و عصيانه، و في مثل هذا لا اقتضاء لطلب الأهم حتى يطرده طلب غير الأهم: أى طلب المهم.

ثم أشار إلى انه في مورد اطاعة الامر بالأهم لا تحقق لطلب غير الأهم حتى يطرده طلب الأهم بقوله: «فلا يكاد يريد غيره»: أى لا يكاد يريد غير الأهم «على تقدير اتيانه»: أى على تقدير اتيان الأهم «و عدم عصيان امره».

(١) محصل قوله يرجع إلى جوابين:

الأول: ان المطاردة من الطرفين موجودة، و توضيحه: ان هنا فرضين: فرض اطاعة الامر بالأهم و في هذا الفرض لا مطاردة بينهما لعدم تحقق شرط الامر بالمهم، و فرض عصيان الامر بالأهم، و قد عرفت انه في هذا الفرض لا يسقط الامر بالأهم، لأن العصيان له الذى هو شرط تحقق الامر بالمهم و فعليته ماخوذ بنحو الشرط المتأخر، و ما لم يتحقق العصيان خارجا لا يسقط الامر بالأهم، و اذا كان الامر بالأهم موجودا و فعليا تقع المطاردة بينهما لتحقيق فعليتهما معا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٢١

.....

و ما يقال: من انه لا يعقل ان يكون للامر بالأهم اطلاق يشمل عصيانه فلا تجتمع الفعليتان.

فانه يقال اولاً: ان الامر بالأهم لا يعقل ان يشمل زمان عصيانه المتحقق خارجا دون الزمان الماخوذ بالعصيان فيه بنحو الشرط المتأخر. و ثانياً: ان المطاردة تدور مدار فعلية الأمر بالضدين و وجودهما، لأن كلا منهما بفعليته يقتضى طرد الآخر، فالأمر بالأهم و ان لم يكن له اطلاق لسانى يشمل العصيان مطلقاً إلا ان المدار فى المطاردة هو الوجود و الفعلية و هى متحققة لفعليتهما معا فى الزمان الذى لم يتحقق العصيان فيه خارجا، و الى هذا أشار بقوله: «ليت شعري كيف لا يطارده الامر بغير بالأهم»: أى كيف لا يطارد الامر بالأهم الامر بغير الأهم- و هو الامر بالمهم- «و هل يكون طرده له»: أى طرد المهم للاهم «الا من جهة فعليته و مضادة متعلقه له» و الفعلية متحققة و مضادة المتعلقين معلومة «و عدم ارادة غير الأهم على تقدير الاتيان به» يشير بهذا إلى الفرض الاول الذى ذكرناه و هو انه فى حال اطاعة الأهم لا مطاردة.

و حاصله: انه لا- ملازمة بين عدم المطاردة فى فرض الاتيان بالأهم و وجود المطاردة فى فرض عدم ارادة الأهم و عدم الاتيان به و عصيانه، فانه فى الفرض الاول لا تحقق للامر بالمهم، و فى الفرض الثانى الامر بالمهم متحقق، و اذا كان فعليا فلا بد و ان يطارد الامر بالأهم، و ليست ألما ان كلما منهما يقتضى امتثالا- لا- يمكن معه امتثال الآخر لتضاد متعلقهما، فعدم طرد المهم للاهم فى حال الاتيان بالأهم لعدم تحقق المهم «لا- يوجب عدم طرده»: أى لا- يوجب عدم طرد المهم «لطلبه»: أى لطلب الأهم «مع تحققه»: أى مع تحقق المهم «على تقدير عدم الاتيان به»: أى عدم الاتيان بالأهم «و عصيان امره فيلزم اجتماعهما على هذا التقدير» و هو تقدير عدم الاتيان

بالأهم و عصيانه لا على تقدير الاتيان به و اطاعته.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٢٢

إن قلت: فما الحيلة فيما وقع كذلك من طلب الضدين في العرفيات (١)؟

و الجواب الثانى: ما أشار اليه بقوله: «مع انه يكفى الطرد من طرف الامر بالأهم».

و توضيحه: انه إذا قلت بفعلية كلا الامرين فلا بد من الالتزام بالمطاردة من الجانبين، و ان قلت بعدم فعلية الامر بالمهم فعليه مطلقه و ان الفعلية المطلقة للامر بالأهم وحده، لأن الامر بالمهم حيث كان مشروطا بعصيان الأهم ففعليته مقيدة بخلاف الامر بالأهم، فإن فعليته مطلقة و غير مشروطة بشيء، فمرجع هذا إلى ان الامر بالأهم حيث يكون فعليا مطلقا فهو يطرد الامر بالمهم و لا يكون له مجال معه، و اذا لم يكن له مجال معه فلا تكون له فعلية مع فعليته، و اذا لم يكن الامر بالمهم فعليا فكيف يمكن قصد امتثال امره؟ و الحال ان مراد المصحح بنحو الترتب هو امكان اتيان المهم بقصد امتثال امره الفعلى.

فاتضح: ان الفعلية المطلقة من جانب الأهم وحده تكفى فى عدم فعلية الامر بالمهم و طرده عن ان يكون فعليا، و لذا قال: «فانه على هذا الحال»: أى على حال عدم الاتيان بالأهم «يكون» الامر بالأهم «طاردا لطلب الضد» و هو المهم «كما كان» طاردا له «فى غير هذا الحال»: أى فى غير حال عدم الاتيان به و هو حال اطاعة الامر الأهم «فلا يكون له» أى للامر بالمهم «معه»: أى مع الامر بالأهم «اصلا بمجال» و ما ذكرنا ينبغى ان يكون مراده من كفاية الطرد من جانب واحد. فلا يرد عليه ان هذا غير معقول و ان المطاردة لا بد و ان تكون من الجانبين.

(١) هذا هو الوجه الرابع الذى ذكره لصحة الترتب و هو ان وقوعه ادل دليل على امكانه، اذ غير الممكن لا يعقل وقوعه و الوقوع آية الامكان، و متى امكن ان يقع فلا بد من صحته إذا وقع.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٢٣

قلت: لا يخلو إما أن يكون الامر بغير الأهم، بعد التجاوز عن الامر به و طلبه حقيقة. و إما أن يكون الامر به إرشادا إلى محبوبيته و بقاءه على ما هو عليه من المصلحة و الغرض لو لا المزاحمة، و أن الاتيان به يوجب استحقاق المثوبة فيذهب بها بعض ما استحقه من العقوبة على مخالفة الامر بالأهم، لا أنه أمر مولوى فعلى كالامر به، فافهم و تأمل جيدا (١).

و من الواضح وقوعه فى العرفيات فانه واقع فى الاوامر العرفية ان يقول السيد لعبده: افعل هذا، فإن عصيت و لم تفعل فافعل هذا، و قد وقع فى الشرع أيضا و مثلوا له بما إذا وجب عليه الخروج من بلده فى شهر رمضان لسفر الحج الواجب بحيث يكون اداء الحج موقوفا على السفر فى شهر رمضان لحصول الرفقة- مثلا- فى ذلك الشهر دون غيره فلم يمثل امر الخروج و بقى فى بلده، فانه يتوجه اليه الامر بالصوم ما دام فى بلده مع ان الامر بالأهم و هو الخروج إلى سفر الحج متوجه، فتوجه التكليفين انما هو على نحو الترتب، فانه مأمور بالخروج امرا مطلقا و غير مقيد بشيء، و مأمور بالصوم على تقدير عدم الخروج و عدم امتثاله له فهو امر مقيد بعدم امتثال الامر بالخروج، و اذا ثبت وقوع الامرين على نحو الترتب عرفا و شرعا فهو اعظم دليل على امكانه و صحته.

(١) و توضيحه: انه فى الشرع لم يرد الامران بلسان الترتب، فانه لم يصلنا على لسان الشارع انه قال اخرج لسفر الحج فى رمضان و ان لم تمتثل فصم، و انما هو دعوى ان لازم فتوى المشهور بوجوب الصوم على من لم يخرج هو الأمر على نحو الترتب، و سيأتى التعرض لجوابه.

و اما الاوامر العرفية فالجواب عنها: بان غاية ما جاء فى العرف هو ظهور كون الامرين مجتمعين على نحو الترتب، و الظهور العرفى لا يقاوم البرهان العقلى على محالية الاجتماع بنحو كون الامرين متحققين معا و موليين، فلا بد من تأويل الاوامر العرفية، اما بان يكون

مراد الأمر بقوله: افعل هذا فإن لم تفعله في وقت كذا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٢٤

.....

- مثلاً- فافعل هذا: انه إذا لم تفعله فقد تجاوزت عن الأمر به، و لا محالة مع تجاوز الأمر عن امره يسقط امره و لا يبقى إلّا الأمر بالمهم فلا جمع بين الضدين، و قد أشار إليه بقوله: «لا يخلو اما ان يكون الأمر بغير الأهم بعد التجاوز عن الأمر به»: أى بعد التجاوز عن الأمر بالأهم «و» عن «طلبه حقيقة» و قد عرفت انه مع تجاوز الأمر عن امره و رفع يده عنه لا بد من سقوطه، فيبقى الأمر بغير الأهم وحده فلا جمع بين الأمرين المولويين على نحو الترتب.

و اما ان يكون امره ليس مولويا بل ارشاديا إلى تاتى الصوم بقصد رجحانه الذاتى، فإن الصوم حيث كان ملازما لنقيض الضد المأمور به فلا امر به للتلازم و ليس بمنهى عنه، فيمكن اتيانه بقصد رجحانه الذاتى و محبوبيته الذاتيه، و الأمر بالصوم ارشاد إلى امكان الاتيان به بقصد رجحانه لا يتنافى حرمة نقيض الضد الآخر الملازم لهذا الضد، فإن المتلازمين لا يعقل ان يختلفا فى الحكم الذى لازمه كون الأمر بهما مولويا.

اما الأمر ارشادا فى فعل احد الضدين - المهم - فيجتمع مع النهى المولوى لنقيض الضد الأهم الملازم، و الى هذا أشار بقوله: «و اما ان يكون الأمر به ارشادا» إلى آخر كلامه.

و قوله: «لو لا المزاحمة»: أى ان الضد لم يفقد بواسطة ملازمته لما هو المحرم من رجحانه الذاتى و غرضه و مصلحته شيئا، و هو باق على ما كان عليه من المصلحة و الغرض الموجبين للأمر به مولويا لو لا- المزاحمة، فالمزاحمة انما اسقطت الأمر به مولويا. و اما مصلحته فلم تمس بشيء فيصح الاتيان به بداعى محبوبيته الذاتية المعلولة لهذه المصلحة، و يستحق على اتيانه المثوبة لوقوعه مقربا و يخفف به معصيته للأمر الأهم لأن الحسنات يذهبن السيئات.

و اما ما وقع فى الاوامر الشرعية كالفتوى بصحة الصوم فى شهر رمضان مع امره بالخروج إلى سفر الحج الأهم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٢٥

[اشكال المصنف (قده) على القائل بالترتب]

ثم إنه لا أظن أن يلتزم القائل بالترتب، بما هو لازمه من الاستحقاق فى صورة مخالفة الأمرين لعقوبتين، ضرورة قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد، و لذا كان سيدنا الاستاذ (قدس سره) لا- يلتزم به- على ما هو بيالى- و كنا نورد به على الترتب، و كان بصدده تصحيحه (١)، فقد ظهر أنه لا وجه لصحة العبادة، مع مضادتها لما هو أهم منها، إلّا ملاك الأمر.

فالجواب عنه: انه حيث لم يرد صريحا من الشارع انه إذا لم تسافر فصم فالفتوى بالصحة اما مبنية على قصد رجحانه الذاتى، أو توهم امكان الترتب.

(١) لا يخفى ان الترتب المدعى اما بين الموسع و المضيق، و اما بين المضيقين.

و لا اشكال انه لا بأس بالتزام العقاب على ترك المضيق فى وقته، و على ترك الموسع إذا ترك فى جميع وقته كالإزالة و الصلاة فيما إذا ترك الإزالة و الصلاة فى جميع الوقت، إلّا ان الترتب كما يتأتى بين الموسع و المضيق كذلك يتأتى بين المضيقين.

و على القول بصحة الترتب فلا بد من الالتزام بعقابين على ترك المضيقين، فلو فرضنا- مثلاً- ان الوقت لا يسع إلّا لصلاة اليوميه أو

لصلاة الآيات و قلنا ان اليومية اهم، فعلى القول بعدم صحة الترتب فلا خطاب الا باليومية و ليس إلّا عقاب واحد على تركها. و على القول بالترتب فالخطاب يكون: صل اليومية فإن لم تصلها فصل الآيات، فاذا تركهما فلا مناص من الالتزام بعقابين: عقاب على ترك اليومية و عقاب على ترك الآيات، و الالتزام بعقابين لازم صحة العقاب على ما لا يطاق و هو محال من الحكيم، و ذلك لأن المفروض ان الوقت لا يسع إلّا احدهما و حيث يكون كذلك فلا يسع الا امتثالا واحدا، و العصيان الموضوع لصحة العقاب انما هو بازاء الامتثال، فاذا كان الوقت لا يسع إلّا امتثالا واحدا فلا يكون في قبالة الاعقاب واحد، فالعقاب المتعدد على ما لا يسع إلّا امتثالا واحدا لازمه صحة العقاب على ما لا يطاق، و قبح

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٢٦

نعم فيما إذا كانت موسعة، و كانت مزاحمة بالاهم في بعض الوقت، لا في تمامه، يمكن أن يقال: إنه حيث كان الامر بها على حاله، و إن صارت مضيقه بخروج ما زاحمه الاهم من أفرادها من تحتها، أمكن أن يؤتى بما زوحم منها بداعي ذاك الامر، فإنه و إن كان الفرد خارجا عن تحتها بما هي مأمور بها، إلا أنه لما كان وافيا بغرضها كالباقى تحتها،

العقاب على ما لا يطاق كالتكليف بما لا يطاق قبيح على الحكيم، بل لعله السبب في عدم صحة التكليف بما لا يطاق. لا يقال: ان الالتزام بعقابين في المقام كالالتزام بعقابين على دخول الدار المغصوبة و على الخروج منها، مع ان الخروج بعد الدخول مما لا بد منه و العقاب على ما لا بد منه عقاب على ما لا يطاق.

و السر في جوازه هو القدرة على تركه بترك الدخول، و متى كان الشيء مقدورا و لو بالواسطة صح العقاب عليه، و المقام مثله فإن المكلف يسعه ان لا يعاقب اصلا بامثاله الأهم، و يسعه ان يكون له عقاب واحد بان يفعل المهم في حال ترك الأهم و يقدر على تركهما فيعاقب عليهما.

فانه يقال: فرق بين المقامين فإن العقاب على الدخول و الخروج انما هو لكون لكل منهما خطاب في عرض الآخر، غاية ان الدخول مقدور على تركه بلا واسطة و الخروج مقدور الترتب بالواسطة، و ليس في المقام امران في عرض واحد احدهما مقدور بواسطة و الآخر مقدور بلا-واسطة، بل هما امران متوجهان دائما في زمان لا يسع إلّا امتثالا واحدا، و الدخول و الخروج لهما امتثالان و ذلك بترك الدخول، فانه بترك الدخول يتحقق أيضا ترك المنهى عنه و هو التصرف في الغضب الذي من مصاديقه ترك الخروج.

و بعبارة اخرى: إذا صح ان يكون لهما امتثالان صح ان يكون لهما عقابان، و اذا لم يكن لهما امتثالان فلا يصح ان يكون لهما عقابان. بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٢٧

كان عقلا مثله في الاتيان به في مقام الامتثال، و الاتيان به بداعي ذلك الامر، بلا تفاوت في نظره بينهما أصلا (١).

(١) هذا لازم ما مر فانه على القول بالترتب يمكن اتيان العبادة بقصد امتثال امرها، فيصح الاتيان بالصلاة في حال ترك الازالة بقصد امرها. و حيث عرفت عدم صحة الترتب فلا يمكن الاتيان بها بقصد امرها.

ثم لا يخفى انه قد عرفت ان الترتب له مقامان: المضيقان، و الموسع و المضيق، و في المضيقين لا يعقل اتيان المهم إذا كان عبادة بقصد امتثال امره، و ينحصر اتيانه عبادة بقصد ما فيه من ملاك المحبوبة لما عرفت: من انه بمزاحمته بالأهم لم يسقط منه الا الامر به لأجل الملازمة، و لكنه باق على ما هو عليه من ملاك و محبوبيته، و العبادة كما تقع عبادة بقصد امتثال امرها كذلك تقع عبادة بقصد محبوبيتها و هو قصد ما هو الملاك للامر بها و ينحصر اتيانها عبادة بذلك، و الى هذه أشار بقوله:

«فقد ظهر انه لا وجه لصحة العبادة مع مضادتها لما هو اهم منها الا ملاك الامر» كاليومية و الآيات، فانه لو فرضنا اهمية اليومية و عند تركها يصح اتيان الآيات بما فيها من المحبوبة و المصلحة التي هي الملاك للامر بها.

و يظهر من المصنف بان قصد الملاك منحصر في المضيقين لا في الموسع و المضيق، فانه في الموسع قد تصور المصنف امكان اتیان العبادة المهمة بقصد امتثال امرها، و أشار اليه بقوله: «فيما إذا كانت موسعة و كانت الخ».

و توضيحه: ان الامر متعلق بالطبيعة اما بنحو الطبيعة السارية في افرادها، أو بالطبيعة بنحو يكون اول الافراد و آخرها بنحو الحدين، و الأمور به هو الطبيعة بين هذين الحدين و الفرق بينهما ان المتعلق هو الطبيعة الملحوظ انطباقها على افرادها في الاول، و في الثاني لا يكون التطبيق ملحوظا للأمر و انما هو بيد المكلف.

و على كل فالطبيعة بما هي مأمور بها لا تسع هذا الفرد المزاحم بالأهم و لكنه انما لا تسعه بما هي مأمور بها لابتلائه بالمزاحم، لا لقصور فيه من حيث كونه مصداقا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٢٨

.....

للطبيعة بما هي، و لا- من حيث عدم وفائه بالغرض أو المصلحة التي هي الملاك للأمر به، فالطبيعة بما هي و بما فيها من الغرض و المصلحة تسعه، و انما لا تسعه بما هي مأمور بها لابتلائه بالمزاحم، و المزاحمة أوجب خروج هذا الفرد عن تعلق الامر به فقط، من دون عروض نقص فيه من ساير الجهات الموجودة في بقية افراد الطبيعة، فالامر بالطبيعة بعد خروج هذا الفرد المزاحم عن ان يسعه الامر أوجب تضيق دائرة المتعلق للطبيعة و اختصاصها بما هي مأمور بها بغير هذا الفرد، إلّا ان هذا الفرد الخارج عن ان يشمل الأمر مساو لسائر افراد الطبيعة في كل جهة عدا انه لا يمكن ان يشمل الأمر. و كما ان الاتيان بفرد مما يشمل الأمر يحصل به الغرض و يسقط به الأمر، كذلك الاتيان بهذا الفرد الخارج عما يتعلق به الأمر يحصل به الغرض و يسقط به الأمر لحصول غرضه، و اذا كان الفرد الخارج بهذه المثابة فيمكن ان يقصد باتيان امتثال الأمر المتعلق بالطبيعة التي لا تسع هذا الفرد الخارج بما هي مأمور بها، و لكن تسعه بما هو مصداق لنفس الطبيعة و بما هو واف بالغرض و المصلحة كسائر افرادها التي تسعها بما هي مأمور بها، و قصد امتثال الأمر المتعلق بالطبيعة لا يتوقف على خصوص الاتيان بالفرد الذي تسعه الطبيعة بما هي مأمور بها، لأن قصد امتثال الأمر هو قصد الاتيان بما يحصل به تمام الغرض و يسقط به الأمر، و المفروض ان الفرد الخارج يحصل باتيان تمام الغرض و يسقط باتيان الأمر المتعلق بالطبيعة، اذ لا معنى لبقائه بعد حصول تمام غرضه. فكما يمكن قصد امتثال الأمر المتعلق بالطبيعة بالفرد الذي تسعه الطبيعة المأمور بها كذلك يمكن قصد امتثال الأمر المتعلق بالطبيعة التي لا تسع هذا الفرد بوصف كونها مأمورا بها بهذا الفرد الخارج عنها، فيقصد به امتثال الأمر المتعلق بالطبيعة الخارج عنها هذا الفرد.

و بعبارة اخرى: ان خروج الفرد عن الطبيعة المأمور بها على ثلاثة أنحاء:

الاول: ان يكون فردا لطبيعة اخرى كالفرد الزكاتي و الفرد الصومى فانه لا يعقل ان يحصل بهما امتثال الأمر المتعلق بطبيعة الصلاة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٢٩

.....

الثاني: ان يكون خروج الفرد عن الطبيعة المأمور بها لعروض تخصيص للأمر بالطبيعة اوجب خروج هذا الفرد كخروج العالم الفاسق بالتخصيص عن الأمر المتعلق باكرام العلماء، فإن مثل هذا الفرد بعد ابتلائه ذاتا بالمانع و هو الفسق صار ليس كسائر افراد الطبيعة المتعلق بها الأمر، و حكمه حكم النحو الاول في انه لا يعقل ان يقصد به امتثال الأمر المتعلق بالطبيعة التي لا تسعه.

الثالث: ان يكون خروج الفرد لابتلائه بالأهم المزاحم للأمر بالمهم فقط من دون عروض شىء على هذا الفرد الخارج، فالفرق بين الثاني و الثالث هو ان المانع عن تعلق الأمر بالفرد الخارج قد عرض ذات الفرد الخارج، و في الثالث لم يعرض المانع على ذات الفرد

الخارج و انما منع عن تعلق الامر به فقط، فهو كسائر افراد الطبيعة المأمور بها من كل جهة من حيث ذاته و ذاتها و لم يفترق عنها إلا انه لأجل المزاحمة صار لا يمكن ان يتعلق به الامر، فلا مانع من ان يقصد به امتثال الامر المتعلق بالطبيعة التي لا تسعه بما هي مأمور بها، و لذا قال: «حيث كان الامر بها على حاله» بمعنى انه لم يطرأ على الأمر المتعلق بالطبيعة تضيق لأجل التخصيص «و ان صارت» الطبيعة «مضيقه بخروج ما زاحمه الأهم من افرادها من تحتها» فهي مضيقه للمزاحمة لا للتخصيص و الفرد خرج عنها و صارت ضيقه بخروجه إلما انه لا شيء عرض على هذا الخارج عنها بل العارض انما عارض الامر و زاحمه عن ان يتعلق به فقط، و حيث كان الحال كذلك «امكن ان يؤتى بما زوحم منها» و هو الفرد الخارج «بداعي ذاك الامر» المتعلق بالطبيعة الخارج عنها هذا الفرد للمزاحمة «فانه و ان كان» هذا الفرد «خارجا عن تحتها بما هي مأمور بها إلا انه لما كان و افيا بغرضها» و مساو لبقية افرادها من حيث ذاته و ذاتها من كل جهة فهو «كالباقى تحتها كان عقلا» هذا الفرد الخارج عنها كالفرد الباقى تحتها فهو «مثله فى الاتيان به فى مقام الامتثال و الاتيان به بداعي ذلك الامر بلا تفاوت» لما عرفت ان قصد امتثال الأمر يتأتى فى الفرد الذى يحصل به تمام الغرض و يسقط باتيانه الامر، و هذا الشرط

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٣٠

و دعوى أن الامر لا يكاد يدعو إلا إلى ما هو من أفراد الطبيعة المأمور بها، و ما زوحم منها بالاهم، و إن كان من أفراد الطبيعة، لكنه ليس من أفرادها بما هي مأمور بها فاسدة، فإنه إنما يوجب ذلك، إذا كان خروجه عنها بما هي كذلك تخصيصا لا مزاحمة، فإنه معها و إن كان لا- تعمه الطبيعة المأمور بها، إلا أنه ليس لقصور فيه، بل لعدم إمكان تعلق الامر بما تعمه عقلا، و على كل حال، فالعقل لا يرى تفاوتاً فى مقام الامتثال و إطاعة الامر بها، بين هذا الفرد و سائر الافراد أصلاً.

هذا على القول بكون الاوامر متعلقة بالطبائع.

و أما بناء على تعلقها بالافراد فكذلك (١)، و إن كان جريانه عليه

موجود فى هذا الفرد الخارج كما هو موجود فى الفرد المندرج فلا تفاوت عند العقل فى امكان قصد امتثال الامر المتعلق بالطبيعة بكل واحد من هذين الفردين.

(١) حاصل هذه الدعوى ان الامر انما هو بداعى جعل الداعى، و معنى قصد امتثاله هو الاتيان بتحريك من الامر و بدعوة منه و لا يكاد يدعو الا إلى متعلقه. و حيث فرض خروج هذا الفرد المهم بواسطة مزاحمته بالأهم عن كونه متعلقا للامر فلا يعقل ان يدعو الامر اليه، فلا يعقل ان يقصد بهذا الفرد الخارج امتثال الامر غير المتعلق به على الفرض، فهو و ان كان من افراد الطبيعة بما هي لكنه ليس من افرادها بما هي متعلقة للامر، و الى هذا أشار بقوله: «و ان كان من افراد الطبيعة إلى آخره».

و قد اجاب عنها بقوله: «فاسدة فانه انما يوجب الخ» و قوله فاسدة خبر قوله و دعوى.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٣١

.....

و محصل الجواب: ما اشرنا اليه فى الحاشية السابقة و هو ان الامر و ان كان لداعى جعل الداعى إلى امتثاله إلا ان امتثاله ليس إلا الاتيان بما هو متحمل لتمام غرضه و يسقط الامر بالاتيان به، و هذا الفرد الخارج حيث كان مثل ساير افراد الطبيعة من ناحية الغرض التام و يترتب على الاتيان به سقوط الامر لاستيفاء الغرض منه، فلا مانع من ان يقصد به امتثال الامر المتعلق بالطبيعة و ان كانت لا تسع هذا الفرد من حيث المزاحمة، إلا ان هذا الفرد ليس من افراد طبيعة اخرى حتى يخرج تخصصا، و لم يبتل بالمانع فى نفس ذاته حتى يخرج تخصصا كخروج العالم بالفسق عن طبيعة اكرم العلماء، و انما خرج عنه للمزاحمة فقط، و هو مثل ساير افراد الطبيعة من كل

جهة تخص ذات الفرد، فلا مانع - حينئذ - من ان يقصد بهذا الفرد الخارج الذي هذه صفته امتثال الامر المتعلق بالطبيعة، و الى هذا أشار بقوله: «فانه انما يوجب ذلك»:

أى ان خروج الفرد انما يوجب عدم امكان قصد الامتثال للطبيعة التي لا تسعه «إذا كان خروجه عنها بما هي كذلك»: أى بما هي مأمور بها لأجل كونه «تخصيصاً لا- مزاحمة فانه معها»: أى فانه مع المزاحمة «و ان كان لا تعمه»: أى لا تعم الفرد الخارج «الطبيعة المأمور بها» بما هي مأمور بها «إلا انه» أى إلا ان عدم عمومها له «ليس لقصور» فى ذات الفرد الخارج كما فى الفرد الخارج تخصيصاً «بل» عدم عمومها له «لعدم امكان تعلق الامر بما يعمه»: أى عدم امكان تعلق الامر بالطبيعة «بما يعمه»: أى بما يعم هذا الفرد «عقلاً» لأجل ابتلاء الامر بالمهم بالأمهم، فلا يعقل ان يعم الامر بالمهم لهذا الفرد المبتلى بترك الأهم الذى هو المحرم لعدم امكان اختلاف المتلازمين فى الوجود فى ناحية الحكم، فيسقط الامر بالمهم عن امكان عمومه و شموله لهذا الفرد لذلك، لا لاختلاف فى ذات هذا الفرد المهم مع ساير افراد طبيعته المأمور بها لعدم ابتلائها بالأمهم.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٣٢

أخفى، كما لا يخفى (١) فتأمل (٢).

«و على كل» فحيث كان هذا الفرد مساوياً لبقية الافراد من كل جهة «فالعقل لا يرى تفاوتاً فى مقام الامتثال و اطاعة الامر بها»: أى اطاعة الامر المتعلق بالطبيعة «بين هذا الفرد و ساير الافراد اصلاً».

(١) الوجه فى كونه بناء على تعلق الامر بالفرد اخفى، هو ان الفرق بين تعلق الامر بالطبيعة و تعلقها بالفرد: هو عدم دخول المشخصات للطبيعة الموجودة فى المأمور به بناء على تعلقه بالطبيعة، و دخول المشخصات فى المأمور به بناء على تعلقه بالفرد، و اذا كانت المشخصات داخله فى المأمور به فينحل الامر المتعلق بالفرد إلى أوامر بافراد متباينة، لوضوح ان مشخص كل فرد من افراد الطبيعة غير مشخصات الفرد الآخر، و اذا كان المتعلق اموراً متباينة فقد يتوهم انه لا يعقل ان يقصد امتثال الامر المتعلق بشىء مابين بايجاد شىء بباينه، و هل هذا الا كقصد امتثال الامر بالصلاة باتيان الصوم.

و يدفع هذا التوهم ان من الواضح ان مباينة افراد طبيعة واحدة ليست كمباينة افراد طبيعتين، لأن افراد الطبيعة الواحدة و ان تباينت فى كون مشخص كل حصه منها غير مشخص الحصه الاخرى منها إلا ان الغرض الذى يترتب عليها واحد، و اذا كان الغرض واحداً و قصد الامتثال ليس إلا قصد الاتيان بما فيه الغرض التام الذى دعا لهذا الامر فلا محيص من انه باتيانه يسقط الامر بخلاف افراد الطبيعتين فانهما لا يشتركان فى غرض واحد.

(٢) و لعله إشارة إلى ان قصد امتثال الامر ان كان معناه دعوة الامر و تحريكه إلى الفعل فلا يعقل ان يحرك الامر إلى غير ما تعلق به، و ان كان قصد الامتثال معناه قصد الاتيان بما فيه الغرض الداعى إلى الامر الذى ياتيانه يسقط الامر، فهو معنى قصد الملاك و التحريك بداعى الملاك لا بدعوة الامر، و ليس هنا شىء ثالث يكون معنى لقصد الامتثال.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٣٣

ثم لا- يخفى أنه بناء على إمكان الترتب و صحته، لا- بد من الالتزام بوقوعه، من دون انتظار دليل آخر عليه، و ذلك لوضوح أن المزاحمة على صحة الترتب لا تقتضى عقلاً إلا امتناع الاجتماع فى عرض واحد، لا كذلك، فلو قيل بلزوم الامر فى صحة العبادة و لم يكن فى الملاك كفاية، كانت العبادة مع ترك الأهم صحيحة لثبوت الامر بها فى هذا الحال، كما إذا لم تكن هناك مضادة (١).

(١) توضيحه ان لدليل الصلاة اطلاقاً يشمل اتيانها فى كل جزء من أجزاء وقتها، و بعد ابتلائها بالازالة فلا يعقل الامر بهما: بان يكون كل منهما فى عرض واحد، و بناء على عدم امكان الترتب لا بد من تقييد اطلاق دليل الصلاة بغير ما يشمل هذا الفرد من الصلاة

المزاحم بالازالة مطلقا سواء أطاع الامر بالازالة أو عصاه.

و اما بناء على امكان الترتب فلا بد من تقييدها بمقدار أن لا يكون الامر بها في عرض الازالة و ذلك: بان يامر بها مترتبة على عصيان الامر بالازالة، فالأمر بالصلاة في حال عصيان الازالة متحقق، لأن تقييد الاطلاق باكثر من مقدار ما ترتفع به المزاحمة تقييد له من غير موجب للتقييد، و يكون رفع يد عن الحجة بغير الحجة.

فالقول بامكان الترتب يلزمه وجود الامر بالصلاة على ذلك النحو، فاذا قلنا بان الامر العبادي ينحصر امثاله بقصد الامر و لا يتأتى بقصد المحبوبة و ملاكها فلا بد من قصد امثال الامر الموجود بالصلاة في اتيانها عبادة، و على الترتب الأمر بها موجود لأن المزاحمة لم توجب سقوطه مطلقا سواء أطاع الامر بالازالة أو عصاه، بل انما اوجبت تقييده بعصيان الازالة، فيقصد امثال الامر بالصلاة في حال عصيان الازالة و تصح الصلاة و تقع متقربا بها كما لو لم تكن مبتلاة بالازالة.

قوله: «لا كذلك»: أى لا على الترتب فإن الصلاة إذا زوحت بالازالة فلا يصح الامر بها في عرض الازالة قطعاً، و اما الأمر بها معلقة على عصيان الازالة فإن قلنا بصحة الترتب يصح الامر بها كذلك، و ان قلنا بعدم صحة الترتب فيسقط

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٣٤

.....

الامر بها مطلقا سواء اطاع الامر بالازالة أو عصاه، و مع القول بالترتب لا بد من تقييده بالعصيان للازالة، و لا وجه لسقوطه مطلقا اذ الضرورات تقدر بقدرها، و الامر بالصلاة انما لا يعقل ان يكون في عرض الازالة بان يقول المولى: بعد عروض الامر بالازالة صل مطلقا ازلت ام لم تزل، اما بان يقول ان عصيت فصل فلا مانع منه على القول بامكان الترتب، و اذا امكن للمولى ان يقول كذلك فلا بد و ان يقول كذلك، لأن سقوط الامر بالصلاة مطلقا عند عروض الامر بالازالة تقييد باكثر مما يلزم و هو لا يصح، فالامكان ملازم للوقوع في المقام.

قوله: «و لم يكن في الملاك كفاية» هذه هي الثمرة بين القول بالترتب و عدمه، فانه مع القول بامكان وقوعها عبادة بقصد الملاك لا تكون الثمرة عملية بل تكون علمية، فإن من يقول بالترتب و يقول بصحة وقوعها عبادة بقصد الملاك يسعه إيقاعها عبادة بقصد امثال امرها، و يسعه ايقاعها عبادة بقصد ملاكها ايضا، و من يقول بعدم معقولية الترتب و يقول بصحة قصد الملاك فانه و ان لم يسعه قصد امثال الامر في المضيقين أو في الموسع و المضيق بناء على ما ذكرناه في وجه التامل، إلّا انه يسعه ايقاعها عبادة بقصد الملاك فلا تكون ثمرة عملية.

و اما إذا كان القائل بعدم الترتب لا يقول بصحة اتيانها بقصد الملاك فلا بد من التزامه بطلانها لعدم امكان وقوعها عبادة، و اذا كان القائل بعدم وقوعها عبادة بقصد ملاكها و كان ممن يقول بالترتب فتقع الصلاة عبادة كما لو كانت غير مزاحمة بالازالة، أو كانت الازالة بنحو لا تنافي الصلاة: بان كانت لا تحتاج إلى تحريك ينافي الصلاة و لا استدبار القبلة، و الى هذا أشار بقوله: «فلو قيل بلزوم الامر في صحة العبادة» و ان قصد الملاك لا يفيد في وقوعها عبادية «و لم يكن في» قصد «الملاك كفاية كانت العبادة مع ترك الأهم» و عصيانه «صحيحة لثبوت الامر بها في هذا الحال»: أى في حال عصيان الأهم و ترك اطاعته- بناء على امكان الترتب- و تكون

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٣٥

[فصل عدم جواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط]

فصل لا يجوز أمر الأمر، مع علمه بانتفاء شرطه، خلافا لما نسب إلى أكثر مخالفيها، ضرورة أنه لا يكاد يكون الشيء مع عدم علته، كما

هو المفروض هاهنا، فإن الشرط من أجزائها، و انحلال المركب بانحلال بعض أجزائه مما لا يخفى (١)، و كون الجواز في العنوان بمعنى الامكان الذاتى بعيد عن محل الخلاف بين الاعلام. نعم لو كان المراد من لفظ الامر، الامر ببعض مراتبه، و من الضمير الراجع إليه بعض مراتبه الآخر، بأن يكون النزاع فى أن أمر الامر يجوز إنشاؤه مع علمه بانتفاء شرطه، بمرتبة فعليته.

الصلاة صحيحة فى حال عصيان الازالة «كما إذا لم تكن هناك» بين الصلاة و الازالة «مضادة اصلا».

(١) لا يخفى ان ذكر علم الأمر فى العنوان ينبغى ان يكون مستدركا، اذ الشرط انما هو للامر لا لعلم الأمر، فسواء علم الأمر بالانتفاء أو لم يعلم بالانتفاء فالشرط شرط للامر. فينبغى ان يكون العنوان لا يجوز الأمر مع انتفاء شرطه.

ظاهر العنوان ان المراد من الامر مرتبته الفعلية، و ان الضمير فى شرطه يرجع إلى الامر بهذه المرتبة، و على هذا فكونه شيئا غير جائز من اوضح الواضحات، اذ بعد كون الشرط شرطا للامر بمرتبه الفعلية ففعليته على الفرض منوطه بالشرط، و الأمر يعلم بانتفاء شرط فعلية امره، و مع هذا فكون امره فعليا لازمه اما الخلف و هو كون ما فرض شرطا للفعلية ليس بشرط لها، أو وجود المعلول مع عدم تمامية علته، و حيث ان فرض الخلف فرض الخروج عن موضوع العنوان فلذا لم يشر اليه، و أشار إلى المحذور الثانى فقال: «ضرورة انه لا يكاد يكون الشىء مع عدم علته».

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٣٦

و بعبارة أخرى كان النزاع فى جواز إنشائه مع العلم بعدم بلوغه إلى المرتبة الفعلية لعدم شرطه، لكان جائزا، و فى وقوعه فى الشرعيات و العرفيات غنى و كفاية، و لا يحتاج معه إلى مزيد بيان أو مثنوئ برهان.

و قد عرفت سابقا أن داعى إنشاء الطلب، لا ينحصر بالبعث و التحريك جدا حقيقة، بل قد يكون صوريا امتحانا، و ربما يكون غير ذلك (١). و منع كونه أمرا إذا لم يكن بداعى البعث جدا واقعا، و إن كان

(١) لا- يخفى انه حيث كان وجود المعلول من دون علته التامة واضح الفساد، فحملا لكلام القائلين بالجواز قد قيل: ان مراد القائلين بالجواز هو الامكان الذاتى دون الامكان الوقوعى.

و توضيحه: ان ظاهر قولهم: هل يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه هو انه هل يمكن ان يقع أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه و هذا واضح الفساد، اذ لازم الجواز انه يمكن ان يقع المعلول من دون تمامية علته، و الحال ان الممكن الجائى له الوجود من ناحية وجود علته لا يعقل وجوده قبل وجود علته التامة، فلذا فى مقام التأويل أولوا الجواز فى العنوان بارادة الامكان الذاتى و هو سلب الضرورة عن الطرفين، و من المعلوم ان الممكن مسلوب الضرورة عن الطرفين لحيثية امكانه المنتزعة عن مقام ذات الممكن بما هو ممكن، سواء تمت علته وجوده أو لم تتم.

فيكون المتحصل من هذا التأويل ان القائل بالجواز يقول ان الامر مع عدم علته وقوعه هو باق على إمكانه الذاتى، و هذا أيضا من الواضحات التى لا تقبل الإنكار، فإن الامكان الذاتى لا يفارق الممكن سواء وجد أو لم يوجد، اذ وجوده عند تمامية علته و ان كان واجبا و ضروريا، إلا ان هذه الضرورة آتية له من ناحية الغير و هى علته لا من ناحية ذاته، فهو فى حد ذاته و ان وجب وجوده إلا انه لا اقتضاء له من حيث ذاته لا لوجوده و لا لعدمه.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٣٧

.....

و حينئذ يكون الإنكار عليهم فى غير محلّه فهل يسوغ لأحد من ساير الطلبة ان ينكر على القائلين: بان الممكن ممكن سواء وقع أو لم

يقع، فكيف يسوغ الإنكار عليهم من اعلام العلماء؟

فارجاع الجواز في كلام القائلين بالجواز إلى الامكان الذاتى فى غير محله، و لذا قال: «و كون الجواز فى العنوان» بمعنى الامكان الذاتى «بعيد عن محل الخلاف بين الاعلام».

و قد ذكر هو (قدس سره) تاويلا لكلام القائلين بالجواز غير هذا التاويل أشار اليه بقوله: «لو كان المراد من لفظ الامر الخ».

و حاصل هذا التاويل: ان يراد من امر الأمر هو الأمر بمرتبته الانشائية، و من الضمير فى شرطه الراجع إلى الامر هو الامر بمرتبته الفعلية، فيكون المتحصل من هذا انه هل يجوز أمر الأمر بمرتبته الانشائية مع علمه بانتفاء شرط فعليته؟

و ينبغى ان لا- يخفى انه خلاف الظاهر، لأن الظاهر من الضمير الراجع إلى شىء ان يكون راجعا اليه بما له من معناه الاول، فارجاع الضمير اليه بان يراد منه معنى آخر غير معناه الاول بنحو الاستخدام خلاف الظاهر، و لذا كان تأويلا.

و على كل فيكون النزاع فى ان الامر حيث انه بداعى جعل الداعى فمع علم الأمر بان هذا الامر لا يبلغ درجة الفعلية لانتفاء شرط فعليته هل يجوز ان ينشئه؟

فالقائل بعدم جوازه يقول انه حيث ان مرتبة الانشاء انما هى لأجل ان يبلغ درجة الفعلية، و حيث لا يبلغها لانتفاء شرطها يكون انشاؤه لغوا. و القائل بالجواز يقول بعدم انحصار الغاية فى انشائه فى كونه لجعل الداعى بل يكون له غايات اخرى، فلذا يجوز ان ينشئه و ان علم انه لا يبلغ درجة الفعلية.

و المصنف يرى جواز انشائه و ان علم انه لا- يبلغ درجة الفعلية، و استدلل على جوازه بوقوعه و هو اتم دليل عليه، فلذا قال: «و فى وقوعه فى الشرعيات و العرفيات

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٣٨

.....

غنى و كفاية» فإن الأوامر الامتحانية واقعة فى الشرع كأمر ابراهيم بذبح اسماعيل، و وقوعها فى العرف واقع بالوجدان.

و لا اشكال انه فى الأوامر الامتحانية انشاء للطلب و هو انشاء لا يتخطى مرتبة الانشاء، لأن الغرض منها لا يتعلق بالفعل المتعلق للامر بل فى كون المكلف فى صدد الانقياد و الاطاعة، فاذا خطر للمكلف الاطاعة حصل الغرض من الامر الامتحاني.

و بعبارة اخرى: ان الانشاء ان كان بداعى البعث و التحريك إلى ايجاد الفعل خارجا فهو الذى يبلغ درجة الفعلية و هو الذى يكون طلبه بداعى الجسد، و الطلب الذى لا يبلغ مرتبة البعث و التحريك لإيجاد الفعل خارجا فهو الطلب الصورى الباقي فى حد انشائيته.

و مما ذكرنا يتضح: ان العبد إذا كان لا- ينكشف للمولى كونه داخلا- تحت رسم العبودية ألا بان يفعل المأمور به، كما فى المولى العرفى بالنسبة إلى عبده حيث انه لا- يعلم ما فى نفس عبده، فربما لا- ينكشف ذلك له ألا بان يفعل العبد ما أمر به، فأمر مثل هذا

بالفعل ليس امرا امتحانيا بل امر حقيقى بداعى الجسد. غاية الأمر ان الغرض المتعلق بايجاد الفعل خارجا هو ان يكون كاشفا عن كون العبد داخلا- فيما ينبغى له من رسم العبودية، و لا يلزم ان يكون الغرض المترتب على الفعل الخارجى امرا خارجيا أيضا كأمر المولى

عبده بان يشرب المائع الخاص لأجل نفعه لمزاج العبد.

و على كل فانشاء الطلب لا يتوقف و لا ينحصر بان يكون الداعى لإنشائه هو البعث الجدى إلى ايجاد الفعل كما عرفت- فيما تقدم- من مباحث الامر ان الانشاء قد يكون بداعى الجسد إلى ايجاد متعلق الامر، و قد يكون بداعى الامتحان، و قد يكون بداعى الترجي

كانشاء العاشق طلب زيارة محبوبه مترجيا منه ذلك، و لذا قال (قدس سره): «قد عرفت سابقا ان داعى انشاء الطلب لا ينحصر بالبعث» إلى آخر كلامه، و قوله: «و غير ذلك» هو غير داعى الامتحان من الترجي و التمنى و غيرها من الدواعى التى مر ذكرها فى مبحث

الامر.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٣٩

في محله، إلا أن إطلاق الامر عليه، إذا كانت هناك قرينة على أنه بداع آخر غير البعث توسعا، مما لا بأس به أصلا، كما لا يخفى. وقد ظهر بذلك حال ما ذكره الاعلام في المقام من النقض والابرام، وربما يقع به التصالح بين الجانبين و يرتفع النزاع من البين (١)، فتأمل جيدا (٢).

(١) حاصله: انه ربما يقال ان الامر موضوع لانشاء الطلب الذي يكون بداعى الجد فلا يكون الانشاء بغير هذا الداعى امرا. فانه يقال: انه و ان لم يكن امرا حقيقيا إذا كان مقيدا بكونه بداعى الجد ألا انه يكون امرا توسعا و مجازا، و يصح اطلاق الامر عليه مع قيام قرينة على ذلك.

(٢) ربما يكون إشارة إلى انه لا يقع التصالح بين القائلين بالجواز و القائلين بعدم الجواز، بحمل القائلين بالجواز على ان يريدوا من الامر مرتبته الانشائية، و من الضمير الراجع اليه في شرطه مرتبته الفعلية و لا يلزم من هذا القول بامكان ان يوجد المعلول من دون علته التامة. و القائلون بعدم الجواز ارادوا من الامر مرتبته الفعلية، و من الضمير الراجع اليه في شرطه أيضا مرتبته الفعلية، و اما إذا كان المراد من الأمر مرتبته الانشائية و من ضمير شرطه مرتبته الفعلية فانهم يقولون بجوازه و لا ينكرونه لوقوعه في الشرعيات و العرفيات، و لأن داعى انشاء الامر لا ينحصر في البعث الجدى و لا يلزم ان يكون دائما بداعى جعل الداعى و البعث و التحريك. ألا ان هذا التصالح - أيضا - بعيد عن ظواهر كلماتهم لانه:

اولا: ليس من المؤلف استعمال الاستخدام في عناوين المسائل التي هي محل النزاع. ثانيا: انهم رتبوا ثمرة على هذا الخلاف، و ان ثمرة القول بالجواز ترتب الكفارة على من افطر عمدا في شهر رمضان ثم حدث في اثناء اليوم حيض أو سفر قبل الظهر. و القائلون بعدم الجواز اما ان يلتزموا بعدم الكفارة أو انحلال الامر بصوم بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٤٠

[فصل تعلق الاوامر و النواهي بالطبائع]

فصل الحق أن الاوامر و النواهي تكون متعلقة بالطبائع دون الافراد، و لا- يخفى أن المراد أن متعلق الطلب في الاوامر هو صرف اليجاد، كما أن متعلقه في النواهي هو محض الترك، و متعلقهما هو نفس الطبيعة المحدودة بحدود و المقيدة بقيود، تكون بها موافقة للغرض و المقصود، من دون تعلق غرض بإحدى الخصوصيات اللازمة للوجودات، بحيث لو كان الانفكاك عنها بأسرها ممكنا، لما كان ذلك مما يضر بالمقصود أصلا، كما هو الحال في القضية الطبيعية في غير الاحكام، بل في المحصورة، على ما حقق في غير المقام. و في مراجعة الوجدان للانسان غنى و كفاية عن إقامة البرهان على ذلك، حيث يرى إذا راجعه أنه لا غرض له في مطلوباته إلا نفس الطبائع، و لا- نظر له إلا- إليها من دون نظر إلى خصوصياتها الخارجية، و عوارضها العينية، و إن نفس وجودها السعى بما هو وجودها تمام المطلوب، و إن كان ذاك لا يكاد ينفك في الخارج عن الخصوصية.

فانقدح بذلك أن المراد بتعلق الاوامر بالطبائع دون الافراد، انها بوجودها السعى بما هو وجودها قبلا لخصوص الوجود، متعلقة للطلب، لا- أنها بما هي هي كانت متعلقة له، كما ربما يتوهم، فإنها كذلك ليست إلا هي، نعم هي كذلك تكون متعلقة للامر، فإنه طلب الوجود (١)،

اليوم إلى اوامر بعدد قطعات النهار، و هذه الثمرة ظاهرة في كون مراد المجوزين و المانعين هو الأمر بمرتبته الفعلية و من ضمير شرطه هو أيضا مرتبته الفعلية؟

(١) ظاهر المصنف وغيره ان الخلاف في ان متعلق الطلب هل هو وجود الطبيعة أو وجود الافراد.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٤١

.....

و الفرق بينهما هو انه بناء على ان المتعلق للطلب هو وجود الطبيعة تكون المشخصات خارجة عن المطلوب و من لوازمه، و بناء على كون متعلق الطلب هو وجود الافراد تكون المشخصات داخله في المطلوب، فإن الفرد ليس هو إلا الطبيعة الموجودة بمشخصاتها. و اختار (قدس سره) ان متعلق الطلب هو وجود الطبيعة دون الافراد في الامر، و متعلق الطلب في النهي هو ترك الطبيعة دون ترك الفرد، و لذا قال: «ان متعلق الطلب في الاوامر هو صرف اليجاد كما ان متعلقه في النواهي هو محض الترك و متعلقهما»: أى و متعلق اليجاد و الترك «هو نفس الطبيعة».

و استدلال عليه: بان الوجدان شاهد بان متعلق الغرض هو نفس الطبيعة وجودا أو تركا، و اذا كان متعلق الغرض هو الطبيعة و الامر و النهي انما يتعلقان بما هو المتحمل للغرض دون ما هو خارج عنه، فانه لا يعقل ان يكون الخارج عنه متعلق الغرض داخلا في متعلق الامر و النهي بعد ان كان العلة فيهما هو الغرض، فيكون دخول ما هو خارج عن الغرض في متعلق الامر من قبيل المعلول من غير علة. و من الواضح ان المشخصات لوجود الطبيعة خارجة عما به ثبوت الطبيعة و تحققها فانه بوجودها و المشخصات خارجة عنه ملازمة له، فإن الغرض المتعلق باكرام زيد يتحقق بوجود اكرامه، و لا- دخل لكون الاكرام في مكان خاص أو زمان خاص في الغرض المترتب على اكرامه، بحيث لو امكن ان يوجد الاكرام من دون مكان أو زمان لما كان مضرا في تحقق الامتثال، لحصول ما فيه الغرض الداعي إلى الامر، و كذلك لو أمكن ان يحصل ترك الطبيعة من دون زمان- مثلا- لما كان مضرا في تحقق الامتثال لما تعلق به النهي من عدم تحقق المفسدة الداعية لطلب تركه.

و عبارة المتن واضحة، و ان الاستدلال مركب من مقدمتين:

الاولى: وجدانية و هي ان ما فيه الغرض هو ايجاد الطبيعة أو تركها، و ان جميع الخصوصيات الخارجة عن وجود الطبيعة- مثلا- كمشخصاتها اللازمة لهويتها

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٤٢

.....

العينية خارجة عما فيه الغرض، و ان الوجدان هو الشاهد على ذلك، و جميع ما ذكر في المتن لإثبات هذه المقدمة.

و اما المقدمة الثانية البرهانية: و هي انه لا يعقل ان يكون ما هو خارج عما فيه الغرض داخلا في متعلق الطلب، فلم يشر اليها لكونها امرا مفروغا عنه.

و قد تضمنت عبارة المتن جملا لا بأس بالإشارة إلى تفسيرها:

- منها: قوله: «كما هو الحال في القضية الطبيعية الخ». توضيحه ان القضية الطبيعية في اصطلاح المنطقيين هي القضية التي كان الموضوع فيها هو الطبيعة الكلية بما هي كلية، كقولهم: الحيوان جنس، و الانسان نوع، و لذلك قيدها بقوله في غير الاحكام، فإن الكلى بما هو كلى لا يعقل ان يكون متعلقا لحكم من الاحكام الشرعية، اذ لا يعقل ان يكون المطلوب في قوله صل هو طبيعة الصلاة الكلية بما هي كلية، إذ الطبيعة بما هي كلية لا موطن لها إلا الذهن و لا وجود للكلى بما هو كلى في الخارج، و متعلق الطلب هو ايجاد الطبيعة خارجا، فلا يعقل ان يكون المطلوب هو ايجاد الكلى بما هو كلى في الخارج.

و قد عرفت مما ذكرنا: ان متعلق المحمول في القضية الطبيعية المنطقية هو الطبيعة و لا يعقل ان يكون هو الفرد، اذ عدم معقولية كون

الفرد نوعاً أو جنساً من أوضح الواضحات، وهذا هو السبب في تشبيه متعلق الطلب بالقضية الطبيعية. واصله: ان متعلق الطلب هو الطبيعة دون الفرد كما ان الموضوع في القضية الطبيعية هو الطبيعة دون الفرد. - منها: قوله (قدس سره): «بل في المحصورة الخ». لا- يخفى ان قولنا الانسان نوع في القضية الطبيعية تمام المنظور فيها هو طبيعة الانسان و هي تمام المنظور اليه، اذ لا- يعقل ان يكون المنظور فيها هو الطبيعة بما هي مرآة للأفراد، فإن لازمه ان يكون كل فرد من افراد الانسان نوعاً و هو باطل ضرورة. و القضية المحصورة هي ما احيطت بحاصر يحصر افرادها كقولهم: كل انسان ناطق، و حيث كان الغرض منها

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٤٣

.....

حصر الافراد التي يصدق عليها المحمول و هو الناطق، فلا بد و ان يكون المنظور فيها هي الطبيعة لا بما هي مرآة لافرادها فليست هي تمام المنظور اليه بل هي ما فيه ينظر، و لذا قالوا: ان الطبيعة في القضية الطبيعية ما له ينظر و في المحصورة ما فيه ينظر، الا انه في كل منهما الطبيعة هي المنظورة دون الفرد، غايته انه في الطبيعة هي تمام ما ينظر و في المحصورة الطبيعة ما فيه ينظر، فالمنظور في كل منهما هو الطبيعة، و لذا قال:

«بل في المحصورة» فانه الطبيعة فيها أيضا هي المنظورة الا انه لأن تكون كمرآة لغيرها، و الافراد انما يصح ان يقال منظور اليها باعتبار أن ما هو كالمرآة لها هو المنظور، و اما نفس الافراد باعيانها و هوياتها الخاصة فلا يعقل ان تكون حاضرة في ذهن الناظر، فالمنظور اولاً- و بالذات في ذهن الناظر هو الطبيعة، و حيث لم تكن تمام المنظور اليه بل لغرض ان تكون كمرآة لأفرادها فنسب النظر إلى افرادها بالعرض.

و على كل فالطبيعة في الطبيعية و المحصورة هي المنظورة دون الفرد.

- منها قوله (قدس سره): «و ان نفس وجودها الخ». توضيحه ان الطبيعة بما هي هي الطبيعي، و الطبيعة المضافة إلى فردا بنحو ان تكون الاضافة داخلية و المضاف خارج هو الحصة، و المضاف و المضاف اليه معا هو الفرد، و المتعلق للطلب هو الوجود المضاف إلى الطبيعة فقط دون الوجود المضاف الى حصصها و دون الوجود المضاف إلى افرادها، لأن المتحمل للغرض هو الوجود المضاف إلى افرادها، لأن المتحمل للغرض هو الوجود المضاف إلى افرادها، لأن المتحمل للغرض هو الوجود المضاف إلى الطبيعة فقط دون الوجود المضاف إلى الطبيعة المضافة، فإن اضافتها كالمضاف اليه خارجان عما فيه الغرض، و هذا الوجود المطلق المضاف إلى الطبيعة حيث انه يسع و يصدق على كل وجود خارجي للطبيعة يسمى بالوجود السعي، فالمطلوب هو وجود الطبيعة فقط و ان كان هذا المطلوب إذا تحقق خارجا لا ينفك عن الاضافة و لا ينفك عن المضاف اليه، لأن وجود الطبيعة اذا تحقق تتحقق معه المشخصات فلا بد ان تحقق اضافته إلى المشخصات أيضا. و لفظ الخصوصية في المتن تشمل الاضافة و المضاف اليه الذي أشار إلى كونها

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٤٤

فافهم (١).

دفع وهم: لا يخفى أن كون وجود الطبيعة أو الفرد متعلقا للطلب، إنما يكون بمعنى أن الطالب يريد صدور الوجود من العبد، و جعله بسيطا الذي هو مفاد كان التامة، و إفاضته، لا أنه يريد ما هو صادر و ثابت في

خارجة عما هو متعلق الطلب بقوله: «و ان كان ذاك الوجود لا يكاد ينفك في الخارج عن الخصوصية».

- و منها: قوله: «فانقذ بذلك الخ» يريد انه لا ينبغي ان يتوهم من قولهم:

ان الطبيعة هي متعلق الطلب في قبال الفرد أن غرضهم ان الطبيعة بما هي متعلقة للطلب، بل غرضهم ان متعلق الطلب هو الوجود السعي للطبيعة في قبال وجودها المتخصص بخصوصية الفردية، اذ لا يعقل ان يتعلق الطلب بالطبيعة من حيث هي، فإن الماهيات من حيث هي ليست إلما هي لا- مطلوبة و لا- غير مطلوبة، و انما المتعلق للطلب وجودها المناسب لها و هو وجودها السعي من دون تخصصه بخصوصية.

و وجه الانقذاح مما ذكرنا: هو ان الطلب مسبب عن الغرض و الغرض انما يقوم بوجودها لا بما هي. نعم حيث كان الامر هو طلب الوجود و الوجود يتعلق بالطبيعة من حيث هي صح ان يقال ان الامر متعلق بالطبيعة من حيث هي هي، و قد اشار إلى هذا بقوله: «نعم هي كذلك» أي نعم ان الطبيعة بما هي تكون متعلقة للامر لا للطلب، لأن الطلب متعلقه وجود الطبيعة دون الطبيعة بما هي.

(١) لعله إشارة إلى انه لا ينبغي ان يتوهم من التعليل لعدم تعلق الطلب بالطبيعة ان الطبيعة من حيث هي لا تكون متعلقة للطلب، لأنها ليست إلما هي لا مطلوبة و لا لا مطلوبة هو كون الطبيعة من حيث هي لا يعقل ان تكون متعلقة لشيء اصلا، فإن كون الطبيعة من حيث هي ليست إلما هي لا- يمنع من ان يتعلق بها شيء، فإن الوجود انما يتعلق و يعرض للطبيعة من حيث هي، و لكن حيث انه مسبب عن غرض يقوم بوجودها فلا يعقل ان يتعلق بها من حيث هي و انما يتعلق بوجودها.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٤٥

الخارج كى يلزم طلب الحاصل، كما توهم (١)، و لا جعل الطلب متعلقا بنفس الطبيعة، و قد جعل وجودها غاية لطلبها و قد عرفت أن الطبيعة

(١) حاصل الوهم ان متعلق الطلب لا يعقل ان يكون وجود الطبيعة و لا بد و ان يكون هو الطبيعة، لانه ليس للماهية الا وجودان: وجود ذهني، و وجود عيني خارجي و ليس هو وجودها الذهني لأنه:

اولا: ان الاغراض انما يتحملها الماهية الموجودة في الخارج دون الموجودة في الذهن.

و ثانيا: انه إذا كان المتعلق هو الوجود الذهني فهو الوجود الذهني الذي تحقق في ذهن الأمر و هذا غير مقدور للمكلف تحصيله. و ثالثا: مخالفته للوجدان فإن من طلب طبيعة من عبده لا يريد منه وجودها الذهني، و لا يعقل - أيضا- ان يكون المتعلق للطلب هو وجودها العيني الخارجي، لأن الوجود الخارجي بنفسه لا- يعقل ان يكون متعلقا للطلب لأن الطلب من موجودات عالم النفس دون الخارج، فلا بد ان يكون متعلقه مما يحصل في افقه و عالمه و إلما انقلب الذهن خارجا أو الخارج ذهنا و هو واضح الفساد.

و اما كون متعلق الطلب هو وجود الطبيعة الذهني الفاني في الوجود الخارجي، بنحو فناء العنوان في معنونه و فناء الصورة في ذي الصورة فهو- أيضا- غير معقول، إذ المطابق للصورة لا يعقل ان يكون معدوما في الخارج، و اذا كان موجودا يلزم طلب الحاصل، اذ لا معنى لتعلق الطلب بالموجود، فإن الطلب انما هو ليكون سببا للوجود، فلا يعقل ان يتعلق بالموجود و لذلك كان الطلب الحاصل من المحالات الواضحة. هذا أولا.

و ثانيا: ان الطلب إذا كان سببا للوجود و الموجود لا- يعقل ان يتحمل وجودا آخر، فإن الموجود لا يكون موجودا فلا يتعلق الطلب بايجاد الموجود.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٤٦

.....

و حاصل ما ذكرنا: انه إذا كان لا يصح ان يتعلق الطلب بوجود الطبيعي الذهني و لا وجودها الخارجي فلا بد ان يكون متعلق الطلب هو الطبيعة من حيث هي.

و الجواب: و هو الدفع الذي أشار اليه بقوله: «لا يخفى ان كون وجود الطبيعة أو الفرد» إلى آخره.

و توضيحه: ان الطبيعة من حيث هي لا يعقل ان تكون متعلقة للطلب لما عرفت من ان المتحمل للغرض هو وجودها لا هي من حيث هي، و لا بد ان يكون ما فيه الغرض هو المتعلق للطلب كما عرفت. و اما الوجود الذهني للطبيعة فلا يعقل ان يكون هو المتعلق للطلب لما تقدم من المحاذير المذكورة.

فتعين ان يكون متعلق الطلب هو وجود الطبيعة خارجا، و لا يلزم منه طلب الحاصل، بتوضيح كيفية تعلق الطلب بوجود الطبيعة خارجا هو ان الشوق من الصفات النفسية ذات المتعلق، فالشوق لا بد له من تعلق في افق الشوق، و المعدوم المطلق من كل جهة لا تحقق له اصلا فلا- يكون متعلقا للشوق، و الموجود المتحقق في الخارج لا- يشترك إلى وجوده لفرض تحقق وجوده، فلا- بد ان يكون متعلق الشوق وجود الطبيعة خارجا بنحو الفرض و التقدير، ليخرج بواسطة تعلق الشوق به من الفرض و التقدير إلى الثبوت و التحقق، فهو معدوم خارجا و موجود فرضا و تقديرا و هو معدوم من جهة و موجود من جهة.

فاتضح: ان متعلق الطلب وجود الطبيعة خارجا بنحو الفرض و التقدير، و لا يلزم من هذا طلب الحاصل، و لا فرق في هذا بين القول بتعلق الطلب بوجود الطبيعة أو بوجود الفرد و الي هذا أشار بقوله: «ان كون وجود الطبيعة أو الفرد» إلى آخر كلامه.

قوله (قدس سره): «و جعله بسيطا». قد مر فيما تقدم الفرق بين الجعل البسيط الذي هو مفاد كان التامة و هو جعل الشيء: أي كونه موجودا فقط، و لجعل التأليفي الذي مفاد كان الناقصة جعل الشيء شيئا كجعل الجسم أبيض أو الماء باردا و امثال

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٤٧

بما هي هي ليست إلا هي، لا يعقل أن يتعلق بها الطلب لتوجد أو تترك، و أنه لا بد في تعلق الطلب من لحاظ الوجود أو العدم معها، فيلاحظ وجودها فيطلبه و يبعث إليه، كي يكون و يصدر منه (١)، هذا بناء على أصالة الوجود.

ذلك، و الطلب كما يمكن ان يتعلق بجعل الشيء بنحو كان التامة كذلك يمكن ان يتعلق بجعل الشيء شيئا.

و لكنه حيث كان الغرض بيان كيفية تعلق الطلب بصرف وجود الطبيعة أو وجود الفرد، و ليس في مقام بيان كيفية تعلق الطلب و انحائه- لذلك خص الجعل البسيط بالذكر، فقال: «ان الطالب» لشيء «يريد صدور الوجود من العبد» و يريد منه «جعله بسيطا الذي هو مفاد كان التامة و افاضته»: أي و يريد من عبده افاضه الوجود على الطبيعة خارجا «لا انه يريد» منه «ما هو صادر».

(١) لا يخفى ان هذا قول ثالث بين كون متعلق الطلب الطبيعة بما هي، و بين كون متعلقه وجود الطبيعة.

و سبب القول به ان القائل يرى ان ما به الغرض هو وجود الطبيعة، و حيث لم يستطع دفع شبهة طلب الحاصل فقال ان متعلق الطلب هو الطبيعة من حيث هي، و يكون وجودها غاية لتعلق الطلب بها. و قد عرفت انه لا وقع للشبهة و ان وجود الطبيعة بنفسه هو المتحمل للغرض، و هو متعلق الطلب من دون لزوم محذور، فلا- داعي لجعله غاية لمتعلق الطلب بعد ان كان بنفسه يمكن ان يكون متعلقا له. هذا أولا.

و ثانيا: ان الطبيعة من حيث هي قد تقدم انه لا- يعقل ان تكون متعلقة للطلب، لانها من حيث هي ليست إلا هي لا مطلوبة و لا غير مطلوبة، فلا معنى لتعلق الطلب بها و جعل وجودها غاية لطلبها، بل لا بد ان يكون متعلق الطلب هو وجود الطبيعة، فلا بد في مقام تعلق الطلب ان يلاحظ الطبيعة و يلاحظ وجودها و عدمها، و حيث كان متعلق غرضه وجودها فيطلبها كي يخرجها من الفرض إلى التحقق.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٤٨

و أما بناء على أصالة الماهية، فمتعلق الطلب ليس هو الطبيعة بما هي أيضا، بل بما هي بنفسها في الخارج، فيطلبها كذلك لكي يجعلها بنفسها من الخارجيات و الاعيان الثابتات، لا- بوجودها كما كان الامر بالعكس على أصالة الوجود. و كيف كان فيلحظ الامر ما هو المقصود من الماهية الخارجية أو الوجود، فيطلبه و يبعث نحوه ليصدر منه و يكون ما لم يكن، فافهم و تأمل جيدا (١).

(١) اختلف الحكماء في هذه المسألة:

فذهب فريق إلى اصالة الوجود وانه هو المفاض من الجاعل و هو منبع الآثار، و الماهية امر انتزاعي و هي حدوده. و ذهب الفريق الآخر إلى ان الماهية هي الاصيله و هي المفاضه من الجاعل تكتسب حيثه من الجاعل يصح ان ينتزع منها انها موجوده، و الوجود امر منتزع عنها إذا اكتسبت تلك الحيثية. و لكن الفريقان اتفقا على ان الماهية من حيث هي هي بحيث لم تكتسب حيثه من الجاعل لا موجوده و لا معدومه.

فإن قلنا ان الاصيل هو الوجود كان الطلب متعلقا بوجودها، و ان قلنا ان الماهية هي الاصيله كان الطلب متعلقا بحيثيتها التي تكتسبها من الجاعل. فالماهية من حيث هي ليست متعلقة للطلب على أي حال، لأن الداعي إلى طلبها ما هو منبع الآثار و هو المتحمل للغرض الذي من اجله كانت متعلقة للطلب، و منبع الآثار إما وجودها أو حيثيتها التي تكتسب من الجاعل. و على هذا فالمتعلق هي الماهية بحيث تكون موجوده إما اصاله أو انتزاعا، اما من حيث هي فلا يتعلق بها الطلب، و قد أشار إلى ما ذكرنا بقوله: «هذا بناء على اصالة الوجود»: أي بناء على اصالة الوجود فمتعلق الطلب ايجاد الماهية و وجودها. و الفرق بين الوجود و الإيجاد اعتباري، فانه حيث ينسب إلى الماهية فهو وجود الماهية، و حيث ينسب إلى موجودها فهو ايجاد الماهية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٤٩

.....

«و اما بناء على اصالة الماهية فمتعلق الطلب ليس هو الطبيعة»: أي الماهية «بما هي أيضا» لما عرفت من اتفاقهم على كون الماهية: أي الطبيعة من حيث هي لا موجوده و لا معدومه و لا مطلوبة و لا لا مطلوبة «بل» متعلق الطلب بناء على اصالة الماهية الطبيعة «بما هي بنفسها في الخارج» فإن الماهية لا تكون بنفسها في الخارج متحققه إلا اذا كانت مكتسبه حيثه من الجاعل «فيطلبها كذلك»: أي فيطلبها بما هي بنفسها في الخارج أي بما هي مكتسبه حيثه من الجاعل لانها هي التي تكون متحملة للغرض، و لا تكون كذلك الا حيث تكون مكتسبه حيثه من الجاعل فيلحظها في مقام تعلق الطلب بها في مرحلة الفرض و التقدير بما هي مكتسبه تلك الحيثية فيطلبها لأن يخرجها من الفرض و التقدير إلى التحقق و الثبوت، و لذا قال:

«لكي يجعلها بنفسها» بواسطة الطلب «من الخارجيات و الأعيان الثابتات» و الماهية انما تكون من الخارجيات و من الأعيان الثابتة في الخارج حيث لا تكون هي الماهية من حيث هي التي هي لا موجوده و لا معدومه، بل حيث تكون الماهية مكتسبه حيثه من الجاعل تكون بتلك الحيثية خارجيه و بعينها ثابتة في الخارج، لأن منبع الأثر بناء على اصالة الماهية هي الماهية بحيث تكون كذلك «لا بوجودها» إذ الوجود بناء على اصالة الماهية امر انتزاعي، و منبع الاثر هو منشأ انتزاعه و هي الماهية التي تكون خارجيه و ثابتة بعينها في الخارج، و بناء على اصالة الوجود يكون الأمر بالعكس.

فالمطلوب يكون وجود الماهية لانه منبع الأثر، و الماهية تكون امرا انتزاعيا محددًا للوجود و ما به الاثر هو متعلق الطلب، و لذا قال: «كما كان الامر بالعكس على اصالة الوجود و كيف كان فيلحظ الأمر ما هو المقصود» في مقام طلبه و هو المتحمل للآثر و هو احد الامرين «من الماهية الخارجيه» بناء على اصالة الماهية «أو الوجود» بناء على اصالة الوجود «فيطلبه و يبعث نحوه» المكلف ليكون طلبه داعيا «ليصدر منه و يكون ما لم يكن».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٥٠

[فصل اذا نسخ الوجوب فلا دلالة على بقاء الجواز]

فصل إذا نسخ الوجوب فلا دلالة لدليل الناسخ و لا المنسوخ، على بقاء الجواز بالمعنى الأعم، و لا بالمعنى الأخص، كما لا دلالة لهما على ثبوت غيره من الأحكام، ضرورة أن ثبوت كل واحد من الأحكام الأربعة الباقية بعد ارتفاع الوجوب واقعا ممكن، و لا دلالة لواحد من دليلي الناسخ و المنسوخ بإحدى الدلالات على تعيين واحد منها، كما هو أوضح من أن يخفى، فلا بد للتعيين من دليل آخر، و لا مجال لاستصحاب الجواز، إلا بناء على جريانه في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى، و هو ما إذا شك في حدوث فرد كلى مقارنة لارتفاع فرد الآخر، و قد حققنا في محله، أنه لا يجرى الاستصحاب فيه (١)، ما لم

(١) إذا نسخ الوجوب فهل هناك دليل على ثبوت حكم من الأحكام للمنسوخ ام لا؟

و توضيحه يحتاج إلى بيان امور:

الأول: ان الدليل ينحصر في ثلاثة اشياء: دليل الناسخ، و دليل المنسوخ، و القواعد العامة، و الذى هو محل الكلام فى دلالته هو دليل الناسخ و دليل المنسوخ و خصوص الاستصحاب من القواعد، لأن هذه الثلاثة إذا وجد أحدها فهى مقدمة على بقية القواعد العامة، و اذ لم توجد فلا اشكال فى جريان البراءة عن التكليف بالترك فيكون مؤداها- عملا- مساوقا للإباحة.

و الثانى: ان فى المسألة اقوالا:

الأول: بقاء الجواز بالمعنى الأعم الذى هو كالجنس للوجوب و الاستحباب و الاباحة.

الثانى: الجواز بالمعنى الأخص الذى هو الاباحة.

الثالث: الاستحباب.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٥١

.....

الامر الثالث: ان مساق أدلتهم التى ذكرت فى المطولات مشعر بان كلامهم و خلافهم مبنى على كون الوجوب امرا مركبا: من الجواز مع المنع من الترك.

و اما بناء على كون الوجوب امرا بسيطا فلا- ينبغى توهم بقاء الجواز لا- بالمعنى الأعم، اذ لا تركيب حتى يقال ان النسخ انما تعلق بالفصل و هو المنع من الترك، و لا يلزم من ارتفاع الفصل ارتفاع الجنس فيثبت الجواز بالمعنى الأعم.

و لا بالمعنى الأخص بان يقال: ان الجواز بالمعنى الأخص فصله امر عدمى و هو عدم المنع من الترك، اذ الاباحة ليست هى إلّا جواز الفعل مع عدم المنع عن تركه، فاذا ارتفع المنع من الترك بواسطة نسخ الوجوب يثبت فصل الاباحة، فإن هذا الكلام كله انما يتأتى بناء على التركيب دون البساطة، فإن الوجوب على البساطة إما ان يكون هو الارادة و الارادة من الاعراض النفسية و العرض بسيط، أو هو البعث و التحريك اعتبارا و هو اشد بساطة من العرض.

و على كل فإن ما يتوهم الاستدلال به- بناء على التركيب- هو إما دليل الناسخ أو دليل المنسوخ، و لا دلالة لهما على شىء مما ادعى. اما دليل الناسخ فلانه انما دل على ارتفاع هذا المركب: من الجواز و المنع من الترك، و لم يدل على كيفية الرفع فانه كما يجوز ان يكون المركب مرتفعا لارتفاع بعضه و هو المنع من الترك فيكون الجواز باقيا- كما يدعيه القائل ببقاء الجواز- كذلك يمكن ان يكون المركب مرتفعا بارتفاع كلا جزئية، و دليل الناسخ قد دل على الرفع و لا دلالة فيه على ان هذا الرفع بأى نحو. هذا أولا.

و ثانيا: ان المدعى للدلالة على الجواز إما يريد الجواز بالمعنى الأعم أو الجواز بالمعنى الأخص، و الجواز بالمعنى الأعم جنس و الجنس بما هو جنس كلى لا- ثبوت له فى الخارج، انما الثابت فى الخارج هو حصص الكلى و كل حصه منه غير حصته الاخرى، فالحصه منه الموجود فى ضمن الوجوب غير الحصه منه الموجودة فى ضمن غيره، و الجواز بمعناه الجنسى الكلى ليس حكما من

الاحكام الخمسة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٥٢

.....

و مما ذكرنا ظهر: انه لا وجه لإرادة الجواز بالمعنى الاخص لأن الجواز الموجود فى ضمن الوجوب حصه غير الحصه الموجوده فى الجواز بالمعنى الاخص.

و أما الدليل المنسوخ فغايه ما يمكن ان يقال فى توجيه دلالتة على ثبوت الجواز ان اللفظ الدال على معنى مركب له دالتان: مطابقيه و تضمينيه، فهو يدل على الجواز و المنع من الترك بالدلاله المطابقيه، و يدل على الجواز بالدلاله التضمنيه، و الناسخ انما دل على رفع دلالتة المطابقيه فتبقى دلالتة التضمنيه على الجواز.

و فيه أولا: ان الدلاله التضمنيه انما هى من توابع المطابقيه، و بعد ارتفاع الدلاله المطابقيه بالنسخ لا تبقى الدلاله التضمنيه لانها تبع لها، و بعد ارتفاع المتبوع لا معنى لبقاء التابع.

و ثانيا: ان الدلاله التضمنيه التى كانت فى ضمن الدلاله المطابقيه هى الدلاله على حصه من الجواز و لم يكن هناك دلالة تضمينيه على الجواز بمعناه الكلى، اذ ليس الكلى بما هو كلى جزءا من المركب و انما جزء المركب حصه منه. و من الواضح - أيضا - انه لا دلالة تضمينيه على حصه اخرى من الجواز حتى يثبت الجواز بالمعنى الاخص، و الحصه التى كانت فى ضمن المركب الوجوبى لا بد من ارتفاعها، اذ لا إشكال فى ان هذه الحصه من الجواز غير الحصه الاخرى الموجوده فى ضمن غيره من الاباحه و الاستحباب.

فاتضح: انه لا دلالة لكل من الدليل الناسخ و المنسوخ على بقاء الجواز بمعناه الأعم و لا بمعناه الاخص. و اتضح - أيضا - مما ذكرنا انه لا دلالة لهما على ثبوت غير الجواز من الاحكام: من الاستحباب و الكراهه و الحرمة.

اما الاستحباب فلأن فصل الجواز فيه امر وجودى و هو رجحان الفعل على الترك، و لا- ينبغى ان يتوهم دلالة دليل الناسخ الراجع للوجوب على بقاء الجواز متفصلا بفصل وجودى. و كذلك الكراهه فإن فصلها أيضا الرجحان، غايته انه للترك على الفعل، و لا دلالة لدليل الناسخ على بقاء الجواز متفصلا بفصل رجحان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٥٣

.....

الترك. و اما الحرمة فمن اوضح الاشياء عدم دلالة الدليل الراجع للوجوب على عدم جواز الفعل و المنع من فعله.

و اما الدليل المنسوخ فلم يكن فيه دلالة تضمينيه على أحد هذه الأحكام حتى يتوهم بقاؤها بعد ارتفاع الدلاله المطابقيه. هذا كله فى دلالة دليل الناسخ و المنسوخ و انه لا دلالة لاحدهما على شىء اصلا، و قد أشار اليه بقوله: «فلا دلالة لدليل الناسخ و لا المنسوخ» إلى آخر عبارته.

و اما الاستصحاب فقد أشار اليه بقوله: «لا مجال لاستصحاب الجواز ألبا بناء الخ» ربما يقال بدلالة الاستصحاب على بقاء الجواز بعد رفع الوجوب بالتقريب الذى ذكرناه- فى الحاشيه السابقه- بان الوجوب انما هو الجواز مع المنع من الترك، و رفعه اما برفع جزئه و هو المنع من الترك، أو برفع كلا- جزئيه، و حيث كان رفعه برفع أحد جزئيه محتملا فيكون مجرى للاستصحاب، بان نقول: كان الجواز قبل الناسخ متيقنا و بعد الناسخ مشكوك ارتفاعه لاحتمال ان الناسخ رفع المنع من الترك وحده فنستصحب الجواز الذى كان متيقنا.

و توضيح الجواب عنه: انه أما على البساطه فلا مجال للاستصحاب، اذ ليس الحكم الوجوبى مركبا من جنس و فصل بل هو إما الارادة أو البعث اعتبارا بداعى التحريك، و الارادة من اقسام العرض و العرض لا- تركب فيه من جنس و فصل، و اعتبار البعث من الامور

الاعتبارية وهي أبسط من العرض.

و أما بناء على التركيب فقد عرفت ان الموجود في ضمن النوع أو الفرد هو حصص الكلى، فالجواز الموجود في ضمن الوجوب غير الجواز في ضمن الإباحة أو الاستحباب، فالاستصحاب الشخصي للجواز الذي كان في ضمن الوجوب غير جار لأنه متيقن الارتفاع.

و اما استصحاب الجواز الكلى فتوضيحه: ان الاستصحاب الجارى في الكلى ثلاثة اقسام:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٥٤

.....

القسم الاول: هو استصحاب حصه الكلى الموجودة في ضمن الفرد، كما لو شككنا في وجود زيد بعد اليقين بوجوده، فانه في حال وجود زيد كما كنا متيقنين بوجوده كذلك كنا متيقنين بوجود الانسان الذي في ضمنه و هو مجرى الاستصحاب كما ان زيدا مجرى له، و لا يجرى هذا الاستصحاب في مقامنا للقطع بارتفاع تلك الحصه من الكلى بارتفاع الوجوب.

الثاني: من اقسام استصحاب الكلى هو ان يكون مرددا بين ما هو مقطوع الارتفاع و ما هو مقطوع البقاء، كما لو علمنا بوجود حيوان في الدار بين كونه إنسانا أو بقا، فإن كان بقا فقد ارتفع جنس الحيوان بارتفاعه، و ان كان انسانا فهو باق قطعاً، و لا مجرى لاستصحاب الفردين بخصوصهما لأن احدهما متيقن الارتفاع و الآخر مشكوك الحدوث من الأول لا يقين به. و أما الكلى و هو الحيوان بما هو حيوان فقد كان متيقنا و الآن مشكوك.

و قد وقع الكلام في جريان هذا الاستصحاب في نفس الكلى، و لكنه سواء قلنا بجريانه أو عدم جريانه ليس المقام منه، فإن الحكم لم يكن مرددا بين الوجوب و غيره قبل ورود الناسخ للوجوب.

الثالث: من اقسام الكلى ما إذا احتملنا حدوث فرد من الكلى مقارنا لارتفاع فرد منه - كما في المقام - فانه بعد ارتفاع الوجوب تحتمل وجود حصه من الجواز الكلى في ضمن الإباحة أو الاستحباب، فيمكن ان يقال بجريان الاستصحاب في كلى الجواز لتيقن الكلى بوجود الجواز الذي كان في ضمن الوجوب و الشك في ارتفاعه - فعلا - لاحتمال بقائه بوجوده في ضمن الإباحة أو الاستحباب اللذين حدوثهما كان مقارنا لارتفاع الوجوب، فيكون كلى الجواز بما هو متيقن سابقا مشكوكا لا حقا، و قد أشار إلى عدم جريان الاستصحاب الشخصي و الكلى بقسميه بقوله: «لا مجال لاستصحاب الجواز إلّا بناء على جريانه في القسم الثالث» إلى آخر كلامه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٥٥

يكن الحادث المشكوك من المراتب القوية أو الضعيفة المتصلة بالمرتفع، بحيث عد عرفا انه باق، لا أنه أمر حادث غيره.

و من المعلوم أن كل واحد من الاحكام مع الآخر عقلا و عرفا، من المباينات و المتضادات، غير الوجوب و الاستحباب، فإنه و إن كان بينهما التفاوت بالمرتبة و الشدة و الضعف عقلا إلا أنهما متباينان عرفا، فلا مجال للاستصحاب إذا شك في تبدل أحدهما بالآخر، فإن حكم العرف و نظره يكون متبعا في هذا الباب (١).

ثم أشار إلى عدم جريان الاستصحاب في هذا القسم الثالث كما ياتي تحقيق عدم جريانه في باب الاستصحاب.

و ملخصه: إن الكلى بما هو كلى لا يقين سابق فيه بل اليقين انما هو بالحصه منه الموجودة في ضمن الفرد الوجوبى المرتفع، و الحصه الأخرى التي يحتمل وجودها في ضمن الفرد الذي يحتمل حدوثه مقارنا لارتفاع الفرد المرتفع مشكوك الحدوث، و أما الكلى بما هو كلى لم يكن متيقن الحدوث و مشكوك الارتفاع ليم اركان الاستصحاب فيه، بخلاف القسم الثاني فانه حيث لم يكن في الفرد بخصوصه يقين سابق بل كان اليقين السابق متمحضا في نفس الكلى كان مجال للقول بجريان الاستصحاب فيه، و لذا قال (قدس سره): «و قد حققنا في محله انه لا يجرى الاستصحاب فيه»: أى في هذا القسم الثالث.

(١) لقد استثنى من القسم الثالث بعض مصاديقه فقالوا بجريان الاستصحاب فيه، و هو ما إذا كان المستصحب المتيقن وجوده سابقا ذا مراتب تختلف شدة و ضعفا كالبياض و كان المتيقن السابق الفرد القوي منه، فإذا دل دليل الناسخ على ارتفاع البياض الشديد و يشك في ارتفاعه بجميع مراتبه أو المرتفع خصوصا شدته كان الاستصحاب في بقاء البياض بما هو جار، لأن المرتبة الضعيفة و ان كانت عقلا حصه من البياض غير الحصه التي مع المرتبة الشديدة إلا انه حيث بقاء الموضوع و ارتفاعه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٥٦

.....

انما هو بنظر العرف و العرف يرى ان المرتبة الضعيفة الباقية بعد ارتفاع المرتبة الشديدة ليس فردا آخر مباينا للفرد الاول بل في نظره ان الباقي هو الفرد الاول فأركان الاستصحاب فيه بنظر العرف تامه فيجربى فيه الاستصحاب، بل قد يقال بتحقيق أركان الاستصحاب عقلا، لأن البياض بمرتبته الضعيفة ليس حصه من الكلى توجد بعد ارتفاع المرتبة القوية، بل البياض بمرتبته الضعيفة كان موجودا في ضمن المرتبة الشديدة، غايته انها لا بعدها الضعفى، و هو كوجود الاربعه فى ضمن الخمسه، فالمرتبة الضعيفة بنفسها كانت متيقنه و الآن مشكوكه فيجربى الاستصحاب فيها و الاستصحاب شخصى لا كلى، بل لو قلنا بعدم تمامية هذا- عقلا- فجريانه بنظر العرف حيث ان موضوع الاستصحاب عرفى- أيضا- هو استصحاب شخصى لا كلى لما عرفت: من ان الباقي بنظر العرف هو الفرد الأول و لا يرى انه فرد آخر غير الفرد المرتفع، فالاستصحاب شخصى على كل حال فهو خارج- موضوعا- عن استصحاب الكلى.

إلا ان هذا غير منطبق على مقامنا لأن الأحكام متضاده بنظر العرف و العقل، و ليس لها ماهية واحده متفاوتة أو وجود واحد ذو مراتب و هو واضح بناء على ان الاحكام من الاعتبارات، و أما بناء على انها هى الارادة فمن الواضح- أيضا- ان ارادة إرخاء العنان فى الاباحه غير ارادة الوجوب أو ارادة الاستحباب و غير ارادة العدم لزوما أو ترجيحا.

نعم يمكن ان يقال ذلك فى خصوص الوجوب و الاستحباب و الحرمة و الكراهه، فانه لو دليل الدليل على ارتفاع الوجوب و احتملنا الاستحباب و قلنا بان الحكم هو الارادة لكان مجال لاستصحاب الارادة التى كانت فى ضمن الوجوب لا بعدها الضعفى، و كذلك الحال فى الحرمة و الكراهه فإن ارادة العدم لا بعدها الضعفى تكون موجودة فى ضمن ارادة العدم بعدها اللزومى الذى هو الحرمة،

إلا ان الاستصحاب بقاء موضوعه و اتحاد المتيقن و المشكوك فيه انما هو بنظر العرف دون العقل، فالعقل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٥٧

.....

و ان رأى اتحاد الموضوع إلا ان العرف يرى ان الاستحباب غير الوجوب و الكراهه غير الحرمة فهما عنده من المتضادات، و العرف هو المحكم فى بقاء موضوع الاستصحاب فلا- يجربى الاستصحاب. و تحقيقه مفصلا موكول إلى باب الاستصحاب فراجع. و قد أشار المصنف إلى ما ذكرناه أولا من جريان الاستصحاب فى ذى المراتب المتفاوتة بالشدة و الضعف فيما اذا كان المرتفع و المشكوك متصلين كما اذا كان المرتفع هو البياض الشديد و المشكوك هو مرتبة ضعيفة من ذلك البياض الذى كان موجودا بمرتبته الشديدة لا بياضا ضعيفا آخر بقوله: «ما لم يكن الحادث المشكوك من المراتب القوية او الضعيفة المتصلة بالمرتفع» كما عرفت من لزوم كون المشكوك هو المرتبة الضعيفة من ذلك البياض الموجود بمرتبته الشديدة لا بياضا آخر «بحيث يعد عرفا انه باق لا انه امر حادث غيره»: أى عند العرف ان المشكوك ليس امرا حادثا غير الذى كان سابقا بل ما كان سابقا هو المشكوك فعلا عنده، و اذا كان كذلك فيجربى الاستصحاب لتمامية أركانه، بل قد عرفت انه كذلك بنظر العقل- أيضا- و ان الاستصحاب شخصى لا كلى، و قد أشار الى ان العرف و العقل لا يريان ذلك فى الاحكام، بل الاحكام عندهما من المتضادات عدا الاستحباب و الوجوب و الحرمة و

الكراهة بقوله: «و من المعلوم ان كل واحد من الاحكام مع الآخر عقلا و عرفا من المبانيات و المتضادات غير الوجوب و الاستحباب» و انما اقتصر على الوجوب و الاستحباب و لم يذكر الحرمة و الكراهة لان الكلام فى نسخ الوجوب لا فى نسخ الحرمة، و إمكان استحباب المرتبة الضعيفة من الارادة التى كانت فى ضمن ارادة الوجوب.

و لا يخفى انه يمكن ان يكون هذا الملاك للقول بانه اذا نسخ الوجوب فالباقي بعد ذلك هو الاستحباب.

و على كل «فانه و إن كان بينهما»: أى بين الوجوب و الاستحباب «التفاوت بالمرتبة و الشدة و الضعف عقلا» فان الاستحباب هو المرتبة الضعيفة من الارادة

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٥٨

[فصل فى الواجب التخييري]

فصل اذا تعلق الامر بأحد الشئيين أو الاشياء، ففي وجوب كل واحد على التخيير، بمعنى عدم جواز تركه إلا إلى بدل، أو وجوب الواحد لا بعينه، أو وجوب كل منهما مع السقوط بفعل أحدهما، أو وجوب المعين عند الله، أقوال (١).

و الوجوب هو المرتبة الاكيدة الشديدة منها إلما ان بقاء الموضوع و اتحاده مع المشكوك ليس بنظر العقل حتى يمكن جريان الاستصحاب، بل هو موكول الى نظر العرف و العرف يرى انهما من المتباينين و الموضوع فيهما ليس متحدا، و لذا قال (قدس سره): «إلّا انهما متباينان عرفا» إلى آخر كلامه و قد عرفت- أيضا- ان هذا الكلام انما يتأتى بناء على ان الحكم هو الارادة، و أما بناء على انه من الاعتبارات فلا مجال لهذا الكلام اصلا.

(١) اذا ورد الأمر بأحد الشئيين كالحمد و التسيحات فى الأخيرتين من الرباعية، أو احد اشياء كالتعق و الصوم و الإطعام فى خصال الكفارة، و لا اشكال فى ان فعل احد افراد التخيير يحصل به الامتثال، و لا إشكال- أيضا- ان ترك الجميع يوجب العقاب. إلّا ان الإشكال فى ان الواجب حقيقة أى شىء هو فى الوجوب التخييري، و قد أشار المصنف الى ان فيه اقوالا اربعة:

الأول: ان الواجب التخييري هو الذى يجوز تركه الى بدل، فالواجب كل واحد من الاشياء التى وقع بينها التخيير، بخلاف الواجب التعيينى المتعلق بطبيعة واحدة ذات افراد، فان الواجب فيه واحد و هو الطبيعة و كل واحد من افرادها به يحصل مصداق الواجب لا ان كل واحد منها واجب، فالتخيير بين الافراد فى الواجب التعيينى عقلى لا شرعى، بخلاف الواجب التخييري فان كل واحد من الافراد واجب شرعا اذ ليس المتعلق للوجوب طبيعة واحدة فان افراد الواجب

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٥٩

.....

التخييري طبائع متعددة لا افراد طبيعة واحدة كما فى الواجب التعيينى. هذا هو الفرق الاول بين الواجب التخييري و الواجب التعيينى. الفرق الثانى: ان الواجب التعيينى متعلق الوجوب فيه لا يجوز تركه الى بدل لأن متعلق الوجوب فيه هى الطبيعة و لا بدل لها، و أما افراد الطبيعة الواحدة فليس كل واحد منها واجبا يجوز تركه الى بدل، بل كل واحد منها مصداق الواجب الواحد، بخلاف الواجب التخييري فان كل واحد منها واجب يجوز تركه الى بدل.

القول الثانى: ان الواجب التخييري هو الواحد من هذه الافراد لا بعينه، و يحتمل ان يكون المراد هو الواحد لا بعينه مفهوما او الواحد لا بعينه مصداقا و سيشير الى ذلك.

القول الثالث: ان الواجب كل واحد منها و لكنه يسقط بفعل الواجب الآخر، و الفرق بينه و بين القول الاول انه لم يؤخذ فى وجوب

كل واحد منها انه يجوز تركه الى بدله و لكنه بفعل الآخر لا يبقى مجال لاستيفائه، فالقول الأول ان كل واحد منها له البدلية في مقام الغرض، و هذا الاخير لا- بدلية فيه في مقام الغرض و لكن الغرض بنحو لو أتى لا بالآخر لا يبقى مجال لاستيفائه، ففي كل منها على هذا الاخير غرض غير الغرض في الآخر، بخلاف الاول فان الظاهر منه ان المترتب على كل واحد منها غرض واحد و لذا يجوز ترك كل واحد منها الى بدله.

القول الرابع: ان الواجب من هذه الافراد واحد و هو معين عند الله و هذا ظاهر السخافة فانه اذا كان الواجب واحدا و معيناً فلا معنى لجعل العدل، لأن هذا العدل اذا لم يكن فيه غرض فيكون مباحاً بذاته، فان كان سقوط الواجب المعين عند الله به لكونه بوجوده يكون مانعاً عن حصول الغرض في الواجب المعين فلا بد من المنع عنه لا الأمر به و جعله عدلاً و ان كان فيه الغرض الذي يحصل من الواجب المعين، فلا معنى لكون الواجب المعين عند الله بعد ان كان هذا العدل مثله في حصول الغرض به، إلا ان يأول هذا القول بان القائل به لم يصح عنده القول الاول، لعدم الفرق فيه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٦٠

و التحقيق أن يقال: إنه إن كان الامر بأحد الشيئين، بملاك أنه هناك غرض واحد يقوم به كل واحد منهما، بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض، و لذا يسقط به الامر، كان الواجب في الحقيقة هو الجامع بينهما، و كان التخيير بينهما بحسب الواقع عقلياً لا شرعياً، و ذلك لوضوح أن الواحد لا يكاد يصدر من اثنين بما هما اثنان، ما لم يكن بينهما جامع في البين، لاعتبار نحو من السنخية بين العلة و المعلول.

بين الوجوب التخييري و التعيني كما سيتضح وجهه في شرح قوله و التحقيق، و لا يرى معقولية الواحد لا بعينه كما سيأتي أيضاً، و لم يصح عنده أيضاً وجوب كل واحد و سقوطه بفعل الآخر لعدم خلوه عن المحذور ايضاً لذلك قال ان الواجب في الخطاب التخييري هو المعين عند الله، فان الواجب التخييري الموجه الخطاب به لكل واحد تم له موضوع الخطاب عنده إلا ان الله يعلم بما ياتي به هذا المكلف، فالمكلف و ان توجه اليه الخطاب بالتخيير لجهله بما سيفعله لكن الله يعلم بالذي يفعله هذا المكلف، فهو في الحقيقة مخاطب بما سيفعله من هذه الافراد و ان كان ظاهر الخطاب التخييري.

و بعبارة اخرى: ان صاحب هذا القول لا يرى معقولية الخطاب بنحو التخيير بين الطبائع المتعددة و الموضوع للوجوب غير تام إلا في هذه الطبائع فلذا قال بان الواجب التخييري هو المعين عند الله.

و لا يخفى: ان هذا يرجع إلى كون الواجب كل واحد و لا بد من التزامه بسقوط كل منهما بفعل الآخر، لانه اذا كان فيه غرض الزامى فان لم يسقط بفعل الآخر كان لازم الاتيان لفرض كونه غرضاً الزامياً، و لا فرق بينه و بين هذا القول إلا في كون الواجب تخييرياً واقعاً و لكنه في مقام الخطاب يكون المراد به هو احدهما معيناً، فكأنه يتحاشى عن صرف الامر بنحو التخيير.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٦١

و عليه فجعلهما متعلقين للخطاب الشرعي، لبيان أن الواجب هو الجامع بين هذين الاثنين (١). و إن كان بملاك أنه يكون في كل واحد منهما

(١) و حاصل هذا التحقيق ان الغرض المترتب على افراد هذا الواجب التخييري اما ان يكون واحدا او متعدداً، فان كان واحداً فلا بد و ان يكون المؤثر في هذا الغرض الواحد هو الجامع بين هذه الطبائع المتعددة و يكون هو الواجب واقعاً، اذ لا يعقل ان تكون هذه الطبائع المتعددة بما هي متعددة و غير مندرجة تحت جامع واحد مؤثرة في غرض واحد لما برهن عليه في محله: من ان الواحد بما هو واحد لا يعقل صدوره عن الكثير بما هو كثير، و لا بد ان لا يصدر الواحد إلا عن الواحد، كما انه قد برهن في محله- أيضاً- على

القضية الأخرى و هي عدم إمكان صدور الكثير عن الواحد، لان البرهان الذي أشار اليه المصنف في عدم إمكان صدور الواحد عن الكثير هو البرهان على القضية الثانية و هي عدم إمكان صدور الكثير من الواحد [٢٨].

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٦٢

غرض، لا يكاد يحصل مع حصول الغرض في الآخر مع إتيانه، كان كل واحد واجبا بنحو من الوجوب، يستكشف عنه تبعاته، من عدم جواز

و حاصل البرهان: انه لا بد من المسانخة الذاتية بين المعلول و العلة و إلّا لجاز ان يصدر كل شيء من كل شيء، و من الواضح انه لا يعقل ان تصدر البرودة من النار و لا الحرارة من الثلج. و من جملة أنواع المسانخة الوحده و الكثرة، فالعلة الواحدة لا بد و ان يكون معلولها واحدا، لأن فرض كون العلة واحدة ان فيها جهة واحدة للعلية، فمن اين يصدر المعلول الآخر الذي لا بد له من جهة اخرى غير تلك الجهة التي اقتضت صدور ذلك المعلول؟ و كذلك المعاليل الكثيرة لا بد لها من جهات متعددة فلا يعقل صدور الكثير عن الواحد، فالغرض الواحد المترتب على هذه الطبائع المتعددة لا بد و ان يترتب عليها لجامع واحد، و ذلك الواحد هو المؤثر في الغرض، ففي الحقيقة يكون الواجب هو ذلك الجامع الواحد المترتب عليه ذلك الغرض الواحد، و حينئذ يرجع التخيير الشرعي إلى التخيير العقلي و تكون هذه الطبائع المتعددة كافراد طبيعة واحدة. و الفرق بينهما هو ان انطباق الأمور به في الطبيعة الواحدة المأمور بها لا يحتاج الى تنبيه من الشارع لمعرفة افرادها المحصلة لها، بخلاف الواجب التخييري فان المحصل للمؤثر في الغرض لا بد من التنبيه عليه من الشارع اذ لا سبيل للعقل للاهتمام اليه، فلا يوكل اليه التطبيق فيها الى العقل كما يوكل اليه التطبيق في الطبيعة الواحدة ذات الافراد، و قد أشار الى ان الغرض اذا كان واحدا لا بد و ان يكون المؤثر فيه واحدا بقوله: «لوضوح ان الواحد لا يكاد يصدر من الاثنين بما هما اثنان» و قد أشار الى برهانه بقوله: «لاعتبار نحو من السنخية ... الى آخره».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٦٣

تركة إلا- إلى الآخر، و ترتب الثواب على فعل الواحد منهما، و العقاب على تركهما (١)، فلا- وجه في مثله للقول بكون الواجب هو أحدهما

(١) لا- يخفى انه اذا كان الغرض واحدا فربما يكون ملاكا للقول الاول، بأن الواجب واحد و هو الجامع بين هذه الطبائع و هي محققات له و افراد له، و اذا تعددت افراد الواجب فيجوز ترك كل واحد منها الى الفرد الآخر و هو البديل، إلّا ان هذا خلاف ظاهر قولهم ان الواجب التخييري ما يجوز تركه إلى بديل، فان ظاهره كون كل طبيعة من هذه الطبائع هي بدل عن الواجب، و الواجب هو كل طبيعة منها إلّا انها يجوز تركها إلى البديل، فكل طبيعة منها هي الواجب و لكنها لها بدل يجوز تركها الى بدلها، لأن الواجب واحد و هو الجامع و هذه الطبائع افراده و مصاديقه.

و بعبارة اخرى: ان الفرق بين الواجب التخييري أو التعيني: هو ان الواجب التخييري له بدل و الواجب التعيني لا بدل له لا ان الواجب التخييري هو الواجب التعيني و ان الفرق بينهما ان الواجب التعيني له افراد من طبيعة واحدة و الواجب التخييري افراده طبائع متعددة.

و الحاصل: ان ظاهرهم ان التخيير في الواجب التخييري شرعي و التخيير بين افراد الواجب التعيني عقلي.

مضافا الى انه كما لا يمكن للطبائع المتعددة ان تؤثر في غرض واحد لبرهان المسانخة، كذلك لا يمكن ان يترتب عليها جامع واحد هو المؤثر، لان ترتب هذا الجامع الواحد عليها إما لاقتضاءها بذاتها له فيعود المحذور من لزوم المسانخة و ان المتعدد بما هو متعدد كيف يقتضى شيئا واحدا و ان كان غيرها فينقل الكلام اليه و هلم جرا.

و ان كان اقتضاؤها له لا بذاتها بل بالعرض فحيث ان ما بالعرض لا بد و ان ينتهي إلى ما بالذات فيعود المحذور- أيضا- و الالتزام:

بان الجامع واحد نوعى و برهان المسانخة انما هو فى الواحد الشخصى لا داعى له لامكان الالتزام بان الغرض المترتب
بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٦٤

.....

على هذه الطبائع نوعى أيضا فلا يتأتى فيه برهان المسانخة و لا يكون مخالفا لبرهان الواحد لا يصدر عن الاثنين، فان الحلاوة- مثلا-
واحدة نوعا و هى تصدر و تتحقق فى الطبائع المتعددة فليكن الغرض المترتب على هذه الطبائع كالحلاوة واحد نوعا: أى ان الغرض
المترتب عليها هو نوع واحد لا واحد شخصى.

و على كل فظاهر المصنف و صريحه ان الغرض اذا كان واحدا يرجع الوجوب التخيري الى الوجوب التعيينى و ان التخير فيه عقلى و
ان الشارع حيث لا سبيل للعقل الى معرفة افراد هذا النحو من الواجب التعيينى نبه عليه.
هذا كله اذا كان الغرض المترتب على هذه الطبائع واحدا.

و اما اذا كان الغرض المترتب عليها متعددا فلا بد و ان يكون الغرض المترتب على كل منها مزاحما للغرض المترتب على غيرها من
الطبائع التى كانت عدلا لها فى هذا الخطاب، اذ لو لم يكن اغراضها متراحمة لكانت وجوبات تعيينية لا تخيرية و حيث كانت تخيرية
بمعنى انها لو أتى بواحد منها سقط التكليف من الايتان بالآخر فاللازم ان يكون الغرض فى كل منها و ان كان غير الغرض الآخر الذى
يحصل من الواجب الآخر، إنما انه سنخ غرض بحيث لو حصل الغرض الآخر من احد الواجبات: أى الطبائع الواقعة عدلا للطبيعة
المحصلة له لا- يمكن استيفاءه، فاذا اتى باحد هذه الواجبات التخيرية سقطت الاوامر المتعلقة بها، لأن اوامرها انما هى لتحصيل
الاغراض المترتبة عليها، و اذا كانت مع تحقق احدها لا يمكن استيفاءها لا يعقل بقاء اوامرها فانه من بقاء المعلول بلا علة، و لازم هذا
ان تتعدد الوجوبات لتعدد الاغراض و ان يكون كل واحد منها وجوبا يجوز تركه إلى الايتان بالواجب الآخر، فيكون الوجوب فيها
مرتبطا بهذا النحو من الارتباط و يكون هو معنى قولهم ان الواجب التخيري هو الذى يجوز تركه إلى بدل و يثاب على فعل أحدها و
لا- يعاقب إنما على تركها جميعا و الى هذا أشار بقوله: «و ان كان بملاك انه يكون فى كل واحد منهما غرض لا يكاد يحصل مع
حصول الغرض فى الآخر مع اتيانه» أى بايتان

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٦٥

.....

الآخر: أى انه مع الايتان بأحد هذه الواجبات لا يبقى مجال لاستيفاء الغرض من بقيتها. و هذا هو الفرق بين هذا الوجوب التخيري و
الوجوب التعيينى فانه لا يجوز تركه لأن غرضه لازم الاستيفاء و ليس مزاحما بغيره بحيث لو أتى بغيره لا يمكن استيفاءه و يكون هذا
هو الملاك للقول الثالث: و هو ان الواجب التخيري هو وجوب كل منهما مع السقوط بفعل احدهما فيما اذا كان التخير بين شيئين، و
وجوب كل منهما مع السقوط بفعل احدها اذا كان التخير بين اشياء، و لا يكتفى بهذا المقدار فى إتمام الواجب التخيري، فانه بهذا
البيان و ان خرج التخير العقلى فى وجوب الطبيعة الواحدة ذات الافراد لفرض تعدد الاغراض فيتعدد الواجب، إنما ان الغرض فى
احدها اذا كان يسقط بفعل الآخر كان الغرض فى كل منها لزوميا لفرض كونه غرضا يدعو إلى الوجوب، فاللازم الامر باتيانهما دفعة
واحدة لأن الغرض فى كل منهما لازم و باتيان احدهما منفردا لا يبقى مجال لاستيفاء الغرض من الآخر الذى هو لازم أيضا، فحفظا
لتحصيل الغرضين اللازمين ينبغى الامر باتيانهما معا دفعة واحدة، و لا يقول بهذا احد فى الواجبات التخيرية التى يمكن الايتان بها
دفعة واحدة، فينبغى تميمه بان يقال: ان الغرض فى كل واحد منهما غير الغرض من الآخر، و لا يكون بحصول احدهما يمتنع حصول
الغرض من الآخر و لكن هناك مصلحة دعت إلى الاكتفاء بأحدهما، فلا مانع من الايتان بهما واحدا بعد واحد و لا يجب الامر بهما

دفعه واحده و يجوز الاكتفاء باحدهما، و يكون مراده من قوله: «يكون في كل واحد منهما لا يكاد يحصل...» الى آخر كلامه انه لا يكاد يحصل الغرض مع التحفظ على المصلحة الداعية الى الترخيص في ترك الآخر [٢٩].

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٦٦

لا- بعينه مصداقا و لا- مفهوما، كما هو واضح (١)، إلا- أن يرجع إلى ما ذكرنا فيما إذا كان الامر بأحدهما بالملاك الاول، من أن الواجب هو

(١) حاصله انه بعد ما عرفت ان الامر دائر بين غرض واحد أو اغراض متعددة و على الاول يكون الواجب واحدا و هو الجامع، و على الثاني كل واحد من افراد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٦٧

.....

التخير، و على كل منهما فالواجب معلوم في الواجب المخير و لا يكون الواجب امرا مرددا لا مفهوما و لا مصداقا، و لذا قال: «فلا وجه في مثله»: أي الواجب التخييري «للقول بكون الواجب هو احدهما لا بعينه مصداقا و لا مفهوما» مضافا الى ان التريد في المفهوم غير معقول تصورا لوضوح ان كل مفهوم في مقام مفهومه معين لا مردد، حتى مفهوم المردد فانه في مقام مفهومه غير مردد نظير مفهوم المجهول فانه في مقام مفهومه هو معلوم غير مجهول، اذ لا- يعقل ان يتعلق التصور بمجهول حتى في مقام مفهومه، فان لكل شيء نحوين من الوجود: ذهني و خارجي، فاذا فرض انه في مقام خارجيته مجهول و في مقام تحققه الذهني أيضا مجهول فيكون من المجهول المطلق، و المجهول المطلق لا- يعقل ان يكون متعلقا للتصور، فلا- بد و أن يكون المراد من لا- بعينه مفهوما هو تعلق الأمر بمفهوم احدهما.

و اما المردد في مقام مصداقيته و هو المراد من لا بعينه مصداقا و هو الفرد المنتشر في كلامهم فهو ايضا غير معقول تصورا، لأن الفرد الخارجي بخارجيته لا يعقل تعلق التصور به فلا بد و ان يتعلق التصور بمفهوم الفرد المنتشر و هو كلي كعنوان احدهما، و قد عرفت ان تعلق التصور بالمردد بما هو مردد محال، و لكن يظهر من المصنف امكان تعلق التصور بالمردد.

فقد ذكر المصنف في حاشيته على المتن [٣٠] بما حاصله مع زيادة توضيح منا: انه فرق بين مقام العلم و مقام الامر، فانه في مقام العلم يمكن ان يتعلق العلم بمفهوم احدهما و يكون خارجا مرددا بين مصداقين او اكثر كما في مقام العلم الاجمالي فانه يتعلق بكون احد الإناءين نجس و مصداقه خارجا مردد بين الإناءين، إلا انه في مقام الامر لا يعقل ذلك سواء كان الامر هو الارادة و الشوق او البعث و التحريك اعتبارا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٦٨

الواحد الجامع بينهما، و لا أحدهما معينا، مع كون كل منهما مثل الآخر في أنه واف بالغرض فتدبر (١).

اما اذا كان هو الشوق و الارادة فلوضوح ان الشوق لا يعقل ان يحصل من غير سبب يدعو اليه و إلا لجاز ان يكون كل شيء متعلقا للشوق و هو باطل، فالسبب الداعي لتعلق الشوق بالمشتاق اليه اما ان ينحصر بالموجود الخارجي او يكون بما هو الجامع بينه و بين موجود آخر أو موجودات، و على الاول فيكون متعلق الامر هو الوجود الخاص الخارجي، و على الثاني يكون هو الجامع بين الموجودين او الموجودات، و على كل يكون متعلق الامر معينا خارجا لا مرددا. و اما اذا كان هو البعث و التحريك اعتبارا فلوضوح ان الداعي للبعث و التحريك هو الارادة و الشوق و ان يكون المعلول على طبق علته.

مضافا الى ان الامر بداعى جعل الداعى و الداعى انما يدعو الى ايجاد ماهية يمكن ان يكون لها وجود خارجى و المردد بما هو مردد لا ماهية له، اذ كل ماهية فى مقام ما هويتها معينة لا مرددة و ما لا ماهية له لا وجود له خارجا، فلا يعقل ان يجعل الداعى إلى ايجاد ما لا يكون له وجود.

و اما العلم فحيث انه يمكن ان يحصل من جهة معلومة و ان كان من جهة اخرى مجهولا امكن ان يتعلق بمفهوم احدهما فانه يمكن ان يحصل العلم بأن نجسا تحقق فى الخارج و لكن يجهل انه أيهما، و لذا يمكن ان يكون مفهوم احدهما معلوما للعلم بأن نجسا قد تحقق، و حيث لا يعلم بتفصيله فيكون مجهولا من ناحية ان ذلك النجس هل هو هذا أو هذا؟ فلذا يكون مفهوم احدهما متعلقا للعلم و تفصيله فى الخارج مجهولا.

فاتضح الفرق بين مقام العلم و مقام الامر، و لعل قوله (قدس سره): فتدبر اشارة الى ذلك.

(١) لا- يخفى ان احدهما لا بعينه لا يمكن ان يرجع الى ما ذكره ثانيا بقوله: «و ان كان بملاك انه يكون فى كل واحد منهما غرض» الى آخره لوضوح انه على هذا يكون

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٦٩

بقى الكلام فى أنه هل يمكن التخيير عقلا أو شرعا بين الاقل و الاكثر، أو لا (١)؟

الواجب معينا و ليس لا- بعينه، لوضوح انه مع تعدد الغرض يكون كل واحد منها معينا هو الواجب، إلا انه حيث كان الايتان بالآخر يسقطه كان كل واحد منها واجبا معينا و لكن يجوز تركه الى بدل، فلا يعقل ان يرجع قول القائل بأن الواجب احدهما لا بعينه الى هذا، فلا- بد فى مقام التأويل لكون الواجب احدهما لا- بعينه ان نقول انه يمكن ان يرجع الى الاحتمال الاول و هو انه حيث كان الغرض بناء عليه واحدا و مستندا الى جامع واحد المؤثر فيه، و حيث كان الجامع مجهولا الا من حيث انه يوجد بين هذه الطبائع التى وقع التخيير فيها و كل واحد منها انما امر به تخييرا لكونه به يحصل ذلك الجامع المجهول لا انه بذاته هو الواجب فليس كل واحد منها هو الواجب معينا، و حيث كان الجامع يوجد فى احدها فيكون كل واحد منها مثل الآخر فى كونه وافيا بالغرض لحصول الجامع المؤثر فى الغرض فيه، فيصح ان يقال: ان الواجب ليس احدها معينا و كل واحد منها ليس بذاته و لا بعينه واجبا و لكنه يحصل باتيان احدها، فلذا كان أحدها لا بعينه هو الواجب.

و لا يخفى: انه لم يتعرض لرد القول بكون الواجب هو المعين عند الله لما تقدم من سخافته على ظاهره، و ارجاعه الى القول الثالث- أيضا- لا يخلو عن سخافة كما مر.

(١) لا- يخفى ان المدعى محالته هو التخيير بين الاقل و الاكثر مع مساواة الاقل للاكثر فى كل جهة عدا كون احدهما اقل و الآخر اكثر. و اما لو اختلف الاقل و الاكثر بشيء ما و لو بالعنوان الذى يجب قصده فى مقام الايتان كعنوان الظهر و الجمعة فانهما يكونان من المتباينين لا الاقل و الاكثر، لأن الركعتين اللتين يجب قصد عنوان الجمعة فيهما غير الركعتين فى ضمن الاكثر الذى كان عنوانهما هو الظهرية، و كذا فيما اذا لم يختلفا بالعنوان و لكن اختلفا بكيفية ما كما اذا كان السلام فى الركعتين بعد الثانية فى القصر و على الرابعة فى التمام، فان الركعتين اللتين يكون السلام فيهما على

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٧٠

ربما يقال، بأنه محال، فإن الاقل إذا وجد كان هو الواجب لا محالة، و لو كان فى ضمن الاكثر، لحصول الغرض به، و كان الزائد عليه من أجزاء الاكثر زائدا على الواجب (١)، لكنه ليس كذلك، فإنه إذا فرض

الاثنين كما فى القصر غير الركعتين اللتين يكون سلامهما على الرابعة فهما من المتباينين، فالظهر و الجمعة متباينان من جهتين من جهة

العنوان و من جهة الكيفية، و في القصر و التمام التباين من جهة واحدة و هي الكيفية مضافا الى تباين الجمعة و الظهر من ناحية المستحبات- أيضا- كالقنوت- مثلا- فان في الجمعة قنوتين و في الظهر قنوتا واحدا.

و على كل فالكلام في امكان التخيير بين الاقل و الاكثر مع تساويهما في كل جهة عدا الاقلية و الاكثرية كالخط القصير و الخط الطويل و كالتسيحة الواحدة و الثلاث.

(١) و حاصله ان التخيير بين الاقل و الاكثر مع تساويهما فيما عدا الاقلية و الاكثرية محال، لان طلب الاكثر بعد حصول الاقل في ضمنه إما ان يكون لأجل الغرض الذي حصل بمجرد وجود الاقل فيلزم تحصيل الحاصل لأن المفروض ان الغرض قد حصل بالاقل، فطلب الاكثر لأجل تحصيل ذلك الغرض الحاصل من تحصيل الحاصل.

و اما ان يكون لغرض آخر غير الغرض الذي حصل من الاقل فهو محال ايضا لأن المفروض انه واجب تخييري و مع فرض حصول غرض الواجب التخييري في الاقل لا يبقى مجال لغرض آخر في الاكثر، لأن الغرض الآخر في الاكثر ان كان واجبا آخر لزم الخلف و ان كان هو احد فردي الواجب التخييري فلا يبقى مجال لطلبه لحصوله بالاقل.

و أما ان يكون بلا غرض و هو محال ايضا، لان الطلب للاكثر فعل اختياري للمولى و لا يعقل ان يكون الفعل الاختياري بلا غرض.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٧١

أن المحصل للغرض فيما إذا وجد الاكثر، هو الاكثر لا الاقل الذي في ضمنه، بمعنى أن يكون لجميع أجزائه حينئذ دخل في حصوله، و إن كان الاقل لو لم يكن في ضمنه كان وافيًا به أيضا، فلا محيص عن التخيير بينهما، إذ تخصيص الاقل بالوجوب حينئذ كان بلا مخصص، فإن الاكثر بحده يكون مثله على الفرض، مثل أن يكون الغرض الحاصل من رسم الخط مترتبا على الطويل إذا رسم بما له من الحد، لا على القصير في ضمنه، و معه كيف يجوز تخصيصه بما لا يعمه و من الواضح كون هذا الفرض بمكان من الامكان (١).

و بعبارة اخرى: ان الزائد على الاقل حيث انه بلا غرض فيجوز تركه لا إلى البدل و لا شيء من الواجب ما يجوز تركه لا إلى بدل فلا يعقل التخيير بين الاقل و الاكثر. و قد أشار الى لزوم تحصيل الحاصل بقوله: «لحصول الغرض به» و الى المحذور الثاني بقوله: «و كان الزائد عليه من أجزاء الاكثر زائدا على الواجب».

(١) و توضيح الجواب ان الاشكال:

تارة: من ناحية ان الاقل و الاكثر لا يعقل ان يكونا فردين لطبيعه واحدة حيث ان الطبيعه بمجرد وجود الاقل تتحقق فيتحقق فرد الماهية و يكون الزائد فردا آخر لها.

و اخرى: لا من هذه الناحية و انه بعد ان يكون الاقل و الاكثر فردين و لكن الغرض حيث انه يمكن ان يكون واحدا و يرجع التخيير فيه إلى التخيير العقلي و يمكن ان يكون متعددا فلا- يرجع التخيير فيه إلى التخيير العقلي بل يكون التخيير شرعيا، فهل يعقل التخيير العقلي بين فردين من طبيعه واحدة كان احدهما الاقل و الآخر الاكثر ام لا؟ فالكلام في مقامين:

اما المقام الأول: فالكلام فيه أيضا في مقامين:

الأول: في وجود الاقل في ضمن الاكثر من دون تخلل عدم في البين كوجود الخط القصير في ضمن الخط الطويل من دون تخلل عدم بينهما، و ان هذا الاقل ما لم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٧٢

.....

يتخلل عدم بينه و بين الاكثر لا يكون فردا للطبيعه و انما يكون فردا لها حيث يكون له طرفان منتهيان.

فبانه انه بعد قيام البرهان و الوجدان على التشكيك اما فى الماهية او فى وجودها، و ان البياض الشديد بالوجدان فرد لطبيعة ماهية البياض كما ان البياض الضعيف فرد لها و ليس البياض الشديد مركبا من بياضين بل فرد واحد و بياض واحد، و التشكيك كما يكون فى الشدة و الضعف كذلك يكون فى القلة و الكثرة.

و اما برهانا فلأن فردية الفرد للطبيعة انما هو بتشخص الطبيعة و كونها وجودا واحدا خارجا لا يقبل الصدق على غير شخصه، و الطبيعة الموجودة بمجرد وجود الاقل لا- يكون ذلك الوجود فردا واحدا لها إلا إذا تمت له وحدة، و وحدته لا تتم إلا بان يكون له طرفان، فمن رسم خطا بمجرد وجود الخط قبل انتهائه توجد طبيعة الخط، و لكن الخط ما دام كونه بين المبدأ و المنتهى لم يحصل شخص واحد من الخط و انما يكون شخصا واحدا عند انتهاء الرسم للخط و حصول طرفيه، و ليس هذا الوجود المتصل ما لم ينته وجودات متعددة بل هو وجود متصل تتم وحدته بانتهائه، فان اتصاله اما ان يكون بالوجود أو بغيره و غير الوجود هو العدم و العدم غير قابل للاتصال المتحقق فى الخارج اذ لا خارجية للعدم، و اذا كان الاتصال فى الوجود فلا بد ان لا يتخلل العدم و إلا لزم الانفصال و اذا لم يتخلل عدم لذلك المتصل فهو واحد و الوجودات آحاد من الوجود، و الواحد بما هو واحد لا يعقل ان يكون آحادا و لذا يقولون: ان الاتصال مساوق للوحدة.

فاذا عرفت ما ذكرنا- تعرف ان الاقل الموجود فى ضمن ال- كثر ليس فردا للطبيعة و انما يكون فردا لها حيث لا يكون موجودا فى ضمن الاكثر و يكون موجودا محدودا بحديه، فالخط القصير المحدود بطرفيه هو الفرد للطبيعة دون الخط القصير الموجود فى ضمن الاكثر، فاذا امر المولى بايجاد الخط كان العبد مخيرا بين الخط الطويل و الخط

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٧٣

إن قلت: هبه فى مثل ما إذا كان للاكثر وجود واحد، لم يكن للاقل فى ضمنه وجود على حدة، كالخط الطويل الذى رسم دفعة بلا تخلل سكون فى البين، لكنه ممنوع فيما كان له فى ضمنه وجود، كتسيحة فى ضمن تسيحات ثلاث، أو خط طويل رسم مع تخلل العدم فى رسمه، فإن الاقل قد وجد بحدده، و به يحصل الغرض على الفرض، و معه

القصير و لا يكون الخط الزائد على الخط القصير الموجود فى ضمن الطويل زائدا على ما هو الواجب.

و لا يخفى انه لا بد و ان يكون الغرض ليس مترتبا على محض وجود الطبيعة، فانه لو كان كذلك لا يكون مربوطا بالفردية للطبيعة و يحصل بمجرد تحقق وجود الطبيعة للخط و ان لم يكن ذلك الخط فردا للطبيعة، بل لا بد و ان يكون الغرض مترتبا على فرد الطبيعة بما هو فرد لها، فالخط ما لم يكتسب الفردية لا يكون الغرض حاصلا و انما يحصل بالفرد من الخط بما هو فرد لطبيعة الخط، و اذا كان الغرض كذلك فلا بد و ان يكون التكليف بنحو التخيير بين الخط القصير غير الموجود فى ضمن الطويل و بين الخط الطويل، فإن كلا منهما فرد للطبيعة، و لا وجه لأن يكون مختصا بالخط القصير بعد ان كان الخط الطويل أيضا فردا يحصل به الغرض، و الى هذا أشار بقوله:

«و ان كان الاقل لو لم يكن فى ضمنه كان وافيا به»: أى ان الاقل انما يكون وافيا بالغرض اذا لم يكن فى ضمن الاكثر، و معنى هذا كون الغرض مرهونا ترتبه بفردية الفرد من الطبيعة لا- بمحض وجود الطبيعة و ان لم يكن ذلك الموجود فردا، و قد أشار إلى ان الغرض اذا لم يكن مختصا بالاقل لا يجوز تخصيص الامر به بقوله:

«و معه»: أى و مع كون الغرض غير مختص بالاقل «كيف يجوز تخصيصه»: أى تخصيص الامر «بما لا يعمه»: أى بما لا يعم الاقل.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٧٤

لا محالة يكون الزائد عليه مما لا دخل له فى حصوله، فيكون زائدا على الواجب، لا من أجزائه (١).

(١) حاصل هذا الاشكال ان ما ذكرتموه من إمكان التشكيك بين الفرد القصير و الفرد الطويل، و ان القصير ما لم يتخلل العدم بينه و بين الطويل لا- يكون فردا للطبيعة و ان تحقق وجود الطبيعة بمجرد وجود القصير و لو في ضمن الطويل، و امكان ان يكون الغرض مرتبا على فردية الفرد للطبيعة لا على مجرد وجود الطبيعة فهذا إنما يتم في التخيير بين الفرد القصير و الطويل حيث لا يكون للقصير وجود على حدة و طرفان من المبدأ و المنتهى، و لكنه لا- يتم التخيير بين الفرد القصير و افراد قصار يكون لكل واحد منها فردية للطبيعة و وجود على حدة محدود بمبدئه و منتهاه مثل التخيير بين التسيحة الواحدة و التسيحات الثلاث، فان لكل واحدة من التسيحات وجودا منحاذا بمبدئه و منتهاه، و مثل التخيير بين خط قصير و خطوط متعددة قصار يكون لكل واحد منها مبدأ و منتهى على حدة، فان الغرض اذا كان مرتبا على فرد من الطبيعة تكون الافراد مما تزيد على الواجب و كل ما يزيد على الواجب يجوز تركه لا- الى بدل، و لا يعقل ان يكون الواجب مما يجوز تركه لا الى بدل، و الى هذا أشار بقوله: «هبه»: أى هب ان ما ذكرتموه من كون الغرض منوطا بالفردية فانه انما يتم «في مثل ما اذا كان للاكثر وجود واحد لم يكن للاقل في ضمنه وجود على حدة كالخط الطويل الذى رسم دفعة»: أى «بلا تخلل سكون فى البين» فان الاقل و ان وجد فى ضمنه إلا انه حيث لم يتخلل سكون فى الحركة الراسمة للخط فلا يكون للاقل وجود على حدة.

«لكنه ممنوع»: أى ما ذكر من الجواب بالفردية لا- يتم «فيما كان له»: أى للاقل «فى ضمنه»: أى فى ضمن الاكثر «وجود» على حدة «كتسيحة فى ضمن تسيحات» الى آخر كلامه.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٧٥

قلت: لا يكاد يختلف الحال بذلك، فإنه مع الفرض لا يكاد يترتب الغرض على الاقل فى ضمن الاكثر، و إنما يترتب عليه بشرط عدم الانضمام، و معه كان مرتبا على الاكثر بالتمام (١).

لا ينبغي ان يخفى انه لا فرق فى هذا الاشكال بين ان توجد الافراد من الطبيعة التى لكل منها وجود على حدة دفعة واحدة بان يرسم المكلف خطوطا ثلاثة دفعة واحدة و بين ان توجد الافراد من الخطوط واحدا بعد واحد بان يرسم خطا ثم يرسم آخر ثم يرسم الثالث، فان الغرض اذا كان يحصل بخط واحد يكون الخطان الآخران مما يزيد على الواجب و ان وجدا دفعة واحدة مع الخط الواحد.

(١) و حاصل الجواب ان الغرض كما كان- فيما ذكرناه أولا- منوطا بالفردية يمكن ان يكون منوطا بشرط عدم انضمام الاكثر إلى الاقل فى الوجودات المنفصلة، فيكون ترتب الغرض على الاقل مراعى بعدم انضمام الاكثر اليه، فالاقل و ان كان فردا من الطبيعة إلا ان الغرض لا يكون منوطا بالفردية فقط، بل منوطا بالفرد مع عدم انضمام الاكثر اليه، فالتسيحة الواحدة التى يتعقبها الركوع هى الوافية بالغرض و لا تكون بمجرد وجودها و كونها فردا من التسيح وافية بالغرض.

و بعبارة اخرى: ان الغرض يمكن ان يكون منوطا بمجرد وجود الطبيعة و لو لم تكن فردا فلا يعقل التخيير بين الاقل و الاكثر، و يمكن ان يكون منوطا بالفردية فيعقل التخيير بين الاقل و الاكثر بشرط ان لا يكون للاقل وجود على حدة، و لا يعقل التخيير بين الاقل الذى له وجود على حدة و بين الاكثر و يمكن ان يكون منوطا بشرط زائد على كونه وجودا على حدة، و هو عدم انضمام الاكثر اليه فيعقل التخيير- حينئذ- بين الاقل غير المنضم اليه و بين الاكثر، فالتسيحة الواحدة التى يتعقبها الركوع تكون مما يترتب عليها الغرض، و التسيحة التى ينضم اليها تسيحتان قبل الركوع تكون مصداقا آخر للغرض، و اذا كان الغرض بهذا النحو صح التخيير بين الاقل و الاكثر و ان كان للاقل وجود على حدة، و له ان لا يقتصر على الاقل مع كون

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٧٦

و بالجملة إذا كان كل واحد من الاقل و الاكثر بحده مما يترتب عليه الغرض، فلا محالة يكون الواجب هو الجامع بينهما، و كان التخيير بينهما عقليا إن كان هناك غرض واحد، و تخييرا شرعيا فيما كان هناك غرضان، على ما عرفت.

نعم لو كان الغرض مترتبا على الأقل، من دون دخل للزائد، لما كان الاكثر مثل الاقل و عدلا له، بل كان فيه اجتماع الواجب وغيره، مستحبا كان أو غيره، حسب اختلاف الموارد، فتدبر جيدا (١).

الغرض مما يمكن ان يترتب على الاكثر المنضم اليه أيضا و لذا قال (قدس سره): «فانه مع الفرض»: أى مع فرض كون الأقل له وجود على حدة و مع ذلك وقع التخيير بينه و بين الاكثر فلا بد ان لا يكون الغرض منوطا بكون الأقل فردا من الطبيعة، بل له شرط آخر و هو عدم انضمام الاكثر اليه، و اذا كان لترتب الغرض شرط عدم الانضمام «لا يكاد يترتب الغرض على الأقل فى ضمن الاكثر»: أى لا يكاد يترتب الغرض على الأقل المنضم اليه الاكثر و ان كان للأقل وجود على حدة و هو فرد للطبيعة إلا انه حيث لم يحصل الشرط الآخر و هو عدم الانضمام فلا يترتب على الأقل المنضم اليه الاكثر الغرض بل يكون الغرض مترتبا على الاكثر حينئذ «و انما يترتب عليه»: أى انما يترتب على الأقل الغرض «بشرط عدم الانضمام» اليه «و معه»: أى و مع الانضمام «كان» الغرض «مترتبا على الاكثر بالتمام».

(١) لا يخفى ان ما تقدم من الكلام كله فى المقام الاول و هو امكان التخيير بين الأقل و الاكثر و ان كانا فردين لطبيعة واحدة. و بقى الكلام: فى ان الغرض اذا كان واحدا فهل يعقل التخيير بين الأقل و الاكثر بعد ان كان المؤثر فى الغرض الواحد هو الجامع الواحد- فهل يتصور الجامع الواحد بين الفردين من طبيعة واحدة بحيث يمتاز احد الفردين عن الآخر بالأقلية و الاكثرية فقط؟ بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٧٧

إفصل فى الواجب الكفائى

فصل فى الواجب الكفائى و التحقيق أنه سنخ من الوجوب، و له تعلق بكل واحد، بحيث لو أحل بامثاله الكل لعوقبوا على مخالفته جميعا، و إن سقط عنهم لو أتى به بعضهم، و ذلك لانه قضية ما إذا كان هناك غرض واحد، حصل بفعل واحد، صادر عن الكل أو البعض. كما أن الظاهر هو امتثال الجميع لو أتوا به دفعة، و استحقاقهم للمثوبة،

ربما يقال بانه بناء على تعدد الغرض فلا مانع من ان يكون الواحد من طبيعة واحدة بشرط الوحدة، و عدم الانضمام مما يترتب عليه غرض و مع انضمامه إلى الاكثر يترتب عليه غرض آخر فيكون تخييره تخييرا شرعيا. و اما بناء على وحدة الغرض و ان المؤثر فى الغرض هو الجامع بين الأقل و الاكثر لا يتصور ذلك، لأن الجامع بين التسيحة الواحدة و الثلاث اما ان يكون ذاتيا و ليس هناك جامع ذاتى الاطبعى التسيح لا بشرط الجامع بين التسيحة بشرط لا و هى الواحدة و التسيحة بشرط شىء و هى المنضمة إلى التسيحين، و الطبعى لا بشرط الذى هو الجامع بين بشرط لا و بشرط شىء يحصل بمجرد وجود التسيحة الواحدة لأن البشروطانية غير داخله فى الطبعى الجامع و انما هى داخله فى الفرد و تمييزه عن البشروطية فلا يكون الجامع هو الطبعى لا بشرط، و غير الطبعى لا بشرط يكون جامعا عنوانيا لا ذاتيا، و الجوامع العنوانية تشكيلا انما هو بالتشكيك فى منشأ انتزاعها و منشأ انتزاعها ليس إلا التسيحة الواحدة و الثلاث و لا جامع تشكيكى لهما الاطبعى التسيح، و قد عرفت انه لا يمكن ان يكون هو الجامع، فينحصر الحال فى التخيير الشرعى.

فما يظهر من المصنف من امكان وحدة الغرض و رجوع الامر الى التخيير العقلى كما يمكن تعدده فانه غير خال عن الاشكال. [٣١]

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول ؛ ج ٢ ؛ ص ٣٧٨

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٧٨

و سقوط الغرض بفعل الكل، كما هو قضية توارد العلل المتعددة على معلول واحد (١).

(١) لا- يخفى ان الغرض اذا كان واحدا يحصل بفعل واحد لا وجه لأن يؤمر به كل واحد على سبيل التعيين اذ لا بد ان يكون للامر الموجه لكل واحد من اغراض متعددة كل واحد منها يدعو الى امره و المفروض ان الغرض واحد و يحصل بفعل واحد، فانه لو أمر به كل واحد على سبيل العينية و أتى به احد المخاطبين فالأوامر الموجهة إلى غيره اما ان تبقى أو تسقط فان بقيت فانها تكون اوامر من دون غرض يدعو اليها و هو يشبه المعلول بلا علة ان كانت على طبق الحكمة و ألا فتكون من الجزاف و السفه المحال صدوره من الحكيم، و ان سقطت خرجت عن كونها اوامر عينية.

و لا وجه لان يؤمر به واحد بخصوصه دون الآخرين، لان تخصيص الامر بذلك الواحد دون غيره ترجيح من غير مرجح، هذا اذا لم يكن فعل الآخرين مسقطا له، كما اذا كان الغرض قريبا و قلنا بانحصار قصد القربة في الامر، و اما اذا كان فعل الآخرين مسقطا للغرض فلا وجه أيضا لتخصيص واحد بالامر و كون الآخرين فعلهم مسقطا مع كونه مثل الآخرين فلم كان هذا الواحد مأمورا به دون غيره؟ فالترجيح من غير مرجح لازم على كل من الوجهين.

و لا وجه- أيضا- لامر واحد لا بعينه: أى الفرد المنتشر فان الفرد المنتشر لا تحقق له فى الخارج، فان كل شخص هو فرد غير منتشر و واحد بعينه لا- انه واحد لا- بعينه فيتعين ان يؤمر الكل به على نحو لو قام الكل به لأطاعوا أو اذا قام به واحد يسقط الامر عن الباقي لسقوط الامر بحصول الغرض الداعى اليه فلا يكون مثل هذا الوجوب عينيا بان يكون لكل واحد اطاعة و عصيان سواء فعل الآخر او لم يفعل، بل لا- بد ان يكون وجوبا كفايا يمكن ان يقوم به الكل و يمكن ان يقوم به احدهم فيكتفى به و يسقط الامر عن الباقي لحصول الغرض، و هذا معنى كون الوجوب

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٧٩

.....

كفايا فى قبالة الوجوب العيني الذى هو ان يكون لكل واحد خطاب غير مربوط بالخطاب الموجه الى الآخر، و لكل واحد اطاعة خاصة سواء اطاع الآخر ام لا، و لكل واحد عصيان خاص سواء عصى الآخر ام لا، فالوجوب الكفاي هو كون المأمور به فعلا واحدا قد توجه الخطاب به الى الكل، فان صدر من الكل حصلت الاطاعة من الكل، و ان ترك الكل حصل العصيان من الكل، و ان فعله واحد منهم حصلت منه اطاعة و سقط الامر عن غيره من دون اطاعة و لا عصيان.

و يتضح مثال الواجب الكفاي فى مثل الفعل الذى يمكن ان يقوم به واحد و يمكن ان يقوم به الكل كرفع حجر يستطيع ان يقوم برفعه واحد و يستطيع ان يقوم الكل بذلك الرفع الواحد، و مثاله فى الشرعيات غسل الميت و تكفينه فانه يمكن ان يقوم به واحد و يمكن ان يقوم به جماعة، ففيمما إذا قام به واحد فله علة واحدة و فيمما قام به جماعة فهو كتوارد علة متعددة تشترك فى ايجاد معلول واحد كذبح الشاة- مثلا- فانه يمكن ان يذبحها واحد و يمكن ان يشترك فى ذبحها جماعة، و امثاله فى الخارج كثير.

و ما يقال: من ان المعلول الواحد لا بد له من علة واحدة فكيف يصدر المعلول الواحد من علة متعددة.

مدفوع: بان هذه العلة المجتمعة فى حال اجتماعها هى علة واحدة لا علة متعددة و ان كان لو انفرد كل واحد منها لكان علة واحدة بنفسه.

لا- يقال ان هذا يتم فى مثل غسل الميت و تكفينه فانه فعل واحد يمكن ان يقوم به واحد و يمكن ان يقوم به الكل، و لا يتم فى مثل الصلاة على الميت فانه فيما اذا قام به جماعة فان ما يقع منهم صلوات متعددة لا صلاة واحدة فلا يكون من قبيل توارد علة متعددة على معلول واحد مع ان وجوبها أيضا كفاي.

فانه يقال: ان الصلوات المتعددة و ان لم تكن من قبيل توارد علل متعددة على معلول واحد إلا انه حيث كان الغرض يحصل بصلاة واحدة لو قام بها واحد دون بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٨٠

إفصل في الواجب الموسع والمضيق

فصل لا يخفى أنه و إن كان الزمان مما لا بد منه عقلا في الواجب، إلا أنه تارة مما له دخل فيه شرعا فيكون موقتا، و أخرى لا دخل له فيه أصلا

الكل ففيما اذا قام الكل و جاءوا بصلوات يحصل الغرض و يسقط الامر لحصول غرضه، غايته انه لا يتعين احدها لأن يكون هو الواجب دون غيره، لانه من الترجيح من غير مرجح، فهي مثل الفعل الواحد الذي يقوم الكل به من ناحية حصول الغرض و سقوط الامر، و المناط في كفاية الواجب هو كون الغرض واحدا يكتفى فيه بفعل واحد، فان الداعي إلى الامر حصول الغرض و ليس الداعي له هو لزوم ان يتعنون الفعل المأتى به بكونه واجبا. و مراد المصنف من قوله: «ان الظاهر هو امتثال الجميع لو أتوا به دفعة» واحدة هو حصول الامتثال من ناحية حصول الغرض، فانه يصدق ان الكل امتثلوا امر المولى بتحصيل غرضه و ليس غرضه انه يتعنون فعل كل واحد منهم بانه هو الواجب في الافعال المتعددة فتأمل.

و اما استحقاق الجميع للمثوبة فحيث ان الثواب و العقاب ليس منوطا بوحدة الغرض و تعدده، بل مناط الثواب و العقاب هو اطاعة الامر و عصيانه و كون العبد ملتزما برسم العبودية و لوازم الرقية او خارجا عن ذلك بتمرده و طغيانه، فلكل واحد ثواب و ان كان الغرض واحدا و لكل واحد عقاب فيما اذا تركوا و ان كان الفئات غرضا واحدا.

نعم لو كان الثواب و العقاب منوطا بالغرض لكان للجميع اذا اطاعوا ثواب واحد و لهم اذا عصوا عقاب واحد ياخذ كل واحد منهم حصته من ذلك الواحد ثوابا او عقابا، إلا ان العقلاء في معاملته المولى عبيدهم و قاعدة الحسن و القبح العقليين يقضيان بكون الثواب و العقاب منوطين باطاعة أمر المولى و عصيانه لا بوحدة الغرض و تعدده كما هو صريح المصنف في غير هذا المقام.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٨١

فهو غير موقت، و الموقت إما أن يكون الزمان المأخوذ فيه بقدره فمضيق، و إما أن يكون أوسع منه فموسع (١).

(١) لا- يخفى ان كل ما يقع في افق الزمان فهو زمانى لا يعقل انفكاكه عن الزمان و هذا هو مراده بقوله: «و ان كان الزمان مما لا بد منه عقلا في الواجب» إلا ان الكلام في المصلحة و الغرض المترتب على هذا الواجب.

فتارة: يكون في مرحلة الثبوت و الواقع ليس للزمان دخل فيه و ليس له إلا صرف المصاحبة لعدم امكان انفكاك ما هو زمانى عن الزمان، بحيث لو فرض امكان انفكاك الواجب عن الزمان لما كان مضرا بترتب الغرض عليه.

و اخرى: لا يكون الزمان في مرحلة الثبوت و الواقع كذلك بل كان للزمان دخل في ترتب المصلحة و ليس له صرف المصاحبة فقط، هذا في مرحلة الثبوت.

و اما في مرحلة الاثبات فحيث كان الزمان يمكن ان يكون دخيلا و يمكن ان لا يكون، فان كان دليل الواجب لم يدل إلا على الاثبات بنفس الواجب و لم يؤخذ فيه الزمان فيكشف ذلك عن عدم دخالة الزمان في الغرض المترتب على الواجب، و يسمى مثل هذا الواجب بالواجب غير الموقت كأدلة القضاء لما يفوت إتيانه في وقته فانها من الواجب غير الموقت، و ان اخذ الوقت في دليل الواجب كوجوب مناسك الحج - مثلا- في اوقات خاصة و وجوب الصلاة المقيدة باوقات خاصة كالفرائض اليومية فالواجب موقت. و هذا

الموقت الذي كان للزمان دخل فيه:

تارة: يكون الزمان الماخوذ فيه بقدر لا يفضل عن اتیان ذلك الواجب فيه مرة واحدة فذلك الواجب هو الواجب المضيق مثل صوم رمضان و كبعض النوافل و الادعية مثل ركعتي الزوال و الادعية الواردة في أول الزوال فيما اذا تعلق بها نذر فانها تكون من الواجب المضيق.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٨٢

و لا يذهب عليك أن الموسع كلي، كما كان له أفراد دفعية، كان له أفراد تدريجية، يكون التخيير بينها كالتخيير بين أفرادها الدفعية عقليا.

و لا- وجه لتوهم أن يكون التخيير بينها شرعيا، ضرورة أن نسبتها إلى الواجب نسبة أفراد الطبائع إليها، كما لا يخفى (١)، و وقوع الموسع فضلا

و اخرى: يكون الزمان الماخوذ مما يمكن تكرار الواجب فيه اكثر من مرة فذلك الواجب هو الواجب الموسع كالصلوات اليومية، فان اوقاتهما مما يزيد على الاتيان بها مرة واحدة.

(١) توضيحه: انه قد عرفت- فيما مر- في الواجب التخييري ان الفرق بين التخيير العقلي و الشرعي: هو كون الواجب واحدا في التخيير العقلي بان يكون طبيعة ذات افراد، فحيث يكون الواجب واحدا و هو مما يمكن ايجاده في ضمن مصاديق متعددة فالعقل يخير بين افراده و مصاديقه.

و في التخيير الشرعي هو ان يكون الواجب متعدددا و حيث انه يجوز ترك كل واحد الى بدل بنص الشارع على ذلك فالمخير هو الشارع بين هذه الواجبات و التخيير شرعي.

و الحاصل: ان الفرق بين التخيير الشرعي و العقلي هو كون التطبيق في التخيير العقلي بيد العقل و في التخيير الشرعي عدم كون التطبيق بيد العقل.

و مما ذكرنا: يظهر انه لا فرق في التخيير الشرعي بين الغرض الواحد المرتب على الجامع و بين الغرضين فانه في الغرض الواحد و ان رجع لنا إلى التخيير العقلي ألا انه لما كان التطبيق بيد الشارع فهو بحسب الاصطلاح تخيير شرعي.

فاذا كان كلي و له افراد، فإن تعلق امر الشارع بنفس الكلي كان التخيير بين افراده عقليا، و ان تعلق بكل فرد من افراده امر بحيث يجوز ترك كل منها الى البدل فالتخيير بينها شرعي، و حيث كان متعلق الامر في الموسع هو الفعل بين حدين من الزمان فمتعلق الامر شيء واحد و هو كلي له افراد و هو كونه في هذا الزمان و في

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٨٣

.....

الزمان الآخر و هكذا، فالفعل بين الحدين كالحركة التوسطية و هي كون الشيء بين المبدأ و المنتهى، و نسبة الحركة التوسطية الى قطعات الزمان المتدرجة نسبة الكلي الى جزئياته و افراده و الامر المتعلق بالكلي تخيره بين افراده عقلي و يكون التخيير بين هذه الافراد التدريجية كالتخيير بين افراده العرضية، و لا ريب ان التخيير بين افراده العرضية عقلي، فالطبيعة المتعلق بها الامر بين الحدين نسبتها إلى كونها في هذا الزمان و الى الزمان الذي بعده كنسبتها بالنسبة الى كونها في هذا المكان و في ذاك المكان.

و كما انه لا شك في كون التخيير بالنسبة إلى كونها في الامكنة عقلي كذلك التخيير فيها بين كونها في الازمنة عقلي لانه في كليهما النسبة على السواء و هي نسبة الكلي إلى افراده، بخلاف ما اذا تعلق الامر بالصلاة في هذه القطعة من الزمان و بالصلاة في القطعة

الأخرى من الزمان الثاني، فيقسم الزمان بين الحدين إلى قطعات و يكون الفعل في كل قطعة واجبا و في القطعة الأخرى واجبا آخر يجوز ترك الأول إلى البدل و في الثاني إلى البدل في الثالث و هلم جرا إلى ان ينتهي إلى الأخير، و يكون كل قطعة منها ملحوظا على حدة و لها وجوب، و مجموع هذه القطعات بالنسبة إلى الحدين تكون كالأجزاء لهذا الزمان بين الحدين و هي كالحركة القطعية التي تكون النسبة فيها نسبة الكل إلى اجزائه لا نسبة الكلي إلى افراده و جزئياته.

و قد أشار إلى ان التخيير في الواجب الموسع عقلي و ان متعلق التكليف واحد و هو كلي نسبهته إلى افراده التدريجية كنسبته إلى افراده الدفعية بقوله: «ان الموسع كلي» إلى آخر كلامه و أشار إلى ان التخيير الشرعي نسبة الأفراد التي يقع التخيير بينها نسبة الواجب إلى الواجب فلا بد فيه من تعدد الواجب، بخلاف التخيير العقلي فان الواجب فيه واحد و النسبة فيه نسبة كلي واحد إلى افراده بقوله: «و لا وجه لتوهم ان يكون التخيير بينها شرعا ضرورة ان نسبتها إلى الواجب نسبة افراد الطبائع إليها»: أي إلى الطبائع فاستدل على نفي التخيير الشرعي باثبات لازم التخيير

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٨٤

عن إمكانه، مما لا ريب فيه، و لا شبهة تعتريه، و لا اعتناء ببعض التسويات كما يظهر من المطولات (١).

العقلي، فلا بد ان لا يكون التخيير شرعا و إلّا لثبت لازمه و هو كون النسبة فيها ليس نسبة الأفراد إلى الطبائع الواجبة بل تكون النسبة نسبة الواجب إلى الواجب.

(١) لقد ذكر بعضهم اشكالا في الواجب الموسع و هو ان انه يستلزم ترك الواجب لوضوح انه يجوز الترك في اول الوقت. و الجواب عنه، أولا: ان هذا الاشكال انما يتوهم بناء على كون التخيير في الواجب الموسع عقليا لا شرعا، فانه لو كان شرعا فلازم الوجوب التخييري انه يجوز ترك كل واحد من افراده إلى بدل، و ترك الواجب في اول الوقت انما يجوز إلى بدله لا مطلقا. نعم بناء على ما هو التحقيق من كون التخيير في الواجب الموسع عقليا و الواجب واحد فيمكن ان يتوهم، بان يقال: ان الوجوب إما تعيني او تخييري، و الفارق بينهما ان التعيني ما لا يجوز تركه، بخلاف التخييري، فالوجوب في المقام حيث انه تعيني فلا معنى لجواز تركه.

و الجواب عنه: ان الواجب التعيني هو الفعل بين الحدين و هو مما لا يجوز تركه إلى ما يخرج عن حديه، و اما الترك بين الحدين فليس تركا للواجب بل ترك احد مصاديقه، و كما يجوز ترك بعض مصاديقه العرضية يجوز ترك بعض مصاديقه التدريجية، و كما انه يجوز ترك مصداق الصلاة في المسجد و الاتيان بمصداقها في الدار كذلك يجوز ترك مصداقها في اول الوقت و الاتيان بمصداقها في الوقت الثاني.

و على كل فقد استدلل المصنف على إمكانه بوقوعه خارجا و الوقوع ادل دليل على الامكان.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٨٥

ثم إنه لا دلالة للامر بالموقت بوجه على الامر به في خارج الوقت، بعد فوته في الوقت، لو لم نقل بدلالته على عدم الامر به (١). نعم لو كان

(١) لا يخفى ان الوقت الماخوذ في الموقت في مرحلة الاثبات بنحو أن لا يكون إلّا امر واحد تعلق بالموقت، كقوله صل الغداة بين الفجر و طلوع الشمس، و المتحصل من هذا ان الامر المتعلق بهذه الصلاة قد تعلق بصلاة مقيدة بالوقت المحدود، فمتعلق الامر هو هذه الصلاة الخاصة الواقعة بين هذين الحدين.

و من الواضح ان الصلاة الواقعة في خارج هذين الحدين ليست هي الصلاة بين الحدين فلا تكون الصلاة في خارج الحدين مصداقا

لهذا الواجب الخاص، فإذا فاتت الصلاة في هذا الوقت الخاص فلا دلالة للامر المتعلق بهذه الصلاة الخاصة على إتيانها في خارج الوقت، وهذا مراده من قوله (قدس سره): «انه لا- دلالة للامر بالموقت بوجه على الامر به في خارج الوقت بعد فوته في الوقت» ثم أشار ثانيا الى امكان ان نقول بدلالة هذا الامر المتعلق بالموقت على عدم الامر به في خارج الوقت.

و برهانه: انه لا اشكال في ان الشيء الخاص من مقوماته الخصوصية الماخوذة فيه ولا اشكال في انتفاء الشيء بانتفاء ما له دخل في قوامه، فلا يعقل بقاء هذا الامر الذي كان متعلقه شيئا خاصا عند انتفاء متعلقه، ولا ريب انه بانتفاء الوقت ينتفى الموضوع الذي تعلق به ولا يعقل بقاء الامر بعد انتفاء موضوعه و متعلقه، فلو تعلق امر بالصلاة في خارج الوقت لا بد ان يكون امرا آخر غير هذا الامر المتعلق بالمقيد بالوقت.

و من الواضح- أيضا- ان هذا الامر المتعلق بالموقت متعلقه شيء واحد، ولا يعقل ان يكون هذا الامر الخاص متعلقا بذات الصلاة و متعلقا بالصلاة المقيدة بالوقت، اذ لا يعقل ان يكون للامر الواحد الشخصي متعلقان كل واحد منهما تمام المتعلق له. نعم يمكن ان يكون الامر المتعلق بمركب لكل جزء من اجزائه حصه من هذا الامر المتعلق بالكل، و لكن لا يعقل ان يكون كل جزء تمام المتعلق له، مضافا إلى أن المقيد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٨٦

التوقيت بدليل منفصل، لم يكن له إطلاق على التقييد بالوقت، و كان لدليل الواجب إطلاق، لكان قضية إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت، و كون التقييد به بحسب تمام المطلوب لا أصله.

و بالجملة: التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحدة المطلوب، كذلك ربما يكون بنحو تعدد المطلوب، بحيث كان أصل الفعل، و لو في خارج الوقت مطلوباً في الجملة، و إن لم يكن بتمام المطلوب، إلا أنه لا بد في إثبات أنه بهذا النحو من دلالة، و لا يكفي الدليل على الوقت إلا فيما عرفت (١)، و مع عدم الدلالة فقضية أصالة البراءة عدم وجوبها في خارج

ليس مركبا من جزءين، بل هو شيء واحد خاص و ليس هو مركبا من جزءين، بل هو ذات المقيد و تقيده، و التقييد امر انتزاعي ينتزع من اضافته الى القيد، و ليس التقييد جزءا خارجيا.

فاتضح مما بينا: ان الامر المتعلق بالموقت امر شخصي تعلق بالمقيد و لا تعلق له بذات المقيد من دون وصف التقييد، فالامر المتعلق بالصلاة المقيدة بالوقت لا تعلق له بذات الصلاة من دون قيديتها بالوقت، فاذا تعلق امر بالصلاة بعد فوات الوقت فهو امر آخر غير الامر المتعلق بالصلاة في الوقت لأن الامر المتعلق بالصلاة في الوقت متعلقه الصلاة في الوقت، و ليس له تعلق آخر بالصلاة من حيث هي من دون الوقت لما عرفت انه لا- يعقل ان يكون للامر الواحد متعلقان، فالامر المتعلق بذات الصلاة من دون الوقت امر آخر، و الامر المتعلق بالصلاة في الوقت ينتفى بانتفاء خصوصية الوقت، فالامر المتعلق بالوقت يدل على عدم بقائه بعد فوات الوقت، و هذا مراده من قوله: «لو لم نقل بدلالته على عدم الامر به».

(١) و توضيحه انه في مرحلة الثبوت يمكن ان يكون الوقت دخيلا في اصل المصلحة لزومية بحيث لا يكون للفعل من دون الوقت مصلحة لزومية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٨٧

.....

و يمكن ان يكون لنفس الفعل بذاته مصلحة لزومية و للفعل المقيد بالوقت مصلحة لزومية اخرى.

و يمكن ان يكون للوقت دخل في مرتبة كمال المصلحة اللزومية المتعلقة بذات الفعل و لا مدخليه له في اصل المصلحة اللزومية. هذا

في مرحلة الثبوت.

و اما في مرحلة الاثبات فاذا كان لنا دليلان: امر متعلق بذات الفعل و امر آخر متعلق بالفعل الموقت، فاذا لم يكن للامر المتعلق بذات الفعل اطلاق من ناحية الوقت و عدمه فلا يكون هذا الامر كاشفا عن مصلحة بذات الفعل من دون دخل للوقت فيها و لا يكون حجة في لزوم اتيان الصلاة بعد فوت الوقت، اذ ما لا اطلاق له يقتصر في حجته على القدر المتيقن و هو الصلاة في الوقت.

و اذا كان للامر المتعلق بذات الفعل اطلاق، فان دل الدليل الثاني المتعلق بالموقت على تقييد اطلاق الدليل الاول المتعلق بذات الفعل فنتيجة التقييد هو سقوط اطلاق الدليل الاول عن الحجية في خارج الوقت، و يكون هذا التقييد في مرحلة الاثبات كاشفا عن دخل الوقت في اصل المصلحة للزومية، و ان لم يدل الدليل الثاني المتعلق بالموقت على تقييد الدليل الاول و لا يكون ناظرا اليه يبقى اطلاق الدليل الاول على حاله و يستكشف من بقاء اطلاقه في مرحلة الاثبات ان لذات الفعل مصلحة لزومية، و اما الدليل الثاني فان كان له ظهور في دخول الوقت في مصلحة الامر الثاني للزومية كان الناتج من مجموع الدليلين ان لذات الفعل مصلحة لزومية و للفعل المقيد بالوقت مصلحة لزومية اخرى، و ان لم يكن للدليل الثاني ظهور في دخول الوقت في المصلحة للزومية كان المتحصل من الدليلين ان للوقت دخلا في مرتبة كمال المصلحة للزومية لا في اصلها.

فتحصل مما ذكرنا: ان الدليل على اتيان الصلاة بعد الوقت يتوقف على ان يكون لنا دليلان: دليل متعلق بنفس الفعل و ان يكون له اطلاق من ناحية الوقت و عدمه، و ان لا يكون الدليل الثاني مقيدا له و ناظرا اليه و قد أشار الى هذا بقوله: «نعم لو

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٨٨

.....

كان التوقيت بدليل منفصل» متصف ذلك الدليل المنفصل الدال على التوقيت بانه «لم يكن له اطلاق على التقييد بالوقت» و هذا وحده ليس بكاف، بل لا- بد مع ذلك انه «كان لدليل الواجب» المتعلق بذات الفعل «اطلاق» فلو تم هذان الشرطان «لكان قضية اطلاقه»: أى اطلاق الدليل المتعلق بذات الفعل مع عدم دلالة الدليل الثاني على تقييده يقتضى «ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت و» يكون المتحصل في مرحلة الاثبات هو «كون التقييد به»: أى بالوقت «بحسب تمام المطلوب» و كماله «لا أصله»: أى لا بحسب دخالة الوقت في اصل المصلحة للزومية و هذا مرادهم من قولهم ان التقييد بالوقت تارة يكون بنحو وحدة المطلوب، و اخرى يكون بنحو تعدد المطلوب. و كونه بنحو وحدة المطلوب اما بان يكون الذى ورد هو دليل واحد و هو متعلق بالفعل المقيد بالوقت، فان الظاهر منه كون متعلقه واحدا و هو الخاص المقيد بالوقت، أو يكون بدليلين و لكن يكون الدليل الثاني مقيدا لاطلاق الاول، أو يكون الدليل الاول لا اطلاق له.

و تعدد المطلوب هو ان يكون بدليلين و ان يكون للدليل الاول اطلاق و لا- يكون الدليل الثاني مقيدا له، و على هذا و هو تعدد المطلوب يكون لنا دليل على وجوب اصل الفعل في الوقت و فى خارجه، و هذا مراده من قوله: «كذلك ربما يكون بنحو تعدد المطلوب بحيث كان اصل الفعل و لو خارج الوقت مطلوبا» ثم قال: «إلا انه لا بد من اثبات انه بهذا النحو من دلالة» و تلك الدلالة هو ان يكون لاصل الفعل طلب و اطلاق لدليله من ناحية الوقت و عدمه و لا يرد عليه تقييد.

قوله: «و لا يكفى الدليل على الوقت الا فيما عرفت»: أى ان دليل التوقيت لا يدل على تعدد المطلوب إلا بالنحو الذى عرفته.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٨٩

الوقت (١)، و لا مجال لاستصحاب وجوب الموقت بعد انقضاء الوقت، فتدبر جيدا (٢).

(١) عدم الدلالة اما بان لا يكون لنا الا دليل واحد، او كان لنا دليلان و لم يكن للدليل الاول اطلاق، او كان له اطلاق و لكن الدليل

الثاني دل على تقييد اطلاقه، فانه في كل من هذه الامور لا يكون الدليل على الاتيان في خارج الوقت حاصلًا، فاذا شك في طلب الفعل في خارج الوقت كان مجرى لاصالة البراءة.

و لا يخفى انه مع الدليل على الاتيان في خارج الوقت لا يكون هذا الاتيان قضاء بل اداء فان دليل القضاء منوط بان يكون واردا بنحو الفوت.

(٢) قد عرفت- فيما مر- ان دليل الموقت هو شخص امر خاص متعلق بمطلوب مقيد، وقد عرفت انه مقطوع بانتفائه عند فوت الوقت و انتفائه، و مع القطع بانتفائه لا مجال لاستصحابه بذاته، لأن الاستصحاب موضوعه اليقين السابق و الشك اللاحق، و مع القطع بالانتفاء لا شك لاحق فينحصر الاستصحاب باستصحاب الكلي المردد بين ما هو مقطوع الارتفاع و مشكوك الحدوث، لأن الامر المتعلق بقضاء ما فات مشكوك حدوثه بعد ارتفاع الوقت، و مثل هذا الاستصحاب سيأتى في مبحث الاستصحاب عدم حجيته، بل حتى لو قلنا بحجيته في بابه فانما يقال به فيما اذا كان الموضوع واحداً، كما لو شك بعد نسخ الوجوب بثبوت حكم آخر للموضوع الذى كان محكوماً بالوجوب فيكون الموضوع واحداً، و المشكوك هو الحكم الكلي المردد بين فردين احدهما مقطوع الارتفاع و الثانى مشكوك الحدوث.

و اما في المقام فالموضوع مختلف فان الموضوع في الاول هو الفعل المقيد بالوقت و الموضوع في الثانى هو الفعل غير المقيد، و هما موضوعان مختلفان و لا بد في الاستصحاب من اتحاد الموضوع، و لذا قال (قدس سره): «لا مجال لاستصحاب وجوب الموقت بعد انقضاء الوقت».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٩٠

[فصل الامر بالامر بشيء امر به

فصل الامر بالامر بشيء، أمر به لو كان الغرض حصوله، و لم يكن له غرض في توسط أمر الغير به إلا تبليغ أمره به، كما هو المتعارف في أمر الرسل بالامر أو النهي. و أما لو كان الغرض من ذلك يحصل بأمره بذاك الشيء، من دون تعلق غرضه به، أو مع تعلق غرضه به لا مطلقاً، بل بعد تعلق أمره به، فلا يكون أمراً بذاك الشيء، كما لا يخفى. و قد انقدح بذلك أنه لا دلالة بمجرد الامر بالامر، على كونه أمراً به، و لا بد في الدلالة عليه من قرينة عليه (١).

(١) توضيحه انه اذا امر المولى بالامر بشيء فيكون متعلق الامر الاول هو الامر الثانى، كان يقول المولى لعبده: أ أمر فلانا بكذا: فتارة: تقوم القرينة على ان الداعى الى الامر بالامر الثانى هو صرف التبليغ الى المأمور و لا غرض فيه غير الطريقة الى ايجاد المأمور به، فلا شبهة في ان الامر بالامر بشيء امر بذاك الشيء الذى هو المأمور به فى الامر الثانى. و اخرى: تقوم القرينة على ان الغرض كله منحصر فى نفس الامر الثانى و لا- تعلق له بالمأمور به الذى هو المتعلق للامر الثانى، و الغالب فى مثل هذا ان لا يذكر المأمور به فى الامر الثانى و يكتفى فيه بنفس كون الامر الثانى متعلقاً فيقول المولى لعبده أ أمر لبيان إعلاء شأنه- مثلاً- بانه ممن لهم الامر و النهى فيأمر الأمر الثانى بشيء و فى مثل هذا لا يكون الامر الاول امراً بالمأمور بالامر الثانى. و ثالثة: تقوم القرينة على ان الغرض غير منحصر فى نفس الامر الثانى بل يكون متعلقاً بالمأمور به بالامر الثانى حيث يكون ذلك مأموراً به، و حاصله انه يتعلق بالمأمور به بالامر الثانى بما هو مأمور به و فى مثل هذا لا يكون نفس الامر الاول امراً بالمأمور الا بعد أمر الأمر الثانى به.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٩١

[فصل اذا ورد امر بشيء بعد الامر به

فصل إذا ورد أمر بشيء بعد الأمر به قبل امتثاله، فهل يوجب تكرار ذاك الشيء، أو تأكيد الأمر الأول، و البعث الحاصل به؟ قضية إطلاق المادة

و رابعة: ان لا تقوم قرينه على شيء مما ذكرنا اصلا و لا يكون إلا الأمر الأول بالأمر بشيء.

فهل يحمل على الطريقيّة الصّرفه و يكون امرا بالمأمور به بالأمر الثاني؟

أو يحمل على الموضوعية الصّرفه و لا يكون امرا بالمأمور به بالأمر الثاني؟

أو يحمل على كون الأمر الثاني جزء الموضوع؟ وهذا هو الذي ينبغي ان يكون محلا للكلام، و اما ما قامت القرينه عليه و علم كيفية الغرض فيه فينبغي خروجه عن محل الكلام، و قد أشار الى الطريقيّة المحضه بقوله: «الأمر بالأمر بشيء امر به لو كان الغرض حصوله» كما يظهر من مثاله له بأمر الرسل بتبليغ الاحكام و أشار الى الموضوعية المحضه بقوله: «و اما لو كان الغرض من ذلك يحصل بامرته بذاك الشيء» و أشار الى الموضوع المركب من الأمر الثاني و المأمور به بقوله: «او مع تعلق غرضه به لا مطلقا بل بعد تعلق».

و قد أشار الى ان الكلام فيما لم تقم القرينه عليه بقوله: «و قد انقذح».

و حاصله: انه قد اتضح ان هذه المذكورات انما تكون بعد قيام القرينه عليها فحيث لا قرينه فلا يكون لنا إلا امر بالأمر.

و قد ظهر مما ذكرنا: انه يحتمل ان يكون امرا بالمأمور به و يحتمل ان لا يكون امرا به، فكونه امرا به بعد ان كان محتملا في عرض عدم كونه امرا به فلا ينبغي ان يصار الى احد المحتملات من دون قرينه عليه، و لم يصدر من الأمر الأول إلا امر بالأمر و هيئته تدل على الطلب و مادته هو أمر الأمر الثاني بشيء، و لا دلالة لمحض ذلك على نحو من الانحاء المحتمله في مرحلة الثبوت، فلا يجب على العبد بمجرد اطلاعه على أمر الأمر الأول الامتثال قبل بلوغ أمر الأمر الثاني اليه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٩٢

هو التأكيد، فإن الطلب تأسيسا لا يكاد يتعلق بطبيعة واحدة مرتين، من دون أن يجئ تقييد لها في البين، و لو كان بمثل مرة اخرى كى يكون متعلق كل منهما غير متعلق الآخر، كما لا يخفى، و المنساق من إطلاق الهيئه، و إن كان هو تأسيس الطلب لا تأكيده، إلا أن الظاهر هو انسباق التأكيد عنها، فيما كانت مسبوقه بمثلها، و لم يذكر هناك سبب، أو ذكر سبب واحد (١).

(١) لا يخفى انه اذا تباين الامران اما بالموضوع او المتعلق كما لو قال هب زيدا و بع زيدا، او قال هب زيدا و هب عمرا فهما متباينان و كل واحد منهما امر تأسيسى، و اذا كان بينهما عموم من وجه او عموم مطلق فالمتكفل لذلك بحث التعارض و العموم و الخصوص و المطلق و المقيد، و اذا تساويا من ناحية الموضوع و المتعلق كاعط زيدا اعط زيدا فهذا هو محل الكلام، و هل انهما امران تأسيسيان او الاول تأسيسى و الثانى تأكيد له؟

و بعبارة اخرى: هل يجب اعطاء زيد مرتين بناء على التأسيس فى كل منهما أو يكفى اعطاؤه مرة واحدة بناء على كون الثانى تأكيدا؟ و هنا ظهوران: ظهور للهيئه فى كل منهما فى الطلب و مقتضاه تعدد الطلب، و ظهور للمتعلق فى ان المتعلق للطلب واحد و هو طبيعة الاعطاء و المتعلق الواحد سواء كان موضوعه واحدا بالشخص كزيد او واحدا نوعا كاعط رجلا اعط رجلا لا يمكن ان يكون متعلقا لطلبين شخصيين، فان الواحد بما له من الوحدة لا يعقل ان يتعلق به طلبان، و الظاهر من المتعلق انه واحد بما له من السعة هو متعلق للطلب و هو طبيعة الاعطاء، و مع كونه بما له من الوحدة متعلقا للطلب لا يعقل ان يكون متعلقا - أيضا - للطلب، فانه كما لا يعقل ان يتعلق بالاعطاء الواحد الشخصى طلبان كذلك لا يمكن ان يتعلق بطبيعة الاعطاء الواحد طلبان، فيقع التعارض بين ظهور الهيئه فى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٩٣

.....

الطلب و ظهور المتعلق في وحدة الطلب، فلا- بد اما من رفع اليد عن ظهور الهيئة في التعدد او من رفع اليد عن ظهور المتعلق في الوحدة.

و لا يخفى انه اذا كان المتعلق شخصيا غير قابل للتعدد كمن قبيل عتق هذا العبد الخاص فانه لا بد من التاكيد، اذ لا يعقل ان يكون للعبد الواحد الشخصى عتقان، و اذا كان قابلا للتعدد و كمثل إعطاء زيد فانه قابل لان يتعدد اعطاؤه او مثل اعطاء الرجل فانه قابل للتعدد باعطاء مصداقين من مصاديقه، فاذا كان السبب لكل واحد من الامرين غير السبب الآخر فالظاهر انه لا بد من رفع اليد عن ظهور المتعلق في الوحدة، فلو قال- مثلا- ان أفطرت فاعط زيدا درهما و ان ظاهرت فأعط زيدا درهما فلا بد من اعطاء زيد مرتين، و ان اتحد السبب في كل من الامرين كما لو قال:

ان افطرت اعط زيدا درهما ان افطرت اعط زيدا درهما فالظاهر انه يرفع اليد عن تعدد الطلب و يكون اعطاء زيد درهما واحدا كفايا و ان لم يذكر السبب فهل الظاهر التعدد بتقديم اطلاق الهيئة و تقديم ظهورها في التأسيس او الظاهر التاكيد و تقديم ظهور وحدة المتعلق الذى لازمه كون الامر الثانى تاكيدا لا تاسيسا أو ان الظهورين متكافئان فيرجع الى الاصول في تعدد الاعطاء؟ و الذى يظهر من المصنف تقديم وحدة المتعلق و ان هنا ظهورا في التاكيد بدعوى الانسباق فى الاذهان- عرفا- الى تقديم وحدة المتعلق الذى لازمه التاكيد، و لذا قال:

«إلما ان الظاهر هو انسباق التاكيد عنها فيما كانت مسبوقة بمثلها» بان قال اعط زيدا، بعد قوله اولاً: اعط زيدا، و أشار الى ان هذا الانسباق انما هو فيما اذا لم يذكر السبب بقوله: «و لم يذكر هناك سبب» و قد أشار- أيضا- الى ان الامر كذلك و هو التاكيد للانسباق العرفى فيما اذا ذكر السبب و كان واحدا في كل منهما كما فى قوله: ان افطرت فاعط زيدا درهما بقوله: «او ذكر سبب واحد».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٩٤

.....

و لم يتعرض لما اذا ذكر السبب و كان متعددا و الظاهر ان بناءهم فى مثل ذلك على التعدد كمثل ما اذا قال ان افطرت فاعتق و ان ظاهرت فاعتق فان بناءهم على تعدد العتق، و سيأتى التعرض لبعض هذا فى المفاهيم إن شاء الله.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٩٥

الفهرس

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٩٧

الفهرس

مقدمة الواجب ١

اقسام المقدمة ٥

المقدمة الداخلية و الخارجية ٥

خروج الأجزاء عن محل النزاع ١٥

- المقدمة الخارجية ٢٢
- المقدمة العقلية و الشرعية و العادية ٢٢
- رجوع المقدمة العادية إلى العقلية ٢٤
- مقدمة الوجود و الصحة و الوجوب و العلم ٢٧
- رجوع مقدمة الصحة إلى مقدمة الوجود ٢٧
- خروج مقدمة الوجوب و المقدمة العلمية عن محل النزاع ٢٧
- تقسيم المقدمة إلى المتقدم و المقارن و المتأخر ٣١
- الاشكال في المقدمة المتأخرة ٣٣
- تقسيم الواجب إلى المطلق و المشروط ٥٠
- اشكال تفكيك الانشاء عن المنشأ و جوابه ٦٨
- دخول المقدمات الوجودية للواجب المشروط في محل النزاع ٧٨
- تذنيب ٨٥
- تقسيم الواجب إلى المعلق و المنجز ٨٩
- اشكال المصنف (ره) على صاحب الفصول (ره) ١٠٢
- تقسيم الواجب إلى النفسى و الغيرى ١٣٣
- الشك في كون الواجب نفسيا أو غيريا ١٤٠
- تذنيبان ١٤٩
- بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٩٨
- اشكال و دفع ١٥٣
- تبعية المقدمة لذيها في الاطلاق و الاشتراط ١٧٢
- عدم اعتبار قصد التوصل في وجوب المقدمة ١٧٦
- في الرد على القول بالمقدمة الموصلة ١٩٣
- استدلال صاحب الفصول (قده) على وجوب المقدمة الموصلة ٢٠١
- الجواب عن الوجوه ٢٠٧
- ثمرة القول بوجوب المقدمة الموصلة ٢٢١
- الاشكال على الثمرة ٢٢٤
- تقسيم الواجب إلى الاصلى و التبعى ٢٣٠
- تذنيب في بيان الثمرة ٢٣٧
- تأسيس الاصل في المسألة ٢٥٠
- استدلال ابى الحسن البصرى على وجوب المقدمة ٢٦٠
- مقدمة المستحب كمقدمة الواجب ٢٦٩
- فصل الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده ٢٧٥
- توهم كون ترك الضد مقدمة لضد آخر ٢٧٩

ثمرة المسألة ٣٠٨

في مبحث الترتب ٣١١

اشكال المصنف (قده) على القائل بالترتب ٣٢٥

فصل عدم جواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط ٣٣٥

فصل تعلق الاوامر و النواهي بالطبائع ٣٤٠

فصل اذا نسخ الوجوب فلا دلالة على بقاء الجواز ٣٥٠

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص: ٣٩٩

فصل في الواجب التخييري ٣٥٨

فصل في الواجب الكفائي ٣٧٧

فصل في الواجب الموسع و المضيق ٣٨٠

فصل الامر بالامر بشيء امر به ٣٩٠

فصل اذا ورد امر بشيء بعد الامر به ٣٩١

الفهرس ٣٩٥

[٣٢]

[١] (١) معالم الدين، تحقيق البقال: ص ٢٤٤.

[٢] (١) راجع كفاية الاصول بحاشية المحقق المشكيني (قدس سره): ج ١، ص ١٤١ حجري.

[٣] (١) الفصول الغروية: ص ٦٤.

[٤] (١) منظومة السبزواري، قسم المنطق: ص ٣١ حجري.

[٥] (١) مطارح الانظار: ص ٤٨.

[٦] آل شيخ راضي، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.

[٧] (١) الفصول الغروية: ص ٦٤.

[٨] (١) تشريح الاصول: ص ١٩١ حجري.

[٩] (١) و توضيح المراد من هذه العبارة كما هي مثبتة في الكتاب من دون تصحيح لها كما هو المنسوب إلى بعض افاضل مقرري

بحته قدس سرهما يتوقف على امور:

الاول: ان غرض المصنف الايراد على صاحب الفصول بان الواجب يعم غير ما اشار اليه في الفصول بل صرح بدخوله فيه.

الثاني: ان الواجب المقيد بامر مقدور و لكنه قد اخذ على نحو يكون حصول شرطه من باب الاتفاق قد صرح صاحب الفصول بدخوله

في الواجب المعلق.

الثالث: ان عبارة الكتاب لا تشمل الشرط الذي اخذ من باب الاتفاق بل صريحة في عدمه لأن الشرط المأخوذ من باب الاتفاق لا

اشكال في عدم ترشح الواجب اليه.

الرابع: ان صاحب الفصول ذكر للواجب المعلق فردين: الاول، ما كان شرطه - زمانا - متأخرا كاللحج. الثاني، ما كان الشرط فيه قد اخذ

من باب الاتفاق.

الخامس: ان الوجوب المشروط بنحو الشرط المتأخر غير الواجب المعلق و ان تساويا من جهة كون الوجوب في كل منهما فعليا كما أشار اليه المصنف من ان الفرق بينهما ان الوجوب في الواجب-- المعلق لم يشترط بشيء اصلا و في المشروط بالشرط المتأخر قد فرض كون الوجوب فيه مشروطا بالشرط المتأخر.

اذا عرفت هذا فنقول: ان غرض المصنف هو ان الواجب المعلق له فرد ثالث غير الفردين الذين أشار اليهما في الفصول و لم يشر الفصول إلى دخوله في الواجب المعلق و هو ما اذا كان للواجب مقدمة كانت مقدورة بذاتها و لكنها اخذت مقدمة للواجب مقيدة بزمان خاص متأخر فالواجب من حيث كون هذه المقدمة مقدمة له لا بد من تأخره عنها و هذه المقدمة و ان كانت بذاتها مقدورة لكن من حيث تقيدها بزمان خاص بما هي مقدمة للواجب فهي غير مقدورة بالفعل و لما كان الواجب مقيدا بها فهو أيضا لا يكون مقدورا بالفعل لأن المتقيد بالامر غير المقدور غير مقدور فمثل هذا الواجب من الواجب المعلق و لكن عبارة الفصول لا تشملها و لذا اورد عليه المصنف: بانه ينبغي تعميم الواجب المعلق لهذا الفرد.

فاتضح مما ذكرنا: ان عبارة الكتاب صحيحة و لا يرد عليها ما ذكرناه هناك (منه قدس سره).

[١٠] (١) راجع معالم الاصول: ص ١٥٦ حجري.

[١١] (١) وسائل الشريعة ج ١: ١٣٥ / ١ باب ٣٣ من ابواب الجنابة.

[١٢] (١) معالم الدين: ٢٧٤.

[١٣] (٢) مطارح الانظار: ٧٨.

[١٤] (٣) الفصول الغروية: ٦٩.

[١٥] (١) معالم الدين: ص ٢٧٣.

[١٦] آل شيخ راضي، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.

[١٧] (١) مطارح الانظار: ص ٧٧ حجري.

[١٨] (١) الفصول الغروية: ٧٨ - ٧٩.

[١٩] (١) الفصول الغروية: ص ٦٦.

[٢٠] (٢) البقرة: الآية ٢٣٣.

[٢١] (٣) الاحقاف: الآية ١٥.

[٢٢] (٤) المائدة: الآية ٦.

[٢٣] (٥) القوانين: ص ١٠٠.

[٢٤] (١) الحج: الآية: ٢٩.

[٢٥] (١) معالم الدين: ص ٢٤٦.

[٢٦] آل شيخ راضي، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.

[٢٧] (١) كفاية الاصول بحاشية المحقق المشكيني (قدس سره): ج ١، ص ٢٠٩ حجري.

[٢٨] (١) و ينبغي ان لا يخفى انه قد ذكروا لكل واحد من هاتين القضيتين برهانا يخصه غير برهان المسانحة.

أما عدم إمكان صدور الكثير عن الواحد فبرهانه: ان كل معلول له تعيين في مرتبة علته بالذات، إذ لو لم يكن له تعيين بالذات في مرتبة ذات علته لزم التخصيص بلا مخصص و هو محال، فصدور الكثير عن الواحد لا بد فيه من ان يكون في ذات العلة خصوصيتان ذاتيتان كل واحدة تقتضي معلولا، و هذا خلف بالنسبة إلى الواحد بالذات من جميع الجهات. و لا يخفى ان هذا البرهان يختص بالواحد

الشخصى الذى هو واحد من جميع الجهات، لأن لزوم وجود خصوصيتين فى الواحد من جميع الجهات خلف. و أما برهان عدم إمكان صدور الواحد عن الكثير فهو انه اذا كان لكل من العلتين خصوصية تقتضى صدور المعلول عنها فكل واحد منهما علّة مستقلة، فصدور الواحد عنهما ينافى كون كل واحد منهما علّة مستقلة، و صدور الواحد عن الجامع بينهما لازمه عدم كون كل واحد منهما علّة بذاته مستقلة، بل العلة هو الجامع لا هما، و هذا البرهان ايضا مورده عدم إمكان صدور الواحد الشخصى عن المتعدد الشخصى فلا تغفل. « منه قدس سره ».

[٢٩] (١) ثم انه اذا كان لكل واحد من الواجبين غرض غير الغرض من الآخر فلا- يخلو الحال عن احتمالات كلها غير خالية عن الاشكال:— الاول: ان يكون الغرضان بحيث لا يمكن استيفاء احدهما مع استيفاء الآخر بمعنى انه بعد حصول الغرض من احدهما لا يمكن استيفاء الغرض من الآخر، فلان ذلك الامر بهما بايجادهما دفعة واحدة لفرض كون كل واحد من الغرضين لازما، و بعد وجود احدهما لا يمكن وجود الآخر فلا مناص عن لزوم الامر بايجادهما دفعة واحدة.

الثانى: ان يكون الغرضان متزاحمين و مع ذلك لا يمكن اجتماعهما فى زمان واحد بحيث يكون حصول الغرض من احدهما مقيدا بعدم وجود، و لازم ذلك النهى عن الاتيان بهما دفعة واحدة مضافا إلى انهما يكون التخيير بينهما عقليا، لأن المتزاحمين تارة يتزاحمان لعدم القدرة على الجمع بينهما كانقاذ غريقين لا يقدر على انقادهما معا، و اخرى يكون التزاحم بينهما فى الملاك و كما ان التخيير بينهما فى الصورة الاولى عقلى كذلك التخيير بينهما فى الصورة الثانية عقلى ايضا.

الثالث: ان لا يكون الغرضان متزاحمين ملاكا و لا يكونا بحيث اذا حصل احدهما يمنع عن استيفاء، بل يكونان بحيث اذا حصل معا لا يترتب عليهما الا غرض واحد كما اذا انفرد كل منهما، و على هذا فالتخيير بينهما و ان كان شرعيا إلا ان لازم ذلك التخيير بين ايجاد كل منهما منفردا و بين ايجادهما معا.

و هناك احتمال رابع و هو ان يكون الغرضان لازمين فى حد ذاتهما و ليس بينهما تراحم و لا ان استيفاء احدهما يمنع عن استيفاء الآخر و لا انهما اذا اجتمعا لا يترتب عليهما الا غرض واحد بل كان هناك مصلحة دعت إلى الترخيص فى ترك احدهما كمصلحة التسهيل أو غيرها، و هذا ينطبق على الواجبات التخييرية فان التخيير شرعى لا عقلى.

و لا يرد عليه انه خلاف ظاهر الواجب التخييرى فان ظهوره ليس هو الا كون كل واحد منهما واجبا يجوز تركه إلى بدل. و لا يرد عليه ان لازم ذلك ترتب عقابين على تركهما معا لوضوح ان لازم الترخيص فى ترك كل منهما إلى بدل هو العقاب الواحد على تركهما. (منه قدس سره)

[٣٠] (١) كفاية الأصول بحاشية المحقق المشكىنى (قدس سره): ج ١، ص ٢٢٦ حجرى.

[٣١] آل شيخ راضى، محمد طاهر، بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.

[٣٢] آل شيخ راضى، محمد طاهر، بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.

الجزء الثالث

إشارة

المقصد الثانى فى النواهي فصل الظاهر أن النهى بمادته و صيغته فى الدلالة على الطلب، مثل الامر بمادته و صيغته، غير أن متعلق الطلب فى أحدهما الوجود، و فى الآخر العدم، فيعتبر فيه ما استظهرنا اعتباره فيه بلا تفاوت أصلا (١)، نعم يختص

المقصد الثاني في النواهي

[معنى النهي مادة و صيغة]

لا- يخفى ان المراد من مادة النهي هو لفظ النهي، و المراد من صيغة النهي هي لا تفعل او ما ادى مؤداها، و النهي بمادته و صيغته و الامر بمادته و هو لفظ الامر و صيغته كافعل متوافقان في ان كلا منهما يدل على الطلب، فكما ان مادة الامر تدل على الطلب فكذا مادة النهي تدل عليه، و كما ان صيغة الامر تدل على الطلب كذلك صيغة النهي تدل عليه سوى ان المتعلق للطلب في الامر بمادته و صيغته هو الوجود، فمادة الامر تدل على طلب الوجود و صيغته تدل عليه، و متعلق الطلب في النهي بمادته و صيغته هو العدم. و لا يخفى انه قد تقدم في اول مبحث الاوامر ان لفظ الامر مشترك بين الطلب و معان او معنى آخر كالشان و الفعل و غيرهما كما مر بيانه في مبحث الاوامر.

و المراد اتحاده مع مادة النهي هو اتحاده باحد معانيه و هو الطلب، و ليس مادة النهي كمادة الامر مشتركة بين الطلب و غيره، فالاشتراك بين الطلب و غيره مما يختص بمادة الامر دون مادة النهي: أى ان لفظ امر مشترك و لفظ نهى غير مشترك، و الاتحاد بين مادة الامر و مادة النهي هو في خصوص الطلب و ان الامر طلب الوجود و النهي طلب العدم. و على كل فقد تقدم ايضا في الاوامر انه يعتبر في معنى الامر بمعنى الطلب العلو و انه يدل على الوجوب، و مثله الحال في مادة النهي فانه يعتبر فيها العلو و انها تدل على الالتزام.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢

النهي بخلاف، و هو: أن متعلق الطلب فيه، هل هو الكف، أو مجرد الترك و أن لا يفعل و الظاهر هو الثاني (١)، و توهم أن الترك و مجرد أن

و قد تقدم ايضا ان المنساق من لفظ الامر هو الطلب بوجوده الانشائي، و كذلك المنساق من لفظ النهي هو الطلب بوجوده الانشائي، و كل ما دلت عليه صيغة افعل انشاء من طلب او وجوب او غير ذلك فصيغة النهي تدل عليه ايضا، سوى انه لم يوجد قائل بدلالة صيغة النهي على المرة كما كان قائل في دلالة صيغة الامر على المرة.

و اما لو قلنا بان متعلق النهي كالامر هو الطبيعة فهل النهي كالامر في الاكتفاء بامتثاله بالمرة ام لا؟ و سيأتى التنبيه على ذلك. و على كل فمن هذه الجهات الامر و النهي و صيغتهما متوافقان و لا اختلاف بينهما إلا ان متعلق الطلب في الامر و صيغته هو وجود متعلقهما و في النهي و صيغته متعلق الطلب عدم الوجود، و قد اشار إلى ما ذكرنا بقوله: (الظاهر ان النهي بمادته و صيغته في الدلالة على الطلب مثل الامر بمادته و صيغته غير ان متعلق الطلب في احدهما): أى في الامر بمادته و صيغته (الوجود و في الآخر): أى في النهي بمادته و صيغته (العدم) و قد اشار إلى ان ما يعتبر في الامر مادة و صيغة معتبر في النهي كذلك مادة و صيغة من العلو و الوجوب و غير ذلك بقوله: (فيعتبر فيه): أى في النهي (ما استظهرنا اعتباره فيه): أى في الامر مادة و صيغة.

(١) قد ذكرنا ان مثل الاشتراك في مادة الامر بين معنيين أو اكثر يختص به مادة الامر دون مادة النهي، و وجود القائل بدلالة نفس صيغة الامر على المرة مما تختص به صيغة الامر دون صيغة النهي، و قد اشار الى ان ما يختص به النهي دون الامر هو الخلاف الواقع في صيغة النهي دون الامر، و هو متعلق الطلب فيها هل هو مجرد الترك و عدم الفعل او هو الكف و هو المعنى الوجودى الحاصل للنفس من الممانعة عن

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣

لا يفعل خارج عن تحت الاختيار، فلا يصح أن يتعلق به البعث و الطلب، فاسد، فإن الترك أيضا يكون مقدورا، و إلا لما كان الفعل

مقدورا و صادرا بالارادة و الاختيار، و كون عدم الازلي لا بالاختيار،

ميلها الى الوجود، بخلاف الامر فان كون المتعلق للطلب فيه هو وجود الفعل و ايجاده موضع وفاق.

و لا يخفى ان مادة النهي تابعة لهذا الخلاف لأن المنصرف من لفظ النهي أو الموضوع له فيه هو ما أنشئ بالصيغة، فان قلنا ان ما ينشأ بصيغة النهي هو طلب الترك و عدم الفعل كان المراد من مادة النهي هو هذا الانشاء، و ان قلنا ان ما ينشأ بالصيغة هو طلب الكف كان المراد من مادة النهي هو انشاء طلب الكف.

و المختار للمصنف ان ما ينشأ بالصيغة هو طلب مجرد الترك و ان لا يفعل دون طلب الكف، و اليه اشار بقوله: ((الظاهر هو الثاني)) لان الثاني في مساق عبارته هو مجرد الترك و ان لا يفعل. و لعل سبب استظهاره ذلك هو ان الصيغة مركبة من هيئة و مادة، و المادة هي الفعل و الهيئة دالة على طلب مجرد ترك الفعل و لا يستفاد منها غير ذلك، فلا دلالة فيها على ذلك المعنى المدعى و هو كف النفس عن ميلها، مضافا الى ما ذكره في بعض المطولات من انه لا يعقل ان يكون المراد بصيغة النهي هو طلب الكف، اذ المراد من الكف- كما مر- هو ردع النفس عن ميلها إلى الفعل، فيلزم على هذا ان يكون المكلف الذي ليس له ميل إلى الفعل ان لا يكون منهيًا و غير متوجه اليه النهي، لانه اذا كان لا- يمكن ان يحصل له ميل فطلب الردع عن الميل طلب المستحيل، و اذا كان مما يمكن ان يحصل له ميل فيجب على المكلف تحصيل الميل لئتمكّن من امتثال النهي، و من البعيد جدا ان يلتزم بانه يجب على المكلف الميل ليقدر على الامتثال، و حينئذ فينحصر على القول بطلب الكف في النهي اختصاص النهي بخصوص من له الميل الى الفعل و هذا ايضا من المستبعد جدا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٤

لا يوجب أن يكون كذلك بحسب البقاء و الاستمرار الذي يكون بحسبه محلا للتكليف (١).

(١) هذا اشارة الى البرهان الذي اقامه مدعى ان النهي هو طلب الكف لا مجرد ان لا يفعل.

و حاصله: ان عدم الفعل غير مقدور، و يشترط في الامر و النهي ان يكونا متعلقين بما هو مقدور، و الدليل على ان عدم غير مقدور امور ثلاثة:

الأول: ان عدم نفى محض لا محل لتاثير القدرة فيه، اذ عدم لا شيء و متعلق القدرة لا بد و ان يكون شيئا.

و الجواب عنه: ان القدرة على ما عرفوها هي كون الشخص ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل، فالقادر هو الذي يستطيع ان يشاء و ان لا يشاء، فالفعل وجوده تحت القدرة لانه يستطيع وجوده فيفعله و عدمه تحت القدرة ايضا لانه لما كان يستطيع أن يشاء فيفعل كان نقض عدم و تبديله بالوجود تحت قدرته و هذا المقدار كاف في نسبة القدرة الى عدم و انه من المقدور لا من غير المقدور، فهو يستطيع ان لا يفعل بالمعنى الذي ذكرناه مضافا الى انه لو لم يكن عدم الفعل تحت قدرة الشخص لكان وجوده ضروري التحقق من الشخص فلا يكون فعله مقدورا ايضا.

و الحاصل: ان الفعل اذا كان غير مقدور فالعدم غير مقدور لعدم القدرة على نقضه، و اذا كان الفعل ضروري التحقق من غير اختيار للشخص فيه كحركة المرتعش فالعدم غير مقدور و هو واضح، و الفعل ايضا غير مقدور لانه لم يكن الشخص بالنسبة اليه بحيث ان شاء فعل، و اذا كان الفعل مقدورا للشخص بحيث ان شاء فعل كان عدم مقدورا ايضا لاستطاعة نقضه و تبديله، و الى هذا الجواب اشار بقوله: ((فان الترك ايضا يكون مقدورا و إنما لما كان الفعل مقدورا)) و حاصله: انه ليس معنى القدرة التأثير حتى تختص بالوجود، بل القدرة هي الاستطاعة و ليس لازم الاستطاعة التأثير في الوجود و عدم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٥

.....

الثاني: ان العدم سابق على النهى فمتعلق النهى لا بد و ان يكون متاخرا عنه، اذ لا يعقل تاثير المتاخر فيما تقدم عليه لانه من تحصيل الحاصل.

و الجواب عنه: ان متعلق النهى ليس هو العدم السابق على النهى بل العدم المتاخر عن النهى، فان العدم مستمر مع الزمان فما مع الزمان المتقدم متقدم و ما مع الزمان المتاخر متاخر و ليس من تحصيل الحاصل، لأن السابق هو نفس العدم و المتأخر هو ابقاء العدم و استمراره.

الثالث: ان العدم ازلى لانه لا شىء، و لا شىئة اللاشىء ذاتية للاشىء و الذاتيات لا تحتاج الى علة و لا بد فى المطلوب من المكلف اختياره هو العلة له فلذلك كان العدم لا يتعلق به الاختيار، و قد اشار الى هذا بقوله: ((و كون العدم الازلى لا بالاختيار)).
و الجواب عنه: ان ازلية العدم لا تحتاج الى علة فى عالم الازل و لكن بقاءه و استمراره ليس كذلك، لانه يمكن ان ينقلب العدم بقاء الى الوجود، فاستمرار العدم بقاء بان لا- ينقلب الى الوجود انما هو لان الشخص بيده ابقاؤه على عدميته و بيده قلبه الى الوجود، فاستمرار العدم مما تتعلق به قدرة المكلف بالمعنى المتقدم و كلما تتعلق به القدرة فهو اختياري، و اذا كان اختياريًا كان متعلقا للتكاليف، و الى هذا اشار بقوله: ((لا يوجب ان يكون)) كذلك ((بحسب البقاء و الاستمرار)): أى كون العدم ازليا فى عالم ازليته لا يوجب ان يكون ازليا فى عالم بقاءه و استمراره لإمكان ان يكون ازليا فى عالم الازل حيث انه لا يحتاج الى العلة ازلا، و لكن بقاءه و استمراره حيث انه يمكن ان ينقلب الى الوجود بقاء فاستمراره منوط بان لا يقبله احد الى الوجود، فالشخص المقتدر على قلبه الى الوجود يكون امر هذا العدم بيده و تحت اختياره ان شاء و اراد قلبه انقلب و ان لم يرد ان يقبله لا- ينقلب، و التكاليف لا- تحتاج اختياريتها التى هى الشرط فيها إلى اكثر من ذلك، فمتعلق الطلب فى النهى هو ابقاء العدم و استمراره، و حيث كان الابقاء و الاستمرار للعدم تحت اختيار

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٦

.....

المكلف كان هذا هو ((الذى يكون بحسبه)) العدم ((محلا للتكليف)) هذا على ما هو الظاهر من المصنف.
و يمكن ان يجاب مع تسليم ان القدرة لا تتعلق بالعدم بذاته على ما يظهر من كلمات اهل المعقول، فانهم يقولون ان العدم غير محتاج إلى علمه، و مضمون ما يقولون فى مقام تعريف القدرة النفسانية انها: هى قوة النفس على الارادة و ساير افعال النفس، و القدرة الجسمانية: هى القوة المنبثة فى العضلات التى بواسطتها تتحرك العضلات الى ما توجه اليه.
و من الواضح ان العدم مما لا تتحرك له العضلات مضافا الى كلامهم الاول ان العدم غير محتاج إلى العلم يظهر جليا ان العدم لا تتعلق القدرة به بنفسه، و لكن هذا لا ينافى ما يحتاج اليه التكليف، لأن وجود الفعل حيث كان مما تتعلق به القدرة فانه مما تتحرك له العضلات و اذا شاء الشخص ان يفعله فعلة فوجود الفعل تحت القدرة، و اذا لم يرد ان يفعله لو يحصل الوجود و يبقى عدمه على حاله، فالعدم و ان لم يكن متعلقا للقدرة بذاته إلا انه حيث كان قلبه إلى الوجود تحت القدرة فيكون ابقاؤه و استمراره بيد المكلف، فهو كالمقدور بالواسطة بسبب القدرة على نقيضه الذى به يتبدل العدم و يقوم الوجود بدلا عنه و هذا المقدار كاف فى صحة التكليف به، فان صحة التكليف لا تناط بما لا بد ان يكون هو متعلق حركة العضلات بل هى منوطة بما يكون وضعه بيده كالوجود بان يقدر عليه بتحريك عضلاته اليه، و بما كان ابقاؤه و استمراره بيده كالعدم بواسطة ان نقيضه و هو الوجود بيده، فالعدم كالمقدور مع الوسطة و الوجود متعلق لها بلا واسطة و هذا المقدار كاف فى صحة التكليف و كونها اختيارية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٧

ثم إنه لا دلالة لصيغته على الدوام والتكرار، كما لا دلالة لصيغة الامر (١) وإن كان قضيتهما عقلا تختلف و لو مع وحدة متعلقهما، بأن يكون طبيعة واحدة بذاتها و قيدها تعلق بها الامر مرة و النهى أخرى (٢)،

(١)

[عدم دلالة النهى على التكرار]

قد عرفت فيما تقدم انه لم نظفر بمن قال: ان صيغة النهى تدل على المرة، و انما الكلام في دلالتها على التكرار بان يكون التكرار جزء ما يدل عليه النهى، أو ان التكرار مستفاد من قرينه خارجة عن مدلول اللفظ في النهى.

و حيث ان صيغة النهى مركبة من هيئة و مادة و مدلول المادة هو الماهية و الطبيعة من دون تقيدها بشيء و مدلول الهيئة هو النهى عن هذه الطبيعة- فلا يكون التكرار مما يدل عليه اللفظ اذ ليس هو بعض مدلول المادة و لا الهيئة.

كما انه قد عرفت الحال في عدم دلالة صيغة الامر عليه، و الى هذا اشار بقوله:

((ثم انه لا دلالة لصيغته)): أى لصيغة النهى ((على الدوام و التكرار كما لا دلالة لصيغة الامر عليه)).

(٢) توضيحه ان النهى في مرحلة الثبوت اما ان يتعلق بعدم الماهية بنحو الالهال و المهملة في قوة الجزئية فيكفي في الامتثال تحقق فرد للعدم و لو آنأما، و اما ان يتعلق بعدم الماهية بحيث لا يشذ عنه عدم فلا يحصل الامتثال الا بعدم جميع هذه الماهية الدفعية من افراد هذا العدم و التدريجية منها، فيجب ترك الخمر- مثلا- في أى مكان و اى زمان، هذا في مرحلة الثبوت.

و اما في مرحلة الاثبات فيحيث كان الامر و النهى تابعين للمصلحة فيه و للمفسدة فيختلف حال متعلق الامر و النهى اذا كان المولى في مقام البيان، فبواسطة الاطلاق في مقام الامر يكتفى بايجاد الطبيعة مرة واحدة، لانه بمحض ايجادها مرة واحدة تتحقق الطبيعة الحاملة للمصلحة الداعية الى الامر بايجاد هذه الطبيعة، فكون هذه الطبيعة قد تعلق الطلب بها بنحو التكرار يحتاج إلى قرينه، و حيث ان المفروض انتفاء القرينه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٨

.....

فالاطلاق يقتضى الاكتفاء بالمرة، و في مقام النهى حيث انه تابع للمفسدة في هذه الطبيعة فالنهي ببركة مقدمات الحكمه يدل على ان ذات هذه الطبيعة غير المقيدة بشيء فيه المفسدة، ففى أى فرد من افراد الطبيعة تحققت الطبيعة تحققت المفسدة، و لا يتخلص من هذه المفسدة إلا بترك جميع افراد هذه الطبيعة، و حيث كان المولى في مقام البيان و لم يقيد هذه الطبيعة بمكان خاص أو زمان خاص فيستكشف من عدم تقييده في مقام البيان ان نفس ذات هذه الطبيعة هو متعلق النهى، فالعقل يحكم بان ترك هذه الطبيعة التي تعلق النهى بنفس ذاتها لا يحصل إلا بترك هذه الطبيعة بجميع افرادها الدفعية و التدريجية، و قد اشار إلى هذا الاختلاف بين صيغتي الامر و النهى بقوله: ((و ان كان قضيتهما عقلا)): أى قضيه الامر و النهى عقلا ((تختلف و لو مع وحدة متعلقهما بان يكون طبيعة واحدة بذاتها و قيدها تعلق بها الامر مرة و النهى اخرى ضرورة)).

قوله: ((ضرورة)) للإشارة الى سبب اختلافهما من ان العقل يحكم بالفرق بينهما و ان وجود الطبيعة يتحقق بوجود فرد من افرادها و عدم الطبيعة لا يتحقق إلا بعدم جميع افرادها، إلا انه لا يخفى ان العقل لا يحكم بهذا الفرق إلا اذا كان متعلق النهى في مرحلة الواقع هو عدم الطبيعة بحيث لا يشذ عنه عدم.

و اما لو كان متعلق الطبيعة واقعا هو عدم الطبيعة بنحو الاهمال فلا يحكم بذلك، لأن المهملة في قوة الجزئية، و قد اشار الى ان الدوام والاستمرار في ترك الطبيعة يستفاد من الاطلاق و في مرحلة الاثبات بقوله: (اذا كان متعلقه طبيعة مطلقة): أى انه اذا كان متعلق النهى هو الطبيعة المطلقة يستفاد ان الدوام والاستمرار مطلوب في ترك الطبيعة.

و من الواضح: ان هذه الاستفادة انما هي ببركة الاطلاق في مرحلة الاثبات فالاطلاق يثبت ان متعلق النهى هو الطبيعة المطلقة غير المقيدة بزمان أو حال من الاحوال، و العقل يحكم ان الطبيعة التي دل الدليل على الاطلاق فيها لا يحصل بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٩

ضرورة أن وجودها يكون بوجود فرد واحد، و عدمها لا يكاد يكون إلا بعدم الجميع، كما لا يخفى.

و من ذلك يظهر أن الدوام والاستمرار، إنما يكون في النهى إذا كان متعلقه طبيعة مطلقة غير مقيدة بزمان أو حال، فإنه حينئذ لا يكاد يكون مثل هذه الطبيعة معدومة، إلا بعدم جميع أفرادها الدفعية و التدريجية.

و بالجملة قضية النهى، ليس إلا ترك تلك الطبيعة التي تكون متعلقة له، كانت مقيدة أو مطلقة، و قضية تركها عقلا، إنما هو ترك جميع أفرادها.

ثم إنه لا- دلالة للنهى على إرادة الترك لو خولف، أو عدم إرادته، بل لا بد في تعيين ذلك من دلالة، و لو كان إطلاق المتعلق من هذه الجهة، و لا يكفى إطلاقها من سائر الجهات، فتدبر جيدا (١).

تركها ألا بترك جميع أفرادها الدفعية و التدريجية، و الى هذا اشار بقوله: (و قضية تركها عقلا انما هو ترك جميع أفرادها)). (١)

[إذا عصى النهى فهل تحرم سائر أفراد الطبيعة أم لا؟]

توضيحه ان النهى اما ان يتعلق بالطبيعة بنحو الاستغراق بان ينحل الى نواهي عديدة بعدد اعدام الطبيعة، و في مثل هذا لا اشكال انه لو خولف احد افراد الطبيعة فلا- يسقط النهى المتعلق بقيه افرادها، اذ لكل عدم منها نهى متعلق به لا ربط له بالنهى الآخر، فان قضية الاستغراق لا بد فيها من الانحلال الى نواه متعددة، و لازم الانحلال ان يكون لكل واحد منها اطاعة و عصيان لا ربط له باطاعة الآخر و عصيانه، فلا يكون عصيان واحد منها مستلزما لسقوط النواهي الأخر حتى لا يكون لها اطاعة و عصيان.

و اما اذا كان متعلق النهى هو عدم الطبيعة بنحو الوحدة و لو بحيث لا يشذ عنها عدم إلا ان متعلق النهى واحد و لا بد ان يكون للمتعلق الواحد حكم واحد، فهذا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٠

.....

العدم الملحوظ بنحو كونه واحدا و ان كان بحيث انه لا يشذ عنه عدم إلا انه ليس له إلا حكم واحد.

و من الواضح: ان الحكم الواحد لو خولف سقط بالمخالفة و العصيان و لا تكون الطبيعة متعلقة للنهى الا بنهى آخر غير هذا النهى الساقط، فلا- بد في مقام بقاء النهى- لو خولف- على حاله متعلقا بالطبيعة من دلالة دليل على انه بنحو الاستغراق و لو كان ذلك الدليل هو الاطلاق، اما لو كان لها اطلاق لا يدل إلا على ان الطبيعة ليست ملحوظة بنحو الاهمال، بل كان عدم الطبيعة ملحوظا بنحو لا يشذ عنه عدم، إلا انه لا يفيد هذا الاطلاق بهذا المقدار على بقاء النهى لو خولف لانه و ان كان قد تعلق بالطبيعة بنحو ان يكون العدم ملحوظا بنحو لا يشذ عنه عدم، إلا انه حيث انه له حكم واحد و هو يسقط بالمخالفة فلا يكون هناك دليل على إبقاء العدم لو خولف،

وقد اشار الى ما ذكرنا من انه لا بد في بقاء النهى لو خولف من دلالة و لو بالاطلاق على كونه بنحو الاستغراق و الانحلال الى نواه بقوله: ((بل لا بد في تعيين ذلك من دلالة و لو كان اطلاق المتعلق من هذه الجهة)) و اشار الى ان الاطلاق من ساير الجهات لا يكفي في ذلك كما لو كان له اطلاق من ناحية عدم الاهمال فقط بقوله:
(و لا يكفي اطلاقها من ساير الجهات)).

وقد ظهر مما ذكرنا: ان نفس النهى المتعلق بالطبيعة لا دلالة فيه على بقاءه لو خولف، لما عرفت: من ان الاستغراق أو غيره لا بد و ان يستفاد من دليل يدل عليه، اما نفس صيغة النهى فلا دلالة لها الا على طلب الترك المستفاد من الهيئة و ان متعلقه هو هذه المادة المستفاد ذلك من المادة، و اما ان هذا الطلب المتعلق بترك هذه المادة على أى نحو بحيث يكون باقيا لو خولف أو غير باق فليس ذلك داخلا في مفاد الهيئة و لا في مفاد المادة حتى تكون الصيغة دالة عليه.

بقي شيء: و هو هل للصيغة الواردة في مقام البيان اطلاق يقتضى كونها بنحو الاستغراق ام لا؟

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١١

فصل اختلفوا في جواز اجتماع الامر و النهى في واحد، و امتناعه، على أقوال: ثالثها جوازه عقلا و امتناعه عرفا، و قبل الخوض في المقصود (١)

لا يبعد ان يقال: ان اطلاق الصيغة الواردة في مقام البيان يعين الاستغراق، فان النهى حيث انه تابع للمفسدة، فلازم كونها متعلقة للنهى ان هذه الطبيعة هي المحتملة بنفسها للمفسدة، و من الواضح: ان كل وجود من وجودات الطبيعة متحمل لطبيعة ذات المفسدة ايضا، و لازم ذلك ان يكون كل وجود من وجودات هذه الطبيعة حيث انه فيه الطبيعة الحاملة للمفسدة ان يكون مطلوب الترك، و معنى ذلك هو انحلال النهى إلى نواه متعددة و لكل واحد منها اطاعة و عصيان، و معنى هذا هو بقاء النهى المتعلق بهذه الطبيعة لو خولف في احد افراده.

(١)

فصل اختلفوا في جواز اجتماع الامر و النهى في واحد، و امتناعه، على أقوال

إشارة

لا يخفى ان هذا الفصل من اهم مسائل هذا المقصد الثانى المختص للبحث عن مسائل النهى، و قد عنوانوا المسألة: بانه هل يجوز اجتماع الامر و النهى في واحد ام لا يجوز؟

و الاقوال فيه ثلاثة: جواز الاجتماع عقلا و عرفا، و عدم الجواز عقلا و عرفا، و التفصيل بجوازه عقلا و امتناعه عرفا.

ولا يخفى انه لا بد من انطباق متعلق الامر و النهى على هذا الواحد ظاهرا اذ لو لم ينطبقا عليه فلا شبهة في جوازه، فان الامر باكرام زيد و النهى عن احترام عمر مما لا شبهة فيه، و لكنه اذا انطبقا على شيء واحد ظاهرا فالقائل بجواز الاجتماع يقول لا مانع من الامر بشيء بحيث يسع هذا الواحد الذى ينطبق عليه ما تعلق به النهى و يكون هذا الواحد باعتبار انطباق متعلق الامر عليه امتثالا و اطاعة للامر، و باعتبار انطباق متعلق النهى عليه عصيانا للنهى.

و القائل بعدم الجواز يقول بانه يمتنع ان يكون هذا الواحد مما ينطبق عليه الامر و النهى بالفعل، و لا يعقل بقاؤهما على حالهما بحيث يسعان هذا الواحد، و لا بد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٢

يقدم أمور:

الاول: المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين، و مندرجا تحت عنوانين، بأحدهما كان موردا للامر، و بالآخر للنهي، و إن كان كليا مقولا- على كثيرين، كالصلاة في المغصوب، و إنما ذكر لاجرا ما إذا تعدد متعلق الامر و النهى و لم يجتمعا وجودا، و لو جمعهما واحد مفهوما، كالسجود لله تعالى، و السجود للصنم مثلا، لا لاجرا الواحد الجنسي أو النوعي كالحركة و السكون الكليين المعنويين بالصلائية و الغصبية (١).

اما ان لا يكون متعلق الامر بالفعل مما يسعه، أو يكون متعلق النهى بالفعل مما لا يسعه، و لا يعقل ان يكون كلاهما مما يسعاه بالفعل، بل لا بد إما ان يكون الامر مما يسعه بالفعل و لا يسعه النهى بالفعل أو بالعكس. و مما ذكرنا ظهر: ان المراد من الجواز و عدم الجواز هو الامكان و عدم الامكان. و القائل بالتفصيل يقول: بانه ممكن عقلا و لكنه ممتنع و غير ممكن عرفا. (١)

[بيان المراد بالواحد الذي تعلق به الامر و النهى]

لا يخفى ان الواحد قد يكون جنسيا كالسجود، و قد يكون نوعيا كنوع السجود المتفصل بكونه لله و المتفصل بكونه لغير الله، و قد يكون صنفيا كالسجود لشكر الله و السجود خضوعا له تعالى و كالسجود للصنم أو السجود للنار، و قد يكون شخصا كالسجود الخارجي لله.

و لا وجه لاختصاص الواحد الشخصي بالنزاع، لأن موضوع النزاع هو ان الواحد اذا كان مجمعا لمتعلقى الامر و النهى هل يقع به امتثال الامر و عصيان النهى؟

و لازم هذا بقاء كل من متعلقى الامر و النهى بحيث يسعان هذا المجمع أو يمتنع ذلك و لا يعقل بقاؤهما كذلك، بل اما ان يبقى احدهما أو يسقطا معا للمعارضه أو المزامحه على ما سيأتى الاشارة اليه في الامر التاسع.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٣

.....

و كما يمكن ان يكون الواحد الشخصى مجمعا لهما كذلك يمكن ان يكون الواحد الجنسي أو النوعي أو الصنفى مجمعا لهما ايضا. و بعبارة اخرى: انه كما يمكن ان يكون الفرد الواحد الخاص الخارجي مجمعا لمتعلقى الامر و النهى كزيد المجتمع فيه عنوان العالم المطلوب اكرامه و عنوان الفاسق الذى يحرم احترامه، كذلك يمكن ان يكون الكلى الواحد مجمعا للعنوانين، ككلى الركوع الذى هو احد انواع الوضع، فانه يكون بما هو كلى الركوع مجمعا لعنوان الصلاة و عنوان الغضب، فلا وجه لاختصاص النزاع بالواحد الشخصى. لا- يقال: ان الاجتماع فى الكلى لو كان موجبا لدخوله فى موضوع النزاع لكان الامر بالسجود لله و النهى عن السجود للصنم مما لا يجتمعان- بناء على الامتناع- و اجتماعهما مما لا ريب فيه مع انهما يجتمعان فى كلى واحد و هو السجود، فذهاب كل من القائلين بالجواز و الامتناع الى صحة هذا الاجتماع مما يدل على خروجه عن موضوع النزاع.

فانه يقال: ان القائل بالامتناع انما يرى الامتناع اما لانه لا يمكن ان يجتمع فيما هو الحكم لنا و هو الارادة و الكراهة لواحد بان يريد هذا الواحد و يكرهه، أو لانه لا يمكن ان يجتمع التحريك إلى هذا الواحد و البعث اليه مع التحريك إلى عدمه و الزجر عنه، و لازم هذا الكلام انه لا بد ان يجتمع ما تعلق به الامر و ما تعلق به النهى فى وجود هذا الواحد، فان كان هذا الواحد فردا شخصا فله وجود

شخصى و ان كان كليا ففى وجوده فى ضمن فرده، و اذا كان الكلى متفصلا بفصلين لا يعقل ان يجتمعا فى وجود واحد للكلى و لو فى ضمن فرده كالسجود لله و السجود للصنم، فانه لا يعقل ان يجتمعا فى وجود واحد لكلى السجود و لو فى ضمن احد افراده، اذ لا يعقل ان يجتمع فى وجود واحد للسجود الكلى هذان النوعان و هما السجود لله و السجود للصنم، بخلاف كلى الركوع المتحقق فى فرد من افراده فانه يمكن ان يكون مجمعا للصلاة و الغضب، و كذلك السجود الكلى المتحقق فى ضمن فرد من افراده

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٤

.....

يمكن ان يجتمع فيه العنوانان كالصلاة و الغضب، إلما انه لا يعقل ان يكون مجمعا لعنوانى السجود لله و السجود للصنم، فالواحد الجنسى الذى يمكن ان يجتمع فى وجوده العنوانان هو الداخلى فى موضع النزاع، و الواحد الجنسى الذى لا يعقل ان يجتمع فى وجوده و لو فى ضمن فرده العنوانان فهو خارج عن محل النزاع، فالسجود الكلى الذى يكون مجمعا لعنوانى الصلاة و الغضب هو الداخلى دون السجود الكلى بالنسبة الى نوعيه و هما السجود لله و السجود للصنم فانه خارج عن موضع النزاع.

و بعبارة اخرى: ان محل النزاع هو ان متعلق الامر و النهى الذى يمكن ان يجتمعا فى الوجود الواحد سواء كان ذلك الوجود الواحد مجمعا لهما من حيث انه بذاته انطبق عليه العنوانان كزيد الشخصى الذى ينطبق عليه عنوانا العالم و الفاسق، أو لانه قد تحقق فى ضمنه الواحد الجنسى الذى هو المجمع للعنوانين كهذا الوضع الخاص الذى تحقق به كلى الوضع السجودى الذى اجتمع فيه- بما هو وضع سجودى- عنوانا الصلاة و الغضب، و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: ((المراد بالواحد)) فى العنوان المذكور هو (مطلق ما كان ذا وجهين و مندرجا تحت عنوانين باحدهما كان موردا للامر و بالآخر للنهى و ان كان كليا مقولا على كثيرين)) أى و ان كان ذلك الواحد كليا و مقولا على كثيرين و لا يختص الواحد المذكور فى العنوان بالواحد الشخصى، بل يعم الواحد الجنسى ايضا (كالصلاة فى المغضوب)) فان الصلاة فى المغضوب قد اجتمع عنوان الصلاة و الغضب فى وضع الركوع و السجود و القيام و كل من هذه كلى مقولا على كثيرين من افراد وضع الركوع و السجود و القيام (و انما ذكر)) الواحد فى العنوان لا لاجرا غير الواحد الشخصى بل (لا خراج)) الواحد مفهوم و هو مثل (ما اذا)) تعدد متعلق الامر و النهى و لم يجتمعا وجودا و لو جمعتهما واحد مفهوم كالسجود لله و السجود للصنم مثلا)) فانهما و ان اجتمعا فى مفهوم السجود الواحد إلما ان مفهوم السجود بالنسبة إلى هذين: العنوان المامور باحدهما و المنهى عن احدهما جامع مفهومى لهما لا جامع وجودى، اذ لا يعقل ان يجتمع فى السجود

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٥

الثانى: الفرق بين هذه المسألة و مسألة النهى فى العبادة، هو أن الجهة المبحوث عنها فيها التى بها تمايز المسائل، هى أن تعدد الوجه و العنوان فى الواحد يوجب تعدد متعلق الامر و النهى، بحيث ترتفع به غائلة استحالة الاجتماع فى الواحد بوجه واحد، أو لا يوجبها، بل يكون حاله حاله، فالنزاع فى سراية كل من الامر و النهى إلى متعلق الآخر، لاتحاد متعلقيهما وجودا، و عدم سرايته لتعددتهما وجهها، و هذا بخلاف الجهة المبحوث عنها فى المسألة الاخرى، فإن البحث فيها فى أن النهى فى العبادة أو المعاملة يوجب فسادها، بعد الفراغ عن التوجه إليها (١).

الكلى الموجود و لو فى ضمن فرده عنوانا السجود لله و السجود للصنم فلا- يمكن ان يكون وجودا للسجود يكون ذلك الوجود السجودى سجودا لله و سجودا للصنم.

و على كل فالواحد المذكور انما ذكر لاجرا الواحد المفهومى (لا لاجرا الواحد الجنسى أو النوعى كالحركة و السكون الكليين المعنويين بالصلائية و الغصبية)).

ولا يخفى ان السكون انما يكون مجمعا للعنوانين من الصلاة و الغصبيّة بناء على كون السكون من الاكوان الصلّاتيّة، إلّا ان يكون مراده من السكون هو الوضع الخاص الذي يكون حال السكون كالوضع الركوعي و السجودي.

(١)

[الفرق بين هذه المسألة و مسألة النهي في العبادة]

لا يخفى ان الداعي لإبداء الفرق بين هذه المسألة و مسألة دلالة النهي على الفساد في العبادة هو ان موضوع هذه المسألة هو الامر و النهي و محمولها جواز الاجتماع و عدمه، و الموضوع و المحمول في تلك المسألة هو الامر و النهي و اجتماعهما، لأن لازم دلالة النهي على الفساد في العبادة و عدمه هو تعلق النهي بما تعلق به الامر، و لازم تعلق النهي بما تعلق به الامر هو اجتماع الامر و النهي، فهي مشتملة على الامر و النهي و على اجتماعهما، فمن هنا يبدأ توهم المتوهم: انه ما الفرق بين هاتين المسألتين مع ان هذه المسألة هي الامر و النهي و البحث عما يستلزمه اجتماعهما، و تلك المسألة ايضا هي الامر و النهي و البحث عما يستلزم اجتماعهما.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٦

.....

و الذي يرتضيه المصنف في الفرق بينهما: هو ان المميز لمسألة عن مسألة اخرى هو الجهة المبحوث عنها في كل مسألة. و توضيحه: انه قد تقدم لك في صدر الكتاب هو ان المميز للعلوم بعضها عن بعض هو امتيازها بالغرض لا- بالموضوعات و لا بالمحمولات و كان المميز للعلوم هو الغرض، فالمميز للمسائل بعضها عن بعض هو الغرض و الجهة التي دعت للبحث عن تلك الجهة في تلك المسألة، لا- باختلاف الموضوع في المسألتين و لا- باختلاف المحمول فيهما، فلو اتحدت المسألتان موضوعا و محمولا و اختلفتا في الغرض و الجهة المبحوث عنها فيهما فهما مسألتان مختلفتان بواسطة اختلاف الغرض، و لو اختلفتا موضوعا و محمولا أو موضوعا فقط و محمولا فقط و لكنهما اتحدتا في الغرض فهما متحدتان و غير مختلفتين، مثلا مسألة قام زيد المبحوث عنها من حيث الفاعل داخله في المسألة المبحوث فيها عن الفاعل هي غير مسألة قام زيد المبحوث عنها في المسألة الباحثة عن الفعل و ان اتحدت المسألتان موضوعا و محمولا، و مسألة زيد قائم و عمرو قاعد المبحوث عنهما في مسألة المبتدأ و الخبر هما مسألة واحدة و ان اختلفتا موضوعا و محمولا.

فاتضح: ان المميز للمسائل هو الغرض و الجهة المبحوث عنها في تلك المسألة لا الموضوع و لا المحمول.

و اذا عرفت هذا تعرف ان الجهة المبحوث عنها في مسألة الاجتماع و عدمه هو ان تعدد الوجه و العنوان كالصلاة المأمور بها و الغصبيّة المنهى عنها المجتمعين في الحركة الصلّاتيّة في المكان المغصوب هل يوجب تعدد تلك الحركة ام لا يوجب تعددها؟ فالقائل بالجواز يرى ان تعدد الوجه في الامر و النهي موجب لتعدددها.

و القائل بالامتناع يرى ان تعدد الوجه و العنوان في الامر و النهي لا يوجب التعدد فيما اجتماعه فيه و هي الحركة. و الوجه و الغرض المبحوث عنه في مسألة دلالة النهي

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٧

.....

على الفساد في العبادة هو ان النهي المتعلق بما تعلق به الامر هل يوجب فساده و عدم صحه الامتثال به او لا يوجب فساده؟ و الفرق بين هاتين الجهتين واضح، فان الجهة في مسألة الاجتماع هو اقتضاء تعدد العنوان لتعدد المجمع و عدمه، و الجهة في مسألة

دلالة النهي على الفساد في العبادة هو فساد العبادة التي صارت مجمعا لهما.

و الفرق بين تعدد المجمع وعدمه، و فساد العبادة المجمع لهما وعدمه من اوضح الواضحات. و بعد تمايز الجهتين في المسألتين يتضح الميزان الفارق بينهما، و قد عرفت ان الجهة و الغرض هو المميز، و حينئذ فسواء اتحد الموضوع و المحمول في المسألتين أو اختلفا فهما مسألتان لاختلاف الجهة فيهما، و قد اشار إلى ان المميز للمسائل هو الجهة و الغرض بقوله: ((الفرق بين هذه المسألة و مسألة النهي في العبادة هو ان الجهة المبحوث عنها فيها)) : أي في هذه المسألة ((التي بها)) : أي التي بتلك الجهة المبحوث عنها في المسألة ((تمتاز المسائل)) بعضها عن بعض، و قد اشار الى ان الجهة في هذه المسألة غير الجهة في مسألة النهي في العبادة بقوله: ((هي ان تعدد الوجه و العنوان في الواحد يوجب تعدد متعلق الامر و النهي بحيث ترتفع به)) : أي بحيث ترتفع بواسطة تعدد الوجه و العنوان في هذا الواحد ((غائلة استحالة الاجتماع في الواحد بوجه واحد)) فانه من المسلم انه لا يعقل اجتماع الامر و النهي في الواحد بعنوان واحد، فلا يعقل اجتماع الامر بالصلاة و النهي عن الصلاة بان يقول: صل و لا تصل، و لا بد اما من رفع اليد عن احدهما أو تساقطهما و الرجوع الى الأصول.

فهل ان الواحد بعنوانين كالحركات الصلواتية في المغصوب المجتمع فيها الامر بالصلاة و النهي عن التصرف في المغصوب هو كالواحد بالعنوان الواحد، أو انه بواسطة تعدد الوجه و العنوان ترتفع محالية و عدم الامكان المتحقق في الواحد ب عنوان واحد؟

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٨

.....

فالنزاع في هذه المسألة في ان هذين العنوانين المجتمعين في الوجود الواحد هل يوجب سراية كل من العنوانين إلى الآخر؟ و يكون حال صلّ و لا تغصب كحال صل و لا تصل.

أو ان تعدد الوجه و العنوان لا يوجب السراية؟ فلا محالية و ان كان المجمع وجودا واحدا. فهذه هي الجهة المبحوث عنها في هذه المسألة.

و اما الجهة المبحوث عنها في تلك المسألة و هي مسألة النهي في العبادة فهي غير هذه الجهة، لأن جهة البحث هناك هو ان النهي المتعلق بما تعلق به الامر كقوله صلى و لا تصلى ايام الحيض فانه قد نهيت المرأة عن الصلاة في حال حيضها، فهل ان هذا النهي المتعلق بصلاتها في حال حيضها يدل على فساد صلاتها لو أتت بالصلاة ام لا يدل؟

و من الواضح: ان لازم جهة البحث في مسألة النهي في العبادة كون النهي قد تعلق بما تعلق به الامر، و بعد الفراغ عن انه قد تعلق بما تعلق به الامر فهل يوجب هذا التعلق فساد العبادة ام لا؟

فالبحث فيها عن انه هل يوجب الفساد ام لا؟ بعد الفراغ عن ان متعلق النهي هو نفس متعلق الامر. و هذا المفروغ عنه في مسألة النهي الذي لازمه عدم بقاء الامر التكليفي هو مبحوث عنه في هذه المسألة، و ان النهي المتعلق بعنوان الغصب اذا اجتمع مع عنوان الصلاة في الوجود الواحد هل يسرى إلى الصلاة المتعلق بها الامر ام لا؟ فكون متعلق النهي هو متعلق الامر ليس مفروغا عنه هنا بل هو المبحوث عنه، بخلاف مسألة النهي في العبادة فانه من المفروغ عنه فيها، و الى هذا اشار بقوله:

((بخلاف الجهة المبحوث عنها في المسألة الاخرى)) و هي مسألة النهي في العبادة ((فان البحث فيها في ان النهي في العبادة او المعاملة يوجب فسادها بعد الفراغ عن التوجه اليها)) : أي بعد الفراغ عن توجه النهي الى نفس العبادة كقوله: صلى، و دعى الصلاة ايام اقرائتك.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٩

نعم لو قيل بالامتناع مع ترجيح جانب النهي في مسألة الاجتماع، يكون مثل الصلاة في الدار المغصوبة من صغيريات تلك المسألة.

فانقدح أن الفرق بين المسألتين في غاية الوضوح (١).

و أما ما أفاده في الفصول، من الفرق بما هذه عبارته ثم اعلم أن الفرق بين المقام و المقام المتقدم، و هو أن الامر و النهى هل يجتمعان في شيء واحد أو لا؟ أما في المعاملات فظاهر، و أما في العبادات، فهو أن النزاع هناك فيما إذا تعلق الامر و النهى بطبيعتين متغايرتين بحسب

(١)

[كلام الفصول و المناقشة فيه

و هذا ايضا مما يدل على ان الجهة المبحوث عنها في مسألة الاجتماع غير الجهة المبحوث عنها في مسألة النهى في العبادَة. و حاصله: انه حيث كانت الجهة المبحوث عنها في هذه المسألة هو انه مع تعدد الوجه و العنوان هل يوجب سرعان النهى الى متعلق الامر ام لا؟

فعلى القول بالجواز و عدم السرعان لا تكون الصلاة في الدار المغصوبة مما يسرى اليها النهى المتعلق بالغضب و لا يكون متعلق الامر العبادى مما سرى اليه النهى فلا تكون من صغريات مسألة النهى في العبادَة، إذ لم يتعلق نهى بالعبادة لعدم السرعان. و على القول بالامتناع و ان النهى عن الغضب المجتمع مع الامر بالصلاة يسرى إلى الصلاة تكون الصلاة السارى لها النهى من الغضب المنهى عنه من صغريات مسألة النهى في العبادَة، و قد اشار إلى إلى ان هذا يدل على الفرق بقوله: (فانقدح ان الفرق)) الى آخر كلامه (قدس سره).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٠

الحقيقة (١)، و إن كان بينهما عموم مطلق، و هنا فيما إذا اتحدتا حقيقة و تغايرتا بمجرد الاطلاق و التقييد، بأن تعلق الامر بالمطلق، و النهى

(١) قد ظهر - مما مر - ان الفارق بين المسائل و المميز لها هو الغرض و الجهة المبحوث عنها في المسألة، و ان الموضوعات و المحمولات سواء تعددت أو اتحدت لا تكون فارقة و مميزة بين المسائل هذا على مختاره (قدس سره).

و حيث كان ما اختاره (قدس سره) غير الذى اختاره في الفصول في الفرق بين المسألتين - تعرض إلى ما جعله في الفصول فارقا و الى رده بقوله: (فاسد)) جواب قوله: (و اما ما افاده في الفصول من الفرق)).

و لا- يخفى ان صاحب الفصول ذكر الفرق بين المسألتين في مسألة النهى في العبادَة المبحوث عنها بعد البحث عن مسألة الاجتماع، فمراده من قوله المقام المتقدم هو مقام مسألة اجتماع الامر و النهى.

و حاصل الفرق عنده بين المسألتين هو اختلاف الموضوع فيهما، و لذا قال:

(و هو ان الامر و النهى)) الى آخره.

و بيانه: ان الفرق بين مسألة الاجتماع و مسألة النهى في العبادَة و المعاملة: هو ان الموضوع في مسألة الاجتماع هو ان الامر و النهى هل يجتمعان ام لا؟ و حيث كان الموضوع فيها هو الامر و النهى و المحمول اجتماعهما - ظهر الفرق بين مسألة الاجتماع و مسألة النهى في خصوص المعاملات، لوضوح انه ليس في المعاملات امر يجتمع مع النهى، بل الموجود في المعاملات حكم وضعى و الامر الذى هو جزء الموضوع في مسألة الاجتماع المراد منه هو التكليفى، فلا موجب لتوهم اتحادهما حتى نحتاج إلى ابداء الفرق، و الى هذا اشار بقوله: (اما في المعاملات فظاهر)).

و اما فى النهى فى العبادات فلوجود الامر التكليفى فيها نحتاج الى الفارق، فالفرق هو ان الموضوع فى مسألة الاجتماع هو الامر و النهى، و المحمول اجتماعهما و عدمه.

و حيث كان النزاع فى جواز اجتماعهما فى واحد ام لا؟ فلا بد و ان يكون متعلق الامر

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢١

.....

طبيعة غير طبيعة متعلق النهى، و ان هاتين الطبيعتين المختلفتين هل يمكن ان تجتمعا فى وجود واحد ام لا؟

و لو كان متعلق النهى متحدا مع متعلق الامر لكان العنوان هل يجوز ان يتعلق النهى بما تعلق به الامر ام لا؟ و الى هذا اشار بقوله: (ان النزاع هناك): أى مسألة الاجتماع (فيما اذا تعلق الامر و النهى بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة)) كالصلاة و الغضب.

ثم قال (قدس سره): (و ان كان بينهما عموم مطلق)). توضيحه: ان متعلق الامر و النهى اما ان يكونا متباينين بحيث لا يتصادقان على واحد و هذا خارج موضوعا عن مسألة الاجتماع، لانهما اذا كانا لا يتصادقان على واحد فلا يعقل البحث انه هل يسرى احدهما الى الآخر ام لا؟

و اما ان يكونا متساويين بان لا يشذ مصداق لاحدهما عما يصدق عليه الآخر، و هذا خارج- ايضا- عن مسألة الاجتماع على ما يظهر من كلامه (قدس سره)، و السبب فى الخروج هو انه اذا كانا متساويين فى الصدق يكونان من باب التعارض، و مسألة اجتماع الامر و النهى- بناء على الجواز- لا تكون داخله فى باب التعارض، و اما بناء على الامتناع فقد تدخل فى باب التعارض و قد تدخل فى باب التزاحم كما ستأتى الاشارة اليه فى الامر التاسع.

فانحصر مورد مسألة الاجتماع فيما اذا كان بين متعلق الامر و النهى عموم من مطلق كما لو امر باكرام العلماء و نهى عن احترام اهل البدع و انحصر اهل البدع بمصداق العالم، أو يكون بينهما عموم من وجه كصل و لا تغضب فانه تصدق الصلاة من دون الغضب فى الصلاة فى غير المغضوب، و يصدق الغضب دون الصلاة فى التصرفات الغصبية غير الصلواتية، و يجتمعان فى الحركات الصلواتية فى المحل المغضوب، و قد اشار إلى ما ذكرنا بقوله: (و ان كان بينهما عموم مطلق)) فانه اشار

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٢

.....

إلى الفرد الخفى و هو العموم من مطلق، و اما العموم من وجه فحيث انه واضح لم يشر اليه إلا بعنوان الترقى الى العموم المطلق.

فحاصل ما ذكره صاحب الفصول فى الفرق بين مسألة الاجتماع و مسألة النهى:

هو ان الموضوع فى مسألة الاجتماع هو ان الامر و النهى المتعلقين بطبيعتين مختلفتين كان بينهما عموم من وجه أو عموم من مطلق هل يجوز اجتماعهما فى وجود واحد كان ذلك الوجود الواحد مصداقا لهما ام لا يجوز؟

و الموضوع فى مسألة النهى فى العبادات هو ان النهى المتعلق بما تعلق به الامر هل يوجب فساد ام لا؟ فتعلق النهى بما تعلق به الامر هو الموضوع فى مسألة النهى فى العبادات، و لازم ذلك هو اتحاد المتعلق فيهما، فموضوع البحث فى هذه المسألة فى الطبيعة الواحدة التى تعلق بها الامر و تعلق بها النهى، و لا بد فى هذه المسألة: أى مسألة النهى فى العبادات ان يكون المتعلق به النهى هو الطبيعة الواحدة المقيدة بشىء و الطبيعة الواحدة غير المقيدة بشىء هى متعلق الامر، فيكون النهى متعلقا بالمقيد و الامر متعلقا بالمطلق، لوضوح انه لو تعلق النهى بما تعلق به الامر من دون ضم شىء لكان بينهما تعارض فاما ان يتساقطا فلا امر حتى يكون امثاله صحيحا أو فاسدا، أو يتغلب جانب النهى فلا امر ايضا أو يتغلب جانب الامر فلا نهى حتى يكون موجبا للفساد ام لا؟

و اما ان يكون بينهما عموم من وجه فهو خارج عن موضوع مسألة النهى فى العبادۃ، لما عرفت من انه لا بد ان يكون العنوان المتعلق للامر هو متعلقا للنهى و لا بد فى العموم من وجه اختلاف العنوان المتعلق فيهما.

هذا شرح ما ذكره فى الفصول بقوله: ((و هنا)) أى و فى مسألة النهى فى العبادۃ الكلام (فيما اذا اتحدتا حقيقة و تغايرتا بمجرد الاطلاق و التقييد بان تعلق الامر بالمطلق و النهى بالمقيد)).

فاتضح: ان الفرق بين المسألتين عنده هو اختلاف الموضوع فيهما.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٣

بالمقيد انتهى موضع الحاجة، فاسد، فإن مجرد تعدد الموضوعات و تغايرها بحسب الذوات، لا يوجب التمايز بين المسائل، ما لم يكن هناك اختلاف الجهات، و معه لا حاجة أصلا إلى تعددها، بل لا بد من عقد مسألتين، مع وحدة الموضوع و تعدد الجهة المبحوث عنها، و عقد مسألة واحدة فى صورة العكس، كما لا يخفى (١).

و من هنا انقذ أيضا فساد الفرق، بأن النزاع هنا فى جواز الاجتماع عقلا، و هناك فى دلالة النهى لفظا، فإن مجرد ذلك لو لم يكن تعدد الجهة

(١) قد عرفت ان قوله: ((فاسد)) هو جواب قوله: ((و اما ما افاده فى الفصول)).

و اما وجه فساده فقد عرفته ايضا- مما مر- من ان المميز للمسائل هو الغرض و الجهة المبحوث عنها فى تلك المسألة لا اختلاف الموضوع و لا اختلاف المحمول و انه اذا تعددت الجهة المبحوث عنها لا بد من عقد مسألتين و ان اتحد الموضوع و المحمول، و لا بد من دخول قولنا- مثلا-: ضرب زيد فى البحث عن الفاعل المرفوع بفعله و دخولها فى البحث عن الفعل المستند الى فاعله و تكون هذه القضية الواحدة من مسائل باب الفاعل و من مسائل باب الفعل، فهذه القضية الواحدة هى من حيث اختلاف الجهة فيها مسألتان من ناحية البحث و ان كانت من ناحية الموضوع و المحمول هى قضية واحدة، و اذا اتحد الغرض فلا بد من البحث عن القضيتين المختلفتين موضوعا و محمولا تحت عنوان واحد و جعلهما مسألة واحدة من ناحية الجهة المبحوث عنها، و قد اشار الى ان المميز للمسائل هو الغرض دون الموضوع و المحمول بقوله:

((فان مجرد تعدد الموضوعات ... الى آخر كلامه)) و اشار الى انه مع تعدد الغرض لا بد من عقد مسألتين و ان اتحد الموضوع و المحمول و مع وحدة الغرض لا بد من عقد مسألة واحدة و ان تعدد الموضوع و المحمول بقوله: ((بل لا بد من عقد مسألتين ... الى آخر كلامه)).

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٤

فى البين، لا يوجب إلا تفصيلا فى المسألة الواحدة، لا عقد مسألتين، هذا مع عدم اختصاص النزاع فى تلك المسألة بدلالة اللفظ، كما سيظهر (١).

الثالث: إنه حيث كانت نتيجة هذه المسألة مما تقع فى طريق الاستنباط، كانت المسألة من المسائل الاصولية، لا من مبادئ الاحكامية،

(١)

[صدق ضابط المسألة الاصولية على مسألة الاجتماع]

بعد ما عرفت- فيما مر- من أن المميز و الفارق بين المسائل هو الجهة و الغرض المبحوث عنه فيها- يتضح أيضا فساد هذا الفرق الذى ذكره المصنف عن بعض.

وحاصله: ان الفرق بين هذه المسألة و مسألة النهى فى العبادة هو ان هذه المسألة عقلية و البحث عن ان العقل هل يرى جواز اجتماع الامر و النهى فى واحد بعنوانين ام لا يرى؟

و البحث فى مسألة النهى فى العبادة هو ان اللفظ هل يدل على الفساد ام لا؟

و ملخص الفرق: ان هذه المسألة عقلية و تلك المسألة لفظية، و قد عرفت ان الفارق و المميز منحصر فى الجهة و الغرض، فلو كانت الجهة و الغرض متحدا فى المسألتين لما كان كون البحث فى احدهما عقليا و فى الاخرى لفظيا بفارق، بل لا بد مع وحدة الغرض من عقد مسألة واحدة يبحث فيها مرة من ناحية الجواز و عدم الجواز عقلا، و اخرى من ناحية الدلالة اللفظية، و الى هذا اشار بقوله: ((ان مجرد ذلك)): أى مجرد كون البحث فى احدهما عقليا و فى احدهما لفظيا لا- يصلح ان يكون فارقا و مميزا بينهما (لو لم يكن تعدد الجهة فى الين)) فان الاختلاف فى العقلية و اللفظية (لا يوجب إلّا تفصيلا فى المسألة الواحدة)).

ثم ذكر اشكالا آخر على هذا الفارق: و هو ان البحث فى مسألة دلالة النهى على الفساد لا ينحصر فى الدلالة اللفظية و انه هناك فى الدلالة اللفظية و العقلية ايضا و قد اشار الى هذا بقوله: ((هذا مع عدم اختصاص النزاع ... إلى آخر كلامه))، إلّا انه سيأتى منه ان النزاع فى مسألة النهى هو فى الدلالة اللفظية فقط.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٥

و لا- التصديقية، و لا- من المسائل الكلامية، و لا من المسائل الفرعية، و إن كانت فيها جهاتها، كما لا يخفى (١)، ضرورة أن مجرد ذلك لا يوجب

(١) لا يخفى انه وقع الكلام فى ان مسألة اجتماع الامر و النهى هل هى من المسائل الاصولية؟

أو من المبادئ الاحكامية؟

أو من المبادئ التصديقية لعلم الاصول؟

أو من المسائل الكلامية؟

أو من المسائل الفرعية؟

و قد اختار المصنف انها من المسائل الاصولية، ثم اشار إلى ان جهات كل واحدة من هذه الاربعة موجودة فيها. و توضيح ذلك: اما انها من المسائل الاصولية فلأن المناط فى كون المسألة اصولية وقوع نتيجتها فى طريق الاستنباط، و لا اشكال فى ان نتيجة هذه المسألة مما تقع فى طريق استنباط الحكم الفرعى، لوضوح انه على القول بجواز الاجتماع فالمجمع للامر و النهى يقع به الامتثال للامر، و يصح وقوعه عبادة و يعاقب على المنهى عنه الصادق على المجمع و لا يسقط كل من الحكمين عما يترتب عليه. و على القول بالامتناع فلا بد من السقوط فاما ان يسقطا معا فلا يصح وقوع المجمع عبادة حتى بناء على عدم انحصار عبادة العبادة فى قصد الامر، لأن نفس متعلق العبادة يكون منهيها عنه و مثل هذا النهى فى العبادة يقتضى الفساد كما سيأتى، أو يسقط احدهما فان سقط الامر و تغلب النهى فلا تصح- ايضا- عبادة لما ذكرنا، و ان سقط النهى و تغلب الامر صحّ وقوع المجمع عبادة لوجود الامر و سقوط ما يمنع عن العبادة و هو النهى، و من الواضح ان هذه النتيجة الفرعية تستنبط و تترتب على المختار فى هذه المسألة.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٦

.....

ثم لا يخفى انها من المسائل الاصولية العقلية لكنها من العقلية غير المستقلة، اما انها من المسائل العقلية فلان البحث فيها انه هل يستلزم عقلا اجتماع الامر و النهى المتعلقين بعنوانين فى وجود واحد سقوط احدهما، أو لا يستلزم اجتماعهما سقوط احدهما عقلا؟ و اما انها

من غير المستقلات العقلية فلأن المستقلات العقلية هي المسألة التي تكون موردا لحكم العقل من دون توسط شيء شرعي، كمبحث الحسن و القبح العقليين فان البحث فيها غير متوقف على ما يرجع الى الشرع، و غير المستقلات العقلية هي التي تكون موردا لحكم العقل بعد ارتباطها بما يرجع الى الشرع، و من الواضح ان حكم العقل في هذه المسألة انما هو بعد الامر و النهي المرتبطين بالشارع.

و اما من يدعى انها من المبادئ الاحكامية فلأن المبادئ الاحكامية هي التي يبحث فيها عن الحكم و لوازمه، و هذه المسألة مما يبحث فيها عما يستلزمه الحكم لأنها يبحث فيها عن انه هل يستلزم احد الحكمين من الحرمة و الوجوب المجتمعين في مورد لعدم الآخر أو لا يستلزم احد الحكمين المجتمعين عدم الآخر؟

و اما دعوى انها من المبادئ التصديقية فلأن المبادئ التصديقية لعلم الاصول هي التي يكون نتيجة البحث فيها سببا لدخول الناتج منها في احدى المسائل الاصولية، و مسألة الاجتماع من هذا القبيل لأنها و ان كانت بناء على القول بالجواز يترتب عليها صحة وقوع المجمع عبادة، إنما انها بناء على الامتناع لا- يترتب عليها فساد العبادة إلا بعد دخولها في باب التعارض و ملاحظة ما يقتضيه باب التعارض، و ان من الواضح ان باب التعارض من المسائل الاصولية.

و لا- يخفى انه لازم دعوى هذا القائل هو كون المسألة من المبادئ التصديقية لا- بد و ان تقع في طريق احدى المسائل الاصولية للاستنباط نفيا و اثباتا، فلا- تكون مسألة الاجتماع من المسائل التصديقية إنما ان يقع القول بالجواز فيها في طريق احدى المسائل الاصولية، و القول بالامتناع فيها ايضا يكون كذلك.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٧

.....

و لكن قد عرفت انه على القول بالجواز لا تدخل في طريق احدى المسائل الاصولية إلا ان الظاهر انه شرط لا يلتزمون به، فانه يكفي عندهم كون الاثر لطرف واحد، أو نقول إن وقوعها بناء على الامتناع في طريق احدى المسائل الاصولية يستلزم كونها ذا اثر نفيا و اثباتا، لأن عدم وقوعها بناء على الجواز يصح ان يقال انه اثر ايضا لعدم موجب للالتزام بكون الاثر لا بد و ان يكون امرا وجوديا فان كونها لا تقع ايضا اثر.

و اما دعوى انها من المسائل الكلامية فلوضوح ان علم الكلام هو ما يبحث فيه عن احوال المبدأ و المعاد، و حيث ان الامر و النهي الشرعيين مما يتعلقان بالمبدأ فالبحث عن جواز اجتماعهما و عدمه بمعنى انه هل يحسن من الشارع أن يأمر و ينهى عن واحد بعنوانين ام لا يحسن ذلك؟ و بهذا المعنى هي من مسائل الكلام لا لأنها مسألة عقلية، لوضوح انه ليس كل مسألة عقلية هي من الكلام.

إلا انه لا بد من تغيير العنوان المبحوث عنه في المقام بان يكون العنوان: هل يجوز للشارع ان يأمر و ينهى بعنوانين مجتمعين في وجود واحد، لأن العنوان المبحوث عنه في المقام هو ان الامر و النهي اذا اجتماعا هل يطرد احدهما الآخر ام لا؟ لا لأنهما من الشارع فانه سيأتي ان القائل بالامتناع يرى سراية احدهما الى الآخر فيكون اجتماعهما من اجتماع الضدين و محالية اجتماع الضدين لا يختص بكونهما من الشارع.

و اما دعوى انها من المسائل الفرعية فلان النتيجة المتحصلة من جواز اجتماع الامر و النهي و عدمه هو صحة وقوع المجمع امتثالا للامر و عصيانا للنهي.

و لا يخفى ان كون النتيجة من البحث هو صحة الامتثال و عدمه لا يجعل المسألة المبحوث عنها من المسائل الفرعية، لأن النتيجة في البحث عن كل مسألة اصولية يرتبط بحكم شرعي فيلزم ان يكون علم الاصول بجملته هو علم الفقه، و هو واضح

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٨

كونها منها إذا كانت فيها جهة أخرى، يمكن عقدها معها من المسائل، إذ لا مجال حينئذ لتوهم عقدها من غيرها في الاصول، و إن

عقدت كلامية في الكلام، و صح عقدها فرعية أو غيرها بلا كلام، و قد عرفت في أول الكتاب أنه لا ضير في كون مسألة واحدة، يبحث فيها عن جهة خاصة من مسائل علمين، لانطباق جهتين عامتين على تلك الجهة، كانت بإحداهما من مسائل علم، و بالآخرى من آخر، فتذكر (١).

الفساد، بل هذه المسألة انما تكون فرعية حيث يتغير العنوان فيها بان يكون: هل يقع المجمع كالحركة الصلاتية في الدار المغصوبة امتثالا للامر و عصيانا للنهي ام لا؟

اما البحث عن جواز الاجتماع و عدمه بلزوم اجتماع الضدين و عدم لزومه فيتفرع عليه صحة الصلاة و عدمها فليس بحثا فقهيًا. فاتضح مما ذكرنا من دون تغيير عنوان البحث في المقام انما يكون فيها جهة المسائل الثلاث الاصولية و المبادئ الاحكامية و المبادئ التصديقية، فقول المصنف: ((و ان كانت فيها جهاتها)) لا بد و ان يراد منه وجود جهاتها و لو بتغيير للعنوان لتنطبق جهات المسائل الخمس كلها.

(١) قد عرفت ان هذه المسألة يمكن ان تكون من المسائل الاصولية و يمكن ان تكون من المبادئ الاحكامية و من المبادئ التصديقية و من المسائل الكلامية و من المسائل الفرعية، و ان كان في الاخيرين ينبغي تغيير العنوان.

و على كل فمجرد امكان ان تكون المسألة الاصولية من المسائل الأخر لا يقتضى ان يقال انها منها لأن مراد القائل انها من المسائل الأخر ان كان لإنكار كونها اصولية و قد عرفت بطلانه- لما تقدم- من انها مسألة تقع نتيجتها في طريق الاستنباط، مضافا الى انها لو لم تكن من مسائل الاصول فلا وجه للبحث عنها في الاصول، و ان كان مراده انها مع كونها اصولية يمكن ان يبحث عنها في غير الاصول من الكلام و الفقه- مثلا- فهو صحيح، و لا يضر امكان ان يبحث عنها في علم آخر بالبحث عنها

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٩

الرابع: إنه قد ظهر من مطاوى ما ذكرناه، أن المسألة عقلية، و لا- اختصاص للنزاع في جواز الاجتماع و الامتناع فيها بما إذا كان الايجاب و التحريم باللفظ، كما ربما يوهمه التعبير بالامر و النهي الظاهرين في الطلب بالقول، إلا أنه لكون الدلالة عليهما غالبا بهما، كما هو أوضح من أن يخفى.

و ذهاب البعض إلى الجواز عقلا- و الامتناع عرفا، ليس بمعنى دلالة اللفظ، بل بدعوى أن الواحد بالنظر الدقيق العقلي اثنان، و أنه بالنظر المسامحى العرفى واحد ذو وجهين، و إلا- فلا يكون معنى محصلا للامتناع العرفى، غاية الامر دعوى دلالة اللفظ على عدم الوقوع بعد اختيار جواز الاجتماع، فتدبر جيدا (١).

في الاصول بعد ان كانت مما يترتب عليها الغرض المطلوب في علم الاصول، و قد مر- في اول هذا الكتاب- انه لا مانع (و لا ضير في كون مسألة واحدة يبحث فيها عن جهة خاصة من مسائل علمين)) المراد من الجهة الخاصة هو موضوعها و محمولها لا الغرض الداعى للبحث عنها، و لذا قال: ((لانطباق جهتين عامتين على تلك الجهة الى آخر كلامه)) و ذلك كمسألة جواز اجتماع الامر و النهي في وجود واحد و عدم جوازه، فانه يمكن ان يبحث عنها في الاصول لحصول الغرض من علم الاصول و ترتبه عليها، و يمكن ان يبحث عنها في علوم آخر لترتب الغرض في تلك العلوم عليها ايضا.

(١)

[التفصيل بين الامتناع عرفا و الجواز عقلا]

قد عرفت- مما مر- ان المسألة من المسائل الاصولية العقلية غير المستقلة مضافا إلى ان عنوان المسألة يدل على كونها عقلية، لأن

المراد من الجواز و عدمه في العنوان هو الامكان و عدمه، و من الواضح ان الحكم بالامكان و عدمه مما يرتبط بالعقل دون الدلالة اللفظية، فلو كانت المسألة لفظية للزم تغيير العنوان بان يعنون: ان النهى عن شيء باللفظ هل يدل على عدم الوجوب في مورد الاجتماع ام لا يدل؟

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣٠

.....

و دعوى ان المسألة لفظية ربما ينشأ من توهمين اشار اليهما المصنف و الى فسادهما:
الاول: ما اشار اليه بقوله: ((كما ربما يوهمه التعبير بالامر و النهى)).

و حاصله: ان توهم انها لفظية انما نشأ من تعبيرهم في العنوان بجواز اجتماع الامر و النهى، و لفظ الامر و النهى لهما ظهور في الطلب و الزجر المستفادين من اللفظ و القول، و اذا كان متعلق الجواز و عدمه ما يستفاد من اللفظ فلا بد من كونها لفظية، اذ البحث يتبع القيد الخاص في العنوان، و حيث تقيد الجواز و عدمه بما يستفاد من اللفظ فاللازم ان تكون المسألة لفظية.

و قد اشار الى فساد هذا التوهم بقوله: ((إلمأ انه لكون الدلالة عليهما الى آخره)) و حاصله: ان التعبير عن الايجاب و التحريم المجتمعين في وجود واحد بلفظ الامر و النهى انما هو لان الايجاب و التحريم غالباً يكونان مستفادين من الدليل اللفظي الذي هو الامر و النهى، و إلمأ فقد عرفت ان الكلام في جواز اجتماع الوجوب و الحرمة سواء كانا مستفادين من لفظ أو عقل أو اجماع، و لا خصوصية للحرمة و الوجوب المستفادين من اللفظ، فالتعبير بالامر و النهى المخصوصين بمقولة اللفظ انما نشأ من الغالب لا غير.

الثاني: ما اشار اليه: ((و ذهب البعض الى آخره)) توضيح هذا المنشأ الثاني لتوهم كون المسألة لفظية انه قد ذهب بعضهم الى التفصيل في هذه المسألة.

و حاصل هذا التفصيل: انه يجوز عقلاً و يمتنع عرفاً و يدعى المتوهم ان مراد هذا المفصل من الجواز عقلاً انه حيث كان متعلق الامر طبيعة غير الطبيعة المتعلقة بها النهى فهما متعددان بالذات و المتعدد بالذات لا يعقل ان يكون واحداً، فاذا تصادقا و اجتماعاً في وجود واحد فلا بد من تعدد ذلك الواحد فلا يسرى حكم احدهما إلى الآخر لتعددتهما و تعدد ما اجتماعاً فيه و تصادقا عليه، فلذا ان العقل يرى الجواز، و مراده من الامتناع عرفاً هو انه حيث كان الايجاب و التحريم المبحوث عن جواز

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣١

.....

اجتماعهما و عدمه مستفادين من اللفظ، و العرف يرى ان اللفظ الدال على الوجوب يدل بالدلالة الالتزامية الناشئة من الملازمة العرفية على عدم اجتماع الوجوب مع الحرمة فيما اذا اجتماعاً في وجود واحد، و كذلك العرف يرى ان اللفظ الدال على الحرمة يدل بالدلالة الالتزامية الناشئة من الملازمة العرفية على عدم اجتماع الحرمة مع الوجوب فيما اذا اجتماعاً في وجود واحد، فاذا كان مراد المفصل من الامتناع عرفاً هو الدلالة الالتزامية التي هي من الدلالات اللفظية فلازم ذلك ان يكون البحث في هذه المسألة لفظياً، و أأ فلو كانت المسألة بجميع شئونها عقلية فلا معنى لهذا التفصيل، فلا مناص من ان يكون لهذه المسألة مساس بالناحية اللفظية.

و قد اشار المصنف في ضمن الجواب عن هذا التوهم الى منشأ هذا المتوهم لكون المسألة لفظية بقوله: ((ليس بمعنى دلالة اللفظ)).

و حاصل الجواب: هو ان مراد هذا المفصل من الامتناع العرفي ليس دلالة اللفظ بالالتزام على عدم الاجتماع للملازمة العرفية حتى يستلزم ذلك ان تكون المسألة لفظية، بل مراد هذا المفصل من الجواز العقلي هو انه حيث ان العقل ينظر الى الاشياء بدقة و تحليل فهو يرى ان هذا الواحد بنظر العرف الذي لا ينظر الى الاشياء بدقة و تحليل هو واحد، و لكنه بالدقة و التحليل هو متعدد فلذلك يرى

العقل الجواز، و مراده من الامتناع عرفا هو ان العرف حيث لا ينظر الى الاشياء بدقة و تحليل بل نظره اليها بنحو التسامح في مقام النظر فهو يرى ان المجمع واحد و لا يجتمع الامر و النهى في واحد، فمراده من الامتناع عرفا هو ان العرف يرى عدم الاجتماع لانه مبني على النظر المسامحي دون النظر الدقي، و ليس مراده من الامتناع العرفي هو الدلالة الالتزامية العرفية، بل العرف يرى ان هذا المجمع واحد ذو وجهين، و حيث كان المجمع في رأى العرف واحدا فلذا يرى عدم جواز الاجتماع.

و قد اشار ايضا الى لزوم حمل مراد المفصل في دعوى الامتناع عرفا على ما ذكره دون الدلالة اللفظية بقوله: ((و إلاً فلا يكون معنى محصلا الخ)).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣٢

.....

و حاصله: ان الذهاب الى التفصيل في مسألة لا بد و ان يكون تفصيلا فيما هو محل النزاع في المسألة، و حيث كان هذا المفصل يرى جواز الاجتماع عقلا فقله بالامتناع عرفا لا بد و ان يكون ان هذا الذي يراه العقل جائزا لا يراه العرف جائزا، و اذا كان مراده غير هذا بان يكون مراده هو دلالة اللفظ على عدم الاجتماع للملازمة العرفية لا يكون قوله هذا تفصيلا في هذه المسألة، لما عرفت من ان التفصيل في مسألة لا بد و ان يكون واسطة بين الايجاب الكلي و السلب الكلي، و الدلالة اللفظية خارجة عما هو موضع النزاع بين القوم من الذهاب إلى الجواز و ذهاب الآخرين إلى عدم الجواز، فيكون هذا المفصل واسطة بين الرأيين، فهو يوافق القائلين بالجواز من ناحية حكم العقل بالجواز و يوافق القائلين بعدم الجواز من ناحية النظر العرفي و الحكم العرفي، و لو كان مراده من الامتناع عرفا هو الدلالة اللفظية الخارجة عما هو موضع النزاع لما كان لهذا التفصيل منه معنى محصلا، اذ الدلالة اللفظية ليست موضع النزاع، و لا بد من ان يكون هذا المفصل ممن يرى الجواز مطلقا.

غايته انه اذا كان الوجوب و التحريم مستفادين من اللفظ فاللفظ بالدلالة الالتزامية يدل على عدم وقوع الامر مجتمعا مع الحرمة، و اللفظ الدال على الحرمة يدل على عدم وقوع الحرمة مجتمعة مع الوجوب، و لا يصح جعل هذا تفصيلا فيما هو موضع النزاع، و الى ما ذكرنا- اولاً- اشار بقوله: ((و إلاً فلا يكون معنى محصلا للامتناع العرفي)) و اشار الى انه لو كان المراد من الامتناع العرفي هو الدلالة اللفظية لما كان منه تفصيلا في المسألة، بل يكون المتحصل منه هو عدم وقوع الوجوب و الحرمة المستفادين من اللفظ كل مع الآخر بقوله: ((غاية الامر دعوى دلالة اللفظ على عدم الوقوع بعد اختيار جواز الاجتماع)): أى بعد ان يكون المتحصل من رأى هذا المفصل هو جواز الاجتماع و ليس له تفصيل في القول بالجواز، غاية الامر انه لا يقع هذا الجواز فيما اذا كان الوجوب و الحرمة مستفادين من اللفظ.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣٣

الخامس: لا يخفى أن ملاك النزاع في جواز الاجتماع و الامتناع يعم جميع اقسام الايجاب و التحريم، كما هو قضية اطلاق لفظ الامر و النهى (١)، و دعوى الانصراف إلى النفسين التعيينيين العينين في

(١)

[شمول النزاع لانواع الايجاب و التحريم

لا يخفى ان اقسام الايجاب ستة:

- الايجاب النفسى كايجاب الصلاة.

- الايجاب الغيرى كوجوب الطهارة الواقعة مقدمة للواجب.

- و الايجاب التعينى كالصلاة ايضا.

- و الايجاب التخيرى كالعتق و الصوم فى خصال الكفارة.

- و الايجاب العينى كالصلاة ايضا.

- و الايجاب التكافئى كالصلاة على الميت.

و اقسام التحريم الموجود منها فى الشرع خمسة:

- التحريم النفسى كحرمة شرب الخمر و قتل النفس.

- و التحريم الغيرى كتحريم مقدمة الحرام الأخيرة التى لا يتوسط بينها و بين الحرام ارادة كإلقاء مسلم فى النار.

- و التحريم التعينى كشرب الخمر ايضا.

- و التحريم التخيرى فمثاله هو ما اذا اضطر شخص الى ارتكاب احد محرمين تعينيين كما لو اضطر شخص الى احد المحرمين

التعينيين كشرب الخمر أو التصرف فى الدار المغصوبة فان النهى عنهما ينقلب من التعينى الى التخيرى.

- و التحريم العينى كشرب الخمر ايضا.

- و اما التحريم الكفائى فليس له مثال فى الشرع، نعم لو قلنا بان الامر بالشىء يقتضى النهى عن ضده الخاص فالضد الخاص للواجب

الكفائى يكون حراما كفائيا.

و لا يخفى ان اطلاق الامر الموجود فى العنوان يعم جميع اقسام الايجاب المذكورة كما ان اطلاق لفظ النهى الموجود فى العنوان يعم

جميع اقسام التحريم المذكورة.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣٤

مادتهما، غير خالية عن الاعتساف، و إن سلم فى صيغتهما، مع أنه فيها ممنوع.

نعم لا- يبعد دعوى الظهور و الانسباق من الاطلاق، بمقدمات الحكمه غير الجارية فى المقام، لما عرفت من عموم الملاك لجميع

الاقسام (١)، و كذا

مضافا الى ان ملاك النزاع الموجود فى الامر و النهى النفسيين موجود فى جميع اقسام الامر و النهى المتقدمة، لأن ملاك النزاع هو ان

اجتماعهما فى وجود واحد هل يوجب سريان احدهما إلى الآخر ام لا- يوجب؟ و هذا المعنى موجود فى كل تحريم و ايجاب قد

اجتمعا فى واحد، و لا خصوصية لكون الامر و النهى نفسيين تعينيين عينيين، لأن السريان الموجب لاجتماع المتضادين لا انحصار له

فى النفسيين التعينيين العينيين و قد اشار الى هذا بقوله: ((ان ملاك النزاع فى جواز الاجتماع و الامتناع يعم جميع اقسام الايجاب و

التحريم)) و اشار الى الاول و هو ان اطلاق الامر و النهى يقتضى الشمول ايضا لجميع اقسام التحريم و الايجاب بقوله: ((كما هو قضية

اطلاق لفظ الامر و النهى)).

(١) دعوى اختصاص النزاع بخصوص الامر و النهى النفسيين التعينيين العينيين تنحصر فى وجهين:

الاول: دعوى انصراف لفظ الامر و النهى المذكورين الى خصوص المذكورات و هى باطله، لأن الانصراف لا يكون جزافا بل لا بد له

من منشأ، و منشؤه اما غلبه الوجود أو غلبه الاستعمال فى خصوص المذكورات، و دعوى غلبه الوجود ممنوعه صغرى و كبرى.

اما الصغرى فلا نسلم ان وجود النفسيين العينيين التعينيين اكثر من بقية الاقسام الأخر.

و اما الكبرى فلما مر- غير مرة- من ان الانصراف ينحصر منشؤه بغلبه الاستعمال، لانه انس ذهنى يحصل بين اللفظ الموضوع لمعنى

عام و بعض افراده،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣٥

.....

والانس الذهنى انما ينشأ من كثرة ما يراد من هذا اللفظ بعض افراده و لا ربط له بكثرة الوجود و غلبته، فلو كان الاقل وجودا اكثر استعمالا لأوجب الانصراف دون الاكثر وجودا، إلا ان يدعى الملازمة بين كثرة الوجود و كثرة الاستعمال، ولكنه على كل يكون منشؤه كثرة الاستعمال، فلا وجه لكون كثرة الوجود بنفسها موجبة للانصراف.

و اما غلبة الاستعمال فهي ممنوعة صغرى، فان استعمال لفظ الامر و النهى فى خصوص المذكورات ليس اكثر من استعمالهما فى بقية اقسام الايجاب و التحريم.

و اما كبرى و هو ان غلبة الاستعمال موجبة للانصراف فهي مسلمة فى غير هذا المقام، لأن الشرط فى الانصراف ان لا تقوم قرينة على خلاف المنصرف اليه و عدم ارادته فى هذا الاستعمال، و فى المقام قد قامت القرينة على عدم ارادته و هي عموم الملاك الشامل للمذكورات و غيرها من اقسام الايجاب و التحريم، و الى هذا اشار بقوله: ((فى مادتهما غير خالية عن الاعتساف)) و المراد من مادتهما هو لفظ الامر و النهى: أى ان دعوى الانصراف فى خصوص لفظ الامر و النهى فى المقام غير خالية عن التكلف، و قد اشار (قدس سره) الى ان دعوى الانصراف فى صيغة الامر و النهى الى خصوص المذكورات مسلمة و هما صيغة افعال و لا تفعل.

ثم عقب ذلك بقوله: ((مع انه فيها ممنوع)) و ظاهره منع الانصراف ايضا فى صيغتهما كما يساعد عليه تعبيره عن التسليم بصيغة المجهول بقوله: ((و ان سلم)).

و لا يخفى ان هذا ينافى ما مر منه فى مبحث الاوامر من تسليم الانصراف فى الصيغة.

و يحتمل ان يكون سبب منع الانصراف فى الصيغة فى المقام فيما لو كان تعبير القوم فى العنوان انه هل يجوز اجتماع افعال و لا تفعل بعنوانين فى وجود واحد ام لا؟

أو انه لا وجه لدعوى الانصراف فى المقام لما مر: من ان الانصراف شرطه عدم وجود القرينة على خلافه، و عموم الملاك فى المقام لما يشمل جميع اقسام الايجاب و التحريم قرينة على خلافه.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣٦

ما وقع فى البين من النقض و الابرام (١)، مثلا إذا أمر بالصلاة و الصوم تخيرا بينهما، و كذلك نهى عن التصرف فى الدار و المجالسة مع الاغيار (٢)، فصلى فيها مع مجالستهم، كان حال الصلاة فيها حالها، كما إذا أمر بها تعيينا، و نهى عن التصرف فيها كذلك فى جريان النزاع فى الجواز و الامتناع، و مجيء أدلة الطرفين، و ما وقع من النقض و الابرام فى البين، فتفتن (٣).

الوجه الثانى: لدعوى اختصاص النزاع بالمذكورات هو دعوى ان الظاهر من لفظ الامر و النهى فى العنوان بواسطة الاطلاق و مقدمات الحكمة يقتضى الاختصاص بالمذكورات، لأن النفسية و التعيينية و العينية لا تحتاج فى مقام البيان إلى التقييد، بخلاف الغيرية و التخيرية و الكفائية فان نفس لفظ الامر و النهى لا يكفى فيها بل لا بد من ذكر ما يدل عليها، و قد اشار إلى هذا بقوله: ((نعم لا يبعد دعوى الظهور و الانسباق من الاطلاق)) و الجواب عنه ما اشار اليه بقوله: ((غير الجارية فى المقام)).

و حاصله: ان من شروط جريان مقدمات الحكمة عدم وجود القرينة، و قد عرفت ان عموم الملاك قرينة على عدم الاختصاص بالمذكورات.

(١) قوله: ((و كذا ما وقع فى البين من النقض و الابرام)) هذا معطوف على قوله فى صدر المسألة و هو قوله: ((لا يخفى ان ملاك النزاع)).

و حاصله: ان ملاك النزاع يعم جميع اقسام الايجاب و التحريم و كذا ادلة القوم في مقام النقض و الابرام تعم جميع اقسام الايجاب و التحريم، فان مدعى السراية و التضاد لا يفرق بين اقسام الايجاب و التحريم، و كذا مدعى عدم السراية لا يفرق ايضا. (٢) هذا مثال لاجتماع الامر التخييري و النهي التخييري، فانه في هذا المثال ملاك النزاع موجود و ادلة الطرفين جوازا و امتناعا تتأتى فيه.

(٣) لا- يخفى ان امتثال الوجوب التخييري يحصل باتيان احد طرفي التخيير، و عصيان النهي التخييري انما يكون باتيان كلا فردى التخيير، لأن النهي التخييري هو النهي
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣٧
السادس: إنه ربما يؤخذ في محل النزاع قيد المندوحة في مقام الامتثال، بل ربما قيل: بأن الاطلاق إنما هو للاتكال على الوضوح، إذ بدونها يلزم التكليف بالمحال.

و لكن التحقيق مع ذلك عدم اعتبارها في ما هو المهم في محل النزاع من لزوم المحال، و هو اجتماع الحكمين المتضادين، و عدم الجدوى في كون موردهما موجها بوجهين في دفع غائلة اجتماع الضدين، أو عدم لزومه، و أن تعدد الوجه يجدى في دفعها، و لا يتفاوت في ذلك أصلا

عن الجمع بينهما فلو تركهما أو ترك احدهما لا- يكون عاصيا، فاذا نهى المولى عن التصرف في الدار و المجالسة مع الاغيار بان يكون النهي عن التصرف في الدار المقرون بالمجالسة مع الاغيار فيكون المطلوب بهذا النهي ترك احدهما، و هذا معنى كون النهي تخييريا، فعصيان هذا النهي لا يكون إلا بالجمع بين الفردين، فاجتماع الامر التخييري بين الصلاة و الصوم الذي يحصل امتثاله باتيان الصلاة- مثلا- انما يجتمع مع هذا النهي التخييري عن التصرف في الدار و المجالسة مع الاغيار في الصلاة في الدار مع مجالسة الاغيار و لذا قال: ((فصلى فيها)): أي في الدار ((مع مجالستهم)): أي مع مجالسة الاغيار، فانه يجتمع- في هذه الحركة الصلاةية عنوان الامر المتعلق بالصلاة على نحو التخيير و النهي عن هذه الحركة في الدار المقرونة بمجالسة الاغيار- الامر و النهي، فان قلنا بالجواز و عدم السراية فتقع صحيحة، و ان قلنا بالامتناع و السراية و تغليب النهي أو التساقت فلا تصح.
و حال الامر و النهي التخييري حال الامر بالصلاة تعيينيا و النهي عن التصرف في الدار تعيينيا من وجود الملاك و مجيء ادلة الطرفين، و الى هذا اشار بقوله: ((كان حال الصلاة فيها)) على نحو التخيير ((حالها)) على نحو التعيين من وجود ملاك النزاع و مجيء الادلة الى آخر كلامه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣٨

وجود المندوحة و عدمها، و لزوم التكليف بالمحال بدونها محذور آخر لا دخل له بهذا النزاع.

نعم لا- بد من اعتبارها في الحكم بالجواز فعلا، لمن يرى التكليف بالمحال محذورا و محالا، كما ربما لا بد من اعتبار أمر آخر في الحكم به كذلك أيضا.

و بالجملة لا- وجه لاعتبارها، إلا لاجل اعتبار القدرة على الامتثال، و عدم لزوم التكليف بالمحال، و لا دخل له بما هو المحذور في المقام من التكليف بالمحال (١)،

لا يخفى ان بعضهم قيد مورد النزاع في المقام بقيد المندوحة فادعى ان النزاع في جواز الاجتماع و عدمه انما هو فيما كان للمكلف استطاعة ان يأتي بالصلاة- مثلا- في غير الدار المغصوبة، اما لو كان لا مندوحة له و لا يستطيع الاتيان في غير المحل المغصوب كالمسجون في المحل المغصوب فانه ليس موردا للنزاع لصحة صلاته قطعاً اما بناء على الجواز فواضح و اما بناء على الامتناع فلسقوط النهي بالاضطرار فلا يجتمع الامر و النهي و على كل فلا اجتماع للامر و النهي حتى يكون من مورد النزاع و قد ذهب المصنف الى انه لا وجه لقيد المندوحة فيما هو المهم في النزاع في هذه المسألة.

و توضيح مرامه: ان المانع لاجتماع الامر و النهي امران:

الاول: التكليف بالمحال: بان يقال ان الامر و النهي انما لا يجتمعان في وجود واحد لانه من شرط توجه التكليف قدرة المكلف على امتثاله بحيث يستطيع ان يمثل الامر و ان لا يعصى النهي، فلا يعقل توجه التكليف بالامر و النهي لمن لا يستطيع امتثالهما، و الذي لا مندوحة له لا يستطيع امتثال الامر و النهي فلا يعقل ان يتوجها اليه معاً.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣٩

.....

الثاني: ان المانع من اجتماع الامر و النهي هو انه اذا اجتماعا هل يسرى احدهما الى الآخر بحيث يكون اجتماعهما موجبا لاجتماع الضدين فيكون من التكليف المحال، بخلاف المانع الاول فانه يكون من التكليف بالمحال و ذلك لأن المانع الثاني هو دعوى اجتماع الضدين و هو من الامور المحالية بالذات، لأن اجتماع الامر و النهي موجب لاجتماع الارادة و الكراهة في وجود واحد و هو محال بالذات هذا بناء على الامتناع، و اما بناء على دعوى الجواز فان القائل به يدعى ان تعدد العنوان لا يزمه تعدد المعنون فلا يكون اجتماعهما بعنوانين في وجود واحد من اجتماع الضدين و من التكليف المحال.

و اذا كان النزاع في ان اجتماعهما هل يكون من اجتماع الضدين و التكليف المحال ام لا- يكون يسقط تقييد مورد النزاع بقيد المندوحة لما عرفت من ان قيد المندوحة انما هو فيما اذا كان المحذور هو التكليف بالمحال لا التكليف المحال، فان اجتماعهما اذا كان موجبا لاجتماع الضدين كان بنفسه من المحالات الذاتية سواء أ كان للمكلف المندوحة ام لم تكن.

و الذي يدل ذلك على ان المهم في النزاع هو اجتماع الضدين و التكليف المحال و عدمه الذي لا يرتبط هذا النزاع بقيد المندوحة هو كون الاشعري القائل بجواز التكليف بالمحال و بغير المقذور من الداخلين في النزاع، لانه لا يقول بالتكليف المحال و بجواز اجتماع الضدين، فالاشعري القائل بالسراية يقول بالامتناع مع انه لا يرى التكليف بالمحال محذورا، فلو كان المهم في النزاع هو التكليف بالمحال الذي عليه يتقيد عنوان النزاع بقيد المندوحة لما دخل الاشعري في جملة المتكلمين في هذا العنوان المتنازع فيه.

قوله: ((بل ربما قيل بان الاطلاق انما هو للاتكال على الوضوح)): أى ان القائل باخذ قيد المندوحة في عنوان هذا المسألة يقول ان الذي عنوان المسألة مطلقة و خالية من قيد المندوحة و لم يقيد العنوان بقيد المندوحة انما هو لاتكاله على وضوح

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٤٠

.....

لزوم اخذ قيد المندوحة، فلذلك اطلق العنوان و لم يقيد بها، و قد اشار المصنف الى عدم اخذ المندوحة فيما هو المهم من النزاع و هو لزوم اجتماع الضدين و عدمه بقوله:

((و لكن التحقيق مع ذلك عدم اعتبارها فيما هو المهم في محل النزاع من لزوم المحال و هو اجتماع الحكيم المتضادين)) و عدم الجدوى في كون موردهما: أى لا يجدى كون مورد الامر و النهي و هو الوجود الواحد الذي اجتماعا فيه موجبا بوجهين في دفع غائلة

اجتماع الضدين بناء على الامتناع و السراية (أو عدم لزومه): أى عدم لزوم اجتماع الضدين فى الوجود الواحد اذا اجتمعا فيه بوجهين (و ان تعدد الوجه يجدى فى دفعها): أى فى دفع غائلة اجتماع الضدين بناء على الجواز و عدم السراية. و اذا كان المهم من محل النزاع هو هذا فلا دخل لقييد المندوحة فيه (و لا يتفاوت فى ذلك اصلا): أى فيما هو المهم من محل النزاع (و وجود المندوحة و عدمها).

و قد اشار إلى ان قيد المندوحة انما يؤخذ فيما لو كان المهم من محل النزاع هو المانع من حيث لزوم التكليف بغير المقدور و التكليف بالمحال، و ليس هذا هو المهم من محل النزاع بل المهم هو ما ذكرنا من لزوم اجتماع الضدين و عدمه، و ان لزوم التكليف بالمحال محذور آخر فيما لا مندوحة فيه غير ما هو المهم فى النزاع فى هذه المسألة بقوله: (و لزوم التكليف بالمحال بدونها): أى بدون المندوحة (محذور آخر لا دخل له بهذا النزاع) لأن محذوره محذور لزوم اشتراط القدرة و عدم امكان التكليف بالمحال، و المهم من محل النزاع هو اجتماع الضدين و عدمه.

و قد اشار إلى ان الذى يدل على ان المهم فى محل النزاع هو ما ذكرنا لا التكليف بالمحال هو كون الاشعري القائل بجواز التكليف بالمحال من الداخلين فى النزاع فيما هو المهم من هذه المسألة، و لو كان النزاع فى جواز التكليف بالمحال لما دخل بقوله:

(نعم لا بد من اعتبارها): أى لا بد من اعتبار قيد المندوحة لمن يرى ان الحكم فى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٤١

فافهم و اغتنم (١).

هذه المسألة هو الجواز و كان من العدلية القائلين بعدم امكان التكليف بالمحال و بغير المقدور فعليه اعتبار قيد المندوحة (فى الحكم بالجواز فعلا).

و على كل فقيد المندوحة انما هو (لمن يرى التكليف بالمحال محذورا و محالا).

فاتضح من كلامه هذا من ان الاشعري الذى لا يرى التكليف بالمحال محذورا داخل فى المتنازعين فى هذه المسألة، فيدل هذا على ان المهم فيما هو محل النزاع هو اجتماع الضدين الذى لا يقول به الاشعري لو لزم ذلك من اجتماع الامر و النهى فى واحد، دون التكليف بالمحال الذى يقول به و لا يراه محذورا.

قوله: (كما ربما لا بد من اعتبار امر آخر): أى انه اذا عرفت خروج قيد المندوحة عما هو المهم فى محل النزاع و ان المحتاج لقيد المندوحة هو القائل بالجواز من العدلية حيث يريد استنباط حكم الصلاة بالفعل فى الدار المغصوبة، فانه يحتاج إلى قيد المندوحة كما انه فى مقام توجه التكليف إلى امور آخر كالبلوغ و العلم و ساير الشرائط العامة و الخاصة فى مقام توجه التكليف الفعلى، و قد اشار إلى ان قيد المندوحة انما هو فيما كان المحذور هو التكليف بالمحال و هذا المحذور غير المحذور فى محل النزاع و هو لزوم كون المقام من التكليف المحال بقوله: (و بالجملة الى آخر كلامه).

(١) لعله اشارة الى ان لزوم اجتماع الضدين ليس قييدا فى موضوع هذه المسألة، و ألا لقالوا: هل يلزم اجتماع الضدين فى اجتماع الامر و النهى بعنوانين فى واحد ام لا؟

و انما هو مدرك القائلين بالامتناع و بعض القائلين بالجواز، فانه و ان كان لا يرى فى اجتماع الامر و النهى بعنوانين فى واحد لزوم اجتماع الضدين، إلا انه حيث كان بحثه بحثا اصوليا فهو انما يبحث عن جواز اجتماع الامر و النهى لاستنباط الحكم الفرعى، و اذا لم تكن مندوحة فلا يجتمع الامر و النهى للزوم التكليف بالمحال، فاجتماع الامر و النهى الذى يبحث عنه القائل بالجواز لاستنباط الحكم الفرعى لا بد من تقييده بقيد

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٤٢

السابع: إنه ربما يتوهم تارة أن النزاع في الجواز و الامتناع، يبتنى على القول بتعلق الاحكام بالطبائع، و أما الامتناع على القول بتعلقها بالافراد فلا يكاد يخفى، ضرورة لزوم تعلق الحكمين بواحد شخصي، و لو كان ذا وجهين على هذا القول. و أخرى أن القول بالجواز مبني على القول بالطبائع، لتعدد متعلق الامر و النهي ذاتا عليه، و إن اتحد وجودا، و القول بالامتناع على القول بالافراد، لاتحاد متعلقهما شخصا خارجا، و كونه فردا واحدا (١).

المندوحة، فتعميم البحث الذي يقع في طريق الاستنباط من القائلين بالامتناع و القائلين بالجواز لا بد من تقييده بقيد المندوحة، و قيد المندوحة بالنسبة إلى عنوان النزاع الذي هو جواز اجتماع الامر و النهي من القائلين بالجواز ليست نسبتة نسبة البلوغ و العلم، بل هو من شئون العنوان المذكور فلذا كان اللازم تقييد العنوان به.

(١)

[ابتناء النزاع على تعلق الاحكام بالطبائع لا الافراد و عدمه

يشتمل هذا الامر على توهمين:

الاول: ان النزاع في جواز اجتماع الامر و النهي و عدمه انما يتأتى على القول بتعلق الطلب ايجادا أو تركا بالطبيعة، و اما بناء على تعلقه بالفرد فلا مجال لهذا النزاع.

و بيانه: انه اذا كان متعلق الطلب هو الطبيعة و الطبائع متباينات بانفسها، فاذا تصادقا على واحد فمن يرى ان تصادقهما يوجب سراية احدهما إلى الآخر لأنهما صارا بحسب الخارج واحدا، و ان كانا بذاتهما متعددين و متباينين يقول بالامتناع، و من يرى ان تصادقهما على واحد لا يجعلهما واحدا بل هما باقيا على تعددهما و تباينهما فلا موجب للسراية يقول بالجواز و هذا هو الذي ينبغي ان يكون مدركا للجواز و الامتناع.

لا ما يقال: ان الجواز مبني على تعلق الطلب بالطبيعة المقيدة بالوجود و الامتناع على القول بتعلقه بوجود الطبيعة بدعوى ان الوجود اذا كان تقيده داخلا في الطبيعة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٤٣

و أنت خبير بفساد كلا التوهمين، فإن تعدد الوجه إن كان يجدي بحيث لا يضر معه الاتحاد بحسب الوجود و الایجاد، لكان يجدي و لو على

يكون هو خارجا عن الطلب فيكون مدركا للجواز لعدم اجتماع الامر و النهي فيه، و اذا كان داخلا و جزء المطلوب يلزم اجتماعهما فيه فيكون مدركا للامتناع.

لانه يقال: انه بناء على تعلق الطلب بالطبيعة المقيدة بالوجود فان الوجود على هذا و ان كان خارجا عن الطلب النفسى الا انه لا بد و ان يكون مطلوبا بطلب غيري، لانه مما يتوقف عليه تحقق المطلوب بالطلب النفسى فيكون مجمعا للامر الغيرى و النهى الغيرى، فلا فرق بين كون وجود الطبيعة قيدا أو جزءا، لما عرفت في الامر الخامس:

ان ملاك النزاع يشمل الغيرى ايضا و لا اختصاص له بالنفسى.

و اما اذا كان متعلق الطلب هو الفرد فلا مجال لهذا النزاع لأن الفرد المتشخص في الخارج واحد و غير متعدد فلا يتأتى مناط القول بالجواز، بل لا بد من القول بالامتناع، لأنه اذا كان متعلق الطلب وجودا أو تركا هو الفرد المتشخص خارجا الذي له وجود واحد فكونه ذا وجهين و ذا عنوانين لا- يجعله متعددا وجودا، فلا- ينفع تعدد العنوان للقول بالجواز، و الى هذا اشار بقوله: (ضرورة لزوم تعلق

الحكمين بواحد شخصي و لو كان ذا وجهين)). هذا هو التوهم الاول.

و اما التوهم الثاني: فهو ان القول بالجواز يبنتى على تعلق الطلب بالطبيعة لأن الطبايع متباينات بالذات و تصادقهما على وجود واحد لا يجعل المتعدد و المتباين بالذات واحدا.

و القول بالامتناع يبنتى على القول بتعلق الطلب بالفرد لأن الفرد متخصص و واحد خارجا و الواحد الخارجى المتشخص لا يتعدد بتعدد الوجه و العنوان، و الى هذا التوهم اشار بقوله: (و اخرى ان القول بالجواز مبنى على القول بالطبايع ... الى آخر كلامه)).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٤٤

القول بالافراد، فإن الموجود الخارجى الموجه بوجهين، يكون فردا لكل من الطبيعتين، فيكون مجمعا لفردين موجودين بوجود واحد، فكما لا يضر وحدة الوجود بتعدد الطبيعتين، كذلك لا يضر بكون المجمع اثنين بما هو مصداق و فرد لكل من الطبيعتين، و إلا لما كان يجدى أصلا، حتى على القول بالطبايع، كما لا يخفى، لوحدة الطبيعتين و جودا و اتحادهما خارجا، فكما أن وحدة الصلاتية و الغصبية فى الصلاة فى الدار المغصوبة و جودا غير ضائر بتعدددهما و كونهما طبيعتين، كذلك وحدة ما وقع فى الخارج من خصوصيات الصلاة فيها و جودا غير ضائر بكونه فردا للصلاة، فيكون مأمورا به، و فردا للغصب فيكون منهيا عنه، فهو على وحدته و جودا يكون اثنين، لكونه مصداقا للطبيعتين، فلا تغفل (١).

(١) لا- ينبغى ان يخفى انه إذا اثبتنا تأتى النزاع على القول بتعلق الطلب بالفرد، و انه لا- فرق فى تأتى النزاع بينه و بين تعلق الطلب بالطبيعة.

يتضح فساد كلا- التوهمين فانه اذا امكن تأتى النزاع على القول بالفرد يفسد التوهم الاول الذى ادعى انه على القول بالفرد لا يتأتى النزاع، فانه اذا ثبت امكان دعوى الجواز حتى بناء على تعلق الطلب بالفرد يتضح منه فساد دعوى اختصاص النزاع بخصوص القول بالطبيعة، و ايضا يفسد التوهم الثانى الذى ادعى انه بناء على التعلق بالفرد لا وجه للقول بالجواز و انه انما يتأتى على القول بالتعلق بالطبيعة، فان ثبوت امكان تأتى النزاع حتى بناء على التعلق بالفرد لازمه فساد هذا التوهم ايضا، لانه مع امكان القول بالجواز حتى اذا قيل بتعلق الطلب بالفرد لا وجه لاختصاص القول بالجواز بتعلق الطلب بالطبيعة، و لذلك جعل المصنف الجواب عن هذين التوهمين واحدا: و هو امكان القول بالجواز حتى بناء على تعلق الطلب بالفرد.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٤٥

.....

و توضيحه: انه بناء على كون التشخص بالوجود لا بلوازم الطبيعة المقارنة لوجودها كالزمان و المكان لا وقع لهذين التوهمين، لوضوح ان الصلاة المطلوبة اذا كانت تتشخص بنفس وجودها، و مقارنتها من المقولات الأخر خارجة عما به تشخصها، و الفرد هو ليس إلّا الطبيعة المتشخصة، ففرد طبيعة الصلاة هو الصلاة المتشخصة بالوجود و فرد الغصب الموجود منضمها اليها ليس به تشخصها، فلا ينبغى ان يتوهم احد ان الغصب الذى لا ربط له بشخص الصلاة، و انما هو مقارن لها لا بد من ان يسرى إلى فرد الصلاة حتى على القول بالجواز فلا- يمكن الا- القول بالامتناع، بل يمكن ان يقال بجواز الاجتماع لانه بعد ان كان فرد الصلاة غير الغصب و ليس هناك إلّا انهما اجتماعا فى وجود واحد فلا سراية لاحدهما الى الآخر. و يمكن ايضا ان يقال: انه حيث اجتماعا فى وجود واحد تتحقق السراية فلا يجوز الاجتماع.

نعم، بناء على ما مرّ من المصنف: من ان التشخص بلوازم الوجود من المقولات المقارنة فى الوجود للطبيعة يكون لهذين التوهمين

وجه.

لأن الفرد الصلاتي يكون تشخصه بما يقارنه فيكون الغصب المقارن له من مشخصاته، ولا بد من سريان ما به التشخص إلى ما يتشخص به، فان الغصب اذا كان هو المشخص للفرد الصلاتي فدعوى سريان قبحه اليه له وجه فيكون الفرد الصلاتي قبيحا، ولا يعقل امر المولى بالقبيح فلا يعقل بناء على تعلق الامر بالافراد القول بالجواز.

والجواب عنه: ان المتشخص وان كان هو المقارن إنما ان المشخص لفرد الصلاة هو الكون في المكان بما هو كون في المكان، والغصبيّة خارجة عن حقيقة الكون في المكان بما هو مقولة المكان، فما به التشخص الذي هو الكون في المكان ليس قبيحا وانما القبيح هو الغصبيّة المتحققة في هذا الكون المكاني و هي خارجة عن الكون المكاني بما هو مقولة المكان.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٤٦

.....

فاتضح انه حتى لو قلنا بان التشخص باللوازم يمكن ان يقال بالجواز ايضا، لأن المشخص للفرد الصلاتي ليس هو الغصب بل تشخصه بنفس مقولة المكان، والغصب خارج عن مقولة المكان بما هي مقولة المكان.

فيمكن ان يقال بالجواز لأن تعدد الوجه في هذا الوجود الواحد الجامع للفردين - الذي لم يكن احدهما مشخصا للفرد الآخر - مجد في عدم سراية احدهما للآخر.

و يمكن ان يقال بالامتناع لأن اجتماعهما في الوجود الواحد يوجب السراية.

وبعبارة اخرى: ان كون المجمع لهما وجودا واحدا ان كان يقتضى السراية ولا يجدى فيه تعدد الوجه فلا فرق بين كون متعلق الامر و النهى هو الطبيعة أو الفرد، فانه بناء على انه هو الطبيعة فقد جمع الطبيعتين وجود واحد، و بناء على الفرد فانه ايضا قد جمع الفردين وجود واحد، و اذا كان كون المجمع وجودا واحدا لا يقتضى السراية و ان تعدد الوجه يجدى في عدم السراية فلا فرق ايضا بين كون متعلق الامر و النهى هو الطبيعة أو الفرد.

و الحاصل: ان المانع من جواز الاجتماع انما هو كون المجمع وجودا واحدا و ان تعدد الوجه فيه لا ينفع حيث يكون المجمع وجودا واحدا، و اما كون متعلق الامر و النهى هو الفرد فلا يضر القائل بالجواز، كما ان كون متعلقهما هو الطبيعة لا ينفعه اذا كان وحدة وجود المجمع مانعة عن الاجتماع.

و اذا لم تكن وحدة وجود المجمع منافية للقول بالجواز فلا ينافيه كون متعلق الامر و النهى هو الفرد، و الى هذا اشار بقوله: ((فكما ان وحدة الصلاتية و الغصبيّة في الصلاة في الدار المغصوبة وجودا غير ضائر)): أى ان الذى عليه يدور الجواز و الاجتماع هو كون المجمع وجودا واحدا، و اما كون المتعلق هو الطوائف أو الافراد فلا يضر و لا ينفع، فاذا كان اجتماعهما في وجود واحد غير ضائر لانه لا يوجب السراية فلا فرق بين كون المتعلق الطبيعة أو الفرد، و لذا قال: ((كذلك وحدة ما وقع في الخارج من خصوصيات الصلاة فيها وجودا)): أى الخصوصية الصلاتية التي

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٤٧

الثامن: إنه لا يكاد يكون من باب الاجتماع، إلا إذا كان في كل واحد من متعلقى الايجاب و التحريم مناط حكمه مطلقا، حتى في مورد التصادق و الاجتماع، كى يحكم على الجواز بكونه فعلا- محكوما بالحكمين و على الامتناع بكونه محكوما بأقوى المناطين، أو بحكم آخر غير الحكمين فيما لم يكن هناك أحدهما أقوى، كما يأتي تفصيله.

و أما إذا لم يكن للمتعلقين مناط بذلك، فلا يكون من هذا الباب، و لا يكون مورد الاجتماع محكوما إلا بحكم واحد منهما، إذا كان له مناطه، أو حكم آخر غيرهما، فيما لم يكن لواحد منهما، قيل بالجواز أو الامتناع (١)،

بها تكون الصلاة فردا و مشخصة وجودا، فان وحدة المجمع في الوجود حيث لا تكون مضره بناء على التعلق بالطبيعة كذلك لا تكون مضره اذا كان هذا المجمع الواحد قد اجتمع فيه فرد من الصلاة بما له من المشخصات الوجودية غير المرتبط بالفرد الغصبي و هو (غير ضائر بكونه فردا للصلاة فيكون مامورا به)) و غير ضائر بكون هذا المجمع الواحد وجودا (و فردا للغصب)) ايضا (فهو على وحدته وجودا يكون اثنين لكونه مصداقا للطبيعتين)) و يكون ايضا اثنين لكونه مصداقا للفردين، لما عرفت من ان كلا من الفردين غير مشخص للآخر و ليس له ربط في تشخصه، و اذا لم يكن فرد الغصب مشخصا لفرد الصلاة فحال الفرد كالتبيعة من ناحية القول بالجواز و عدمه، و انما المانع عن القول بالجواز هو كون المجمع وجودا واحدا، فاذا لم يكن هذا مانعا فليس هناك مانع غيره.

(١)

[صغوية المسألة الكبرى التزاحم لا التعارض]

هذا الامر معقود لبيان تعيين مورد مسألة اجتماع الامر و النهي في مرحلتى الثبوت و الاثبات.
و الكلام اولا في بيان مرحلة الثبوت الذى اشار اليها في آخر كلامه بقوله: هذا بحسب مقام الثبوت.
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٤٨

.....

فنقول: حيث كان الكلام في مسألة الاجتماع ان اجتماع متعلقى الايجاب و التحريم في مصداق واحد وجودا هل يمنع من الاجتماع ام لا؟ فلا بد من تحقق كلا- متعلقى الايجاب و التحريم فيما تصادقا عليه، لأن تحقق الحكم يتبع تحقق مناطه في متعلقه، فانه لا يعقل تحقق الحكم من دون تحقق مناطه لانه يكون من قبيل تحقق المعلول من غير علته، و اذا لم يتحقق مناط الحكم لا يتحقق الحكم و اذا لم يتحقق الحكم فلم يجتمع الحكمان، و لذلك فلا- بد في كون المورد من مسألة الاجتماع من تحقق مناط كل من الحكمين في مورد التصديق، فانه ما لم يتحقق مناط كلا- الحكمين في مورد التصديق لا- يكون الحكمان مجتمعين في مورد التصديق فلا يكون المورد من مسألة الاجتماع.

و لا- يخفى ايضا انه لا- بد من كون كل المناطين فعليا في مورد التصديق، فانه اذا كان احد المناطين اقتضائيا لا فعليا فالحكم يتبعه و يكون اقتضائيا ايضا، و لا- اثر للحكم في مرحلة الاقتضاء، بل يصح ان يسلب عن كونه حكما بالحمل الشائع، و كذلك اذا كان احدهما انشائيا لا- فعليا فان مورد التزاحم و التأثير انما هو مرتبة الفعلية، فما لم يكن الحكم حكما فعليا لا يزاحم حكما آخر و لا يعارضه.

فمورد مسألة الاجتماع ينحصر في المرتبة الفعلية للايجاب و التحريم فاذا تحقق المناطان للحكمين في مرحلة الفعلية يكون المورد الذى تصادقا فيه بالفعل من مسألة الاجتماع.

فعلى الجواز يكون مورد التصديق فعلا- محكوما بالحكمين الايجابى و التحريمى و لذا قال (قدس سره): (كى يحكم على الجواز بكونه فعلا محكوما بالحكمين)).

و اما على الامتناع فان كان احد المناطين اقوى و غالبا على غيره فيكون هو الباقي و يسقط الآخر و يكون مورد التصديق اما واجبا فيما تغلبت جهة المصلحة الوجوبية بنحو ان يكون المقدار الزائد على المفسدة التحريمية بحد الالتزام، و اما اذا كان الباقي من المصلحة المزاحمة بالمفسدة ليس بحد الالتزام فانه يكون مستحبا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٤٩

.....

و مثله في جهة المفسدة فانها اذا كانت غالبية على المصلحة الوجوبية يسقط الوجوب و يبقى التحريم اذا كان الباقي من المفسدة التحريمية المزاحمة بالمصلحة الوجوبية بحد الالتزام، و اذا لم تكن بحد الالتزام فان المورد يكون مكروها بعد سقوط الوجوب. و مراده من قوله: ((و على الامتناع بكونه محكوما باقوى المناطين)) هو ما اذا كان الباقي بحد الالتزام أو ان مراده تغلب قوة جهة المصلحة و المفسدة و لا يكون ناظرا الى بقاء الحكم بما هو وجوب أو حرمة، و اذا تكافأ المناطان من المصلحة و المفسدة و لم يكن احدهما اقوى فيسقطان معا و يحكم بغيرهما من الاحكام، و الظاهر هو الاباحة، و الى هذا اشار بقوله: ((أو بحكم آخر الى آخر كلامه))، و مراده من قوله: ((كما يأتي تفصيله)) هو ما سيدكره في الامر التاسع.

فاتضح مما ذكرنا ان مورد مسألة الاجتماع انما يكون فيما اذا تحقق المناطان في مورد التصادق بنحو الفعلية. و اما اذا لم يتحقق المناطان في مورد التصادق بنحو الفعلية و لو بان يكون احدهما اقتضائيا أو انشائيا فلا يكون مورد التصادق من مسألة الاجتماع.

و قد يقال: لا يكون ايضا من مورد باب التعارض لأن باب التعارض مورده الادلة، و الادلة انما تكون ادلة في مرحلة الاثبات لا في مرحلة الثبوت، فمرحلة الثبوت ليس مورد باب التعارض.

و فيه: ان الفرق بين مرحلة الثبوت و الاثبات هو ان النظر في مرحلة الثبوت الى الواقع بما هو، و في مرحلة الاثبات الى كيفية اثبات ذلك الواقع من دليل ظاهر أو نص أو اجماع أو عقل، و آلا فلو علمنا لا من دليل ان المتحقق بالفعل احد المناطين لم يكن المورد من باب الاجتماع و كان من باب التعارض لأن الضابط فيه التكاذب.

و على كل اذا لم يتحقق المناطان لا يكون مورد التصادق من باب الاجتماع، و اذا لم يكن من باب الاجتماع فان تحقق احد المناطين فالحكم حكم ذلك المناط

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٥٠

هذا بحسب مقام الثبوت (١).

و أما بحسب مقام الدلالة و الاثبات، فالروايتان الدالتان على الحكمين متعارضتان، إذا احرز أن المناط من قبيل الثاني، فلا بد من عمل المعارضة حينئذ بينهما من الترجيح و التخير، و إلا فلا تعارض في البين، بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين، فربما كان الترجيح مع ما هو أضعف دليلا، لكونه أقوى مناطا، فلا مجال

المتحقق، و اذا لم يتحقق اصلا و لا واحد من المناطين يكون حكم المورد حكما آخر سواء قلنا في مورد تحقق كلا المناطين بالجواز أو بالامتناع، و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: ((و اما اذا لم يكن للمتعلقين مناط كذلك)): أي مناط متحقق في مورد التصادق بالفعل (فلا يكون من هذا الباب)): أي من باب الاجتماع الى آخر كلامه.

(١)

[حكم الدليلين المتكفلين للحكمين]

قد اشرفنا انه سيدكر ان كلامه من اول هذا الامر الى هنا انما هو في مرحلة الثبوت.

قوله: ((و آلا فلا تعارض في البين)) أي و ان احرزنا كلا المناطين.

قوله: ((بل كان من باب التزاحم)): قد عرفت انه يكون موردهما مورد التزاحم بناء على الامتناع لا الجواز، و قد عرفت ايضا انه انما

يكونان من المتزاحمين لا المتعارضين فيما اذا كانا متعارضين لا للحكم الفعلى، و يدل عليه قوله فيما بعد: لو كان كل منهما متكفلا للحكم الفعلى لوقع بينهما التعارض.

قوله: (لو لم يوفق بينهما)). أى ان ملاحظة مرجحات باب المعارضة انما هو فيما اذا لم يحرز قوة احد المناطين أو كان احدهما مضيقا و الآخر موسعا، و الأفتقدم الاقوى منهما مناطا أو المضيق منهما و لا يلاحظ بينهما مرجحات باب المعارضة و يحمل الأضعف منهما أو الموسع على الحكم الاقتضائى.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٥١

حينئذ لملاحظة مرجحات الروايات أصلا، بل لا بد من مرجحات المقتضيات المتزاحمات، كما يأتى الاشارة إليها.

نعم لو كان كل منهما متكفلا للحكم الفعلى، لوقع بينهما التعارض، فلا بد من ملاحظة مرجحات باب المعارضة، لو لم يوفق بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائى بملاحظة مرجحات باب المزاحمة (١)،

(١) لما فرغ من بيان مورد الاجتماع فى مرحلة الثبوت تعرض لبيانه فى مرحلة الاثبات.

و بيانه: ان الروايتين الدالتين على الايجاب و التحريم اذا احرزنا ان المتحقق بالفعل مناط احدهما فقط فانهما يكون موردهما من باب التعارض لعدم معرفة المناط المتحقق بعينه و لانهما متكاذبان لأن الموجود الصادر هو احد الحكمين لا كلاهما على الفرض، فسواء قلنا فى باب الاجتماع بالجواز أو الامتناع لا يكون الحكمان اللذان دلت عليهما الروايتان من باب الاجتماع، لوضوح انه اذا لم يكن الا مناط احد الحكمين فالمتحقق حكم واحد لا- حكمان حتى يمكن ان يقال بجواز اجتماعهما و عدمه- بناء على الجواز و بناء على الامتناع- فالقول بالتزاحم فى مورد و التعارض فى مورد آخر انما هو اذا احرز كلا المناطين لا فيما اذا كان المتحقق احد المناطين. و على كل اذا احرزنا ان المتحقق احد المناطين فقط فهما لتكاذبهما من المتعارضين، و لا بد من المعاملة معهما معاملة باب التعارض من الترجيح لاحدهما أو التخيير بينهما على تفصيل يذكر فى باب التعارض، و الى هذا اشار بقوله: (اذا احرزنا المناط من قبيل الثانى)) و هو ما اذا كان المتحقق احد المناطين لا على التعيين فهما متكاذبان (فلا بد من عمل المعارضة حينئذ بينهما من الترجيح و التخيير)).

و اما اذا احرزنا تحقق مناطيهما معا بأن احرزنا من الخارج المصلحة الايجابية و المفسدة التحريمية فان كانت الروايتان لا فى مقام بيان الحكم الفعلى بل كانتا فى مقام

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٥٢

.....

التشريع- مثلا- و لبيان الحكم بمرتبته الاقتضائية أو الانشائية فلا يدخل مورد الروايتين فى باب التعارض سواء قلنا بالجواز أو الامتناع. اما على الجواز فواضح، لانه مع احراز كلا المناطين فلا بأس باجتماعهما و لا تزاحم بينهما فى المرحلة الفعلية فضلا عن غيرها. و اما على الامتناع فلأن المدار فى باب التعارض على التكاذب فى المرحلة الفعلية، و المفروض عدمها و تكون الروايتان على الامتناع من المتزاحمين لاحراز المناطين فى حكمهما الايجابى و التحريمى، و حيث لا يمكن ان يؤثر معا على الامتناع فهما متزاحمان، و لا بد ان يعامل معهما معاملة باب التزاحم و هو ترجيح اقواهما مناطا و ان كان اضعف دليلا سندا أو دلالة، فلو كان الاقوى مناطا حسنا أو موثقا و الاضعف مناطا صحيحا اعلايا قدم الحسن أو الموثق عليه، بخلاف باب التعارض فان الترجيح فيه للاقوى سندا فيقدم الصحيح، و كذا لو كان الاقوى مناطا ظاهرا و الأضعف مناطا اظهر يتقدم الظاهر الاقوى مناطا على الاظهر الأضعف مناطا، هذا اذا لم تكن الروايتان فى مقام بيان الحكم الفعلى و قد احرزنا كلا المناطين.

و اما اذا كانتا في مقام بيان الحكم الفعلي و قد احرزنا كلا المناطين.

فعلى الجواز لا يدخلان في باب التعارض و لا باب التزاحم اذ لا مانع من تأثيرهما معا و لا تكاذب بينهما.

و اما على الامتناع فحيث لا يمكن ان يؤثر معا في مرحلة الفعلية فيكونان متكاذبين في هذه المرحلة، فان احرزنا من الخارج قوة احد المناطين فيتقدم الاقوى منهما أو كان احدهما موسعا و الآخر مضيقا فيتقدم المضيق و ان كان اضعف مناطا، لعدم فوات الاقوى لكونه موسعا، و ان لم يحرز احد المناطين و لم يكن احدهما مضيقا بان كانا مضيقين - مثلا- فيعامل معهما معاملة باب التعارض، فيقدم ما هو اقوى سنداً أو دلالة و يكون كاشفا حيث لا كاشف غيره عن قوة الاقوى منهما مناطا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٥٣

فتفتن (١).

التاسع: إنه قد عرفت أن المعتبر في هذا الباب، أن يكون كل واحد من الطبيع المأمور بها و المنهى عنها، مشتملة على مناط الحكم مطلقا، حتى في حال الاجتماع، فلو كان هناك ما دل على ذلك من اجماع أو غيره فلا- إشكال، و لو لم يكن إلا- اطلاق دليلي الحكمين، ففيه تفصيل و هو: إن الاطلاق لو كان في بيان الحكم الاقتضائي، لكن دليلا- على ثبوت المقتضى و المناط في مورد الاجتماع، فيكون من هذا الباب، و لو كان بصدد الحكم الفعلي، فلا إشكال في استكشاف ثبوت المقتضى في

(١)

[ما يتعلق بدليل الحكمين اثباتا]

ربما يكون اشارة الى ما ذكره من ان التزاحم بين المقتضيين في غير المرتبة الفعلية لدلالة قوله فيما بعد نعم انهما من المتعارضين اذا كانا متكفلين للحكم بمرتبة الفعلية، و ربما يقال بان التزاحم بين المقتضيين انما يكون في مرحلة التأثير في المرتبة الفعلية بان يكون احدهما بعثا بالفعل و الآخر زجرا بالفعل، و اما المقتضيان في غير هذه المرحلة من مرحلة الاقتضاء فلا تزاحم بينهما، اذ كون المصلحة في ذاتها لها اقتضاء للحكم الايجابي اقتضاء و للمفسدة اقتضاء للحكم التحريمي اقتضاء لا يوجب تزاحما بينهما في اقتضائهما الذي هو ذاتي، و انما يتزاحمان حيث تؤثر المصلحة حكما ايجابيا فعليا و المفسدة تؤثر حكما تحريميا فعليا، و كذلك لا تزاحم بينهما في مرحلة الانشاء و جعل القانون بحيث لو علم بهما كانا فعليين كما في الاحكام المخزونة الى ظهور صاحب الامر عليه السلام، و انما يتزاحمان في مرحلة الانشاء الذي بحيث لو علم بها لكانت الاحكام فعلية منجزة، و هذه المرحلة من الانشاء هي الفعلية من قبل المولى. فينبغي ان يقال: انهما بناء على الامتناع هما متزاحمان في المرحلة الفعلية لعدم امكان تأثيرهما معا، فان علم الاقوى منهما مناطا أو كان احدهما موسعا و الآخر مضيقا قدم الاقوى منهما و المضيق منهما، و لا فيعامل معهما معاملة المتعارضين لتكاذبهما في مرحلة الفعلية فيقدم اقواهما سنداً أو دلالة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٥٤

الحكمين على القول بالجواز، إلا إذا علم إجمالا بكذب أحد الدليلين، فيعامل معهما معاملة المتعارضين.

و أما على القول بالامتناع فالاطلاقان متنافيان، من غير دلالة على ثبوت المقتضى للحكمين في مورد الاجتماع أصلا، فإن انتفاء أحد المتنافيين، كما يمكن أن يكون لاجل المانع مع ثبوت المقتضى له، يمكن أن يكون لاجل انتفائه، إلا- أن يقال: إن قضية التوفيق بينهما، هو حمل كل منهما على الحكم الاقتضائي، لو لم يكن أحدهما أظهر، و إلا فخصوص الظاهر منهما (١).

(١) لما بين في الامر السابق مورد باب الاجتماع و انه لا بد من احراز كلا المناطين فيه عقبه بهذا الامر لبيان ان الحال فيما به يحرز

المناطق يختلف، فان كان المحرز لتحقق المناطق في مورد الاجتماع إجماعاً أو نصاً فلا اشكال انه من مسألة باب اجتماع الامر و النهي، فعلى الجواز يتحقق في المأتى به الامتثال و العصيان و لا تراحم و لا تعارض، و على الامتناع يعامل معهما معاملة باب التراحم ان امكن تعيين الاقوى مناطاً أو كان احدهما موسعاً و الآخر مضيقاً، و الأفعال يعامل معهما معاملة المتعارضين فيقدم الاقوى سنداً أو دلالة، هذا اذا دل النص أو الاجتماع على تحقق المناطق، فعلاً- و اما اذا دل على تحقق المناطق اقتضاء فيعلم حاله مما سيأتي فيما اذا كان المحرز للمناطق هو الاطلاق.

و ان كان المحرز هو الاطلاق فيختلف الحال على الجواز و الامتناع.

فانه على الجواز لا تراحم بينهما و لا تعارض فيما اذا كان الاطلاق في مقام بيان الحكم الفعلي فضلاً عن الاقتضائي، و يحرز بالاطلاق وجود كلا المناطق إلا اذا علم من الخارج بكذب احد الدليلين و ان المصادر احدهما لا على التعيين، فانه مع العلم بكذب احد الدليلين يعلم بان المتحقق احد المناطق فقط، فالموجود حكم واحد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٥٥

.....

منهما لا كلاهما، و حيث لا يعلم به على التعيين فهما متكاذبان فيعامل معهما معاملة باب التعارض و يكونان من المتعارضين. ثم لا يخفى انه قد عرفت مما مر ان الحكمين في مرتبة الاقتضاء لا تراحم بينهما و لا تعارض، فسواء قلنا بالجواز أو الامتناع في مرحلة الفعلية لا- مانع من اجتماعهما في مرتبة الاقتضاء، فاذا كان الاطلاق في مقام التشريع و بيان الحكم بمرتبته الاقتضائية يكون الحكم كاشفاً عن ثبوت المقتضى بحسب كشف المعلول عن علته إتناً على الجواز و على الامتناع، و لكنه في مرحلة الاقتضاء لا- يكشف الحكم إلا عن ثبوت مقتضيه فقط و لا كاشفياً له عن شرائط التأثير و عدم المانع المزاحم للتأثير.

نعم الحكم في مرتبة الفعلية لا بد و ان يكون كاشفاً عن ثبوت المقتضى له و شرائطه و عدم المانع عن التأثير، اذ الحكم في مرتبة الفعلية هو في مرتبة وجوده و كونه حكماً موجوداً بالحمل الشائع، و لا يوجد المعلول الا بعد وجود علته التامة التي هي المقتضى و شرط تأثيره و عدم المانع عن تأثيره، فان المؤثر في الاحراق- مثلاً- هي النار المقاربة للجسم المحترق مع عدم الرطوبة في الجسم المانعة عن الاحراق، و اما لو وجدت النار وحدها فالاحراق ليس بموجود بالفعل، بل هو ثابت بثبوت اقتضائي، و الحكم في مرحلة الاقتضاء كذلك ثابت بثبوت المصلحة ثبوتاً اقتضائياً: بمعنى ان المصلحة لها قابلية التأثير في نفس المولى ان يوجد الحكم لو اجتمعت شرائطه، فيخرج الحكم من حدود الاقتضاء إلى حدود الفعلية و يكون حكماً فعلياً خارجياً، فالمقتضى في مرحلة الاقتضاء له قابلية التأثير لا فعلية التأثير، و الحكم ليس بموجود الا اقتضاء، و المقتضيان المتمانعان في مرحلة التأثير لا تراحم بينهما في مرحلة القابلية و انما يتزاحمان في مرحلة الفعلية التي هي مرحلة التأثير، فلا تراحم و لا تعارض بين الحكمين في مرحلة الاقتضاء سواء قلنا بالجواز في مرحلة الفعلية أو بالامتناع، فاذا كان الاطلاقان في مقام بيان الحكم الاقتضائي فلا مانع من اجتماعهما في مورد واحد سواء قلنا بالجواز أو الامتناع، اذ لا ثبوت للحكم بذاته في هذه المرحلة و انما الثبوت

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٥٦

.....

الخارجي لمقتضيه و قد عرفت انه لا مانع من اجتماع المقتضيات في غير مرحلة التأثير.

و حيث كان الحكم كاشفاً عن سببه كشف المعلول عن علته، فالحكم الاقتضائي الدال عليه الاطلاق يكشف عن ثبوت المقتضى فقط و لا كشف له عن سائر الشرائط لأنها انما يكشف عنها الحكم في مرتبة الفعلية لا الاقتضائية.

وقد تبين مما ذكرنا: انه لا مانع من استكشاف ثبوت المناط الذي هو المقتضى بهذا الاطلاق في مورد الاجتماع، فالاطلاق الدال على ثبوت الوجوب اقتضاء دال على ثبوت مقتضيه، و الاطلاق الدال على ثبوت الحرمة اقتضاء دال على ثبوت مقتضيهما، و لا مانع من اجتماع مقتضى الوجوب و مقتضى الحرمة في مورد واحد سواء قلنا بالجواز أو الامتناع في مرحلة الفعلية و لذا قال (قدس سره): (و لو لم يكن الا اطلاق دليلى الحكمين ففيه تفصيل و هو ان الاطلاق لو كان في) ((مقام (بيان الحكم الاقتضائي لكان دليلا على ثبوت المقتضى و المناط في مورد الاجتماع)).

و من تفصيله الآتي في مرحلة الفعلية و عدم تفصيله هنا يفهم منه انه في مرحلة الاقتضاء لا مانع من استكشاف ثبوت كلا المقتضيين في مورد الاجتماع على الجواز و على الامتناع.

هذا كله اذا كان الاطلاق في مقام بيان الحكم الاقتضائي بان يراد بثبوت الوجوب ثبوت مصلحته و بثبوت الحرمة ثبوت مفسدتها. و اما اذا كان الاطلاق في مقام بيان الحكم بمرتبته الفعلية فيختلف الحال على الجواز و على الامتناع.

فعلى الجواز لا مانع من ثبوت المقتضى لكلا الحكمين، اذ لا مزاحمة بينهما و لا منافاة في مقام التأثير، بل على الجواز يستكشف من وجود الحكم وجود علته التامة من مقتضيه و شرائط تأثيره و عدم المزاحم له في التأثير. نعم اذا علم من الخارج بكذب احدهما فلا بد من المعاملة معهما معاملة المتعارضين كما مر بيانه- ايضا- فيما اذا كان المحرز للمناط الاجماع أو النص، و الى هذا اشار بقوله: (فلا اشكال في

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٥٧

.....

استكشاف ثبوت المقتضى في الحكمين على القول بالجواز إلا اذا علم الى آخر كلامه)).

و اما على الامتناع فالذى يظهر من المصنف انه لا دلالة على ثبوت المقتضيين لانه قال: (و اما على القول بالامتناع فالاطلاقان متناهيان من غير دلالة على ثبوت المقتضى للحكمين في مورد الاجتماع اصلا)) ثم اشار الى الوجه في ذلك بقوله:

((فان انتفاء احد المتناهيين كما يمكن ان يكون لاجل المانع مع ثبوت المقتضى له يمكن ان يكون لاجل انتفائه)): أى لاجل انتفاء المقتضى ايضا.

و حاصله: انه بناء على الامتناع فاجتماع الحكمين الوجوبى و التحريمى في مرتبة الفعلية غير معقول، و لا بد ان يكون الموجود في هذه المرتبة احدهما فقط و الآخر منتف، و حيث لا يدري ان المنتفى منهما كان انتفاؤه لوجود المانع المزاحم للمقتضى له في مقام التأثير أو ان انتفائه كان لعدم المقتضى رأسا، و التنافى بينهما لا يدل على اكثر من عدم وجودهما معا فعلا، و لا دلالة للتنافى على ثبوت المقتضى لهما معا و انه اثر احدهما و لم يؤثر الآخر، فيحتمل ان يكون عدم وجودهما معا لثبوت المقتضى لاحدهما و عدم ثبوت المقتضى للآخر، و يحتمل ان يكون لوجود المانع عن تأثيره بعد ثبوته و لا دافع لهذا الاحتمال.

و لكنه لا يخفى ان الحكم بمرتبته الفعلية كاشف عن علته التامة من المقتضى و الشرط و عدم المانع الذى من جملة عدم مقتضى آخر يزاحمه في تأثيره، و حيث كان مع هذا الحكم حكم آخر مناف له و هو كاشف ايضا عن ثبوت مقتضى و شرط و عدم المانع، و حيث انهما متناهيان فلا بد ان لا يكون الحكمان معا موجودين، و لكن الحكم الذى لم يؤثر مقتضيه فعلا لا يسقط كشفه عن ثبوت مقتضيه و ساير شرائطه عدا عدم وجود المانع، لتحقق المانع له وجدانا و هو المقتضى للآخر الذى يحتمل انه هو الاقوى، و لذا لو سقط تأثير هذا المقتضى الثانى لنسيان أو جهل لا نحتاج الى تحقق الحكم فى الآخر الى محرز له غير الاطلاق الذى كان.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٥٨

فتلخص أنه كلما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضى في الحكمين، كان من مسألة الاجتماع، و كلما لم تكن هناك دلالة عليه،

فهو من باب التعارض مطلقا، إذا كانت هناك دلالة على انتفائه في أحدهما بلا تعيين و لو على الجواز، و إلا فعلى الامتناع (١).

فاتضح: انه على الامتناع لا تسقط كاشفية الحكم عن ثبوت مقتضيه، و لا فرق في هذه الكاشفية عن ثبوت المقتضى بين القول بالجواز أو الامتناع، و لعله لهذه الكاشفية قال المصنف: ((ألا ان يقال ان قضية التوفيق بينهما الى آخر كلامه)) لوضوح ان التوفيق بينهما بحمل احدهما و هو المغلوب على الحكم الاقتضائي لا يكون جزافا، بل انما يحمل احدهما على كونه اقتضائيا الذى لازمه ثبوت المقتضى له و ان المانع منع عن التأثير فعلا لكاشفية الحكم عن ثبوت مقتضيه كشف المسبب عن سببه، هذا اذا كان احدهما اظهر، فان أظهرته تدل بالملازمة على اقوائية المناط فيه.

و اما اذا تساويا في الظهور فالتنافي بينهما يمنع عن فعليتهما، و حيث انهما متساويان فيتساقطان في الفعلية لمزاحمة كل منهما لتأثير الآخر، و يبقى كشفهما عن ثبوت المقتضى لهما فيحملان معا على الاقتضاء و لذا قال (قدس سره): ((ان قضية التوفيق بينهما هو حمل كل منهما على الحكم الاقتضائي)) و ذلك فيما اذا تساويا في الظهور.

و اما اذا كان احدهما اظهر فيحمل خصوص الظاهر منهما على الحكم الاقتضائي و يكون حكم الاظهر هو الفعلى، و لذا قال: ((لو لم يكن احدهما اظهر و إلا فخصوص الظاهر منهما)): أى انه اذا لم يتساويا في الظهور و كان احدهما اظهر فالمحمول على الحكم الاقتضائي هو خصوص الظاهر منهما و الاظهر يكون فعليا.

(١) هذا تلخيص لما ذكره في هذا الامر التاسع.

و حاصله: انه اذا دل الدليل على ثبوت المقتضى للحكمين في مورد الاجتماع كالاتحاد و النص فالمورد يكون من مسألة اجتماع الامر و النهى، فعلى الجواز يكون

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٥٩

العاشر: إنه لا إشكال في سقوط الامر و حصول الامتثال بإتيان المجمع بداعى الامر على الجواز مطلقا، و لو في العبادات، و إن كان معصية للنهى أيضا، و كذا الحال على الامتناع مع ترجيح جانب الامر، إلا أنه

امتثالا و عصيانا، و على الامتناع تلاحظ اولا مرجحات باب المزاحمة و يكون من باب التزامهم، فان لم توجد فيدخل في باب التعارض و يعامل معهما معاملة المتعارضين، و الى هذا اشار بقوله: ((كلما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضى الى آخر الجملة)).

و اذا لم يدل الدليل من الاجتماع و النص على ثبوت المقتضى للحكمين في المورد و هذا على نحوين:

الاول: ان يدل دليل من الخارج على ان الصادر هو احد الحكمين لا غير من دون تعيين فالمورد يكون من باب التعارض على الجواز و على الامتناع، و الى هذا اشار بقوله: ((و كلما لم تكن هناك دلالة عليه)): أى على ثبوت المقتضى فى كلا الحكمين ((فهو من باب التعارض مطلقا)): أى على الجواز و الامتناع، لكنه فيما ((اذا كانت هناك دلالة على انتفائه فى احدهما بلا تعيين)) فانه يكون من باب التعارض ((و لو على الجواز)).

النحو الثانى: ان لا- يكون دليل من نص أو اجماع على ثبوت المقتضى للحكمين، و لا يكون دليل من الخارج على ان المتحقق احد المقتضيين و لا يكون إلا الاطلاق، فعلى الجواز يستكشف به كلا المقتضيين، و اما على الامتناع يدخل في باب التعارض لما ذكره اولا من ان التنافى لا- يدل على اكثر من عدم اجتماع الحكمين، و لا دلالة له على ان الحكم المنتفى لوجود المانع فقط، لانه يحتمل ان يكون انتفاؤه لعدم المقتضى، و الى هذا اشار بقوله: ((و إلا فعلى الامتناع)) لكن قد عرفت انه لا مانع ايضا ان يستكشف بالاطلاق ثبوت المقتضى ايضا، و ان التوفيق بينهما بحمل احدهما على الحكم الاقتضائي ليس جزافا كما مر مفصلا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٦٠

لا معصية عليه، و أما عليه و ترجيح جانب النهي فيسقط به الامر به مطلقا في غير العبادات، لحصول الغرض الموجب له، و أما فيها فلا، مع الالتفات إلى الحرمة أو بدونه تقصيرا، فإنه و إن كان متمكنا- مع عدم الالتفات- من قصد القربة، و قد قصدها، إلا أنه مع التقصير لا يصلح لان يتقرب به أصلا، فلا يقع مقربا، و بدونه لا يكاد يحصل به الغرض الموجب للامر به عبادة، كما لا يخفى.

و أما إذا لم يلتفت إليها قصورا، و قد قصد القربة بإتيانه، فالامر يسقط، لقصد التقرب بما يصلح أن يتقرب به، لاشتماله على المصلحة، مع صدوره حسنا لاجل الجهل بحرمة قصورا، فيحصل به الغرض من الامر، فيسقط به قطاعا، و إن لم يكن امتثالا له بناء على تبعية الاحكام لما هو الاقوى من جهات المصالح و المفسد واقعا، لا لما هو المؤثر منها فعلا للحسن أو القبح، لكونهما تابعين لما علم منهما كما حقق في محله (١).

(١)

[ثمره بحث الاجتماع]

هذا الامر لبيان ما يترتب على القولين من الجواز و الامتناع من الصحة و الفساد، فهو ثمره النزاع.

فعلى القول بالجواز و عدم سريان احدهما إلى الآخر، فياجد المجمع ايجادا لمتعلق الامر فيكون اطاعة له و لمتعلق النهي فيكون عصيانا له، فالآتي به مطيع و عاص و حال المجمع كفردين غير مجتمعين، فالآتي بالصلاة في الدار المغصوبة كمن أتى بالصلاة في غير الدار المغصوبة و تصرف بالدخول في الدار المغصوبة من غير صلاة فيها.

و من الواضح انه اذا صحت الصلاة المجتمعة مع الغضب مع انها من العبادات تصح المعاملة المجتمعة مع النهي بطريق اولي، لما سيأتي من انه على القول بالامتناع و السراية تصح المعاملة المجتمعة، فكيف لا تصح بناء على الجواز؟ و لذا قال (قدس سره): (و حصول الامتثال باتيان المجمع بداعي الامر على الجواز مطلقا و لو في بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٦١

.....

(العبادات)) و انما قيده بداعي الامر لبيان اخص صور الامتثال في العبادات، فانه سيأتي في بعض الصور على الامتناع ايضا يصح وقوعها عبادة و مسقطه للامر و ان لم تكن امتثالا للامر، بناء على تراحم المقتضيات في غير المرتبة الفعلية.

و بناء على عدم تراحمها في تلك المرتبة و اختصاص تراحمها في خصوص المرتبة الفعلية فانه يصح وقوعها بقصد امتثال الامر ايضا، و حينئذ يكون الفرق بين الجواز و الامتناع في بعض الصور و هي صورة الالتفات أو ما هو بحكمه، هذا على الجواز.

و اما على الامتناع فان قلنا بترجيح جانب الامر فيصح الاتيان بالعبادة المجتمعة مع متعلق النهي بقصد امتثال الامر، و لا يتحقق عصيان في الاتيان بالمجمع لسقوط النهي.

و هذا هو الفرق بين القول بالجواز و بين القول بالامتناع و ترجيح جانب الأمر، و الى هذا اشار بقوله: (و كذا الحال على الامتناع مع ترجيح جانب الامر): أي حال الامتناع و ترجيح جانب الأمر كحال الجواز في حصول الامتثال باتيان المجمع بداعي الامر، ألا ان الفرق بينهما انه على الامتناع و ترجيح جانب الامر لا معصية باتيان المجمع و لذا قال: ((إلا انه لا معصية عليه)): أي على الامتناع مع ترجيح جانب الامر.

و اما اذا قلنا بالامتناع و ترجيح جانب النهي ففي التوصليات معاملة أو غير معاملة كتطهير الجسم من الخبث بالماء المغصوب، أو المعاطاة في المكان المغصوب بحركة اليد اخذا و عطاء يحصل الغرض فيطهر الجسم و يقع البيع صحيحا مؤثرا في الملكية، لما

عرفت - فيما مرّ -: من ان الامر في التوصليات يسقط و لو بالفرد المحرم، و اما صحة المعاملة مع هذا النهى فلان النهى الذى له ظهور ثانوى فى الدلالة على فساد المعاملة هو النهى عن المعاملة بداعى الارشاد إلى فسادها لا مثل هذا النهى التكليفى، كما سيأتى الاشارة اليه فى باب دلالة النهى على الفساد.

و لا يخفى ان سقوط الامر فى التوصليات مع الامتناع و ترجيح جانب النهى مطلقا سواء مع الالتفات الى الحرمة أو عدم الالتفات لها تقصيرا، و اما مع عدم الالتفات

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٦٢

.....

قصورا فسيأتى انه يسقط الامر فى العباديات فضلا عن التوصليات، و الى هذا اشار بقوله: ((و اما عليه)): أى على الامتناع (و ترجيح جانب النهى فيسقط به)): أى بالمجمع (الامر مطلقا)): أى مع الالتفات الى الحرمة أو بدونه تقصيرا (فى غير العبادات لحصول الغرض الموجب له)): أى للامر التوصلى غير العبادى.

و اما على الامتناع و ترجيح جانب النهى فى العبادات فالإتيان بالمجمع لمتعلق الامر العبادى و متعلق النهى كالصلاة فى الدار المغصوبة هو على ثلاثة اقسام لانه:

- اما ان يأتى به مع الالتفات الى الحرمة.

- أو مع عدم الالتفات اليها تقصيرا.

- أو مع عدم الالتفات اليها قصورا.

اما مع الالتفات اليها فلا تصح عبادة و لا يسقط الامر المتعلق بالصلاة بهذا الإتيان فلا يقع امتثال و لا يسقط امر، لأن تحقق الامتثال بالمأتى عبادة يتوقف على قصد امتثال الامر و كونه مما يمكن ان يتقرب به، و لا يعقل على الامتناع و ترجيح جانب النهى مع الالتفات ان يحصل من الملتفت قصد امتثال الامر باتيان هذا المجمع الذى يعلم انه منهى عنه و لا امر به، و لا يعقل ايضا ان يأتى من الملتفت قصد القربة من غير ناحية الامر، كالإتيان بداعى حسنه أو محبوبيته، لأن المفروض سراية النهى و المبعوضيه الغالبه على محبوبيته و جهة القبح على ما فيه من الحسن فلا- يكون المجمع مما يمكن ان يتقرب به، فالجهتان اللتان يتوقف عليهما كون الفعل عبادة مفقودتان مع الالتفات، اذ لا- يأتى من المكلف قصد الامتثال للامر و ليس ما يأتى به قابلا- للتقرب، اذ لا- يعقل بالمبعوض لأن المبعوض للمولى مبعّد عنه فكيف يقصد التقرب اليه بما يبعّد عنه.

و اما مع عدم الالتفات اليه تقصيرا فحيث ان المقصّر بحكم العامد، و الفرق بينهما ان العامد ملتفت الى توجه النهى اليه، و المقصّر غير ملتفت الى توجه النهى اليه، إلاّ انهما معا مشتركان فى استحقاق العقاب على المأتى به، لأن عدم العلم عن تقصير

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٦٣

.....

ليس عذرا عن صحة العقاب، و لذا لو تعذر بأنى ما علمت يقال له: هلا- تعلمت، و الفعل الذى يستحق فاعله العقاب عليه يكون مبعوضا و يقع مبعّدا، فالمقصّر لعدم علمه يتوجه النهى اليه و ان تأتى منه قصد القربة، بخلاف العالم العامد فانه لا يأتى منه قصدها، إلاّ انه فى كون المأتى به مما لا يصلح لأن يتقرب به مثل العامد من هذه الجهة.

و بعبارة اخرى: ان العامد مفقود عنده الشرطان، و المقصّر مفقود عنده احدهما و هو كون فعله مما لا يمكن ان يتقرب به، و قد عرفت ان وقوع المأتى به عبادة كما يتوقف على قصد امتثال امره كذلك يتوقف على كونه مما يصلح ان يتقرب به، و المبعوض لا يقع مقربا

و كيف يقع به التقرب و هو مما يستحق عليه العقاب، و الى هذه اشار بقوله: ((و اما فيها فلا)): أى فى العبادات بناء على الامتناع و ترجيح جانب النهى لا يحصل الامتثال و لا يسقط الامر (مع الالتفات الى الحرمة)) و هو العالم العامد فانه لا يتمكن من قصد القربة، و المأتى به غير قابل للتقرب، و اشار الى المقصّر و هو غير الملتفت عن تقصير بقوله: ((أو بدونه تقصيرا)): أى بدون الالتفات و لكن عن تقصير ايضا لا يحصل فى الاثبات بالمجمع الامتثال و لا يسقط الامر، و قد اشار الى انه فى المقصّر المفقود شرط واحد و هو عدم صلاحية المأتى به للتقرب بقوله:

((فانه و ان كان متمكنا مع عدم الالتفات من قصد القربة و)) المفروض انه قد اتى بالمجمع بداعى القربة فيكون ((قد قصدها))، كمن صلى فى الدار المغصوبة مع جهله تقصيرا بالحكم بان كان جاهلا تقصيرا ان الغضب منهى عنه بان يكون قد التفت فى زمان من الازمنة الى الغضب مما له حكم من الشارع و لكنه اهمل عن تسامح و لم يفحص، و المرتكب للشبهة الحكمية قبل الفحص من غير عذر هو الجاهل المقصّر، و قد عرفت انه بحكم العامد.

و على كل فالمقصّر فى المقام و ان تمكن من قصد القربة لجهله و قصد القربة ((ألا انه مع التقصير)) بفقد الشرط الثانى و هو ان ما يأتى به لكونه مبغوضا يستحق عليه

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٦٤

.....

العقاب ((لا يصلح لأن يتقرب به اصلا فلا يقع مقربا و بدونه)): أى و بدون صلاحية ما ياتى به للتقرب ((لا يكاد يحصل به الغرض الموجب للامر به عبادة)) فان حصول الغرض العبادى يتوقف على وقوع الماتى به عبادة، و وقوعه عبادة كما يتوقف على قصد امتثال الامر يتوقف ايضا على ان يكون مما يصلح ان يتقرب به، و قد عرفت ان الفعل المأتى به من الجاهل المقصّر فاقد لهذا الشرط. و اما الثالث: و هو عدم الالتفات عن قصور الذى اشار اليه بقوله: ((و اما اذا لم يلتفت اليها قصورا و قد قصد القربة باتيانها)) و هو الجاهل القاصر المحكوم عقلا بالعدوية به و عدم استحقاق العقاب، فتوضيح الحال فيه ان نقول: قد عرفت ان مورد اجتماع الامر و النهى لا بد من ثبوت كلا المقتضيين فيه.

فان قلنا: بان المقتضيات تتزاحم فى غير مرتبة الفعلية من مرتبة الاقتضاء و الانشاء كما تتزاحم فى المرتبة الفعلية، و ان الاحكام بواقعيتها فى أى مرتبة كانت تقع المزاحمة بينهما و يؤثر ما هو الاقوى منها و قد فرضنا تقديم جانب النهى، فلا بد من سقوط الحكم بجميع مراتبه فلا امر فى جميع المراتب، فالجاهل القاصر و ان قصد الامر ألا انه لا امر واقعا فلا يقع ما أتى به معنونا بكونه مما حصل به امتثال الامر إذ المفروض انه لا- امر، و لكن حيث كان الجاهل القاصر معذورا و غير مستحق للعقاب فلا يكون فعله و ما أتى به مبغوضا و قبيحا، فجهة الحسن الموجودة فى فعله لم يتغلب عليها جهة القبح و المبغوضية فيقع ما أتى به حسنا و محبوبا.

و قد عرفت- فيما مر- انه يكفى فى وقوع الفعل عبادة جهة حسنه و محبوبيته و اذا وقع عبادة ترتب الغرض العبادى الداعى الى الامر فيسقط الامر لحصول الغرض الداعى اليه و ان لم يصدق على ما اتى به انه مما قصد به الامتثال، كما قلنا به فى الضد الواجب الملازم للمحرم فانه و ان لم يقع عبادة بقصد امتثال امره لعدم الامر حيث ان المتلازمين لا يعقل اختلافهما فى الحكم و ان لم يجب ان يتحدا فى الحكم، إلا انه لا مانع من وقوعه عبادة بقصد ما فيه من جهة حسنه و محبوبيته فيسقط به الامر و ان

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٦٥

.....

لم يحصل به الامتثال، و الفعل من الجاهل القاصر فى المقام كذلك اذ المزاحمة انما أزال الامر به و لم تزاحم جهة حسنه و

محبوبيته لأن الحسن لا يزاحم الا بالقبيح، و المحبوبة لا تزاحم الا بالمبغوضية، و حيث انه معذور و لا يستحق العقاب فليس ما أتى به قبيحا و لا مبغوضا و يقع عبادة لجهة حسنه و محبوبيته، و قد اشار الى سقوط الامر به بقوله: ((فالامر يسقط لقصد التقرب بما يصلح ان يتقرب به)) و اشار الى علة وقوعه قريبا بقوله: ((لاشتماله على المصلحة مع صدوره حسنا لاجل الجهل بحرمة قصورا)) و قد اشار الى ان الامر يسقط بحصول غرضه العبادى كما يسقط بصدق الامتثال على المأنى به بقوله: ((فيحصل به الغرض من الامر فيسقط به قطعاً)) و قد اشار الى عدم صدق الامتثال عليه بقوله: ((و ان لم يكن امتثالا له)) و قد اشار الى أن هذا مبنى على وقوع التزاحم فى غير المرتبة الفعلية كما يقع فى المرتبة الفعلية بقوله:

((بناء على تبعية الاحكام لما هو الاقوى من جهات المصالح و المفاسد واقعا)).

و قد اشار الى المبنى الآخر و هو اختصاص التزاحم بين المقتضيات فى خصوص المرتبة الفعلية دون غيرها من المراتب بقوله: ((لا لما هو المؤثر منها فعلا للحسن أو القبح)) فالامر و النهى فى غير المرتبة الفعلية غير متزاحمين فيؤثر كل منهما و لا سراية لاحدهما الى الآخر فلا تسرى مبغوضية النهى الى محبوبة الامر، و لا جهة قبح النهى الى جهة حسن الامر، و انما التزاحم بينهما و سراية المبغوضية و القبح فى المرتبة الفعلية فقط، فالحكم الوجوبى التابع للمصلحة و الحسن انما يزاحمه الحكم التحريمى التابع للمفسدة و القبح فى مرتبة تأثير المصلحة و الحسن بالفعل و تأثير المفسدة و القبح بالفعل، فالتزاحم يقع بين المصلحة و المفسدة اولا و بالذات و بين حكميهما ثانيا و بالعرض، و فى هذه المرتبة الفعلية بناء على الامتناع تسرى المبغوضية و جهة القبح.

و بعبارة اخرى: المصلحة التى يلزمها كون متعلقها حسنا و المفسدة التى يلزمها كون متعلقها قبيحا فى مقام تأثيرهما فى الحكم بمرتبته الفعلية يتزاحمان، فاذا غلبت جهة المفسدة جهة المصلحة و صار التأثير لجانب النهى بالفعل حينئذ ترتفع جهة

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٦٦

مع أنه يمكن أن يقال بحصول الامتثال مع ذلك، فإن العقل لا يرى تفاوتاً بينه و بين سائر الافراد فى الوفاء بغرض الطبيعة المأمور بها، و إن لم تعمه بما هى مأمور بها، لكنه لوجود المانع لا لعدم المقتضى.

و من هنا انقذ أنه يجزى، و لو قيل باعتبار قصد الامتثال فى صحة العبادة، و عدم كفاية الاتيان بمجرد المحبوبة، كما يكون كذلك فى ضد الواجب، حيث لا يكون هناك أمر يقصد أصلاً (١).

الحسن و جهة المحبوبة و يتبعهما فعليه الحكم الوجوبى فلا- يكون فعليا، و حيث ان المفروض ان الجاهل قاصر و القاصر لا يكون الحكم فى حقه فعليا، اذ من شروط فعليه الحكم كونه مما علم به أو يمكن ان يعلم به، و الجاهل القاصر لا- علم له و لا- يمكن ان يحصل له العلم اما كونه لا- علم له فواضح، و اما كونه مما لا يمكن ان يحصل له العلم فلانه هو الفارق بين القصور و التقصير، فان القاصر هو الذى لا يمكن ان يقال له هلا تعلمت، فجهة الحسن فى الجاهل القاصر غير مزاحمة و لا مغلوبة فى المرتبة الفعلية بجهة القبح لانها تابعة للعلم أو ما بحكمه، و الى هذا اشار بقوله: ((لكونهما تابعين لما علم منهما)) و سيأتى انه بناء على هذا يكون فعل القاصر مما يحصل به الامتثال ايضا لا انه يسقط به الامر فقط لحصول الغرض.

(١) لا يخفى ان هذا بناء على التزاحم فى غير المرتبة الفعلية و عدم اختصاصه بها.

و اما بناء على اختصاصه بالمرتبة الفعلية فسيأتى انه يمكن ان يقصد الامتثال و يكون المجمع مما تسعه الطبيعة بما هى مأمور بها. و حاصله: ما ذكره فى مسألة الضد من ان الامر و ان كان مما لا يسع هذا الفرد الا انه اذا كان هذا الفرد مثل بقية الافراد التى يسعها الامر من ناحية تامية جهة حسنه و محبوبيته، و انما لا يسعه الامر لابتلائه بوجود مانع فيه بالخصوص عن ان يسعه الامر دون بقية الافراد لا لاختلال المقتضى فيه، فلا مانع من ان يقصد به امتثال الامر المتعلق بما لا يسع هذا الفرد لوجود المانع لا لعدم المقتضى.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٦٧

و بالجملة مع الجهل قصورا بالحرمة موضوعا أو حكما، يكون الاتيان بالمجمع امثالاً، و بداعى الامر بالطبيعة لا محالة، غاية الامر أنه لا يكون مما تسعه بما هي مأمور بها (١)، لو قيل بتزاحم الجهات فى مقام

و بعبارة اخرى: ان المصنف لا يرى فرقا فى امكان قصد الامتثال بين الفرد الذى يسعه الامر و الذى لا يسعه لوجود المانع بعد تحقق المقتضى فيه، و ان كل ما يترتب عليه الغرض يمكن ان يحصل به قصد الامتثال و ان كان لا يسعه الامر، و لا يرى قصد الامتثال منحصرًا فيما وسعه الامر، و برهانه ما اشار اليه بقوله: ((فان العقل لا يرى تفاوتًا بينه)): أى بين هذا الفرد الذى يسعه الامر (و بين سائر الافراد فى الوفاء بغرض الطبيعة المأمور بها و ان لم تعمه بما هي مأمور بها لكنه لوجود المانع لا لعدم المقتضى)) فهذا الفرد و ان كان لا تعمه الطبيعة بما هي مأمور بها لكنه يمكن ان يقصد به امتثال امرها كالفرد الذى تسعه بما هي مأمور بها.

فلو قلنا: بان وقوع المأتى به عبادة ينحصر فى قصد الامتثال و لا يحصل بقصد حسنه أو محبوبيته لكان المجمع الذى أتى به الجاهل القاصر مما يحصل به امتثال الامر، و حال المجمع حال الضد الواجب الملازم للترك المحرم و كما ان المقتضى فيه موجود، و انما لم يؤثر لعدم امكان اختلاف المتلازمين فى الوجود فى ناحية الحكم كذلك المجمع الآتى به الجاهل القاصر فان المفروض ثبوت المقتضى فيه و انما لم يؤثر لوجود المانع و هو مقتضى التحريم، و كما ان فى الضد الواجب الامر المتعلق بالطبيعة لا يسع هذا الفرد المبتهل بالترك المحرم كذلك المجمع فى المقام الامر المتعلق بالطبيعة لا يسعه ايضا، و فى المقامين لا امر بخصوص هذا الفرد و الى هذا اشار بقوله: ((و من هنا انقدح الى آخر كلامه)).

(١) لا- يخفى عليك ان الجهل: تارة يتعلق بالحكم كمن لا يعلم ان حكم الغضب هو الحرمة، و اخرى يتعلق بالموضوع كمن لا يعلم ان هذه الدار- مثلا- مغسوبة مع علمه بان حكم الغضب هو الحرمة.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٦٨

تأثيرها للاحكام الواقعية (١)، و أما لو قيل بعدم التزاحم إلا فى مقام فعلية الاحكام، لكان مما تسعه و امثالاً لامرها بلا كلام (٢). و قد انقدح بذلك الفرق بين ما اذا كان دليلاً الحرمة و الوجوب متعارضين، و قدم دليل الحرمة تخييراً أو ترجيحاً، حيث لا يكون معه مجال للصحة أصلاً، و بين ما إذا كانا من باب الاجتماع. و قيل بالامتناع، و تقديم جانب الحرمة، حيث يقع صحيحاً (٣) فى غير مورد من موارد

و الاول: هو الجاهل بالحكم.

و الثانى: هو الجاهل بالموضوع.

(١) هذا ما اشارنا اليه من كون هذا الكلام و هو امكان قصد الامتثال بما لا يسعه الامر المتعلق بالطبيعة انما هو لو قيل بتزاحم الجهات فى مقام تأثيرها للاحكام الواقعية و لا يختص التزاحم بالحكم فى المرتبة الفعلية.

(٢)

[الفرق بين الاجتماع والتعارض]

حاصله: انه لو قلنا بالتزاحم فى خصوص المرتبة الفعلية فالجاهل القاصر المعذور لا حكم فعلى بالنهاى بالنسبة اليه، لما مر من ان فعلية الحكم منوطه بما علم أو يمكن ان يعلم، و الجاهل القاصر لا علم له و لا يمكن ان يعلم فلا فعلية للنهاى بالنسبة اليه، و قد عرفت وجود المقتضى للامر و تأثيره للحكم فى مرتبة الانشاء فلا مانع من تأثيره ايضا فى المرتبة الفعلية، اذ المانع عن تأثيره فى هذه المرتبة هو تأثير مقتضى النهى و فعلية حكمه، و حيث فرض عدم تأثير النهى فى هذه المرتبة فلا فعلية لما هو المزاحم فى هذه المرتبة و يبقى مقتضى

الامر في هذه المرتبة ايضا من غير مزاحم فيؤثر و يكون الامر متعلقا بما يسع هذا الفرد ايضا، و لذا قال (قدس سره): (لكان مما يسعه و امتثالا لامرها): أى لكان هذا المجمع الآتى به الجاهل القاصر مما يسعه الامر المتعلق بالطبيعة و يكون امتثالا لها بقصد امرها المتعلق به.

(٣) هذا لبيان الفرق بين القول بالامتناع فى هذه المسألة مع ترجيح جانب النهى، و بين باب التعارض الاصطلاحى الذى علم بكذب احد الحكمين فيه مع ترجيح دليل

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٦٩

الجهل و النسيان، لموافقته للغرض بل للامر، و من هنا علم أن الثواب عليه من قبيل الثواب على الاطاعة، لا الانقياد و مجرد اعتقاد الموافقة.

و قد ظهر بما ذكرناه، وجه حكم الاصحاب بصحة الصلاة فى الدار المغصوبة (١)، مع النسيان أو الجهل بالموضوع، بل أو الحكم إذا كان عن

الحرمة، أو الأخذ به من باب التخيير المصرح به فى جملة من النصوص فى باب تعارض الخبرين.

فان الفرق بينهما هو انه على الامتناع و ترجيح جانب النهى تصح العبادة من القاصر فى المجمع اما لوقوعها قربة بجهة حسنها أو محبوبيتها، أو لوقوعها قربة بقصد الامتثال للامر المتعلق بالطبيعة بحيث لا تسع المجمع بناء على تبعية الاحكام الواقعية لما هو الاقوى واقعا، و وقوعها قربة بقصد امتثال الامر المتعلق بالطبيعة بحيث تسع المجمع بناء على اختصاص التزاحم بالمرتبة الفعلية كما مر بيانه.

و اما على التعارض الاصطلاحى الذى علم بكذب احد الحكمين فيه مع الأخذ بدليل الحرمة ترجيحاً أو تخييراً فانه لا تصح العبادة، اذ بعد الأخذ بدليل الحرمة لازمه البناء على ترتيب أثر الصدور على الحكم بالحرمة و ترتيب اثر عدم الصدور على دليل الوجوب، و مع عدم الصدور لا مصلحة و لا حسن و لا امر و لا يعقل ان تصح عبادة من دون هذه الاشياء.

(١) قد عرفت ان الجهل: تارة يتعلق بالحكم، و اخرى بالموضوع.

و فى الجهل بالحكم لا عذر الا للقاصر، و اما المقصر غير معذور و يصدر الفعل منه مغبوضاً و قبيحاً بناء على الامتناع و ترجيح جانب النهى، و اما القاصر فقد عرفت صحة وقوع المأتى به عبادة منه.

و اما الجهل بالموضوع فحيث انه لا يجب فيه الفحص بالقاصر و المقصر فيه على حد سواء و تصح العبادة منهما معا، اذ بعد دليل العذر لمن يمكنه العلم و عدم وجوب الفحص عليه لا عقاب عليه فلازمه عدم فعليه النهى فى حقه، و مع عدم فعليه النهى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٧٠

قصور (١)، مع أن الجلل لو لا الكلل قائلون بالامتناع و تقديم الحرمة، و يحكمون بالبطالان فى غير موارد العذر، فلتكن من ذلك على ذكر.

إذا عرفت هذه الامور، فالحق هو القول بالامتناع، كما ذهب إليه المشهور، و تحقيقه على وجه يتضح به فساد ما قيل، أو يمكن أن يقال، من وجوه الاستدلال لسائر الاقوال، يتوقف على تمهيد مقدمات:

إحداها: إنه لا-ريب فى أن الاحكام الخمسة متضادة فى مقام فعليتها، و بلوغها إلى مرتبة البعث و الزجر، ضرورة ثبوت المنافاة و المعاندة التامة

فى حقه يقع ما يأتى به عبادة و يكون إتيانه بالمجمع من باب الاطاعة و الايتان بما فيه الغرض العبادى، و الثواب عليه ثواب على اتيان ما يسقط به الامر أو يمثل به الامر على ما مر تفصيله، و ليس الثواب عليه ثواب انقياد و أن ما اتى به لا يحصل به الغرض و لا يقع به

الامثال.

و اما النسيان فسواء كان نسيانا لحكم الحرمة كمن نسى حرمة الغضب أو للموضوع المحرم كمن نسى ان هذه الدار مغصوبة فقد ورد العذر فيه برفع النسيان، و ان الناسى مطلقا حكما أو موضوعا معذور، و قد عرفت ان لازم العذر و عدم العقاب عدم فعلية النهي، و مع عدم فعليته يقع ما يأتي به الناسى من المجمع عبادة.

فاتضح مما ذكرنا وجه حكم مشهور الاصحاب القائلين بالامتناع و ترجيح جانب النهي بصحة الصلاة في الدار المغصوبة في حال النسيان حكما كان أو موضوعا، و صحة حكمهم بصلاة الجاهل بالموضوع و هو من لا يعلم ان الدار المغصوبة سواء كان قاصرا لا يمكن ان يحصل له العلم أو كان بحيث يمكنه ان يعلم و لم يفحص، و حكمهم بصحة خصوص صلاة الجاهل القاصر بالحكم دون المقصر في الدار المغصوبة، و وجهه ما عرفت من عدم فعلية النهي في هذه الموارد.

(١)

[تضاد الاحكام الخمسة في رتبة فعليتها]

(لا يخفى ان قوله بالموضوع قيد لخصوص الجهل دون النسيان لما عرفت من عذر الناسى مطلقا، و لذا عطف عليه الجهل بالحكم لخصوص القاصر.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٧١

بين البعث نحو واحد في زمان و الزجر عنه في ذاك الزمان، و إن لم يكن بينها مضادة ما لم يبلغ إلى تلك المرتبة، لعدم المنافاة و المعاندة بين وجوداتها الانشائية قبل البلوغ اليها، كما لا يخفى. فاستحالة اجتماع الامر و النهي في واحد لا تكون من باب التكليف بالمحال، بل من جهة أنه بنفسه محال، فلا يجوز عند من يجوز التكليف بغير المقدور أيضا (١).

(١) قد قدم لما ذهب اليه موافقا للمشهور من الامتناع و محالية جواز اجتماع الحكمين في الوجود الواحد بعنوانين اربع مقدمات، هذه اولها: و هي ان الاحكام في أى مرتبة تتضاد و يكون اجتماعهما من اجتماع الضدين المحال بالذات فلا يقول به القائل بجواز التكليف بغير المقدور لانه من التكليف بالمحال، و اما التضاد بين الاحكام فلازم الاجتماع اجتماع الضدين هو التكليف بالمحال. و توضيح هذه المقدمة: ان المراد من الاحكام الخمسة التي هي الوجوب و الاستحباب و الحرمة و الكراهة و الاباحة هو المجعول التشريعي منها، و هو الانشائي منها الذي يوجد الشارع بانشائه له، و هو انشاء البعث الى الفعل وجوبا أو استحبابا و انشاء الزجر عن الفعل تحريما أو كراهة أو انشاء الاذن و الترخيص و ارخاء العنان.

و ليس المراد من الحكم هو اللبى أى الحالة المتكيفة بها النفس واقعا و لبنا من الحبّ و البغض و الارادة و الكراهة الحقيقيين النفسين، لوضوح انهما من كفيات النفس الواقعية و من الامور التكوينية دون المجعولات التشريعية التي تحصل بالجعل و التشريع انشاء.

[مراتب الحكم]

و لا يخفى ايضا ان مراتب الحكم عند المصنف أربع:

- مرتبة الاقتضاء.

- و مرتبة الانشاء و جعل القانون.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٧٢

.....

- و مرتبة الفعلية و هي كون الحكم بحيث لو علم به لتنجز.

- و مرتبة التنجز و هي مرتبة الحكم بعد العلم به.

و هذه المراتب متدرجة بالسبق، فمرتبة الاقتضاء اسبق من مرتبة الانشاء و هي متقدمة على مرتبة الفعلية، و مرتبة الفعلية متقدمة على مرتبة التنجز.

و من الواضح: انه اذا وقع التضاد بين الاحكام و التعاند في المرتبة السابقة لا بد و ان يقع بينها في المرتبة التي تلحقها، و لكن التضاد و التعاند في المرتبة اللاحقة لا يستلزم التضاد في المرتبة السابقة عليها للزوم سريان ما في الاصل لفرعه و لا يسرى ما في الفرع لاصله، و كل مرتبة سابقة هي كالاصل للمرتبة اللاحقة، فاذا وقع التضاد بين الاحكام في المرتبة الفعلية فلا بد من وقوعه بينها في مرتبة التنجز، و لكن لا يلزم ان يقع بينها في مرتبة الانشاء فضلا عن مرتبة الاقتضاء.

و اتضح مما ذكرنا: ان المصنف حيث اثبت التضاد بين الاحكام في مرتبة الفعلية لم يذكر مرتبة التنجز لحصوله فيها قطعاً لأنها متفرعة على الفعلية، و حيث نفى التضاد في مرتبة الانشاء فلا بد و ان يكون منتفياً في مرتبة الاقتضاء، اذ لو كان موجوداً في مرتبة الاقتضاء لكان موجوداً في مرتبة الانشاء قطعاً.

و لا يخفى ايضاً ان مرتبة الفعلية هي مرتبة البعث و الزجر من الشارع، لأن لازم كون الحكم بالغاً الى مرتبة بحيث لو علم به لتنجز انه قد استكمل جميع ما هو له من قبل الشارع، فلا بد و ان يكون قد بعث المولى المكلف الى الفعل و قد زجره عنه بحيث لو علم ببعثه له لتنجز و لو علم بزجره لتنجز فيكون الحكم قد بلغ الى حد كون المولى قد جعله بحيث لا- مانع من ان يكون قابلاً- للتحريك نحو الفعل أو للتحريك عن الفعل و تبعيد المكلف عنه، و اذا بلغ الحكم الى هذه المرتبة فلا يعقل ان يكون المولى محرراً للعبد نحو الموجود بوجود واحد و محرراً له عنه، فلا- يعقل ان يكون باعثاً له الى ايجاده و زاجراً له عن ايجاده، ففي مرتبة الفعلية و هي مرتبة البعث و الزجر تتضاد الاحكام و جوباً و حرمة، كما انها تتضاد في هذه المرتبة و جوباً و استحباباً، اذ

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٧٣

ثانيتها: إنه لا شبهة في أن متعلق الاحكام، هو فعل المكلف و ما هو في الخارج يصدر عنه، و هو فاعله و جاعله، لا ما هو اسمه، و هو واضح، و لا- ما هو عنوانه مما قد انتزع عنه، بحيث لو لا انتزاع تصورا و اختراعه ذهنياً، لما كان بحدائنه شياً خارجاً و يكون خارج المحمول،

لا- يعقل ان يكون باعثاً إلى ايجاده بحيث يعاقب على تركه و باعثاً له بحيث لا يعاقب على تركه و كذلك الحرمة و الكراهة، و مثله احدها مع الاباحة و الترخيص.

و اما في مرحلة الانشاء و جعل القانون فحيث ان انشاء الحكم في تلك المرتبة لا يستلزم تحريكاً و لا بعثاً فلا مانع من ان ينشأ على طبق المصلحة حكماً قانونياً، و على طبق المفسدة حكماً قانونياً بحيث لا يكون الحكم باعثاً الى الايجاد و الى عدم الايجاد للشيء الواحد، و لذا لا وجه لتضاد الاحكام في هذه المرتبة فان وجودها ليس إلا و جوداً انشائياً قانونياً لا باعثاً و لا زاجراً، و لذا قال (قدس سره): ((لا ريب في ان الاحكام الخمسة متضادة في مقام فعليتها الى آخر كلامه)).

[تضاد الاحكام الخمسة في رتبة فعليتها]

و اشار الى عدم تضادها في المرتبة الانشائية (و ان لم يكن بينها مضادة ما لم تبلغ الى تلك المرتبة الى آخر كلامه)).
 و اما عدم تضادها في مرتبة الاقتضاء و هي مرحلة المصالح و المفسدات الواقعية الموجودة في الاشياء، فلو ضوح امكان اشتغال الموجود الواحد على المصلحة و المفسدة معا و هو مشاهد وجدانا، مضافا الى ان الاحكام اذا لم يكن بينها تضاد في مرحلة الانشاء فلا بد و ان لا يكون بينها تضاد في المرتبة السابقة، و الا لكان التضاد متحققا في المرتبة اللاحقة لها ايضا.
 و قد اشار المصنف الى ان التضاد في المرتبة الفعلية معناه ان الاجتماع يكون من التكليف المحال بنفسه ذاتا، و ليس هو من التكليف بالمحال الذي يكون المانع فيه عدم القدرة، و لذا ان من يقول بجواز التكليف بغير المقدور لا- يقول بإمكان اجتماع الحكيم المتضادين بقوله: (فاستحالة اجتماع الامر و النهي الى آخر كلامه)).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٧٤

كالملكية و الزوجية و الرقية و الحرية و المغصوبة، إلى غير ذلك من الاعتبارات و الاضافات (١)، ضرورة أن البعث ليس نحوه، و الزجر

(١)

[تعلق الحكم الشرعي بالموجود الخارجي لا العنوان]

حاصل هذه ان متعلق الحكم الذي هو الواجب و الحرام هو الموجود الخارجي و هو ما اراده بقوله: (و ما هو في الخارج يصدر عنه): أي متعلق الحكم ما يصدر خارجا عن المكلف (و هو فاعله و جاعله): أي المكلف هو الفاعل له و جاعله موجودا خارجيا، و ليس متعلق التكليف واقعا ماهية ذلك الموجود الخارجي الذي عبر عنه بقوله: (لا ما هو اسمه و هو واضح و لا ما هو عنوانه)).
 و توضيح كلامه ان المفهوم من اللفظ، تارة: يكون الماهية التي يتصور عليها الوجودان الذهني و الخارجي و يكون الخارج ظرفا لوجودها بناء على اصالة الوجود، و ظرفا لحديثها المكتسبة من الجاعل بناء على اصالة الماهية.

و اخرى: يكون المفهوم من اللفظ العنوان، كمفهوم الابيض الذي يكون الموجود الخارجي مطابقا له و معنونه، و الخارج ظرف لوجود المعنون لا- لوجود العنوان، فان الموجود في الخارج الجسم و البياض و ليس في الخارج موجود هو كفرد لمفهوم الابيض، فمفهوم الابيض الموجود في الخارج معنونه الذي ينتزع منه الابيض، و ليس لمفهوم الابيض فرد خارجي غير الجسم و البياض. و من الواضح ان الجسم ليس بنفسه فردا للابيض و لا- البياض فردا له اذا اريد من الابيض الجسم الذي له البياض، بل حتى لو اريد من الابيض البياض فان الموجود في الخارج هو البياض لا البياض الذي له البياض، و ليس في الخارج موجود آخر غير الجسم و البياض مركبا منهما يكون له وجود خارجي يكون هو فردا و حصه لمفهوم الابيض، فمفهوم الابيض ليس له فرد خارجي بل هو عنوان، و الموجود في الخارج معنونه و مطابقه لا فرده.

و هذا هو الفرق بين العنوان و الماهية، فان الماهية الموجود الخارجي حصتها و فردها، و العنوان الموجود الخارجي معنونه لا فرده و حصته.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٧٥

.....

نعم الجسم و البياض هو المنشأ لانتزاع الابيض و هو الذي يطلق عليه في بعض الاحيان العرضي أي المنسوب للعرض، و ليس هو العرض فان المنسوب إلى الشيء غير الشيء، و الى هذا اشار الحكيم السبزواري بقوله:

و عرضى الشيء غير العرض ذا كاليبيض ذاك مثل الابيض [١]

ثم لا يخفى ان هذا العنوان الذى يكون الخارج ظرفا لمعنونه لا لنفسه على انحاء ثلاثة: [٢]

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول؛ ج ٣؛ ص ٧٥

ول: ما يكون منشأ انتزاعه موجودا تكوينيا خارجيا كاليبيض العارض للجسم الذى هو منشأ انتزاع عنوان الابيض، و البياض من المحمولات بالضميمة فانه لا يحمل على الجسم بنفسه، بل انما يحمل على الجسم بواسطة اما لفظ ذو فيقال:

الجسم ذو بياض، أو مشتق ينتزع منه و يحمل على الجسم كمفهوم الابيض.

و اخرى لا- يكون منشأ انتزاع العنوان موجودا خارجيا و لكنه امر تكويني ايضا، كعنوان الممكن فان منشأ انتزاعه الامكان اللاحق للممكن، و لكن الامكان ليس الخارج ظرفا لنفسه، و إلا لكان للامكان امكان ايضا و هكذا فيلزم التسلسل، بل منشأ انتزاع الامكان هو ذات الممكن الذى ينتزع العقل منه انه ليس له ضرورة الوجود و لا- ضرورة العدم، و اذا وجد هذا الممكن فى الخارج لا- يكون للامكان وجود بإزاء وجود ذات الممكن كما كان لليبيض وجود بإزاء وجود الجسم، بل الموجود الخارجى هو نفس ذات الممكن الذى ينتزع من ملاحظة عدم ضرورته الذاتية من ناحية الوجود و العدم امكانه، و هذا الامكان يشارك البياض فى كونه لا يحمل على موضوعه الا بواسطة اما لفظ ذو فيقال: هذا الموجود ذو امكان أو بواسطة اشتقاق مفهوم منه و هو الممكن فيقال: هذا الموجود ممكن، و يشاركه ايضا فى كون كل منها امرا تكوينيا لا بجعل أو تشريع، إلا انه يختلف عنه فى كون منشأ انتزاع الابيض

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٧٦

.....

موجودا خارجيا و منشأ انتزاع الممكن ليس موجودا خارجيا.

و ثالثه يكون منشأ الانتزاع ليس امرا تكوينيا كالامكان بل انما يحصل بجعل أو تشريع، كالمالك و المملوك و الغاصب و المغصوب و الرق و الحرّ و الزوج، فان منشأ الانتزاع لهذه العناوين مجعول تشريعى لا تكويني و هو الملكة و الرقية و الزوجية و الحرية و الغصبة ليست من الأمور التكوينية، لا- التى يكون الخارج ظرفا لوجودها تكوينيا كاليبيض، و لا- التى يكون الخارج ظرفا لانتزاعها تكوينيا كالامكان، بل هى امور جعلية قد اعتبرت لما يترتب عليها من الاغراض الموجبة لاعتبارها، فان الملكة ليست كاليبيض موجودا تكوينيا خارجيا، و لا كالامكان امرا تكوينيا ايضا، بل هى مما اعتبرها العقلاء أو الشارع لغرض اوجب ذلك الاعتبار، و كذلك الرقية فإن الموجود فى الخارج هو ذات العبد و الرق، و ليست رقيته كيباضه أو سواده و لا كامكانه بل هى بعد اعتبار العقلاء أو الشارع لها صارت منشأ لانتزاع المالك و الرق.

و النحو الثانى و الثالث يسميان بالخارج المحمول إلا ان الثانى تكويني و الثالث جعلي لا تكويني، و قد اشار ظاهرا بمقتضى امثله إلى خصوص الثالث بقوله: (و لا ما هو عنوانه مما قد انتزع عنه بحيث لو لا انتزاعه تصورا و اختراعه ذهنا لما كان بحدائه شىء خارجا)). لا- يخفى ان ظاهر كلامه ان سبب انتزاعه و اختراعه هو عدم وجود شىء بحدائه خارجا، و بهذا المقدار لا يفرق بين التكويني و الجعلي فانه كما انه ليس للرقية ما بحداء فى الخارج، كذلك ليس للامكان ما بحداء فى الخارج.

و ان كان مراده من ان السبب فى الانتزاع و الاختراع انه ليس له صلة بالخارج تكوينيا اصلا و لو بان لا يكون منشأ انتزاعه تكوينيا كما فى الثانى، و ان السبب فى انتزاعه و اختراعه هو الجعل كما هو ظاهر امثله فيختص بالثالث.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٧٧

لا يكون عنه، و إنما يؤخذ فى متعلق الاحكام آلة للحاظ متعلقاتها، و الاشارة إليها، بمقدار الغرض منها و الحاجة إليها، لا بما هو هو و

بنفسه، و على استقلاله و حiale (١).

ألا ان قوله و يكون خارج المحمول فيه بعض المنافاة لأن الثاني ايضا من الخارج المحمول، ألا ان يكون مراده عدم ان هذا من الخارج المحمول من دون اختصاص خارجية المحمول به.

و على كل فاملته و هى الملكية و الزوجية و الرقية و الحرية من الواضح انه ليس لها ما بحذاء فى الخارج و انها امور اعتبارية و ليست من المقولات، اما الزوجية و الحرية فواضح جدا، و اما الرقية فليست هى الا ملكيته، و اذا كانت الملكية اعتبارية فلا بد و ان تكون الرقية اعتبارية ايضا، و اما كون الملكية اعتبارية فلأن المقولات ما لا تختلف فيها الانظار، فان احاطة شىء بشىء أو اضافة شىء إلى شىء اضافة مقولية اسبابها تكوينية لا تختلف بحسب نظر دون نظر مع ان الملكية مختلفة بحسب الانظار، فان العقد الربوى مما يقتضى الملكية بحسب نظر و لا يقتضى الملكية بحسب نظر آخر، فهذا مما يدل على ان الملكية من الأمور الاعتبارية، فربما يعتبرها جماعة و ربما لا يعتبرها آخرون، و على كل فقد حقق فى محله ان الملكية من الاعتبارات المجعولة.

و اما الغصية فهى و ان كانت التصرف المضاف إلى عدم رضا المالك، ألا ان الملكية اذا كانت اعتبارية فالنتيجة تابعة لها فلا تكون الغصية من المقولات و لا من خارج المحمول التكويني كالامكان.

(١) هذا هو البرهان على ان متعلق الاحكام هو وجود فعل المكلف خارجا أو حيثية الماهية المكتسبة من الجاعل على الخلاف فى اصالة الوجود و الماهية، دون الماهية بنفسها أو وجودها الذهني و دون العنوان، لأن السبب فى الأمر و النهي هى المصلحة و المفسدة. بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٧٨

ثالثها: إنه لا يوجب تعدد الوجه و العنوان تعدد المعنون، و لا ينثلم به وحدته، فإن المفاهيم المتعددة و العناوين الكثيرة ربما تنطبق على الواحد، و تصدق على الفارد الذى لا كثرة فيه من جهة، بل بسيط من جميع الجهات، ليس فيه حيث غير حيث، و جهة مغايرة لجهة أصلا، كالواجب تبارك و تعالى، فهو على بساطته و وحدته و أحديته، تصدق عليه مفاهيم

و من الواضح: ان المصالح و المفاسد انما تكون فى الموجود الخارجى الذى هو منبع الآثار أو فى الماهية المتحيثة بحيثية الجعل و التكوين، و ليس وجود الماهية ذهنا و لا حيثيتها الذهنية مما تقوم بهما المصالح و المفاسد، و لا الماهية من حيث هى ايضا مما تقوم بها المصالح و المفاسد، فلا الماهية و لا وجودها الذهني مما تتعلق بهما الاغراض و انما الاغراض تقوم بما هو الخارج. و اما العنوان فلأنه لا خارجية له اصلا، و انما الخارجية لمنشا انتزاعه و معنونه فهو الحامل للغرض الداعي إلى الأمر و النهي، فمتعلق غرض المولى هو فعل المكلف الموجود خارجا الذى خارجيته بوجوده بناء على اصالة الوجود، أو بحيثيته المكتسبة من الجاعل بناء على أصالة الماهية.

[عدم ايجاب تعدد الوجه لتعدد المعنون]

و اما المفهوم سواء كان ماهيته المتصورة أو عنوانه فهو مرآة دالة للموجود الخارجى و المعنون الخارجى، و الى هذا اشار بقوله: (ضرورة ان البعث ليس نحوه)) أى ليس نحو اسم الشىء و لا- نحو عنوانه ((و الزجر لا- يكون)) ايضا ((عنه و انما يؤخذ)) الاسم و العنوان ((فى متعلق الاحكام آله للحاظ متعلقاتها)) و هى الموجودات الخارجية التى هى المسميات و المعنونات ((و)) لاجل ((الاشارة إليها بمقدار الغرض منها و الحاجة إليها)) من السعة و الضيق لما هو الموجود فى الخارج من افرادها و معنوناتها ((لا بما هو هو و بنفسه و على استقلاله و حiale)) من الاسم و العنوان.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٧٩

الصفات الجلالية والجمالية (١)، له الاسماء الحسنى والامثال العليا، لكنها بأجمعها حاكية عن ذاك الواحد الفرد الاحد. عباراتنا شتى و حسنك واحدو كل إلى ذاك الجمال يشير (٢).

(١) حاصل هذه المقدمة ان نفس تعدد الوجه و العنوان لا يكشف عن تعدد المعنون و المصداق لذلك الوجه في الخارج، بل ربما يكون الموجه بوجه متعددة و المعنون بعناوين كثيرة في الخارج واحدا، و ربما يكون متعددا، و ليس للوجه و العنوان اقتضاء لتعدد مضمونه و مصداقه في الخارج.

و الذى يدللك على ان المفاهيم المتعددة و العناوين المتكثرة لا- توجب تعدد مصداقها و معنونها، و انها ربما تنطبق بكثرتها على الواحد البسيط من كل جهة، الذى ليس فيه حيثية غير حيثية وجوده المحض البسيط من جميع الجهات هو صدق المفاهيم المتكثرة من اسمائه الحسنى و امثاله العليا تبارك و تعالى على وجوده البسيط بساطة تامه، و هو بوحدته و بساطته التامة الكلية الله و الحى و القيوم و الصمد و الواحد و العالم و المكون إلى غير ذلك من صفاته الجلالية و الجمالية تبارك و جل شأنه و عزّ و تعالى جلالة الواحد بذاته لذاته، الذى هو بذاته إله و هو بذاته علم و هو بذاته قدرة إلى ما لا يتناهى من أسمائه و صفاته جلت و عظمت، و هو بوحدته و بساطته مصداق لجميع هذه الأسماء و الصفات.

فاتضح ان تعدد المفاهيم و العناوين لا اقتضاء لها و لا كاشفية فيها عن تعدد المصداق و المعنون خارجا، بل قد يكون واحدا و قد يكون متعددا فالعالم و الهاشمى قد يكون مصداقهما واحدا و قد يكون مصداق العالم غير مصداق الهاشمى.

(٢) المراد من قوله له الامثال العليا هو ان الامثال جمع المثل، و من الواضح ان كل موجود من الموجودات من عالم السماء و الأرض هو مثال و مظهر لقدرته و عظمته و جبروته.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٨٠

رابعتها: إنه لا- يكاد يكون للموجود بوجود واحد، إلا ماهية واحدة و حقيقة فاردة، لا يقع في جواب السؤال عن حقيقته بما هو إلا تلك الماهية، فالمفهوم المتصادقان على ذاك لا- يكاد يكون كل منهما ماهية و حقيقة، و كانت عينه في الخارج كما هو شأن الطبيعى و فرده، فيكون الواحد وجودا واحدا ماهية و ذاتا لا محالة، فالمجمع و إن تصادق عليه متعلقا الامر و النهى، إلا أنه كما يكون واحدا وجودا، يكون واحدا ماهية و ذاتا، و لا يتفاوت فيه القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهية.

و منه يظهر عدم ابتناء القول بالجواز و الامتناع فى المسألة، على القولين فى تلك المسألة، كما توهم فى الفصول (١)، كما ظهر عدم الابتناء

(١)

[المتحد وجودا متحد ماهية]

حاصل هذه المقدمة لرفع توهمين:

الأول انه لا ينبغى ان يتوهم احد ان تعدد العنوان انما لا يستلزم تعدد المعنون بناء على اصالة الوجود، لأن الوجود الواحد يمكن ان ينتزع منه مع وحدته عناوين متعددة، كما عرفت من انتزاع جميع الاسماء و الصفات من وجود الواجب الواحد البسيط التام عزّ و جل، فالعناوين المتعددة تتصادق على وجود واحد، و قد تقدم فى المقدمة الثانية ان متعلق التكليف هو الموجود الخارجى، فالمراد بالعنوان فى متعلق الأمر و بالعنوان فى متعلق النهى هو هذا الموجود الخارجى الواحد، و قد تقدم فى المقدمة الأولى تضاد الاحكام فلا يعقل اجتماع الأمر و النهى بعنوانين فى مجمع واحد فلا يعقل القول بالجواز.

و اما بناء على اصالة الماهية فالعناوين هي الماهيات و متعلق كل من الأمر و النهى عنوان غير العنوان الآخر، فمتعلق كل منهما ماهية غير الماهية الأخرى و الماهيات لكل واحد منها تحقق غير تحقق الآخر، و لكل منها حيثية مكتسبة من الجاعل غير حيثية الأخرى و هذه حيثية هي خارجية الماهية المطلوبة، فلكل من متعلق الأمر و النهى تحقق في الخارج غير تحقق الآخر فلا اجتماع لهما في شيء واحد لا في مقام

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٨١

.....

تعلق التكليف و لا- في الخارج، فلا مانع من القول بالجواز، اذ الاحكام انما تتضاد في الموضوع الخارجى الواحد حقيقة، و بناء على اصالة الماهية يكون تعدد العنوان- الذى هو الماهية- كاشفا عن تعدد المعنونات في الخارج، و اذا تعددت المعنونات خارجا لا يكون هناك موضوع واحد مجمع للحكمين ليلزم التضاد فلا بد من القول بالجواز.

و الحاصل: ان القول بالامتناع مبنى على القول باصالة الوجود، و القول بالجواز مبنى على القول باصالة الماهية، لأن تعدد العنوان بناء على اصالة الوجود لا يكشف عن تعدد المعنونات، و بناء على اصالة الماهية تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنونات. هذا حاصل التوهم الأول.

و الجواب عنه: ان متعلق الأمر و النهى هي العناوين، و العناوين ليست ماهيات حتى يكون لكل ماهية تحقق و ثبوت غير ثبوت الآخر و تحققه، بل متعلق الأمر و النهى كما في المقام الصلاة و الغضب و هما ليستا ماهيتين حقيقيتين كما سنشير اليه، فبناء على كل من اصالة الوجود أو الماهية نسبتها معا إلى الموجود الخارجى سواء كان هو الوجود أو حيثية الماهية المكتسبة من الجاعل كنسبة العنوان و المعنونات، و لا- وجود لنفس العنوان خارجا بل الموجود خارجا منشأ انتزاعه، و كما ان الوجود الخارجى يكون منشأ لانتزاع عناوين متعددة بسبب اضافات متعددة بناء على اصالة الوجود كذلك حيثية الماهية تكون منشأ لانتزاع عناوين متعددة، ففعل المكلف الخارجى الذى هو متصادق العناوين هو واحد خارجا بناء على كل من القولين من اصالة الوجود و اصالة الماهية، لأن من الواضح المتفق عليه عند الكل ان المتحقق الخارجى واحد تحققا، و انما الخلاف في ان هذا المتحقق في الخارج هل هو وجود الماهية و الماهية اعتبارية و به يقول القائل باصالة الوجود، أو حيثية الماهية و الوجود اعتبارى و هو مذهب القائلين باصالة الماهية. و لا خلاف بينهم في ان للماهية الواحدة وجودا واحدا و للوجود الواحد ماهية واحدة، فالمتحقق في الخارج واحد على كلا الرأيين، و لا يعقل ان يكون كل واحد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٨٢

.....

منهما اصيلا، لانه لا يكون لكل وجود ماهية و لكل ماهية وجود و يكون كل واحد في الخارج اثنين في الخارج لا واحدا، و يكون لكل حقيقة خارجية جنسان و فصلان في عرض واحد.

و على كل فالمتحقق الخارجى واحد حقيقة له وجود واحد و ماهية واحدة، و على اصالة الوجود المتحقق الواحد الخارجى هو الوجود الواحد، و على اصالة الماهية المتحقق الواحد الخارجى هو الماهية المكتسبة حيثية من الجاعل.

ففعل المكلف الذى هو المجمع للعناوين واحد في الخارج على كل حال، و القائل بالجواز يدعى ان تعدد العنوان كاف في رفع التضاد، و القائل بالامتناع يدعى ان تعدد العنوان لا يرفع غائلة التضاد.

و على كل فمتعلق الأمر و النهى ليسا ماهيتين حقيقيتين متصادقتين على واحد، بل هما قد يكونان عنوانين باضافتين يتصادقان على

وجود واحد كعنوان العالم و الهاشمي المتصادقين على زيد العالم الهاشمي، و مثله الصلاة و الغضب فان الصلاة ليست هي الّا مجموع ماهيات متعددة من الوضع الخاص كالقيام و الركوع و السجود و القراءة.

و ان من الواضح ان مجموع المهيات ليست ماهية واحدة حقيقة و الّا لما انتهى عدد المهيات لأن المهيات الحقيقية هي المقولات المحصورة في العشرة بل مجموع المهيات كالصلاة هي ماهية اعتبارية لا حقيقية، و الغضب ايضا عنوان يصدق على هذا الوضع الخاص الحاصل في الدار المغصوبة بالاضافة إلى كونه تصرفا من غير رضا المالك و قد يكونان ماهية و عنوانا كنفس الكون في الدار فانه من مقولة المكان و الغضب فانه عنوان كما عرفت.

و قد اشار المصنف إلى انه ليس للوجود الواحد الا ماهية واحدة و لا للماهية الواحدة الا وجود واحد بقوله: ((انه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد الا ماهية واحدة إلى آخر الجملة)).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٨٣

على تعدد وجود الجنس و الفصل في الخارج، و عدم تعدده، ضرورة عدم كون العنوانين المتصادقين عليه من قبيل الجنس و الفصل له، و إن مثل الحركة في دار من أي مقولة كانت، لا- يكاد يختلف حقيقتها و ماهيتها و يتخلف ذاتياتها، وقعت جزءا للصلاة أو لا، كانت تلك الدار مغصوبة أو لا (١).

و قد اشار إلى ان المفاهيم المتعلقة للأمر و النهي ليست ماهيتين متصادقتين على شيء واحد بقوله: ((فالمفهوم المتصادقان إلى آخر جملته)).

و قد اشار إلى ان المتحقق في الخارج واحد بناء على كل من اصالة الوجود أو الماهية و انما الخلاف ان المتحقق في الخارج ايهما و ان المفهومين المتصادقين عليه انما تصادقا على واحد خارجا بقوله: ((فالمجمع و ان تصادقا عليه متعلقا للأمر و النهي إلّا انه كما يكون واحدا وجودا يكون واحدا ماهية و ذاتا و لا يتفاوت فيه القول باصالة الوجود و اصالة الماهية)).

و قد اشار إلى ان القول بالجواز و الامتناع لا يبتنى على الخلاف في اصالة الوجود و اصالة الماهية بقوله: ((و منه ظهر عدم ابتناء القول بالجواز و الامتناع في المسألة على القولين في تلك المسألة)) كما اشرنا إلى تفصيله.

(١) هذا هو التوهم الثاني.

و حاصله: ان هناك خلافا بين الحكماء المتقدمين و المتأخرين في ان تركيب الجنس و الفصل أو المادة و الصورة هل هو انضمامي أو اتحادي؟

و معنى كونه انضماميا ان لكل من الجنس و الفصل وجودا في الخارج غير وجود الآخر، و لكنهما منضمان.

و معنى كون التركيب بينهما اتحاديا هو ان الجنس و الفصل لهما وجود واحد في الخارج يحلله العقل إلى الجنس و الفصل و الى المادة و الصورة، و ان الجنس من المبهم غير المتحصل في الخارج الا بتحصل الفصل.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٨٤

.....

فبناء على تعدد الجنس و الفصل في الوجود و ان تركيبهما انضمامي يكون لكل منهما تحصل و ثبوت في الخارج و لا يكون هناك وجود واحد يجمعهما، و بناء على التركيب الاتحادي يكون في الخارج وجود واحد ينحلان اليه.

و ابتناء هذه المسألة جوازا و امتناعا على هذين المبنيين لازمه احد امرين:

اما كون العنوانين نسبة بعضهما لبعض نسبة الجنس و الفصل فالصلاة و الغضب كالحیوان و الناطق، فبناء على تعدد الجنس و الفصل

وجودا لا- يجتمعان في الوجود و يكون لكل منهما تحقق و ثبوت غير تحقق الآخر، فلا- يجتمعان وجودا في موضوع واحد فلا يلزم اجتماع الحكيمين المتضادين، اذ المحال اجتماع المتضادين في موضوع واحد و حيث لا- وجود واحد يجمعهما فلا موضوع واحد بينهما ليتضادا فيه، فلا- مانع من القول بالجواز إذ لا اجتماع فلا سرية، و بناء على وحدة وجودهما خارجا فلا بد من القول بالامتناع لاجتماع الحكيمين المتضادين في موضوع واحد لهما و هو الوجود.

و يرد ان العنوانين المتعلق بهما الأمر و النهى ليسا من قبيل الجنس و الفصل، بل هما اما عنوانان و اضافتان لموجود واحد له جنسه و فصله كالعالم و الهاشمى المنطقيين على زيد الفرد الخاص من الحيوان الناطق، أو يكون احدهما هو الموجود الخارجى و الآخر عنوان يصدق عليه نسبة و اضافة خاصة كالصلاة و الغصب، فان الصلاة هي الهيئة الخاصة و الغصب عنوان يصدق عليها حيث تكون في ملك مالك لا يرضى بهذا التصرف، و ليس الغصب فصلا للركوع أو السجود.

و اما كون العنوانين المتعلق بهما الأمر و النهى هما كفصلين للموجود الخارجى، فالحركة في الدار المغصوبة يكون لها فصلان الصلاة و الغصب، فبناء على تعدد الجنس و الفصل يكون لكل من الجنس و الفصلين وجود غير وجود الآخر فلا- اجتماع للحكيم في موضوع واحد فلا مانع من القول بالجواز، و بناء على التركيب الاتحادي يجتمع الحكمان في موضوع واحد فلا بد من القول بالامتناع. بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٨٥

إذا عرفت ما مهدناه، عرفت أن المجمع حيث كان واحدا وجودا و ذاتا، كان تعلق الامر و النهى به محالا، و لو كان تعلقهما به بعنوانين، لما عرفت من كون فعل المكلف بحقيقته و واقعيته صادرة عنه، متعلقا للاحكام لا بعناوينه الطارئة عليه (١)، و أن غائلة اجتماع الضدين فيه

و يرد ان العنوانين المتعلق بهما الأمر و النهى ليسا كفصلين للموجود الخارجى، اذ لا يعقل ان يكون للجنس الواحد فصلان عرضيان، و لا يمكن ان يكون الحيوان متفصلا بفصلين في عرض واحد كالناطقية و الفرسية. نعم انما يجوز ان يكون للجنس فصلان طوليان كالنامية للجسم و الحساسة. و قد اكتفى المصنف بالرد اجمالا بقوله: (ضرورة عدم كون العنوانين المتضادين عليه من قبيل الجنس و الفصل إلى آخر الجملة)).
إلا انه لا يخفى انه من البعيد على صاحب الفصول ان يتوهم ذلك و خصوصا الثاني. و المظنون ان صاحب الفصول يريد ان يقول انه اذا تعلق الأمر و النهى بالجنس و الفصل فبناء على التعدد في الوجود يقال بالجواز، و بالامتناع بناء على الاتحاد في الوجود.

و لا يخفى ايضا انه على هذا انما يتم كلامه بناء على ان النزاع في هذه المسألة من ناحية التضاد بين الحكيمين و هو التكليف المحال، و اما اذا كان النزاع اعم من التكليف المحال و التكليف بالمحال- و لو من ناحية عدم القدرة على الامتثال- فان الجنس و الفصل و ان كانا متعددين في الوجود إلا انه لا يعقل اختلافهما في الحكم، فلا يعقل ان يجتمع الأمر بالجنس و النهى عن الفصل أو بالعكس. (١)

تقرير دليل الامتناع

لا- يخفى انه بعد ان ثبت تضاد الاحكام و ثبت ان متعلق التكليف هو الموجود الخارجى و ثبت ان تعدد العنوان لا- يوجب تعدد المعنون- يتضح القول بالامتناع و انه لا سبيل إلى اجتماع الأمر و النهى في مجمع واحد، فان المطلوب بالصلاة في الدار بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٨٦

لا- تكاد ترتفع بكون الاحكام تتعلق بالطبائع لا الافراد، فإن غاية تقريره أن يقال: إن الطبائع من حيث هي هي، و إن كانت ليست إلا

هى، ولا تتعلق بها الاحكام الشرعية، كالأثار العادية والعقلية، إلا أنها مقيدة بالوجود، بحيث كان القيد خارجا والتقييد داخلا، صالحاً لتعلق الاحكام بها، ومتعلقا الأمر والنهى على هذا لا يكونان متحدين أصلا، لا فى مقام تعلق البعث والزجر، ولا فى مقام عصيان النهى وإطاعة الأمر بإتيان المجمع بسوء الاختيار.

أما فى المقام الاول، فلتعددهما بما هما متعلقان لهما وإن كانا متحدين فيما هو خارج عنهما، بما هما كذلك.

المغصوبة هى الحركات الخاصة أو الهيئات الخاصة، وهذه الحركات الخاصة فى الدار المغصوبة أو الهيئة الخاصة فيها هى مطابق عنوان الغضب، فيكون الأمر متوجها إلى ايجاد هذه الحركة والنهى متوجها إلى عدم ايجادها، وتكون هذه الحركة الخاصة محبوبة و مبغوضة فى آن واحد، و هل يعقل ان يجتمع التحريك إلى ايجاد شىء واحد فى آن واحد والزجر عن ايجادها، و محبوبة ايجادها و مبغضية ايجادها؟ فاجتماعهما من اجتماع الضدين الذى هو من التكليف المحال، و لا- تصل النوبة إلى عدم القدرة و التكليف بالمحال.

وقد ثبت مما ذكرنا: ان حال اجتماع الأمر والنهى فى الواحد بعنوانين كحال اجتماعهما فى الواحد بعنوان واحد، و قد اشار المصنف إلى المقدمة الثالثة بقوله:

((عرفت ان المجمع حيث كان واحدا وجودا و ذاتا كان تعلق الأمر والنهى به محالا و لو كان تعلقهما به بعنوانين)) لأن تعدد العنوان لا يستلزم تعدد المعنون.

و اشار إلى المقدمة الثانية بقوله: ((لما عرفت من كون فعل المكلف إلى آخر الجملة)).

و لم يشر إلى المقدمة الاولى لوضوح تضاد الاحكام و محالية اجتماع الضدين.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٨٧

و أما فى المقام الثانى، فلسقوط أحدهما بالاطاعة، و الآخر بالعصيان بمجرد الاتيان، ففى أى مقام اجتمع الحكمان فى واحد (١)؟

(١) لما فرغ من اثبات الامتناع شرع فى التعرض لادلة المجوزين التى منها ما اشار اليه بقوله: ((لا تكاد ترتفع بكون الاحكام تتعلق بالطبائع لا الافراد)).

و حاصله: و قد مرّ بعض الكلام فيه فى الأمر التاسع، انه لو كان متعلق الأمر والنهى هو الافراد للزم اجتماع الضدين لتضاد الحكمين المجتمعين فى الفرد الواحد الذى هو الماهية الموجودة بما لها من المشخصات، خصوصا بناء على ان تشخص الطبيعة بما يلازمها من المقولات المقارنة لها فى الوجود، فان الفرد الصلاتى - مثلا- هو المطلوب بما له من المشخصات المقارنة له التى منها كونه فى المكان المغصوب، فيكون الفرد بما له من التشخص الغصبى مطلوبيا و تشخصه الغصبى منهى عنه فيجتمع الحكمان المتضادان فى الوجود الواحد بتشخصه.

و اما اذا كان متعلق الأمر والنهى هى الطبائع و حيث ان الطبيعة من دون تقيدها بالوجود لا- يتعلق بها غرض و انما تكون متحملة للغرض حيث تقيّد بالوجود و لا- داعى لكون المتعلق هو وجودها، اذ الظاهر ان نفس الطبيعة هى المتعلق، و لكن علمنا عقلا انها بما هى لا تكون متحملة للغرض، فلا بد من مخالفة الظاهر بمقدار الحاجة و هو كون الطبيعة مقيدة بالوجود بنحو ان يكون التقييد داخلا و القيد خارجا، اذ لا داعى إلى دخول القيد بعد ان كان التقييد به كافيا، و اذا كان متعلق الأمر والنهى هو الطبائع المقيدة بالوجود بنحو ان يكون القيد خارجا، ففى مقام تعلق الأمر والنهى فالوجود خارج عن متعلق الحكمين فلا اجتماع لهما فى مجمع واحد، اذ متعلق كل منهما طبيعة غير الطبيعة المتعلق بها الآخر فانهما انما يجتمعان فى مقام التعلق اذا كان الوجود داخلا، و قد عرفت خروجه عما هو المتعلق، اذ المفروض ان المتعلق لكل منهما هو طبيعة غير الطبيعة الأخرى.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٨٨

.....

و من الواضح ايضا انه في مقام ايجادهما لا اجتماع للحكمين في وجود واحد لأن المفروض انه بايجاد هذا الوجود الواحد المنطبق عليه الطبيعتان يسقط الحكمان احدهما بالاطاعة و الآخر بالعصيان، و لا يعقل ان يكون فيما يتحقق به عدم الحكمين يتضادان فيه، اذ لا يحصل التضاد بين الضدين الا- في اجتماعهما في الوجود، اما في حال عدمهما فلا- محالية لانه لا- محالية في اجتماع الضدين المعدومين، و انما المحال اجتماع الضدين الموجودين، و متعلق الحكمين الذي هو الطبيعتان المقيدتان بالوجود في حال وجود ما ينطبقان عليه خارجا يسقطان و يعدمان، ففي الخارج لا يجتمع الحكمان المتضادان و في مقام تعلق الأمر و النهي بالطبيعتين لا اجتماع بينهما حتى يتضادان في مقام الاجتماع.

قوله: ((لا يتعلق بها الاحكام الشرعية كالأثار العادية و العقلية)): أى ان الاحكام الشرعية التابعة للاغراض و الآثار لا تتعلق بالطبائع من حيث هي كما ان الآثار العادية و العقلية لا تترتب على الطبائع من حيث هي، فان ماهية الوضع الركوعي من حيث هي لا يترتب عليها كونها معراجا للمؤمن أو ناهية عن الفحشاء، و انما يترتب هذا الغرض على ماهية الركوع المتقدمة بالوجود، كما ان آثار الركوع العادية الذي هو من مقولة الوضع ككون يديه على ركبتيه أو مسبلتين- مثلا- أو قدماه إلى جهة خاصة انما تترتب على ماهية الركوع المتقدمة بالوجود، و كذلك آثارها العقلية ككونها خضوعا للمولى و معنونه بعنوان حسن انما تترتب على ماهية الركوع المتقدمة بالوجود.

و الحاصل: ان الماهية المقيدة بالوجود بناء على اصالة الوجود، أو الماهية المقيدة بالحيثية المكتسبة من الجاعل- هي منبع الآثار سواء كانت الآثار شرعية أو عادية أو عقلية، و اما الماهية من حيث هي فلا تكون مصدرا للأثر و لا محتملة لشيء من الأغراض اصلا، و بقيه عبارة الكتاب واضحة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٨٩

و أنت خبير بأنه لا يكاد يجدى بعد ما عرفت، من أن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون لا وجودا و لا ماهية، و لا تنتم به وحدته أصلا، و أن المتعلق للاحكام هو المعنونات لا العنونات، و أنها إنما تؤخذ في المتعلقة بما هي حاكيات كالعبارات، لا بما هي على حيالها و استقلالها (١).

(١) و توضيحه انه حيث كان القائل بالجواز بنى القول بالجواز على تعلق الأمر و النهي بالطبائع، و اعترف بانه على القول بالتعلق بالأفراد يقول بالامتناع، فلذا لم يتعرض المصنف إلى ذكر ذلك، و تعرض إلى انه على القول بالتعلق بالطبائع ايضا لا مجال للقول بالجواز.

و تفصيله ان المتعلق للأمر و النهي: اما ان يكون ماهية نوعية، و هذا على نحوين:

لانه تارة يكون لكل ماهية وجود على حدة و لكنهما يجتمعان في موضوع واحد، كما لو تعلق الأمر بالتستر و نهى عن التحرك في المغصوب فانحصر الستر بالمغصوب، فان المأمور به الهيئة التسترية و هي من الوضع و المنهى عنه الحركة في المغصوب و الحركة عرفا هيئة الوضع و عند الانحصار يكون المقام من التكليف بالمحال.

و اخرى: يكون للماهية النوعية وجود واحد و لا بد في مثل ذلك ان يكون ما تعلق به الأمر عين ما تعلق به النهي، و تدخل المسألة في دلالة النهي على الفساد، لوضوح انه لا يعقل ان يكون للماهية النوعية الواحدة وجودان، فلا بد و ان يكون ما تعلق به الأمر عين ما تعلق به النهي.

و اما ان يكون المتعلق للامر و النهى مختلفين بان يكون- مثلا- متعلق الامر ماهية نوعية و متعلق النهى عنوانا كالصلاة في الدار المغصوبة، فان متعلق الأمر طبيعة خاصة و ماهية من الماهيات و متعلق النهى عنوان.

أو يكون المتعلق لكل منهما عنوانا كالعالم و الهاشمي و في مثل هذين القسمين لا ينفذ القائل بالجواز كون متعلق الأمر و النهى هو الطبيعة، لأن المتعلق للأمر و النهى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٩٠

كما ظهر مما حققناه: أنه لا- يكاد يجدي أيضا كون الفرد مقدمة لوجود الطبيعي المأمور به أو المنهى عنه، و أنه لا ضير في كون المقدمة محرمة في صورة عدم الانحصار بسوء الاختيار، و ذلك- مضافا إلى وضوح فساده، و أن الفرد هو عين الطبيعي في الخارج، كيف؟ و المقدمة تقتضي الاثنية بحسب الوجود، و لا تعدد كما هو واضح- أنه إنما يجدي

مجتمعان في وجود واحد فلا- بد له من ان يقول اما بعدم تضاد الاحكام، أو بان تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنون، أو بان المتعلق هو الطبيعة المقيدة بالوجود.

و قد عرفت تضاد الاحكام و ان تعدد العنوان لا يكشف عن تعدد المعنون، و اما ان متعلق الحكم هو فعل المكلف و وجوده لا الطبيعة المقيدة بالوجود فلوضوح ان الحكم انما ينبعث عن الغرض الداعي اليه، و قد عرفت ان مصدر الاثر و موضوع الغرض انما هو الوجود أو الحيثية المكتسبة، و لا يعقل ان يتعلق الأمر و النهى بالطبيعة المقيدة مع خروج قيد الوجود و الحيثية المكتسبة، و الحال ان ما به الغرض هو الوجود أو الحيثية، فلا- بد و ان يكون المراد من الماهية النوعية و العنوان الصادق عليها هو وجود تلك الماهية و معنون العنوان، و ان يكون المراد من العنوانين هو معنونهما و هو الموجود الخارجى الواحد و جودا.

و حيث كان تضاد الاحكام أمرا مفروغا عنه لذا كانت دعوى المدعى هو تعلق الحكم بالطبيعة المقيدة بالوجود فرارا عنه حتى لا تتضاد الاحكام، و يكون تعدد العنوان لازمه تعدد المعنون، و لذلك لم يشر المصنف إلى تضاد الاحكام، و اشار إلى ان تعدد العنوان لا يجدي بقوله: (بعد ما عرفت من ان تعدد العنوان إلى آخر الجملة)).

و اشار إلى ان متعلق الاحكام هو وجود الطبيعة لا- الطبيعة المقيدة بالوجود (و ان المتعلق للاحكام هو المعنونات لا العنوانات إلى آخر الجملة)).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٩١

لو لم يكن المجمع واحدا ماهية، و قد عرفت بما لا مزيد عليه أنه بحسبها أيضا واحد (١).

(١) يشير إلى رد الاستدلال الثانى لبعض القائلين بالجواز و هو المحقق القمى، و ينبغى بيانه اولاً قبل التعرض إلى رده. توضيحه: ان متعلق الأمر ماهية غير الماهية المتعلقة بها النهى، ففي مقام التعلق لا- مضادة بينهما لكون متعلق الأمر ماهية غير الماهية المتعلقة بها النهى لتباينهما فلا تسرى مبعوضية النهى إلى الأمر، و في مقام الخارج و هو مقام حصولهما و تحققهما ايضا لا مضادة و لا سراية لأن الفرد الخارجى مقدمة لوجودهما و تحققهما، و حيث لا نقول بالملازمة بين وجوب الواجب و وجوب مقدمته و لا بين الحرام و حرمة مقدمته فلا اجتماع في الفرد الذى هو المقدمة لهما، و لا في نفس متعلق الأمر و النهى، لأن لكل ماهية منهما تحققا غير تحقق الآخر، و على فرض القول بالملازمة بين وجوب الواجب و وجوب مقدمته و بين الحرام و حرمة مقدمته فيجتمع في الفرد الوجوب و الحرمة الغيريين و يرتفع الوجوب و يكون الفرد المقدمة حراما، و لا- مانع في حرمة المقدمة عن وقوع الامتثال بذى المقدمة، فان حرمة المقدمة مع عدم الانحصار بها لا تضر بحصول الاطاعة و الامتثال لذيها، فان كان عنده دابتان مغصوبة و غير مغصوبة فركب المغصوبة فمن المسلم وقوع حجه صحيحا، و كذا في الانحصار في المقدمة المحرمة اذا كان بسوء الاختيار، فان

التكليف بالمحال لا مانع منه اذا كان بسوء الاختيار، فمن كان عنده دابتان مغصوبة و غير مغصوبة فأتلف غير المغصوبة بسوء اختياره فلا مانع من تكليفه بالحج على هذا الفرض.

نعم اذا كان الانحصار لا بسوء الاختيار، كما لو تلفت الدابة بغير اختياره فانه يسقط عنه الحج اذا كان ملاك حرمة الغصب اقوى، أو يسقط الغصب اذا كان ملاك وجوب الحج اقوى من الغصب، و حيث نشترط المندوحة فلا انحصار اصلا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٩٢

.....

و قد اشار المصنف إلى بعض ما ذكرنا فاشار إلى كون الفرد مقدمة لمتعلق الأمر و النهى بقوله: ((كون الفرد مقدمة لوجود الطبيعي)) و اشار إلى انه لا مانع من التكليف اذا كانت المقدمة محرمة، و لكن الانحصار فيها كان بسوء الاختيار بقوله: ((و انه لا ضير في كون المقدمة محرمة في صورة عدم الانحصار بسوء الاختيار)).

و في هذا الكلام مواقع للنظر:

اولا: ان الانحصار بسوء الاختيار مانع من فعلية الخطاب و التكليف و يلزمه العقاب على ترك الواجب في ظرفه و ان لم يكن له خطاب بالفعل لقبح التكليف بالمحال، و قد اشار إلى هذا بقوله: ((مضافا إلى وضوح فساده)).

و ثانيا: قد تقدم انه لا وجه لقيد المندوحة فيما هو المهم من محل النزاع من اجتماع الضدين الذي هو من التكليف المحال لا التكليف بالمحال.

و ثالثا: ان الفرد لا- يعقل ان يكون وجودا لماهيتين فان لكل ماهية وجودا واحدا، فكيف يمكن ان يكون الوجود الواحد وجودا لماهيتين؟

و قد عرفت فيما تقدم ان مسألة الاجتماع انما تكون فيما اذا كان متعلق الأمر عنوانين منطبقين على معنون واحد وجودا، أو يكون متعلق احدهما ماهية نوعية و متعلق الآخر عنوانا منطبقا على وجود تلك الماهية، و اما اذا كان متعلق كل منهما ماهية نوعية غير الماهية الأخرى و اجتماعا في موضوع واحد فهو خارج عما هو المهم و داخل في التكليف بالمحال.

و رابعا: ان الفرد عين وجود الطبيعي في الخارج و ليس الطبيعي الا- الحصة في الخارج و هو الفرد، و ليس الفرد مقدمة للطبيعي فان المقدمة تقتضى الاثنيية في الوجود و لا اثنيية بين الطبيعي و الفرد في الوجود خارجا، و الى هذا اشار بقوله:

((و ان الفرد هو عين الطبيعي في الخارج إلى آخر الجملة)) و قد اشار إلى الثالث بقوله: ((انه انما يجدي لو لم يكن المجمع واحدا ماهية إلى آخر الجملة)).

قوله: ((بيان الملازمة)).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٩٣

ثم إنه قد استدل على الجواز بأمر:

منها: إنه لو لم يجز اجتماع الامر و النهى، لما وقع نظيره و قد وقع، كما في العبادات المكروهة، كالصلاة في مواضع التهمة و في الحمام و الصيام في السفر و في بعض الايام.

بيان الملازمة: إنه لو لم يكن تعدد الجهة مجديا في إمكان اجتماعهما لما جاز اجتماع حكيمين آخرين في مورد مع تعددهما، لعدم اختصاصهما من بين الاحكام بما يوجب الامتناع من التضاد، بدهاة تضادها بأسرها، و التالي باطل (١)، لوقوع اجتماع الكراهة و الايجاب أو الاستحباب، في

حاصله: ان العلة المانعة من اجتماع الوجوب و الحرمة بعنوانين تقتضى ايضا عدم جواز اجتماع الوجوب و الكراهة فى واحد بعنوانين، لأن العلة المانعة من الاجتماع فى الوجوب و الحرمة هى تضاد الاحكام، و كما ان الحكم الوجوبى و التحريمى فى واحد بعنوانين من المتضادين كذلك الحكم الوجوبى أو الاستجابى مع الحكم الكراهتى بعنوانين من المتضادين ايضا. فمراده من الملازمة هى الملازمة بين اجتماع الوجوب و الكراهة بعنوانين، و بين اجتماع الوجوب و الحرمة بعنوانين نفيا و اثباتا، فاذا ثبت فى احدهما لا بد و ان يثبت فى الآخر، و قد ثبت جواز اجتماع الوجوب و الاستجاب مع الكراهة فى الأمثلة المذكورة فى لسان الشارع فلا بد و ان يثبت ذلك فى اجتماع الوجوب و الحرمة، و حيث ان اجتماع الاحكام المتضادة لا يعقل ان يكون جائزا فلا بد و ان يكون تعدد الجهة و كونهما بعنوانين مجديا فى رفع التضاد بينهما لأن حكم الامثال على السواء.

(١)

[أدلة المجوزين]

هذا من جملة ما استدل القائلون بجواز الاجتماع. و حاصله: انه لو كان اجتماع الأمر و النهى فى وجود واحد بعنوانين محالا لما وقع من الشارع. بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٩٤

.....

و توضيحه: انه لاشكال فى ان تضاد الاحكام لا ينحصر فى الوجوب و الحرمة، فان اجتماع الوجوب و الكراهة ايضا لا يصح، فاذا صح اجتماعهما بعنوانين صح اجتماع الوجوب و الحرمة بعنوانين، و لا-ريب ايضا فى تضاد الاحكام فى الواحد بعنوان واحد، و اما فى الواحد بعنوانين فلا بد ان لا يكون اجتماعهما من اجتماع المتضادين، اذ لا يعقل من الشارع ان يجمع بين الضدين، فاذا وقع فى لسان الشارع اجتماع الكراهة و الوجوب بعنوانين فهو يدل ان على تعدد العنوان مجرد فى رفع التضاد و الأ لما وقع فى لسان الشارع. و بعبارة اخرى: انه يلزم مما ذكرتموه من امتناع اجتماع الأمر بالصلاة و حرمة الغصب فى الصلاة فى الدار المغصوبة ان لا يجتمع الأمر بصلاة الفريضة و كراهتها فى اتيانها بالحمام، لأن الاحكام باسرها متضادة و لا خصوصية للوجوب و الحرمة و هذا اللازم باطل، لأنه قد ورد فى لسان الشارع اجتماع الوجوب و الكراهة فى النهى بنحو الكراهة عن الصلاة الواجبة فى الحمام، و ان لا يجتمع ايضا الصلاة نافلة مع كراهتها فى الحمام، فإن الاول من اجتماع الوجوب و الكراهة، و الثانى من اجتماع الاستجاب و الكراهة. قوله: ((و التالى باطل)). المتحصل من كلامه ان الاستدلال على الجواز بنحو القياس الاستثنائى، و هو كما فى عبارته انه لو لم يجز اجتماع الحكمين الوجوبى و التحريمى فى وجود واحد بعنوانين لما جاز اجتماع الحكمين الوجوبى و الكراهتى فى وجود واحد بعنوانين، و التالى باطل و هو عدم جواز اجتماع الحكمين الوجوبى و الكراهتى بعنوانين لورود اجتماعهما فى لسان الشارع، و يستلزم بطلان التالى بطلان المقدم و هو عدم جواز اجتماع الحكمين الوجوبى و التحريمى بعنوانين، لعموم العلة و تساوى حكم الامثال. بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٩٥

مثل الصلاة فى الحمام، و الصيام فى السفر، و فى عاشوراء و لو فى الحضر، و اجتماع الوجوب أو الاستجاب مع الاباحة أو الاستجاب (١)، فى مثل الصلاة فى المسجد أو الدار (٢).

و الجواب عنه أما إجمالاً: فبأنه لا بد من التصرف و التأويل فيما وقع فى الشريعة مما ظاهره الاجتماع، بعد قيام الدليل على الامتناع، ضرورة أن الظهور لا يصادم البرهان (٣)، مع أن قضية ظهور تلك الموارد،

(١) مثال الصلاة في الحمام وفي مواضع التهمة من اجتماع الوجوب والكراهة في صلاة الفريضة، و من اجتماع الاستحباب والكراهة في صلاة النافلة.

و مثال الصوم في السفر فهو لاجتماع الاستحباب والكراهة بناء على صحة الصوم المندوب في السفر على كراهة، و اجتماع الاستحباب والكراهة ايضا في الصوم الندبي في الحضر كصوم يوم عاشوراء، فانه قد وردت النصوص بكراهة صوم يوم عاشوراء.

(٢) الصلاة في المسجد فريضة من اجتماع الوجوب والاستحباب، و الصلاة في المسجد نافلة من اجتماع الاستحباب مع الاستحباب، و الصلاة في الدار فريضة من اجتماع الوجوب والاباحة، و الصلاة في الدار نافلة من اجتماع الاستحباب والاباحة، فاجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الاباحة في الصلاة في الدار فريضة مرة و نافلة أخرى، و اجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الاستحباب في الصلاة في المسجد فريضة مرة و نافلة أخرى.

(٣)

[الجواب الاجمالي عما ظاهره الاجماع]

لقد اشار إلى ثلاثة اجوبة عن هذا الاشكال:

الأول: الجواب الاجمالي و حاصله: انه بعد قيام البرهان القطعي: في ان الحال في اجتماع الحكمين المتضادين في وجود واحد بعنوانين كحال اجتماعهما في واحد بعنوان واحد، و لا يعقل ان يكون ما قام الدليل العقلي على محالته جائزا، فلا بد من التأويل لما كان بظاهره يقتضى جواز اجتماع الحكمين في وجود واحد بعنوانين،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٩٦

اجتماع الحكمين فيها بعنوان واحد، و لا يقول الخصم بجوازه كذلك، بل بالامتناع ما لم يكن بعنوانين و بوجهين، فهو أيضا لا بد له من التفصي عن إشكال الاجتماع فيها (١) لا سيما إذا لم يكن هناك مندوحة، كما في العبادات المكروهة التي لا بدل لها، فلا يبقى له مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فيها على جوازه أصلا، كما لا يخفى (٢).

لأن الظهور لا- يصادم البرهان القطعي، فاذا ورد في لسان الشارع مما يدل بظاهره على جواز الاجتماع في وجود واحد بعنوانين لا بد من تأويله و رفع اليد عن ظهوره.

(١) هذا الجواب الثاني.

و حاصله: ان ما ورد من الشارع مما ظاهره اجتماع الحكمين في واحد ليس من مسألة الاجتماع، لانه ليس من اجتماع الحكمين في وجود واحد بعنوانين بل هو من اجتماع الحكمين في واحد، و هذا من المسلم امتناعه عند الكل لأن النهي قد ورد عن الصلاة في الحمام و في مواقع التهمة، فيكون من اجتماع الأمر بالصلاة مع النهي عن نفس الصلاة في الحمام، و ليس كاجتماع الصلاة مع الغضب في الافعال الخاصة الصلانية في الدار المغصوبة، فان الأمر قد تعلق بالصلاة و النهي قد تعلق بالغضب لا بالصلاة، و لكن الغضب و الصلاة اجتماعا في الافعال الصلانية في الدار المغصوبة، بخلاف الصلاة في الحمام فان متعلق الأمر نفس الصلاة و متعلق النهي نفس الصلاة- ايضا- لا- عنوان آخر منطبق على ما انطبقت عليه الصلاة، فلا- بد من اجتماع الكل القائلين بالجواز و القائلين بالامتناع على تأويل هذه الاخبار.

(٢) كصوم يوم عاشوراء فانه لا بدل له و كالصوم في السفر فانه لا بدل له ايضا.

و الفرق بين ما به مندوحة و ما لا- مندوحة فيه في الواحد بعنوان واحد أن اجتماع الأمر و النهي فيما لا مندوحة فيه عام في جميع الافراد و فيما له مندوحة ليس عاما بل في بعض الافراد.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٩٧

و أما تفصيلا: فقد أوجب عنه بوجوه، يوجب ذكرها بما فيها من النقض و الأبرام طول الكلام بما لا يسعه المقام، فالاولى الاقتصار على ما هو التحقيق في حسم مادة الأشكال.

فيقال و على الله الاتكال: إن العبادات المكروهة على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما تعلق به النهى بعنوانه و ذاته، و لا بدل له، كصوم يوم عاشوراء، و النوافل المبتدئة في بعض الاوقات.

ثانيها: ما تعلق به النهى كذلك، و يكون له البدل، كالنهي عن الصلاة في الحمام.

ثالثها: ما تعلق النهى به لا بذاته، بل بما هو مجامع معه وجودا، أو ملازم له خارجا، كالصلاة في مواضع التهمة، بناء على كون النهى عنها لاجل اتحادها مع الكون في مواضعها (١).

أما القسم الاول: فالنهي تنزيها عنه بعد الاجتماع على أنه يقع صحيحا، و مع ذلك يكون تركه أرجح، كما يظهر من مداومة الاثمة

و قد اتضح مما ذكرنا: من كون الاجتماع الوارد في لسان الشارع هو في الواحد بعنوان واحد انه لا وجه لأن يكون هذا الاجتماع المتسالم على محالته دليلا على ما هو محل النزاع من الاجتماع في الواحد بعنوانين، فانه مضافا إلى عدم الملازمة بين المحالات انه مع كون الاجتماع في الواحد بعنوان واحد محالا لا ينبغي ان يستدل به على الجواز في الواحد بعنوانين.

نعم لو كان الاجتماع في الواحد بعنوان واحد جائزا لدل على الجواز في الواحد بعنوانين بالاولوية.

(١)

[انقسام العبادات المكروهة الى ثلاثة أقسام و توجيه الاجتماع فيها]

لا- يخفى انه حيث كان ما ورد في لسان الشارع مما اجتمع فيه الأمر و النهى بعنوان واحد على ثلاثة أقسام كان الجواب التفصيلي- لكل واحد من الأقسام- بالكلام في كل قسم على حدة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٩٨

عليهم السلام على الترك (١)، إما لاجل انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك، فيكون الترك كالفعل ذا مصلحة موافقة للغرض، و إن كان مصلحة الترك أكثر، فهما حينئذ يكونان من قبيل المستحبين المتراحمين، فيحكم بالتخير بينهما لو لم يكن أهم في البين، و إلا فيتعين الأهم و إن كان الآخر يقع صحيحا، حيث أنه كان راجحا و موافقا للغرض، كما هو الحال في سائر المستحبات المتراحمات بل الواجبات (٢)، و ارجحية

(١) القسم الاول هو الذي تعلق به النهى بذاته و بعنوانه الخاص و كان لا بدل له، كالنهي التنزيهي المتعلق بصوم يوم عاشوراء، و حيث انه قام الاجتماع على ان صومه يقع صحيحا فلا بد من وقوعه قريبا فلا محالة يكون مأمورا به، فقد اجتمع فيه الأمر و النهى بعنوان كونه صوم يوم عاشوراء و هو مما لا بدل له.

و قد عرفت تضاد الأحكام فلا- يمكن ان يكون يوم عاشوراء راجحا و مندوبا باعتبار الأمر به و مرجوحا و مكروها باعتبار النهى التنزيهي عنه، فان ظاهر الكراهة كونها نهيا ناشئا عن المفسدة غير الملزمة، و لا يعقل ان يكون الشيء بالفعل ذا مصلحة مرجحة لفعله على تركه و ذا مفسدة مرجحة لتركه على فعله.

كما ان الظاهر من مداومة الاثمة عليهم السلام على ترك صوم يوم عاشوراء ان الترك للصوم ارجح من فعل الصوم، و مع قيام الاجتماع على صحة الصوم و وقوعه عبادة فلا بد من التأويل.

(٢) قد عرفت ان ظاهر النهى التزهيى انه ناشئ عن مفسدة فى الفعل.

و حاصل هذا التأويل الاول الذى اشار اليه انه لا بد من رفع اليد عن هذا الظاهر بالتزام ان رجحان الترك على الفعل لا للمفسدة فى الفعل، بل لأجل ان الترك قد انطبق عليه عنوان ذو مصلحة اقوى من مصلحة الفعل، و انما التزم فى كون المصلحة فى العنوان المنطبق على الترك و لم يلتزم فى كون المصلحة فى ذات الترك، لانه لو كانت المصلحة الراجحة على مصلحة الفعل فى نفس الترك لكان تقيض الترك الذى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٩٩

الترك من الفعل لا توجب حرازة و منقصة فيه أصلا، كما يوجبها ما إذا كان فيه مفسدة غالبية على مصلحته (١)، و لذا لا يقع صحيحا على الامتناع،

هو نفس الفعل مرجوحا، فلا يمكن ان يكون فيه مع ذلك مصلحة راجحة، اذ المرجوحية و الراجحية فى واحد من اجتماع النقيضين، فلذا جعل المصلحة فى العنوان المنطبق على الترك، فان الترك و ان كان هو المعنون بذلك العنوان ذى المصلحة إلا ان الفعل ليس نقيضا للترك بما هو معنون بذلك العنوان، بل الفعل نقيض للترك بما هو ترك لا بما هو معنون بعنوان.

و على كل فالفعل يكون ذا مصلحة، و الترك لتعونه بذلك العنوان يكون ذا مصلحة ايضا، فان كانت المصلحتان متساويتين يقع التخيير بين الفعل و الترك، و اذا كانت مصلحة الترك اقوى فهى اهم من مصلحة الفعل لقوتها، فيكون الحكم الفعلى هو الموافق لمصلحة الترك لأنها اقوى، كما انه كذلك فى المقام لمداومة الائمة على الترك و يكون الحكم فى طرف الفعل شأنا لا فعليا، و انما يقع الفعل صحيحا و عبادة باعتبار المصلحة الموجودة فى ذاته، و لذا قام الاجماع على صحته و وقوعه عبادة ان لم يكن له حكم فعلى. و الحاصل: ان الفعل يكون مستحبا و الترك يكون مستحبا، و حيث كان الاستحباب فى الترك اقوى لذلك كان الترك اقوى استحبابا من استحباب الفعل، فهما مستحبان متراحمان قدم الاقوى منهما فى الفعلية، و لكنه حيث كان الفعل ايضا مستحبا و ذا مصلحة فلذلك يقع صحيحا و عبادة.

(١) هذا جواب عن سؤال مقدر، و حاصله: انه اذا كان الترك اقوى استحبابا من الفعل فنقيضه و هو الفعل يكون مرجوحا، و مع كونه مرجوحا كيف يمكن ان يقع صحيحا و عبادة مقربة.

و الجواب ما اشار اليه.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٠٠

.....

و حاصله: ان الكراهة تارة تكون لمفسدة فى الفعل و هذه هى التى تكون مانعة عن وقوع الفعل صحيحا و عبادة. و اخرى تكون الكراهة بمعنى ترك المصلحة و هذه لا تكون مانعة، لأن المانع ما اوجب حرازة و نقصانا مترتبا على الفعل، و مطلق ترك الراجح ما لم يكن عن مفسدة لا يوجب حرازة و نقصانا يمنع عن وقوعه عبادة.

و قد ذكر فى هامش الكتاب اشكالا آخر [٣] و هو انه ربما يقال: ان الكراهة فى المقام و ان كانت لا لأجل مفسدة و حرازة و منقصة فى الفعل، إلا انه لا اشكال فى كون الفعل حيث كان نقيضا للترك الذى هو اقوى استحبابا يكون منهيا عنه بالنهى التزهيى و لو لكونه ترك المستحب، و مع تنجز النهى و طلب ترك الفعل كيف يمكن ان يقع الفعل صحيحا و عبادة؟ و لا اقل من انه يكون مثل ضد الواجب بناء على ان الضد مقدمة لترك ضده، فان ضد الواجب الأهم كالصلاة اذا كانت حراما لكونها مقدمة للازالة التى هى الاهم لا- يعقل ان تقع صحيحة و عبادة، مع ان النهى عنها ليس لمنقصة و مفسدة فى ذات الصلاة بل النهى عنها انما هو لأجل انه بفعل

الصلاة يترك الأهم، فالمانع عن وقوعها صحيحة وعبادة هو النهى عنها الذى لم يكن لمنقصة و مفسدة في ذاتها، و أى فرق بين هذا النهى و النهى فى المقام سوى ان احدهما تحريمى و هو ضد الواجب، و هنا تنزيهى لأن ترك المستحب الاقوى استحبابا. و حاصل ما اجاب عنه فى هامش الكتاب: انه فرق بين النهى التحريمى و التنزيهى فى ان التحريمى حيث كان منعا لا ترخيص فيه فلا يمكن ان يقع ضد الواجب عبادة و مقربا، اذ الممنوع عن وجوده منعا تاما لا ترخيص فيه و لا اذن فى فعله، و مع عدم الاذن به اصلا لا يعقل وقوعه عبادة و صحيحا، بخلاف النهى التنزيهى حيث انه مرخص فيه و مأذون فى فعله فلا يمنع عن قصد ما فيه من المصلحة و المحبوبة، لفرض

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٠١

فإن الحزارة و المنقصة فيه مانعة عن صلاحية التقرب به، بخلاف المقام، فإنه على ما هو عليه من الرجحان و موافقة الغرض. كما إذا لم يكن تركه راجحا بلا حدوث حزارة فيه أصلا (١).

و إما لاجل ملازمة الترك لعنوان كذلك، من دون انطباقه عليه، فيكون كما إذا انطبق عليه من غير تفاوت، إلا فى أن الطلب المتعلق بهى حينئذ ليس بحقيقى، بل بالعرض و المجاز، فإنما يكون فى الحقيقة متعلقا بما يلازمه من العنوان، بخلاف صورة الانطباق لتعلقه به حقيقته، كما فى سائر المكروهات من غير فرق، إلا أن منشأه فيها حزارة و منقصة فى نفس الفعل، و فيه

كون النهى عنه لا لمفسدة و انه باق على ما هو عليه من الرجحان الذاتى فلذا صح ان يقع عبادة.

و لا يخفى انه لا بد من الالتزام بعدم فعليه الأمر الاستجابى فى الفعل، لما تقدم من تضاد الأحكام و ان حكمه الاستجابى شأنى، و انما يقع صحيحا للمصلحة و الرجحان الذاتى فيه لا لقصد الأمر الفعلى به.

(١) حاصل ما ذكرنا من الفرق بين الكراهة عن مفسدة و حزارة و بين الكراهة لكونها نقيضا للاقوى استحبابا، و انه فى الاولى تكون مانعة عن قصد التقرب لغلبة المفسدة على المصلحة اذ المفروض فعليه الكراهة، و لا يمكن ان يقع الفعل عبادة و صحيحا الا على القول بالجواز و ان تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنونة لانه قد فرضنا ان النهى كان لأجل انطباق عنوان، فاذا كان ذلك لأجل المفسدة فى الفعل لم يكن مانعا بناء على الجواز.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٠٢

رجحان فى الترك، من دون حزارة فى الفعل أصلا، غاية الامر كون الترك أرجح (١).

و اما على الامتناع و ان تعدد العنوان لا يجدى فلا بد من عدم وقوع الفعل عبادة، و هذا بخلاف الثانية و هى الكراهة للفعل لكونه نقيضا لما هو اقوى استحبابا فان الفعل باق على ما هو عليه من المصلحة و الرجحان الذاتى، و الى هذا اشار بقوله:

(بخلاف المقام فانه على ما هو عليه من الرجحان و موافقة الغرض كما اذا لم يكن تركه راجحا) أى ان الفعل الذى يكون المصلحة فى تركه مثل الفعل الذى لا تكون مصلحة فى تركه فى كون الفعل على ما هو عليه من المصلحة و الرجحان الذاتى.

(١) كان رفع المنافاة فى الاول بالتزام كون الترك بنفسه منطبقا لعنوان ذى مصلحة اقوى من المصلحة فى نفس الفعل، و فى هذا الثانى بالتزام كون الترك ليس بنفسه منطبقا للعنوان ذى المصلحة بل الترك ملازما لما فيه المصلحة الاقوى، فالترك و ما فيه المصلحة متلازمان فى هذا الاحتمال، بخلاف الاول فان الترك بنفسه ذو مصلحة لانطباق العنوان عليه بنفسه، و لازم هذا الفرق ان يكون الاستحباب المتعلق بالترك على الاول استحبابا حقيقيا لأن نفس الترك مصلحة هى الداعى إلى الاستحباب، و يكون نقيض هذا الترك المستحب الذى هو الفعل مكروها لأنه نقيض المستحب الحقيقى.

و اما على هذا الاحتمال الثانى فالمستحب حقيقته هو الملازم للترك لا نفس الترك، فيكون الطلب الاستجابى المتعلق بالترك طلبا

بالعرض و المجاز باعتبار ملازمته لما هو المستحب واقعا و ما فيه المصلحة حقيقة، و على هذا يكون الفعل ايضا منهيًا عنه تنزيهاً بالعرض و المجاز، لانه نقيض لما هو المستحب بالعرض و المجاز و ليس نقيضاً لما هو المستحب واقعا و حقيقة.

بخلاف الاحتمال الاول فان الفعل حيث كان نقيضاً لما هو المستحب الحقيقي يكون مكروهاً حقيقة لا بالعرض و المجاز، و هو كسائر المكروهات من ناحية كون

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٠٣

نعم يمكن أن يحمل النهي - في كلا القسمين - على الارشاد إلى الترك الذي هو أرجح من الفعل، أو ملازم لما هو الأرجح و أكثر ثواباً لذلك، و عليه يكون النهي على نحو الحقيقة، لا بالعرض و المجاز، فلا تغفل (١).

الكراهة فيه حقيقة و ان اختلف عنها بان سائر المكروهات للمفسدة في الفعل و هذه الكراهة ليست للمفسدة و الحزارة في الفعل، بل لأن في الفعل يحصل عدم المستحب الاقوى، و اما في كون الكراهة فيه حقيقة فهو لا يختلف عن سائر المكروهات، و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((فيكون كما اذا انطبق عليه من غير تفاوت الا في ان الطلب المتعلق به حينئذ ليس بحقيقي إلى آخر كلامه)).

(١) لا يخفى ان النهي مولوى على كلا الاحتمالين اللذين عبر عنهما المصنف بالقسمين و هو ان النهي عن الفعل باعتبار كون تركه ذا مصلحة أو النهي عن الفعل باعتبار كون الترك ملازماً لما فيه المصلحة.

غايته ان النهي على الاول حقيقي و على الثاني بالعرض و المجاز، و قد اشار في قوله نعم انه يمكن ان يكون النهي في كلا القسمين ارشادياً إمّا بقصد الإرشاد إلى الترك الذي هو مستحب بنفسه و انه أرجح من الفعل لقوة مصلحته على مصلحة الفعل، أو بقصد الارشاد إلى الترك لكونه ملازماً لما فيه المصلحة التي هي اقوى من مصلحة الفعل، و اذا كان النهي ارشادياً فهو حقيقي ارشادياً في كلا القسمين، فان كون النهي حقيقياً تارة و بالعرض و المجاز اخرى انما هو في النهي المولوى لا في الارشاد لانه ارشاد حقيقة على كل حال سواء كان ارشاداً إلى المصلحة في نفس الترك أو ارشاداً إلى المصلحة في ملازمه و لذا قال: ((و عليه يكون النهي على نحو الحقيقة لا بالعرض و المجاز)): أي على الارشاد يكون النهي على نحو الحقيقة مطلقاً في كلا القسمين و لا يكون بالعرض و المجاز.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٠٤

و أما القسم الثاني (١): فالنهي فيه يمكن أن يكون لاجل ما ذكر في القسم الاول، طابق النعل بالنعل (٢)، كما يمكن أن يكون بسبب حصول

(١) و هو ما تعلق النهي به كذلك أي مثل القسم الاول في ان النهي متعلق به بذاته و عنوانه، إلما ان الفرق بينهما هو انه في القسم الثاني يكون متعلق الأمر الذي تعلق به النهي له بدل كالنهي تنزيهاً المتعلق بالصلاة في الحمام، فان الصلاة فريضة كانت أو نافلة لها بدل لا مكان ايقاعها في غير الحمام من البيت أو المسجد، بخلاف الاول فان صوم يوم عاشوراء المتعلق للنهي لا بدل له.

(٢) و حاصله انه يمكن ان يجاب عن النهي المتعلق بالعبادة التي لها بدل بعد قيام الاجماع على وقوعها صحيحة لو وجدت في الحمام، بنحو ما ذكره في القسم الاول من حمل النهي المتعلق بظاهره بها لمفسدة فيها على انه لا لأجل المفسدة، بل لأجل المصلحة المنطبقة على تركها أو على المصلحة في ملازم تركها كما تقدم بيانه.

و توضيح الحال بحيث يخلو عن الاشكال يحتاج إلى بيان امور:

الاول: ان القسم الاول الوارد في لسان الشارع منحصر في ورود الكراهة متعلقة بمتعلق الأمر الندي دون الوجوبي، فانه لم يرد في لسان الشارع تعلق الكراهة بواجب لا بدل له.

الثاني: ان هذا القسم الثاني الوارد في لسان الشارع له فردان الواجب و المندوب، فان المكروه الصلاة في الحمام سواء كانت واجبة أو مندوبة.

الثالث: قد عرفت في القسم الاول انه يمكن ان يكون النهى مولويا و ارشاديا، و مع كونه مولويا يكونان من قبيل المستحيين المتراحمين الذي كانت المصلحة في الترك أو في ملازمه اقوى من المصلحة في الفعل و فيها اذا كان الفرد المكروه واجبا لا يأتي هذا لعدم امكان مزاحمة المصلحة الوجوبية بالمصلحة الاستحبابية فضلا عن كونها اقوى. نعم يتم هذا في صلاة النافلة في الحمام مضافا إلى ما عرفت من ان النهى الكراهتى و ان لم يكن عن مفسدة إلا انه لا يعقل ان يكون فعليا مع كون الأمر بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٠٥

منقصة في الطبيعة الأمور بها، لاجل تشخصها في هذا القسم بمشخص

بالفعل ايضا، و انه لا بد من الالتزام بكون الأمر شأنا لأن النهى الكراهتى مسلم الفعلية فعبادته تقع بقصد رجحانه الذاتى، و فى المقام فيما اذا كان الفرد وجوبيا فانه من المسلم فيه ان قصد عبادته بقصد امتثال أمره فلا بد و ان يكون النهى الكراهتى فيه شأنا. و الظاهر انه من المفروغ عنه ان النهى الكراهتى فعلى فلا بد فى هذا القسم الثانى بنحو يشمل فريضة الواجب و المندوب و ان يكون الجواب عنه بنحو الجواب عن القسم الاول: بالتزام مصلحة فى الترك أو فى ملازم الترك من الالتزام بكون النهى فيه فعليا ارشاديا لا مولويا، بل يقصد الارشاد إلى المصلحة فى الترك أو فى ملازمه و لذا قال فى آخر كلامه فى هذا القسم الثانى (و لا يخفى ان النهى فى هذا القسم لا يصلح إلا للارشاد بخلاف القسم الاول فانه يكون فيه مولويا)).

و على كل حال فالجواب عن هذا القسم الثانى يمكن ان يكون بالالتزام ان النهى الكراهتى فيه للارشاد إلى مصلحة فى تركه أو فى الملازم لتركه، و لا بد من رفع اليد عن ظهورين فى هذا النهى:

الاول كونه لا بداعى المفسدة فى الفعل بل بداعى المصلحة فى الترك أو فى ملازمه و هو خلاف ظاهر النهى الكراهتى. الثانى انه ارشادى لا مولوى و هو ايضا خلاف الظاهر فى الاوامر و النواهي، فان ظاهرها انها مولوية لا ارشادية. و الحاصل: ان يمكن ان يكون الجواب فى هذا القسم كالجواب فى القسم الاول و لذا قال (قدس سره): (و اما القسم الثانى فالنهي فيه يمكن ان يكون لأجل ما ذكر فى القسم الاول طابق النعل بالنعل)).

و لا يخفى ان الاستشهاد بهذا المثل فى المقام لا يخلو عن حزاة لعدم مناسبتة مثلا للأحكام الشرعية.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٠٦

غير ملائم لها، كما فى الصلاة فى الحمام، فإن تشخصها بتشخص وقوعها فيه، لا يناسب كونها معراجا (١)، و إن لم يكن نفس الكون فى الحمام بمكروه و لا حزاة فيه أصلا، بل كان راجحا، كما لا يخفى.

(١) هذا جواب آخر يختص بالقسم الثانى دون القسم الاول، لأن القسم الاول لا افراد له و الطبيعة فيه منحصرة بالفرد فلا يتأتى فيه هذا الجواب المتوقف على افراد متعددة للطبيعة.

و حاصله: ان الطبيعة الأمور بها لمصلحة ملزمة و وجوبية أو مصلحة ندية يمكن ان يقارنها انواع ثلاثة من المشخصات:

الاول: ان تقترن بمشخص يكون فيه بالنسبة اليها حزاة و منقصة و ان كان هو فى حد ذاته لا حزاة فيه و لا منقصة، بل ربما يكون بنفسه مندوبا اليه كالكون فى الحمام، فانه بنفسه مما ورد استحبابه لما فيه من ازالة القذاره و النظافة المحبوبة شرعا و لكن وقوع الصلاة فيه لا- يلائمها لأنها معراج المؤمن و اهم الواجبات التى كلها تعظيم و تقديس له تبارك من تكبيرتها و قراءتها و ركوعها و سجودها إلى سائر اجزائها مضافا إلى الطهارة المشروطة فيها، و الحمام معرض لرشاش النجاسة بما يوجب استينافها غالبا، فلا يكون

الحمام ملائمة للصلاة، فيجادها في الحمام يوجب اقترانها بمشخص له حزازة بالنسبة إليها، إلا ان هذه الحزازة لا توجب خروجها عن حد المصلحة الوجوبية أو الندبية.

الثاني: ان تقترن بما يزيد في كمالها و يلائمها اشد الملاءمة و يناسب معراجيتها للمؤمن، كما لو كان المشخص المقارن لها هو المسجد فان وقوع الصلاة في بيت من بيوت الله يناسب معراجية المؤمن اليه- تبارك و تعالی- و كذا وقوعها في سائر المشاهد المشرفة و الأمكنة المقدسة.

الثالث: ان تقترن بمشخص لا يكون فيه حزازة و لا منقصة و لا ملاءمة و مناسبة كوقوع الصلاة في الدار، و لا يخفى ان للصلاة في مثل الدار الخالية عن المنقصة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٠٧

و ربما يحصل لها لاجل تخصصها بخصوصية شديدة الملاءمة معها مزية فيها كما في الصلاة في المسجد و الامكنة الشريفة (١)، و ذلك لأن الطبيعة

و الملاءمة مزية هي مزية للطبيعة بنفسها و وقوعها فيما فيه الحزازة يوجب نقصان مزيته التي هي للطبيعة المجردة عن منافر أو ملائم، و ان كان لا بد من الالتزام بان هذه الحزازة لا توجب سقوطها عن حد الالتزام أو حد الاستحباب، و إلا لما بقي امرها و لما وقعت عبادة صحيحة مقصودا بها امتثال امرها.

نعم لا- بد من الالتزام بان ثواب الصلاة المقترنة بالحزازة اقل من ثواب الصلاة المجردة عن الحزازة و الملاءمة، و ثواب الصلاة المجردة اقل من ثواب الصلاة المقترنة بما يلائمها و يناسبها.

فاذا عرفت هذا فالنهي في هذا القسم يمكن ان يحمل على الارشاد إلى الحزازة التي تقترن بالصلاة في الحمام مما تؤثر على مزيته التي تكون للطبيعة المجردة و تنقص ثوابها بالنسبة إلى الثواب المقرر لها فيما اذا وقعت مجردة عن هذه الحزازة.

و لعل هذا مراد من قال ان الكراهة في العبادة هي بمعنى انها اقل أي انها اقل ثوابا من الثواب المقرر للطبيعة المجردة.

(١) هذا دفع توهم يمكن ان يتوهم بان الكون في الحمام اذا لم يكن في ذاته منقصة و حزازة كيف يكون موجبا للحزازة و المنقصة في الصلاة؟

و الجواب عنه: انه لا منافاة بين ان يكون الشيء بذاته لا يؤثر اثره و لكنه مع اجتماعه بشيء آخر يكون مؤثرا و هذا مشاهد في كثير من الأشياء، فان السكنجيين مثلا له اثر و هو دفع الصفراء و لكنه لو مزج بالماء البارد يكون رافعا للحمى، و ليس الماء البارد بنفسه رافعا لها و لا السكنجيين الممتزج بالماء الحار رافعا لها.

و ربما يكون مزج الشيء موجبا لنقصان في تأثيره كما في بعض انواع المسهل فانه لو مزج بالماء الحار يؤثر أثرا شديدا، و لو مزج بالماء البارد يقل تأثيره، و لو مزج بالماء الفاتر يؤثر اثره متوسطا و ليس للماء بجميع اقسامه اثر في الاسهال.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٠٨

المأمور بها في حد نفسها، إذا كانت مع تشخص لا يكون معه شدة الملاءمة، و لا عدم الملاءمة لها مقدار من المصلحة و المزية، كالصلاة في الدار مثلا، و تزداد تلك المزية فيما كان تشخصها بما له شدة الملاءمة، و تنقص فيما إذا لم تكن له ملاءمة، و لذلك

ينقص ثوابها تارة و يزيد أخرى، و يكون النهي فيه لحدوث نقصان في مزيته فيه إرشادا إلى ما لا نقصان فيه من سائر الافراد، و يكون أكثر ثوابا منه، و ليكن هذا مراد من قال: إن الكراهة في العبادة بمعنى أنها تكون أقل ثوابا (١)، و لا- يرد عليه بلزوم اتصاف العبادة

التي تكون أقل ثوابا من الاخرى بالكراهة، و لزوم اتصاف ما لا مزيد فيه و لا منقصة بالاستحباب، لانه أكثر ثوابا مما فيه المنقصة، لما عرفت من أن المراد من كونه أقل ثوابا، إنما هو بقياسه

و الحاصل: انه لا مانع من ان يكون الكون في الحمام بذاته لا حزازه فيه و لكن اقترانه بالصلاة الواقعة يوجب حزازه فيها، و لذا قال (قدس سره): ((و ان لم يكن نفس الكون في الحمام بمكروه و لا حزازه فيه اصلا)).
(١)

[تفسير الكراهة بأقلية الثواب]

هذا تعليل لقوله: ((فالنهي فيه)) أى فى هذا القسم الثانى ((يمكن ان يكون لأجل ما ذكر فى القسم الاول كما يمكن ان يكون بسبب حصول منقصة فى الطبيعة المأمور بها)): أى ان النهى فى هذا القسم يمكن ان يكون ارشاديا إلى المنقصة و الحزازه التى تلحق الصلاة باقترانها بهذا المشخص الموجب لنقصان مزيتها و قلة ثوابها بالنسبة إلى الصلاة المجردة عن مشخص يلائمها و عن مشخص لا يلائمها كالصلاة فى الحمام إلى آخر كلامه كما ذكرناه مفصلا.
بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٠٩
إلى نفس الطبيعة المتشخصة بما لا يحدث معه مزية لها، و لا منقصة من المشخصات، و كذا كونه أكثر ثوابا (١).

(١) حاصل هذا التوهم انه اذا كانت الكراهة هى اقلية الثواب يلزم ان يكون كل عبادة ثوابها اقل من ثواب عبادة أخرى مكروهة، فيكون الصوم - مثلا- مكروها لانه اقل ثوابا من الصلاة، و الحج مكروها لانه اقل ثوابا من الجهاد و هلم جرا.
و يلزم ان يكون ما هو اكثر ثوابا بالنسبة إلى الاقل مستحبا، فتكون الصلاة فى الدار مستحبة لأنها اكثر ثوابا من الصلاة فى الحمام، بل يلزم ان تكون الصلاة فى الدار مكروهة بالنسبة إلى الصلاة فى المسجد و مستحبة بالنسبة إلى الصلاة فى الحمام، و هذا مما لا يسع احد الالتزام به.

و الجواب عنه: ما اشار اليه بقوله: ((لما عرفت)) و حاصله: ان الكراهة التى قلنا ان النهى الارشادى يرشد اليها هى نقصان الطبيعة الواحدة بالقياس إلى مشخصاتها، فيقل ثوابها اذا كانت مشخصة بما فيه الحزازه و عدم الملاءمة معها بالنسبة إلى ثواب نفس تلك الطبيعة حيث لا تقترن بمشخص فيه الحزازه و لا الملاءمة، و الاستحباب المنضم إلى هذه الطبيعة هو زيادة ثواب تلك الطبيعة المجردة حيث ينضم اليها مشخص يلائمها.

و اما الطبيعة المجردة بما لها من الثواب المقرر لنفس تلك الطبيعة فلا تكون بمكروهة بكراهة عارضة و لا مستحبة باستحباب طارئ، لأن الكراهة هو النقصان بالقياس إلى تلك الطبيعة المجردة و الاستحباب هو الزيادة على ثواب تلك الطبيعة و ليس كل نقصان أو زيادة هو كراهة أو استحباب، فالمراد باقلية الثواب الذى هو مراد من عبر عن الكراهة فى المقام باقلية الثواب هو الاقلية بالنسبة إلى ما لتلك الطبيعة المجردة و ليس كل أقلية ثواب كراهة و لا كل زيادة ثواب استحباب.

و بعبارة اخرى: ان النقصان الموجب للكراهة هو النقصان لموجب اقتضى النقصان فى العبادة، و ليس النقصان الذى يكون لعدم الموجب له بكراهة، فنقصان

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١١٠

و لا- يخفى أن النهى فى هذا القسم لا- يصح إلا- للارشاد، بخلاف القسم الاول، فإنه يكون فيه مولويا، و إن كان حمله على الارشاد بمكان من الامكان (١).

الصوم عن الصلاة لا لأجل شىء اوجب فى الصوم نقصانا، بل لأن ما يقتضيه طبيعة الصوم هو هذا المقدار من الثواب، و ليس نقصانه

عن حزارة كانت فيه لم تكن تلك الحزارة في طبيعة الصلاة، بل نقصانه لأجل عدم المقتضى فيه لأن يكون مقدار ثوابه كمقدار ثواب الصلاة.

و فرق واضح بين النقصان لعدم المقتضى للزيادة و بين النقصان الذي هو لمقتضى اوجب النقصان، و كذلك الاستحباب الطارئ فانه ما كان لأجل موجب اقتضى الزيادة، و ليست مطلق زيادة كمية مقدار العبادة على كمية أخرى لها باستحباب، فلا تكون زيادة ثواب الصلاة على ثواب موجبا لأن يكون لها استحباب زائد على الصوم الذي كميته اقل منها، و لا تكون زيادة كمية الصلاة المجردة على الصلاة المتشخصه بما فيه الحزارة موجبا لكون الصلاة المجردة لها استحباب.

و مما ذكرنا يتبين انه ليس للصلاة مجردة كراهه، إذ نقصان ثوابها بالنسبة إلى الصلاة في المسجد لعدم المقتضى لا لأجل موجب فيها اقتضى فيها النقصان، و ليس لها استحباب بالنسبة إلى الصلاة مع ما فيه الحزارة إذ زيادة ثوابها عليها ليس لأجل مقتضى انضم إليها اوجب زيادتها.

(١) قد عرفت ان هذا القسم الثاني يمكن الجواب عنه بمثل ما مرّ في الجواب عن هذا القسم الاول.

و قد ذكرنا فيما مرّ ان تعميمه للفرد الواجب و المستحب لا بد فيه من الالتزام بكون النهى فيه للارشاد.

و يمكن ان يجاب عنه بهذا الجواب المختص به الذي مرّ تفصيله، و لا بد فيه من كون النهى فيه ايضا للارشاد، فالنهي في هذا القسم الثاني على أى حال لا بد من

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١١١

و أما القسم الثالث فيمكن أن يكون النهى فيه عن العبادة المتحدّه مع ذاك العنوان أو الملازمه له بالعرض و المجاز، و كان المنهى عنه به حقيقة ذاك العنوان، و يمكن أن يكون على الحقيقة إرشادا إلى غيرها من سائر الأفراد، مما لا يكون متحدا معه أو ملازما له، إذ المفروض التمكن من استيفاء مزيه العبادة، بلا ابتلاء بحزارة ذاك العنوان أصلا (١).

حمله على الارشاد، و لذا قال (قدس سره): (ان النهى في هذا القسم لا يصلح إلّا للارشاد بخلاف القسم الاول)) فقد عرفت انه يمكن ان يكون النهى فيه مولويا و يمكن ان يكون ارشاديا و لذا قال: (فانه يكون فيه مولويا و ان كان حمله على الارشاد بمكان من الامكان)).

(١) و هو ما تعلق النهى به لا لأجل حزارة و منقصه في ذات العبادة، بل النهى المتعلق في ظاهر لسان الدليل بالعبادة انما هو لأجل انها قد اجتمعت مع المكروه إما بنحو الاتحاد أو بنحو الملازمه، كالصلاة في مواضع التهمه فان الكون في مواضع التهمه بنفسه مكروه سواء وقعت صلاة فيه ام لم تقع.

و هذا هو الفرق بين هذا القسم الثالث و القسم الثاني كمثل الصلاة في الحمام، فان الكون في الحمام بنفسه لا كراهه فيه و لذا كان النهى فيه للارشاد إلى المنقصه و الحزارة التي تلحق ذات العبادة باقترانها بهذا الشخص.

و لا- فرق فيه بين القول بالجواز و الامتناع، بخلاف هذا القسم فانه حيث كان نفس الكون في مواضع التهمه مكروها سواء وقعت الصلاة فيه ام لم تقع فحال الكون في هذا الموضوع حال الكون في الدار المغصوبه سوى ان ذلك محرم و هذا مكروه، فلذا بنى الكلام في هذا القسم على التفصيل بين المبنيين من الجواز و الامتناع.

و ان الحال فيه على الجواز غير الحال فيه على الامتناع، و توضيحه بيان امور:

الاول: انه حيث كان ذو الحزارة و المنقصه هو الكون في مواضع التهمه دون نفس الصلاة فلا بد من رفع اليد عن ظاهر النهى بتوجهه إلى نفس الصلاة بناء على الجواز

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١١٢

.....

و ان اتحد مع الصلاة وجودا، لأن تعدد العنوان بناء على الجواز كاشف عن تعدد المعنون و لا يسرى احدهما إلى الآخر.
الثاني: ان هذا القسم ليس كالقسمين الاولين في ان النهى فيهما يمكن ان يكون لمصلحة في الترك أو ملازمه، بل هو في هذا القسم قطعاً لمفسدة و حزاؤه في نفس الكون في ذلك الموضوع.

الثالث: ان اتحاد الكون مع الصلاة ليس فيه منافاة بناء على الجواز، و انما تكون المنافاة فيه بناء على الامتناع، فلذا كان الجواب على الجواز يغير الجواب على الامتناع، فانه بناء على الجواز بعد رفع اليد عن ظاهر النهى المتعلق بعنوان الصلاة بانه لمفسدة و حزاؤه فيها، و ان النهى المتعلق بها ليس لمفسدة فيها.

فاما بان يحافظ على ظهوره في المولوية فيكون نهياً مولوياً تنزيهاً قد تعلق بعنوان الصلاة بالعرض و المجاز، و ان متعلقه في الحقيقة هو الكون المتحد معها أو الملازم لها، و لا مانع على الجواز من تعلق النهى الحقيقي المولوى بما يتحد مع الصلاة في الوجود أو بما يلازمها، و على هذا فلا بد ان يرفع اليد عن كونه متعلقاً حقيقة بنفس الصلاة و ان تعلقه بها لا بد و ان يكون بالعرض و المجاز.
و اما بأن يحافظ على تعلقه حقيقة بعنوان الصلاة فلا بد من رفع اليد عن ظهوره في المولوية، و ان يكون ارشادياً بقصد الارشاد إلى ان هذا الفرد من الصلاة يتحد معه أو يلازمه ما فيه الحزاؤه و المنقصة دون بقية أفراد الصلاة كالصلاة في غير هذا الموضوع من الدار أو المسجد.

و قد اشار المصنف إلى الشق الاول و هو المحافظة على المولوية بقوله: (فيمكن ان يكون النهى فيه عن العبادة المتحددة مع ذاك العنوان أو الملازمة له بالعرض و المجاز إلى آخر الجملة)).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١١٣

هذا على القول بجواز الاجتماع.

و أما على الامتناع، فكذلك في صورة الملازمة، و أما في صورة الاتحاد و ترجيح جانب الامر - كما هو المفروض، حيث أنه صحة العبادة - فيكون حال النهى فيه حاله في القسم الثاني، فيحمل على ما حمل عليه فيه، طابق النعل بالنعل (١)، حيث إنه بالدقة يرجع إليه، إذا

و اشار إلى الشق الثاني و هو المحافظة على كونه متوجهاً إلى الصلاة حقيقة من دون محافظته على مولويته بقوله: (و يمكن ان يكون على الحقيقة ارشاداً إلى غيرها من سائر الافراد إلى آخر الجملة)).

(١) يعنى ان هذين الحملين في هذا القسم الثالث انما يتمان مطلقاً على الاتحاد و على الملازمة بين الصلاة و الكون في مواضع التهمة بناء على الجواز، و اما بناء على الامتناع فيختلف الحال فيهما، فانهما يتمان بناء على الملازمة بين الكون في مواضع التهمة و بين الصلاة.

و اما لزوم اشكال اختلاف المتلازمين في الوجود في الحكم فقد دفعه بما ذكره في هامش الكتاب كما مر ذكره في القسم الاول.
غايته ان النهى المولوى في الكون في مواضع التهمة الملازم مع الصلاة لا- بد و ان يكون شأنياً لا فعلياً، بخلافه في القسم الاول فان الأمر قد كان هناك شأنياً لا فعلياً، و قد اشار إلى تمامية الاحتمالين المذكورين على الامتناع في صورة الملازمة بقوله:

(و اما على الامتناع فكذلك في صورة الملازمة)) لانه في صورة الملازمة فالصلاة وجوداً لم تتحد مع وجود ما فيه الحزاؤه و المنقصة، فيمكن ان يكون النهى مولوياً متعلقاً بالصلاة على سبيل العرض و المجاز، و يمكن ان يكون متعلقاً بالصلاة حقيقة على نحو الارشاد إلى الملازم لها.

و اما بناء على الامتناع و الاتحاد وجودا بين الصلاة و الكون في مواضع التهمة فلا بد ان يكون في هذا المقام الذي اتحدت الصلاة مع النهى من ترجيح جانب الأمر

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١١٤

على الامتناع، ليس الاتحاد مع العنوان الآخر إلا من مخصّصات و مشخصاته التي تختلف الطبيعة المأمور بها في المزيّة زيادة و نقيصه بحسب اختلافها في الملاءمة كما عرفت (١).

و قد انقدح بما ذكرناه: أنه لا مجال أصلا لتفسير الكراهة في العبادة بأقلية الثواب في القسم الأول مطلقا، و في هذا القسم على القول بالجواز (٢).

على النهى للحزاة و المنقصة المتحددة معها، لأن المفروض ان الصلاة في هذه المواضع تقع صحيحة مقصودا بها امتثال امرها، فامرها موجود و لم تغلب عليه هذه الحزاة و المنقصة، و على هذا فلا يعقل المحافظة معه على مولوية النهى و انه يكون بالنسبة إلى الصلاة بالعرض و المجاز، لأن العرض و المجاز لا بد فيه من كون وجود ما فيه الحزاة غير وجود الصلاة، و مع كونها متحدين في وجود واحد لا معنى للعرض و المجاز، فلا بد من حمل النهى على الارشاد إلى الحزاة و المنقصة التي تتشخص بها الصلاة بنحو ما مر ذكره مفصلا في القسم الثاني، و الى هذا اشار بقوله: (و اما في صورة الاتحاد و ترجيح جانب الأمر كما هو المفروض حيث انه صحة العبادة): أي حيث ان المفروض صحة العبادة بقصد الأمر و هو يحتاج إلى بقاء الأمر ليكون مقصودا (فيكون حال النهى فيه): أي في هذا القسم الثالث الذي فرض اتحاد العبادة مع ما فيه الحزاة و المنقصة (حاله): أي حال النهى (في القسم الثاني الى آخر كلامه).

(١) هذا اشارة إلى كون هذا القسم الثالث بناء على الامتناع و صحة الصلاة كما هو المفروض و اتحادها مع الكون ذى الحزاة يكون هو القسم الثاني بعينه، لأن الكون بناء على الاتحاد يكون من مشخصات الطبيعة الصلاتية فيكون للطبيعة تشخيصات متفاوتة و مزيات مختلفة من حيث نقصان الثواب و عدمه.

(٢) لا يخفى انه يظهر من عبارته انه لا معنى لتفسير الكراهة في العبادة بأقلية الثواب في القسم الاول مطلقا على الجواز و على الامتناع، و في القسم الثاني يصح تفسير

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١١٥

.....

الكراهة بأقلية الثواب مطلقا على الجواز و الامتناع، و في القسم الثالث لا يصح على الجواز و يصح على الامتناع.

و توضيحه: انه قد عرفت ان القسم الاول ما تعلق النهى به في لسان الشارع و لا بدل له كصوم يوم عاشوراء، و انه لا بد من حمل النهى فيه على الطلب لتركه لكون المصلحة الاقوى اما في عنوان منطبق على تركه أو على ما يلزم الترك، فيكون المراد من ظاهر النهى المتعلق بالعبادة هو طلب الترك أو طلب ملازمه.

و قد عرفت ايضا انه اذا كان العنوان منطبقا على نفس الترك يكون طلبه مولويا حقيقيا، و اذا كان العنوان منطبقا على ملازمه يكون الطلب لنفس الترك مولويا بالعرض و المجاز، مع امكان حمل النهى المتعلق بالعبادة على الارشاد إلى الطلب اما لتركها أو لملازم تركها.

و قد عرفت ايضا ان نفس العبادة التي قام الاجماع على صحتها لا منقصة و لا حزاة في ذاتها، و حيث انه لا بدل لها فلا يكون للطبيعة افراد و مشخصات متعددة و متفاوتة من ناحية زيادة الثواب و قلته.

فاتضح انه لا- معنى لأن يراد من النهي في هذا القسم اقلية الثواب فيه سواء قلنا بالجواز أو قلنا بالامتناع، لأن الخلاف جوازا أو امتناعا
انما في النهي المتعلق بعنوان فيه الحزازه و ينطبق على نفس العباده، فبناء على ان تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنون يقال بالجواز،
و بناء على ان تعدد العنوان لا يكشف عن تعدد المعنون يقال بالامتناع.
و قد عرفت اولاً: ان المراد من النهي هو استحباب الترك أو ملازمه.

و ثانياً: ان النهي لم يتعلق بعنوان فيه حزازه ينطبق على الفعل العبادي، و لذا قال (قدس سره): (انه لا مجال أصلاً لتفسير الكراهة في
العبادة باقلية الثواب في القسم الاول مطلقاً): أي على الجواز و على الامتناع.
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١١٦

.....

و اما القسم الثاني و هو الذي تعلق النهي بالعبادة التي لها بدل، و لكن لم يكن العنوان الذي هو السبب في الظاهر لتعلق النهي بالعبادة
بنفسه مبغوضاً و فيه الحزازه، و هو الكون في الحمام فانه ليس بنفسه فيه منقصه و حزازه بل ربما يكون هو بنفسه محبوباً و مستحباً،
نعم الصلاة الواقعة في الحمام هي ذات المنقصه و الحزازه لعدم ملاءمة الكون في الحمام معها.
و بهذا يفترق القسم الثاني عن القسم الثالث، فان الكون في مواضع التهمة بنفسه عنوان ذو منقصه و حزازه سواء وقعت فيه صلاة ام لا.
و قد عرفت ان الجواز و الامتناع انما هو في العنوان الذي هو بنفسه ذو منقصه و حزازه، و يكون منطبقاً و متحداً في الوجود مع الفعل
العبادي، و لأجل هذا كان القسم الثاني مطلقاً بناء على الجواز و الامتناع يصح تفسير الكراهة فيه باقلية الثواب باعتبار مشخصاته
المتعدده.

و لا يمكن للقائل بالجواز ان يقول ان الكون المنطبق على الفعل العبادي تختص حزازه به و لا تسرى إلى الصلاة- مثلاً- لأن الكون
في الحمام- كما عرفت- ليس بنفسه ذا منقصه و حزازه و المنقصه انما هي في العبادة المتشخصه به فالكون في الحمام
أوجب ان تكون الصلاة ذات منقصه و حزازه، و لذلك كان الحال فيه مطلقاً على الجواز و الامتناع يصح تفسير الكراهة فيه باقلية
الثواب، و هذا ظاهر المصنف بمقتضى لازم الحصر المستفاد من عبارته.

و اما القسم الثالث فحيث عرفت ان الكون فيه بنفسه ذو منقصه و حزازه، و القائل بالجواز يقول بعدم سراية احد العنوانين إلى الآخر،
فالمنقصه و الحزازه التي في نفس الكون في مواضع التهمة لا- تسرى إلى الصلاة، و الصلاة المتحدده مع هذا الكون تقع خاليه من
الحزازه و المنقصه بناء على الجواز، فلذا لا معنى لتفسير الكراهة فيه بناء على الجواز باقلية الثواب.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١١٧

كما انقذ حال اجتماع الوجوب و الاستحباب فيها و أن الأمر الاستحبابي يكون على نحو الإرشاد إلى أفضل الأفراد مطلقاً على نحو
الحقيقه، و مولويًا اقتضائياً كذلك، و فعليًا بالعرض و المجاز فيما كان ملازمتهما لما هو مستحب، أو متحدده معه على القول
بالجواز (١).

نعم بناء على الامتناع و ترجيح جانب الأمر حيث ان الاتحاد بناء على الامتناع يوجب السراية إلى العنوان الآخر تكون الصلاة بنفسها
ذات منقصه و حزازه ايضاً فيجوز تفسير الكراهة فيها باقلية الثواب، و هذا هو الذي يظهر من عبارته (قدس سره) لأن لازم حصر النفي
مطلقاً في القسم الاول و في القسم الثالث بناء على الجواز ان الاثبات و هو التفسير باقلية الثواب منحصر في القسم الثاني مطلقاً و في
القسم الثالث بناء على الامتناع.

(١)

[اقتضاء اجتماع الوجوب والاستحباب للتأكد]

لا يخفى ان اجتماع الوجوب و الاستحباب قسمان لأن العنوان المستحب المنطبق على الواجب اما ان ينطبق على واجب له بدل أو على واجب لا بدل له.

و الاول كالكون في المسجد فانه مستحب بنفسه و ينطبق على الصلاة التي لها بدل كطبيعة صلاة الفريضة التي لها افراد من الصلاة في الدار و في الحمام و في المسجد.

و اخرى ينطبق العنوان المستحب على الواجب الذي لا بدل له كالصوم المنذور في نصف الشهر و قد انطبق عليه عنوان مستحب، كصوم يوم الجمعة بان كان نصف الشهر يوم الجمعة أو كان من ايام رجب أو شعبان المستحب صوم كل يوم منها.

و اما الأمر بالواجب لكونه افضل افراد الطبيعة فليس من اجتماع الوجوب و الاستحباب، كما لو قلنا- مثلا- ان الكون في المسجد ليس بمستحب بنفسه و ورد في اداء الفريضة فيه ترغيب فان مثل هذا ليس من اجتماع عنوان المستحب و الواجب بل الواجب له افراد بعضها افضل من بعض.

و الحاصل: ان الكلام في اجتماع الاستحباب في قسمين:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١١٨

.....

الاول: اجتماع الاستحباب مع الواجب الذي له بدل و هو الذي تكلم فيه المصنف اولا حيث عقب كلامه فيه بقوله: ((و لا يخفى انه لا يكاد يأتي القسم الاول هاهنا)) و هو ما لا بدل له.

و على كل فالقسم الاول هو اجتماع الوجوب و الاستحباب في واحد له بدل، كالصلاة في المسجد بناء على ان الكون في المسجد مستحب بنفسه قد انطبق على ما انطبق عليه عنوان الصلاة، و هي كما تكون في المسجد تكون في غيره كالدار، و يمكن حمل الأمر الاستحبابي المنطبق على الصلاة على الارشاد إلى ان الصلاة في المسجد هي افضل افراد هذه الطبيعة سواء قلنا بالجواز أو الامتناع، اذ لا مانع من اجتماع الأمر الفعلي الحقيقي الارشادي مع الأمر الفعلي المولوي الوجوبي، اذ المضادة انما هي بين الاحكام الفعلية المولوية لانها بداعي جعل الداعي، و ليس الأمر الارشادي بداعي جعل الداعي بل بداعي الارشاد و التنبيه على افضلية هذا الفرد، فلا مضادة بينه و بين الحكم المولوي الايجابي، اذ ليس هناك امران بداعي جعل الداعي.

فبناء على الامتناع فالحال واضح اذ الكون في المسجد المتحد مع الصلاة يكون افضل الافراد لاتحاده مع ما يزيد في محبوبيته، فيكون هذا الوجود الواحد من الصلاة احب من بقية افراد طبيعة الصلاة.

و اما بناء على الجواز فهو و ان كان لابتنائه على ان تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنون لا بد و ان لا يكون طبيعة الصلاة متحدة مع العنوان المستحب في مقام التحقق و ان اجتماعا في واحد.

إلا انه بناء على المشهور من ان التشخيص هو بما يقترن مع الطبيعة في مقام تحققها فيكون هذا الكون من مشخصات طبيعة الصلاة و ان لم يتحد معها اتحادا حقيقيا، و لا ريب ان الفرد من الطبيعة المقترن بمشخص يلائمه غير الفرد غير المقترن بذلك.

و منه يتضح: انه حتى لو كان الأمر الاستحبابي منطبقا على ما يلزم الواجب فانه حينئذ و ان كان لا فرق بين القول بالجواز و الامتناع لأن المفروض ان المستحب

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١١٩

.....

ملازم للواجب لا منطبقا عليه، إلا أنه لما كان التشخيص بما يقترن مع الطبيعة فإنه يكون موجبا لاقتران الطبيعة بما يلائمها، فلا مانع من ان يكون الأمر الاستجابي إرشادا إلى افضل الافراد، ولذا قال (قدس سره): ((وان الأمر الاستجابي يكون على نحو الارشاد إلى افضل الافراد مطلقا)): أي على الجواز والامتناع ((على نحو الحقيقة)) لما عرفت من ان الأمر الارشادي الحقيقي لا- يصاد الأمر الوجوبي المولوي.

و يمكن ان يحمل على المولوية ولكن يختلف الحال فيه من جهة ان العنوان المستحب تارة يكون منطبقا على ما انطبق عليه عنوان الواجب.

و اخرى يكون منطبقا على ما يلزم العنوان الواجب في مقام التحقق و لا يكون منطبقا على نفس الواجب.

و على الاول فلا بد بناء على الامتناع من كون المولوية اقتضائية لا فعلية اذ لا يعقل اجتماع الحكمين المولويين الفعليين في واحد لانه بناء على الامتناع يكون العنوان الواجب و العنوان المستحب قد اجتمعا في وجود واحد، اذ المفروض ان العنوان المستحب قد انطبق على ما انطبق عليه العنوان الواجب، و تعدد العنوان لا يكشف عن تعدد المعنون، و الشيء الواحد ليس له إلا وجود واحد، و الى هذا اشار بقوله: ((و مولويا اقتضائيا كذلك)): أي على نحو الحقيقة.

و يظهر من قوله بعد ذلك ((أو متحد معه على القول بالجواز)) ان المولوية الاقتضائية على نحو الحقيقة في فرض الاتحاد، و فرض الاتحاد انما هو بناء على الامتناع و لا بد فيه من الالتزام بالمولوية الاقتضائية، و اما بناء على الجواز فلا اتحاد فلا مانع من الفعلية.

و على الثاني و هو ما كان العنوان المستحب منطبقا على ما يلزم مصداق الواجب فلا مانع من المولوية الفعلية بناء على الجواز و الامتناع، و يكون هذا الأمر الاستجابي بالنسبة الى الواجب بالعرض و المجاز، اذ الأمر الاستجابي انما يتعلق حقيقة بما يلزم الواجب لا بنفس الواجب فنسبته إلى الواجب بالعرض و المجاز،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٢٠

.....

و لذا قال (قدس سره): ((و فعليا بالعرض و المجاز فيما اذا كان ملاكه ملازمتهما لما هو مستحب)).

و قد عرفت انه على رأيه لا مانع من الفعلية المولوية في العنوان الملازم بناء على الامتناع فضلا على الجواز، و يدل عليه قوله: ((او متحد معه على القول بالجواز)) فان العنوان المنطبق على ما انطبق عليه الواجب و ان اتحد معه ظاهرا إلا ان تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنون، فهما ليسا بمتحدين و حيث لا يكونان بمتحدين بناء على الجواز فهما من المتلازمين.

و قد عرفت انه لا- مانع من الفعلية في مقام التلازم فالحال في المتحد بناء على الجواز هو الحال في المتلازمين بناء على الامتناع، و حيث لا مانع عنده من الفعلية في المتلازمين فلا مانع من الفعلية بناء على الجواز في المتحد، فيكون نسبة الأمر الاستجابي الى الواجب بالعرض و المجاز لان المستحب واقعا هو غير الواجب و هو ما يلزمه.

لا يقال: انه كيف يمكن الالتزام بالفعلية بالعرض و المجاز في الملازم بناء على الامتناع و في المتحد بناء على الجواز، مع انه لا يعقل اختلاف المتلازمين في الوجود في ناحية الحكم.

فانه يقال: اولاً- ان الكلام في مقام الاجتماع من ناحية التضاد و التكليف المحال لا التكليف بالمحال، فالفعلية من ناحية التضاد الحكمي لا مانع فيها في الملازم اذ لم يجتمع الحكمان الفعليان المتضادان في واحد، لا من ناحية عدم امكان اختلاف المتلازمين في الحكم فانه يمنع عن الفعلية من ناحية التكليف بالمحال.

و ثانيا: ان الخطابات الواردة في لسان الشرع بالأمر الاستجابي متعلقة بنفس الصلاة فهذا الخطاب المتعلق بالصلاة لا مانع من كونه

مولويا فعليا بالعرض و المجاز بالنسبة الى الصلاة، و لا يلزم ان يكون مولويا فعليا ايضا في الملازم لها، فهو بالنسبة إلى الصلاة فعلى بالعرض و المجاز و بالنسبة إلى الملازم مولوى اقتضائي.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٢١

و لا يخفى أنه لا يكاد يأتي القسم الأوّل هاهنا، فإنّ انطباق عنوان راجح على الفعل الواجب الّمدى لا بدل له إنّما يؤكّد ايجابه، لا أنّه يوجب استحبابه أصلا، و لو بالعرض و المجاز إلا على القول بالجواز، و كذا فيما إذا لازم مثل هذا العنوان فإنّه لو لم يؤكّد الإيجاب لما يصحّ الاستحباب إلّا اقتضائيا بالعرض و المجاز، فتفتنّ (١).

الّا ان يقال بالتلازم ما بين ما بالعرض و ما بالذات حتى في الاقتضائية و الفعلية.

قوله: ((بالعرض و المجاز)). - لا يخفى ان ظاهر العبارة ان قوله بالعرض و المجاز من متمات الاستحباب المولوى الاقتضائي، و هو ينافى ما مر فعلا، فلا بد و ان يكون مراده انه بالعرض و المجاز بالنسبة الى الواجب، و قد عرفت انه يمكن ان يكون فعليا بالنسبة كما مر منه التصريح بانه بالنسبة الى الواجب فعلى بالعرض و المجاز فيما كان ملاك الاستحباب هو المصداق الملازم للواجب.

(١) القسم الذي لا بدل له اذا اجتمع معه العنوان الاستحبابي.

فاما ان يكون منطبقا عليه بنحو الاتحاد او يكون مصداقه ملازما له فان كان العنوان الراجح الاستحبابي منطبقا على نفس الواجب الذي لا بدل له، فعلى الامتناع لا يعقل ان يكون الأمر الاستحبابي باقيا على ما هو عليه من كونه امرا استحبابيا مباينا للأمر الوجوبي، لانه بعد اتحادهما مصداقا اتحادا حقيقيا و قد جمعتهما وجود واحد حقيقي يلزمه ان يكون ذلك الوجود الواحد بماله من حدود مصداقا للواجب، فلا بد و ان يندك الأمر الاستحبابي في الأمر الوجوبي و يكون مؤكدا له و لا يبقى امرا استحبابيا في قبال الأمر الوجوبي، و الى هذا اشار بقوله:

((فان انطباق عنوان راجح على الفعل الواجب الذي لا بدل له إنّما يؤكّد ايجابه إلّا انه يوجب استحبابه اصلا)) و اذا لم يبق الأمر الاستحبابي بحاله فلا يتأتى فيه ما قلناه في القسم السابق: من امكان كونه للارشاد الى افضل الافراد، اذا المفروض انه بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٢٢

و منها: إنّ أهل العرف يعدّون من اتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرّم، مطيعا و عاصيا من وجهين، فإذا أمر المولى عبده بخياطة ثوب و نهاء عن الكون في مكان خاصّ - كما مثّل به الحاجبيّ و العضديّ - فلو خاطه في ذاك المكان عدّ مطيعا لأمر الخياطة، و عاصيا للنهي عن الكون في ذلك المكان (١).

لا بدل لهذا الواجب و ليس هو ذا افراد، و لا يعقل ان يكون مولويا اقتضائيا لانه بعد اندكاه في الأمر الوجوبي لا بقاء له حتى يكون امرا مولويا اقتضائيا.

و منه اتضح: انه لا يعقل ان يكون فعليا بالعرض و المجاز، اذ بعد فناء ما بالذات لا يعقل بقاء ما بالعرض و لذا قال (قدس سره): ((و لو بالعرض و المجاز)).

نعم بناء على الجواز حيث لا يلزم الانطباق الاتحاد و اذا لم يتحد مصداق الأمر الاستحبابي مع مصداق الأمر الوجوبي لا معنى للتأكيد لان معنى التأكيد ان يكون الأمران امرا واحدا مؤكدا يدعو الى مصداق واحد، و مع التعدد في المصداق لا يعقل ان تتحد الدعوة و تتأكد، فيبقى الأمر الاستحبابي على مولويته الاقتضائية و على فعليته بالعرض و المجاز و لذا قال (قدس سره): ((الا - على القول بالجواز)).

و اما اذا كان العنوان الراجح منطبقا على ما يلزم المصداق الوجوبي فلا يكون مؤكدا للأمر الوجوبي كما عرفت، و لكنه لا يعقل ان

يكون مولويا فعليا لعدم امكان اختلاف المتلازمين في الوجود في ناحية الحكم فلا بد و ان يكون مولويا اقتضائيا بالنسبة إلى مصداقه الملازم للمصداق الوجوبي، و يكون بالنسبة الى المصداق الوجوبي بالعرض و المجاز و لذا قال (قدس سره): (و كذا فيما اذا لازم مثل هذا العنوان): أي ان الحال في الملازم على الامتناع كالحال في المتحد على الجواز (فانه لو لم يؤكد الايجاب)) و قد عرفت انه لا يؤكد (لما يصحح الاستحباب الاقتضائيا)).

(١) ملخص هذا الاستدلال ان كيفية الاطاعة من وظائف الشارع و المرجع فيها هو العرف، و نحن نرى العرف لا يرون مانعا في مقام الامتثال لأمر المولى اذا اجتمع مع

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٢٣

و فيه: مضافا إلى المناقشة في المثال بأنه ليس من باب الاجتماع، ضرورة أن الكون المنهى عنه غير متّحد مع الخياطة وجودا أصلا، كما لا يخفى - المنع إلاً عن صدق أحدهما: إما الإطاعة بمعنى الامتثال فيما غلب جانب الأمر، أو العصيان فيما غلب جانب النهي، لما عرفت من البرهان على الامتناع.

نعم لا بأس بصدق الإطاعة بمعنى حصول الغرض و العصيان في التوصلات.

و أما في العبادات فلا يكاد يحصل الغرض منها إلاً فيما صدر من المكلف فعلا غير محرم و غير مبغوض عليه، كما تقدّم (١).

ما نهى عنه على نحو ان يكون السبب لاجتماعهما لم يكن من الشارع، كما لو امر المولى عبده بالخياطة و نهاه عن الكون في مكان خاص بان قال له خط هذا الثوب، و نهاه عن ايجاد الكون في دار زيد فخاط العبد الثوب في دار زيد، فان العرف يراه انه قد اطاع امر الخياطة و عصى النهي عن الكون في الدار، و قد عرفت ان العرف هو المرجع في كيفية الاطاعة و العصيان.

(١) قد اجاب عنه (قدس سره) بجوابين:

الاول: ما اشار اليه بقوله: (مضافا)) و حاصله: ان محل الكلام في باب الاجتماع جوازا و امتناعا هو اجتماع متعلق الأمر و النهي في شيء واحد له وجود واحد كاجتماع الصلاة و التصرف في الدار المغضوبه بالحركة او السكون، فان الافعال الصلواتية من القيام و الركوع و السجود بنفسها مصداق للتصرف في الدار.

و اما فيما اذا كان مصداق النهي شيئا غير مصداق الأمر وجودا بان كان لكل واحد منهما وجود غير وجود الآخر و هما موجودان مجتمعان لا عنوانان مجتمعان في وجود واحد فليس هذا من مسألة باب الاجتماع، و المثال المذكور من هذا القبيل فان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٢٤

.....

للخياطة وجودا غير وجود الكون في الدار و ليس نفس الخياطة هي مصداق للكون في الدار.

و بعبارة اوضح: ان النهي عن الكون في الدار ان كان المراد منه هو التحيز و جعل الدار حيزا و مكانا له و هو مقولة المكان فالمنهى عنه هو ايجاد مقولة المكان في دار زيد، فمتعلق النهي على هذا غير متعلق الأمر لان الخياطة في الدار ليست هي الهيئة المقولية المكانية في الدار، و لذا ان العرف يرونه مطيعا في الخياطة و عاصيا في الهيئة، و ليس عندهم مانع من اجتماع موجودين كان كل واحد منهما مصداقا لعنوان غير العنوان الآخر.

و اما اذا كان المراد بالنهي عن الكون في الدار هو النهي عن التصرف الشامل للحركة و السكون في الدار.

فان كان الأمر به في الخياطة هو نفس الفعل من تحريك آلة الخياطة و وصل القماش بعضه ببعض فتكون من مسألة باب الاجتماع في نفس الأمور به، لان الأمر به ينطبق على نفس الحركة و المنهى عنه ايضا عنوان ينطبق على نفس الحركة.

و اذا كان المأمور به هو الهيئة العارضة بسبب الحركة على المخيط فالحركة تكون مقدمة للمأمور به و يكون الاجتماع في مقدمة الواجب لا في نفسه.

و على كل حال فالعرف لا يرى تحقق الاطاعة و العصيان في المثال المذكور، بل هو موكول الى ما ينتج عن الرأى في مسألة باب الاجتماع، لان نفس الخياطة حركة و تصرف في الدار المنهى عن الحركة فيها، و الحال فيها كحال الصلاة في الدار المغصوبة لو كان امر الخياطة امرا عباديا، و اذا كان توصليا فيسقط الأمر بحصول الغرض بناء على الامتناع، و الى هذا اشار بقوله: (ضرورة ان الكون المنهى عنه)) و هو الهيئة المقولية المكانية (غير متحد مع الخياطة وجودا اصلا كما لا يخفى)) .

الجواب الثاني: ما اشار اليه بقوله: (المنع الا عن صدق احدهما ... الى آخره)) .

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٢٥

بقي الكلام في حال التفصيل من بعض الأعلام، و القول بالجواز عقلا و الامتناع عرفا.

و حاصله: انه مع فرض اجتماع الأمر و النهى في وجود واحد نمنع من ان العرف يرونه مطيعا و عاصيا، بل لا بد من التفصيل بان المراد من الاطاعة:

تارة: حصول الامتثال و ايجاد المأمور به بما هو مصداق لما تعلق به الأمر.

و اخرى: يكون المراد من الاطاعة حصول الغرض و سقوط الأمر لتحقيق الغرض الداعي الى الأمر و ان لم يحصل الامتثال بما هو امتثال للأمر.

فان اريد من الاطاعة حصول الامتثال و كون المأمور به قد حصل بما هو مأمور به و متعلق للأمر فانا نمنع صدق الاطاعة و العصيان على ما اجتمع فيه عنوان الأمر و عنوان النهى سواء في العباديات و التوصليات.

و ان كان المراد من الاطاعة حصول الغرض و سقوط الأمر فنقول بها في التوصليات دون العباديات، لأن حصول الغرض في التوصليات لا يتوقف على قصد امتثال الأمر بل يحصل و لو بالفرد المحرم، و اما في العباديات فتوقف حصول الغرض فيها على قصد امتثال الأمر فلا تحصل الاطاعة ايضا لعدم الأمر، هذا اذا قلنا في مقام الاجتماع بتغليب جانب النهى، و اما اذا قلنا بتغليب جانب الأمر فتحصل الاطاعة بمعنى قصد امتثال الامر إلا انه لا يحصل العصيان.

و الحاصل: انه في العباديات ان غلب جانب النهى فيحصل العصيان دون الاطاعة، و ان غلب جانب الامر فتحصل الاطاعة و لا عصيان، فلا تصدق الاطاعة و العصيان عند العرف في الايتان بهذا المجمع.

و اما في التوصليات فالاطاعة بمعنى اتيان المأمور به هو مأمور به لا تحصل ان قلنا بتغليب جانب النهى، نعم تحصل الاطاعة بمعنى حصول الغرض الذي يسقط به الأمر.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٢٦

و فيه: إنه لا- سبيل للعرف في الحكم بالجواز أو الامتناع إلا طريق العقل، فلا معنى لهذا التفصيل إلا ما أشرنا إليه من النظر المسامحى للغير المبتنى على التدقيق و التحقيق. و أنت خبير بعدم العبرة به، بعد الاطلاع على خلافه بالنظر الدقيق.

و قد عرفت فيما تقدم: أن النزاع ليس في خصوص مدلول صيغة الأمر و النهى، بل في الأعم، فلا مجال لأن يتوهم أن العرف هو المحكم في تعيين المدليل، و لعله كان بين مدلوليهما حسب تعيينه تناف لا يجتمعان في واحد و لو بعنوانين و إن كان العقل يرى جواز اجتماع الوجوب و الحرمة في واحد بوجهين، فتدبر (١).

(١) يقول هذا المفصل بانه يجوز اجتماع الأمر و النهى عند العقل و يمنع اجتماعهما عند العرف، و قد اشار المصنف الى مدركين

لهذا التفصيل:

الاول: ان يكون السبب في هذا التفصيل هو ان العقل يرى ان المجمع ليس واحدا فلذا يرى جواز الاجتماع، و العرف يرى ان المجمع واحد فيرى الامتناع.

و الجواب عنه: ان العرف ليس له - بما هو عرف - رأى في هذا بل العرف يتبع في ذلك حكم العقل، فالعرف اذا رجع إلى العقل فيما يحكم به العقل هو المتبع عند العرف، فاذا كان العقل الذى ينظر الحال بنحو التدقيق و التحقيق يرى ان المجمع ليس واحدا، و العرف يراه واحدا لانه لا ينظر كما ينظر العقل بل نظره مبتن على التسامح و عدم التدقيق فلذا يراه واحدا، و لكن حيث ان العرف لا معول على ما يراه فى هذا المقام فلا بد من ان يتبع العقل فى حكمه و رأيه.

و بعبارة اخرى: ان العرف انما يتبع فى مداليل الالفاظ حيث وضعت للتفاهم، فاذا كان العرف يفهم منها شيئا يكون هو المتبع. و اما فى مصداق ما هو متعلق للأمر و النهى و انه فى الخارج هل هو واحد أو متعدد؟ فلا وجه لاتباع العرف فى نظره المبني على التسامح، و لا بد فى اتباع رأى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٢٧

.....

العقل فى ذلك بل على العرف ان يتبع طريق العقل فى ذلك، و لذا قال (قدس سره):

((و فيه انه لا سبيل للعرف فى الحكم بالجواز و الامتناع الا طريق العقل)).

و قد اشار الى ان الوجه و المدرك لهذا التفصيل من الجواز عقلا و الامتناع عرفا هو النظر الدقى عند العقل و النظر المسامحى عند العرف بقوله: ((فلا معنى لهذا التفصيل الا ما اشرنا اليه ... الى آخر الجملة)).

و قد اشار الى برهان ان العرف فى امثال هذا لا طريق له و ان المتبع هو العقل، فاذا اطعننا على رأى العقل و انه يحكم بخلاف العرف فلا عبرة بالنظر العرفى بقوله:

((و انت خير ... الى آخر الجملة)).

المدرك الثانى لهذا التفصيل: انه قد توهم هذا المفصل حيث كان عنوان المسألة عنوان اجتماع الأمر و النهى و الغالب فى الأمر و النهى هو الدليل اللفظى و الصيغة الدالة عليهما، و يرى هذا المفصل ان العقل حيث يرى ان العنوان المحرم هو غير العنوان الواجب فهما اثنان و طبيعتان و كل طبيعة تباين الطبيعة الأخرى فيرى الجواز، و لكن الدلالة اللفظية ربما تكون لها دلالة الترامية ناشئة من الملازمات العادية، و اللفظ الدال على عنوان الأمر بالمطابقة يدل بالالتزام على عدم اجتماعه مع العنوان المنهى عنه، و ان كان غيره عنوانا و حقيقة اذا كان مجتمعا معه فى الخارج و العرف هو المرجع فى الدلالات اللفظية، فلذا قال بالتفصيل و ان العقل يرى الجواز العرف يرى الامتناع.

و الجواب عنه ما مر مفصلا فى الأمر الرابع من ان المسألة عقلية و النزاع فيها عقلية لا فى الدلالة اللفظية.

و الكلام فى ان العنوان المحرم من أى جهة استفيد حكمه التحريمى هل يجوز ان يجتمع مع الواجب المستفاد من أى دليل كاف فيما اذا اجتماعا فى شىء واحد خارجا ام لا يجوز؟ و لا ربط لهذا النزاع بالدلالات اللفظية.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٢٨

و ينبغى التنبيه على امور:

الأول: إن الاضطرار إلى ارتكاب الحرام و إن كان يوجب ارتفاع حرمة، و العقوبة عليه مع بقاء ملاك وجوبه - لو كان - مؤثرا له، كما إذا لم يكن بحرام بلا - كلام إلا أنه إذا لم يكن الاضطرار إليه بسوء الاختيار بأن يختار ما يؤدى إليه لا محالة، فإن الخطاب بالزجر عنه

حينئذ و إن كان ساقطا إلاً أنه حيث يصدر عنه مبعوضا عليه و عصيانا لذاك الخطاب و مستحقا عليه العقاب لا يصلح لأن يتعلّق بها الإيجاب (١)، و هذا في الجملة ممّا لا شبهة

فاذا تم هذا تعرف انه لا وجه لهذا التفصيل لان المسألة ليست لفظية حتى يكون العرف هو المتبع في الدلالات اللفظية، و قد اشار الى هذا بقوله: ((فلا مجال لان يتوهم ان العرف ... الى آخر الجملة)).

و قوله (قدس سره): ((و لعله كان بين مدلوليهما ... الى آخره))، هذا لبيان وجه دعوى الامتناع عرفا عند هذا المفصل، هذا مضافا الى منع هذه الملازمة العادية اللفظية من رأس او منع كون لزومها بينا بالمعنى الاخص الذي لا بد منه في الدلالة الالتزامية. (١)

[و ينبغي التنبيه على امور:]

[مناط الاضطرار الراجع للحرمة]

إشارة

لا يخفى ان الاضطرار الى ارتكاب الحرام على قسمين:

القسم الاول: ان يكون لا بسوء الاختيار كما لو خدع شخص - مثلا- فادخل دارا أو بعد دخوله فيها اختيارا جاهلا اضطره من في الدار إلى ان يشرب الخمر، و في مثل هذا لا إشكال في ارتفاع العقوبة عنه، و اذا كان الفعل الذي اضطره اليه فيه ملاك الأمر سواء كان امرا استحبابيا أو وجوبيا فانه لا مانع من فعليه ذلك الأمر و تأثيره و ترتب الاثر عليه و لو كان عباديا، كما لو كان الاضطرار إلى الارتماس في الماء للصائم في شهر رمضان و كان جنبا لاحتلام في نهار رمضان، فانه حينئذ يؤثر الأمر و يصح الغسل من ذلك الصائم المضطر الى الارتماس في الماء سواء كان الأمر

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٢٩

.....

بالغسل مستحبا او واجبا، و يقع هذا الارتماس من المضطر اليه ليس بحرام و فعليا عباديا فيما اذا نوى الغسل في ذلك الارتماس. و لا يخفى ان النهي عن الارتماس او شرب الخمر انما يسقط حين حصول الاضطرار و ان امتد زمان طويل بين اول زمان الاضطرار و بين زمان الارتكاب، فالخطاب بالنهي عن ارتكاب ذلك الفعل يسقط بمجرد حصول الاضطرار.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((ان الاضطرار الى ارتكاب الحرام و ان كان يوجب ارتفاع حرمة و العقوبة عليه)) المراد من هذا الاضطرار هو الاضطرار لا بسوء الاختيار كما تبّه عليه في تنمّة هذه الجملة بقوله: ((إلاً انه اذا لم يكن الاضطرار اليه بسوء الاختيار)).

و قد اشار الى ان الفعل المضطر اليه لا- بسوء الاختيار كما ترتفع عنه العقوبة يؤثر الملاك الموجود فيه و يترتب عله اثره و لو كان عباديا بقوله: ((مع بقاء ملاك وجوبه لو كان)) هذه لو وصلية، و معنى كلامه انه يرتفع عنه الخطاب بالحرمة و يبقى ملاك الوجوب فيه لو كان فيه ملاك الوجوب ((مؤثرا له)): أي مؤثرا للوجوب ((كما اذا لم يكن)) ذلك الفعل ((بحرام بلا كلام)).

و لا يخفى ان (مؤثرا) في هذه الجملة يقع حالا من ملاك وجوبه.

القسم الثاني: ان يكون الاضطرار بسوء الاختيار كما لو علم- مثلا- بان في هذه الدار من يضطره إلى شرب الخمر لو دخل اليها،

فيدخل الدار باختياره و حين دخوله يضطره من فيها إلى شرب الخمر، فهذا الداخول باختياره بمجرد حصول الاضطرار يسقط عنه النهي عن شرب الخمر اذ لا معنى لبقاء التكليف مع الاضطرار، إلّا انه حيث كان الدخول باختياره مع علمه بانه اذا دخل يكون مضطرا إلى الشرب يقع منه مبعوضا و معاقبا عليه، كما لو شرب الخمر باختياره من دون ان يضطر اليه. و لا يخفى ان هذا الفعل الذى يكون قد اضطر اليه بسوء اختياره لا يؤثر فيه ملاك الوجوب لو كان فيه ملاك الوجوب، كما لو دخل الدار باختياره مع علمه بانه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٣٠

فيه و لا ارتياب (١).

و إنّما الإشكال فيما إذا كان ما اضطرّ إليه بسوء اختياره ممّا ينحصر به التخلّص عن محذور الحرام- كالخروج عن الدار المغصوبة فيما إذا توسّطها بالاختيار- فى كونه منهيا عنه أو مأمورا به، مع جريان حكم المعصية عليه أو بدونه، فيه أقوال. هذا على الامتناع.

يضطر فيها الى الارتماس فى نهار رمضان، فان هذا الارتماس لا يؤثر فيه ملاك الوجوب لانه يقع منه مبعوضا و مبعّدا فلا يصح للعبادية و المقرّية،

[حكم الاضطرار بسوء الاختيار مع الانحصار]

و الى هذا اشار بقوله: ((بان يختار ما يؤدى اليه لا محالة)) و معناه انه اذا كان الاضطرار بسوء الاختيار كما عرفت بان يدخل الدار- مثلا- مع علمه بانه اذا دخلها يضطر فيها لشرب الخمر فهو باختياره قد فعل ما يؤدى الى الاضطرار، و هذا هو مراده من قوله بان يختار ما يؤدى اليه لا محالة: أى بان يفعل باختياره ما يؤدى الى الاضطرار، و قد اشار الى ان الخطاب بالزجر يسقط بمجرد الاضطرار بقوله: ((فان الخطاب بالزجر عنه حينئذ)): أى حين الاضطرار ((و ان كان ساقطا)) و قد اشار الى ان هذا الفعل يقع منه مبعوضا و معاقبا عليه كما لو شرب الخمر باختياره و من غير اضطرار اليه، و حيث يقع منه مبعوضا و معاقبا عليه لا يؤثر فيه ملاك الوجوب لو كان ملاك كالارتماس فى نهار رمضان بقوله: ((إلّا انه حيث يصدر عنه مبعوضا عليه و عصيانا لذاك الخطاب و مستحقا عليه العقاب لا يصلح لان يتعلق به الايجاب)).

(١) لا يخفى ان هذا القسم الثانى على قسمين لان الفعل المضطر اليه بسوء الاختيار.

تارة لا يكون مقدمة لواجب بعد الاضطرار كما عرفت من مثال شرب الخمر و الارتماس.

و اخرى يكون مقدمة منحصرة لواجب بعد الاضطرار بسوء الاختيار.

و لا خلاف فى القسم الاول من هذا القسم الثانى، و فى القسم الثانى منه وقع الخلاف و لذا قال: ((و هذا فى الجملة مما لا شبهة فيه و لا ارتياب)).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٣١

و أما على القول بالجواز، فعن أبى هاشم: أنه مأمور به و منهى عنه، و اختاره الفاضل القمى ناسبا له إلى أكثر المتأخرين و ظاهر الفقهاء (١).

(١) و قد وقع الخلاف فى هذا القسم من القسم الثانى و هو ما كان مقدمة لواجب تكون فعليه ذلك الواجب بعد الاضطرار بسوء الاختيار، مثل الخروج عن الدار المغصوبة بعد دخولها بسوء الاختيار، فانه بعد الدخول بسوء الاختيار يجب عليه التخلّص من هذا الحرام و هو التصرف فى الدار المغصوبة بالبقاء فيها، فان الداخول فى الدار قد عصى بالتصرف فيها بالدخول و البقاء فيها بعد الدخول

ايضا تصرف فيها، و يتوقف التخلص من هذا البقاء على الخروج كمقدمة للتخلص و هو الذى يشير اليه اولاً فى ان قلت الاولى.
او ان التخلص عن هذا الحرام الذى هو العنوان الواجب مصداقه نفس الخروج فالخروج يكون بنفسه واجبا لا انه مقدمة للواجب، و هو
الذى يظهر من ان قلت الثانية.

و على كل فالاقوال التى اشار اليها المصنف فى هذا القسم اربعة:

الاول: انه يقع منهيا عنه و مبغوضا منه، و عليه فلا يصلح لان يؤثر فيه ملاك الوجوب او الاستحباب لو كان فيه كما لو صلى فى حال
الخروج، و هو مختاره.

الثانى: انه يقع مأمورا به مع اجراء حكم المعصية عليه للنهي السابق.

الثالث: انه يقع مأمورا به و غير منهى عنه و النهى السابق عن التصرف فى المغصوب لا يشمل.

و لا يخفى ان هذه الاقوال انما هى على الامتناع.

و اما على الجواز فقد اختار ابو هاشم و المحقق القمى انه يقع مأمورا به و منهيا عنه، و هذا هو القول الرابع.

و قد اشار الى القول الاول بقوله: (فى كونه منهيا عنه)). و الى الثانى بقوله:

(او مأمورا به مع جريان حكم المعصية عليه)). و الى القول الثالث بقوله: (او

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٣٢

و الحق أنه منهى عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار إليه، و عصيان له بسوء الاختيار، و لا يكاد يكون مأمورا به- كما إذا لم
يكن هناك توقف عليه أو بلا- انحصار به- و ذلك ضرورة أنه حيث كان قادرا على ترك الحرام رأسا لا يكون عقلا معذورا فى
مخالفته فيما اضطرَّ إلى ارتكابه بسوء اختياره، و يكون معاقبا عليه- كما إذا كان ذلك بلا توقّف عليه أو مع عدم الانحصار به- و لا
يكاد يجدى توقّف انحصار التخلّص عن الحرام به، لكونه بسوء الاختيار (١).

بدونه)): أى انه يقع وراءه من دون اجراء حكم المعصية عليه، و يصرح صاحب هذا القول بان النهى السابق لا يشمل.

و قد اشار الى أن هذه الاقوال الثلاثة هى على الامتناع بقوله: (هذا على الامتناع)).

و قد اشار الى القول الرابع بقوله: (و اما على القول بالجواز عن ابى هاشم ...

الى آخر الجملة)).

(١) و حاصل ما اختاره ان الخروج يقع منه محرما و مبغوضا و ان كان النهى عنه المنجز عليه قبل الدخول قد سقط بمجرد حصول
الاضطرار، لوضوح انه مع لزوم وقوع النهى عنه لأجل الاضطرار بسوء الاختيار لا- معنى لبقاء النهى، اذ الأمر و النهى انما هما لداعى
جعل الداعى و انما يصح ان يكونا داعيين فى حال الاختيار و ان المكلف يمكنه ان يفعل و ان لا يفعل، و الداخلى فى الدار المغصوبة
بسوء اختياره مضطر الى ارتكاب الخروج منها فلا معنى لبقاء النهى السابق عن التصرف الخروجى بعد الاضطرار الى الخروج، فالنهي
عن التصرف الخروجى كان موجها الى المكلف قبل دخوله و بعد دخوله بسوء اختياره يسقط هذا النهى المتعلق بالتصرف الخروجى،
و لا مانع من توجه النهى عن التصرف بالخروج الى المكلف قبل الدخول، لان الشرط

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٣٣

.....

فى توجه التكليف هو القدرة على امتثالها، و المكلف يقدر على امتثال هذا النهى المتعلق بالتصرف الخروجى قبل الدخول و ذلك
بترك الدخول.

و الفرق بين التصرف بالدخول و التصرف بالخروج هو ان الاول مقدور بلا واسطة و هو التصرف بالدخول بان يترك الدخول، و الثانى و هو التصرف بالخروج مقدور بالواسطة و هو ترك الدخول فانه بترك الدخول يكون قد ترك التصرف بالخروج ايضا، فترك التصرف بالخروج يكون مقدورا عليه بواسطة القدرة على ترك الدخول.

و قد عرفت مرارا ان المقدور بالواسطة كالمقدور بلا واسطة فى صحة التكليف به و تنجزه عليه، و حيث يقع مبعوضا منه و محرما لا يعقل ان يقع منه مأمورا به و عباديا منه فيما كان فيه ملاك ذلك، و يكون حال الخروج كحال الدخول فكما لا تصح الصلاة منه فى حال الدخول كذلك لا تصح منه فى حال الخروج، و لا ينعف فى رفع هذه الحرمة المنجزة سابقا الساقطة بعد الدخول كون الخروج بعد الدخول يكون مما يتوقف عليه التخلص، او لانه ينحصر به التخلص عن البقاء المحرم، و سيأتى توضيح هذا و ان انحصار التخلص به لا-يجدى، لانه وقع ذلك بسوء اختياره، و التخلص عن المحرم أى الترك المحرم ليس بمنحصر ابتداء فى الخروج، لانه قبل الدخول هو متمكن من ترك التصرف فى الدار بجميع انحائها من التصرف بالدخول و بالبقاء و بالخروج بان يكون باقيا فى خارج هذه الدار المغصوبة، و انما جعل انحصار ترك التصرف بالدار منحصر بالخروج هو سوء اختيار المكلف.

و قد اشار الى ان هذا الخروج يقع منها عنه بالنهى السابق و ان النهى يسقط بمجرد الدخول لأجل الاضطرار بقوله: ((انه منهى عنه بالنهى السابق الساقط بحدوث الاضطرار)).

و اشار الى انه لا يقع مصداقا للمأمور به لو كان ملاك ذلك بقوله: ((و لا يكاد يكون مأمورا به)).

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٣٤

.....

و اشار الى ان حال الخروج كغيره من انحاء التصرف بالمغصوب الذى لا يتوقف عليه التخلص او لا ينحصر به بقوله: ((كما اذا لم يكن هناك توقف عليه او بلا انحصار به)).

و توضيحه: ان المحرم تارة لا يكون مقدمة لواجب.

و اخرى يكون مقدمة للواجب و لكنها غير منحصرة كالدابة المغصوبة مع وجود الدابة المغصوبة.

و ثالثة يكون المحرم مقدمة منحصرة لواجب و لكن الانحصار يكون بسوء الاختيار، كما لو اتلف الدابة غير المغصوبة باختياره فالانحصار فى الدابة المغصوبة كان بسوء اختياره، و هذه المقدمات الثلاث كلها تقع محرمة.

نعم لو كان الانحصار لا بسوء الاختيار و كان الواجب اهم من ارتكاب هذا الحرام فانه حينئذ يكون مأمورا به و غير منهى عنه إلا انه خارج عن الفرض.

و قد اشار الى ان النهى السابق المتعلق بالتصرف الخارجى منجز عليه قبل الدخول للقدرة عليه و لو بالواسطة بقوله: ((و ذلك ضرورة انه حيث كان قادرا على الترك الحرام ... الى آخر الجملة)).

و قد اشار الى ان توقف انحصار التخلص بالخروج لا-يجدى فى رفع حرمة لكونه بسوء اختياره بقوله: ((و لا يكاد يجدى توقف انحصار التخلص عن الحرام به لكونه بسوء الاختيار)).

و لا يخفى انه للمصنف هنا كلام فى الهامش [٤] محصله:

ان التخلص عن الحرام لا توقف له على الخروج لان الخروج مقدمة للكون فى خارج الدار، و الكون خارج الدار ملازم للتخلص عن الحرام فان التخلص عن الحرام هو التخلص عن الكون فى الدار الذى هو الحرام فالتخلص عنه هو ترك

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٣٥

إن قلت: كيف لا يجديه، و مقدّمه الواجب واجبة (١)؟

الكون في الدار و الكون في الدار، و الكون في خارج الدار ضدان، و من الواضح ملازمة عدم احد الضدين لوجود الضد الآخر، فالكون خارج الدار الذي هو الضد للكون في الدار يلازمه ترك الكون في الدار الذي هو التلخص عن الحرام و الخروج مقدمة للكون في خارج الدار و ليس مقدمة لترك الكون في الدار و من الواضح ان مقدمة احد الضدين ليست مقدمة لعدم الضد الآخر، فالتلخص عن الحرام لا توقف له على الخروج و ليس الخروج مقدمة له فضلا عن ان يكون مقدمة منحصرة له.

(١) هذا هو القول الثالث من الأقوال المتقدمة في عبارته و بعد هذا القول يتعرض للقول الثاني، و من بعده للقول الرابع.

و قد عرفت ان مختاره القول الاول و قد استدل في تقريرات الشيخ الأنصاري طاب ثراه لهذا القول بوجهين:

الاول: ما ذكره بقوله: ((ان قلت))، و حاصله: ان الخروج مأمور به و ليس بمنهى عنه، اما انه ليس بمنهى عنه فقد ذكر الدليل عليه في الوجه الثاني، و اما انه مأمور به فلا بد من الخروج و ان كان تصرفا في المغصوب إلا انه مقدمة لترك البقاء في المغصوب، و البقاء في المغصوب حرمة اشد و اكثر من الخروج عن المغصوب، و ترك المحرم الاشد واجب اهم من حرمة الخروج، و تنحصر مقدمة هذا الواجب الاهم الذي هو ترك البقاء بالخروج، و اذا انحصرت مقدمة الواجب الاهم بالحرام غير الاهم فلا بد و ان لا يكون حراما و يقع مأمورا به بالأمر الغيرى المقدمى لأن المقدمة الواجب واجبه، فترك البقاء الذي هو الواجب الاهم تنحصر مقدمته بالخروج فيجب الخروج مقدمة لواجب اهم.

هذا حاصل الوجه الاول المذكور في التقريرات دليلا على كون الخروج مأمورا به.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٣٦

قلت: إنما تجب المقدمة لو لم تكن محرمة، و لذا لا يترشح الوجوب من الواجب إلا على ما هو المباح من المقدمات دون المحرمة مع اشتراكهما في المقدمية.

و إطلاق الوجوب بحيث ربما يترشح منه الوجوب عليها مع انحصار المقدمة بها إنما هو فيما إذا كان الواجب أهم من ترك المقدمة المحرمة، و المفروض هاهنا و إن كان ذلك إلا أنه كان بسوء الاختيار و معه لا يتغير عما هو عليه من الحرمة و المبعوضية، و إلا لكانت الحرمة معلقة على إرادة المكلف و اختياره لغيره، و عدم حرمة مع اختياره له، و هو كما ترى مع أنه خلاف الفرض و أن الاضطرار يكون بسوء الاختيار (١).

(١) لا يخفى ان هذا الجواب مبنى على تسليم كون الخروج مقدمة للتخلص عن الحرام و هو ترك البقاء.

و اما بناء على ما حققه في الهامش فالخروج لا مقدمة فيه اصلا.

و حاصل هذا الجواب: ان مقدمة الواجب اما مباحة او محرمة و لا اشكال في وجوب المقدمة المباحة و لكن الخروج ليس مقدمة مباحة، و اما المقدمة المحرمة فلا اشكال في حرمتها حيث لا انحصار للواجب فيها.

و اما المقدمة المنحصرة فيها توقف الوجوب فتارة تكون حرمتها اهم من وجوب الواجب و هذه ايضا لا اشكال في حرمتها.

و اخرى يكون الوجوب اهم، و هذه المقدمة المحرمة ترتفع عنها الحرمة و يسرى اليها الوجوب الغيرى من الوجوب النفسى، و لكن ايضا لهذه المقدمة المحرمة المنحصرة بها وجود الواجب الاهم لوجوبها شرط آخر مضافا إلى الانحصار و هو كون الانحصار بها لا بسوء اختيار المكلف، فان الانحصار اذا كان بسوء اختيار المكلف ايضا تكون باقية على حرمتها.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٣٧

و الدليل على اشتراط هذا الشرط فيها هو انه لو كان الانحصار فيها بسوء الاختيار موجبا لارتفاع حرمتها للزم ان تكون حرمتها معلقة على ارادة المكلف، و تعليق الحرمة فيها على ارادة المكلف واضح الفساد.

اما لزوم ذلك فلان هذه المقدمة المحرمة غير المنحصر بها وجود الواجب الالهى اما ان تكون حرمتها مطلقة من حيث صيرورتها منحصرة بسوء اختيار المكلف ام لا بان يكون النهى عنها المخاطب به المكلف كان مطلقا بان يقول المولى لعبده هذه غير المنحصر بها من طبعه هى حرام سواء جعلتها منحصرة بسوء اختيارك ام لم تجعلها.

و اما ان تكون حرمتها غير معلقة بل مطلقة على ان لا يجعلها منحصرة و لو بسوء اختياره.

فان كانت حرمتها من قبيل الاول أى مطلقة و غير معلقة فلازمه عدم صيرورتها واجبة لو كان الانحصار بسوء الاختيار.

و ان كانت حرمتها من قبيل الثانى بان كانت معلقة على جعلها و لو بسوء اختياره منحصرة فمرجعه الى ان حرمة هذه المقدمة معلقة على ارادة المكلف و اختياره فى جعلها منحصرة، و هذا لا- يمكن الالتزام به و هو كون الحرمة لشيء معلقة على ارادة المكلف و اختياره، يعنى ان حرمة هذه المقدمة منوطه بارادة المكلف ان شاء ان يبقيها على حرمتها لا يفعل ما يوجب الانحصار بها، و ان شاء ان ترتفع حرمتها جعل الواجب منحصرا بها و هذا واضح الفساد.

و المصنف سلم كون الخروج مقدمة للتخلص، و سلم كون الواجب المتوقع عليها اهم من حرمتها، و سلم الانحصار بها، و لم يسلم ان الانحصار و لو بسوء الاختيار موجب لارتفاع الحرمة، و المصنف قد اشار الى هذه الجملة بقوله:

((و المفروض هاهنا و ان كان ذلك إلا انه كان بسوء الاختيار و معه لا يتغير عما هو عليه من الحرمة)).

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٣٨

.....

و قد اشار الى الدليل على ذلك و هو عدم معقولية كون الانحصار لسوء الاختيار موجبا لرفع الحرمة بقوله: ((و إلا لكانت الحرمة معلقة)) أى لو كان الانحصار لسوء الاختيار موجبا لارتفاع حرمة الخروج لكانت حرمة الخروج معلقة على ما اذا اراد المكلف عدم الخروج بان يريد ترك الدخول و لا يريد الدخول فانه عند ارادة الدخول لا يكون مريدا للخروج بل مريدا لعدم التصرف الخارجى فمرجع الضمير فى لغيره هو الخروج و لذا قال: ((و إلا لكانت الحرمة معلقة على ارادة المكلف و اختياره لغيره)) و تكون عدم حرمة الخروج معلقة على اختياره للخروج و لذا قال: ((و عدم حرمة مع اختياره له)) أى و عدم حرمة الخروج مع اختياره للخروج فضمير له ايضا راجع الى الخروج ((و هو كما ترى)) لعدم معقولية ان يكون حرمة الشيء معلقة على ارادة عدم ذلك الشيء و جوازه معلقا على ارادته لان النهى المعلق على عدم الارادة للشيء و الجواز المعلق على الارادة للشيء لازم رجوع هذا النهى الى الاباحة فان مرجعه انه اذا اراد الترك فليترك و اذا اراد الفعل فليفعل لانه منهى عنه عند عدم ارادته له و غير منهى عنه عند ارادته له.

قوله (قدس سره): ((مع انه خلاف الفرض الخ)) حاصله: ان مفروض المسألة انه اضطر الى ما هو المحرم بسوء اختياره و لازمه ان يكون الاضطرار و لو لسوء الاختيار رافعا حرمة هذا المحرم و اذا كان الحرمة معلقة على عدم ارادته له و عدم الحرمة على ارادته له فحين ارادته له لا تكون حرمة و اذا لم تكن حرمة فلا يكون الاضطرار رافعا للحرمة اذ لا حرمة حين ارادة الخروج فليس الاضطرار اليه قد رفع حرمة بل ارادة المكلف له تكون رافعة لحرمة دون الاضطرار اليه و لو لسوء الاختيار و هذا مراده من قوله: انه خلاف الفرض و ان الاضطرار يكون لسوء الاختيار.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٣٩

إن قلت: إن التصرف فى أرض الغير بدون إذنه بالدخول و البقاء حرام بلا إشكال و لا كلام، و أمّا التصرف بالخروج المذموم يترتب عليه رفع الظلم، و يتوقف عليه التخلص عن التصرف الحرام، فهو ليس بحرام فى حال من الحالات، بل حاله مثل شرب الخمر

المتوقف عليه النجاة من الهلاك في الاْتصاف بالوجوب في جميع الأوقات.

و منه ظهر المنع عن كون جميع انحاء التصرف في أرض الغير مثلا حراما قبل الدخول، و أنه يتمكّن من ترك الجميع حتّى الخروج، و ذلك لأنّه لو لم يدخل لما كان متمكّنا من الخروج و تركه، و ترك الخروج بترك الدخول رأسا ليس في الحقيقة إلّا ترك الدخول. فمن لم يشرب الخمر، لعدم وقوعه في المهلكة التي يعالجها به مثلا، لم يصدق عليه إلّا أنّه لم يقع في المهلكة، لا أنّه ما شرب الخمر فيها إلّا على نحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع كما لا يخفى.

و بالجملة لا يكون الخروج - بملاحظة كونه مصداقا للتخلّص عن الحرام أو سببا له - إلّا مطلوبا، و يستحيل أن يتّصف بغير المحبوبيّة، و يحكم عليه بغير المطلوبيّة (١).

(١)

[كلام التقريرات و جواب المصنف عنه]

هذا هو الوجه الثاني الذي يظهر من التقريرات في كون الخروج مأمورا به، و يختلف هذا الوجه عن الوجه الاول انه قد كان الوجه الاول مبنيًا على كون الخروج حتى لو كان منهيًا عنه بالنهاي السابق قبل الدخول و لكنه بعد الدخول يكون مأمورا به، لتوقف الواجب الالهم عليه و ان وجوبه غيري مقدمي.

و اما هذا الوجه فمبناه على كون الخروج ليس بمنهي عنه لا قبل الدخول و لا بعد الدخول، و ان وجوبه بعد الدخول يمكن ان يكون غيريا، لانه مقدمة يتوقف عليها التخلّص عن الحرام، و يمكن ان يكون نفسيا لكونه بنفسه مصداقا لعنوان التخلّص عن الحرام.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٤٠

.....

و توضيحه: ان التصرف بالدار المغصوبة على انحاء ثلاثة:

تصرف بالدخول فيها، و تصرف بالبقاء فيها و تصرف بالخروج عنها و لا اشكال في حرمة التصرف بالدخول و بالبقاء و النهي عنهما. و اما التصرف بالخروج عنها فليس بحرام و ليس بمنهي عنه في حال من الاحوال اصلا لا قبل الدخول و لا بعد الدخول.

اما بعد الدخول فواضح لان الخروج يكون مأمورا به إما لانه مقدمة للتخلّص عن البقاء الزائد الذي هو اهم، و اما لكونه بنفسه مصداقا للتخلّص بان نقول ان عنوان التخلّص عن الحرام واجب بنفسه لكونه من العناوين الحسنّة الممدوح عليها عقلا و شرعا، اما عقلا فلانه دفع للضرر الذي يحصل بالبقاء المحزّم، و اما شرعا فلوضوح وجوب التخلّص عن الحرام و التجنب عن ارتكابها فهو من العناوين الواجبة، و الذي يحصل به خارجا التخلّص و التجنب عن البقاء الزائد هو الخروج عن الدار المغصوبة.

و اما انه ليس بمنهي عنه بالنهاي السابق قبل الدخول، فلأن النهي عن الخارج عن محل الابتلاء ليس بفعلي لقبح توجه النهي فعلا عن الخارج عن محل الابتلاء.

و بعبارة اخرى: ان النهي انما يحسن و يتوجه بالفعل الى المكلف حيث يكون موضوعه و متعلقه في معرض الابتلاء، و حيث ان الخروج ليس بمقدور عليه قبل الدخول فلا وجه لان يكون منهيًا عنه قبل الدخول، و الذي هو في معرض الابتلاء هو التصرف بالدخول و البقاء فيها.

و اما الخروج فحيث لا قدرة عليه قبل الدخول فلا موضوع له في تلك الحال و هو حال ما قبل الدخول، فلا يصح عنه إلّا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع و هو قبيح، لانه يقبح من المولى ان يخاطب عبده و يقول له لا تقتل ابن زيد حيث لا يكون لزيد ابن فعلا. و الخروج

عن الدار المغصوبة قبل الدخول حاله كذلك، لانه حيث لا دخول لا موضوع للخروج حتى يصح النهى عنه، و اذا لم يكن النهى عن الخروج فعليا قبل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٤١

.....

الدخول لا يكون شأنيا ايضا لانه ما لا فعلية له لا شأنية له، فان النهى انما هو بداعي جعل الداعي، فاذا كان متعلقه في حال الابتلاء به يكون واجبا ففي حال عدم الابتلاء به لا معنى لفعلية النهى عنه، فلا يكون النهى عنه شأنيا لان النهى الشأنى الاقتضائى انما يكون حيث يمكن ان يبلغ درجة الفعلية و يكون فعليا في وقت من الاوقات، و هذا النهى لا- يكون فعليا اصلا لما عرفت انه لا معنى لفعليته قبل الابتلاء به و هو زمان قبل الدخول، و بعد الابتلاء به يكون الخروج مأمورا به لا منهيا عنه، فلا يكون الخروج بمنهى عنه اصلا لا شأنيا و لا- فعلا في حال من الاحوال، و حال التصرف الخروجى الغصبى حال شرب الخمر الذى يعالج به الداء المهلك المتوقف مباشرته عليه.

فان شرب الخمر على نحوين: شرب لا يكون به دفع المهلكة، و شرب يعالج به المهلكة و تدفع به.

و الاول منهى عنه بالنهى الفعلى بلا اشكال.

و اما الثانى و هو الشرب الذى يعالج به المهلكة فلا معنى للنهى عنه بعنوان انه يعالج به المهلكة قبل الابتلاء بالمهلكة، لان النهى عنه بهذا العنوان قبل الابتلاء بالمهلكة قبيح لانه نهى من باب السالبة بانتفاء الموضوع، و بعد الابتلاء بالمهلكة يكون واجبا لتوقف دفع المهلكة عليه، و ان ترك شرب الخمر قبل الابتلاء بالمهلكة يصدق عليه انه ترك شرب الخمر و لا يصدق عليه انه ترك شرب الخمر فى المهلكة حتى يصح الخطاب به بهذا العنوان قبل الابتلاء بالمهلكة، و انما يصدق انه لم يقع فى المهلكة لا انه ترك شرب الخمر فى المهلكة و الخروج مثله فانه قبل الدخول انما يصدق انه ترك الدخول و لا يصدق انه ترك الخروج حتى يصح الخطاب به قبل الدخول، و بعد الدخول يكون واجبا لتوقف التخلص عن الحرام عليه لانه مقدمة له، او لانه بنفسه مصداق للتخلص، و لذا قال (قدس سره): (و بالجملة لا يكون الخروج بملاحظة كونه مصداقا للتخلص عن الحرام او سببا الا مطلوباً ... الى آخر الجملة)).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٤٢

قلت: هذا غاية ما يمكن أن يقال فى تقريب الاستدلال على كون ما انحصر به التخلّص مأمورا به- و هو موافق لما أفاده شيخنا العلامة (أعلى الله مقامه))، على ما فى تقريرات بعض الأجلّة- لكنّه لا يخفى أنّ ما به التخلّص عن فعل الحرام أو ترك الواجب إنّما يكون حسنا عقلا- و مطلوباً شرعا بالفعل- و إن كان قبيحا ذاتا- إذا لم يتمكّن المكلف من التخلّص بدونه، و لم يقع بسوء اختياره، إمّا فى الاقتحام فى ترك الواجب أو فعل الحرام، و إمّا فى الإقدام على ما هو قبيح و حرام، لو لا أنّ به التخلّص بلا كلام كما هو المفروض فى المقام، ضرورة تمكّنه منه قبل اقتحامه فيه بسوء اختياره (١).

(١) قد عرفت ان مبنى هذا الوجه الثانى على امرين:

الاول: ان التخلص عن ترك البقاء الزائد الذى هو اهم من الخروج اما يتوقف على الخروج او ان مصداق التخلص هو الخروج بنفسه. و الثانى: ان الخروج قبل الدخول ليس بمنهى عنه لأن النهى عنه لا يكون إلّا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع و لا يصح توجه النهى بنحو السالبة بانتفاء الموضوع و بعد الدخول يكون الخروج واجبا و مأمورا به، فمتى يكون الخروج محرما منهيا عنه؟ بل هو غير منهي عنه فى أى حال من الاحوال.

و الجواب عن الاول: ان التخلص عن فعل الحرام كالتخلص عن البقاء المحرم او التخلص عن ترك الواجب كالتخلص عن ترك

الحج الواجب- انما يكون صحيحا بارتكاب المحرم الذي يتوقف عليه التخلص بشرطين:
 الاول: ان لا يتمكن من التخلص بدون ارتكاب المحرم أى بان ينحصر التخلص بارتكابه.
 الثانى: ان لا يكون بسوء اختياره قد وقع نفسه فى الاضطرار الى ارتكاب ذلك المحرم.
 بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٤٣

.....

وقد اشار الى هذين الشرطين بقوله: (اذا لم يتمكن المكلف من التخلص بدونه و لم يقع بسوء اختياره)).
 و اما اذا كان التخلص عن فعل الحرام او ترك الواجب غير منحصر فى الفرد المحرم، فارتكاب الفرد المحرم لا يوجب سقوط حرمة
 لانه احد الفردين للتخلص، كمن كان عنده دابتان مغصوبة و حلال فان التخلص عن ترك الحج لا ينحصر بالفرد المغصوب مع وجود
 الدابة المحللة، فاذا ركب الدابة المغصوبة فلا تسقط حرمتها بكونها وقعت مقدمة للحج و بها حصل التخلص عن ترك الحج الواجب.
 و مثله التخلص عن ترك البقاء فى الدار المغصوبة قبل الدخول، فانه يتمكن من التخلص عن البقاء فى الدار المغصوبة بترك الدخول،
 و الخروج و ان كان يحصل به التخلص عن البقاء إلا انه قبل الدخول لا ينحصر التخلص به لامكان ترك البقاء بترك الدخول.
 و كذلك اذا كان التخلص منحصر فى الفرد المحرم إلا انه كان الانحصار فى الفرد المحرم بسوء اختيار المكلف، فانه ايضا يقع منه
 مبغوضا و معاقبا عليه كمن ألتف الدابة المحللة او دخل فى الدار المغصوبة، فان فعل الحج فى الاول، و البقاء فى المغصوب فى
 الثانى، و ان انحصرا بركوب الدابة المغصوبة و بالخروج و التصرف فى الدار المغصوبة فى حال الخروج إلا ان هذا الانحصار وقع
 بسوء اختياره.

نعم لو انحصر التخلص عن فعل الحرام- مثلا- بالفرد المحرم و لم يكن الانحصار بسوء اختياره، كما لو وقع فى الدار المغصوبة من
 غير اختياره، أو ادخله احد فى الدار المغصوبة قسرا عليه، يكون حينئذ الخروج الذى ينحصر به التخلص عن ترك البقاء مباحا و غير
 معاقب عليه و تصح الصلاة منه اذا وقعت فى حال الخروج، اما لو دخل باختياره للدخول فان الخروج و ان انحصر به التخلص إلا انه
 يقع منه مبغوضا و معاقبا عليه، فلا- تصح الصلاة منه لو وقعت فى حال الخروج، و حال هذا الخروج الواقع انحصار التخلص به بسوء
 اختياره حال نفس ارتكاب المحرم أو ترك الواجب
 بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٤٤

.....

اذا فعل المكلف بسوء اختياره ما يوجب ارتكابهما و اقتحامهما، كمن دخل دارا و علم بانه متى دخل يكف و يفتح فمه و يدخلون
 الخمر فى حلقه بحيث يشربها قسرا عليه، او انه اذا دخل يكتفونه بحيث لا يستطيع ان يصلى، فان شربه للخمر و تركه للصلاة و ان كان
 قسرا عليه إلا انه يقع منه مبغوضا و معاقبا عليه، لانه علم انه متى دخل يحصل منه المبغوض و دخوله كان بسوء اختياره و لا يرفع
 المبغوضية و العقاب عنه كونه فعل المحرم أو ترك الواجب مضطرا اليه و مقهورا عليه، و الى هذا اشار المصنف بقوله: (و لم يقع
 بسوء اختياره اما فى الاقتحام فى ترك الواجب او فعل الحرام)).

وقد اشار الى ان المحرم الذى ينحصر التخلص عن فعل المحرم الالهى به بسوء الاختيار مثل الاول فى وقوعه مبغوضا و معاقبا عليه،
 كالخروج الذى يتوقف التخلص عن البقاء المحرم عليه اذا فعل الدخول بسوء اختياره بقوله: (و اما فى الاقدام بما هو قبيح و حرام لو
 لا به التخلص بلا كلام)) فان الخروج لا شبهة فى كونه تصرفا فى المغصوب و هو محرم قطعاً.

لو فرضنا انه لا يتوقف عليه التخلص عن البقاء و لما انحصر به التخلص توهم ان هذا الانحصار يوجب وقوعه غير معاقب عليه لكونه اما

مقدمة للتخلص أو لكونه مصداقاً له، وقد عرفت أنه إذا كان التخلص منحصرًا به ولكنه كان الانحصار به بسوء اختياره حاله حال الذي يجبر على شرب الخمر بعد علمه بأنه متى دخل يحصل له باختياره شرب الخمر بالقسر من غير فرق أصلاً، لأنه قد وقع نفسه بسوء اختياره بما أوجب انحصار التخلص عن البقاء في الدار المغصوبة بالخروج منها، ولو لم يدخل لتمكن من التخلص عن البقاء في الدار المغصوبة بترك الدخول ولا يكون تخلصه عن البقاء منحصرًا في الخروج ولذا قال (قدس سره): ((كما هو المفروض في المقام ضرورة تمكنه منه)): أي تمكنه من التخلص عن البقاء بترك الدخول ((قبل اقتحامه فيه)): أي في الدخول ((بسوء اختياره)).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٤٥

و بالجمله كان قبل ذلك متمكناً من التصرف خروجاً، كما يتمكن منه دخولاً، غاية الأمر يتمكن منه بلا واسطة و منه بالواسطة، و مجرد عدم التمكّن منه إلّا بواسطة لا يخرج منه عن كونه مقدوراً (١)، كما هو الحال في

(١) هذا شروع في الجواب عن الأمر الثاني و هو كون الخروج ليس بمنهي عنه قبل الدخول.

و توضيحه: ان المدار و المناط في كون النهي بنحو السالبة بانتفاء الموضوع و انه خارج عن محل الابتلاء هو صدق كونه قادراً على الترك او ليس بقادر، فان كان يصدق عليه انه قادر لا يكون النهي عنه بنحو السالبة بانتفاء الموضوع سواء كان قادراً على الترك بلا واسطة او مع الواسطة، و اذا لم يصدق عليه انه قادر على الترك يكون النهي عنه بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، مثل النهي عن شرب الخمر الذي في الصين - مثلاً - بالنسبة إلى من في العراق، فانه يصدق على من في العراق انه فعلاً - غير قادر على شرب الخمر في الصين، فيكون توجه النهي و الزجر عن شرب الخمر التي في الصين بالنسبة إلى من في العراق قبيحاً لانه من السالبة بانتفاء الموضوع، لانه خارج عن محل الابتلاء و لا قدرة له على شربه حتى يصح الخطاب بالنهي و الزجر عنه.

و اما المقدور عليه بالواسطة فعلاً فليس بخارج عن محل الابتلاء و لا يكون توجه النهي اليه بنحو السالبة بانتفاء الموضوع لمجرد كونه مقدوراً بالواسطة، و الخروج قبل الدخول كذلك فانه قبل الدخول مقدور عليه فعلاً بواسطة الدخول فلا يكون توجه النهي عن الخروج قبل الدخول من الخارج عن محل الابتلاء و ان النهي عنه من السالبة بانتفاء الموضوع، و حاله حال الخمر الموجودة في السوق بالنسبة إلى من هو فعلاً - في بيته فانه في حال كونه في بيته لا يتمكن من شرب الخمر التي في السوق، ولكنه يتمكن من شربها بطي المسافة من البيت إلى السوق و يصدق عليه انه قادر عليها فعلاً و ليست خارجة عن محل الابتلاء.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٤٦

البقاء، فكما يكون تركه مطلوباً في جميع الأوقات، فكذلك الخروج، مع أنه مثله في الفرعية على الدخول، فكما لا تكون الفرعية مانعة عن مطلوبيته قبله و بعده، كذلك لم تكن مانعة عن مطلوبيته، و إن كان العقل يحكم بلزومه إرشاداً إلى اختيار أقل المحذورين و أخف القبيحين (١).

و من الواضح ان من كان في خارج الدار يتمكن فعلاً - من التصرف الخروجي بان يدخل الدار، فهو قادر على الخروج فعلاً لكنه بالواسطة لا كمثل الدخول لأنه قادر عليه بلا واسطة، و المقدور بالواسطة كالمقدور بلا واسطة في صحة توجه النهي و العقاب على الفعل المنهي عنه، و هذا هو مراد المصنف من قوله: ((كان قبل ذلك)): أي قبل الدخول ((متمكناً من التصرف خروجاً كما يتمكن منه)): أي من التصرف ((دخولاً)): أي انه قبل الدخول كما يصدق عليه انه قادر على ترك الدخول كذلك يصدق عليه انه قادر على ترك الخروج.

ثم اشار الى ان الفرق بينهما هو كون القدرة على ترك الدخول بلا- واسطة و على ترك الخروج مع الواسطة بقوله: ((غاية الأمر يتمكن منه)): أي من ترك الدخول ((بلا واسطة و منه)): أي و من ترك الخروج ((بالواسطة)).

ثم اشار الى ان مجرد كون احدهما بلا- واسطة و الآخر مع الواسطة لا يوجب تفاوتاً في صدق القدرة عليهما، و كون المقدور مع الواسطة خارجاً عن محل الابتلاء و النهي عنه بنحو السالبة بانتفاء الموضوع بقوله: (و مجرد عدم التمكن منه): أي من الخروج (الا بواسطة لا يخرج عن كونه مقدوراً)).

(١) لا يخفى ان ما مر من المصنف كان جواباً حلياً، و قد شرع في الجواب نقضاً و قد نقض عليه بنقضين:

الاول: ما اشار اليه بقوله كما هو الحال في البقاء، و حاصله:

انه قد اعترف في التقريرات ان البقاء في الدار المغصوبة منهي عنه قبل الدخول في الدار المغصوبة، مع ان البقاء مثل الخروج في كونه مقدوراً عليه بالواسطة، و اذا كان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٤٧

و من هنا ظهر حال شرب الخمر علاجاً و تخلاًصاً عن المهلكة، و أنه إنما يكون مطلوباً على كل حال لو لم يكن الاضطرار إليه بسوء الاختيار، و إلاً فهو على ما هو عليه من الحرمة، و إن كان العقل يلزمه إرشاداً إلى ما هو أهمّ و أولى بالرعاية من تركه، لكون الغرض فيه أعظم، من ترك الاقتحام فيما يؤدي إلى هلاك النفس، أو شرب الخمر، لئلا يقع في أشدّ

ترك الخروج لا- يصدق قبل الدخول إنما بنحو السالبة بانتفاء الموضوع و الذي يصدق لا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع هو ترك الدخول فترك البقاء قبل الدخول كذلك، فان البقاء مثل الخروج في كونه متفرعاً على الدخول و انه مقدور عليه بالواسطة و لذا قال: (فكما يكون تركه): أي ترك البقاء (مطلوباً في جميع الاوقات فكذلك الخروج مع انه مثله): أي ان الخروج مثل البقاء (في الفرعية على الدخول فكما لا تكون الفرعية) بالنسبة الى البقاء (مانعه عن مطلوبيته): أي عن مطلوبيته ترك البقاء (قبله): أي قبل الدخول (و بعده): أي و بعد الدخول.

و سيأتي منه أنه لا مانع من مطلوبيته ترك البقاء بعد الدخول و ان كان متوقفاً على الخروج المحرم و لو قلنا بسقوط الخطاب، و لكننا نقول ببقاء مبعوضيته و العقاب عليه.

و على كل فاذا كانت الفرعية غير مانعة عن طلب ترك البقاء و مبعوضيته البقاء في جميع الاحوال (كذلك لن تكن) الفرعية (مانعه عن مطلوبيته): أي عن مطلوبيته ترك الخروج في جميع الاحوال، غاية انه قبل الدخول خطاباً و بعد الدخول مبعوضه عقاباً.

نعم هنا شيء و هو انه حيث كان البقاء الزائد اشد حرمة من الخروج لقصر زمانه فالخروج يكون اقل محذوراً من البقاء الزائد، فالعقل يرشد و يحكم بلزوم فعل الخروج ارشاداً الى اخف القبيحين و اقل المحذورين، و الى هذا اشار بقوله: (و ان كان العقل يحكم بلزومه): أي بلزوم الخروج (ارشاداً الى اختيار اقل المحذورين و اخف القبيحين).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٤٨

المحذورين منهما، فيصدق أنه تركهما، و لو بتركه ما لو فعله لادى لا محالة إلى أحدهما (١)، كسائر الأفعال التوليدية، حيث يكون العمد

(١) حيث ذكر في التقريرات هذا المثال مستشهداً به لاستدلّاله.

و حاصل استشهاد به ان شرب الخمر منهي عنه و شرب الخمر لمعالجة المهلكة قبل الوقوع في المهلكة لا- نهى فيه لانه من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع و بعد الوقوع في المهلكة يكون واجباً.

و الجواب عنه: ان شرب الخمر لدفع المهلكة و العلاج به على نحوين:

الاول: ان يكون وقوعه في المهلكة لا بسوء اختياره و شربه لدفع المهلكة التي تكون لا بسوء الاختيار و ليس بمنهي عنه في حال من

الأحوال.

الثاني: شرب الخمر لدفع المهلكة التي يكون الوقوع فيها بسوء اختياره، بان علم انه ان اكل هذا الشيء مثلا يصبه داء يتوقف علاجه على شرب الخمر، فأكل ذلك الشيء مع علمه بانه يتوقف النجاة من دائه على شرب الخمر، فإن شرب مثل هذا الخمر التي يعالج بها الداء الذي يفعله بسوء اختياره منهي عنه قبل تناول ذلك الشيء الموجب له، وليس النهي عنه قبل تناول ذلك الشيء من النهي بنحو السالبة بانتفاء الموضوع.

و بعيد جدا ان يلتزم احد بعدم العقاب على شرب الخمر التي علم انه يضطر الي شربها عند ايقاعه نفسه باختياره فيما يتوقف معالجته على شربها، لوضوح ان ترك شرب مثل هذه الخمر مقدور له بالقدرة على ترك ذلك الشيء، و المقدور بالواسطة كالمقدور بلا واسطة في صحة العقاب عليه و المبغوضية له، و ليس هو من الخارج عن القدرة الذي يكون النهي عنه بنحو السالبة بانتفاء الموضوع كشرب الخمر التي في الصين مثلا، فان الملاك في السالبة بانتفاء الموضوع عدم كون المكلف قادرا على الفعل و الترك بالفعل.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٤٩

.....

و من الواضح ان المكلف قادر على شرب هذا الخمر التي يعالج بها الداء المنحصر علاجه بها بان يتناول ذلك الشيء المسبب للداء المتوقف على شربها، و قادر على تركها بترك تناول ذلك الشيء، و اذا كان قادرا بالفعل على الفعل و الترك صح تكليفه و توجه الخطاب اليه بالفعل و ليس خطابه من السالبة بانتفاء الموضوع.

نعم الواقع في المهلكة لا بسوء اختياره يجوز له شرب الخمر المنحصر دفع تلك المهلكة به و لكنه خارج عن الفرض، و حال شرب الخمر التي يوقع نفسه باختياره في المهلكة المتوقف دفعها عليه حال الخروج للداخل الى الدار المغصوبة بسوء اختياره.[٥]

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ؛ ج ٣ ؛ ص ١٤٩

قد عرفت ايضا ان العقل بعد الدخول يرشده الى ارتكاب الخروج لكونه اخف القبيحين، و كذلك من أوقع نفسه بسوء اختياره في استعمال ما يتوقف علاجه على شرب الخمر، فانه بعد علمه بذلك و استعماله بسوء اختياره لما فيه المهلكة يرشده العقل الى شرب الخمر من باب انه اخف القبيحين، لان هلاك النفس اشد محذورا من شرب الخمر، و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((و من هنا ظهر حال شرب الخمر علاجا و تخلصا عن المهلكة)) في انه انما يكون مطلوبا على كل حال حيث لا يوقع نفسه باختياره في المهلكة و هو الذي اشار اليه بقوله: ((و انه انما يكون مطلوبا على كل حال لو لم يكن الاضطرار اليه بسوء الاختيار)).

و اما النحو الثاني: و هو ما كان منهيًا عنه و هو شرب الخمر التي اوقع المكلف نفسه باختياره فيما يتوقف علاجه به فهو باق على حرمة، و اليه اشار بقوله: ((و إلا فهو على ما هو عليه من الحرمة)).

و قد اشار الى انه بعد وقوعه في المهلكة باختياره يرشده العقل الى استعمال الخمر لكونه اقل القبيحين بقوله: ((و ان كان العقل يلزمه ارشادا الى ما هو اهم و اولي بالرعاية)) و هو حفظ النفس عن الهلاك فانه اولي ((من تركه)): أي اولي من ترك شرب الخمر.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٥٠

إليها بالعمد إلى اسبابها، و اختيار تركها بعدم العمد إلى الأسباب، و هذا يكفي في استحقاق العقاب على الشرب للعلاج، و إن كان لازما عقلا للفرار عما هو أكثر عقوبة (١).

و قد اشار الى ان النهي ليس بنحو السالبة بانتفاء الموضوع للمكلف قبل تناوله ما ينحصر علاجه بشرب الخمر أو يهلك باستعماله له

بقوله: ((فمن ترك الاقتحام فيما يؤدي الى هلاك النفس او شرب الخمر)) بان يترك تناول ذلك الشيء الموجب اما للهلكة التي هي اشد المحذورين او لشرب الخمر الذي هو اقل المحذورين فيرشده العقل الى شرب الخمر (لثلا يقع في اشد المحذورين منهما)) فمثل هذا وهو الذي يترك الاقتحام فيما يؤدي الى احد هذين المحذورين ((يصدق)) هذا جواب لقوله فمن ترك الاقتحام، ومعناه ان التارك للاقتحام فيما يؤدي اليهما يصدق في حقه ((انه تركهما و لو بتركه ما لو فعله لادى لا محالة الى احدهما)) فانه قبل اقتحامه يقدر على ترك الوقوع فيما يوجب له احد المحذورين، و حيث يكون قادرا على ذلك فلا مانع من توجه الخطاب اليه و لا يكون خطابه به بنحو السالبة بانتفاء الموضوع.

و قد عرفت انه من البعيد جدا الالتزام بعدم عقاب مثل هذا المكلف العالم بان ما يتناوله يسبب له احد المحذورين فيتناوله بسوء اختياره، فيمكن ان يكون ما استشهد به نقضا عليه ايضا لا مؤيدا لاستدلاله.

(١)

[معنى الفعل التوليدى]

هذا هو النقص الثانى، و حاصله: انه لو كان النهى و العقاب مختصا بالمقدور بلا واسطة لما صح النهى عن الفعل التوليدى، لانه غير مقدور بلا واسطة و انما هو من المقدور بالواسطة، و لما صح العقاب عليه مع ان صحه النهى عنه و العقاب عليه من الواضح جدا، و الفعل التوليدى هو المقدور عليه بالقدرة على سببه و لا يكون من الافعال المباشريه، فالعمد اليه و قصده بالعمد و القصد الى سببه، فمن القى شخصا فى بئر يهلك من وقع فيها يكون الهلاك مسببا عن الوقوع فيها المسبب ذلك الوقوع من الالتقاء فيها، فنفس الهلاك يستند الى الالتقاء و الالتقاء يستند الى فاعله، فالقصد

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٥١

و لو سلم عدم الصدق إلا بنحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع، فهو غير ضائر بعد تمكنه من الترك - و لو على نحو هذه السالبة - و من الفعل بواسطة تمكنه مما هو من قبيل الموضوع فى هذه السالبة، فيوقع نفسه بالاختيار فى المهلكة، أو يدخل الدار فيعالج بشرب الخمر و يتخلص بالخروج، أو يختار ترك الدخول و الوقوع فيهما، لثلا يحتاج إلى التخلص و العلاج (١).

و العمد الى الالتقاء الموجب للهلاك قصد و عمد الى الهلاك لكنه مع الواسطة لا بلا واسطة هذا، حاصل النقص.

و فى قول المصنف كسائر الافعال التوليدية اشعار بكون الخروج و شرب الخمر لدفع المهلكة من الافعال التوليدية مع انها ليسا منها بل هما من الافعال المباشريه، فان الخروج و الشرب يقومان بنفس الفاعل و لكنه يمكن ان لا يكون مراده كون الخروج و الشرب من التوليدات، بل مراده من لفظ سائر هو كل الافعال التوليدية أى ان جميع الافعال التوليدية من المقدور بالواسطة.

فان المقدور بالواسطة على نحوين: تارة يكون مباشريا كالشرب و الخروج.

و اخرى يكون توليديا كالهلاك المسبب عن الالتقاء.

و غرضه ان الافعال التوليدية باجمعها و الخروج و الشرب يشتركان فى انها يمكن تركهما بترك اسبابهما، و يدل على هذا قوله فى آخر الجملة: ((و ان كان لازما عقلا)) و لو كان عنده من التوليدات لقال لازما وقوعا.

(١) قد عرفت ان الخطاب فى مثل ترك الخروج بترك الدخول و ترك شرب الخمر بترك تناول ما يتوقف دفع مهلكته بشرب الخمر ليس من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، و لو سلمنا ان الخطاب فيه بنحو السالبة بانتفاء الموضوع فصرف كون الخطاب بنحو السالبة بانتفاء الموضوع ليس مانعا عن توجه الخطاب، بل المانع عن توجه الخطاب عدم القدرة.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٥٢

فإن قلت: كيف يقع مثل الخروج و الشرب ممنوعا عنه شرعا و معاقبا عليه عقلا مع بقاء ما يتوقف عليه على وجوبه، و سقوط الوجوب مع امتناع المقدمه المنحصرة، و لو كان بسوء الاختيار، و العقل قد استقل بانّ الممنوع شرعا كالممتنع عادة أو عقلا (١).

و من الواضح ان ترك شرب الخمر للعلاج و ترك الخروج مقدور بترك تناول ما يتوقف دفع مهلكته على الخمر و ترك الدخول الموجب لعدم الابتلاء بالبقاء المتوقف تركه على ترك الخروج، و المقدورية و عدم المقدورية هي السبب في توجه التكليف لا عنوان كون الخطاب بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، و انما يقال ان التكليف غير متوجه لكونه بنحو السالبة بانتفاء الموضوع لاعتقاد التلازم بين عدم المقدورية و السالبة بانتفاء الموضوع، لا أن عنوان السالبة بانتفاء الموضوع هي التي يدور مدارها توجه الخطاب، و المقدورية ثابتة بالوجدان فلا يضرنا لو سلمنا ان الخطاب بنحو السالبة بانتفاء الموضوع و لذا قال (قدس سره): (و لو سلم عدم الصدق إلّا بنحو السالبة المنتفئة بانتفاء الموضوع فهو غير ضائر بعد تمكنه من الترك و لو على نحو هذه السالبة و من الفعل بواسطة تمكنه مما هو من قبيل الموضوع في هذه السالبة)) فانه من الواضح انه يتمكن ان يتناول ما يتوقف علاجه على شرب الخمر و يتمكن من الدخول للدار المتوقف ترك البقاء فيها على الخروج و يتمكن ايضا ان يترك ما يتوقف علاجه على الخمر و ان يترك الدخول لان لا يتلى بالخروج المتوقف عليه ترك البقاء.

و بعبارة اخرى: انه يستطيع ان يجعل نفسه محتاجا الى التخلص و العلاج و يستطيع ان لا يجعل نفسه محتاجا الى التخلص و العلاج، و القدرة هي المناط في صحة توجه الخطاب لا عنوان السالبة بانتفاء الموضوع.

(١) حاصله انه قد مرّ من المصنف التصريح بان الامر بترك البقاء باق على وجوبه بعد الدخول بقوله: (فكما لا تكون الفرعية مانعة عن مطلوبيته)): أي مطلوبة ترك البقاء (قبله و بعده)): أي قبل الدخول و بعد الدخول و الأمر بحفظ النفس و دفع بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٥٣

.....

المهلكة عنها كذلك، فالأمر بها باق قبل تناول ما يدفع مهلكته بالخمر و بعد تناول ما يدفع مهلكته بالخمر، و هو و ان لم يصرح بالثاني إلّا انه حيث كان حفظ النفس عن المهلكة مثل ترك البقاء و شرب الخمر للعلاج مثل الخروج فلا بد و ان يكون الأمر بوجوب حفظ النفس ايضا باقيا بعد تناول ما يتوقف علاجه على شرب الخمر، و حيث التزم بان الأمر بهما باق بعد الدخول و بعد تناول توجه عليه ان قلت: و حاصله:

ان الممنوع عنه شرعا كالممتنع عقلا في عدم صحة توجه الخطاب بشيء يتوقف عليهما، فكما لا يصح توجه الخطاب لمن القى نفسه من شاطئ بعد القائه نفسه و لو بسوء اختياره بانه يجب عليك فعلا دفع هذه المهلكة، كذلك لا يجوز توجه الخطاب لمن اتلف الدابة المحللة ببقاء الأمر بالحج المتوقف على استعمال الدابة المغصوبة، مع بقاء حرمة استعمال الدابة المغصوبة على حاله.

بل لا بد عند الانحصار و لو بسوء الاختيار اما من سقوط الخطاب بالوجوب عن الواجب المتوقف وجوده على المحرم مع بقاء حرمة و مبعوضيته، و اما من سقوط الحرمة و المبعوضيه عن المحرم الذي يتوقف عليه وجود ذلك الواجب، فالالتزام ببقاء التكليف بترك البقاء بعد الدخول و بقاء الأمر بحفظ النفس المتوقف على شرب الخمر بعد تناول ما يتوقف علاجه على شرب الخمر مخالف لما هو المسلم من ان الممنوع شرعا كالممتنع عقلا و ان كان الانحصار بسوء الاختيار.

و قد اشار الى امتناع التكليف مع الامتناع عقلا و انه لا بد من سقوط التكليف في تلك الحال بقوله: (و وضوح سقوط الوجوب مع امتناع المقدمه المنحصرة و لو كان بسوء الاختيار)).

و الى ان الممنوع شرعا مثل الممتنع عقلا بقوله: (و العقل قد استقل بان الممنوع شرعا كالممتنع عادة او عقلا)).

و الاول كبقاء التكليف بالكون على السطح مع ائتلاف السلم و لو بسوء الاختيار.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٥٤

قلت: أولاً إنما كان الممنوع كالممتنع، إذا لم يحكم العقل بلزومه إرشادا إلى ما هو أقل المحذورين، وقد عرفت لزومه بحكمه، فإنه مع لزوم الإتيان بالمقدمة عقلا لا بأس في بقاء ذى المقدمة على وجوبه، فإنه حينئذ ليس من التكليف بالممتنع، كما إذا كانت المقدمة ممتنعة (١).

و الثاني كالأمر بالوصول الى محل يتوقف على طي المسافة بالأمر بالوصول مشروطا بعدم طي المسافة لاستحالة الطفرة عقلا، كأن يقول المولى لعبده ان اتلفت الدابة المحللة فيجب عليك الوصول الى مناسك الحج من دون قطع المسافة، و مثل هذين هو بقاء الخطاب بالحج مع بقاء حرمة استعمال الدابة المغصوبة على حاله و لو كان الانحصار بالدابة المغصوبة بسوء اختيار المكلف بان اتلف الدابة المحللة بسوء اختياره.

(١) توضيح هذا الجواب الاول ان المنع عن المقدمة شرعا المتوقف عليها وجود الواجب على نحوين:

فانه تارة لا يكون العقل ملزما باتيان المقدمة المحرمة كما في الاضطرار لا بسوء الاختيار، فان العقل لا يلزم باتيان المقدمة من باب اقل المحذورين، و الأمر في بقاء المقدمة على حرمتها و ارتفاع حرمتها منوط بالشارع، فانه ان كان الواجب المتوقف عليها اهم منها فلا بد من رفع حرمتها، و ان كانت حرمتها اهم فلا بد من ارتفاع وجوب الواجب المتوقف عليها.

و اخرى: كما في المقام و هو ما كان الاضطرار بسوء الاختيار فانه حيث كان للمقدمة فردان فرد ليس فيه ابتلاء بالمحرم و هو الترك بترك الدخول، و الترك بترك ما يتوقف دفع المهلكة فيه على شرب الخمر و كان النهي عنها منجزا، فاتلاف الفرد المحلل بسوء الاختيار يوجب الوقوع في احد المحذورين، و العقل يحكم بلزوم اقل المحذورين، فمع حكم العقل بلزوم اتيان هذا الفرد المحرم و هو الخروج و شرب الخمر للعلاج لا مانع من بقاء الواجب المتوقف على هذه المقدمة و هو وجوب ترك البقاء في

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٥٥

و ثانيا لو سلم، فالساقط إنما هو الخطاب فعلا بالبعث و الإيجاب لا لزوم إتيانه عقلا، خروجا عن عهده ما تنجز عليه سابقا، ضرورة أنه لو لم يأت به لوقع في المحذور الأشد و نقض الغرض الأهم، حيث أنه الآن كما كان عليه من الملاك و المحبوبيته، بلا حدوث قصور أو طرؤ فتور فيه أصلا، و إنما كان سقوط الخطاب لأجل المانع، و إلزام العقل به

الدار المغصوبة و وجوب حفظ النفس عن المهلكة، و لا يكون هذا من مورد كون الممنوع عنه شرعا كالممتنع عقلا، و الى هذا اشار بقوله: (فانه مع لزوم الاتيان بالمقدمة عقلا لا بأس في بقاء ذى المقدمة على وجوبه ... الى آخر كلامه)).

و لا- يخفى ان هذا خلاف ما ظهر منه سابقا من كون النهي عن الخروج يسقط بمجرد الدخول و لكنه يبقى على ما هو عليه من المبغضية و العقاب عليه، هذا اولا.

و ثانيا: انه ليس الاشكال في بقاء الواجب المتوقف على هذه المقدمة المحرمة على وجوبه من ناحية انه مع كونه واجبا لا بد و ان تكون مقدمته واجبه، و مع حرمتها لا- يعقل ان تكون واجبه حتى يكون الجواب بانه في المقام لا تكون واجبه شرعا و يكتفى بامر العقل بلزوم اتيانها لأنها اخف المحذورين.

بل الاشكال هو انه مع بقاء الامر بالواجب على حاله و انحصار توقفه بالمقدمة المعاقب عليها يلزم منه اما التكليف بغير المقدور عليه شرعا لو بقي الأمر به على حاله مع العقاب على مقدمته المنحصرة، و اما ارتفاع حرمة المقدمة و هو خلاف المفروض، و اما سقوط الأمر بالواجب و هو ايضا خلاف ما قلتم من بقاء الأمر بترك البقاء بعد الدخول، لأن الغرض فيه اهم و لذلك فالاولى هو الجواب

الثاني و هو قوله: ((و ثانيا لو سلم فالساقط الخ)).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٥٦

لذلك إرشادا كاف لا حاجة معه إلى بقاء الخطاب بالبعث إليه و الإيجاب له فعلا، فتدبر جيدا (١).

و قد ظهر ممّا حقّقناه فساد القول بكونه مأمورا به، مع إجراء حكم

(١) و حاصله ان الأمر بالواجب ايضا يسقط بعد الدخول كما سقط النهي عن الخروج بعد الدخول، و يبقى الحال دائرا بين المحذورين فيلزم العقل باتيان اخف المحذورين و اقل القبيحين، و هو فعل المقدمة المبغوضة الساقط الخطاب بها بعد الانحصار بسوء الاختيار لثلا- يتلى بمخالفة المحذور الاشد، و هو مخالفة الواجب الساقط الأمر به ايضا مع بقاء مخالفته على ما هي عليها من المبغوضية و العقاب، و بقاء فعله على ما هو عليه من المحبوبيّة و انه اهم من محذور مبغوضية مقدمته، و لذا يحكم العقل باتيان هذه المقدمة المبغوضة لانه اقل المحذورين و اخف القبيحين.

و قد اشار الى سقوط الخطاب الشرعي و بقاء الأمر العقلي بقوله: ((فالساقط انما هو الخطاب فعلا بالبعث و الايجاب لا لزوم اتيانه عقلا)) فان الأمر العقلي بلزوم ترك البقاء و اتيان الخروج لم يسقط فيحكم العقل بذلك ((خروجا عن عهده ما تنجز عليه سابقا)) و هو الخطاب الشرعي بترك البقاء قبل ان يدخل الدار ((ضرورة انه لو لم يأت به)): أي بالخروج ((لوقع في المحذور الاشد و)) لوقع في ((نقض الغرض الاهم حيث انه الآن)): أي ترك البقاء الساقط الخطاب به بعد الدخول هو باق ((كما كان عليه من الملاك و المحبوبيّة)) بعد الدخول و ان سقط الخطاب به ((و انما كان سقوط الخطاب)) به بعد الدخول ((لأجل المانع)) من بقاء الأمر به مع مبغوضية مقدمته و العقاب عليها ((و الزام العقل به لذلك)): أي بالمحافظة على عدم مخالفة ترك البقاء ((ارشادا)) الى انه اهم من اتيان المخالفة بالخروج ((كاف)) عن الخطاب و الأمر الشرعي به ((لا حاجة معه)): أي مع الالزام العقلي ((الى بقاء الخطاب بالبعث اليه)): أي الى ترك البقاء ((و الايجاب له)).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٥٧

المعصية عليه نظرا إلى النهي السابق (١)، مع ما فيه من لزوم اتّصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب و الحرمة (٢)، و لا يرتفع غائلته باختلاف

(١) قد عرفت ان ما نسب الى الشيخ في التقريرات من كون الخروج مأمورا به و ليس بمنهي عنه قبل الدخول هو القول الثالث في عبارة المصنف المشيرة الى نقل الاقوال و لما فرغ منه شرع في ذكر القول الثاني في عبارته.

و الجواب عنه: و هو ان الخروج يقع مأمورا به بعد الدخول و يجرى عليه حكم المعصية و العقاب أي يعاقب عليه لأجل النهي السابق عنه و هو ما قبل الدخول، و ان كان بعد الدخول يسقط النهي السابق و يأمر به المولى لتوقف التخلص عن البقاء عليه، فهو مع كونه مأمورا به بعد الدخول يعاقب عليه لأجل النهي السابق عنه المقذور امثاله بترك الدخول.

و قد ظهر من الكلام مع التقريرات ان الخروج باق على ما هو عليه من المبغوضية و ان سقط عنه خطاب النهي بالدخول، و انه لا يعقل الأمر به لكونه مقدمة للواجب الذي هو ترك البقاء لعدم الأمر بعد الدخول بترك البقاء ايضا، مضافا الى ما عرفت في الهامش: من كون الخروج ليس مقدمة للتخلص و ليس هو ايضا مصداقا للتخلص الواجب كما مرّ مفصلا، و لذا قال (قدس سره): ((و قد ظهر مما حقّقناه فساد القول بكونه مأمورا به)) و اما اجراء حكم المعصية عليه نظرا الى النهي السابق فهذا صحيح و هو المختار له (قدس سره).

(٢) هذا ايراد آخر على هذا القول، و حاصله:

انه مع التزام هذا القائل بكون الخروج منها عن قبل الدخول و مأمورا به بعد الدخول يلزمه ان يكون الخروج الذي ليس له آلا زمان

واحد مأمورا به و منهيًا عنه.

و بعبارة أوضح: ان الخروج عنوان لفعل ظرف زمان تحققه بعد الدخول و ليس له إلا هذا الزمان فالنهي المتعلق به قبل الدخول هو نهى عن ايجاد الخروج فى ظرف زمانه المختص به، فاذا كان هذا الفعل الذى ليس لتحقيقه زمان الا هذا الزمان بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٥٨

زمان التحريم و الإيجاب، قبل الدخول و بعده- كما فى الفصول- مع اتحاد زمان الفعل المتعلق لهما، و إنما المفيد اختلاف زمانه و لو مع اتحاد زمانهما، و هذا أوضح من أن يخفى (١)، كيف و لازمه وقوع الخروج بعد

مأمورا به بعد الدخول كان هذا التزاما بان الشىء الواحد بعنوانه الخاص فى زمان واحدا مأمورا به و منهيًا عنه، و هذا لا يلتزم به حتى القائل بالجواز لانه من اجتماع الحكمين المتضادين فى واحد بعنوان واحد له زمان واحد.

نعم لو كان للخروج زمانان لأمكن ان يكون منهيًا عنه باحد الزمانين و مأمورا به بالزمان الآخر، لكنه من الواضح انه ليس للخروج إلا زمان واحد و هو الزمان الذى له بعد الدخول، فهو قبل الدخول منهي عنه فى هذا الزمان و بعد الدخول مأمور به فى هذا الزمان.

(١) حاصله: ان صاحب الفصول دفع هذا الايراد بكون الخروج متعلقا للنهى و الأمر فى زمانين لا فى زمان واحد، فانه متعلق للنهى قبل الدخول و يكون متعلقا للأمر بعد الدخول، و من الواضح ان زمان النهى غير زمان الأمر.

و الجواب عنه: ان المفيد فى رفع تضاد الحكمين المتعلقين بواحد اختلاف زمان ذلك الواحد الذى وقع متعلقا للحكمين، لا اختلاف زمان الحكمين مع وحدة زمان المتعلق لهما، فانه ان كان للمتعلق زمان واحد فالنهي المتعلق به متعلق بطلب تركه فى ذلك الزمان و الأمر المتعلق به متعلق بطلب وجوده فى ذلك الزمان، فيقع التضاد بينهما فى طلب تركه و طلب وجوده فى زمان واحد، و قد عرفت انه ليس للخروج إلا زمان واحد.

نعم الحكمان بانفسهما أى طلب الترك و هو النهى و طلب الوجود و هو الأمر قد وقعا فى زمانين لان النهى زمانه قبل الدخول و الأمر زمانه بعد الدخول، لكن المتعلق لهما و هو الخروج ليس له إلا زمان واحد، و النافع فى رفع التضاد بين الحكمين المتعلقين بواحد هو اختلاف زمان ذلك الواحد الذى وقع متعلقا لهما لا اختلاف

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٥٩

الدخول عصيانا للنهى السابق، و إطاعة للأمر اللاحق فعلا، و مبغوضا و محبوبا كذلك بعنوان واحد (١)، و هذا مما لا يرضى به القائل بالجواز، فضلا عن القائل بالامتناع (٢).

زمان نفس الحكمين، فان الغالب فى الحكمين الصادرين من شخص واحد هو اختلاف الزمان فيهما اذا كانا صادرين منه بتوسط انشائهما باللفظ لتدرج اللفظ فى مقام الوجود، فالزمان الذى يقع فيه انشاء النهى غير الزمان الذى يقع فيه انشاء الأمر.

و الحاصل: ان المفيد فى رفع التضاد بين الحكمين المتعلقين بواحد هو اختلاف زمان ذلك الواحد و ان اتحد زمان الحكمين، كما لو امر بانشاء الأمر باللفظ و نهى بانشائه بالاشارة فى زمان انشاء الأمر، و لكن كان متعلق الأمر- مثلا- اكرام زيد اليوم و النهى قد تعلق بالمنع عن اكرامه فى غد، و لذا قال (قدس سره): ((انما المفيد اختلاف زمانه)):

أى زمان المتعلق (و لو مع اتحاد زمانهما)) أى زمان الحكمين.

(١) حاصله انه لو كان اختلاف زمان نفس الحكمين نافعا فى رفع التضاد مع اتحاد زمان المتعلق لهما لجاز ان يكون الخروج المنحصر زمانه بكونه بعد الدخول مبغوضا و محبوبا: أى لا يزم ذلك ان يكون الخروج بما هو خروج له وجود واحد واقع فى زمان واحد مبغوضا وجوده فى ذلك الزمان و محبوبا وجوده فى ذلك الزمان، لانه باعتبار تعلق النهى السابق به يكون مبغوضا وجوده فى زمانه، و

باعتبار تعلق الأمر به بعد الدخول يكون وجوده محبوبا أيضا في نفس ذلك الزمان، و المفروض انه ليس له إلّا عنوان واحد و هو كونه خروجاً عن الدار المغصوبة.

(٢) فان القائل بالجواز انما يرى الجواز لتعدد العنوان المتعلق للأمر و النهى لا لتعدد زمان الأمر و النهى مع وحدة العنوان المتعلق لهما و اتحاد زمانه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٦٠

كما لا يجدى في رفع هذه الغائلة كون النهى مطلقاً و على كلّ حال و كون الأمر مشروطاً بالدخول، ضرورة منافاة حرمة شيء كذلك مع وجوبه في بعض الاحوال (١).

و أما القول بكونه مأموراً به و منهياً عنه، ففيه - مضافاً إلى ما عرفت من امتناع الاجتماع فيما إذا كان بعنوانين، فضلاً عما إذا كان بعنوان واحد كما في المقام، حيث كان الخروج بعنوانه سبباً للتخلص، و كان بغير إذن المالك، و ليس التخلص إلّا منتزعا عن ترك الحرام المسبب عن الخروج، لا عنواناً له - أنّ الاجتماع هاهنا لو سلّم أنّه لا يكون بمحال، لتعدّد العنوان، و كونه مجدياً في رفع غائلة التضادّ، كان محالاً، لأجل كونه طلب المحال، حيث لا مندوحة هنا، و ذلك لضرورة عدم صحّة

(١) حاصله: انه مع وحدة المتعلق و وحدة زمانه لا يعقل ان يكون متعلقاً للأمر و النهى مع اختلاف زمانهما فان تعدد زمانهما لا يرفع غائلة اجتماع الحكامين المتضادين، و كما ان اختلاف زمانهما لا يرفع الغائلة كذلك اختلاف المتعلق من حيث الاطلاق و التقييد ايضا لا يرفع الغائلة: بان يلتزم بان متعلق النهى هو الخروج مطلقاً و في أي حال قبل الدخول و بعد الدخول، و متعلق الأمر هو الخروج المشروط بكونه بعد الدخول أي المتقيد بكونه بعد الدخول، فان الخروج المتعلق للنهى المطلق الشامل لتركه قبل الدخول و لو بترك الدخول و لتركه بعد الدخول لا يعقل ان يجتمع هذا النهى المطلق مع فرض بقاء الاطلاق فيه بحاله مع الأمر بالخروج بعد الدخول، لوضوح وقوع التضاد و المنافاة بين النهى المتعلق بشيء واحد في جميع احواله، و بين الأمر بذلك الواحد في بعض احواله، فان ذلك البعض يكون مجمعا للأمر و النهى المفروض تعلقهما بواحد بعنوان واحد و الى هذا اشار بقوله: (ضرورة منافاة حرمة شيء كذلك)): أي حرمة مطلقة شاملة لجميع احواله (مع وجوبه)): أي مع وجوب ذلك الواحد (في بعض الاحوال)).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٦١

تعلق الطلب و البعث حقيقة بما هو واجب أو ممتنع و لو كان الوجوب أو الامتناع بسوء الاختيار (١).

(١)

[مختار المحقق القمي و ردّه]

هذا هو القول الرابع في هذا المقام و حاصله:

ان الخروج يقع منهياً عنه لكونه تصرفاً في ملك الغير بغير اذنه، و يقع مأموراً به لانطباق عنوان التخلص عليه و هو احد موارد اجتماع الأمر و النهى، فالقائل بجواز اجتماعهما يقول به في المقام.

و قد اورد عليه المصنف بايرادات ثلاثة اشار اليها في المتن:

الاول: ما اشار اليه بقوله (ففيه مضافاً الى ما عرفت)) و حاصله: ان هذا يتم بناء على القول بالجواز و اما على القول بالامتناع فلا يتم. الثاني: ما اشار اليه بقوله: (فضلاً عما اذا كان)) و حاصله ان القول بالجواز انما يصح فيما اذا كان المتعلق للأمر عنواناً غير العنوان المتعلق للنهى، و يجتمع هذان العنوانان في وجود واحد، فيكون ذلك الواحد اثنين للحثيتين التقيديتين كالحركة في الدار المتقيدة

بحيثية كونها صلاة و المتقيده بحيثية كونها غصبا، لا ما اذا كان احد العنوانين فقط حيثية تعليلية كما في المقام، فان التصرف الغصبي وان كان حيثية تقيديه لكون عنوان الخروج منها عنه لعنوان الغصب، ألا ان التخلص حيثية تعليلية للأمر لما عرفت في مقدمه الواجب ان الواجب ذات ما هو مقدمه لا عنوان المقدمه، فعنوان المقدمه حيثية تعليلية لأن تكون ذات ما هو مقدمه واجبه فيكون ذات الخروج مأمورا به لكونه مقدمه للتخلص عن البقاء، فيكون المقام كاجتماع الأمر و النهي في واحد بعنوان واحد و هذا مراده من قوله: (فضلا عما اذا كان بعنوان واحد كما في المقام حيث كان الخروج بعنوانه): أي بعنوان كونه خروجا (سببا للتخلص)) و قد عرفت ان المقدمه حيثية تعليلية (و كان)) الخروج بعنوان كونه خروجا تصرفا (بغير اذن المالك)).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٦٢

.....

و لا ينبغي ان يتوهم احد ان التخلص بنفسه عنوان واجب و مصداقه نفس الخروج و ليس الخروج مأمورا به لكونه مقدمه، فانك قد عرفت بطلان هذا التوهم لان التخلص الذي هو الواجب هو ترك الحرام أي ترك التصرف في الغصب، و ترك التصرف في الغصب هو عنوان منتزع عن الكون في خارج الدار المغصوبه، و الخروج غاية ما يمكن ان يتوهم فيه انه سبب لهذا التخلص، فاذا كان واجبا فوجوبه لكونه مقدمه و سببا للواجب النفسي لا انه بنفسه مصداق للواجب، النفسي و لذا قال (قدس سره): (و ليس التخلص الا منتزعا عن ترك الحرام المسبب عن الخروج لا عنوان له): أي انه ليس التخلص عنوانا لنفس الخروج.

فاتضح مما ذكره: ان الخروج يقع مأمورا به لحيثية تعليلية فيكون كاجتماع الأمر و النهي في واحد بعنوان واحد.

الثالث: ما اشار اليه بقوله: (ان الاجتماع ... الخ)) و حاصله:

انه لو سلمنا ان المورد من باب اجتماع العنوانين التقيديين على مورد واحد كاجتماع عنوان الصلاة و الغصب في الكون في الدار، و ان الخروج قد اجتمع فيه عنوان المقدميه و الغصبيه، لكنه مع ذلك لا يكون من مسأله باب الاجتماع الموجبه لان يكون النزاع فيها ذا ثمره، فان مسأله باب الاجتماع و ان قلنا فيما مر انه لا دخالة لقيد المندوحه فيما هو المهم في النزاع من التضاد بين الحكيمين الموجب لكونها من التكليف المحال بناء على الامتناع.

فانه بناء على الجواز و ان لم يكن اجتماع الحكيمين من اجتماع المتضادين الموجب للتكليف المحال، لكنه انما يجوز اجتماع الأمر و النهي في واحد بعنوانين بحيث يكون كلا- الحكيمين فعليين، و خطاب كل واحد منهما من الخطاب الفعلي المنجز حيث تكون المندوحه، لانه حيث لا- مندوحه يكون اجتماعهما موجبا للتكليف بالمحال، لانه من الضروري اشتراط القدره في امتثال التكليف بحيث يكون التكليفان خطابين فعليين.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٦٣

.....

و من الواضح انه مع اجتماع الأمر و النهي في واحد حيث لا- مندوحه على امتثال الأمر في فرد غير الفرد المبثلي بالنهي لا- قدره للمكلف على امتثالهما، فيكون اجتماع الخطابين امرا و نهيا في واحد لا مندوحه فيه موجبا للتكليف بالمحال، اذ لا قدره للمكلف على امتثالهما، و ان لم يكن اجتماعهما بناء على الجواز من التكليف المحال لعدم التضاد بين الحكيمين، لأن تعدد العنوان يقتضي تعدد المعنون فلا يكون اجتماعهما مما يوجب اجتماع الضدين و هو التكليف المحال إلا انه يوجب تكليف العبد بما لا قدره على امتثاله و هو التكليف بالمحال.

و لا- يخفى انه لا يفرق في التكليف بالمحال من ناحيه اشتراط فعليته التكليف بالقدره كون ذلك بسوء الاختيار او لا بسوء الاختيار،

فانه لا يصح الخطاب من المولى حيث لا قدرة للمكلف على الامتثال، وان كان السبب في عدم قدرته هو سوء اختياره. و انما الفرق بينهما في صحة العقاب حيث يكون رفع القدرة بسوء اختياره و عدم صحة العقاب فيما كان ارتفاع القدرة لا بسوء اختياره.

و اما من ناحية عدم فعليه التكليف و سقوطه حيث لا قدرة فلا فرق بينهما اصلا، اذ الأمر و النهى بداعى جعل الداعى و مع ضرورة تحقق الشيء لا وجه للأمر به و النهى عنه.

و الحاصل: ان اجتماعهما بناء على الجواز لا يوجب اجتماع الضدين لان تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنون، فيكون هذا الواحد الذى هو مورد اجتماعهما اثنين فى الخارج لا واحدا، لكن حيث لا مندوحة فيه يوجب ان يكون من اجتماع تكليفين لا قدرة على امتثالهما و هذا مما لا يجوز على مذهب العدلية، و هذا هو مراده بقوله: ((ان الاجتماع هاهنا لو سلم انه لا يكون بمحال)): أى ليس من التكليف المحال و ليس من اجتماع الضدين ((لتعدد العنوان و كونه مجديا)): أى كون تعدد العنوان لكشفه عن تعدد المعنون مجديا ((فى رفع غائله التضاد)) بين الحكمين المجتمعين فى ذلك المورد الواحد إلا انه ((كان)) اجتماعهما ((محالا لأجل كونه طلب

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٦٤

و ما قيل: ((أن الامتناع أو الإيجاب بالاختيار لا ينافى الاختيار)) (١) إنما هو فى قبال استدلال الأشاعرة للقول بأن الأفعال غير اختيارية، بقضية ((أن الشيء ما لم يجب لم يوجد)) (٢).

المحال)): أى يكون من التكليف بالمحال ((حيث لا- مندوحة هنا)) لأن الخروج الذى هو المنهى عنه للغصب قد انحصرت به المقدمية للتخلص و لا فرد للمقدمية غيره بعد الدخول، فاذا امر به للمقدمية كان قد اجتمع الأمر و النهى فيما لا مندوحة فيه. ثم اشار (قدس سره) الى ان اشتراط فعليه الخطاب بالقدرة لا يرتبط بسوء الاختيار و عدم سوء الاختيار، و انه لا بد من سقوط الخطاب حيث لا قدرة و ان كان السبب فى ارتفاع القدرة سوء الاختيار بقوله: ((و ذلك لضرورة عدم صحة تعلق الطلب ... الى آخر كلامه)).

(١) و حاصله انه لا- ينبغى ان يتوهم احد ان ارتفاع القدرة اذا كان بسوء الاختيار لا يوجب سقوط الخطاب، لان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار.

و توضيح هذا التوهم: انه لا اشكال فى كون القدرة شرطا فى فعليه التكاليف ابتداء، و لكن اذا كان ارتفاعها بسوء اختيار المكلف و هو الذى جعل هذا الامتثال ممتنعا بواسطة سوء اختياره فهو بنفسه رفع القدرة على الامتثال و جعل المورد المقدر غير مقدر، فان مثل هذا لا يوجب سقوط الخطاب لان جعل الشيء ممتنعا بالاختيار لا ينافى الاختيار الذى هو شرط فى الخطاب ابتداء، و لذا اشتهر عن العدلية ان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار.

(٢) هذا جواب ما قيل، و ايضاح الجواب عن هذا التوهم:

ان هنا ضرورتين ضرورة سابقة و ضرورة لاحقة.

و توضيح ذلك: ان الممكن لا- يمكن ان يوجد إلا اذا كان وجوده ضرورى التحقق أى انه ما لم يكن وجوده لازما و ضروريا من ناحية علته لا يعقل ان يوجد، لأنه ما لم تتم علته لا يخرج من كتم العدم الى حيز الوجود، و مع تمام علته يجب ان يوجد

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٦٥

و إلاً لتخلف المعلول عن علته التامة، و اذا لم تتم علته يكون ممتنعاً و لا يعقل ان يوجد و إلاً لجاز ان يوجد من غير علته، و لذا قالوا: ان الممكن ما لم يجب لم يوجد، و هذا الوجوب لا- ينافي امكانه بالنسبة الى ذاته، و انه من قبل ذاته مسلوب الضرورة عن الطرفين و يجب من ناحية تمام علته، و الوجوب الآتى له من ناحية العلة لا ينافي عدم ضرورته و عدم وجوبه من ناحية ذاته.

و لا- يخفى ان فعل الفاعل المختار من جملة اجزاء علته ارادة الفاعل له، فما لم تتم ارادة الفاعل له التي هي الجزء الاخير من العلة للفعل الممكن لا- يوجد الفعل فى الخارج و يكون وجوده ممتنعاً، بفعل الفاعل بارادته يكون وجود الفعل واجبا و بعدم ارادته له يكون وجود الفعل ممتنعاً.

و الاشاعرة القائلون بالجبر المنكرون لاختيارية الافعال يقولون ان الممكن دائماً اما واجب او ممتنع، لانه اذا تمت علته كان واجبا و ان لم تتم كان ممتنعاً فكيف يكون الاختيار شرطاً فى الافعال و التكليف؟ فان الفاعل اذا اراد الفعل صار الفعل واجبا لتتمام علته و ان لم يرد صار ممتنعاً، و مع وجوبه أو امتناعه لا يكون اختيارياً فلا معنى لاشتراط الاختيار فى التكليف.

و يجب العدلية عن هذا الاشكال بان الوجوب الآتى للفعل الممكن من ناحية الارادة، و الامتناع الآتى للفعل من ناحية عدم الارادة لا ينافي اشتراط التكليف بالاختيار، بل يؤكد اختيارية الفعل و ان الفاعل ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل، و ليس الاختيار الذى هو شرط للتكليف إلاً كون الفاعل يستطيع ان يفعل بان يريد الفعل و يستطيع ان لا يفعل بان لا يريد الفعل، و هذا الوجوب و الامتناع الآتى من قبل الارادة و عدم الارادة لا ينافي الارادة و كونها شرطاً فى التكليف، بل يؤكد الاختيارية فى الفعل، فان الفاعل الذى يستطيع ان يجعل الفعل واجب التحقق بارادته له و يستطيع ان يجعله ممتنع التحقق بعدم ارادته له مما يدل و يؤكد ان امر تحقق ذلك الفعل و عدم تحققه منوطاً بقدرته و اشاءته، فاختياره للفعل هو الذى يجعل

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٦٦

.....

الفعل واجبا و عدم اختياره له هو الذى يجعله ممتنعاً، فهذا الوجوب و الامتناع لا- ينافي اختيارية الفاعل للفعل، بل هما مؤكداً لاختياريته، و لذلك قالوا: ان الامتناع و الايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار. و اتضح مما ذكرنا: ان مورد هذه القاعدة هو الوجوب و الامتناع الآتى للشيء من ناحية علته.

فهذه القاعدة المسلمة عند العدلية موردها هي ضرورة المعلول بشرط العلة و هي المسماة بالضرورة السابقة لانه يقال وجب فوجد. و هناك ضرورة اخرى و هي الضرورة اللاحقة و هي الضرورة بشرط المحمول اللاحقة للموجود و المعدوم، فان الممكن الموجود بشرط كونه موجوداً ضرورى الوجود و الممكن المعدوم بشرط كونه معدوماً ضرورى العدم، فانه من الواضح ان الموجود بما هو موجود ثبوت الوجود له ضرورى، و المعدوم بما هو معدوم ثبوت العدم له ضرورى، و هذه الضرورة تسمى الضرورة اللاحقة و الضرورة بشرط المحمول.

و قضية سقوط الخطاب بالأمر او بالنهى مع ضرورة تحقق الفعل المأمور به او المنهى عنه مربوط بهذه الضرورة الثانية التى هي الضرورة بشرط المحمول، لوضوح انه مع كون الفعل ضرورى التحقق لا- معنى للأمر به أو للنهى عنه، و لذلك يسقط الخطاب بالاضطرار و ان كان الاضطرار بسوء الاختيار، إذ طلب ما لا بد من حصوله لا معنى لجعل الداعى لحصوله و هو كطلب الحاصل و كذلك النهى عنه ايضا لا معنى له، اذ مع الاضطرار و لزوم تحققه لا معنى لجعل الداعى لعدم تحققه.

فاتضح مما ذكرنا: ان قولهم ان الايجاب و الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، ليس معناه ان من رفع قدرته و اختياره باختياره يجوز خطابه و تكليفه بالفعل و ان كان لا اختيار له بالفعل و مضطراً لأن الفعل ذلك الفعل، بل مرادهم ان كون الفعل

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٦٧

فانقده بذلك فساد الاستدلال لهذا القول: بأن الأمر بالتخلص و النهي عن الغضب دليلان يجب إعمالهما و لا موجب للتقييد عقلا، لعدم استحالة كون الخروج واجبا و حراما باعتبارين مختلفين، إذ منشأ الاستحالة إما لزوم اجتماع الضدين و هو غير لازم، مع تعدد الجهة، و إما لزوم التكليف بما لا يطاق و هو ليس بمحال إذا كان مسببا عن سوء الاختيار (١)، و ذلك لما عرفت من ثبوت الموجب للتقييد عقلا و لو كانا

واجبا أو ممتنعا باختياره لا ينافي كون ذلك الفعل اختياريا و ان الاختيار من شرائط التكليف.

(١) استدلال القائل بالقول الرابع - و هو كون الخروج منهيا عنه و مأمورا به - ان دليل الغضب المنطبق على الخروج لكونه تصرفا بغير اذن المالك، و دليل المقدمية المنطبق عليه ايضا لكونه يتوقف عليه التخلص الواجب إعمالهما، و لا يمنع من إعمالهما معا لكونهما منطبقين على واحد لا مندوحة فيه، لانه المانع من ذلك اما اجتماع الضدين لتضاد الاحكام او التكليف بما لا يطاق لعدم المندوحة و كلاهما ليسا بمانعين.

اما اجتماع الحكمين في واحد فلا يمنع لانهما بعنوانين، فان النهي بعنوان الغضب و الأمر بعنوان المقدمية، و تعدد العنوان كاشف عن تعدد المعنوي، فهذا الواحد اثنان عند التحقيق و ليس بواحد.

و اما التكليف بما لا يطاق فلا يمنع ايضا لان السبب في هذا التكليف الذي لا يطاق هو سوء اختيار المكلف، و حيث كان اجتماعهما الموجب للتكليف بما لا يطاق في المقام هو سوء اختياره فلا تقع تبعه هذا الاجتماع على الشارع، و انما تقع تبعته على المكلف لانه هو السبب و بسوء اختياره جمع بينهما، و لذا لو كان الاضطرار لا بسوء الاختيار لما وقع الخروج الا مأمورا به فقط.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٦٨

بعنوانين، و أن اجتماع الضدين لازم و لو مع تعدد الجهة، مع عدم تعددها هاهنا، و التكليف بما لا يطاق محال على كل حال. نعم لو كان بسوء الاختيار لا يسقط العقاب بسقوط التكليف بالتحريم أو الإيجاب (١).

فدليل الغضب و دليل المقدمية دليلان و كل دليلين وردا من الشارع يجب العمل بهما معا، إلا ان يمنع من العمل بهما مانع يوجب تقييد احدهما بالآخر، و قد عرفت انه لا مانع من العمل بهما معا فيقع الخروج مأمورا به و منهيا عنه.

(١) هذا هو وجه فساد هذا الاستدلال و قد مر تفصيله، فإشار إلى ذلك اجمالا و قد اشار اولا إلى ان هذين الدليلين يجب تقيدهما و لا يجوز إعمالهما معا حتى لو قلنا بجواز الاجتماع، لأن المورد لا مندوحة فيه بقوله: ((لما عرفت من ثبوت الموجب للتقييد عقلا و لو كان بعنوانين)) لعدم المندوحة، و اشار الى وجه فساد.

و ثانيا لان البرهان قد قام على الامتناع و ان تعدد العنوان غير كاشف عن تعدد المعنوي و ان الواحد بعنوانين كالواحد بعنوان واحد، مضافا الى ان الغضب و المقدمية لم يجتمعا في الخروج بعنوانين، بل بعنوان واحد لان الحيثية فيها تعليلية لا تقييدية بقوله: ((و ان اجتماع الضدين لازم و لو مع تعدد الجهة)) و الى الاضافة بقوله: ((مع عدم تعددها هاهنا)).

و قد اشار ثالثا الى ان سوء الاختيار لا يمنع عن قبح التكليف و الخطاب بما لا يطاق، و لا بد من سقوط التكليف عند الاضطرار سواء كان بسوء الاختيار او لا بسوء الاختيار.

و انما الفرق بينهما في صحة العقاب لا في صحة الخطاب، فانه مع الاضطرار بسوء الاختيار يصح العقاب و ان سقط الخطاب بالتكليف عند الاضطرار، و اذا كان الاضطرار لا بسوء الاختيار يسقط الخطاب و يسقط العقاب معا بقوله: ((و التكليف بما لا يطاق محال على كل حال نعم لو كان بسوء الاختيار لا يسقط العقاب بسقوط التكليف))، أي مع الاضطرار بسوء الاختيار لا يصاحب سقوط التكليف سقوط

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٦٩

ثم لا يخفى أنه لا إشكال في صحة الصلاة مطلقا في الدار المغصوبة، على القول بالاجتماع. و أما على القول بالامتناع، فكذلك مع الاضطرار إلى الغضب لا بسوء الاختيار أو معه ولكنها وقعت في حال الخروج، على القول بكونه مأمورا به بدون إجراء حكم المعصية عليه، أو مع غلبة ملاك الأمر على النهي مع ضيق الوقت (١).

العقاب، فان المضطر الى ترك الواجب او فعل الحرام بسوء اختياره يسقط خطابه و لا يسقط العقاب عنه.
(١)

[ثمرة المسألة]

لا يخفى انه كان الكلام في الخروج من حيث كونه منهيًا عنه للغضب او مأمورا به لانه مقدمة للتخلص الواجب. و في قوله: ثم لا يخفى يريد ان يستعرض حكم الصلاة الواقعة في حال الخروج. و حاصله: انه بناء على جواز اجتماع الأمر و النهي بعنوانين لا مانع من صحة الصلاة في حال الخروج، لانه اذا كانت الصلاة الواقعة في حال الدخول و البقاء صحيحة بناء على جواز الاجتماع فلا يعقل ان يكون الخروج اشد منهما ان لم يكن اخف حالا منها، لوجود ملاك المقدمة فيه و لو للملازم للواجب، و لذا قال (قدس سره): (لا اشكال في صحة الصلاة مطلقا): أي دخولا و بقاء و خروجًا سواء كان بسوء الاختيار او لا بسوء الاختيار.

و اما بناء على الامتناع، فان كان كونه في الدار المغصوبة وقع منه بالاضطرار بان قسر على ذلك فلا اشكال في صحة صلاته دخولا و بقاء و خروجًا لان المانع من صحة الصلاة هو النهي، و مع الاضطرار لا بسوء الاختيار يسقط النهي و لا يكون التصرف في ملك الغير بغير إذنه مبغوضا من المكلف، حيث كان تصرفه لا بسوء اختياره بل بالقسر و الاضطرار، و اذا لم يكن الكون في الدار مبغوضا فلا مانع من تأثير ملاك الأمر بالصلاة في تلك الحال لما مر مفصلا ان المتزاحمين اذا سقط احدهما عن التأثير لا مانع من تأثير الآخر، و لذا قال (قدس سره): (و اما على القول بالامتناع

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٧٠

أما الصلاة في سعة الوقت فالصحة و عدمها مبنيان على عدم اقتضاء الأمر بالشئ للنهي عن الضد و اقتضائه فإن الصلاة في الدار المغصوبة و إن كانت مصلحتها غالبية على ما فيها من المفسدة، إلا أنه لا شبهة في أن الصلاة في غيرها تضادها، بناء على أنه لا يبقى مجال مع إحداها للآخرى، مع كونها أهم منها، لخلوها من المنقصة الناشئة من قبل اتحادها مع الغضب، لكنه عرفت عدم الاقتضاء بما لا مزيد عليه،

فكذلك): أي تصح مطلقا دخولا و بقاء و خروجًا (مع الاضطرار الى الغضب لا بسوء الاختيار) و اما بناء على الامتناع و قد دخل الدار بسوء اختياره، فلا اشكال في عدم صحة الصلاة في حال الدخول و البقاء لمبغوضية الدخول و البقاء، و المبغوض لا يصلح ان يكون مقربا و قد مر تفصيل ذلك فيما تقدم.

و اما الصلاة الواقعة في حال الخروج فبناء على كون الخروج - و ان كان الدخول بسوء الاختيار - يقع مأمورا به، لكونه مقدمة للتخلص او مصداقا له كما عن التقريرات و لا نهى فيه لا قبل الدخول و لا بعد الدخول، فلا مانع من صحة الصلاة الواقعة فيه، و لذا قال (قدس سره): (أو معه): أي أو مع سوء الاختيار في التصرف بالدار المغصوبة دخولا (و لكنها): أي ان الصلاة لم تقع في حال الدخول و البقاء (و لكنها وقعت في حال الخروج) فانها تقع صحيحة بناء (على القول بكونه):

أى الخروج و لو كان الدخول بسوء الاختيار يقع (مأمورا به بدون اجراء حكم المعصية عليه)) و يمكن ايضا مع القول بالامتناع تقع الصلاة حال الخروج صحيحة اذا كان ملاك الأمر غالبا على ملاك النهى، و لا اشكال فى تحقيقه فى ضيق الوقت و لذلك قام الاجماع على وقوع الصلاة صحيحة فى حال الخروج عند ضيق الوقت عن ادائها الا فى تلك الحال و ان كان الدخول بسوء الاختيار، و الى هذا اشار بقوله: ((أو مع غلبة ملاك الأمر على النهى مع ضيق الوقت)).

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٧١

فالصلاة فى الغضب اختيارا فى سعة الوقت صحيحة، و إن لم تكن مأمورا بها (١).

(١) أى الصلاة فى حال الخروج فى سعة الوقت، و تقريب مرامه (قدس سره):

ان من قيام الاجماع على صحة الصلاة فى ضيق الوقت فى حال الخروج يستكشف منه ان ملاك الأمر الصلاتى فى حال الخروج غالب على ملاك النهى الغضبى فى حال الخروج، و لا خصوصية لضيق الوقت، بان نقول انه اذا كان النهى عن الخروج قبل الدخول متوجها فى حال ما قبل الدخول و لذلك لا يمكن ان يكون مأمورا به لكونه مصداقا للتخلص او مقدمه له لمبغوضيته، و لا فرق بين هذا الأمر و الأمر الصلاتى فى ضيق الوقت لان المبعوض لا يعقل ان يكون مقربا، فقيام الاجتماع على الصحة فى حال الخروج عند الضيق يكشف ان ملاك الأمر الصلاتى غالب على ملاك النهى الغضبى فيما اذا وقعت الصلاة فى حال الخروج، و لا خصوصية لضيق الوقت لان الخروج لو كان منها عن قبل الدخول فلا يجعله ضيق الوقت مأمورا به، اذ لا يعقل ان يختلف حال الخروج بالنهى عنه قبل الدخول و الأمر به بعد الدخول، لما عرفت من انه ما ليس له إلّا زمان واحد لا يعقل ان يكون منها عن فى وقت و مأمورا به فى وقت آخر، فلا بد و ان لا يكون الخروج منها عن قبل الدخول الكاشف عنه قيام الاجتماع على صحة الصلاة عند ضيق الوقت، و بعد انكشاف غلبة ملاك الأمر على ملاك النهى فلا مانع من القول بصحة الصلاة فى حال سعة الوقت ايضا و ما يتوهم ان يكون مانعا هو ان يقال: بان الصلاة لاتحادها مع الغضب فهى مبتلية بالحزاة و المنقصة و الصلاة فى خارج الدار المغصوبة غير مبتلية بهذه المنقصة. و لا اشكال ان الصلاة المبتلية بالمنقصة غير الصلاة غير المبتلية بالمنقصة، و مع استيفاء الصلاة المبتلية بالحزاة الغصبية لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة الصلاتية غير المبتلية بالغضب، فيقع التضاد بين الفرد الصلاتى الواقع فى الغضب و الفرد الصلاتى غير الواقع مع الغضب.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٧٢

.....

و لا شبهة ايضا ان الفرد غير المبتلى بالغضب اهم من الفرد المبتلى بالحزاة الغصبية فيتوجه الأمر الى الاهم و يختص به، و حيث ان الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده الخاص فالصلاة فى حال الخروج فى سعة الوقت تكون منها عنها، و مع النهى عنها لا يعقل ان تكون مقربة و اذا لم تصلح للمقربة لا يعقل وقوعها صحيحة.

و قد عرفت- فيما مر- ان الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده الخاص، فلا وجه لهذا المانع.

نعم هى لأجل ملازمتها لترك الاهم لا تكون مأمورا بها و لكنها باقية على ما هى عليه من الملاك و المحبوبة، فتقع صحيحة بقصد ملاكها و محبوبيتها كما مر ذلك مفصلا.

و حيث بنى المصنف على كاشفية الاجماع عن غلبة ملاك الأمر الصلاتى فى حال الخروج على ملاك الغضب و انه لا خصوصية لضيق الوقت فى ذلك و كان هذا عنده (قدس سره) مفروغا عنه- جعل صحة الصلاة فى حال الخروج فى سعة الوقت و عدم صحتها مبنيا على عدم اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده و اقتضائه للنهى عنه، فلذا قال (قدس سره): ((اما الصلاة فيها)): أى فى حال الخروج (

(في سعة الوقت فالصحة و عدمها مبنيان على عدم اقتضاء الأمر بالشئ للنهي عن الضد و اقتضائه)) و قد اشار الى استكشاف ان المصلحة الصلواتية غالباً على المفسدة الغصبية بقوله:

((فان الصلاة في الدار المغصوبة)) في حال الخروج (و ان كانت مصلحتها غالباً على ما فيها من المفسدة)).

و قد اشار الى وقوع التضاد بين الفرد الصلواتي المبتلى بالغضب و الفرد الصلواتي غير المبتلى بالغضب، لانه مع استيفاء الفرد المبتلى بالغضب لا- يبقى محال لاستيفاء الفرد غير المبتلى بالغضب، و وضوح ان الفرد غير المبتلى بالغضب اهم من الفرد المبتلى بالغضب بقوله: ((إلا انه لا شبهة في ان الصلاة في غيرها تضادها بناء على انه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٧٣

الأمر الثاني: قد مر في بعض المقدمات أنه لا- تعارض بين مثل خطاب ((صل)) و خطاب ((لا- تغضب)) على الامتناع، تعارض الدليلين (١) بما

لا يبقى مجال مع احدهما للأخرى مع كونها اهم منها لخلوها من المنقصة الناشئة من قبل اتحادهما مع الغضب)).

و قد اشار الى انه مع القول بعدم اقتضاء الأمر بالشئ للنهي عن ضده لا بد من القول بصحة الصلاة حال الخروج في سعة الوقت ايضا، و لكنها لا- بقصد امرها بل بقصد ملاكها و محبوبيتها بقوله: ((لكنه عرفت عدم الاقتضاء بما لا مزيد عليه فالصلاة في سعة الوقت صحيحة و ان لم تكن مأمورا بها)).

هذا غاية ما يمكن في تقريب مختار المصنف في صحة الصلاة في حال الخروج في سعة الوقت ايضا، و لكنه يمكن ان يقال ان الاجماع على الصحة في حال الضيق لا يكشف عن غلبة ملاك الأمر الصلواتي على ملاك الغضب مطلقا و لو في حال السعة، بل ما يستكشف منه هو كون مصلحة الصلاة مقدمة على مفسدة الغضب حيث تفوت الصلاة رأسا، و انما تفوت الصلاة رأسا في ضيق الوقت لا في السعة.

نعم لازم ذلك انه عند الضيق يسقط النهي عن الخروج قبل الدخول فلا يكون الخروج قبل الدخول منهيا عنه قبل الدخول عند ضيق الوقت، هذا مضافا الى ان الصلاة اذا كانت مصلحتها غالباً على مفسدة الخروج لا يكون الفرد المبتلى بالغضب ضدا للفرد غير المبتلى بالغضب، لانه مع غلبة المصلحة الصلواتية على مفسدة الغضب لا تكون المصلحة الصلواتية ذا حزاوة و منقصة و الله العالم.

(١)

[صغوية الدليلين لكبرى التعارض أو التزاحم]

إشارة

لا يخفى ان هذا يشتمل على مطالب ثلاثة:

الأول: ان مسألة باب الاجتماع ابتداء من باب التزاحم لا من باب التعارض و بيان الفرق بين البابين و قد مر هذا مفصلا في الأمر التاسع من الأمور التي ذكرها مقدمة للدخول في مسألة باب الاجتماع، و يتكفل بيان هذا المطلب هنا بقوله: ((قد مر في بعض المقدمات)) الى حد قوله ((لا يخفى ان ترجيح)).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٧٤

هما دليان حاكيان، كى يقدم الأقوى منهما دلالة أو سندا، بل إنما هو من باب تزاحم المؤثرين و المقتضيين، فيقدم الغالب منهما و إن كان الدليل على مقتضى الآخر أقوى من دليل مقتضاه. هذا فيما إذا احرز الغالب منهما، و إلا كان بين الخطابين تعارض فيقدم

الأقوى منهما دلالة أو سنداً و بطريق الإن يحرز به أن مدلوله أقوى مقتضياً. هذا لو كان كل من الخطابين متكفلاً لحكم فعلي، و إلا فلا بد من الأخذ بالمتكفل لذلك منهما لو كان، و إلا فلا محيص عن الانتهاء إلى ما تقتضيه الأصول العملية (١).

و الثاني: من المطالب بيان ان تخصيص الاضعف بالاقوى في باب التراحم لا يوجب رفع اليد عن الاضعف رأساً، كما هو كذلك في باب التعارض فانه يوجب سقوط المرجوح رأساً.

نعم في باب التراحم يتقدم الاقوى و لكن اذا حصل ما يمنع عن العمل به كعذر النسيان و الجهل لا مانع من العمل بالاضعف و يؤثر كما لو كان هذا الاضعف لا- مزاحم له، و يتكفل هذا المطلب الثاني قوله: ((ثم لا يخفى)) الى قوله ((وقد ذكروا لترجيح النهي وجوها)) و قد مر ايضاً مفصلاً في الأمر العاشر.

و المطلب الثالث: ذكر الوجوه النوعية التي ذكروها لترجيح مقتضى النهي على مقتضى الأمر في هذه المسألة، يستعرضها بقوله ((منها)).

فكان ينبغي التعرض في هذا الأمر للمطلب الثالث فقط لبناء هذا الكتاب على الاختصار. و على كل فلا بد لشرح بعض عباراته لمزيد الايضاح.

(١)

[تقريرات الشيخ الاعظم و المناقشة فيه]

لا يخفى ان القدر المشترك بين باب التعارض و باب التراحم هو عدم امكان اجتماع الحكمين الفعليين فيهما.

و يفترق باب التعارض عن باب التراحم:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٧٥

.....

اولاً: بعدم احراز المقتضى للحكمين في باب التعارض سواء احرز كذب احدهما ام لم يحرز، و باحراز المقتضى لكل من الحكمين في باب التراحم.

و يتفرع على هذا ان التصادم في باب التراحم يقع بين مقتضى الحكمين لغرض احرازهما في هذا الباب، فالتعارض في الحقيقة بينهما يبتدئ في المقتضيين لا- في دليلي الحكمين بما هما دالان على الحكمين المتنافيين، و التصادم في باب التعارض يقع بين دليلي الحكمين ابتداء لعدم احراز المقتضيين في باب التعارض فتعارض باب التراحم تعارض المقتضيين، و تعارض باب التعارض تعارض الدليلين الحاكيين عن الحكمين بما هما دليلان حاكيان عن حكمين متنافيين، فتعارض باب التراحم ليس كتعارض باب التعارض، و لذا قال (قدس سره): ((انه لا- تعارض بين مثل خطاب صل و خطاب لا تغصب على الامتناع)) لوضوح انه على الجواز لا تعارض بينهما اصلاً، لانه انما يحصل التعارض بين المقتضيين حيث يتراحمان، و على الجواز لا تراحم بينهما و لا مانع من تأثير كل منهما، و لكن بناء على الامتناع لا يكون التعارض بين المقتضيين المتراحمين ك ((تعارض الدليلين بما هما دليلان حاكيان)).

و يفترق ثانياً باب التعارض عن باب التراحم بان غلبة احد الدليلين على الآخر في باب التعارض باقوائية الدلالة و السند لانه مورد التعارض بينهما، و في باب التراحم باقوائية المقتضى فيقدم الاقوى مقتضياً و ان كان اضعف دلالة أو سنداً و لا ينظر إلى الدلالة و السند اولاً.

نعم لو تساويا في ناحية المقتضى بحسب ما يدرکه العقل او العرف او لم يهتد العقل او العرف الى معرفة ما هو الاقوى منهما فحينئذ

ينظر الى الدلالة و السند، و يكون قوة الدلالة او السند في احدهما كاشفاً إنيا عن قوة المقتضى في احدهما و إلا فلما ذا صار الشارع بصدد ان يجعل الحكم في احدهما اظهر من الآخر دلالة او يجعله في سند اقوى من الآخر، فيحرز بطريق الإن المدلول الاقوى مقتضيا من مقتضى المدلول الآخر هذا حيث يكون المتزاحمان متكفلين للحكمين الفعليين.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٧٦

ثم لا يخفى أن ترجيح أحد الدليلين و تخصيص الآخر به في المسألة لا يوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الآخر رأسا كما هو قضية التقييد و التخصيص في غيرها مما لا يحرز فيه المقتضى لكلا الحكمين، بل قضيته ليس إلا خروجه فيما كان الحكم الذي هو مفاد الآخر فعليا، و ذلك لثبوت المقتضى في كل واحد من الحكمين فيها. فإذا لم يكن المقتضى لحرمة الغصب مؤثرا لها لا ضرارا أو جهل أو نسيان كان المقتضى لصحة الصلاة مؤثرا لها فعلا، كما إذا لم يكن دليل الحرمة أقوى، أو لم يكن واحد من الدليلين دالا على الفعلية أصلا.

فانقذ بذلك فساد الإشكال في صحة الصلاة في صورة الجهل أو النسيان و نحوهما فيما إذا قدم خطاب (لا تغصب))، كما هو الحال فيما

و اما اذا كان احدهما متكفلا للحكم الفعلى و الآخر متكفلا للحكم الاقتضائي، فيؤخذ بالحكم الفعلى دون الحكم الاقتضائي.

و اما اذا تساويا في قوة المقتضى في كليهما او لم يحرز الاقوى منهما و تساويا في الدلالة و السند فلا بد من الرجوع الى الاصول العملية.

و الى ما قلنا اشار بقوله: ((كى يقدم الاقوى منهما دلالة او سندا)) كما هو القاعدة في باب التعارض (بل انما هو من باب تراحم المؤثرين)) لان مبدأ التعارض - اولا - في المتزاحمين هو التراحم بين المقتضيين المؤثرين.

قوله: ((و ان كان الدليل على مقتضى الآخر اقوى)) دلالة أو سندا ((من دليل مقتضاه)): أى من دليل مقتضى الآخر.

قوله: ((و إلا كان بين الخطابين تعارض)): أى بعد ان يتساويا في المقتضى او لم يحرز ما هو الاقوى مقتضيا يعامل معهما - ثانيا - معاملة باب التعارض في الاخذ باقواهما دلالة او سندا.

قوله: ((و إلا فلا محيص)): أى و ان لم يحرز الغالب منهما في قوة مقتضيه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٧٧

إذا كان الخطابان من أول الأمر متعارضين، و لم يكونا من باب الاجتماع أصلا، و ذلك لثبوت المقتضى في هذا الباب، كما إذا لم يقع بينهما تعارض و لم يكونا متكفلين للحكم الفعلى. فيكون وزان التخصيص في مورد الاجتماع وزان التخصيص العقلى الناشئ من جهة تقديم أحد المقتضيين و تأثيره فعلا، المختص بما إذا لم يمنع عن تأثيره مانع المقتضى، لصحة مورد الاجتماع مع الأمر، أو بدونه فيما كان هناك مانع عن تأثير المقتضى للنهى له أو عن فعليته، كما مر تفصيله.

و كيف كان، فلا بد في ترجيح أحد الحكمين من مرجح، و قد ذكروا لترجيح النهى وجوها (١):

(١)

[ترجيح النهى على الامر بوجوه]

هذا هو المطلب الثانى فى هذا الامر، و هو ان الترجيح فى باب التراحم لاحد الحكمين على الآخر لقوة مقتضيه لا يوجب رفع اليد رأسا عن مقتضى الحكم الآخر و تأثيره، فيما اذا لم يؤثر مقتضى الحكم الاقوى لعذر من جهل او نسيان، بخلاف الترجيح فى باب التعارض،

فانه مع ترجيح احد المتعارضين على الآخر و تخصيص الاضعف بالاقوى يسقط الاضعف رأسا و لا يرجع حيا في مورد الجهل او النسيان، مثلا المتزاحمان كالغصب و الصلاة يؤثر مقتضى الصلاة فيما لو نسي المكلف او جهل بالغصبة، و المتعارضان كالظهر و الجمعة لا يؤثر مقتضى الجمعة لو نسي المكلف او جهل و أتى بالجمعة فيما اذا رجحنا أدلة الظهر على الجمعة، و لذا قال (قدس سره):

((ان ترجيح احد الدليلين و تخصيص الآخر به في المسألة)) أى فى باب التزاحم (لا- يوجب خروج مورد الاجتماع ... الى آخر الجملة)) .

قوله: ((فى غيرها مما لا يحرز فيه المقتضى)): أى فى غير مسألة باب التزاحم و هو باب التعارض الذى لم يحرز فيه المقتضى لكل واحد من الحكمين.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٧٨

.....

قوله: ((بل قضيته ليس إلما خروجه)): أى بل قضيه باب التزاحم ليس إلما خروج المرجوح فيما اذا كان الحكم الآخر الراجح فعليا منجزا، و اذا لم يكن الحكم الراجح فعليا لعذر فلا مانع من تأثير مقتضى الحكم المرجوح.

قوله: ((كما اذا لم يكن دليل الحرمة اقوى)): أى فيما اذا حصل العذر عن فعليه دليل الحرمة الذى هو الاقوى يكون حال هذا الدليل الاقوى حاله فيما اذا كان هو الاضعف و كان دليل الصلاة اقوى او حاله فيما اذا كانا متساويين و حصل المانع عن فعليه تأثير مقتضى الحرمة او حاله فيما اذا كان حكم دليل الحرمة اقتضائيا و حكم دليل الصلاة فعليا.

قوله: ((كما هو الحال فيما اذا كان الخطابان من اول الأمر متعارضين و لم يكونا من باب الاجتماع)) كما فى الظهر و الجمعة مثلا، فانه مع ترجيح احدهما يسقط الآخر و لا يؤثر فى مورد العذر من الجهل أو النسيان، بخلاف الغصب و الصلاة مثلا.

قوله: ((و ذلك لثبوت المقتضى فى هذا الباب)): أى السبب فى هذا الفرق بين باب التزاحم و باب التعارض هو ثبوت المقتضى لكل من الحكمين فى هذا الباب الذى هو باب التزاحم دون باب التعارض فانه فيما اذا لم يحرز المقتضى لكل من الحكمين سواء احرز كذب احدهما او لم يحرز.

قوله: ((كما اذا لم يقع بينهما تعارض و لم يكونا متكفلين للحكم الفعلى)): أى ان هذا المقتضى المغلوب فى باب التزاحم فيما اذا حصل مانع عن فعليه المقتضى الغالب فى مقام التأثير يكون هذا المغلوب مؤثرا، كما اذا لم يزاحمه المقتضى الاقوى منه او كان المقتضى الاقوى متكفلا لحكم اقتضائى.

قوله: ((مع الأمر او بدونه)) قد مر وجوه فى الأمر العاشر لتصحيح قصد الأمر فى مورد الاجتماع للمقتضى الاضعف فيما اذا حصل من تأثير الاقوى، بعضها لقصد الأمر و اتيانه بقصد امثاله، و بعضها لاتيانه بقصد الملاك و المحبوبة فراجع.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٧٩

منها: إنه أقوى دلالة، لاستلزامه انتفاء جميع الأفراد، بخلاف الأمر (١).

و قد اورد عليه بأن ذلك فيه من جهة إطلاق متعلقه بقريته الحكمه، كدلالة الأمر على الاجتزاء بأى فرد كان (٢).

(١) لا يخفى ان هذا المرجح من المرجحات الدلالية، و هى انما تكون فيما لم يحرز قوة المقتضى.

و على كل فحاصل هذا المرجح: ان النهى المتعلق بعنوان اذا اجتمع مع العنوان المتعلق به الأمر فى مورد واحد- بناء على الامتناع- فالنهي يترجح على الأمر، لأن النهى المتعلق بالماهية لا بشرط يدل على استيعاب النهى لجميع افراد هذه الماهية، بخلاف الأمر المتعلق

بالماهية لا- بشرط فانه يكتفى في امثاله بفرد من افراد الماهية، فالنهي يدل على انتفاء جميع افراد ماهية المتعلق، و لا دلالة للأمر كذلك، و انما لازم الامر الاكتفاء بفرد من افرادها.

و بعبارة اخرى: ان النهي يدل على ان امثاله يتوقف على ترك جميع الافراد و كل فرد لا يخلو عن مخالفة لو عصى النهي، بخلاف الأمر فانه حيث يدل على ان امثاله يكون بفرد من افراد الطبيعة، فلو ترك هذا الفرد المجتمع مع النهي لا يكون فيه مخالفة للأمر، فلذلك يكون النهي الدال على الاستيعاب و انتفاء جميع الافراد اقوى من الأمر الدال على ان امثاله و اطاعته لا يتوقف على جميع الافراد بل يحصل بفرد من افراده، و ليكن ذلك الفرد غير المجتمع مع النهي، فلذلك كان النهي اقوى من الأمر، و هذا مراده من قوله: (انه اقوى)) أى النهي اقوى (دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الافراد بخلاف الأمر)).

(٢) حاصل هذا الايراد على هذا المرجح هو ان المرجح الدلالي انما يكون مرجحا لما دل عليه حيث تكون دلالاته دلالة لفظية، اما اذا كانت دلالاته بواسطة الاطلاق و مقدمات الحكمة فلا يكون مرجحا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٨٠

و قد أورد عليه بأنه لو كان العموم المستفاد من النهي بالإطلاق بمقدمات الحكمة و غير مستند إلى دلالاته عليه بالالتزام، لكان استعمال مثل (لا تغضب)) في بعض أفراد الغضب حقيقة. و هذا واضح الفساد، فتكون دلالاته على العموم من جهة أن وقوع الطبيعة في حيز النفي أو النهي، يقتضى عقلا سريان الحكم إلى جميع الأفراد، ضرورة عدم الانتهاء عنها أو انتفائها، إلا بالانتهاء عن الجميع أو انتفائه (١).

و بعبارة اخرى: ان الدال على الاستيعاب لو كان هو لفظ النهي المتعلق بالماهية لا بشرط لكان مرجحا للنهي على الأمر، لان الأمر لا يدل إلا على طلب متعلق بالماهية لا بشرط، إلا ان الدال على الاستيعاب فى النهي هو الاطلاق فان النهي مثل الأمر فى الدلالة المستفاد من اللفظ، لان النهي يدل على طلب ترك الطبيعة و الأمر يدل على طلب وجودها، و مقدمات الحكمة تقتضى فى النهي حيث انه تعلق بالماهية انتفاء جميع افرادها كما انها تقتضى فى الأمر الاجزاء باى فرد من افراد هذه الماهية، و اذا كانت الدلالة على الاستيعاب فى النهي و على الاجتزاء بفرد من الافراد فى الأمر بمقدمات الحكمة لا تكون مرتبطة بالدلالة اللفظية فلا يكون النهي فى مقام الدلالة اقوى من الأمر، و هذا مراده من قوله: (بان ذلك فيه)): أى ان الاستيعاب فى النهي (من جهة اطلاق متعلقه)) و ان الطبيعة المتعلقة انما تنتفى بانتفاء جميع الافراد انما هو (بقرينة الحكمة)) و حاله فى مقام افاده الاستيعاب كحال الأمر فدلالته (كدلالة الأمر على الاجتزاء باى فرد كان)) فانها ايضا بمقدمات الحكمة.

(١) هذا ايراد على هذا الجواب و حاصله:

ان الاستيعاب المستفاد من النهي ليس بمقدمات الحكمة، بل بدلالة اللفظ عليه دلالة التزامية، و يشتمل هذا الايراد على نقض و حل. اما النقض، فهو ان الفرق بين الدلالة بمقدمات الحكمة و الدلالة اللفظية: ان الاستيعاب اذا كان مستفادا من مقدمات الحكمة فحيث ان اللفظ لم يدل عليه فلو

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٨١

قلت: دلالتهما على العموم و الاستيعاب ظاهرا مما لا ينكر، لكنه من الواضح أن العموم المستفاد منهما كذلك، إنما هو بحسب ما يراد من متعلقهما، فيختلف سعة و ضيقا، فلا يكاد يدل على استيعاب جميع الأفراد، إلا إذا اريد منه الطبيعة مطلقاً و بلا قيد، و لا يكاد يستظهر ذلك مع عدم دلالاته عليه بالخصوص إلا بالاطلاق و قرينة الحكمة، بحيث لو لم يكن هناك قرينتها بأن يكون الإطلاق فى غير مقام البيان لم يكاد

اريد من اللفظ بعض افراد هذه الماهية التي دل على الاستيعاب فيها الاطلاق و مقدمات الحكمة لم يكن استعمال اللفظ الموضوع لهذه الماهية اللابشرط في بعض افرادها مجازا، فانه اذا اريد من اللفظ الموضوع للماهية لا بشرط بعض مصاديقها لم يكن من استعمال اللفظ في غير ما وضع له، كما انه لو اريد من هذا اللفظ الموضوع لهذه الماهية لا بشرط الشمول و الاستيعاب بمقدمات الحكمة لم يكن ايضا مجازا، و الحال انه لو اريد من الماهية المتعلق بها النهي كلا تغصب - مثلا - بعض افراد الغصب كان الاستعمال مجازا، فلا بد و ان يكون الاستيعاب مدلولاً للفظ حتى يكون استعماله في غير الاستيعاب استعمالاً له في غير ما وضع له.

و اما الحل فهو ان اللفظ موضوع للماهية لا بشرط، فاذا تعلق النهي بهذه الماهية، فالعقل يدرك بالفعل ان هذه الماهية لا يتحقق انتفاؤها إلا بانتفاء جميع افرادها و لا - يتحقق الانتفاء عنها إلا بالانتفاء عن جميع افرادها، و حيث ان هذه الملازمة من اللزوم البين بالمعنى الاخص فيكون اللفظ دالاً على هذا المعنى بالالتزام، و قد اشار إلى النقص بقوله: ((لكان استعمال مثل لا تغصب إلى آخر الجملة)).

و اشار الى الحل بقوله: ((فتكون دلالاته على العموم ... الى آخر الجملة)).

و قوله (قدس سره): ((يقتضى عقلاً سريان الحكم)) ليس مراده ان دلالاته عقلية محضة و انها غير مربوطة باللفظ، بل مراده ان العقل حيث يدرك هذا السريان بنحو الملازمة البينة بالمعنى الاخص فتكون الدلالة لفظية التزامية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٨٢

يستفاد استيعاب أفراد الطبيعة. و ذلك لا ينافي دلالتها على استيعاب أفراد ما يراد من المتعلق، إذ الفرض عدم الدلالة على أنه المقيد أو المطلق (١).

(١) أى دلالة النهي و النفي على العموم لا تنكر و لكنها لا تنافي الاحتياج الى الاطلاق و مقدمات الحكمة.

و توضيحه: ان الدال على الاستيعاب: تارة يكون اللفظ الموضوع لان يدل على العموم مثل لفظ كل.

و ثانية: يكون الدال على العموم هو العقل كما في النكرة الواقعة في حيز النفي او النهي، فان العقل يحكم بان انتفاء هذه الطبيعة و ان كان اللفظ موضوعاً فيها للماهية لا بشرط إلا ان انتفاءها و الانتفاء عنها لا يكون إلا بالانتفاء عن جميع افراد هذه الطبيعة و ان كان اللفظ موضوعاً للماهية لا بشرط، ضرورة انه لا تعدم الطبيعة إلا بانعدام جميع افرادها.

و ثالثة: يكون الدال على العموم هو الاطلاق و مقدمات الحكمة كما في أحل الله البيع و اكرم العالم.

فاذا عرفت هذه المقدمة نقول: ان لفظ كل و لفظ النهي و النفي و ان دلا على العموم بالمطابقة في كل و بالالتزام في النهي و النفي، إلا انهما انما يدلان على صرف العموم و الاستيعاب بحسب ما يراد من مدخولها و هو الماهية لا بشرط، و حينئذ فلا بد في استفادة ان المراد من هذه الماهية لا بشرط هو جميع افرادها من اعمال الاطلاق و مقدمات الحكمة، لأن لفظ كل - مثلاً - موضوعاً لان تدل على استيعاب جميع افراد مدخولها، و اما ان المراد من مدخولها ما هو و ما مقداره فلا تدل عليه و لا يستفاد منها، فلا بد من ان يستفاد ذلك من إجراء مقدمات الحكمة، و انه لم يرد من هذه الماهية اللابشرط بعض مصاديقها و إلا لبينه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٨٣

.....

فاتضح انه لا - ينافي ان لفظ كل و لفظ النهي يدلان على العموم و الاستيعاب و لكن استيعابهما لجميع افراد هذه الطبيعة يحتاج إلى جريان مقدمات الحكمة.

و توضيح الدلالة على ذلك ان نقول ان لفظ كل - مثلاً - يدل على استيعاب جميع ما اريد من لفظ مدخولها و مدخولها موضوع

للماهية لا بشرط، فلو اراد المتكلم من هذا اللفظ الموضوع للماهية لا بشرط بعض مصاديقه لبينه، وحيث لم يبينه فلا بد و ان يكون المراد جميع افراد هذا المدخول للفظ كل.

فاتضح ان استفادة العموم كان بأمرين: لفظ كل الموضوع لاستيعاب ما يراد من المدخول، و بواسطة الاطلاق و انه لم يرد بعض هذه الطبيعة.

و الذى يدللك على ذلك انه لو كان المتكلم ليس فى مقام البيان فان لفظ كل و ان دل على الاستيعاب لما اريد من المدخول إلا انه حيث لم يعرف مقدار ما اريد من المدخول لا تتم الدلالة على الاستيعاب و العموم.

و قد اشار الى ما ذكرناه اولاً: من ان لفظ كل و النهى يدلان على الاستيعاب، و لكن لا تتم الدلالة على استيعاب جميع الافراد للطبيعة الا باجراء مقدمات الحكمة، و ان استفادة الشمول و العموم لجميع افراد هذه الطبيعة مستفاد من دلالة اللفظ على الاستيعاب و من الاطلاق فى مقدار ما يراد من الطبيعة التى هى المدخول للفظ كل و للفظ النهى و النفى بقوله: ((دلالتهما على العموم و الاستيعاب مما لا ينكر لكنه من الواضح ان العموم المستفاد منهما كذلك انما هو بحسب ما يراد من متعلقهما إلى آخر الجملة)).

و قد اشار الى ما ذكرنا- ثانياً- من البرهان على الاحتياج إلى الاطلاق و اجراء مقدمات الحكمة فى المدخول بقوله: ((بحيث لو لم يكن هناك قرينتها)): أى قرينه مقدمات الحكمة و هو كون المتكلم فى مقام البيان فانه لو لم يكن فى مقام البيان ((بان يكون الاطلاق فى غير مقام البيان لم يكفد استفاد استيعاب افراد الطبيعة)).

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٨٤

اللهم إلا أن يقال: إن فى دلالتهما على الاستيعاب كفاية و دلالة على أن المراد من المتعلق هو المطلق، كما ربما يدعى ذلك فى مثل: ((كل رجل))، و إن مثل لفظه ((كل)) تدل على استيعاب جميع أفراد الرجل من غير حاجة إلى ملاحظة إطلاق مدخوله و قرينه الحكمة، بل يكفى إرادة ما هو معناه من الطبيعة المهملة و لا بشرط فى دلالة على الاستيعاب و إن كان لا يلزم مجاز أصلاً، لو اريد منه خاص بالقرينه، لا فيه لدلالته على استيعاب أفراد ما يراد من المدخول، و لا فيه إذا كان بنحو تعدد

و قد اشار الى ان دلالتهما على الاستيعاب أى لفظ كل و لفظ النهى لا ينافى الاحتياج إلى اجراء مقدمات الحكمة فى المدخول لانهما موضوعان لاستيعاب ما يراد من المدخول، و اما ان المراد من المدخول هل هو المطلق أو المقيد فيحتاج ذلك إلى اعمال مقدمات الحكمة بقوله: ((و ذلك لا ينافى دلالتهما على استيعاب افراد ما يراد من المتعلق اذ الفرض عدم الدلالة)) من لفظ كل و لفظ النهى ((على انه)): أى على ان المدخول هل هو ((المقيد أو المطلق)).

و توضيح ما ذكرنا انه حيث كان الاستيعاب لجميع الافراد فى النهى يحتاج الى مقدمات الحكمة كالاكتفاء باى فرد من الافراد فى الأمر لا يكون النهى اقوى دلالة من الأمر.

و قد اتضح ايضا الجواب عن النقض، و ان ارادة بعض المصاديق من النهى لا يكون مجاز لان النهى و ان دل على الاستيعاب إلا ان لفظ المدخول موضوع للماهية لا بشرط و ارادة بعض المصاديق من الماهية لا بشرط ليس من المجاز.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٨٥

الدال و المدلول، لعدم استعماله إلا فيما وضع له، و الخصوصية مستفادة من دال آخر، فتدبر (١).

(١) لا يخفى ان هذه الدعوى انما هى فى لفظ (كل) لا فى لفظ النهى، لأن النهى لم يوضع الا لسلب المدخول، بخلاف لفظ (كل) فانها موضوعة لاستيعاب افراد المدخول، فان لفظ (كل) فى (كل رجل) يدل بالوضع على جميع افراد الرجل.

و توضيح هذه الدعوى ان نقول ان لفظ رجل - مثلاً - موضوع للماهية لا بشرط أى الماهية اللامتعينة بتعين اصلاً و ليس موضوعاً

للماهية المهملة بقيد الاهمال، و إلا لكان استعمالها في الماهية المتعينة من المجاز، و هو واضح الفساد. فلفظ (كل) تدل بحسب الوضع على تعيين جميع افراد هذه الطبيعة اللامتعينة بحسب الوضع، و من الواضح ان اللامتعين يتعين بالمتعين فاذا تعينت هذه الماهية اللابشرط بدلالة كل على تعيينها بجميع الافراد فلا حاجة إلى اعمال مقدمات الحكمة لأجل استيعابها لجميع الافراد، و لا ينافى هذا كون لفظ (كل) موضوعا لاستيعاب جميع افراد ما يراد من المدخول، فانه بعد بيان ان لفظ المدخول موضوع للماهية اللامتعينة و انه لا بد من ان يتعين بما يستفاد من لفظ (كل) فيكون المراد من المدخول غير المقيد بشيء هو جميع افراد هذا الغير المقيد، و اذا قيد المدخول بشيء دلت لفظ (كل) على جميع افراد هذه الماهية المقيدة، و لا تكون الدلالة بالقرينة الخاصة على ان المراد من هذه الطبيعة هو المقيد من المجاز، لما عرفت ارادة المقيد من الماهية اللامتعينة ليس من الاستعمال المجازي، لأن المجازية اما لكونها مستلزما لاستعمال لفظ كل في غير ما وضعت له و ليس كذلك فان لفظ (كل) قد استعملت في استيعاب جميع افراد مدخولها، و اما من اجل استعمال المدخول في غير ما وضع له و ليس كذلك ايضا، فانه اذا كان التقييد بنحو تعدد الدال و المدلول لا- يكون مستلزما للمجازية، و هذا مراده من قوله: (و ان كان لا يلزم مجاز اصلا لو اريد منه): أي من اللفظ الموضوع للماهية اللامتعينة (خاص بالقرينة لا فيه): أي لا في لفظ (كل) (لدلالته على

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٨٦

و منها: إن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة (١).

و قد اورد عليه في القوانين، بأنه مطلقا ممنوع، لأن في ترك الواجب أيضا مفسدة إذا تعين (٢).

استيعاب افراد ما يراد من المدخول و لا فيه): أي و لا في لفظ المدخول (اذا كان) التقييد (بنحو تعدد الدال و المدلول) و ذلك واضح (لعدم استعماله): أي لعدم استعمال لفظ المدخول فيما اذا كان التقييد بنحو تعدد الدال و المدلول (الا فيما وضع له و الخصوصية مستفادة من دال آخر).

(١)

[أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة]

هذا هو المرجح الثاني الذي ذكره من المرجحات النوعية لتغليب جانب الحرمة على جانب الوجوب في محل الاجتماع. و حاصله: ان الحرمة منبعثة عن مفسدة في الفعل، و الوجوب منبعث عن مصلحة في الفعل، و دفع المفسدة اولي من جلب المنفعة، فان المكلف لو فعل و أوجد المورد الذي اجتمع فيه ملاك الوجوب و الحرمة فهو و ان حصلت المنفعة بالفعل و لكنه قد ابتلى بما في الفعل من المفسدة، و دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة.

(٢) حاصل ما اورد في القوانين على هذا المرجح: انه لا نسلم ان مطلق دفع المفسدة المحرمة اولي من جلب المصلحة الواجبة، بل هو مسلم في الوجوب التخيري اذا اجتمع مع الحرمة التعيينية.

و اما اذا اجتمع الوجوب التعييني مع الحرمة التعيينية فلا- يكون ذلك من موارد هذه القاعدة، لأن في ترك الواجب التعييني ايضا مفسدة، و لذا انه لا يجوز تركه و لا يكون الترك لهذا الواجب منهيا عنه الا لمفسدة في هذا الترك، فيكون من موارد دفع المفسدة بالمفسدة لا من موارد دفع المفسدة بترك المصلحة حتى تأتي هذه القاعدة، و هي دفع المفسدة اولي من جلب المنفعة.

اما في الواجب التخيري فحيث انه ذو بدل أو أبدال فلا تكون مفسدته إلا بترك جميع ابداله، و ترك هذا البدل وحده المجتمع مع الحرمة التعيينية لا يكون منهيا عنه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٨٧

و لا يخفى ما فيه، فإن الواجب و لو كان معينا، ليس إلا لأجل أن في فعله مصلحة يلزم استيفاؤها من دون أن يكون في تركه مفسدة، كما أن الحرام ليس إلا لأجل المفسدة في فعله بلا مصلحة في تركه (١).

فلا- يكون ذا مفسدة فيكون من موارد هذه القاعدة فان في الفعل مصلحة، و منفعة الواجب التخييري المبتلاة بالمفسدة في الحرمة التعيينية و ليس في ترك هذا الفرد من الواجب التخييري مفسدة حتى يكون من دفع المفسدة بالمفسدة. و بعبارة اخرى: ان قولهم ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة ليس على اطلاقه، بل انما هو فيما اذا دار الأمر بين مفسدة و منفعة لا بين مفسدة في الفعل و مصلحة في الفعل و مفسدة في الترك، كما في الواجب التعييني فان في الفعل مصلحة الوجوب و مفسدة الحرمة و في الترك مفسدة ايضا، لأن ترك الواجب ايضا ذو مفسدة كمفسدة الحرمة التعيينية التي في الفعل. فهذه القاعدة مختصة بدوران الأمر بين المصلحة في الفعل الذي ليس في تركه مفسدة و بين المفسدة في الفعل، و مصداقها الوجوب التعييني و الحرمة التعيينية، و لذلك قال: ((بانه مطلقا ممنوع)): أي ان اطلاقه ممنوع لانه في ترك الواجب التعييني- ايضا- مفسدة و لهذا عقبه بقوله: ((لأن في ترك الواجب ايضا مفسدة اذا تعين)):

أي اذا كان الوجوب تعيينيا فانه في تركه تكون ايضا مفسدة، فيكون من دوران الأمر بين مفسدة و مصلحة و مفسدة. (١) لا يخفى ان المصنف لم يرتض جواب القوانين عن هذا المرجح، و سيأتي بيان اجوبة المصنف عن هذا المرجح، فلذلك اورد على جواب القوانين بقوله: ((فان الواجب و لو كان معينا ... الى آخر كلامه)).

و توضيح المطلب: ان المراد من المفسدة و المنفعة في هذه القاعدة ليس العقاب و الثواب الأخرين التابعين للاطاعة و العصيان، لان الثواب و العقاب انما يكونان للحكم الثابت بعد ثبوته و غلبته على ما يزاحمه، و هذا المرجح لبيان ما يدل على بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٨٨

.....

غلبة الحكم، و انما مرادهم من المفسدة و المنفعة هي المصالح و المفاصد التي تكون في الافعال التي هي الداعية للحكم التحريمي و الحكم الوجوبي.

فاذا عرفت هذا نقول: ان الوجوب انما يكون تابعا للمصلحة في الفعل و الحرمة انما تكون تابعة للمفسدة في الفعل ايضا، و ليس في الواجب الا- تلك المصلحة التي دعت الى وجوبه و تركه ليس إلا ترك تلك المصلحة، كما انه ليس في المحرم الا تلك المفسدة التي دعت الى تحريمه و ليس في تركه الا- ترك تلك المفسدة، و ليس في ترك الواجب مفسدة اخرى و لا- في ترك المحرم مصلحة اخرى، و إنما لكان كل حكم وجوبي و تحريمي منحل الى حكمين، فالواجب و ان كان وجوبه تعيينيا لا تخييريا إلا انه ليس في تركه مفسدة اخرى غير ترك تلك المصلحة اللازمة في فعله، كما ان المحرم ايضا كذلك فانه ليس في تركه مصلحة اخرى غير ترك تلك المفسدة في فعله التي دعت الى تحريمه.

و لعل الوجه في عدم انحلال الحكم الى حكمين هو ان المفروض ان الوجوب ملاك المصلحة الملزمة و الحرمة ملاكها المفسدة الملزمة، فلو انحل الوجوب الى حكمين وجوب الفعل و حرمة الترك للزم كون الحكم التحريمي في حرمة ترك الواجب حكما من غير ملاك، اذ المفروض انه ليس هناك غير المصلحة الملزمة، و مثله الكلام في عدم انحلال الحكم التحريمي الى حرمة الفعل و وجوب الترك.

و لا- يخفى انه لو قيل بانحلال الحكم الوجوبي و التحريمي الى حكمين للزم ذلك في الحكم الاستجابي و الحكم الكراهتي، فينحل الحكم الاستجابي الى استحباب الفعل و كراهة الترك و الحكم الكراهتي الى كراهة الفعل و استحباب الترك.

نعم لا- يلزم ذلك في الحكم الترخيصى لان متعلقه الفعل و الترك معا، لان معنى الاباحة هي الترخيص في الفعل و الترك. و عبارة المتن واضحة لا تحتاج الى بيان.

هذا، مضافا الى ان اجتماع الحرمة و الوجوب التي هي غالب موارد مسألة الاجتماع المبحوث عنها هو اجتماع الحرمة التعيينية مع الوجوب الموقت التعيينى غير

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٨٩

و لكن يرد عليه: أن الأولوية مطلقا ممنوعة، بل ربما يكون العكس أولى، كما يشهد به مقياسه فعل بعض المحرمات مع ترك بعض الواجبات، خصوصا مثل الصلاة و ما يتلو تلوها (١)، و لو سلم فهو أجنبي

المضيق الذى يكون له فرد آخر فى غير الدار المغضوبه، فيكون حكم هذا الواجب حكم الواجب التخييرى لانه فى ترك جميع افراد الموقت تكون المفسدة لا فى ترك هذا الفرد من الصلاة المجتمعه مع الغضب.

إلا ان هذا الايراد انما يرد على القوانين حيث لا يكون مراده من الواجب التخييرى ما يعم ذلك فلا تغفل. و لعله لهذا لم يورد عليه المصنف بهذا الايراد.

(١) بعد ان ظهر فساد ما اورد فى القوانين على هذه القاعدة، اخذ المصنف فى ذكر وجوه من الايرادات ترد على هذه القاعدة: الاول ما اشار اليه (و لكن يرد عليه ان الاولوية مطلقا ممنوعة)).

و حاصله: بعد ان عرفت ان الحرمة تابعة للمفسدة و الوجوب تابع للمصلحة نمنع ان كل مفسدة هي أهم من كل مصلحة، فيكون دفع المفسدة مطلقا أى مفسدة كانت هي اولى من جلب المنفعة أى مصلحة كانت، بل لا- بد من لحاظ ما هو الاهم منهما، فانه من المشاهد وجدانا انه ليس كل مفسدة هي اهم و اولى من أى مصلحة، بل كثيرا ما تكون بعض المصالح اهم من بعض المفساد، و لذا نرى العقلاء كثيرا ما يتحملون جملة من المفساد ازاء الوصول الى مصلحة واحدة لانها اهم من المفساد التي يتحملونها.

و نرى الأمر عند الشارع كذلك، فان الصلاة و الحج- مثلا- فى نظر الشارع اهم من بعض المحرمات، فانه من الواضح انه لو توقف ترك الصلاة من رأس عند عامة المسلمين، أو ترك الحج كذلك عند الأمة الاسلامية على ارتكاب بعض المحرمات كتصرف غصبى من قبيل دخول دار الغير و اجتيازها من دون رضاه أو اخذ تصوير

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٩٠

عن المقام، فإنه فيما إذا دار بين الواجب و الحرام (١).

عند من يرى حرمة اخذ التصوير، فانه لا يمكن ان يلتزم فقيه ممن يرى الامتناع جواز ترك الصلاة من رأس اذا توقفت على الغضب المذكور، و لذلك افتى بعض المحققين من علماء العصر (قدس سره) ممن يرى حرمة اخذ التصوير بجواز اخذ التصوير لمن يريد الحج، لانه يتوقف المسير الى الحج على اخذ التصوير، و هذا واضح لكل من يرى ما للصلاة و الحج من الاهمية فى لسان الشارع بان تاركهما كافر، و لم يرد فى لسان الشارع ان من غصب أو اخذ صورة فهو كافر.

و لا اظن انه يستطيع احد من الفقهاء ان يفتى بجواز ترك الحج من رأس اذا علم الذهاب الى الحج انه لا بد له فى احد الموانى أو المطارات او المنازل من ان يجتاز على ارض مغضوبه بمقدار متر أو أمتار قليلة.

و على كل فانه من الجلى ان بعض الواجبات عند الشارع اهم من بعض المحرمات فهذه القاعدة باطلاقها ممنوعة و انه كل مفسدة هي أهم من كل مصلحة، و لذا قال (قدس سره): (بل ربما يكون العكس): أى يكون بعض المصالح جلبها اهم من ارتكاب بعض المفساد.

(١) هذا الايراد الثانى، و قد ذكر المصنف وجها له فى الفوائد غير الوجه الذى يظهر من عبارته هنا، كما اشار الى شرحها فى حاشيته على المقام.

و الحاصل: ان المصنف ذكر وجهين وجها فى فوائده و وجها فى المقام.

و حاصل ما ذكره فى الفوائد- ما اشرنا اليه فى رد القوانين- و هو ان مسألة الاجتماع الممثل لها بالصلاة فى الدار المغصوبة محل الكلام فيها فيما اذا كان للصلاة فرد غير الفرد الذى يوتى به فى الدار المغصوبة، و اذا كان هذا هو محل الكلام فلا يكون من دوران الأمر بين المنفعة و المفسدة، بل لا بد فى المقام من دفع المفسدة لان جلب المنفعة الصلاتية لا يتوقف على الصلاة فى المغصوب لامكان استيفائها فى خارج

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٩١

.....

الدار، بخلاف الغضب فان تركه لا يكون إلّا بترك التصرف الغصبى مطلقا و لا يراحم تركه ترك الصلاة من رأس.

نعم لو لم يكن للصلاة فرد إلّا اتيانها فى الدار المغصوبة لكان من موارد هذه القاعدة.

و قد عرفت ان محل الكلام ليس هذا الفرض فالصلاة فى الدار المغصوبة و الغضب ليس من موارد دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة.

و الحاصل: ان الفرض انه ليس من موارد هذه القاعدة و ليس الفرض صحة الصلاة فى الدار المغصوبة كما كان ظاهر مساق الايراد الاول.

و اما ما افاده هنا [٦] فحاصله:

ان ظاهر هذه القاعدة التى ذكرت للترجيح انما هو بعد جعل الحكم الصلاتى و الغصبى، فالمكلف ينبغى ان يرجح دفع المفسدة الغصبية على جلب المنفعة الصلاتية.

و يرد عليهم أن هذه القاعدة ينبغى ان تكون مرجحا فى مقام اسبق من هذا المقام و هو مقام جعل الاحكام، و ان يكون المراد منها ان الشارع حيث يرى ان فى المجمع منفعة صلاتية و مفسدة غصبية فينبغى ان يلغى جهة المنفعة و لا يكون امره الصلاتى شاملا للمجمع و ان يقدم جهة الغضب لان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة. و اذا كان هذا مرادهم من هذه القاعدة.

يرد عليهم: ان مقام جعل الاحكام مقام الجهات و العناوين المحسنة و المقبحة و استيفاء المصالح و دفع المفسدات انما هو بعد مقام جعل الاحكام.

و قد عرفت فيما تقدم ان رأى المصنف ان الاحكام فى مقام جعلها تابعة للعناوين بوجودها العنوانى التصورى و هو مقام عنوان الحسن و القبح، ففى هذا المقام

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٩٢

.....

الاحكام تابعة للعنوان الحسن و القبيح و ليس فى هذا المقام مصلحة خارجية و لا مفسدة خارجية حتى تكون الاحكام تابعة لها. و المقام الثانى و هو بعد جعل الاحكام و انتفائها يكون مقام استيفاء المنافع و دفع المفسدات فى المقام الذى ينبغى الترجيح بهذه القاعدة و هو مقام جعل الاحكام ليس فيه جلب المنفعة و دفع المفسدة و انما هو تابع لعنوان الحسن و القبح و فى المقام الثانى لا مجال لهذه القاعدة لان موردها ينبغى ان يكون مورد جعل الاحكام لا تطبيقها بعد جعلها، و الى هذا اشار بقوله: (و لو سلم فهو

اجنبى عن المقام)): أى لو سلمنا ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة فمورد هذه القاعدة هو المقام الثانى و هو ان المكلف بعد جعل الاحكام ينبغى ان يختار ما هو الاوفق له و هو ان يدفع المفسدة لا أن يجلب المنفعة.

و على هذا لا يكون هذا من المرجحات فى المقام لان المراد من الترجيح بيان ان الحكم الغصبى مترجح فى نظر الشارع على الحكم الصلاتى، فينبغى ان يكون هذا فى مقام الجعل للاحكام، و قد عرفت ان مقام الجعل ليس تابعا للمفسدة و المصلحة بل هو تابع لعنوان الحسن و القبح، و لذا قال (قدس سره): (فانه فيما اذا دار الأمر بين الواجب و الحرام): أى ان الظاهر من هذه القاعدة هو فى مقام دوران الأمر بين ما هو واجب و ما هو حرام و هو المقام الثانى، و الترجيح بها ينبغى ان يكون فى المقام السابق على هذا المقام و هو مقام الجعل للاحكام.

و ينبغى ان لا يخفى ان ما ذكره فى فوائده اولى من هذا الوجه، لان حاصل ما ذكره فى الفوائد:

ان الصلاة فى المغصوب ليست من دوران الأمر بين دفع المفسدة و جلب المنفعة، لوضوح ان جلب المنفعة الصلاتية لا ينحصر فى الصلاة فى المغصوب، لبداهة اماكن الصلاة فى غير المغصوب حيث ان المفروض وجود المندوحة، فليست الصلاة

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٩٣

و لو سلم فإنما يجدى فيما لو حصل به القطع (١)، و لو سلم أنه يجدى و لو لم يحصل، فإنما يجرى فيما لا يكون هناك مجال لأصالة البراءة أو

فى المغصوب من موارد الدوران بين دفع المفسدة و جلب المنفعة لامكان استيفاء المنفعة بالصلاة فى غير المغصوب و دفع المفسدة بترك الغصب، و هذا أسلم من الاشكال.

بخلاف ما ذكره هنا فانه لا يخلو عن الاشكال لامكان ان يقال ان الافعال لما كانت تابعة للمصالح و المفسدات كان اللازم على الشارع إيصال عباده الى مصالحهم و ابعادهم عن المفسدات، و حيث ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة فلا بد و ان لا يكون الأمر بالصلاة شاملا للصلاة فى المغصوب، و الحسن و القبح الذى هو مدار الاحكام تابع للمصالح و المفسدات.

فاذا تمت هذه القاعدة و هى كون دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة فالصلاة فى المغصوب لا يكون حسن فيها حتى تكون مأمورا بها لان دفع المفسدة فيها اولى من جلب المنفعة.

(١) هذا هو الايراد الثالث و حاصله:

انه لو سلمنا ان مورد هذه القاعدة هو المقام الاول، و ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة انما هى فى مقام جعل الاحكام، و ان عناوين الحسن و القبح على رأى العدلية ليست هى إلا عناوين المصالح التى ينبغى ايصالها الى العباد، و عناوين المفسدات التى ينبغى ابعاد العباد عنها، و ليس وراء هذا حسن أو قبح تتبعه الاحكام فى مقام جعلها.

إلا انه نقول ان هذه القاعدة انما تنفع بان دفع أى مفسدة هى اولى من جلب أى مصلحة كانت، و دعوى القطع بها لا يخلو من جزاف. فتكون هذه القاعدة ظنية أى ان الاولوية المذكورة ظنية لا قطعية، و اذا لم تكن قطعية لا تنفع اذا لا دليل على الاخذ بالاولويات الظنية، و يكون مرجع هذه القاعدة

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٩٤

الاشتغال، كما فى دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة التعيينيين، لا- فيما تجرى، كما فى محل الاجتماع، لأصالة البراءة عن حرمة فيحكم بصحته (١) و لو قيل بقاعدة الاشتغال فى الشك فى الأجزاء و الشرائط، فإنه

إلى انا تظن ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة، و الظن ليس بحجة ما لم يتم عليه دليل، و المفروض ان نفس هذه القاعدة هى

الدليل لا انها قاعدة قام الدليل عليها.

(١) هذا هو الايراد الرابع، و حاصله:

انا نسلم انه يصح الاخذ بهذه الاولوية وان لم تكن قطعية، أى نسلم صحة الاخذ بالاولوية الظنية، إلاً ان الظن الذى لم يقد عليه دليل بالخصوص انما يؤخذ به اذا لم تجر الأصول فى نفي الحكم الذى يثبت ذلك الظن، كما فى مقام دوران الأمر بين الوجوب التعيينى و الحرمة التعيينية فانه لا مجال لجريان الأصول فى مثل ذلك، اما للعلم الاجمالى بوجود الحكم الالزامى لهذا المشكوك، أو لجريانهما معا و تساقطهما، فان اصالة عدم وجوبه معارضة باصالة عدم حرمة، و فى مثله لا بأس بالرجوع الى الاولويات الظنية كما فى باب الانسداد.

و اما فى مسألة باب الاجتماع فاصالة البراءة تجرى فى جانب الحرمة التعيينية المشكوكه على الفرض لان المدعى جريان الاولوية الظنية، و جريان الاولوية الظنية لازمه الشك فى الحكم فتكون الحرمة مشكوكه، و اذا كانت الحرمة مشكوكه تكون مرفوعة باصالة البراءة و ليست معارضة باصالة عدم وجوب مورد الاجتماع لان وجوبه ليس تعيينيا، بل الوجوب انما تعلق بالطبيعة و ليس للفرد بخصوصه و وجوب و انما هو احد افراد الطبيعة و التخيير فيه عقلى لا شرعى، فلا مجرى لاصالة عدم وجوب هذا الفرد بخصوصه لانه معلوم انه ليس له وجوب بخصوصه و مع العلم كذلك لا مجرى للاصل.

و اما اصالة عدم الازلى و هو عدم وجوب الطبيعة بحيث تسع هذا الفرد، فهى و ان كانت جارية و لا مانع منها إلاً انها لا تنفع لأنها من الاصل المثبت، لان لازم

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٩٥

.....

عدم وجوب الطبيعة بنحو عدم الازلى بحيث تسع هذا الفرد هو كون هذا الوجوب الخاص لا يسع هذا الفرد و ليس هو من مصاديق هذه الطبيعة الواجبة و هو من الاصل المثبت.

و اما الحرمة التعيينية المتعلقة بالطبيعة فحيث انها تنحل إلى نواه عديدة بحسب ما للطبيعة من الافراد و لكل فرد منها حرمة و حكم يخصه فالمورد الذى وقع مجمعا بنفسه مشكوك الحرمة فتجرى فيه البراءة، و لا- تعارضها اصالة عدم وجوبه لما عرفت من عدم جريانهما إلاً بنحو الاصل المثبت، و لذلك جرى المصنف اصالة البراءة عن الحرمة المشكوكه، و لم يتعرض لمعارضتها باصالة عدم وجوبه فقال قدس سره:

(لا فيما يجرى): أى ان الاولوية الظنية انما تجدى حيث لا يجرى فى مورد الاصل كما فى مقام دوران الأمر بين الوجوب التعيينى و الحرمة التعيينية لا فى مثل المقام فان المورد وجوبه تخييري عقلى لا شرعى، و متعلق الوجوب الشرعى- و هو نفس الطبيعة- ليس بمشكوك و حرمة تعيينية و هى مجرى البراءة لكونها مشكوكه و لذا قال قدس سره:

(كما فى محل الاجتماع لاصالة البراءة عن حرمة فيحكم بصحته): أى انه اذا جرت البراءة عن حرمة و نفت الحكم التحريمى عن المورد فلا- مانع من ان يكون المورد يقع صحيحا و ممثلا- به الوجوب المتعلق بالطبيعة، لان المانع عن وقوعه صحيحا و ممثلا به الوجوب المتعلق بالطبيعة ليس إلاً احتمال كونه حراما و اذا نفت البراءة حرمة فيرتفع المانع من وقوعه صحيحا فيحكم بصحته.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٩٦

لا مانع عقلا إلا فعليه الحرمة المرفوعة بأصالة البراءة عنها عقلا و نقلا (١).

(١) توضيحه ان هناك كلاما فى الشك فى الاجزاء و الشرائط فى كونها مجرى للبراءة أو انها مجرى للاشتغال، و تفصيله موكول إلى

باب الاقل و الاكثر الارتباطيين.

إلا انه لو قلنا في تلك المسألة بان الاصل هو الاشتغال مع ذلك في المقام نقول بالبراءة لأن القول بالاشتغال انما هو فيما كان الشرط شرعياً، و المانعية و ان كانت من جملة الشرائط إلا ان المانعية في المقام ليست شرعية كمانعية غير ماكول اللحم في صحة الصلاة فيه، بل المانعية في المقام من ناحية ان المورد اذا كان مشمولاً للنهي التحريمي الفعلي فلا تصح الصلاة فيه، اذا لا يعقل التقرب بالمبعد و المنهى عنه و البراءة ترفع النهي الفعلي، و مع ارتفاع النهي التحريمي الفعلي فلا مانع من الصحة، و هذا هو الفرق بين المانعية العقلية و المانعية الشرعية، فان المانع الشرعي لو صلى فيه المكلف نسيانا أو جهلا فالقاعدة الاولى تقتضى عدم صحة الصلاة لو لم يقم دليل بالخصوص على صحتها كحديث لا تعاد و امثالها.

بخلاف المانعية العقلية فانه لو صلى فيها المكلف عن نسيان أو جهل تصح صلاته كما تقدم بيانه- فيما مر- من ذهاب المشهور الى صحة صلاة الجاهل و الناسي للغصبية.

و على كل ففي المانعية العقلية نقول بالبراءة و ان قلنا بالاشتغال في الموانع الشرعية، و لذا قال (قدس سره): (فيحكم بصحته و لو قيل بقاعدة الاشتغال في الشك في الاجزاء و الشرائط)) التي منها المانعية لكن المانعية الشرعية غير المانعية العقلية، فان المانعية العقلية تدور مدار فعلية النهي، و اذا جرت البراءة لا فعلية للحرمة، و لذا قال (قدس سره): (لا مانع عقلا الافعية الحرمة المرفوعة باصالة البراءة عنها عقلا و نقلا): أى رفع ما لا يعلمون، و قبح العقاب بلا بيان.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٩٧

نعم لو قيل بأن المفسدة الواقعية الغالبة مؤثرة في المبعوضة و لو لم يكن الغلبة بمحرزة، فأصالة البراءة غير جارية، بل كانت أصالة الاشتغال بالواجب لو كان عبادة محكمة و لو قيل بأصالة البراءة في الأجزاء و الشرائط، لعدم تأتى قصد القرية مع الشك في المبعوضة (١)،

(١) توضيحه بيان أمور:

الأول: ان الفرق بين المانعية العقلية في المقام و بين المانعية الشرعية: ان الشك في المانعية الشرعية في غير المقام يكون في اصل المفسدة، و في المقام الذي هو المانعية العقلية انما هو في غلبة المفسدة و تأثيرها للحكم التحريمي المزاحم بالمصلحة الجوبية، و اما اصل المفسدة فان المفروض احرازها كما هو فرض التزاحم في هذه المسألة.

الثاني: ان المانع عن صحة الصلاة هل هو الحكم التحريمي الفعلي او نفس المفسدة الواقعية المحتمل غلبتها واقعا.

و المعروف ان المانع هو الحكم التحريمي الفعلي، لانه لو كان المانع هو المفسدة الواقعية لما صحت الصلاة في حال الجهل و النسيان، و الحال ان المشهور قائلون بصحة الصلاة في حال الجهل و النسيان، و لذا قلنا ان المعروف كون المانع هو الحكم التحريمي الفعلي دون المفسدة الواقعية المحتمل غلبتها، و لكن اذا قلنا بان المانع هو نفس المفسدة المحتمل غلبتها فاصالة البراءة في المقام لا تنفع لانها انما ترفع الحكم الفعلي، و اما احتمال غلبة المفسدة واقعا فهو باق على حاله و ان جرت البراءة.

الثالث: ان المانع العقلي في المقام الذي بارتفاعه تصح الصلاة هو احراز كون الصلاة وقعت متقربا بها و غير مبعدة، فاذا كان المانع عن المقربية هو الحكم التحريمي فالصلاة تقع صحيحة ببركة جريان البراءة.

و اما اذا كان المانع عن المقربية هو ان لا تكون مبعوضة واقعا و مع احتمال غلبة المفسدة نحتمل وقوع الصلاة مبعوضة واقعا، و لا رافع لهذا الاحتمال لعدم جريان البراءة فيه فلا يحرز وقوع الصلاة متقربا بها، و مع احراز وقوعها قريبة لا وجه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٩٨

للاكتفاء بها في مقام الامتثال لو امكن ان يتأتى من المكلف قصد القرية لو لم نقل بانه مع هذا الاحتمال لا يتأتى منه قصد القرية. وعلى كل ففي المقام نقول بالاشتغال و ان كنا نقول بالبراءة في مقام الشك في اصل المانع، لان شغل الذمة اليقيني بالصلاة في المقام يقتضى الفراغ اليقيني منها باتيانها في غير هذا الفرد لاحتمال وقوعها مبغوضة و مبعده في هذا الفرد، بخلاف الشك في اصل المفسدة.

و توضيحه: ان في المقام حيث احرزت المبعوضة الواقعية و ان كانت غلبتها مشكوكه و العلم باصل المبعوضة الواقعية كاف في عدم احرار وقوع الفعل محبوبا، بخلاف الشك في اصل المبعوضة فانه لم يحرز في ذلك المقام اصل المبعوضة، غاية الأمر نحتمل وجودها و تأثيرها في الحرمة الفعلية، و بجران البراءة يرتفع التأثير في الحكم الفعلي فلا مانع من التقرب بالفعل مع اجراء البراءة. و اما في المقام فان البراءة و ان جرت في رفع الحكم التحريمي الفعلي لكن اصل المبعوضة الواقعية محرزة و هي كافية في المنع عن التقرب.

و بعبارة اخرى: ان احرار اصل المفسدة كاف في المنع عن التقرب قياسا على المفسدة المحرزة تأثيرها ببعض مراتبها، فيما لو كانت واقعا اقوى من المرتبة التي احرزت، فانه فلا مانع من تأثيرها في العقاب الشديد و ان كان المكلف لم يحرز شدتها، فهذه المفسدة المحرزة اصلها تمنع عن التقرب و ان كان غلبتها مشكوكه، فاحراز الحرمة الذاتية ببعض مراتبها- و ان كانت فعليتها مشكوكه- كاف في المنع عن التقرب، و لذلك حكم (قدس سره) بانه بناء على كون اصل المبعوضة الواقعية مانع عن التقرب نقول بالاشتغال في المقام لاحراز المبعوضة الواقعية المحتملة الغلبة و ان قلنا بالبراءة في الشك في اصل المانع لعدم احرارها هناك و لذا قال (قدس سره): (نعم لو قيل بأن المفسدة الواقعية الغالبة مؤثرة في المبعوضة و لو لم تكن الغلبة بمحرزة فاصالة بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ١٩٩ فتأمل (١).

البراءة غير مجدية)) لانها انما ترفع الحكم الفعلي التحريمي و لا- ترفع المبعوضة الواقعية المحرزة اصل وجودها و انما المشكوك غلبتها.

و قد قلنا انها بما لها من الواقعية المحرزة مانعة عن التقرب فلا تكون اصالة البراءة مجدية في المقام (بل كانت اصالة الاشتغال بالواجب لو كان عبادة محكمة)) لتوقف الفراغ اليقيني على الاتيان بغير هذا الفرد لعدم احرار وقوع هذا الفرد مقربا (و لو قيل باصالة البراءة في الاجزاء و الشرائط)) لانه هناك اصل المبعوضة الواقعية غير محرزة بخلاف المقام فان المفروض احرارها، و مع احرار اصلها لا يتأتى من المكلف قصد القرية لأن وقوع العبادة صحيحة يتوقف على احرار وقوعها مقربة، و مع احرار المبعوضة الواقعية غير القابلة للرفع باصالة البراءة لا يكون لنا محرز لوقوع الفعل مقربا فان وقوعه مقربا، يتوقف على الاحرار و لو بالاصل.

و قد عرفت ان الاصل لا- يجرى مع احرار اصل المبعوضة الواقعية، لانه انما يرفع الحكم الفعلي التحريمي، و اما اصل المبعوضة فمحرز و ليست بمشكوكه حتى يجرى الاصل فيكون لنا احرار بركة الاصل فلا يتأتى من المكلف قصد القرية، و لذلك قال (قدس سره): (لعدم تاتي قصد القرية مع الشك في المبعوضة)): أي في المبعوضة الفعلية الغالبة لا في اصل المبعوضة.

(١) قد ذكر (قدس سره) في هامش الكتاب وجه التأمل [٧] و توضيحه:

ان احرار اصل المفسدة انما يكون مجديا في عدم تاتي قصد القرية حيث يكون موجبا للتأثير و للحكم بالحرمة. و المقام ليس كذلك فانا و ان احرارنا اصل المفسدة الا انا ايضا قد احرارنا اصل المصلحة التي يمكن ان تكون مانعة عن تأثيرها في المبعوضة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٠٠

ومنها: الاستقراء، فإنه يقتضى ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب، كحرمة الصلاة في أيام الاستظهار، و عدم جواز الوضوء من الإنايين المشتبهين (١).

فالمقام الذى احرز فيه اصل المفسدة و احرز فيه ايضا ما يمكن ان يكون مانعا و مزاحما لها فى تأثيرها هو بحكم المقام الذى لم يحرز فيه اصل المفسدة، من دون فرق بينهما فى النتيجة و هى المبعوضيه لأن العلم بنفس المقتضى لا يوجب العلم بترتب معلوله عليه ما لم تتم شرائطه و لا فرق فى النتيجة من عدم العلم بترتب المعلول بين الشك فى اصل المقتضى أو الشك فى تأثيره لوجود ما يمكن ان يكون مانعا عنه و مزاحما له.

و قياس المقام بالمفسدة المحرز تأثيرها فى بعض مراتبها فى ترتب مرتبتها القوية عليها- لو كانت- قياس مع الفارق، لانه فى المفسدة التى احرزنا تأثيرها ببعض مراتبها يصدر الفعل من المكلف قبيحا و انه قد اقدم على ارتكاب ما هو القبيح و ما يعاقب عليه، فلا مانع من عقابه بالعقاب الشديد لو كانت المفسدة موجبة للعقاب الشديد، بخلاف المقام فانه مع احراز ما يمكن ان يكون مانعا عن تأثير المفسدة لا يكون الفعل الصادر من المكلف معنونا بالقبح و لا يكون منه اقدم على ارتكاب ما هو القبيح.

هذا مضافا الى ما مر من ان المفسدة الواقعية لو كانت مانعة عن وقوع الفعل قريبا لما وقعت العبادة صحيحة فى مورد النسيان و الجهل، فانه فى حال النسيان أو الجهل و ان تمكن المكلف من قصد القربة إلا ان الفعل لم يقع منه قريبا لوقوعه مبعوضا واقعا، فلا بد و ان يكون المانع فعليه المبعوضيه و تأثيرها لا اصلها و واقعها.

(١) هذا هو المرجح الثالث لتغليب جانب الحرمة على جانب الوجوب.

و حاصله: انا استقرينا موارد اجتماع الوجوب و الحرمة فرأينا: ان ديدن الشارع فيما اذا اجتمع الوجوب و الحرمة يرجح جانب الحرمة على جانب الوجوب، كما فى مسألة الصلاة فى ايام الاستظهار: و هى الايام الزائدة على ايام العادة، فانه قد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٠١

و فيه: أنه لا دليل على اعتبار الاستقراء، ما لم يفد القطع. و لو سلم فهو لا يكاد يثبت بهذا المقدار (١).

اجتمع فى الصلاة فى هذه الايام مناط الوجوب و هو واضح لأنها من الفرائض المعلوم وجوبها، و مناط الحرمة و هو حرمة الصلاة فى ايام الحيض.

فانه من المسلم ان حرمة الصلاة فى ايام الحيض ذاتية و حيث انها يحتمل كونها من الحيض فقد رجح الشارع احتمال وجود مناط الحرمة على ما علم وجود مناط الوجوب فيه، فكيف بما يعلم وجود مناط الحرمة فيه؟

و كما فى مسألة الوضوء من الإنايين المشتبهين اللذين احدهما نجس و الآخر طاهر، فان الوضوء من كلا الإنايين وضوء بماء طاهر قطعاً اجمالاً و حيث انه لا بد من الوضوء بالماء النجس ايضا و الوضوء بالماء النجس حرام ايضا، فحيث فى هذين الوضوءين يعلم اجمالاً- بارتكاب ما هو واجب و ما هو حرام و مع ذلك ورد النص باهراق الماء و الامر بالتيمم- يعلم منه ان جهة الحرمة اهم فى نظر الشارع من جهة الوجوب، و إلا لأمر بالوضوء منهما.

فالاستقراء قد دل على ان ديدن الشارع على الغاء جانب الوجوب اذا اجتمع مع الحرمة، فان حرمة الصلاة فى ايام الاستظهار و عدم جواز الوضوء من الإنايين المشتبهين قد دل على ذلك، لانه لو لا تغليب جانب الحرمة لأمر وجوبا بالصلاة فى ايام الاستظهار و لأجاز الوضوء من الإنايين المشتبهين، بل لأوجب فى مورد انحصار الماء بهما و مع الانحصار قد أمر الشارع باهراق الماء و التيمم.

(١) توضيح الجواب عن ذلك: ان الاستقراء هو تتبع جميع الافراد بحيث يحصل العلم بان موضوع الحكم هو الكلى كما فى استقراء

جميع افراد النار- مثلا- فنرى كل فرد منها هو حار، فنحكم بان الحرارة هي حكم لطبيعة النار الموجودة بوجودها الخارجى، و اذا تخلف فرد واحد من الافراد لا يحصل العلم بان موضوع الاثر هو الطبيعى لاحتمال ان الاثر لخصوصية فى الفرد.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٠٢

و لو سلم فليس حرمة الصلاة فى تلك الأيام، و لا عدم جواز الوضوء منهما مربوطا بالمقام، لأن حرمة الصلاة فيها إنما تكون لقاعدة الإمكان و الاستصحاب المثبتين لكون الدم حيضا، فيحكم بجميع أحكامه و منها حرمة الصلاة عليها لا لأجل تغليب جانب الحرمة كما هو المدعى. هذا

فلاستقراء الذى هو من الأدلة و البراهين العقلية القطعية هو ما اوجب العلم، و اما الاستقراء الموجب للظن فليس من الأدلة العقلية القطعية و نتيجته الظن بان الحكم للكلية و لكنه ايضا اذا تخلف و لو فى مورد واحد لا يعقل ان يحصل الظن بان الحكم للكلية و إلا لما تخلف.

نعم اذا اريد من الاستقراء الغلبة فانه لا يضر التخلف فى مورد او موردين و الغلبة من الأدلة الظنية.

فاذا عرفت ان دليل الاستقراء لا بد و ان يكون استقراء لجميع الافراد حتى يفيد القطع- تعرف انه لا يحصل باستقراء موردين و فردين فقط، كما يظهر منهم حيث لم يذكروا الا هذين الموردين.

و هل يصح ان يدعى احد اثبات حكم للكلية من استقراء فردين من افراد الكلية؟

فلاستقراء الذى يصلح ان يكون دليلا هو المفيد للقطع و لا يصح من احد دعوى حصوله من موردين، و الاستقراء الظنى ليس من البراهين العقلية القطعية.

و الحاصل: ان هذا الاستقراء الذى ذكروه دليلا- لترجيح جانب الحرمة ان ادعوا انه يحصل من موردين فهى من الدعاوى الجزافية الواضحة، و ان كانت الدعوى انه موجب للظن فليس هو من الاستقراء العقلية، و لا دليل على اعتبار الاستقراء الظنى لعدم وجود دليل على اعتبار مطلق الظن و لم يرد نص خاص على حجية الظن الاستقرائى بالخصوص بل و لا يفيد الغلبة ايضا، و الى هذا اشار بقوله: (و فيه انه لا دليل على اعتبار الاستقراء ما لم يفد القطع)).

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٠٣

لوقيل بحرمتها الذاتية فى أيام الحيض، و إلا فهو خارج عن محل الكلام (١).

(١) هذه المناقشة الثالثة و توضيحها: ان الموردين اللذين ادعى ثبوت الاستقراء بهما هما الصلاة فى ايام الاستظهار و الوضوء من الإناءين المشتهين، و الكلام فى المورد الاول و هو الصلاة فى ايام الاستظهار.

و الجواب عنه اولاً: بان الاستقراء المدعى هو انه لو اجتمعت جهة الوجوب و جهة الحرمة فنرى ديدن الشارع على ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب، فجهة الحرمة بما هى جهة الحرمة مرجحة على جهة الوجوب.

و اما اذا ثبتت الحرمة للصلاة فى ايام الاستظهار لأمرة او أصل يثبت ان الدم فى ايام الاستظهار من مستمرة الدم هو حيض، فانه يخرج عن المقام و لا- يكون مربوطا بدعوى ان الاستقراء يفيد ترجيح جانب الحرمة المحتملة على جانب الوجوب، فان الدليل المثبت للحضية يجعل ايام الاستظهار حيضا، فاذا ثبتت حضيته ترتب عليه آثاره التى منها حرمة الصلاة، فالصلاة بما هى صلاة تكون محرمة.

و الكلام فى المقام ان يجتمع عنوان الصلاة مع عنوان الحرمة لا- ان تكون الصلاة بما هى صلاة محرمة، و حرمة الصلاة فى ايام الاستظهار انما ثبتت لقاعدة الامكان المدعاة فى خصوص الحيض، و هى ما امكن ان يكون حيضا فهو حيض و الدم فى ايام الاستظهار يمكن ان يكون حيضا فهو حيض لقاعدة الإمكان او لاستصحاب الحضية، فان الدم قبل ايام الاستظهار حيض قطعاً و قد

شك في حيضته فتستحب حيضته، فحرمة الصلاة في أيام الاستظهار لثبوت الحيضة لقاعدة الإمكان و الاستصحاب، لا لان الحرمة بما هي حرمة مقدمة على الوجوب بما هو وجوب و الى هذا اشار بقوله: (لان حرمة الصلاة فيها انما تكون لقاعدة الإمكان و الاستصحاب ... الى آخر الجملة)).

و اجاب ثانيا: بما اشار اليه: (هذا لو قيل بحرمتها الذاتية)).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٠٤

و من هنا انقدح أنه ليس منه ترك الوضوء من الإناءين، فإن حرمة الوضوء من الماء النجس ليس إلا تشريعا، و لا تشريع فيما لو توضحاً منهما احتياطاً، فلا حرمة في البين غلب جانبها، فعدم جواز الوضوء منهما و لو كذلك (١)، بل إراقتهما - كما في النص - ليس إلا من باب

و توضيحه: ان الكلام في المسألة ان يجتمع في المجمع عنوان الوجوب و عنوان الحرمة كالحركة الركوعية و السجودية في الدار المغصوبة و اذا كانت جهة الحرمة في نفس المتعلق كانت الحرمة ذاتية، و اما اذا كانت الحرمة في القصد فالحرمة تشريعية لا ذاتية، و اذا كانت الحرمة تشريعية لا يكون المورد الذي حكم الشارع بالحرمة فيه تشريعا لا ذاتا مربوطا بالمقام، لانه لا يكون في المورد جهة حرمة قد رجحها الشارع على جهة الوجوب بل الحرمة التشريعية موضوعها هو قصد اليجاد، فالموجود بالقصد التشريعي ليس في ذاته جهة حرمة و انما الحرمة في قصد ايجاده تشريعا فحرمة الصلاة في أيام الحيض اذا قلنا بان الحرمة تشريعية لا في نفس الصلاة لا يكون مربوطا بمقامنا، و قد قال جماعة بان حرمة الصلاة في أيام الحيض تشريعية لا ذاتية فلا يكون المورد مما حكم الشارع بحرمة لترجيح جانب الحرمة فيه على جانب الوجوب، و لذا قال: (هذا لو قيل بحرمتها الذاتية): أى ان المورد انما يكون مما يوجب الظن بالتغليب حيث يكون حرمة الصلاة في أيام الحيض ذاتية لا تشريعية (و إلاً): أى ان حرمة الصلاة في الحيض لو كانت تشريعية لا ذاتية (فهو خارج عن محل الكلام):

أى ان المورد يخرج عما فيه الكلام، لان المجمع لا يكون في نفس ذاته جهة الحرمة.

هذا مضافا الى ان المشهور لا يقولون بحرمة الصلاة في أيام الاستظهار بل يقولون باستحباب ترك الصلاة في أيام الاستظهار.

(١) لما بين في الجواب الثاني ان الحرمة اذا كانت تشريعية لا في ذات المتعلق لا يكون المورد مربوطا بالمقام - اتضح الجواب عن

المورد الثاني الذي ادعوا ان الاستقراء دل فيه على تغليب جانب الحرمة على جانب الوجوب، و هو حرمة الوضوء من الإناءين

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٠٥

التعبد (١) أو من جهة الابتلاء بنجاسة البدن ظاهرا بحكم الاستصحاب، للقطع بحصول النجاسة حال ملاقات المتوضئ من الإناء الثانية،

إما

المشتبهين، فان حرمة تشريعية لا ذاتية بمعنى ان الحرام هو قصد ايجاد الوضوء من الإناءين بما انه هو واجب، و اما لو توضحاً المكلف من الإناءين لا بقصد أن الوضوء منهما واجب بل بقصد الاحتياط فلا حرمة في هذا الوضوء، و لو كانت حرمة الوضوء من الإناءين ذاتية لما امكن الاحتياط.

و توضيح كون حرمة الوضوء من الإناءين تشريعية لا ذاتية ان المحرم الذاتى لا بد و ان يكون مقدورا و كذا كل منهي عنه او مأمورا، و متى كان تعلق النهى بشيء يجعله غير مقدور لا بد و ان تكون حرمة تشريعية لا ذاتية، و الوضوء من هذا القبيل لان الشئ تارة يكون عبادة بذاته كالركوع للمولى و السجود له، و اخرى يكون عبادة لآتيانه بقصد الأمر بحيث لو لا آتيانه بقصد امره لا يقع عبادة.

و من الواضح ان نفس غسل الوجه و اليدين ليس خضوعا للمولى بما هو غسل وجه و غسل يدين، و مع تعلق النهى به لا يمكن آتيانه

بقصد الامر به اذ لا أمر به حتى يمكن ان يكون عبادة، و حيث ان متعلق النهى لا بد و ان يكون مقدورا فلا بد و ان يكون متعلق النهى قصد ايجاده بعنوان كونه واجبا، فان قصد التشريع مقدور فالحرمة في الوضوء تشريعية لا ذاتية، و اذا ثبت انها تشريعية فإتيان الوضوء من الإتيان لا بقصد الوجوب بل بقصد الاحتياط لا تشريع فيه فلا مانع منه.

و بعد وضوح كون حرمة الوضوء من الإتيان تشريعية لا ذاتية يخرج المورد عن المقام، لما عرفت من ان التغليب لجهة الحرمة لا يتم إلّا في ما اذا كانت حرمة الوضوء ذاتية لا تشريعية.

(١) هذا دفع دخل يمكن ان يورد على ما ذكره من كون حرمة الوضوء من الإتيان تشريعية لا ذاتية و انه لا مانع من اتيان الوضوء منهما من باب الاحتياط.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٠٦

بملاقاتها، أو بملاقاة الاولى، و عدم استعمال مطهر بعده (١) و لو طهر

و حاصله: انه لو كانت الحرمة للوضوء فيهما تشريعية لما ورد النص باهراق الماء و بالتيمم، لانه مع امكان اتيان الطهارة المائية لا وجه للحكم باهراق الماء و انتقال الفرض الى الطهارة الترابية، و الحال انه قد ورد النص بوجوب اهراق الماء و التيمم، فهذا مما يدل على ان حرمة الوضوء ذاتية لا تشريعية و إلّا لأمر الشارع بالوضوء منهما احتياطاً.

و قد اجاب عنه بجوابين:

الاول: ما اشار اليه بقوله: (ليس إلّا من باب التعبد)).

و حاصله: ان وجوب اهراقهما و الغاء الوضوء منهما بعنوان الاحتياط امر تعبدى لا دلالة له على ان حرمة الوضوء منهما ذاتية لا تشريعية بعد قيام الدليل القطعى على عدم امكان كون حرمة الوضوء منهما ذاتية، و لعل مصلحته التسهيل فى عدم وجوب الوضوء منهما بعنوان الاحتياط، و اما وجوب اهراقهما بناء على كون الأمر بالا هراق امرا و جوييا مولويا لا ارشاديا الى عدم الانتفاع بهما من ناحية الشرب او الوضوء و ان الماء فيهما بحكم المعدوم هو محبوبية اعدام النجس و محوه من صفحة الوجود، و خصوصا فى مثل الماء الذى هو فى معرض الاستعمال و لو نسيانا.

(١) يشير بهذا إلى وجه ثان لأمر الشارع باهراق الماء و أمره بالتيمم.

و حاصله: ان الوجه فى أمر الشارع باهراق الماء و الأمر بالتيمم هو ان الوضوء من الإتيان المشتبهين يوجب الابتلاء بالنجاسة، و طهارة البدن من النجاسة اهم من الوضوء لوجود البدل للوضوء و هو التيمم، بخلاف طهارة البدن من النجاسة فانها لا بدل لها.

و توضيح الحال: ان ماء الإتيان المشتبهين اذا كان من الماء القليل الذى هو دون الكر كما هو المتعارف فى الاناء الذى هو موضع الاستعمال و عنه يقع السؤال فانه عند الوضوء من الاناء الثانى بعد الوضوء من الاناء الاول بمجرد ملاقاته ماء الاناء الثانى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٠٧

.....

للبدن الملقى لماء الاناء الاول يحصل العلم بنجاسة البدن، لأن التطهير بالماء القليل يحتاج إلى التعدد، فلو فرضنا انه توضحاً من الاناء الاول و لاحتمال كون الماء نجسا يطهر اعضاء الوضوء من الاناء الثانى و لا بد ان يكون التطهير بالصب على الاعضاء، فبمجرد ان يصب الماء يعلم علما حقيقيا بان العضو الذى صب عليه الماء هو نجس الآن، لانه اما ان يكون الماء الاول هو النجس فيكون عند ملاقاته الماء فى الصبة الاولى باق على نجاسته فانه انما يطهر بعد الصبة الثانية.

و اما ان يكون الماء الثانى هو النجس فبمجرد ملاقاته العضو له بالصبة الاولى يكون العضو نجسا، و هذه النجاسة نجاسة شخصية

معلومة التاريخ و نشك في ارتفاعها، لأنها ان كانت من الاناء الثاني لا ترتفع بالصبة الثانية و ان كانت من الاناء الاول ترتفع، فالشك في ارتفاعها وجداني فتستصحب فيحكم هذا الاستصحاب بكون العضو الملاقى نجسا، و لا يعارض هذا الاستصحاب استصحاب طهارة العضو من بعد الصبة الثانية بان يقال انا نعلم- ايضا- علما حقيقيا بان هذا العضو طاهر في احد الازمنة التي ابتداؤها الوضوء من الاناء الاول الى انتهاء الصبة الثانية من الاناء الثاني، فان الماء النجس ان كان هو ماء الاناء الاول فقد طهر العضو بالصبة الثانية قطعا، و ان كان هو ماء الاناء الثاني فالعضو في زمان ملاقاته للاناء الاول طاهرا قطعا فتستصحب طهارة العضو المحققة في ضمن هذا الزمان الممتد من اول استعمال ماء الاناء الاول الى آخر استعمال ماء الاناء الثاني بالصبة، الثانية، و يعارض استصحاب الطهارة استصحاب النجاسة فيتساقطان و تجرى قاعدة الطهارة لان العضو مشكوك الطهارة فعلا و يعود محذور لزوم اهراق الماء.

و الجواب عنه: ان استصحاب الطهارة لا يجرى لانه من مجهول التاريخ، و سيأتي في باب الاستصحاب ان مختار المصنف عدم جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ لعدم اتصال زمان الشك باليقين.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٠٨

بالتانية مواضع الملاقاة بالاولى (١).

نعم لو طهرت على تقدير نجاستها بمجرد ملاقاتها، بلا حاجة إلى التعدد و انفصال الغسالة لا يعلم تفصيلا بنجاستها و إن علم بنجاستها حين ملاقاة الاولى أو الثانية إجمالا، فلا مجال لاستصحابها بل كانت قاعدة الطهارة محكمة (٢).

نعم بناء على جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ لعدم تامة شبهة اتصال الشك باليقين فالاستصحابان متعارضان، و عليه فينحصر الجواب بالجواب الاول و لذلك لم يذكر المصنف معارضة استصحاب النجاسة باستصحاب الطهارة.

(١) لوضوح انه لو لم يظهر مواضع الملاقاة بالاناء الثاني فانه تكون النجاسة مقطوعة البقاء لان العضو قد تنجس اما بالاناء الاول و لم يطهر او بالاناء الثاني.

(٢) يدل كلامه هذا على ان الكلام الاول في فرض كون الإناءين من الماء القليل لان الذي يطهر العضو بملاقاته من دون تعدد و لا انفصال هو الماء الكثير، و اما التطهير بالماء القليل فانه يحتاج الى تعدد الصب و انفصال الماء من الغسلة الثانية على المشهور.

و على كل فاذا كان الإناءان كرين و علم بنجاسة احدهما فلا يكون هناك علم بنجاسة شخصية معلومة التاريخ، لانه يحتمل ان يكون النجس هو الاناء الاول و بمجرد ملاقاة العضو للإناء الثاني يطهر من دون حاجة الى تعدد و لا انفصال الغسالة نعم لا بد من قيد آخر لم يذكره المصنف و هو انه لا بد و ان يكون ملاقاة العضو للماء الثاني ليس تدريجيا بل دفعة واحدة، فانه لو كان تدريجيا فبمجرد انغماس بعض العضو في الماء الثاني يعلم قطعا بان هذا العضو بعضه نجس بالفعل، لانه اذا كان الاناء الاول هو النجس فقد طهر بعض العضو بملاقاة الاناء الثاني و بعضه نجس فعلا، و ان كان الاناء الثاني هو النجس فقد تنجس بعض هذا العضو لملاقاته للاناء الثاني و هذه نجاسة شخصية معلومة التاريخ، و لا يعارض هذا الاستصحاب الشخصي للنجاسة المعلومة التاريخ استصحاب طهارة بعض العضو المعلومة التاريخ ايضا عند

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٠٩

الأمر الثالث: الظاهر لحق تعدد الإضافات بتعدد العنوانات و الجهات في أنه لو كان تعدد الجهة و العنوان كافيا مع وحدة المعنون وجودا في جواز الاجتماع كان تعدد الإضافات مجديا، ضرورة أنه يوجب أيضا اختلاف المضاف بها بحسب المصلحة و المفسدة و الحسن و القبح عقلا، و بحسب الوجوب و الحرمة شرعا. فيكون مثل ((اكرم العلماء)) و ((لا تكرم الفساق)) من باب الاجتماع ك (صل)

ملافة الاناء الثاني، لان استصحاب طهارة بعض العضو لا اثر له فان نجاسة بعض العضو كافية في ترتب آثار النجاسة.

و على كل فاذا كان الاناءان كرين و كانت الملافة دفعية لا يعلم بنجاسة معلومة التاريخ.

نعم يعلم بان العضو في هذا الزمان الممتد من اول استعمال الاناء الاول الى زمان ملافة الاناء الثاني قد تنجس، و هذا استصحاب لنجاسة مجهولة التاريخ و لا يجرى هذا الاستصحاب عند المصنف، و لذا قال (قدس سره): ((لا يعلم تفصيلا بنجاستها)): أى لا يعلم تفصيلا بنجاسة الاعضاء علما معلوم التاريخ ((و ان علم نجاستها)) علما اجماليا في احد آفات هذا الزمان الممتد من ((حين ملافة الاولى أو الثانية اجمالا فلا مجال لهذا الاستصحاب)) و حيث لا يجرى الاستصحاب فقاعدة الطهارة محكمة و لذا قال: ((بل كانت قاعدة الطهارة محكمة)) إلا أنك قد عرفت انه من الفرض النادر المطمئن بعدم السؤال عنه، و ان الإناءين المسئول عنهما و المأمور بهما هما الظروف التي يكون بهما الاستعمال اكلا أو شربا او وضوءا و هما من الماء القليل لعدم تعارف استعمال ظرف يكون بحيث يسع كرا من ماء.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢١٠

و ((لا تغصب)) لا من باب التعارض (١) إلا إذا لم يكن للحكم في أحد

(١)

[الحاق تعدد الاضافات بتعدد العنوانات

حاصل هذا الامر هو كإيراد على المجوزين.

و توضيحه: ان القائلين بالجواز في العنوانين المنطقيين على المجمع يلتزمون بكون المجمع يقع به امتثال الأمر و عصيان النهى، كالوضع الركوعى في الدار المغصوبة فانه يقع امتثالا للأمر بالصلاة و عصيانا للنهى عن الغصب، لان تعدد الجهة و العنوان موجبا لتعدد المعنونات و ذى الجهة و لا- يلتزمون بذلك في مثل اكرم العالم و لا- تكرم الفاسق مع انه مثله، و الدليل على كونه مثله هو ان الاكرام غير المضاف الى شىء لا اقتضاء له لا الى عنوان حسن او قبيح و لا الى تأثير في مصلحة او مفسدة، و الوجوب و الحرمة تابعان اما الى الحسن و القبح أو الى المصلحة و المفسدة، و اضافة الاكرام الى العالم مقتضى لانطباق عنوان حسن عليه او لكونه ذا مصلحة، و كذلك اضافته الى الفاسق مقتضى لانطباق عنوان قبيح او لكونه ذا مفسدة، فالاكرام المضاف الى العالم حاله حال عنوان الصلاة، و الاكرام المضاف الى الفاسق حاله حال عنوان الغصب، فالاضافات موجبة لتعدد الاقتضاء و التأثير المختلف، فتعدد الاضافات اللاحقة للشىء الذى لا- اقتضاء له فى نفس ذاته كتعدد العنوانين موجبة لاجتماع المقتضيين المؤثرين- على رأى القائلين بالجواز- فى اكرم العالم و لا تكرم الفاسق، فهذا الاكرام باعتبار اضافته الى العالم موجب لأن يكون امتثالا لأمر اكرم العالم، و هذا الاكرام باعتبار اضافته الى الفاسق موجب لان يكون عصيانا للنهى عن اكرم الفاسق.

لكن القائلين بالجواز لا يلتزمون فى مثل اكرم العالم و لا تكرم الفاسق بذلك و لا يرون اكرم العالم الفاسق يقع امتثالا للأمر و عصيانا للنهى، بل يعاملون معه معاملة التعارض، و قد عرفت انه ينبغى ان يكون اكرم العالم و لا تكرم الفاسق من باب الاجتماع كصل و لا تغصب، و لذا قال (قدس سره): ((فيكون مثل اكرم العلماء و لا- تكرم الفاسق من باب الاجتماع كصل و لا- تغصب لا من باب التعارض)).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢١١

الخطابين فى مورد الاجتماع مقتضى (١)، كما هو الحال أيضا فى تعدد العنوانين (٢).

و لا- يخفى ان المثال ينبغي ان يكون اكرم العالم لا- اكرم العلماء، لانه لا بد في مسألة باب الاجتماع من المندوحة، و اكرم العلماء باعتبار انه استغراقى ينحل الى او امر بقدر العلماء فلكل عالم امر و حيثئذ لا يكون هناك مندوحة، فيكون اجتماع الأمر و النهى من جهة الأمر و هو اجتماع أمرى، لا أن المكلف هو الذى جمع بينهما فى مقام الامثال، بخلاف اكرم العالم فان عمومته بدلى و يمكن المكلف ان يمثل امر اكرام العالم بغير العالم الفاسق فيكون الاجتماع فيما لو اكرم العالم الفاسق بسوء اختيار المكلف و هو اجتماع مأمورى لا أمرى.

(١) أى ان معاملة باب التعارض مع الدليلين انما يكون فيما اذا لم يكن المقتضى للحكمين موجودا فى مورد الاجتماع، و اذا كان موجودا فلا بد من ان يكون من باب الاجتماع.

و من الواضح ان الظاهر من الموضوع المترتب عليه الحكم كونه مقتضيا لترتب ذلك الحكم، عليه فلو قالوا بان فى مثل اكرم العالم و لا تكرم الفاسق لم يحرز المقتضى فهو قول غير ظاهر الوجه.

قوله (قدس سره): ((كما هو الحال ايضا فى تعدد العناوين)): أى ان حال تعدد الاضافات كاكم العالم و لا تكرم الفاسق المتعدد لتعدد الاضافة كحال تعدد العناوين فى مثل صل و لا تغصب.

(٢) هذا نتيجة ما مر و حاصله: ان القوم كلهم سواء القائلون بالجواز او القائلون بالامتناع يعاملون فى مثل اكرم العالم و لا تكرم الفاسق معاملة باب التعارض، و هو عندهم من تعارض الدليلين اللذين نسبتها نسبة العموم من وجه لصدق اكرم العالم من دون لا تكرم

الفاسق فى العالم العادل، و صدق لا تكرم الفاسق من دون اكرم

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢١٢

.....

العالم فى الفاسق غير العالم، فيعملون بكل من الدليلين فى مورد، و فى مورد العالم الفاسق يقول كل بمختاره فى المتعارضين من وجه.

و حيث عرفت ان تعدد الاضافات كتعدد العناوين فلا بد و ان يكون معاملتهم فى المثال معاملة التعارض إما بناء على الامتناع و عدم احراز قوة احد المقتضيين، و قد مر انه بناء على الامتناع و عدم احراز قوة احد المقتضيين يكون المورد من باب التعارض على ما مر تفصيله، او لقولهم بان المثال مما لم يحرز فيه وجود كلا المقتضيين، و قد مر ايضا انه اذا لم يحرز المقتضى لكلا الحكمين يكون المورد من باب التعارض، و لذا قال (قدس سره): ((انما يكون بناء على الامتناع او عدم المقتضى لاحد الحكمين فى مورد الاجتماع)).

و لا يخفى ان هذا كله بناء على ان تعدد الاضافات كتعدد العناوين، و لكن المشهور لا يرون ان تعدد الاضافات كتعدد العناوين، بل يرون ان المقتضى للحكم هو المضاف و الاضافة من قبيل الشرط لتأثيره، و من الواضح انه لا يعقل ان يكون الشئ الواحد مقتضيا لأثرين متضادين فالاكرام فى المثال المتقدم لا يعقل ان يكون مقتضيا للوجوب و مقتضيا للحرمة، و على هذا فيكون المثال مما احرز فيه عدم وجود المقتضى للحكمين و لذلك يعاملون معه معاملة التعارض سواء القائلون بالجواز او القائلون بالامتناع.

و بعبارة اخرى: ان مسألة باب الاجتماع فى الماهيتين او العناوين المتصادقين على شئ واحد لا فى ماهية واحدة ذات اضافتين او عنوان واحد ذات اضافتين، فان المراد من الاجتماع هو ان يجتمعا فى المصداق كالصلاة و الغصب لا فى بعض مفهومهما و اكرم العالم و لا تكرم الفاسق الاجتماع فى مفهوم الاكرام لتعدد الاضافتين لا فى المصداق.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢١٣

فما يترأى منهم من المعاملة مع مثل (أكرم العلماء)) و (لا- تكرم الفساق)) معاملة تعارض العموم من وجه، إنما يكون بناء على الامتناع أو عدم المقتضى لأحد الحكمين في مورد الاجتماع.

انتهى بحمد الله باب اجتماع الامر و النهى في يوم السبت عاشر شوال المكرم سنة الالف و الثلاثمائة و الثامنة و السبعين هجرية على صاحبها و آله أفضل الصلاة و التحية، و نسأل الله بعونه الإتمام، و هو المستعان في كل أمر.

١٠ شوال ١٣٧٨

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢١٤

فصل في أن النهى عن الشيء، هل يقتضى فساده أم لا (١)؟

و ليقدم أمور:

الأول: إنه قد عرفت في المسألة السابقة الفرق بينها و بين هذه المسألة، و إنه لا دخل للجهة المبحوث عنها في إحداهما، بما هو جهة البحث في الاخرى، و إن البحث في هذه المسألة في دلالة النهى بوجه يأتي تفصيله على الفساد بخلاف تلك المسألة، فإن البحث فيها في أن تعدد الجهة يجدى في رفع غائلة اجتماع الامر و النهى في مورد الاجتماع أم لا (٢)؟

(١)

[فصل في أن النهى عن الشيء، هل يقتضى فساده أم لا؟]

[الفرق بين هذه المسألة و مبحث الاجتماع]

لا يخفى ان عنوان المسألة لا اختصاص له بالنهى المستفاد من اللفظ، لوضوح شموله للنهى المستفاد من الاجماع و العقل، فما يأتى في الأمر الثانى من احتمال كون النزاع في المسألة في الدلالة اللفظية و انها من مباحث الألفاظ لا بد فيه من تغيير عنوان المسألة، بأن يقال: هل يدل لفظ النهى بالدلالة الالتزامية على الفساد أم لا؟

الآ ان يدعى ان المنصرف من لفظ النهى هو خصوص المستفاد من اللفظ فتأمل.

(٢)

[هل تعد المسألة من مباحث الالفاظ]

قد مر في الأمر الثانى من أمور مسألة الاجتماع تفصيل ذلك.

و مجمله: ان الفرق بين المسائل المتحدة موضوعا و محمولاً- في مقام البحث عنها في باين أو أبواب من ذلك العلم هو الفرق بين المسائل الداخلة في علمين، فانها حيث يبحث عنها في كل علم لأجل جهة و غرض يترتب عليها في ذلك العلم غير الغرض و الجهة التى تترتب عليها في العلم الآخر فتعدد الجهة فيها هو الموجب لكونها من مسائل العلمين، كذلك الأمر في دخول المسألة الواحدة في باين من علم واحد، فان تعدد الجهة في كل باب من أبواب ذلك العلم هو الموجب لدخول المسألة في البابين فتعدد الجهة هو الموجب لتعدد المسألة سواء في علمين أو في باين.

و من الواضح ان الجهة المبحوث عنها في تلك المسألة هو أن تعدد الجهة هل يجدى في رفع غائلة التضاد من اجتماع الأمر و النهى في شىء واحد أن لا يجدى؟

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢١٥

الثاني: إنه لا يخفى أن عد هذه المسألة من مباحث الالفاظ، إنما هو لاجل أنه في الأقوال قول بدلالته على الفساد في المعاملات، مع إنكار الملازمة بينه وبين الحرمة التي هي مفاده فيها (١)، ولا ينافي ذلك أن

والجهة المبحوث عنها في هذه المسألة هو أن النهي هل يدل على الفساد و عدم ترتب الأثر المقصود على المعاملة و العبادة أم لا؟ (١) هذا الأمر الثاني لبيان ان النزاع في هذه المسألة هل هو لفظي أو عقلي: أي ان النزاع في إنه هل هناك ملازمة بين مبغوضية العبادة و المعاملة و بين عدم ترتب الأثر عليهما أم إنه لا ملازمة بين المبغوضية و عدم ترتب الأثر، و على هذا فالنزاع في هذه المسألة عقلي لا لفظي.

أو ان النزاع في ان لفظ لا تفعل لكثرة استعماله بغرض عدم ترتب الأثر صار يدل بالالتزام- الحاصل من كثرة الاستعمال- على عدم ترتب الأثر و الفساد و ان لم تكن ملازمة عقلية أو عرفية بين المبغوضية و الفساد، و على هذا فالنزاع في هذه المسألة لفظي و لا يخفى أنه بحسب الإمكان كلا الأمرين ممكنان، اذ لا مانع عقلا في كون النزاع في هذه المسألة عقليا، و ان المدعى للفساد إنما يدعيه لأنه يرى ان بين المبغوضية و الفساد تلازم، و المنكر له لا يرى هذا التلازم.

كما أنه لا- مانع من كونه لفظيا لأنهم لا يرون الملازمة بين المبغوضية و الفساد واقعا، و لكن المدعى للفساد يرى ان لفظ لا تفعل لكثرة الاستعمال بغرض عدم ترتب الأثر يدل على الفساد التزاما، و المنكر لذلك لا يرى ان للفظ لا تفعل هذه الدلالة الالتزامية، فحيث لا بد و ان يستكشف ان نزاعهم في المقام عقلي أو لفظي من قرائن المقام.

و لكن ينبغي ان لا يخفى ان النزاع في مرحلة الدلالة اللفظية إنما هو في مرحلة الإثبات، و مرحلة الإثبات بعد مرحلة الثبوت، فلا بد لمن يجعل النزاع لفظيا ان يفرغ عن مرحلة الثبوت و يثبت انه لا ملازمة بين المبغوضية و الفساد، و الأ فلا فائدة لمنكر

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢١٦

.....

الدلالة في مرحلة الإثبات حيث تثبت الملازمة بين المبغوضية و الفساد في مرحلة الثبوت.

و على كل فقد أشار المصنف الى قرينه تدل على كون النزاع في الدلالة اللفظية بقوله: ((أنما هو لأجل أنه في الأقوال قول الى آخر كلامه)).

و حاصله: ان من جملة الأقوال في المسألة قول بكون النهي في المعاملة يدل على فسادها، و سيأتي ان من الواضح انه لا موهم لملازمة المبغوضية و الحرمة في المعاملة لفساد المعاملة و عدم ترتب أثرها عليها، فالقائل باقتضاء النهي في المعاملة لفساد معترف بأنه لا ملازمة بين الحرمة في المعاملة و الفساد فقوله بالفساد في المعاملة مع هذا الاعتراف منحصر في ان لفظ لا تفعل يدل التزاما على الفساد، و الدلالة الالتزامية لا يكون سببها دائما منحصر في اللزوم الواقعي او اللزوم العرفي بل ربما يكون سببه كثرة استعمال لا تفعل لغرض الدلالة على ذلك.

و من الواضح ان القول المذكور في المسألة لا بد و ان يكون في موضوع تلك المسألة، فلو كان موضوع النزاع في هذه المسألة عقليا و في مرحلة الثبوت لكان هذا القائل ممن يقول بعدم اقتضاء النهي للفساد و عدم دلالة على ذلك، فعد هذا القول- و هو دلالة النهي على الفساد في المعاملة- قولاً في ما هو محل النزاع في هذه المسألة دليل على ان محل النزاع في هذه المسألة هو الدلالة اللفظية و مرحلة الاثبات دون الملازمة الواقعية و مرحلة الثبوت.

و قد أشار المصنف الى ان القرينه على كون النزاع في المسألة في الدلالة اللفظية بقوله: ((انما هو لأجل انه في الأقوال قول بدلالته)):

أى بدلالة النهى (على الفساد فى المعاملات)) و من الواضح أنه لا ملازمة فى المعاملات بين الحرمة التى هى مدلول النهى و بين الفساد، و لذا قال: (مع إنكار الملازمة بينه) أى بين الفساد (و بين الحرمة التى هى مفاده) أى مفاد النهى (فيها) أى فى المعاملات.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢١٧

الملازمة على تقدير ثبوتها فى العبادة إنما تكون بينه و بين الحرمة و لو لم تكن مدلوله بالصيغة، و على تقدير عدمها تكون منتفية بينهما (١)،

فالقول بدلالة النهى على الفساد فى المعاملات مع انكار الملازمة بين الحرمة و الفساد واقعا دليل على ان النزاع فى المسألة فى الدلالة اللفظية التى يمكن ان تكون مع عدم الملازمة بين الحرمة و الفساد واقعا.

(١) الظاهر ان هذا يتعلق بقوله ان عدّ هذه المسألة من مباحث الألفاظ، فيكون حاصله انه ينافى عدّ هذه المسألة من مباحث الألفاظ قرينة تقتضى عدّ هذه المسألة من المسائل العقلية، فهى قرينة على خلاف القرينة السابقة.

و يحتمل - أيضا - ان يكون مما يتعلق بنفس القرينة التى ذكرت لعدّ هذه المسألة من مباحث الألفاظ، و هى وجود قول بدلالة المعاملة على الفساد مع الاعتراف بعدم الملازمة بين الحرمة فى المعاملة و الفساد، فان هذا القول واضح البطلان فلا ينبغى ان يكون قرينة على كون البحث فى هذه المسألة بحثا فى الدلالة اللفظية.

و على كل فحاصل هذه المنافاة التى دفعها بقوله لا ينافى هى ان كون هذه المسألة من مباحث الألفاظ ينافيه - أى ان مدعى الفساد فى العبادات انما يقول لأجل - ان الملازمة بين الحرمة و الفساد فى العبادات انما هى للملازمة بين المبعوضيه و الفساد فى العبادات، لأن ما به التقرب لا يكون مبعوضا و مبعدا، و هذه الملازمة انما هى بين الحرمة و الفساد سواء استفيدت الحرمة من دليل لفظى أو لبى كإجماع أو عقل، و المنكر لهذه الملازمة يقول بالصحة سواء كان الدليل على النهى لفظيا أو عقليا، فالفساد و الصحة يدوران مدار الملازمة الواقعية بين الحرمة و الفساد و هى أمر عقلى لا ربط له بالمباحث اللفظية.

و حيث أجاب المصنف عن هذه المنافاة بقوله لإمكان - كما سيأتى بيانه - نفى هذه المنافاة فقال: ((لا ينافى ذلك)) أى: لا ينافى عدّ هذه المسألة من المسائل اللفظية ما ذكر قرينة لكون البحث فى هذه المسألة عقليا و هو (ان الملازمة على تقدير ثبوتها فى العبادة إنما تكون بينه)) أى بين الفساد (و بين الحرمة و لو لم تكن مدلوله بالصيغة))

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢١٨

لامكان أن يكون البحث معه فى دلالة الصيغة، بما تعم دلالتها بالالتزام (١)، فلا تقاس بتلك المسألة التى لا يكاد يكون لدلالة اللفظ بها

بأن كانت الحرمة مستفادة من دليل لبى كإجماع أو عقل، فالقائل بالفساد إنما يقول لهذه الملازمة الواقعية الفعلية (و على تقدير عدمها)) أى و على تقدير عدم هذه الملازمة الواقعية بين الفساد و الحرمة كما يقول بذلك من يقول بصحة العبادة المنهى عنها - كأبى حنيفة و من يرى رأيه - فالملازمة (تكون منتفية بينهما)) عنده، هذا على الظاهر المستفاد من عبارة المصنف من كونها قرينة على كون البحث فى هذه المسألة عقليا لا لفظيا فى قبال القرينة السابقة.

و أما بناء على احتمال تعلق العبارة بنفس القرينة فيكون المراد ان قول القائل بالفساد فى المعاملات لدلالة النهى على ذلك لا معنى له، لأن مرحلة الاثبات تتبع مرحلة الثبوت فان كانت ملازمة بين الفساد و الحرمة - كما يقول بها من يرى الفساد فى العبادات لأن المبعوضيه تنافى المقربيه - فلا - فرق فى ذلك بين الحرمة المستفادة من دليل لفظى أو لبى و على فرض عدم الملازمة فى مرحلة

الثبوت بين الفساد و الحرمة- كما هو رأى أبى حنيفة و من تبعه- فلا يبقى مجال لدعوى دلالة الدليل الذى هو مرحلة الاثبات على ذلك بعد عدم تحقق الملازمة واقعا بين الفساد و الحرمة الذى هو مرحلة الثبوت، فان من الواضح ان مرحلة الإثبات تابعة لمرحلة الثبوت فاذا كان لا ملازمة فى مرحلة الثبوت لا وجه لدعوى دلالة الدليل فى مرحلة الاثبات على ذلك.

(١) هذا هو الجواب و لذلك قال لا ينافى ذلك لإمكان الى آخر كلامه.

و حاصله: ان هذه المنافاة غير منافية لعدّ هذه المسألة من مباحث الألفاظ و كون النزاع فى دلالة لفظ النهى، فان دعوى دلالة لفظ النهى على الفساد انما هى لأجل الدلالة الالتزامية، و قد عرفت ان الدلالة الالتزامية ربما تكون للملازمة واقعا بين اللزوم و الملزوم كالدخان و النار، و ربما تكون للملازمة العادية كحاتم و الجود، و ربما تكون لكثرة الاستعمال، فالنزاع فى مرحلة الإثبات و الدلالة اللفظية لا يرتبط بالملازمة الواقعية، و كون مرحلة الإثبات فرع مرحلة الثبوت صحيح، و لكن لا يلزم ان تكون بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢١٩

مساس (١)، فتأمل جيدا.

مرحلة الثبوت هى الملازمة الواقعية و عدمها، بل مرحلة الثبوت هو كثرة الاستعمال- مثلا- و عدمه، فالمدعى للدلالة يدعى ثبوتها و المنكر للدلالة ينكرها، و لذا قال:

((لإمكان ان يكون البحث معه)) أى مع ثبوت الملازمة واقعا بين الحرمة و الفساد فى العبادات و عدم ثبوت هذه الملازمة واقعا بينهما بأن يكون البحث (فى دلالة الصيغة)) التى قد عرفت انه غير مربوط بثبوت الملازمة الواقعية و عدم ثبوتها لإمكان تحقق الدلالة اللفظية على الفساد و مع عدم الملازمة الواقعية بين الفساد و الحرمة بأن يدعى دلالة الصيغة بالدلالة الالتزامية على ذلك، قد عرفت ان الدلالة الالتزامية كما تكون للملازمة الواقعية كذلك تكون مع عدم الملازمة الواقعية للملازمة العرفية أو لكثرة الاستعمال.

قوله: ((بما تعم دلالتها بالالتزام)).

لا تخلو هذه العبارة من مسامحة فان كون البحث فى المسألة فى الدلالة اللفظية ينحصر بالدلالة الالتزامية، و الّا فلو كان البحث فى هذه المسألة فى اصل اقتضاء النهى للفساد سواء كان لملازمة واقعية أو لدلالة التزامية لما حسن عدّ هذه المسألة من مباحث الألفاظ بل تكون مسألة لها مساس فى المباحث اللفظية.

(١) حاصله: فى ان البحث فى مسألة اجتماع الأمر و النهى حيث كان المهم اثبات ان اجتماع الأمر و النهى بعنوانين فى واحد هل يجدى فى رفع غائلة التضاد بين الأمر و النهى أم لا يجدى؟

فهم الباحثين حيث انه فى تحقق التضاد و عدمه و ان من الواضح ان التضاد و عدمه انما هو بين الأمر و النهى سواء كانا مستفادين من دليل لفظى أو لى يتضح ان البحث فى مسألة الاجتماع لا بد و ان يكون عقليا، بخلاف هذه المسألة فان الغرض فيها ترتب الأثر و عدم ترتب الأثر، و مع عدم الملازمة واقعا بين الفساد و الحرمة يمكن ان يتحقق الفساد لأجل الدلالة اللفظية الالتزامية فيمكن ان يكون البحث فيها عقليا

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٢٠

الثالث: ظاهر لفظ النهى و إن كان هو النهى التحريمى، إلا- أن ملاك البحث يعم التنزيهى، و معه لا وجه لتخصيص العنوان (١)، و اختصاص

بأن يتفقوا على انه لا دلالة التزامية و ان النزاع انما هو فى الملازمة الواقعية و عدمها، و يمكن ان يكون لفظيا بان يتفقوا انه لا ملازمة واقعا و لكن النزاع فى الدلالة الالتزامية، و يمكن ان تكون عقلية و لفظية بأن يكون القول بالفساد لأجل أن يكون الدال على الفساد

العقل للملازمة الواقعية، و اللفظ للدلالة الالتزامية، و ان يكون القول بالصحة لعدم الملازمة بالصحة لعدم الملازمة الواقعية و لعدم الدلالة الالتزامية.

قوله (قدس سره): ((لا يكاد يكون)) ليس غرضه (قدس سره) انه من المحال كون البحث في مسألة الاجتماع لفظيا، بل غرضه بعد العلم بأن المهم لهم هو تحقق التضاد و عدمه نعلم قطعا بأن البحث في تلك المسألة عقلي لا لفظي.

(١)

[شمول ملاك البحث للنهي التنزيهي و التبعية]

قد مر في مبحث مقدمة الواجب انقسام الأمر الى أقسام: وجوبي و استحبابي و نفسي و غيري و أصلي و تبعية، و النهي كذلك ينقسم - أيضا - الى تحريمي و تنزيهي و نفسي و غيري و أصلي و تبعية.

و لا إشكال في دخول النهي التحريمي في العنوان، و اما النهي التنزيهي فقد يقال بعدم شمول العنوان له، لدعوى انصراف لفظ النهي الى التحريمي بالخصوص، ألما انه لا وجه لخروجه عن محل النزاع و ان كان لفظ النهي منصرفا عنه، لان الملاك الموجب للفساد في التحريمي موجود في التنزيهي و هو ان الصحة في العبادة هي موافقة الأمر و النهي عن الشيء يصاد الأمر به، فمع تحقق النهي عن العبادة لا - بد و ان لا يكون لها أمر، فمع ارتفاع الأمر لا تحصل الصحة التي هي في العبادة بمعنى موافقة الأمر، و هذا الملاك بعينه موجود في النهي التنزيهي، فان النهي التنزيهي أيضا يصاد الأمر فان طلب الترك مضاد لطلب الإيجاد، و مع وجود الملاك فيه لا وجه لخروجه عن محل النزاع.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٢١

عموم ملاك بالعبادات لا يوجب التخصيص به، كما لا يخفى (١).

و بعبارة اخرى: ان الانصراف انما يعتنى به فيما إذا لم تقم قرينة على خلافه، و قد قامت القرينة هنا على خلافه، فان عموم الملاك قرينة على دخوله في محل النزاع فلا وجه لعدم شمول لفظ النهي له، و لذا قال (قدس سره): ((و معه)): أى و مع اقتضاء الملاك لدخوله ((لا وجه لتخصيص العنوان)) أى لا وجه لتخصيص النهي بخصوص التحريمي، بل لا بد من شموله للتنزيهي ايضا.

(١) حاصله: ان هذا الملاك و هو كون الصحة بمعنى موافقة الأمر انما هي الصحة في العبادات، و أما الصحة في المعاملات فهي بمعنى ترتب الأثر لا - بمعنى موافقة الأمر، و من ان طلب ترك المعاملة تنزيها لا مضادة له لترتب أثرها عليها فعموم الملاك يقتضى عدم الاعتناء بالانصراف في خصوص العبادات، و أما مع المعاملات فلا عموم للملاك و الغرض من لفظ النهي في العنوان شموله للمعاملات.

و الحاصل: ان النهي المذكور في عنوان المسألة يراد منه النهي عن العبادات و المعاملات، و الملاك المذكور يقتضى العموم في خصوص النهي العبادي دون النهي المعاملي، و حيث كان المراد من النهي ما يشمل العبادي و المعاملي فلا بد و ان يكون مرادا بنسق واحد، و لا يكون مرادا بنسق واحد إلا ان يكون المراد منه خصوص النهي التحريمي، و قد أشار الى ما ذكرناه بقوله: ((و اختصاص عموم ملاك بالعبادات)).

قوله (قدس سره): ((لا يوجب التخصيص)) هذا هو الجواب.

و حاصله: ان كون الملاك لا - عموم له في المعاملات لا يقتضى ان يكون المراد منه خصوص التحريمي، لوضوح ان النهي نوعان: نهى متعلق بالعبادة و نهى متعلق بالمعاملة، و خروج فرد من احد النوعين لا يوجب خروج الفرد الداخلة في النوع الآخر، فعدم دخول النهي التنزيهي في النهي المعاملي لعدم وجود ملاك لا - لدخوله لا - يوجب خروج الفرد التنزيهي في النهي العبادي مع وجود ملاك

لدخوله.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٢٢
كما لا وجه لتخصيصه بالنفسى (١)، فيعم الغيرى إذا كان

و بعبارة أخرى: أنه لا- موجب لأن يكون النهى فى العنوان بجميع مراتبه ساريا فى كلا النوعين، بل يجوز ان يكون النهى فى العنوان غير مقيد بسريانه بجميع مراتبه فى كلا النوعين فيشمل كل ما كان له ملاك الدخول فى محل النزاع.
(١) قد عرفت ان من جملة انقسامات النهى انقسامه الى النفسى و الغيرى، و لا اشكال فى شمول لفظ النهى فى العنوان للنفسى، و أما شموله للغيرى فربما يشكل دخوله فى العنوان بتوهم ان النهى الغيرى لا مبغوضيه فيه و لا عقاب عليه فلا يكاد يدخل فى محل النزاع لعدم منافاته للأمر، لأن عدم المبغوضيه لا تنافى المحبوبيه بل المبغوضيه تنافى المحبوبيه و ما لا عقاب عليه لا ينافى الثواب عليه بل المنافى له هو العقاب عليه، و قد اجاب عنه بجواب و تأييد.

و حاصل الجواب: ان المنافاه إنما هى بين الحرمة و الوجوب لوضوح منافاه طلب الترك الفعلى.
و حاصل التأييد: أنه قد جعلت الثمره للنزاع فى ان الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده هو فساد الضد المهم، لأن الأمر بالأهم يقتضى الأمر بمقدمته، و من مقدمات الأهم عدم المهم فعدم الضد المهم مأمور به، و اذا كان عدم الضد مأمورا به فلا بد و أن يكون نقيضه و هو وجود المهم منهيًا عنه، و اذا كان الضد منهيًا عنه يكون فاسداً، لأن النهى عن الشىء يقتضى فساده، و من الواضح ان هذا النهى المتعلق بوجود الضد نهى غيرى لأسنه نقيض للأمر الغيرى و هو الأمر بعدم وجود الضد، فجعله ثمره يدل على انهم يرون ان الحرمة تقتضى الفساد دون المبغوضيه و العقاب:

أى ان طلب ترك الشىء ينافى الأمر بالشىء، و اذا كان لا أمر به و هو عباده فلا بد و أن يكون فاسداً، فالصلاة فى وقت الازالة باطله لأن عدم الصلاة مأمور به لكونه مقدمه للإزالة و الأمر بعدم الصلاة لازمه النهى عن فعل الصلاة، فالصلاة اذا كانت
بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٢٣

.....

منهيًا عنها لا يعقل ان تكون مأمورا بها، و الصحة فى العباده هى موافقه الأمر، و اذا كان لا أمر بها تكون فاسده.
و لعل السبب فى ذكره تأييدا هو مناقشته فى هذه الثمره إلا ان المناقشه فى الثمره لا ينافى أنهم يرون ان الملازمه بين الحرمة و الفساد لا بين المبغوضيه او العقاب و الفساد.
و يحتمل ان يكون السبب فى كونه تأييدا هو ذهاب بعضهم الى ان الأمر بالشىء عين النهى عن ضده، و هذا أيضا لا ينافى فى كونه دليلا لان جلّ من ذكره ثمره لا يرى ان الأمر بالشىء عين النهى عن الضد.
و يحتمل ان يكون السبب فى كونه تأييدا هو ان القائل بخروج النهى الغيرى عن محل النزاع هو المحقق القمى لأنه يرى ان المبغوضيه و استحقاق العقاب هو الملازم للفساد و المحقق القمى ينكر هذه الثمره، و هذا أيضا لا ينافى كونه دليلا لان الغرض من كونه دليلا هو انه دليل على كون القوم يرون دخول النهى الغيرى فى محل النزاع و قد أشار المصنف الى الجواب عن توهم خروج النهى عن محل النزاع بقوله: ((فان دلالتة على الفساد على القول به)).

و لا يخفى ان المصنف أقحم بين الجواب المتعلق بالنهى الغيرى و توهم خروجه عن محل النزاع هو تقسيم النهى الغيرى الى الأصلى و التبعى، فان من الواضح ان قوله:

((فان دلالتة)) الى آخر كلامه مما يتعلق بالنهى الغيرى و توهم خروجه عن محل النزاع.

و على كل فحاصل كلام المصنف: ان دلالة النهي على الفساد بناء على القول بدلالته على ذلك انما هي في الأمر المولوى المسوق بداعى الزجر و الردع عن الترك الشامل للنفسى و الغيرى و هو محل النزاع لا النهى الارشادى الذى هو بداعى الارشاد الى الفساد، فإنه ليس من المحتمل وقوع النزاع فيه بعد ان كان النهى بداعى الارشاد الى الفساد، و هو المراد بقوله: (فيما لم يكن للإرشاد اليه)) أى: الى الفساد لخروجه عن محل النزاع قطعاً، و انما محل النزاع هو الأمر المولوى، و القول
بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٢٤

أصليا (١)، و أما إذا كان تبعياً، فهو و إن كان خارجاً عن محل البحث، لما عرفت أنه فى دلالة النهى و التبعى منه من مقولة المعنى، إلا أنه داخل فيما

بالفساد فيه (إنما يكون لدلالته على الحرمة من غير دخل لاستحقاق العقوبة على مخالفته)) لما عرفت ان المنافاة انما هي بين طلب الترك و الصحة التى هي موافقة الأمر فى العبادة، و قد أشار الى التأييد بقوله: (و يؤيد ذلك الى آخر الجملة)).
بقى الكلام فى المطلب الذى أقحمه فى المقام و هو الأصلى و التبعى.

(١) قوله (قدس سره): (إذا كان أصلياً)) توضيحه قد مر فى مقدمه الواجب عند كلامه (قدس سره) فى الأصلى و التبعى أنه يحتمل فى الأصلى و التبعى احتمالان:

الأول ان يكون المراد من الأصلى ما كان مدلولاً عليه بالأصالة، و التبعى ما كانت الدلالة عليه بالتبعية، و عليه فالدلالة محفوظة فى الأصلى و التبعى فلا يكون التبعى من مقولة المعنى.

الثانى ان يكون المراد من الأصلى ما كان مراداً بإرادة تفصيلية، و التبعى ما كان مراداً بإرادة ارتكازية، و كلام المصنف مبنى على هذا الاحتمال، فان التبعى الذى هو المراد بإرادة تفصيلية غير ملتفت إليها لا بد و ان لا يكون له دلالة لفظية فيكون من مقولة المعنى، بخلاف المراد بإرادة تفصيلية فإنه اذا كان مراداً من النهى لا بد و ان تكون هناك دلالة لفظية فيدخل فى محل النزاع فى كون النهى هل يدل على فساده ام لا؟ و لذا قال (قدس سره): (فيعم الغيرى)) أى ان النهى المذكور فى العنوان من انه هل يدل على فساد ما تعلق به ام لا يعم النهى الغيرى (إذا كان)) النهى (أصلياً)) لوجود الدلالة اللفظية على القول بدلالة النهى على الفساد (و أما اذا كان تبعياً فهو و ان كان خارجاً عن محل البحث لأنه اذا كان ارتكازياً فلا بد و أن لا يكون ملتفتاً اليه بالفعل مع عدم الالتفات لا يعقل ان تكون له دلالة لفظية، و لذا قال: (لما عرفت انه فى دلالة النهى)) هذا تعليل لخروجه عن عنوان البحث.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٢٥

.....

و حاصله: ان الكلام فى دلالة النهى و ما ليس له دلالة لفظية يكون خارجاً عن محل البحث فى الدلالة اللفظية و لذا قال: (و التبعى منه من مقولة المعنى)) لعدم تحقق الدلالة اللفظية فيه (إلا أنه داخل)) فى محل النزاع لدخوله (فيما هو ملاكه)) لأن الملاك فى النزاع هو اقتضاء الحرمة للفساد و النهى التبعى و ان لم يكن نهياً لفظياً إلا انه دال على الحرمة، فملاك النزاع موجود فيه و ان لم يشمله العنوان.

قوله (قدس سره): (فان دلالاته على الفساد الخ)). لا يخفى ان ظاهر السياق بدوا كونه تعليلاً لدخول التبعى إلا ان قوله فى طى عبارته (من غير دخل لاستحقاق العقوبة الى آخر كلامه)) دليل على انه تعليل لعموم العنوان فى المسألة للنهى الغيرى فهو متعلق بقوله: (فيعم الغيرى)) و ان الكلام فى التبعى انتهى بقوله فيما هو ملاكه و الحاصل: ان النهى داخل فى عنوان المسألة لامرين:

الاول: ان الكلام فى هذه المسألة هو ان ما يدل على حرمة المنهى عنه هل يدل على فساده و عدم ترتب اثره عليه ام لا و النهى مما لا

ريب في دلالة على الحرمة فيكون مشمولاً للعنوان، نعم بناء على ما ظهر من المحقق القمي من ان الكلام في دلالة النهي الذي يترتب عليه العقاب هل يدل على الفساد ام لا- لا يكون النهي الغيرى خارجا، إلا ان هذا التوهم لا وجه لان الملازمة المدعاة انما هي بين الحرمة و الفساد لا بين استحقاق العقاب و الفساد.

الامر الثاني الذي اشار اليه بقوله: ((و يؤيد)) و حاصله: ان ثمره النزاع في مسألة ان الامر بالشىء هل يقتضى النهي عن ضده هي فساد العبادة الذي كان النهي المتعلق بها غيريا و هذا يقتضى شمول العنوان في هذه المسألة للنهي الغيرى كما تقدمت الاشارة اليه و ينبغى ان لا يخفى هذا كما يدل على دخول النهي في المسألة يدل ايضا على فساد ما توهمه المحقق القمي من ان الكلام فيما يترتب عليه العقاب و الفساد لما عرفت في مقدمة الواجب من ان النهي الغيرى لا عقاب عليه كما ان الامر الغيرى لا ثواب عليه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٢٦

هو ملا-كه، فإن دلالة على الفساد على القول به فيما لم يكن للارشاد إليه، إنما يكون لدلالته على الحرمة، من غير دخل لاستحقاق العقوبة على مخالفته في ذلك، كما توهمه القمي (قدس سره) و يؤيد ذلك أنه جعل ثمره النزاع في أن الامر بالشىء يقتضى النهي عن ضده، فساده إذا كان عبادة، فتدبر جيدا.

الرابع: ما يتعلق به النهي، إما أن يكون عبادة أو غيرها، و المراد بالعبادة- هاهنا- ما يكون بنفسه و بعنوانه عبادة له تعالى، موجبا بذاته للتقرب من حضرته لو لا- حرمة، كالسجود و الخضوع و الخشوع له و تسييحه و تقديسه (١)، أو ما لو تعلق الامر به كان أمره أمرا عباديا،

(١)

[تعريفات العبادة و الايراد عليها]

لا يخفى ان متعلق النهي اما ان يكون عبادة أو معاملة، و المراد من المعاملة هي مقابل العبادة أى ما ليس بعبادة، و لذا يستغنى بتعريف العبادة عن تعريف المعاملة.

و لا- يخفى ان المراد من العبادة التي عرفها المصنف و عرفها القوم هي العبادة التي لو لا تعلق النهي بها لكانت صحيحة، فيخرج عن موضوع العبادة التي وقعت لها التعاريف مثل السجود للصنم اذ ليس لها لو لا النهي صحة حتى يتوهم دخولها في التعريف.

و على كل فقد قسم المصنف العبادة الى ذاتية و غير ذاتية، و العبادة الذاتية هي التي لو لا تعلق النهي بها لكان وقوعها مقربة الى الله لا يحتاج الى قصد الى اتيانها بقصد الأمر- مثلا- الركوع لله و السجود له و تسييحه و تهليله و تكبيره و تقديسه لا يحتاج الى قصد الأمر في كونه عبادة لله تعالى، فان العبادة الذاتية له عز و جل تتوقف على أمرين كلاهما موجودان في قصد تعظيمه و قصد الخضوع له: الأول: ان يكون العنوان المقصود حسنا و قصد الخضوع لله عدل في العبودية بخلاف مثل قصد الأكل و الشرب، فان قصد عنوان الأكل و الشرب ليسا من العناوين التي هي عدل في العبودية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٢٧

.....

الأمر الثاني: ان يكون مربوطا و منسوبا اليه تعالى فإن إتيان مطلق العناوين الحسنة كعدم ظلم الناس و عدم الاعتداء عليهم من العناوين الحسنة التي بنى العقلاء عليها حفظا للنظام و ابقاء للنوع، إلا انها اذا اتى بها لا لأن الله امر بها لا تقع عبادة لله و ان وقعت حسنة لان عبادة الله هي المنسوبة اليه تعالى، و اذا فرض انه لم يأت بها مرتبطة بالله لا تكون عبادة له و الخضوع لله لا اشكال في ارتباطه به.

فالأمران متحققان في الركوع و السجود و التقديس له تعالى لارتباطها به و انطباق عنوان حسن عليها، و مثل هذه العبادة هي العبادة الذاتية التي يكفى قصد عنوانها في عبادتها من دون قصد اتيانها بعنوان الامتثال للأمر و توجب بذاتها القرب من ذاته و حضرته. نعم لو تعلق بها النهى مولويا لا تقع مقربة لأن النهى عنها مولويا لمبغوضيتها يمنع من وقوعها مقربة لأن المبعوض لا يقرب لوضوح كون المبعوض له مبعدا عنه فكيف يكون مقربا له و لذا قال (قدس سره): (و المراد بالعبادة هاهنا)) التي تعلق بها النهى الشاملة للعبادة الذاتية و غير الذاتية، و أشار أولا الى العبادة الذاتية بقوله: ((ما يكون بنفسه و بعنوانه عبادة له تعالى موجبا بذاته)) أى نفس قصد العنوان من دون حاجة الى قصد امتثال الأمر ((للتقرب من حضرته لو لا حرمة)) لما عرفت من مانعية الحرمة للتقرب و هي (كالسجود و الخضوع و الخشوع له و تسيحه و تقدسه)) فان نفس قصد هذه العناوين كافية في وقوع الفعل قريبا من دون حاجة الى اتيانها بقصد امتثال أمرها.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٢٨

لا يكاد يسقط إلا إذا أتى به بنحو قربي، كسائر أمثاله، نحو صوم العيدين و الصلاة في أيام العادة (١)، لا ما أمر به لاجل التعبد به، و لا ما

(١) لما ذكر العبادة الذاتية أشار الى العبادة غير الذاتية، و قد عرفها بأنها: ((ما لو تعلق الأمر به كان أمره أمرا عباديا)) اي (لا يكاد يسقط إلا إذا أتى به بنحو قربي)) لما كان المفروض تعلق النهى بهذه العبادة عزفها بنحو التعليق.

و حاصله: ان الفعل العبادي الذي ليس من العبادة الذاتية هو الفعل الذي لو فرضنا انه كان متعلقا للأمر لكان أمره ليس أمرا توصليا يسقط باتيان نفس الفعل و ان لم يقصد به امتثال الأمر بل كان أمره المتعلق بهذا الفعل لا يسقط إلا إذا أتى بالفعل بداعي امتثال أمره. و قد مثل له المصنف بصوم يوم العيدين و بالصلاة في أيام العادة أما صوم يوم العيدين فمن الواضح أنه ليس من العبادة الذاتية لأنه ليس كل شيء قصد باتيان كونه لله و مرتبطا به يكون حسنا بالذات فان الصوم ليس إلا الامساك، و عدم الأكل و الشرب كالأكل و الشرب ليس بذاته من العناوين كعنوان تعظيم الله، و قد عرفت ان العبادة الذاتية تحتاج الى كونه حسنا بالذات و انه مرتبط به تعالى. و اما الصلاة في أيام العادة فقد يقال: إنها عبادة ذاتية لان الصلاة مجموعة أمور كلها عبادة ذاتية لأنها تكبير الله و قراءة ذكره المجيد و الركوع و السجود له و التشهد و كل هذه عبادة ذاتية إلا انها حيث كان التسليم من اجزاء الصلاة و التسليم ليس من العبادات الذاتية فهي من حيث المجموع ليس عبادة ذاتية و ان كان بعض اجزائها أو جلها عبادة ذاتية.

ثم لا يخفى ان تعريف المصنف للعبادة غير الذاتية حيث اشتمل على لفظ عباديا أورد عليه بعضهم بأنه دورى و لكنه غير وارد عليه: أولا: لأن المصنف يرى ان تعاريف القوم تعاريف لفظية فكيف بتعريف نفسه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٢٩

يتوقف صحته على النية، و لا ما لا يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء، كما عرف بكل منها العبادة، ضرورة أنها بواحد منها، لا يكاد يمكن أن يتعلق بها النهى، مع ما أورد عليها بالانتقاض طردا أو عكسا، أو غيره، كما يظهر من مراجعة المطولات، و إن كان الاشكال بذلك فيها في غير محله، لاجل كون مثلها من التعريفات، ليس بحد و لا برسم، بل من قبيل شرح الاسم كما نبهنا عليه غير مرة، فلا وجه لإطالة الكلام بالنقض و الابرام في تعريف العبادة، و لا في تعريف غيرها كما هو العادة (١). [٨]

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول؛ ج ٣؛ ص ٢٢٩

و ثانيا: إنه لم يكتف بذكر لفظ عباديا بل فسره بقوله لا يكاد يسقط الى آخره، و بعد تفسيره للفظ العبادي لا يكون دورا فان العبادة و

ان توقفت على لفظ العبادى لآخذه فى تعريفها إلاً ان لفظ العبادى غير متوقف على العبادۀ بعد أن فسرہ بقوله:
لا يكاد.

(١) لما فرغ من تعريف العبادۀ بقسميها أشار الى تعاريف القوم للعبادۀ، و التعاريف التى أشار اليها المصنف ثلاثه:
الأول: ان العبادۀ ما أمر به لأجل التعبد به، و حيث أنهم لم يفسروا فى التعريف لفظ التعبد فيرد عليه انه دورى لتوقف معرفۀ العبادۀ
المعرفۀ على جميع أجزاء تعريفها و من جمله أجزاء لفظ التعبد الذى هو نفس العبادۀ، فان العبادۀ مصدر عبد و التعبد مصدر تعبد، و
من الواضح ان مصدر الفعل الزائد على الثلاثى موقوف على معرفۀ مصدر الثلاثى.
الثانى: ان العبادۀ ما يتوقف صحته على النيۀ.

و يرد عليه: انه منتقض طردا أى أنه غير مانع لصدقه على التوصلى اذا كان الأمر المتعلق به يتوقف على قصد عنوان له كراى الشيخ فى
مقدمۀ الواجب، فان أمر المقدمۀ مع انه توصلى لا يسقط على رأيه من دون قصد عنوان التوصل بالمقدمۀ.
بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٣٠

.....

الثالث: ان العبادۀ ما لا يعلم انحصار المصلحۀ فيها فى شىء: أى ان العبادۀ هى التى لم يعلم المصلحۀ الداعيۀ الى الأمر بها، بخلاف
غير العبادۀ فان مصلحۀ الأمر فيها معلومۀ، فان غسل القدر- مثلاً- مصلحته ازاله القدر، و دفن الميت- مثلاً- مصلحته ستر الميت عما
يحدث فى بدنه بعد الموت و حفظ الأحياء من ضرر ذلك.
و يرد عليه: أنه غير مانع.

أولاً: لأن بعض المعاملات- أيضاً- لا يعلم مصلحتها كاشتراط كون صيغۀ النكاح أو صيغۀ البيع ماضويۀ، و كاشتراط التنجيز فى
المعاملة.

و ثانياً: انه منقوض عكسا: أى أنه غير جامع لان بعض العبادات المصلحۀ فيها معلومۀ كالزكاه- مثلاً-
و قد أورد المصنف على جميع الثلاثه بايراد يشملها، و حاصله:

ان ظاهر التعريف الأول و هو ما أمر به لأجل التعبد ان وجود الأمر و تعلقه بها شرط فى تحقق عنوان العبادۀ، و مفروض محل النزاع ان
العبادۀ التى هذا تفسيرها هى متعلقه للنهى، و من الواضح انه لا يعقل ان يتعلق النهى بالشىء بما هو متعلق للأمر بالفعل.
و كذلك التعريف الثانى و هو ما يتوقف صحته على النيۀ فان الظاهر أن العبادۀ المتعلق بها النهى لها صحه بالفعل تتوقف الصحه فيها
على النيۀ، و فرض كون ان لها صحه بالفعل على النيۀ هو كونها متعلقه للأمر، و قد عرفت انه لا يعقل ان يتعلق النهى بالمأمور به بما
هو مأمور به.

و كذلك أيضا التعريف الثالث و هو ما لا يعلم انحصار مصلحته فى شىء فان الظاهر ان متعلق النهى هو الذى له مصلحۀ بالفعل و
لكن لا يعلم ما هى و كونه له مصلحۀ بالفعل يتوقف على ان لا يتعلق به نهى، فان تعلق به لا بد و أن يكون لمفسده غالبه على
مصلحته، و الفعل ذو المصلحۀ المغلوبه كالفعل الذى لا مصلحۀ فيه.

فاتضح ان الفعل الذى له مصلحۀ بالفعل لا يتعلق به النهى.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٣١

الخامس: إنه لا يدخل فى عنوان النزاع إلا ما كان قابلا للاتصاف بالصحة و الفساد، بأن يكون تارة تاما يترتب عليه ما يترقب عنه من
الآثر، و أخرى لا كذلك، لاختلال بعض ما يعتبر فى ترتبه، إما ما لا أثر له شرعا، أو كان أثره مما لا يكاد ينفك عنه، كبعض أسباب
الضمان، فلا يدخل فى عنوان النزاع لعدم طرؤ الفساد عليه كى يناع فى أن النهى عنه يقتضيه أو لا، فالمراد بالشىء فى العنوان هو

العبادة بالمعنى الذى تقدم، و المعاملة بالمعنى الاعم، مما يتصف بالصحة و الفساد، عقدا كان أو إيقاعا أو غيرهما، فافهم (١).

و الى هذا الايراد الذى يرد على هذه التعاريف الثلاثة اشار بقوله: ((ضرورة انها بواحد منها لا يكاد يمكن ان يتعلق بها النهى)).
ثم اشار الى ما أورد عليها الانتقاض بالطرد و العكس بقوله: ((مع ما أورد عليها بالانتقاض طردا أو عكسا)) و قد عرفت انه يرد على الثانى الانتقاض طردا، و على الثالث الانتقاض طردا و عكسا.

ثم قال: ((أو غيره)) و قد أشار بهذا الى ايراد الدور الذى يرد على التعريف الأول.
قوله (قدس سره): ((و ان كان الاشكال الخ)) قد مرّ من المصنف و يأتي انه يرى ان التعاريف المذكورة فى كتب القوم تعاريف لفظية و رأيه فى التعريف اللفظى لا بد ان لا يكون بالحد و لا بالرسم بل هو لصرف شرح الاسم بوجه ما.
(١) لا يخفى ان عنوان هذه المسألة: هو ان النهى عن الشىء يقتضى فساده ام لا؟

فالمراد من فساده عدم ترتب أثره عليه، و المراد من عدم فساده و صحته هو ترتب أثره عليه، فهذا العنوان يحدد الموضوع المتنازع فيه بأنه الذى له أثر شرعى يمكن ان يترتب عليه تارة و يمكن ان لا يترتب عليه اخرى.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٣٢

.....

أما ما ليس له أثر شرعى كالأكل و الشرب- مثلا- فانهما و ان كان لها حكم اذ لا تخلو واقعة عن حكم إلا انه ليس لهما أثر يترتب عليهما تارة و لا يترتب عليهما أخرى فمثل هذا خارج عن موضوع هذه المسألة.

و يخرج عن موضوع هذه المسألة أيضا ما كان له أثر شرعى و لكنه لا- يعقل انفكاكه عنه كالإتلاف- مثلا- فانه موجب لضمان المتلف من دون تقيده بشىء فسواء كان باختياره أو لا باختياره و سواء كان صغيرا أو كبيرا و سواء كان ملتفتا أو غير ملتفت كالنائم- مثلا- فانه موجب الضمان، فالإتلاف علة تامة لترتب الضمان فليس الإتلاف حينئذ مما يترتب عليه الضمان تارة و لا يترتب عليه اخرى، و ليس له صحة مرة و فساد اخرى حتى يكون داخلا فى النزاع فى ان النهى عن الشىء هل يقتضى فساده ام لا؟

و قد أشار المصنف الى الأول بقوله: ((اما ما لا أثر له شرعا)).

و أشار الى الثانى بقوله: ((او كان اثره مما لا يكاد ينفك عنه كبعض أسباب الضمان)) الى آخر الجملة.

و قد أشار الى العلة فى عدم الدخول بقوله: ((لعدم طروء الفساد عليه)) فان ما لا أثر له شرعا لا يطرأ عليه الفساد لانه من السالبة بانتفاء الموضوع، و ما لا- ينفك عنه أثره أيضا لا يطرأ عليه الفساد لعدم امكان تخلف المعلول عن العلة التامة و كانت علة بسيطة كالإتلاف.

و يدخل فى موضوع النزاع فى هذه المسألة العبادة بقسميها الذاتية و غير الذاتية فانها لها أثر و هو موافقة المأتى به المأمور به تارة و عدم موافقته أخرى، و المعاملة و قد عرفت ان المراد بالمعاملة هو المقابلة للعبادة فمثل العقود كالنكاح و البيع و مثل الايقاع كالطلاق و الفسق و غيرهما كالغسل للتطهير بالفتح لان الغسل بالضم مما يدخل فى العبادة، و الى هذا أشار بقوله: ((فالمراد بالشىء فى العنوان هو العبادة بالمعنى الذى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٣٣

السادس: إن الصحة و الفساد و صفان إضافيان يختلفان بحسب الآثار و الانظار، فربما يكون شىء واحد صحيحا بحسب أثر أو نظر و فاسدا بحسب آخر.

و من هنا صح أن يقال: إن الصحة فى العبادة و المعاملة لا تختلف، بل فيهما بمعنى واحد و هو التمامية، و إنما الاختلاف فيما هو

المرغوب منهما من الآثار التي بالقياس عليها تتصف بالتامة و عدمها، و هكذا الاختلاف بين الفقيه و المتكلم في صحة العبادة، إنما يكون لاجل الاختلاف فيما هو المهم لكل منهما من الأثر، بعد الاتفاق ظاهراً على أنها بمعنى التامة، كما هي معناها لغة و عرفاً. فلما كان غرض الفقيه، هو وجوب القضاء، أو الاعادة، أو عدم الوجوب، فسر صحة العبادة بسقوطها، و كان غرض المتكلم هو حصول الامتثال الموجب عقلاً لاستحقاق المثوبة، فسرهما بما يوافق الأمر تارة، و بما يوافق الشريعة أخرى (١).

تقدم)) أي بقسميها ((و المعاملة بالمعنى الأعم)) و هي المقابلة للعبادة لا خصوص المعاملة بالمعنى الأخص التي لا تشمل مثل الغسل للتطهير.

و على كل فالمعاملة بالمعنى الأعم داخله في النزاع لأنها ((مما يتصف بالصحة و الفساد عقداً كان)) كالبيع و النكاح ((أو ايقاعاً)) كالطلاق أو العتق ((أو غيرهما)) كالغسل للتطهير.

قوله: ((فافهم)) لعلّه إشارة الى انه لا يوجد علة تامة بسيطة لأثر من الآثار الشرعية فان الاتلاف الذي ذكر مثلاً لذلك أيضاً له شرط و هو كونه بغير اذن المالك أو الولي، فيكون مما يترتب عليه الضمان مرة و عدم الضمان أخرى.

(١)

[تفسير وصفى الصحة و الفساد]

الفرق بين الوصف الإضافي و التضاييف: هو ان المعنى التضاييفي أمر واقعي لا- يختلف بحسب الانظار و ان اختلف بحسب الجهات، فالفوقية و التحتية لا تختلف

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٣٤

.....

و الفوق فوق بحسب كل الانظار و كذلك التحت، و ان اختلفت الفوقية و التحتية بحسب الجهات، فالفوق يكون فوقاً بالنسبة الى ما تحته و يكون تحته بالنسبة الى ما فوقه، بخلاف الوصف الإضافي كالصحة و الفساد فان الشيء الواحد ربما يكون بحسب نظر صحيحاً و بحسب نظر آخر فاسداً.

ثم لا يخفى - أيضاً- ان الغرض من هذا الأمر السادس بيان أمرين:

الأول: ان الصحة و الفساد في العبادة و المعاملة ليس الاختلاف فيهما في ناحية المفهوم، و انما الاختلاف فيهما من ناحية المصادق.

الثاني: ان الاختلاف في تفسير الصحة و الفساد بين الفقيه و المتكلم أيضاً ليس للاختلاف في مفهوم الصحة و الفساد، و انما الاختلاف بينهما في تفسير الصحة و الفساد، لان الأثر المهم بحسب نظر الفقيه هو غير الأثر المهم بحسب نظر المتكلم.

و لا يخفى ان الصحة هي التامة فهذا الشيء صحيح أي انه تام، و الفساد عدم التامة فالفساد هو غير التام.

و قد عرفت فيما سبق ان من الأشياء ما لا يتصف بصحة و لا فساد كالشيء الذي لا أثر له أو الذي له أثر و لكن لا ينفك عنه.

فيظهر من هذا ان تقابل الصحة و الفساد تقابل العدم و الملكة حيث ان الصحة هي التامة و الفساد عدم التامة، و بعض الأشياء لا

تتصف بصحة و لا فساد، فحينئذ لا يتصف بالصحة و الفساد إلا ما يمكن ان يكون صحيحاً و يمكن ان يكون فاسداً، فما له هذه الشائبة

هو الذي يمكن ان يتصف بهما، فحيث انهما متقابلان بالوجود و العدم و انه يخلو عن الاتصاف بهما بعض الأشياء فلا بد و ان يكون

تقابلهما تقابل العدم و الملكة، لأن تقابل السلب و الإيجاب لا يعقل ان يخلو عن الاتصاف باحدهما شيء من الأشياء، فان العمى و

البصر يخلو عن الاتصاف بهما الجدار مثلاً، و البصر و اللابصر لا يخلو عن الاتصاف بهما مثل الجدار فان الجدار و ان لم يصدق عليه

انه اعمى لكن يصدق عليه انه لا بصر له.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٣٥

.....

و لا يخفى أيضا ان بعض الأشياء يمكن ان يكون له آثار تترتب عليها بحسب ما لها من الشروط لتلك الآثار، فربما يترتب عليه أثر اذا وجد شرط ذلك الأثر و يكون فاقدا له اذا لم ينضم اليه ما هو شرط ذلك الأثر و لكن يترتب عليه أثر آخر لانه واجد لشرطه، مثلا عقد النكاح يترتب عليه نكاح المتعة اذا ذكر فيه الأجل و لا يترتب عليه نكاح المتعة اذا لم يذكر فيه الأجل و ان قصد به نكاح المتعة و لكن يترتب عليه النكاح الدائم فيكون عقد النكاح المقصود به المتعة غير المذكور فيه الأجل فاسدا من ناحية نكاح المتعة و صحيحا من ناحية النكاح الدائم.

فاتضح ان الشيء الواحد ربما يكون صحيحا من ناحية أثر و فاسدا من ناحية أثر آخر.

و لا يخفى أيضا ان الأثر في العبادة هو القضاء و الاعادة، فاذا قيل في العبادة انها صحيحة: أى انها لا توجب القضاء و الاعادة، و العبادة الفاسدة هي التي توجب القضاء او الاعادة، و الأثر في المعاملة هو ترتب المسبب على السبب الذي يتسبب به الى ذلك المسبب، فعقد البيع - مثلا - الصحيح هو الذي يترتب عليه الملكية و عقد البيع الفاسد هو الذي لا يترتب عليه الملكية، فالمراد بالصحة و الفساد في المعاملة هو ترتب المسبب على ذلك السبب و عدم ترتبه عليه.

فالصحة و الفساد في العبادة و المعاملة بمعنى واحد و هو التمامية و عدم التمامية و لكن التمامية في العبادة بانها لا توجب القضاء و الاعادة و عدم التمامية فيها بانها توجب القضاء او الاعادة، و التمامية في المعاملة ترتب مسيبتها عليها و عدم تماميتها بعدم ترتب مسيبتها عليها فليس الاختلاف في التعبير عن الصحة او الفساد في العبادة بانها ما لا توجب القضاء او الاعادة و ما توجب ذلك و التعبير عن الصحة و الفساد في المعاملة كالبيع الصحيح - مثلا - بان ما تترتب عليه الملكية و الفاسد ما لا تترتب عليه الملكية لأجل ان الصحة و الفساد في العبادة قد استعملتا في مفهوم غير المفهوم الذي قد استعملت فيه الصحة و الفساد في المعاملة، بل الصحة و الفساد في كليهما

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٣٦

و حيث أن الامر في الشريعة يكون على أقسام: من الواقعي الأولى، و الثانوي، و الظاهري، و الانظار تختلف في أن الاخيرين يفيدان الاجزاء أو لا يفيدان، كان الاتيان بعبادة موافقة لامر و مخالفة لآخر، أو مسقطا للقضاء و الاعادة بنظر، و غير مسقط لهما بنظر آخر، فالعبادة الموافقة

مستعملان في التمامية و عدم التمامية لكن ما به التمامية في العبادة غير ما به التمامية في المعاملة.

فاتضح ان الاختلاف فيهما مصداقي لا مفهومي.

و لا يخفى أيضا ان الصحة و الفساد بنظر الفقيه هو ترتب الأثر من عدم القضاء و الاعادة و عدمهما، و الملكية و عدم الملكية، و هذا هو المهم عند الفقيه، و المهم في نظر المتكلم هو الثواب و العقاب.

فالفقيه يعبر عن الصحة و الفساد تارة بما يوجب القضاء او الاعادة و لا يوجبها و اخرى بترتب الملكية و عدم ترتبها، و المتكلم يعبر عن الصحة و الفساد بموافقة الأمر و عدم موافقة الامر، و هذا الاختلاف في التعبير ليس لأجل ان الصحة و الفساد مفهومهما عند الفقيه غير مفهومهما عند المتكلم، بل هي التمامية و عدم التمامية عندهما، و لكن حيث كان المهم عند الفقيه غير ما هو المهم عند المتكلم اختلف تعبيرهما عن الصحة و الفساد، لوضوح انه اذا أمكن ان لا يكون اللفظ منقولا عن معناه اللغوي و ان يبقى على معناه فلا داعي

لتكلف نقله عن معناه اللغوي لأصالة عدم النقل، و معنى الصحة و الفساد لغه هو التمامية و عدم التمامية و لا موجب لنقله فيما اذا استعمل في لسان الفقهاء في العبادة و المعاملة و لا موجب لنقله أيضا فيما اذا استعمل في لسان المتكلم، لعدم مانع من بقاءه على معناه اللغوي فلا داعى الى النقل، و لو شك في النقل فأصالة عدم النقل تقضى ببقائه على معناه اللغوي، و قد أشار المصنف الى جميع ما ذكرناه بقوله: (ان الصحة و الفساد و صفان اضافيان)) الى قوله: (بما يوافق الامر تارة و بما يوافق الشريعة أخرى)) .

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٣٧

للامر الظاهري، تكون صحيحة عند المتكلم و الفقيه، بناء على أن الامر في تفسير الصحة بموافقة الامر أعم من الظاهري، مع اقتضائه للاجزاء، و عدم اتصافها بها عند الفقيه بموافقتها، بناء على عدم الاجزاء، و كونه مراعى بموافقة الامر الواقعي عند المتكلم، بناء على كون الامر في تفسيرها خصوص الواقعي (١).

(١) قد عرفت فيما تقدم ان الصحة و الفساد و صفان إضافيان يختلفان بحسب الانظار فربما يكون شىء صحيحا بحسب نظر و لكنه يكون فاسدا بحسب نظر آخر.

و قد أراد المصنف ان يذكر مثالا لذلك، و حاصله: ان المهم في نظر الفقيه الاجزاء و عدمه فلذلك فسر الصحة بما اسقط القضاء او الاعادة، و الفساد بما يوجب القضاء و الاعادة، و المتكلم مهم نظره الى الثواب و العقاب و لذا فسر الصحة بموافقة الأمر و الفساد بعدم موافقة الأمر أو بموافقة الشريعة و عدم موافقتها.

و قد تقدم أيضا في المباحث السابقة ان الأمر ينقسم الى ثلاثة أقسام: واقعي أولى و واقعي ثانوي و ظاهري، و قد أطبق الفقيه و المتكلم على إجزاء المأمور به الواقعي عن الأمر الواقعي، و على ان الإتيان بالمأمور به الواقعي موافق للأمر و الشريعة فلا يختلف الحال بين الفقيه و المتكلم في هذا، و لذا لم يذكره المصنف كمثال لاختلاف النظرين.

و أما الأمر الواقعي الثانوي و الأمر الظاهري فحاصله ان الفقيه و المتكلم اذا قالا باجزاء كل أمر سواء كان ثانويا او ظاهريا عن الأمر الواقعي فلا- يكون هنالك اختلاف بينهما، بل يكون الصحيح بنظر الفقيه هو الصحيح بنظر المتكلم و كذلك الفاسد، و اما اذا قال الفقيه باجزاء كل أمر عن الأمر الواقعي و المتكلم يخص الاجزاء بخصوص إتيان المأمور به الواقعي عن الأمر الواقعي و أما الواقعي الثانوي و الأمر الظاهري فلا يجزيان عن الامر الواقعي، و حيث ان كلا منهما يقول باجزاء كل مأتى عن أمره فهما يتفقان فيما يتفقان في الصحة و الفساد بالنسبة الى إجزاء كل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٣٨

.....

مأمور به عن امره و لكنهما يختلفان في الاجزاء عن الامر الواقعي، فالمأمور به الواقعي الثانوي و الظاهري صحيحان مطلقا بحسب نظر الفقيه لانهما مجزيان عن امرهما و عن الامر الواقعي، و بنظر المتكلم صحيحان بالنسبة الى أمرهما و فاسدان بالنسبة الى الامر الواقعي. و اذا كان الفقيه لا- يقول باجزائهما عن الأمر الواقعي و المتكلم يقول باجزائهما عنه فيعكس الحال تماما و يكونان صحيحين بنظر المتكلم مطلقا و بالنسبة الى الفقيه صحتهما تختص بخصوص أمرهما و هما فاسدان بنظره بالنسبة الى الأمر الواقعي، و اذا كان كل من الفقيه لا- يقول بالاجزاء فهما عن الامر الواقعي فانه لا يختلف الحال بينهما و يكون المأمور به بالأمر الواقعي الثانوي و الأمر الظاهري صحيحين بالنسبة الى امرهما و فاسدين بالنسبة الى الأمر الواقعي.

و ربما يقال: ان موافقة الامر عند المتكلمين تختص بخصوص اتيان المأمور به الواقعي عن امره و الواقعي الثانوي و الظاهري عن امرهما لا يكونان موافقين للأمر و ان اجزاء عن الامر الواقعي بحسب نظر الفقيه.

و بعبارة اخرى: ان المتكلم حيث كان اجزاء الظاهري و الاضطراري عن الواقعي ليس من فنه و ان مرجعه الفقيه لذلك كان اجزاؤهما عن الامر الواقعي و عدم اجزائهما عنه ليس من شأنه فلذلك كانت موافقة الامر عن المتكلم مما تختص بخصوص اتيان كل مأمور به عن امره، و الى ما ذكرنا أشار المصنف مجملا بقوله:

((حيث ان الأمر في الشريعة يكون على اقسام: من الواقعي الأولى و الثانوي و الظاهري و الانظار تختلف في ان الأخيرين يفيدان الاجزاء أو لا يفيدان)) و اما الأول فحيث ان الانظار لا تختلف في اجزائه فلذا خص الاختلاف بالأخيرين، لوضوح ان الفقيه و المتكلم يقولان باجزاء المأمور به الواقعي عن الأمر الواقعي.

و قوله (قدس سره): ((كان الاتيان)) هذه الجملة خبر لقوله: ان الأمر في الشريعة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٣٩

.....

و على كل فحيث ان الانظار تختلف في الأخيرين ((كان الاتيان بعبادة موافقة لأمر و مخالفة لآخر)) أي يكون المأمور به الظاهري- مثلا- من مصاديق موافقة الأمر بناء على ان موافقة الأمر لا تختص بخصوص المأمور به الواقعي الأولى و تعم كل مأمور به عن امره فيكون موافقا لأمره و غير موافق للأمر الواقعي، و أما بناء على الاختصاص بإتيان المأمور به الواقعي الأولى عن أمره فلا يكون من موافقة الأمر.

ثم قال: ((او مسقطا للقضاء و الاعادة بنظر و غير مسقط لهما بنظر آخر)) فان الفقيه و المتكلم قد يقول أحدهما بالاجزاء عن الامر الواقعي و قد لا يقول بالاجزاء، فمن قال بالاجزاء كان مسقطا بحسب نظره و من لا يقول بالاجزاء لا يكون مسقطا بحسب نظره. ثم قال: ((فالعبادة الموافقة للأمر الظاهري)) هذا تفريع على ما مر.

و حاصله: ان العبادة الموافقة للأمر الظاهري ((تكون صحيحة عند المتكلم و الفقيه بناء على ان الأمر في تفسير الصحة بموافقة الأمر اعم من الظاهري)) و لا- يخص بخصوص المأمور به الواقعي عن أمره الواقعي فحينئذ يكون الأمر الظاهري من مصاديق موافقة الأمر لأنه لا- يختص بخصوص الواقعي فيكون المأمور به الظاهري مجزيا عن أمره و حيث يقول المتكلم و الفقيه باجزائه عن الأمر الواقعي فيكون هذا من موارد عدم الاختلاف بين النظرين و لذا أضاف اليه قوله: ((مع اقتضائه للإجزاء)).

ثم أشار الى مورد الاتفاق بينهما أيضا بقوله: ((عدم اتصافها بها عند الفقيه)) مراده ان العبادة لا تكون متصفة بالصحة عند الفقيه في المأمور به بالأمر الظاهري حيث لا يقول الفقيه باجزاء المأمور به الظاهري عن الأمر الواقعي، و لذا قال:

((و عدم اتصافها بها عند الفقيه بموافقة)) أي عدم اتصاف العبادة التي هي المأمور به بالأمر الظاهري بموافقة الأمر و يوصف الصحة ((بناء على عدم الاجزاء و كونه مراعى بموافقة الأمر الواقعي)) بان يكون الاجزاء هو موافقة الأمر الواقعي، و الفقيه و ان رأى ان موافقة الأمر تعم الأمر الظاهري و ان كل ماتى به يطابق أمره فهو من

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٤٠

تنبيه: و هو أنه لا شبهة في أن الصحة و الفساد عند المتكلم، و صفان اعتباريان ينتزعان من مطابقتها المأتمى به مع المأمور به و عدمها (١)، و أما

موافقة الأمر و لكنه حيث لا يقول باجزاء المأمور به الظاهري عن الأمر الواقعي فالمأتمى به غير صحيح و موجب للقضاء او الإعادة لبقاء الأمر الواقعي و عدم سقوطه، هذا عند الفقيه.

و أما ((عند المتكلم)) فلذلك لا يكون المأتمى به متصفا بموافقة الأمر ((بناء على كون الأمر في تفسيرها بخصوص الواقعي)) أي بناء

على ان المراد من الأمر تعتبر موافقته في اتصاف المأتى به بوصف الصحة و هو موافقه المأتى به للأمر الواقعي فان المأمور به بالأمر الظاهري لا يكون موصوفا بالصحة لعدم موافقته للأمر الواقعي.

(١)

[تنبيه]

هذا التنبيه لبيان ان الصحة و الفساد هل هما مجعولان تشريعا بالاستقلال أو بالتبع أو أنهما غير مجعولين؟

و تفصيل الحال و توضيحه يحتاج الى الكلام في مقامين: الأول في العباد، و الثاني في المعاملة.

و المقام الأول أيضا في موضعين: الأول: في المأمور به بالأمر الواقعي الأولى، و الثاني: في المأمور به الواقعي الثانوي أو الظاهري عن الواقعي الأولى.

و الكلام في الموضع الأول: تارة في على رأى المتكلم، و أخرى على رأى الفقيه.

و قد عرفت ان المتكلم عرف الصحة و الفساد بموافقه الأمر، و قد قال المصنف أنهما على رأى المتكلم وصفان اعتباريان ينتزعان من مطابقة المأتى به للمأمور به و عدم المطابقة، فالصحة تنتزع من المطابقة و الفساد من عدم المطابقة.

و توضيح ذلك: انه ان قلنا ان الاعتباري كل ما ليس له مطابق في الخارج و ان كان منشأ انتزاعه موجودا في الخارج فيصح ان يقال ان الموافقة و عدم الموافقة وصفان اعتباريان منتزعان من المأتى به، لوضوح ان الموافقة من صفات الفعل المأتى به خارجا لأنه هو الموصوف بالصحة و الفساد، و أما المأمور به الذى هو المتعلق للأمر

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٤١

الصحة بمعنى سقوط القضاء و الاعادة عند الفقيه، فهى من لوازم الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي الاولى عقلا، حيث لا يكاد يعقل ثبوت الاعادة أو القضاء معه جزما، فالصحة بهذا المعنى فيه، و إن كان ليس بحكم وضعى مجعول بنفسه أو بتبع تكليف، إلا أنه ليس بأمر اعتباري ينتزع كما توهم، بل مما يستقل به العقل، كما يستقل باستحقاق المثوبة به (١) و فى غيره، فالسقوط ربما يكون مجعولا، و كان الحكم به تخفيفا و منه

فلا صحة له و لا فساد، اذ بما هو متعلق للأمر لا معنى لأن يكون له صحة او فساد، بخلاف المأتى به الذى هو الفعل الخارجى فان اتى به مطابقا لمتعلق الأمر كان صحيحا و ان لم يكن مطابقا فهو فاسد، فاذا كان من صفات الفعل فالفعل المأتى به تاما هو الموجود فى الخارج و ليس هو إلما نفس الفعل و ليست موافقته لمتعلق الأمر موجودا خارجيا آخر، فالموافقة للأمر و مطابقته له تنتزع من نفس الفعل و هى موجودة بوجود منشأ انتزاع الموافقة و ليست من الاعتبارات المحضة التى لا وجود لها الا بوجود الاعتبار فقط، بل الموافقة بوجود الفعل التام موجودة سواء اعتبرها معتبر أم لم يعتبرها.

و مما ذكرنا اتضح: ان الاعتباري اذا كان مختصا بالموجود بصرف الاعتبار و ان الموجود بوجود منشأ الانتزاع ليس من الاعتبارات فلا تكون الصحة و الفساد و صفين اعتباريين، بل هما و صفان انتزاعيان موجودان بوجود منشأ انتزاعهما، فكونهما اعتباريين مبتنيا على ما ذكرنا من معنى الاعتباري.

(١) هذا هو الكلام فى العباد فى المرحلة الاخرى، و هى العباد على رأى الفقيه و فى الموضع الأول، و هو الصحة و الفساد فى المأتى به الواقعي الأولى عن المأمور به الواقعي الأولى، و قد عرفت ان الفقيه يعرف الصحة و الفساد بسقوط القضاء و الاعادة و عدم السقوط.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٤٢

.....

فالصحيح هو ما ترتب عليه سقوط القضاء و الاعادة و الفاسد ما لا يترتب عليه السقوط.

و المصنف يرى ان وصف الصحة و الفساد برأى الفقيه الذى هو السقوط و عدمه بالنسبة الى المأتى به الواقعى عن الأمر الواقعى ليس من الاحكام المجعولة لا استقلالاً و لا تبعاً و ليس اعتبارياً انتزاعياً.

اما انه ليس من المجعول الاستقلالى فلأن الحكم الجعلى الاستقلالى ما كان تحققه منوطاً بالجعل، و أما ما كان تحققه لا يكون مربوطاً بالجعل فليس أمراً مجعولاً، و من الواضح: ان الصحة التى هى سقوط القضاء و الاعادة فمعناها كون المأتى به تاماً لا خلل فيه و كون الفعل الخارجى تاماً لا خلل فيه ليس من المجعولات التشريعية بل هو أمر تكوينى.

و أما انه ليس مجعولاً- بالتبع فلأن المجعول التشريعى هو الأمر و الأمور به المتعلق به فى مقام التشريع، فعلى فرض كون الصحة مجعولاً- بالتبع فلا بد و ان تكون من توابع الحكم المجعول أو من صفات الأمور به، و من الواضح ان كون الفعل الخارجى لا خلل فيه من صفات الفعل الخارجى الذى هو المأتى به لا من صفات الأمور به و لا من توابع الحكم المجعول.

و أما انه ليس بأمر انتزاعى فلأن الأمر الانتزاعى هو المنتزع من منشأ انتزاعه و لا يكون بينهما عليه و معلوليه، و حيث ان كون الفعل تاماً لا خلل فيه مؤثر فى سقوط القضاء و الاعادة فلا يكون من الامور الانتزاعية، بل العقل يدرك من وجود الفعل تاماً لا خلل فيه انه لا بد و ان لا- يكون له قضاء أو اعادة، اذ القضاء و الاعادة لا- يكونان إلماً لأجل خلل فى المأتى به، و حال سقوط القضاء و الإعادة حال استحقاق الثواب الذى يدرك العقل تأثير الامتثال فيه و ليس هو من الأمور الانتزاعية لأجل العلية و التأثير.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٤٣

على العباد، مع ثبوت المقتضى لثبوتهما، كما عرفت فى مسألة الاجزاء، كما ربما يحكم بثبوتهما، فيكون الصحة و الفساد فيه حكيمين مجعولين لا وصفين انتزاعيين (١).

و قد أشار المصنف الى أن وصف الصحة بالنسبة الى المأتى به الواقعى عن الأمر الواقعى بنظر الفقيه التى هى سقوط القضاء و الاعادة ليس من الاحكام المجعولة لا استقلالاً و لا تبعاً بقوله: ((فالصحة بهذا المعنى فيه)) أى فى الإتيان بالأمور به بالأمر الواقعى ((و ان كان ليس بحكم وضعى مجعول بنفسه او بتبع تكليف)).

و قد أشار الى انه ليس من الاعتبارى الانتزاعى بقوله: ((إلماً انه ليس بأمر اعتبارى ينتزع كما توهم بل مما يستقل به العقل كما يستقل باستحقاق المثوبة به)) و كما ان استحقاق المثوبة ليس من الأمور الانتزاعية فكذلك سقوط القضاء و الاعادة.

(١) هذا هو الكلام فى الموضوع الثانى و هو اسقاط القضاء و الاعادة بالنسبة الى إسقاط الإتيان بالأمور به الواقعى الثانوى أو الظاهرى للأمر الواقعى الاولى.

و توضيحه: ان الأمر بالإعادة و القضاء حيث كان مجعولاً فى حال عدم الإتيان بالأمور به بالأمر الواقعى الاولى فاسقاط الأمر الواقعى بالقضاء أو الإعادة عند الإتيان بالأمور به الظاهرى- مثلاً- أما ان يكون لأن الأمور به الظاهرى واف بتمام مصلحة الواقع او واف بمقدار منها بحيث يكون الباقي غير لازم الاستيفاء و فى مثل هذا يكون الاسقاط أمراً تكوينياً لأنه عند استيفاء تمام مصلحة الواقع أو المقدر اللزم الاستيفاء منها، فسقوط الأمر بالقضاء أو الاعادة قهرى لعدم الموضوع له حيث لم يفت الواقع، و اما اذا كان الباقي لازم الاستيفاء و لكن مصلحة التسهيل تدعو الى اسقاط القضاء و الإعادة بعد الإتيان بالأمور به الظاهرى فإنشاء إسقاط القضاء و الاعادة ليس من اللوازم القهرية للمأتى به الظاهرى و انما الاسقاط يكون لانشاء الشارع السقوط بعد الإتيان بالأمور به الظاهرى، فيكون السقوط حكماً مجعولاً لإتيان الأمور به الظاهرى.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٤٤

نعم، الصحة و الفساد في الموارد الخاصة، لا يكاد يكونان مجعولين، بل إنما هي تتصف بهما بمجرد الانطباق على ما هو المأمور به، هذا في العبادات (١).

و انما قال وربما لما عرفت من انه اذا كان وافيا واقعا بمصلحة الواقع يكون السقوط قهريا لا جعليا، و الى ما ذكرنا أشار بقوله: ((و في غيره)) أى في غير الاتيان بالمأمور به الواقعي و هو اتيان المأمور به الظاهري مثلا ((فالسقوط ربما يكون مجعولا)) و ذلك حيث لا يكون وافيا بتمام مصلحة الواقع أو بمقدار بحيث لا- يكون الباقي لازم الاستيفاء بل كان الباقي لازم الاستيفاء و لكن ((كان الحكم به)) أى بالسقوط ((تخفيفا و منه على العباد مع ثبوت المقتضى لثبوتهما)) لأن المفروض ان الباقي لو لا انشاء السقوط لكان لازم الاستيفاء لوضوح انه لو لم يكن مقتضى للقضاء أو الاعادة لكان السقوط قهريا لا جعليا ((كما ربما يحكم بثبوتها)) أى يحكم بثبوت القضاء او الاعادة حيث لا يكون مصلحة للتسهيل.

فاتضح مما ذكرنا: ان الصحة و الفساد عند الفقيه التي هي سقوط القضاء و الإعادة في الإتيان بالمأمور به الظاهري بالنسبة الى الأمر الواقعي فيما اذا كان لمصلحة التسهيل يكون حكما مجعولا، و لذا قال: ((فيكون الصحة و الفساد فيه)) أى في هذا الغير ((حكمين مجعولين لا وصفين انتزاعيين)) اذ الاوصاف الانتزاعية ليست من المجعولات الشرعية.

(١) توضيحه انه اذا انشأ المولى الاجزاء لإتيان المأمور به الظاهري عن الأمر الواقعي فهناك جعل واحد للإجزاء الكلي بالنسبة الى كلي الإتيان بالمأمور به الظاهري عن الأمر الواقعي، و حيث ان الحكم المجعول للكلي حكم واحد فلا يعقل جعل آخر لأفراده للغوية هذا الجعل، و أيضا هذا الجعل الواحد ليس جعلاً لأحكام كثيرة بعدد الافراد بل هو جعل حكم واحد لكلي ينطبق ذلك الجعل على افراده قهرا، فبالنسبة الى الافراد ليس هنالك جعل بل انطباق المجعول الواحد الكلي على افراده، و لذا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٤٥

و أما الصحة في المعاملات، فهي تكون مجعولة، حيث كان ترتب الاثر على معاملة إنما هو بجعل الشارع و ترتيبه عليها و لو إمضاء، ضرورة أنه لو لا جعله، لما كان يترتب عليه، لاصالة الفساد (١).

قال: ((نعم الصحة و الفساد في الموارد الخاصة)) و هي الأفراد الصحة و الفساد فيها ليسا حكما مجعولا و انهما ((لا يكاد يكونان مجعولين بل انما هي تتصف بهما)) أى انما تتصف الافراد بالصحة و الفساد ((بمجرد الانطباق على ما هو المأمور به)) أى بمجرد الانطباق ذلك المجعول الكلي على الفرد المأمور به.

(١)

[جعل الصحة شرعا في المعاملات]

معنى الصحة في المعاملة هو ترتب أثرها عليها، فاعتبار الملكية للمتبايعين هو ترتب الملكية على عقد البيع الجامع للشرائط، و الفساد هو عدم ترتب الأثر على المعاملة لكونها فاقدة لما اعتبر في الصحة، و لا اشكال ان كون البائع مالكا للثمن و المشتري مالكا للثمن اعتبار من الاعتبارات لم يكن محققا قبل اعتبار الشارع او العقلاء له لعقد البيع، فهو أمر مجعول أما من العقلاء و إمضاء الشارع له، او من الشارع فقط، و سيأتي في باب الاحكام الوضعية ان الأثر في المعاملات من الاحكام المجعولة استقلالاً لا بالتبع و لا انها أمور واقعية كشف عنها الشارع.

فاذا كانت الصحة و الفساد هو ترتب الأثر على المعاملة و عدم ترتبها عليها فتكون الصحة من الاحكام المجعولة لأن ترتب الأثر انما

هو لاعتبار الشارع لذلك الأثر و لو لا- هذا الاعتبار لما ترتب على المعاملة هذا الأثر، فانتقال المال من مالك الى مالك آخر انما يكون لاعتبار الشارع هذا التملك عند صدور العقد من المتعاقدين، و لو لا هذا الاعتبار لما حصل هذا التملك و هكذا الحال في عقد النكاح و في الطلاق، و لذا قال:

((و اما ان الصحة في المعاملات فهي تكون مجعولة)) لان معنى الصحة هو ترتب الأثر و ((حيث كان ترتب الأثر على معاملة انما هو بجعل الشارع و ترتيبه عليها و لو امضاء)) .

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٤٦

نعم صحة كل معاملة شخصية و فسادها، ليس إلا- لاجل انطباقها مع ما هو المجعول سببا و عدمه، كما هو الحال في التكاليف من الاحكام، ضرورة أن اتصاف المأتي به بالوجوب أو الحرمة أو غيرهما، ليس إلا لانطباقه مع ما هو الواجب أو الحرام (١).

ثم اشار الى الدليل على كون الصحة في المعاملات حكما مجعولا بقوله:

((ضرورة انه لو لا- جعله لما كان يترتب عليه لأصالة الفساد)) مراده من أصالة الفساد هو انه قبل عقد البيع- مثلا- لم يكن هذا التملك الجديد حاصلًا، و حيث كان حصوله بواسطة اعتبار الشارع و جعله له فلا بد و ان يكون هذا الأثر من الامور المجعولة.

(١) قد عرفت ان الصحة في العبادة حكم واحد قد جعل للكل و انطباقه على الفرد ليس من المجعولات الشرعية، و الحال مثله في الصحة في المعاملات فان الشارع قد اعتبر الملكية لكلى المتبايعين و اعتبر الزوجية لكلى المتزوجين و اعتبر الملكية لكل من حاز، فاذا كان الحكم المجعول واحدا لكلى فاعتبار الملكية لأفراد الكل مع اعتبارها للكل لغو، و حيث كان المجعول حكما واحدا و ليس المجعول احكاما متعددة بتعدد أفراد العقد الحاصل في الخارج فلا بد و ان يكون ترتب الملكية على العقد الخارجى انما هو لأجل انطباق ذلك الحكم الكلى على افراده.

و مثل الصحة في العبادات و المعاملات في كونها حكما واحدا مجعولا للكل و انه بالنسبة الى الفرد من باب الانطباق الوجوب و الحرمة و سائر الاحكام التكاليفية فانها حكم واحد قد جعل للكل، فوجوب الصلاة- مثلا- حكم واحد قد تعلق بكلى الصلاة بنحو القضية الحقيقية و ليس المجعول احكاما متعددة بتعدد الصلوات الخارجية، و كل فرد من أفراد الصلاة الخارجية واجب لانطباق ذلك الحكم الواحد الكلى المجعول لكلى الصلاة، و كذا الحرمة المتعلقة بشرب الخمر- مثلا- فانها حرمة واحدة متعلقة بكلى شرب الخمر و ليس المجعول احكاما من الحرمة متعددة بتعدد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٤٧

السابع: لا يخفى أنه لا أصل في المسألة يعول عليه، لو شك في دلالة النهي على الفساد (١).

شرب الخمر الذى يوجد في الخارج، و لذا قال (قدس سره): ((كما هو الحال في التكاليف من الاحكام ضرورة ان اتصاف المأتي به)) و هو الصلاة- مثلا- أو شرب الخمر (بالوجوب أو الحرمة او غيرهما)) من الاستحباب و الكراهة و الاباحة (ليس إلا لانطباقه مع ما هو الواجب او الحرام)) لوضوح انه لا- وجه لجعل الحكم للفرد ثانيا مع جعله للكل، و حيث ان المجعول واحد لا- احكاما متعددة فيكون الفرد المأتي به خارجا محكوما بذلك الحكم لانطباق ذلك الحكم الكلى عليه.

(١)

[تأسيس الاصل

توضيحه في أمور:

الأول: ان المراد الكلام في الأصل في ما تعلق به النهي و شك في انه يقتضى النهي فساده أم لا؟
و بعبارة أخرى: ان الكلام في ان العبادة- مثلا- المتعلق بها النهي هل يقتضى فسادها ام لا؟ و الشك في انه هل يوجد أصل يقتضى صحة العبادة المتعلق بها النهي أو فسادها أم لا يوجد أصل يقتضى أحد الأمرين؟
و ليس الكلام في الأصل في مطلق العبادة فلا وجه لتكثير صور الشك، و لذا يوجد في بعض نسخ الكتاب صور متعددة للشك و لكن قد ضرب عليها في بعض النسخ المصححة.
الثاني: ان الموجب لاقتضاء النهي الفساد: اما عقلي و هو كون المبعوضيه مانعة عن وقوع متعلق النهي صحيحا مع انه جامع لجميع الاجزاء و الشرائط.

و اما لفظي لظهور النهي في الارشاد الى الفساد أو للملازمة العرفية أو الاستعمالية الموجبة لظهور اللفظ في الدلالة على الفساد بالدلالة الالتزامية.

الثالث: ان الكلام في اقتضاء الاصل فلا بد و ان يكون فرضه فرض الشك و انه ليس هناك دليل يقتضى كون النهي مقتضيا للفساد، و حيث ان الكلام في المانع

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٤٨

نعم، كان الاصل في المسألة الفرعية الفساد، لو لم يكن هناك إطلاق أو عموم يقتضى الصحة في المعاملة.

العقلي فلا محالة يكون موضع الشك هو كون المبعوضيه هل هي مانعة عن التقرب في العبادة او ترتب الاثر في المعاملة ام لا؟ و لا أصل في المقام يقتضى كون المبعوضيه مانعة أو غير مانعة، اذ الأصل أما الاستصحاب و لا يقين سابق بكون المبعوضيه مانعة أو غير مانعة حتى يستصحب، و اما بناء العقلاء فانه أيضا لا بناء من العقلاء مع الشك في العبادة- مثلا- على منافاة المبعوضيه للتقرب و عدم منافاتها لها، هذا اذا كان المانع عقليا و هو المبعوضيه.

و اما اذا كان المانع لفظيا فموضع الشك هو الظهور و أنه هل للنهي المتعلق بالعبادة- مثلا- الجامعة لجميع اجزائها و شرائطها ظهور في فسادها أم ليس له ظهور؟

فالظهور هو متعلق الشك و لا أصل- أيضا- يقتضى كون النهي ظاهرا في الصحة أو الفساد أما الاستصحاب لعدم تحقق اليقين السابق بظهور للنهي في الصحة أو الفساد بنحو كان الناقصة بأن يكون للنهي- سابقا- ظهور في الصحة او الفساد، فانه من الواضح انه لا يقين كذلك، و اما بنحو كان التامة و بنحو السالبة بانتفاء الموضوع و هو انه لما لم يكن للنهي تحقق و وجود لم يكن له ظهور فهذا الاصل مثبت، اذ لازم استصحاب هذا العدم ان لا يكون لهذا النهي الموجود ظهور و المثبت ليس بحجة، و أما بناء العقلاء فهو و ان انعقد على عدم الحجية ما لم يحرز الظهور إلا ان معناه عدم كون هذا النهي حجة على الصحة أو الفساد لا انه حجة على الصحة أو الفساد. فاتضح: انه لا أصل في هذه المسألة الأصولية يقتضى الدلالة على الصحة أو الفساد، و لذا قال: ((انه لا أصل في المسألة)) بما هي مسألة أصولية ((يعول عليه لو شك في دلالة النهي على الفساد)).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٤٩

و أما العبادة فكذلك، لعدم الامر بها مع النهي عنها، كما لا يخفى (١).

(١) قد عرفت انه لا أصل في المسألة الأصولية يقتضى الدلالة، و لو كان فيها أصل لأغنى عن الكلام على الأصل في المسألة الفرعية، لوضوح لو كان الأصل في المسألة الأصولية دالا على الفساد- مثلا- لما كان مجال للشك في ان الصلاة الخاصة- مثلا- كالصلاة في أيام العادة المتعلق بها النهي كقوله عليه السلام: (دعى الصلاة أيام اقرائك) [٩] تكون فاسدة لأنها قد تعلق بها النهي و الأصل في النهي

ان يكون دالا على الفساد.

و لكن بعد ان كان لا أصل في المسألة الاصولية، فالكلام في المسألة الفرعية: تارة في المعاملة، و أخرى في العبادة.

اما في المعاملة فنقول: ان المعاملة المتعلقة بها النهي مع احتمال كون النهي يقتضى عدم ترتب أثرها فالقاعدة الأولية تقتضى استحباب عدم ترتب الأثر على تلك المعاملة، مثلا من باع ما ليس عنده بعد تعلق النهي بها لقوله صلى الله عليه و آله و سلم: (لا تبع ما ليس عندك) نشك في حصول النقل و الانتقال في هذه المعاملة لاحتمال كون النهي موجبا لعدم ترتب الأثر، فاستصحاب عدم تحقق النقل و الانتقال محكم لليقين السابق بأن المثلن ملك للبائع و الثمن للمشتري و نشك في انتقالهما بهذه المعاملة و الأصل عدم الانتقال.

نعم اذا كان لنا عموم او اطلاق كاوفوا بالعقود و أحل الله البيع يقتضى بحسب عمومه أو إطلاقه ترتب الأثر على كل بيع الا ما دل الدليل على عدم ترتب الأثر فيه كبيع الربا، فان العموم أو الاطلاق يكون مقدا على القاعدة الأولية الموجبة لعدم ترتب الأثر، و يكون دليلا على ترتب الأثر في تلك المعاملة المتعلقة بها النهي، و لذا قال (قدس سره): (نعم كان الأصل في المسألة الفرعية الفساد)) أى عدم ترتب الأثر

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٥٠

.....

بحسب القاعدة الأولية (لو لم يكن هناك اطلاق أو عموم يقتضى الصحة في المعاملة)).

و اما الكلام في العبادة كالصلاة في أيام العادة المتعلقة بها النهي.

قد يقال: انها مقطوع بفسادها لان العبادة تحتاج صحتها الى قصد امتثال الامر، و من الواضح ان الأمر و النهي لا يجتمعان فلا أمر بها و مع عدم الأمر لا يتأتى قصد امتثال الأمر.

إلا انه يقال: ان الأمر انما لا يجتمع مع ما تعلق به النهي لأنه لا يعقل ان يطلب الشارع ايجاد ما يطلب عدم ايجاده و لكن الشك انما هو لأجل ان المبعوضيه هل تنافي ما فيه ملاك الصحة؟

و لا- اشكال ان العبادة المستجمعة لجميع الأجزاء و الشرائط فيه ملاك الصحة، و أما الأمر فانما يرتفع لأنه لا يجتمع طلب الفعل مع طلب الترك فهناك مجال للشك لانه لما كان في العبادة ملاك الصحة فمجال للشك موجود لإمكان صحة العبادة بالملاك و لا ينحصر صحتها بقصد الأمر و ليست العبادة المتعلقة بها النهي مقطوعة الفساد.

نعم الأصل يقتضى فسادها لان صحة العبادة انما هو بقصد التقرب بها و قصد التقرب يحصل اما بقصد الأمر و المفروض انه لا أمر أو بقصد الملاك، و مع احتمال كون المبعوضيه منافيه للتقرب لا يقطع بحصول التقرب، و شغل الذمة اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني فالأصل في المسألة العبادية الفرعية يقتضى عدم الاكتفاء بالعبادة المتعلقة بها النهي، لأن شغل الذمة اليقيني يستدعى اليقين بالامتثال و لا يقين بالامتثال مع احتمال منافاة المبعوضيه للتقرب المنوط به تحقق الامتثال، و لذا قال:

((و اما العبادة فكذلك لعدم الامر بها مع النهي عنها)).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٥١

الثامن: إن متعلق النهي إما أن يكون نفس العبادة، أو جزأها، أو شرطها الخارج عنها (١)، أو وصفها الملازم لها كالجهر و الاخفات للقراءة، أو وصفها الغير الملازم كالغصبيه لاكوان الصلاة المنفكة عنها لا ريب في دخول القسم الاول في محل النزاع، و كذا القسم الثاني بلحاظ أن

(١)

[أنحاء تعلق النهى بالعبادة]

يشتمل هذا الأمر على الكلام فى موضعين:
الأول: فى أقسام تعلق النهى بالعبادة و ان ايها الداخل فى محل النزاع و أيها الخارج عنه.
و الثانى: فى أقسام تعلقه بالمعاملة كذلك.
و تفصيل الكلام فى الموضوع الأول ان نقول: ان النهى اما ان يتعلق بالعبادة كلها:
أى بالمركب بمجموعه كالنهي المتعلق بالصلاة كلها فى أيام العادة.
و اما ان يتعلق بجزئها كالنهي المتعلق بإحدى سور العزائم فى الصلاة.
و اما ان يتعلق بالشرط، و الشرط على نحوين:
الأول: الشرط العبادى كالنهي المتعلق بالوضوء الضرورى.
الثانى: الشرط غير العبادى كالستر مثل النهى المتعلق بالسائر الحريرى.
و أما ان يتعلق بالوصف الملازم و المراد من الوصف الملازم هو ان لا يعقل تحقق الوصف المنهى عنه من دون تحقق العبادة كالنهي عن الجهر او الإخفات فى الصلاة، فان النهى عن الجهر فى القراءة الصلاةية لا يعقل تحققه من دون تحقق الصلاة.
و اما ان يتعلق بالوصف غير الملازم و المراد منه هو امكان انفكاك الوصف المنهى عنه عن العبادة كالعصبية، فان الغضب ينفك عن تحقق الصلاة لإمكان تحقق الغضب فى غير الصلاة.
هذه أقسام ستة للنهى المتعلق بالعبادة و سيأتى التعرض لما هو الداخل منها فى محل النزاع و ما هو الخارج عن محل النزاع.
بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٥٢
جزء العبادة عبادة (١)، إلا- أن بطلان الجزء لا- يوجب بطلانها، إلا- مع الاقتصار عليه، لا مع الاتيان بغيره مما لا نهى عنه (٢)، إلا أن يستلزم

(١) دخول القسم الأول و هو النهى المتعلق بالمركب العبادى بجملته مما لا- شك فيه، لاین المراد بالشىء لا- يخلو عن العبادة و المعاملة، و لا- اشكال فى ان المركب العبادى بجملته عبادة فالنهي المتعلق بالصلاة فى أيام العادة داخل فى محل النزاع قطعاً، و لذا قال: ((لا ريب فى دخول القسم الأول فى محل النزاع)).
قوله (قدس سره): ((و كذا القسم الثانى)) القسم الثانى هو النهى المتعلق بجزء العبادة و لا ريب عند المصنف فى دخوله فى محل النزاع لان جزء العبادة عبادة.

و الدليل عليه هو ان الأمر المتعلق بالمركب العبادى لكل جزء من اجزائه حصه من ذلك الأمر المتعلق بالمركب المنبسط على اجزائه، فالجزء المأتى به لا بداعى الأمر العبادى المتعلق بالمركب ليس بجزء من المركب، فالنهي المتعلق بالجزء قد تعلق بما لو تعلق الأمر به لكان أمره عباديا هذا فيما اذا لم يكن الجزء بنفسه عبادة ذاتية و إلا فكونه عبادة أوضح من ان يخفى، و لذا قال (قدس سره): ((و كذا القسم الثانى بلحاظ ان جزء العبادة عبادة)).

(٢) لا- يخفى انه سيأتى ان النهى المتعلق بالعبادة يقتضى فسادها حيث ان جزء العبادة عبادة، فالنهي المتعلق بالجزء العبادى يقتضى فساد ذلك الجزء فلا يكون من المركب العبادى و لا يقتضى النهى المقتضى لفساد الجزء فساد المركب، لان المفروض ان النهى لم يتعلق بالمركب بل تعلق بجزئه، فلو اتى المكلف بفرد للجزء غير منهى عنه بعد ان اتى بذلك الفرد من الجزء المنهى عنه لكان

المركب تاما لا نقص فيه و المركب التام يكون صحيحا لا فاسدا.

نعم لو اقتصر المكلف على الجزء المنهى عنه فلازم ذلك فساد المركب لفقدان جزئه، فان الجزء المتعلق به النهى لا يكون جزءا منه و المفروض عدم الاتيان بفرد لذلك الجزء غير الفرد المنهى، و من الواضح ان المركب ينتفى بانتفاء أحد أجزائه
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٥٣
محذورا آخر (١).

فلا يكون ذلك المركب تاما حتى يكون صحيحا، إلّا ان هذا الفساد الذى لحق المركب ليس سببه النهى المتعلق بالجزء بل سببه عدم
تمامية المركب.

و ظاهر عبارة المتن انه مع الاقتصار على الجزء المنهى عنه و عدم الاتيان بفرد آخر يكون بطلان المركب مستندا الى بطلان الجزء
لأجل تعلق النهى به، و ان بطلان المركب يستند الى النهى المتعلق بالجزء.

إلّا انه بعد تصريحه: بأن بطلان الجزء لا يقتضى بطلان المركب و وضوح ان الاقتصار على هذا الجزء المنهى عنه لازمه كون المركب
فاقدا لبعض اجزائه يجب رفع اليد عن هذا الظهور، و ان المراد كون بطلان المركب مستندا الى فقدانه لبعض اجزائه لا للنهى المتعلق
بالجزء.

و على كل فقد أشار الى ما ذكرنا بقوله: (إلّا ان بطلان الجزء ... الى آخر الجملة)).

(١) قد عرفت ان القاعدة مع عدم الاقتصار على الجزء المنهى عنه و الاتيان بفرد آخر لذلك الجزء غير منهى عنه تقتضى الصحة، و
لكن حيث لا يلزم من الاتيان بالجزء غير المنهى عنه محذورا آخر فان المركب يكون باطلا على كل حال، لا انه إن اقتصر على الجزء
المنهى عنه فبطلانه لفقدان جزئه، و ان اتى بالجزء غير المنهى عنه فيكون باطلا للمحذور الآخر المترتب على الاتيان بذلك الجزء غير
المنهى عنه كالقران بين السورتين فى ركعة واحدة، فانه بعد البناء على مبطلية القران و انه يحصل القران و لو بالجمع بين السورة
المنهى عنها و غير المنهى عنها تكون العبادة باطلة على كل حال.

أما لو بنينا على كراهة القران او انه لا يحصل القران بالجمع بين السورة المنهى عنها كاحدى العزائم و غيرها من السور، بل انما يحصل
القران بالجمع بين سورتين غير منهى عنهما فلا تكون العبادة باطلة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٥٤

و أما القسم الثالث، فلا- يكون حرمة الشرط و النهى عنه موجبا لفساد العبادة، إلا فيما كان عبادة، كى تكون حرمة موجبة لفساده
المستلزم لفساد المشروط به.

و بالجملة لا يكاد يكون النهى عن الشرط موجبا لفساد العبادة المشروطة به، لو لم يكن موجبا لفساده، كما إذا كانت عبادة (١).

و على كل فالمصنف يريد بالمحذور الآخر هو القران بعد البناء على مبطليته و انه يحصل بالجمع بين السورة المنهى عنها و السورة غير
المنهى عنها.

(١) قد تقدم ان الشرط على نحوين: عبادة، و غير عبادة فان كان عبادة كالطهارات الثلاث المشروطة بها الصلاة فحكم الشرط العبادى
حكم العبادة.

و سيأتى ان النهى المتعلق بالعبادة يقتضى فسادها، فالشرط العبادى المتعلق به النهى كالوضوء الضرورى يقع فاسدا و تفسد العبادة
المشروطة به، لا لان النهى المتعلق بالشرط يقتضى فسادها، بل لان المشروط عدم عند عدم شرطه، فالعبادة المشروطة بالشرط العبادى
الفاقد قد وجدت من غير شرط، و المفروض ان الأمور به هو المشروط بالشرط، فما هو الأمور به لم يوجد.

و أما الشرط غير العبادي فهو من المعاملة.

و سيأتي ان النهي المتعلق بالمعاملة لا يقتضى فسادها و ان عوقب عليها، فاذا ورد النهي - مثلا- عن التستر بالحرير أو الذهب فلبسهما و ان كان محرما و معاقبا عليه إلا ان شرطية الساترية قد حصلت بهما، و قد علمت- فيما تقدم- ان الشرط ما له ربط بالتأثير، فاذا كانت المبعوضة لا ترفع تأثيره لما سيأتي: من ان النهي المتعلق بالمعاملة لا يقتضى فسادها و عدم ترتب الأثر عليها، فالنهي المتعلق بالشرط غير موجب لفساده.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٥٥

.....

و ما يقال: من ان الشرطية ترجع الى القيدية فالمشروط متقيد بهذه الاضافة الى الشرط و المتقيد بالمبعوض مبعوض، فتكون نفس العبادة مبعوضة، و مبعوضة العبادة توجب فسادها.

فانه يقال ان تقيد شيء بشيء ليس إلا لأجل ان له دخلا في تأثيره، فاذا كان النهي عن الشرط لا ينافي ربط المقيد به من ناحية التأثير فلا يكون المتقيد بالمبعوض مبعوض.

نعم لو كان الشرط له دخل في انطباق العنوان الحسن على المتقيد به لأشكل الأمر، لان المحرم قبيح و المتقيد بالقبيح لا يعقل ان ينطبق عليه العنوان الحسن.

و على كل فليس النهي المتعلق بالشرط موجبا لفساد المشروط به مطلقا، و لذا قال: (و أما القسم الثالث فلا يكون حرمة الشرط و النهي عنه موجبا لفساد العبادة الا فيما كان عبادة)) أى الشرط (كى تكون حرمة موجبا لفساده)) لفرض كون نفس الشرط عبادة و النهي المتعلق بالعبادة يقتضى فسادها و المشروط عدم عند عدم شرطه، فيكون لازم فساد الشرط العبادي فساد العبادة المشروطة به، و لذا قال: (المستلزم لفساد المشروط به)).

فتلخص: ان النهي المتعلق بالشرط اذا كان عبادة يكون داخلا في محل النزاع من حيث ذاته لفرض كونه عبادة، و لكن فساد المشروط به خارج عن محل النزاع لان النهي عن الشرط لم يوجب فساد العبادة و انما الموجب لفسادها هو خلوها عن الشرط المؤثر، و لذا قال: (و بالجملة لا- يكاد يكون النهي عن الشرط موجبا لفساد العبادة المشروطة به لو لم يكن النهي موجبا لفساده)) أى لفساد نفس الشرط لفرض كونه عبادة، و لذا قال: (كما اذا كانت عبادة)) كان ينبغي ان يقول: كما اذا كان عبادة، و لعل التأنيث باعتبار العبادة فيكون التأنيث باعتبار المعنى، فان الشرط الذى يكون النهي موجبا لفساده هو الشرط الذى يكون بنفسه عبادة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٥٦

و أما القسم الرابع، فالنهي عن الوصف اللازم مساوق للنهي عن موصوفه، فيكون النهي عن الجهر فى القراءة مثلا مساوقا للنهي عنها، لاستحالة كون القراءة التى يجهر بها مأمورا بها، مع كون الجهر بها منها عن فعلا، كما لا يخفى (١).

و هذا بخلاف ما إذا كان مفارقا، كما فى القسم الخامس، فإن النهي عنه لا يسرى إلى الموصوف، إلا فيما إذا اتحد معه وجودا، بناء على

(١) قد مر ان القسم الرابع هو النهي المتعلق بالوصف الملازم، و قد عرفت- أيضا- ان الوصف الملازم هو الوصف الذى لا تحقق له فى غير العبادة كالنهي المتعلق بالجهر فى القراءة، و حيث لا يعقل انفكاك هذا الوصف عن القراءة فلا يعقل ان يجتمع الأمر بالقراءة مع النهي عن الجهر فيها، و عليه فلا- بد و ان يرتفع الأمر بالقراءة مع تعلق النهي بالجهر فيها، و لا بد ايضا ان تكون القراءة التى لها وصف لا ينفك عنها و هو مبعوض ان تكون مبعوضة، لبداهة مبعوضة المتصف بوصف مبعوض فيرجع النهي عن مثل هذا الوصف

الى النهى عن نفس الموصوف، وقد عرفت ان النهى عن العبادة داخل في محل النزاع و هو يقتضى الفساد كما سيأتى.
و الى ما ذكرنا أشار بقوله: ((و أما القسم الرابع فالنهي عن الوصف اللازم مساوق للنهي عن موصوفه)) كما عرفت تقريبه ((فيكون النهى عن الجهر في القراءة مثلا مساوقا للنهي عنها)) أى عن القراءة.
ثم أشار الى البرهان على ذلك بقوله: ((لاستحالة كون القراءة ... الى آخر الجملة)).
و هذا الدليل بظاهره و ان كان لا يقتضى أكثر من سقوط الأمر بالقراءة لانه يقتضى النهى عنها، إلا أنك قد عرفت ان السبب في المساوقة هو ان المتصف بالمبغوض مبغوض.
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٥٧
امتناع الاجتماع، و أما بناء على الجواز فلا يسرى إليه، كما عرفت في المسألة السابقة، هذا حال النهى المتعلق بالجزء أو الشرط أو الوصف (١).

(١) كالقسم الخامس هو النهى عن الوصف المفارق و هو على قسمين لان الوصف المفارق: تارة يكون في مقام تحققه متحدا بالوجود مع العبادة كالغصية مع الصلاة.
و اخرى لا يكون في تحققه متحدا معها بل له وجود على حدة كالنظر الى الأجنبية في الصلاة، و فى هذا القسم الثانى لا يسرى النهى الى العبادة، لوضوح انه لا- موجب للسريان لكون الصلاة و النظر الى الاجنبية موجودين منفصلين جمع بينهما الزمان، و مثل هذين الموجودين الذى جمع الزمان صدفه بينهما لا تقيد لأحدهما بالآخر، فلا موجب للسريان لعدم الاتحاد وجودا و لعدم التقيد، و لذا قال: ((فان النهى عنه لا يسرى الى الموصوف)).
و أما القسم الأول و هو الوصف المفارق الذى يكون متحدا وجودا مع الموصوف فالأمر فيه مبنى على جواز الاجتماع و عدمه، فبناء على الجواز لا يسرى النهى الى الموصوف، و اما بناء على الامتناع فيسرى.
فتلخص ان النهى المتعلق بالوصف المفارق غير المتحد وجودا مع الموصوف و قد جمع الزمان بينهما صدفه خارج عن محل النزاع، لان النهى عنه لا يرجع الى النهى الى العبادة أصلا.
و أما الوصف المتحد فى الوجود فبناء على الجواز خارج عن محل النزاع، و بناء على الامتناع داخل فى محل النزاع.
و قد أشار الى كون الوصف المفارق المتحد فى مقام الوجود حاله مبنى على الجواز و الامتناع بقوله: ((الا فيما اذا اتحد معه وجودا بناء على امتناع الاجتماع)) فان النهى فيه يسرى الى العبادة و يكون داخلا فى محل النزاع ((و اما بناء على الجواز فلا يسرى)) و يكون خارجا عن محل النزاع.
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٥٨
و أما النهى عن العبادة لأجل أحد هذه الامور، فحاله حال النهى عن أحدها إن كان من قبيل الوصف بحال المتعلق.
و بعبارة أخرى: كان النهى عنها بالعرض، و إن كان النهى عنها على نحو الحقيقة، و الوصف بحاله، و إن كان بواسطة أحدها، إلا أنه من قبيل الوساطة فى الثبوت لا العروض، كان حاله حال النهى فى القسم الاول، فلا تغفل.
و مما ذكرنا فى بيان أقسام النهى فى العبادة (١)، يظهر حال الاقسام فى

(١) لا يخفى ان النهى تارة يتعلق بنفس الجزء و الشرط و الوصف و قد مر الكلام فيه و اما اذا تعلق بالعبادة لأجل احد هذه الأمور فهو على نحوين:
فان النهى تارة يتعلق بالعبادة بنحو العرض و المجاز بمعنى ان يكون النهى متعلقا حقيقة بنفس هذه الأمور و تعلقه بالعبادة بنحو

الواسطة في العروض بحيث يصح سلب تعلق النهى عن العبادة حقيقة فالعبادة غير منهى عنها واقعا، فالحال في مثل هذا النهى حال النهى المتعلق بنفس هذه الامور، لان هذه الامور هي متعلق النهى واقعا و العبادة غير منهى عنها واقعا و انما كان النهى عنها بنحو العرض و المجاز، و قد مر الكلام في ذلك.

و اخرى يكون النهى المتعلق بالعبادة لأجل هذه الامور كان متعلقا بها حقيقة و تكون هذه الامور واسطة في ثبوت النهى لنفس العبادة فالعبادة قد تعلق النهى بها حقيقة، و حال هذا النهى حال النهى المتعلق بالعبادة لذاتها.

و قد أشار الى النحو الأول بقوله: ((فحاله حال النهى عن احدها ان كان من قبيل الوصف بحال المتعلق)).

و قد أشار الى النحو الثانى بقوله: ((و ان كان النهى عنها على نحو الحقيقة)) أى و ان كان النهى متعلقا بالموصوف الذى هو العبادة على نحو الحقيقة ((و الوصف بحاله)) أى ان النهى قد تعلق بالعبادة بنفسها غاية الأمر ان السبب في هذا التعلق

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٥٩

المعاملة، فلا يكون بيانها على حدة بهم (١)، كما أن تفصيل الاقوال في الدلالة على الفساد و عدمها، التى ربما تريد على العشرة- على ما قيل كذلك، إنما المهم بيان ما هو الحق فى المسألة، و لا بد فى تحقيقه على نحو يظهر الحال فى الاقوال، من بسط المقال فى مقامين:

الاول فى العبادات: فنقول و على الله الاتكال: إن النهى المتعلق بالعبادة بنفسها، و لو كانت جزء عبادة بما هو عبادة- كما عرفت- مقتضى لفسادها، لدلالته على حرمتها ذاتا، و لا يكاد يمكن اجتماع الصحة

على نحو الحقيقة هو أحد هذه الامور، و المدار على كون التعلق بالعبادة تعلقا حقيقيا سواء كان السبب له هو ذات العبادة أو أحد هذه الامور لأن هذه الامور تكون واسطة فى ثبوت النهى لنفس العبادة و لذا قال: ((و ان كان بواسطة احدها إلا انه من قبيل الوسطة فى الثبوت لا العروض)) كالنحو المتقدم فانه ((كان حاله حال النهى فى القسم الأول)) و هو النهى المتعلق بالعبادة لذاتها. (١)

[أقسام النهى فى المعاملات]

فالنهى المتعلق بالمعاملة داخل فى محل النزاع كالنهى عن الربا، و كذلك النهى المتعلق بجزئها كالنهى عن تقدم القبول على الايجاب.

و اما النهى المتعلق بشرط المعاملة كالنهى عن الاكراه فى المعاملة فهو خارج عن ذلك النهى المتعلق بتلك المعاملة، و لكنه داخل فى النهى المتعلق بالمعاملة كليا.

و اما النهى المتعلق بالوصف غير المفارق كالنهى عن غير الماضوية فى العقد فهو مساوق للنهى المتعلق بنفس المعاملة الموصوفة بذلك الوصف فهو داخل فى محل النزاع.

و اما الوصف المفارق فان كان من الوجودين المنفصلين اللذين جمع بينهما الزمان صدفة فلا يكون النهى عن ذلك الوصف نهيا عن تلك المعاملة، و ان كان بما ان ذلك الوصف كمعاملة من المعاملات فهو داخل فى النهى عن المعاملة كليا.

و اما الوصف المتحد فهو مبنى على الجواز و الامتناع.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٦٠

بمعنى موافقة الامر أو الشريعة مع الحرمة، و كذا بمعنى سقوط الاعادة، فإنه مترتب على إتيانها بقصد القرية، و كانت مما يصلح لان يتقرب به، و مع الحرمة لا تكاد تصلح لذلك، و يتأتى قصدها من الملتفت إلى حرمتها، كما لا يخفى (١).

(١)

[اقتضاء النهي عن العبادة للفساد]

لا- يخفى ان النهي المتعلق بالعبادة او بجزئها فانه عبادة كما عرفت، أما ان يكون نهيا ارشاديا أى بداعى الارشاد الى فسادها و دلالة هذا النهي الارشادى على الفساد واضحه، و اما ان يكون تشريعيًا و سيأتى ملازمته للفساد أيضا، و أما ان يكون تحريميا مولويا و هو يدل على حرمة العبادة ذاتا، و العبادة المحرمة بالحرمة الذاتية لا بد و ان تكون فاسدة لان الصحة عند المتكلم هى موافقة المأتى به للمأمور به المعبر عنها بموافقة الأمر أو الشريعة.

و من الواضح: ان المحرم بالحرمة الذاتية مطلوب تركه لزوما و لا- يعقل ان يجتمع طلب الترك لزوما مع الأمر به الذى هو طلب الاجتاد، فالمحرم بالحرمة الذاتية لا أمر فيه فلا تكون له صحة التى هى موافقة الأمر، اذ لا أمر به حتى تكون له موافقة. و الى هذا اشار بقوله: ((و لا يكاد يمكن اجتماع الصحة بمعنى موافقة الأمر او الشريعة مع الحرمة)) هذا حال العبادة المتعلق بها النهي التحريمى الذاتى على رأى المتكلم.

و أما على رأى الفقيه التى الصحة عنده هى سقوط القضاء و الاعادة فانه أيضا مقتضى لفساد العبادة، لان العبادة التى بها يسقط القضاء و الاعادة هى الجامعة لجميع الشرائط التى من جملتها وقوعها مقربة، و وقوع الشئ قريبا يتوقف على أمرين:

قصد التقرب به، و ان يكون مما يمكن ان يكون مقربا فان قصد التقرب الى المولى بقتل ولده لا يعقل ان يكون مقربا عنده هذا لو تأتى قصد القربة من المكلف غفلة، لأنه مع علمه لا- يعقل أن يتأتى منه قصد التقرب، لان المبعد عن المولى لا يكون مقربا اليه، فالعبادة المتعلق بها النهي التحريمى الذاتى تقع مبعوضة و مع وقوعها مبعوضة

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٤١

لا يقال: هذا لو كان النهي عنها دالا على الحرمة الذاتية، و لا يكاد يتصف بها العبادة، لعدم الحرمة بدون قصد القربة، و عدم القدرة عليها مع قصد القربة بها إلا تشريعا، و معه تكون محرمة بالحرمة التشريعية لا محالة، و معه لا تتصف بحرمة أخرى، لامتناع اجتماع المثليين كالضدين (١).

لا يعقل ان تكون مقربة لو تأتى من المكلف قصد التقرب بها غفلة، اما مع علمه فلا يتأتى منه قصد القربة بها.

و على كل فالعبادة المتعلق بها النهي مع علم المكلف بمبعوضيتها تكون فاقدة للأمرين، لعدم اتيانها بقصد القربة، و غير صالحة للقربة، و مع غفلة المكلف تكون فاقدة لأمر واحد و هو كونها غير صالحة للتقرب، و مع وقوعها فى الخارج غير مقربة لا تكون واجدة لشرط سقوط القضاء و الاعادة الذى هو وقوعها مقربة.

و قد أشار المصنف الى ذلك بقوله: ((و كذا بمعنى سقوط الاعادة فانه)) أى سقوط الاعادة ((مترتب على اتيانها بقصد القربة)) لوضوح انها اذا لم يقصد بها القربة لا تقع مقربة و هذا هو الأمر الأول.

و الأمر الثانى ما أشار اليه بقوله: ((و كانت مما يصلح لأن يتقرب بها و مع الحرمة لا تكاد تصلح لذلك)) أى لان تقع قربة لو تاتى قصد القربة بها غفلة، و مع العلم بالحرمة لا يعقل أن يأتى قصد القربة، و لذا قال: ((و يتأتى قصدها من الملتفت الى حرمتها)) أى مع الحرمة الذاتية لا تكاد تصلح للقربة و لا يكاد يتأتى قصد القربة من الملتفت لعلمه بالحرمة.

و قد ظهر مما ذكرنا: ان قوله: ((و يتأتى)) معطوفة على قوله: ((تكاد)) أى لا تكاد تصلح لذلك و لا تكاد يتأتى قصدها من الملتفت.

(١) حاصل هذا الايراد ان النهي التحريمى الذاتى لا يعقل ان يتعلق بالعبادة، و لا يمكن ان تكون العبادة بما هى عبادة محرمة بالحرمة

الذاتية لان المأتى به لا يقع

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٦٢

.....

عبادة إلا ان يؤتى به بقصد القربة، فالعبادة المتعلقة بها النهى اذا اتى بها من دون قصد القربة لا تكون عبادة و مع عدم كونها عبادة لا تكون هي المنهى عنها، و وقوعها مصداقا للمنهى عنه بما انها عبادة منهى عنها يتوقف على إتيانها بقصد الامر، و لازم ذلك ان يكون متعلق النهى هو متعلق الامر بما هو متعلق الامر، و معنى ذلك تعلق النهى بالمأمور به بما هو مأمور به، و تعلق النهى بالمأمور به بما هو مأمور به محال واضح، فانه كيف يعقل ان يطلب ترك المطلوب ايجاده بما هو مطلوب ايجاده، فتعلق النهى التحريمى بالعبادة بما هي عبادة محال و تعلق النهى بغير المأتى به بقصد القربة خلف، لأن المفروض ان يكون متعلق النهى هو العبادة، و المأتى به لا يقصد القربة ليس بعبادة.

و الحاصل: ان تعلق النهى بغير العبادة خلف، و تعلقه بالعبادة التى لا بد من قصد القربة بها حقيقة محال.

نعم يمكن ان يقصد بها القربة تشريعا فانه يمكن ان يؤتى بالشىء غير المتعلق به الامر حقيقة بقصد اتيانه امتثالا لأمر قد شرعه له غير الشارع، و المأتى به بقصد الأمر التشريعى محرم بالحرمة التشريعية، و من الواضح ان الشىء الواحد لا يتحمل حكمين فاذا كان محرما بالحرمة التشريعية لا يعقل ان يكون محرما بحرمة غيرها، فالمحرم بالحرمة التشريعية بما هو محرم بهذه الحرمة لا يعقل ان يكون محرما بحرمة أخرى بما هو محرم تشريعا، و لا يعقل ان يكون ذات ما تعلق به النهى من دون قصد القربة محرما ذاتيا لعدم كونه عبادة، و لا يعقل ان يكون بما هو متعلق الأمر متعلقا للحرمة الذاتية، و لذا قال: ((هذا لو كان النهى عنها دالا على الحرمة الذاتية)) و كون النهى دالا على الحرمة الذاتية غير معقول، لان المأتى به ان لم يؤت به بقصد القربة لا يكون متعلق النهى أمرا عباديا، و لذا قال: ((و لا يكاد يتصف بها العبادة لعدم الحرمة بدون قصد القربة)) و تعلق النهى بالعبادة بما هي مقصود بها امتثال

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٦٣

فإنه يقال: لا ضير فى اتصاف ما يقع عبادة- لو كان مأمورا به- بالحرمة الذاتية، مثلا صوم العيدين كان عبادة منها عنها، بمعنى أنه لو أمر به كان عبادة، لا يسقط الامر به إلا إذا أتى به بقصد القربة، كصوم سائر الايام، هذا فيما إذا لم يكن ذاتا عبادة، كالسجود لله تعالى و نحوه، و إلا- كان محرما مع كونه فعلا عبادة، مثلا إذا نهى الجنب و الحائض عن السجود له تبارك و تعالى، كان عبادة محرمة ذاتا حينئذ، لما فيه من المفسدة و المبخوضية فى هذا الحال (١)، مع أنه لا ضير فى اتصافه

الامر حقيقة غير معقول أيضا لانه شىء غير مقدور، و لذا قال: ((و عدم القدرة عليها مع قصد القربة بها)).

نعم يمكن قصد اتيانها امتثالا للأمر التشريعى، و لذا قال: ((الا تشريعا و معه)) أى مع قصد التشريع ((تكون)) تلك العبادة التشريعية (محرمة بالحرمة التشريعية لا- محالة و معه)) أى و مع اتصافها بالحرمة التشريعية ((لا تتصف بحرمة اخرى لامتناع اجتماع المثليين كالضدين)) فانه كما لا يعقل ان يجتمع الوجوب و الحرمة فى شىء واحد كذلك لا يعقل ان تجتمع حرمتان فى شىء واحد.

(١) أجاب المصنف عن هذا الاشكال بثلاثة أجوبة:

الأول ما اراده بقوله: ((لا ضير)) و حاصله: فى ان الحرمة الذاتية تتعلق بالعبادة، لان العبادة اما ان تكون ذاتية و هي لا تحتاج الى قصد القربة فى وقوعها عبادة، فان قصد العنوان فيها هو الموجب لعباديتها كتعظيم المولى و تقديسه.

و اما ان تكون غير ذاتية و هي التى لو تعلق بها أمر لكان عباديا لا يسقط إلا بقصد القربة، فالعبادة هي ذات ما يتعلق به قصد القربة، و ليس المراد بالعبادة ما كانت عبادة بالفعل مقصودا بها القربة حتى يلزم من تعلق النهى بها التكليف بغير المقدور.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٦٤

.....

و بعبارة اخرى: ان الحرمة الذاتية المتعلقة بالعبادة متعلقها اما عبادة تعليقا و هذه ليست عبادة بالفعل حتى يلزم من تعلق النهى بها محال، فان كونها عبادة بالفعل يحتاج الى قصد القرية الذى لا يتحقق فيها إلا بقصد امتثال الأمر، و اما ان يكون متعلقها ما هو عبادة بالفعل و لكن عباديتها لا تتوقف على قصد الأمر بل قصد عنوانها الذاتى لها كاف فى عباديتها، كالسجود لله فان قصد السجود لله من دون قصد امتثال الامر به يوجب وقوع السجود عبادة فلا مانع من تعلق الحرمة الذاتية بالعبادة بكلا معنيها.

و قد أشار الى العبادة التعليقية بقوله: (لا ضمير فى اتصاف ما يقع عبادة لو كان مأمورا به بالحرمة الذاتية مثلا صوم) يوم (العيدين) فان النهى المتعلق بصوم يوم العيدين مفاده حرمة ذاتية و قد تعلق بالصوم الذى لو كان هذا الصوم متعلقا للأمر لكان امره لا يسقط إلا بقصد امتثاله، و حال هذا الصوم كالصوم فى غير يوم العيدين من ساير الأيام فان الأمر المتعلق به لا يسقط إلا باتيان الصوم مقصودا به امتثال امره، و اشار الى العبادة الذاتية بقوله: (هذا فيما اذا لم يكن ذاتا عبادة كالسجود لله تعالى ... الى آخر الجملة) .

فاتضح: انه لا- مانع من تعلق النهى الدال على الحرمة الذاتية بالعبادة و يلزم من تعلق النهى بالعبادة فسادها على رأى المتكلم لعدم الامر، و على رأى الفقيه لعدم سقوط القضاء و الاعادة بهذه العبادة المنهى عنها لان النهى الدال على الحرمة الذاتية يجعلها مبغوضة لوضوح ان المطلوب تركه مولويا مبغوض للمولى الايمان به، و ما كان وقوعه مبغوضا لا يعقل ان يقع مقربا، فان السجود لله تعالى و ان كان تعظيما له إلا انه اذا تعلق به النهى يكون هذا السجود مبغوضا لله و ان كان تعظيما له و ما كان مبغوضا لله لا يكون مقربا اليه، و الى هذا اشار بقوله: (لما فيه من المفسدة و المبغوضة) .

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٦٥

بهذه الحرمة مع الحرمة التشريعية، بناء على أن الفعل فيها لا يكون فى الحقيقة متصفا بالحرمة، بل إنما يكون المتصف بها ما هو من أفعال القلب، كما هو الحال فى التجرى و الانقياد (١)،

لا يخفى ان كون المنهى عنه مفسدة مبنى على كون الاحكام تابعة للمصالح و المفاسد، و اما كونه مبغوضا فهو لازم على كل حال لان وجود ما لا يريد المولى وجوده يوجب كون وجوده مما لا يرضى به المولى، و هو معنى كون وجوده مبغوضا.

(١) هذا هو الجواب الثانى، و حاصله: انه لو قلنا ان متعلق الحرمة التشريعية هو القصد لان التشريع هو قصد ادخال ما ليس من الشرع فى الشرع فمتعلق الحرمة التشريعية فعل نفسانى قلبى لا خارجى، فالتشريع مثل التجرى فان معناه بحسب الاصطلاح هو قصد الطغيان على المولى بفعل ما يعتقد المكلف أنه عصيان للمولى و طغيان عليه و لا يكون كذلك فى الواقع، و كذلك الانقياد فانه بحسب الاصطلاح قصد العبد بفعله فى اداء رسم الطاعة و العبودية بما يعتقد انه طاعة لمولاه و عبودية له و لا يكون فى الواقع كذلك، فالتجى و الانقياد من الافعال القلبية النفسانية.

فاذا قلنا ان المحرم التشريعى هو القصد و هو فعل قلبى نفسانى فلا مانع من ان يكون الفعل الخارجى متعلقا لحرمة اخرى، و لا يلزم اجتماع الحكمين فى شىء واحد لتعدد متعلق كل منهما، و مع تعدد المتعلق لا يجتمع الحكمان فى شىء واحد، و هذا الجواب يتعلق بقول المورد: (و معه لا- تتصف بحرمة اخرى) أى و مع اتصاف الفعل بالحرمة التشريعية لا- يعقل ان تتعلق به حرمة اخرى للزوم اجتماع المثليين.

فقد ظهر: انه اذا كانت الحرمة التشريعية متعلقة بالفعل القلبى لا- مانع من ان يكون الفعل الخارجى متعلقا لحرمة اخرى لان الفعل الخارجى لا- حرمة فيه تشريعية، فاذا كان حراما بحرمة اخرى لا يلزم من ذلك اجتماع المثليين، و انما قال المصنف بناء لا مكان ان

يكون قصد التشريع موجبا لكون الفعل الذي قصد التشريع به محرما فيكون القصد التشريعي موجبا لكون المشرع به حراما كما قيل مثل هذا في التجري

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٦٦

فافهم (١).

هذا مع أنه لو لم يكن النهي فيها دالا على الحرمة، لكان دالا على الفساد، لدلالته على الحرمة التشريعية، فإنه لا أقل من دلالته على أنها ليست بمأمور بها، وإن عمها إطلاق دليل الأمر بها أو عمومها (٢)، نعم لو

والانقياد من وقوع الفعل المتجرى به حراما و المنقاد به طاعة بالعنوان الثانوي و هو كونه متجرى به و منقادا به لا بعنوانه الاولي.

و اذا كانت الحرمة التشريعية متعلقها الفعل المشرع به يكون نفس الفعل الخارجى متعلق الحرمة التشريعية و حينئذ لا يعقل ان يكون معروضا لحرمة اخرى، و إلا لزم اجتماع المثليين لوحدة المتعلق.

(١) يمكن ان يكون اشارة الى انه خلاف التحقيق عند المصنف و ان متعلق التشريع و التجري و الانقياد هو الفعل القلبي.

و يمكن ان يكون اشارة الى انه حتى لو قلنا بان الحرمة التشريعية متعلقها الفعل القلبي مع ذلك لا يعقل ان يكون الفعل المأتى به بقصد التشريع محرما بحرمة اخرى، لان هذه الحرمة الاخرى المتعلقة بالفعل المأتى به تشريعا لا يعقل ان تكون فعليه يوما ما لعدم امكان اتيان الفعل بما هو مأتى به بقصد التشريع بقصد آخر، لمحالية صدور الفعل الواحد بداعييين استقلاليين، و اثباته بداعي التشريع و بداع آخر بنحو التشريك خلاف الفرض، فان المفروض ان متعلق الحرمة الاخرى هو المأتى به بداعي التشريع استقلالا و الحكم الذى لا تترب له فعليه لغو لا يصدر من الحكيم.

(٢) هذا الجواب الثالث، و حاصله: انه لو سلمنا ان النهى المتعلق بالعبادة لا- يمكن ان يكون نهيا تحريما ذاتيا و يلزم ان يكون نهيا تحريما تشريعا، و لكن النتيجة المترتبة على النهى لو كان تحريما ذاتيا و هى فساد العبادة مترتبة قطعيا فيما اذا كان النهى تشريعا، لوضوح ان المأتى به المتعلق به النهى التشريعي لا- يعقل ان يكون متعلقا للأمر، لان معنى النهى التشريعي هو النهى عن اتيان الشىء امثالا به لا امر ليس

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٦٧

.....

بحقيقى بل تشريعى، و لو كان له أمر حقيقى لما امكن ان يكون له أمر تشريعى فان التشريع انما يكون لما ليس له أمر حقيقى، فاذا كان قد تعلق به امر حقيقى فكيف يكون له أمر تشريعى، فالنهي عن اتيان الشىء تشريعا يلزمه عدم تعلق الأمر الحقيقى بالشىء.

لا يقال: انه لا ملازمة بين النهى التشريعي و عدم تعلق الأمر الحقيقى بالشىء، لان ما تعلق به الأمر الحقيقى محرم إتيانه بقصد امثال أمر تشريعى غير الامر الحقيقى المتعلق به.

فانه يقال: ان الظاهر من النهى المتعلق بالعبادة كونه تحريما ذاتيا، و لكن ما ذكره فى لا يقال من المحاذير هو المانع عن هذا الظهور فلا بد من صرفه الى التشريعي، و هذا يدل على ان هذا النهى التشريعي ليس متعلقه ما كان له أمر حقيقى و لكنه يؤتى به بقصد أمر آخر تشريعى.

فاتضح: ان هذا النهى مع صرفه الى النهى التشريعي يلزم كون متعلقه لا- أمر به حقيقى، هذا مع ان المدعى فى ان المأتى به بأمر تشريعى يلزم فساده و المأتى به بأمر تشريعى لا يعقل ان يكون له أمر حقيقى بما هو مأتى به تشريعا، و قد عرفت ان المصحح للعبادة هو وقوعها قريبا و وقوعها قريبا لا يكون إلا بقصد أمرها، فان محل الكلام هو تعلق النهى التحريمى الذاتى بالعبادة غير الذاتية، لما

عرفت من ان العبادة الذاتية لا مانع من تعلق النهى التحريمى الذاتى بها، و اذا كانت العبادة غير الذاتية هى متعلق النهى التشريعى فلا يمكن ان تقع عبادة يترتب عليها آثارها إلّا بقصد أمرها لانها به تقع قريبة، و اذا كان لا أمر لها حقيقى فلا يمكن ان تقع مقربة لعدم الأمر بها حتى يتأتى قصده، و لذا قال (قدس سره): ((هذا مع انه لو لم يكن النهى فيها)) أى فى العبادة ((دالا على الحرمة)) الذاتية (لكان دالا على الفساد ل)) أجل ((دلالة على الحرمة التشريعية)) لما عرفت من انه يلازم النهى التشريعى عدم الامر الحقيقى، و لذا بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٦٨

لم يكن النهى عنها إلا- عرضا، كما إذا نهى عنها فيما كانت ضد الواجب مثلا، لا يكون مقتضيا للفساد، بناء على عدم اقتضاء الامر بالشىء للنهى عن الضد الا كذلك أى عرضا، فيخصص به أو يقيد (١).

قال: ((فانه لا أقل من دلالة على انها)) أى العبادة المتعلقة بها النهى التشريعى ((ليست بمأمور بها و ان عمها اطلاق دليل الأمر بها أو عمومه)).

ثم لا يخفى ان العبادة و ان كان كما يمكن ان تقع قريبة بقصد أمرها كذلك يمكن ان تقع قريبة بقصد ملاكها إلّا ان العبادة المتعلقة بها النهى التشريعى الفرض فيها ان يؤتى بها بقصد التشريع، و مع إتيانها بقصد التشريع لا يعقل ان يؤتى بها بقصد الملاك أو قصد آخر، لمحالية ان يجتمع داعيان مستقلان على ايجاد شىء واحد.

(١) حاصله: ان النهى المتعلقة بالعبادة قد يكون تعلقه بها بالعرض و المجاز و معناه عدم تعلق النهى بها حقيقة، فهى فى الحقيقة ليست متعلقة لنهى لا- حقيقى و لا- تشريعى و يصح سلب تعلق النهى بها على وجه الحقيقة كما فى النهى المتعلقة بالعبادة التى هى ضد للواجب كالصلاة المضادة للإزالة فانه بناء على ان الضد ليس من مقدمات وجود الضد الآخر و انما هى ملازمة لعدم الازالة المنهى عنه و ليست من مقدماته فالنهى المتعلقة بها لاجل المضادة لا بد و ان يكون قد تعلق بها عرضا و مجازا، و ان تعلقه فى الحقيقة غير الصلاة المضادة للإزالة، فالصلاة لم يتعلق بها النهى فى الحقيقة و مثل هذا النهى العرضى لا بد و ان لا يدل على فسادها لانه ليس بنهى حقيقة حتى يكون دالا على المبعوضيه المنافية للقربة و لا نهيا تشريعى حتى يلازم الفساد فيها كما تقدم بيانه، فلا مانع من وقوعها صحيحة و لو بقصد الملاك فيها اذا لم نقل بصحة اتيانها بقصد الامر بناء على معقولية الترتب، و على كل فالنهى العرض لا يقتضى فساد العبادة.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٦٩

المقام الثانى فى المعاملات: و نخبة القول، أن النهى الدال على حرمتها لا يقتضى الفساد، لعدم الملازمة فيها- لغه و لا عرفا- بين حرمتها و فسادها أصلا، كانت الحرمة متعلقة بنفس المعاملة بما هو فعل بالمباشرة، أو بمضمونها بما هو فعل بالتسبب او بالتسبب بها اليه و ان لم يكن السبب و لا- المسبب بما هو فعل من الافعال بحرام، و إنما يقتضى الفساد فيما إذا كان دالا على حرمة ما لا يكاد يحرم مع صحتها، مثل النهى عن أكل الثمن أو المثلن فى بيع أو بيع شىء (١).

قوله (قدس سره): ((الا كذلك عرضا)) أى بناء على عدم اقتضاء الامر بالشىء للنهى عن ضده لا يكون النهى المتعلقة بالعبادة لأجل المضادة الا نهيا عرضيا فهو بالعرض و المجاز و يصح سلبه عن متعلقه على وجه الحقيقة فلا اقتضاء له للفساد.

قوله (قدس سره): ((فيخصص و يقيد)) ظاهر عبارة المتن ان المراد من هذه العبادة هو ان العموم او الاطلاق الدالان على ان النهى المتعلقة بالعبادة يقتضى فسادها يخصص العموم و يقيد الاطلاق منهما بالنهى العرضى فانه نهى قد تعلق بالعبادة، و لكن لا يقتضى فسادها فيخصص بهذا النهى العرضى العموم او الاطلاق الدالان على فساد العبادة المتعلقة للنهى.

و يحتمل و لو بعيدا ان يكون المراد منها بان هذا النهى العرضى لا يخصص به و لا يقيد العموم أو الاطلاق الدالان على صحة الصلاة

كما يخصص العموم او الاطلاق بالنهي الحقيقي الدال على فساد الصلاة.

(١)

[دلالة النهي على الفساد في المعاملة]

النهي المتعلق بالمعاملة على انحاء اربعة:

لانه اما ان يتعلق بها بما هي فعل من افعال المكلف لا بما هي معاملة، كالنهي المتعلق بالبيع عند النداء لصلاة الجمعة فان النهي المتعلق بالبيع وقت النداء لا- لأنه بيع و معاملة بل لأنه فعل من الأفعال، فان الغرض من هذا النهي ترك كل فعل من الأفعال غير السعي الى الصلاة فلو نام في وقت النداء اختيارا او اكل بحيث يكون بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٧٠

.....

الاكل منافيا للسعي لا-دراك الصلاة لكان قد فعل المنهي عنه، و انما ذكر البيع دون غيره من الافعال اما لانه الغالب الذي يحصل التشاغل به في ذلك الوقت في المجتمعات السوقية التجارية، او لانه أهم ما يقوم به نظام الحياة الاجتماعي. و أما ان يتعلق النهي بالسبب من دون ان يكون المسبب محرما او مبعوضا كالنهي المتعلق بالظهار بقصد التسبب به الى الفراق، فان نفس الفراق بين الزوج و زوجته المسبب عن الظهار ليس بمحرم و لا مبعوض و لكن هذا السبب الخاص له و هو الظهار هو المحرم و المبعوض.

و أما ان يتعلق بالمسبب من دون ان يكون السبب له بمحرم و لا- مبعوض كملكية الكافر للمسلم أو المصحف، فان ملكية الكافر للمسلم او المصحف التي هي المسبب عن بيع او هبة أو مصالحه هي المبعوضة دون السبب لها. و اما ان يتعلق بآثار المعاملة كحرمة الثمن او المثل كقوله عليه السلام: (ثمن العذرة أو الخنزير سحت) و معنى كون الثمن سحت هو حرمة التصرف بهذا الثمن الذي هو الأثر للمعاملة، فان الغرض من المعاملة هو التصرف بالثمن و المثل.

ينبغي ان لا يخفى ان المصنف لم يشر الى الوجه الثاني في المتن و ان كان قد اشار الى انحاء اربعة فانه اشار الى الوجه الاول و الى الوجه الثالث بحسب ما ذكرنا من الترتب و بحسب عبارته هو الوجه الثاني و الوجه الثالث الذي اشار اليه في المتن هو النهي عن التسبب لا عن السبب و لا عن المسبب و لا عن الآثار الذي هو الوجه الرابع بحسب ما ذكرنا و بحسب المتن و لكنه سيأتي المناقشة في الوجه الثالث و انه غير واضح.

ثم لا يخفى انه لا مانع من تعلق الحرمة الذاتية بهذه الأقسام الأربعة، و انما الكلام في ان النهي التحريمي المتعلق بها هل يقتضى فساد المعاملة بما هو نهى تحريمي أم لا؟

و فيما عدا النحو الرابع و هو النهي المتعلق بآثار المعاملة لا يقتضى فسادها.

اما النحو الاول: فلوضوح انه محرم و مبعوض بما هو فعل من الافعال، و ليس بما هو معاملة بمبعوض حتى يمكن ان يتوهم اقتضاء مبعوضة المعاملة لفسادها او اقتضاء

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٧١

.....

الملازمة العرفية للفساد، فان الملازمة العرفية لو ادعت فانما هي بين المعاملة أو الفساد.

و اما النحو الثاني: و هو تعلق الحرمة الذاتية بالسبب بما هو سبب فلا يقتضى فسادها أيضا لعدم الملازمة عقلا بين مبغوضية السبب و عدم ترتب أثره عليه.

و قد يقال: ان العقل و ان كان لا يرى تلازما بين مبغوضية وجود السبب خارجا و بين تأثيره أثره المترقب منه إلا ان العرف يرى الملازمة بين مبغوضية السبب و بين عدم تأثيره و الخطابات الشرعية تنزل على المرتكزات العرفية.

و الجواب عنه: ان العرف لا يرى الملازمة بين الحرمة الذاتية للأسباب المعاملية و بين تأثيرها أثرها، و قد عرفت انه وقع فى الشرع تحريم السبب كما فى الظاهر مع تأثيره اثره و لا يرى العرف ان فى تحريم الشارع للظهار مع ترتب أثره عليه تخطئه او تخصيصا لهذه الملازمة، و لو كانت الملازمة العرفية ثابتة لتحقق احد الامرين.

و اما النحو الثالث: و هو تحريم الاثر المترتب على السبب الذى هو المسبب كالملكية المترتبة على البيع أو الهبة فانه أيضا لا ملازمة عقلا بين مبغوضية الأثر و بين ترتبه على سببه كملكية الكافر للمسلم او المصحف فانها تترتب على بيع المسلم او المصحف منه او هبته له، و ان وجب على الحاكم الشرعى أو المسلمين ان يجبروه على اخراجه عن ملكيته، فان هذا يدل على تملكه له و إلا لما كان لإجباره عليه معنى.

و قد يستشكل بالملازمة عقلا بين مبغوضية الاثر و بين الفساد.

و حاصله: ان الاثر حيث انه من الامور الجعلية للشارع فلا معنى لاعتبار الشارع له مع مبغوضيته اياه، و أى داع لان يعتبر الشارع حصول ما يبغض حصوله، نعم لو كانت ترتب الأثر من التأثيرات القهرية التكوينية لما كان ملازمة عقلا بين مبغوضيتها و فسادها، و لكن كون الأثر من الاعتبارات الجعلية الشرعية مما لا ريب فيه.

و الجواب عنه: ان جعل الشارع و اعتباره لشيء حيث انه ليس بجزاف بل لا بد ان يكون لمصلحة تقتضى ذلك الجعل فلا مانع عقلا من ان تقوم المصلحة الملزمة بسبب

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٧٢

.....

من الاسباب لانه يعتبر الشارع تأثيره مع كون أثره مبغوضا، مثلا- لو تحققت المصلحة الملزمة لانه يكون عقد البيع الجامع لجميع الشرائط مؤثرا للملكية فتدعو هذه المصلحة الى ان يعتبر الشارع تحقق الملكية عند تحقق هذا العقد البيعى مع كون بعض افراد الملكية التى يؤثرها عقد البيع مبغوضه.

و بعبارة أخرى: ان المصلحة قد دعت لان يكون عقد البيع الجامع للشرائط علة تامه لاعتبار الملكية أثرا له فلا يعقل ان يتخلف عن ذلك عدم اعتبار الشارع للملكية اثرا له عند تحقق عقد البيع، و مع كون عقد البيع الجامع علة تامه لذلك و انه لا بد و ان يترتب عليه أثره فيكون على الشارع اعتبار تحقق أثره و ان كان بعض أفراد الأثر مبغوضا عند الشارع فلا مانع عقلا بين اعتبار الملكية أثرا للبيع و بين مبغوضية ملكية الكافر للمسلم أو المصحف.

فاتضح مما ذكرنا: عدم الملازمة عقلا بين الحرمة فى هذه الأنحاء الثلاثة و بين فسادها، و عدم الملازمة العرفية بين حرمتها و فسادها. و من الواضح أيضا عدم دلالة النهى لغة بحسب الوضع على فساد المعاملة، و لذا قال (قدس سره): ((ان النهى الدال على حرمتها لا يقتضى الفساد لعدم الملازمة فيها لغة و لا عرفا)) أى لعدم الملازمة فى حرمتها للفساد لا من ناحية اللغة و لا من ناحية العرف و لا ربط ((بين حرمتها و فسادها أصلا)).

و قوله (قدس سره): ((كانت الحرمة متعلقة بنفس المعاملة بما هو فعل بالمباشرة)) يشير بهذا الى النحو الأول و هو كالبيع وقت النداء. و قوله: ((أو بمضمونها بما هو فعل بالتسبيب)) يشير بهذا الى النحو الثالث و هو النهى المتعلق بالمسبب كملكية الكافر للمسلم أو

المصحف، و لم يشر المصنف الى النحو الثانى و هو تعلق النهى بالسبب كالظهار.

وقوله: ((أو بالتسبب بها اليه و ان لم يكن السبب و لا المسبب بما هو فعل من الأفعال بحرام)) لم يظهر لهذا مثال واضح، و قد ذكر له مثالا و هو تعلق النهى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٧٣

.....

بالزيادة الربوية بتقريب ان البيع بما هو بيع الذى هو السبب ليس بمبغوض و ان المسبب و هو ملكية الزيادة بما هى ملكية الزيادة ليست بمبغوضة، لعدم حرمة ملكية الزيادة بالهبة و لكن التسبب اليها بالبيع هو المبغوض و المحرم، فمراده من قوله: بما هو فعل من الأفعال: أى بما هو بيع و ملكية.

و يرد عليه، اولاً- ان البيع بعد تنويحه الى بيع ربوى قد صار البيع نوعين، فالنهي عن الربا اما ان يكون المبغوض فيه هو السبب لملكية الزيادة، او ان المسبب و هو ملكية الزيادة هو المبغوض و قد يكون كلاهما مبغوضين، و يظهر من الاخبار النهى عن الربا سببا و مسببا و ان كليهما مبغوضان.

و ثانيا: ان التسبب بالمعاملة الى مضمونها و هو ما يترقب من آثارها ليس إلّا وجودها بما هى صادرة من المتسبب اليها.

و بعبارة اخرى: ان الملكية بما هى شىء من الأشياء تترتب على العقد و لها وجود بنفسها يعبر عنها بالمسبب، و بما انها تصدر من المكلف بواسطة ايجاده لسببها و هو العقد فهى فعل صادر عنه بالتسبب لأنها ليست من الافعال المباشرة بل من آثار ما يصدر عنه بالمباشرة قهرا، فهى فعل توليدى قهرى يترتب على ما يصدر منه بالمباشرة و يكون ايجاد سببه تسببا من المكلف اليه، فالملكية بملاحظة وجودها هى المسبب و بملاحظة ايجادها هى فعل يتسبب اليه، و من الواضح: ان الايجاد و الوجود متحدان ذاتا و مختلفان اعتبارا فلا يعقل ان تكون الملكية بوجودها غير مبغوضة و بما هى صادرة بالتسبب اليها مبغوضة، و لا يعقل ايضا ان يكون نفس التسبب اليها مبغوضا مع عدم مبغوضيتها بنفسها، اذ ليس التسبب اليها الا ايجادها و اصدارها، و قد عرفت اتحاد الوجود و الايجاد ذاتا. قوله (قدس سره): ((و انما يقتضى الفساد فيما)) هذا هو النحو الرابع المتقدم و هو تعلق النهى التحريمى بالمنع عن جميع آثار المعاملة، و لا يخفى ان حرمة جميع آثار المعاملة يستلزم فسادها لوضوح لغوية اعتبار المعاملة مؤثرة مع المنع عن جميع آثارها.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٧٤

نعم لا- يبعد دعوى ظهور النهى عن المعاملة فى الارشاد الى فسادها، كما أن الامر بها يكون ظاهرا فى الارشاد الى صحتها من دون دلالة على إيجابها أو استحبابها، كما لا يخفى.

لكنه فى المعاملات بمعنى العقود و الايقاعات، لا- المعاملات بالمعنى الاعم المقابل للعبادات، فالمعول هو ملاحظة القرائن فى خصوص المقامات، و مع عدمها لا محيص عن الاخذ بما هو قضية صيغة النهى من الحرمة، و قد عرفت أنها غير مستتعبة للفساد، لا لغة و لا عرفا (١).

قوله (قدس سره): ((عن أكل الثمن أو المثلن)) المراد من أكل الثمن أو المثلن هو التصرف بهما كقوله عليه السلام: (ثمن العذرة أو الخنزير سحت) و المثلن كالنهي عن المبيع بالبيع الربوى و النهى عن بيع كقوله عليه السلام: (نهى النبى صلى الله عليه و آله و سلم عن بيع المنابذة او الحصاة) و بيع شىء كالنهي عن بيع العنب بقصد ان يصنع خمرا.

(١) قد اشتهر على لسان الفقهاء كون النهى عن المعاملة انما هو بداعى الارشاد الى فسادها و هذا ظهور ثانوى، و الّا فالظهور الأولى للنهى كونه بداعى التحريم المولوى او الكراهة المولوية.

ولعل السبب في هذا الظهور هو اتباع النهى المتعلق بالمعاملة غالباً بما يدل على انه للإرشاد الى عدم نفوذها و عدم ترتب أثرها عليه. او لأن النهى على نسق الأمر المتعلق بالمعاملة، و من الواضح ان الأمر المتعلق بالمعاملات ظاهر في الإرشاد الى نفوذها لبعده ان يكون الأمر بالبيع أو الاجارة أو الصلح و سائر المعاملات الخاصة هو بداعي الوجوب المولوى أو الاستحباب المولوى، و النهى حيث انه على حذو الأمر فلذا كان هذا الظهور الثانوى لها دالاً على الإرشاد الى الفساد فيها.

و لا يخفى ان للمعاملة إطلاقيين: فانها تارة يراد من المعاملة هي العقود و الايقاعات كالبيع و النكاح و العتق و الطلاق و تسمى بالمعاملة بالمعنى الاخص.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٧٥

نعم ربما يتوهم استتباعها له شرعاً، من جهة دلالة غير واحد من الاخبار عليه، منها ما رواه فى الكافى و الفقيه، عن زرارة، عن الباقر

و اخرى تطلق المعاملة على ما يقابل العبادة فتشمل المعاملة بالمعنى الاخص و غيرها كالغسل للتطهير و تسمى بالمعاملة بالمعنى الأعم، و حيث ان الإرشاد الى نفوذ المعاملة و عدم نفوذها انما هو فى المعاملة بالمعنى الاخص باعتبار ان نفوذ المعاملة هو كونها صحيحة و عدم نفوذها هو كونها فاسدة فما له النفوذ و عدم النفوذ هو المعاملة بالمعنى الاخص، و اما المعاملة بالمعنى الأعم فليس لها نفوذ و عدم نفوذ بل الصحة و الفساد فيها بترتب الاثر و عدم ترتبه، فاذا كان الظهور الثانوى الارشادى للنهى انما هو بداعي الإرشاد الى النفوذ و عدمه فيكون هذا الظهور الارشادى من مختصات المعاملة بالمعنى الاخص دون المعاملة بالمعنى الأعم، و قد أشار المصنف الى هذا الظهور الثانوى الارشادى بقوله: (نعم لا يبعد دعوى ظهور النهى عن المعاملة فى الإرشاد الى فسادها)).

و أشار الى ما ذكرنا مما يجوز ان يكون هو السبب فيه بقوله: (كما ان الأمر بها يكون ظاهراً فى الإرشاد الى صحتها ... الى آخر الجملة)).

و قد أشار الى انه من مختصات المعاملة بالمعنى الاخص بقوله: (لكنه فى المعاملات بمعنى العقود و الايقاعات لا- المعاملات بالمعنى الأعم)).

قوله (قدس سره): (فالمعول ... الخ)) حيث ان ظهور النهى فى الإرشاد هو ظهور ثانوى و ان الظهور الاولى للنهى هو التحريم المولوى، و أيضاً حيث انه انما حصل هذا الظهور الثانوى لمناسبات خاصة فلا بد من اتباع القرائن المصاحبة لهذا النهى فى غير المعاملة بالمعنى الاخص، فان دلت على انه للإرشاد الى عدم ترتب الاثر يؤخذ به و ألبا فالمتبع هو الظهور الاولى و هو التحريم المولوى، و قد مر مفصلاً:

بان النهى التحريمى عن المعاملة سواء كانت هى المعاملة بالمعنى الاخص او الأعم لا يقتضى فسادها.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٧٦

عليه السلام سأله عن مملوك تزوج بغير إذن سيده، فقال: ذلك إلى سيده، إن شاء أجازته و إن شاء فرق بينهما، قلت: أصلحك الله تعالى، إن الحكم بن عتيبة و إبراهيم النخعي و أصحابهما، يقولون: إن أصل النكاح فاسد، و لا يحل إجازة السيد له، فقال أبو جعفر عليه السلام:

إنه لم يعص الله، إنما عصى سيده، فإذا أجاز فهو له جائز حيث دل بظاهرة ان النكاح لو كان مما حرمه الله تعالى عليه كان فاسداً (١)،

(١) حاصلة: انه قد يتوهم بأن الملازمة بين العصيان باتيان متعلق المنهى عنه بالنهى التحريمى و بين الفساد و قد دلت عليه جملة من الأخبار، فاما ان تكون هذه الملازمة ثابتة فى العرف و مسلمة عند الشارع، او تكون ملازمة شرعية فقط.

و ظاهر العبارة هو الاحتمال الثانى و ان الملازمة شرعية لقوله: (ربما يتوهم استتباعها له شرعاً)).

و على كل فالتوهم المدعى هو انه قد دلت الاخبار على ان عصيان الله يلازمه فساد المعاملة التي بها تحقق العصيان. وبالجملة ان فعل المحرم بالحرمة الذاتية يلازم فساده لان فعل المحرم عصيان لله و ما به يكون العصيان لله يقع فاسدا. و الذى يدل على هذا المعنى رواية زرارة و هى ما رواه فى الكافى و الفقيه عن زرارة عن الباقر عليه السلام: سأله عن مملوك تزوج بغير اذن سيده.

فقال: ذلك الى سيده ان شاء اجاز و ان شاء فرق بينهما.

قلت: اصلحك الله تعالى ان حكم بن عتيبة و ابراهيم النخعي و اصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد و لا يحل اجازة السيد له. فقال ابو جعفر عليه السلام: انه لم يعص الله و انما عصى سيده فاذا اجاز فهو له جائز. فان مضمونها ان زرارة قد سأل الباقر عليه السلام عن صحة زواج مملوك تزوج بغير اذن سيده فهل هو صحيح أو فاسد؟

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٧٧

و لا- يخفى أن الظاهر أن يكون المراد بالمعصية المنفية هاهنا، أن النكاح ليس مما لم يمضه الله و لم يشرعه كى يقع فاسدا، و من المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى للفساد كما لا يخفى، و لا بأس بإطلاق المعصية على عمل لم يمضه الله و لم يأذن به، كما أطلق عليه بمجرد عدم إذن السيد فيه أنه معصية.

و بالجملة: لو لم يكن ظاهرا فى ذلك، لما كان ظاهرا فيما توهم، و هكذا حال سائر الاخبار الواردة فى هذا الباب، فراجع و تأمل (١).

فاجابه عليه السلام بأنه ان اجازته سيده يقع صحيحا و ان رده و فرق بينهما يقع فاسدا، ثم يعود زرارة فيقول للباقر عليه السلام بما مضمونه ان حكم بن عتيبة و ابراهيم النخعي و اصحابهما يقولون انه اذا تزوج العبد بغير اذن سيده يقع فاسدا و لا تحل اجازة السيد له، فلا تصححه اجازة السيد فالعقد من العبد الذى وقع منه بغير اذن من سيده فاسد فاصل هذا النكاح فاسد. فيقول له الباقر عليه السلام: ان عقد العبد بغير اذن من سيده لم يكن عصيانا لله و انما كان عصيانا لسيدته و لذلك فاذا اجازته السيد يقع صحيحا جائزا.

فتعليق الباقر عليه السلام لوقوع هذا العقد صحيحا لو اجازته السيد بأنه ليس هذا العقد مما عصى فيه العبد لله و إنما عصى فيه سيده يدل على ان الذى يقع عصيانا لله يقع فاسدا، و تفيد هذه الجملة كبرى كلية بأن كل ما يكون عصيانا لله يقع فاسدا، و ان الملازمة بين ما فيه عصيان الله و فساده ثابتة عند الشارع.

و لا يخفى ان المراد من المعصية هى فعل ما فيه العقاب: أى فعل المحرم بالحرمة الذاتية، و معنى هذا ان هناك ملازمة عند الشارع بين الحرمة الذاتية و الفساد، و قد أشار المصنف الى ما ذكرنا بقوله: (حيث دل بظاهره ان النكاح ... الى آخر الجملة)).

(١) هذا هو الجواب عن هذا التوهم، و توضيحه:

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٧٨

.....

ان التوهم المذكور مبني على ان المراد من المعصية هو الحرمة الذاتية فتكون الملازمة بحسب دلالة هذه الرواية بين الحرمة الذاتية و الفساد.

و أما اذا كان المراد من المعصية فى الرواية هو عدم النفوذ فلا دلالة فى الرواية على هذه الملازمة المتوهمة لان معنى الرواية يكون ان هذا النكاح لو كان غير نافذ عند الله لكان فاسدا، و الملازمة بين عدم النفوذ عند الله و بين الفساد من الأمور التى قياساتها معها، و معنى الرواية على هذا ان هذا النكاح الذى فعله العبد بغير اذن مولاه من الأمور التى هى غير نافذة عند الله بما هو عقد من العقود التى

جعل لها عند الله اقتضاء التأثير، و لذا لو تعقبه اجازة السيد كان مؤثرا بالفعل لانه مما جعل الله له اقتضاء التأثير، و لذا لو اجازته السيد فهو له جائز.

و المعصية و ان كان لو تجردت عن القرائن تكون ظاهرة في الحرمة، إلا ان هناك قرائن على ان المراد منها عدم النفوذ دون الحرمة الذاتية.

و تمهيدا لذلك نقول انه لا بد و ان يكون المراد من العصيان المسند الى الله هو المراد من العصيان المسند الى السيد لوحدة السياق، فاذا دلت القرينة على ان المراد من العصيان المسند الى السيد هو عدم النفوذ فلا بد و ان يكون العصيان المسند الى الله كذلك.

و القرينة الاولى: على ان المراد من العصيان المسند الى السيد هو عدم النفوذ هو انه يوجد في بعض الكيفيات الناقلة لهذه الرواية كلمة (ثم اطع السيد) فالسؤال فيها هكذا: مملوك تزوج بغير اذن سيده ثم اطع السيد.

و ظاهره انه لم يكن للسيد نهى سابق لعبدته عن التزويج بتقريب ان نهى السيد لعبدته غالبا انما يكون حيث يكون السيد قد اطع على ان العبد يريد التزوج، و اذا كان مطلعاً سابقاً لا يصح ان يقال ثم اطع.

و الحاصل: ان ظاهر هذه الرواية المشتملة على قوله اطع انه ليس للمولى نهى سابق للعبد و اذا لم يكن للمولى نهى سابق فلا يكون فعل العبد في تزوجه عصياناً بل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٧٩

.....

هو امر لم يصدر عن اذن المولى فاطلاق العصيان على فعل العبد حيث لا يكون للمولى نهى سابق انما يراد منه عدم النفوذ لا مخالفته لنهى المولى التحريمي و مثله لا بد و ان يراد من العصيان لله فالمراد منه ايجاد ما كان غير نافذ عند الله لا ايجاد ما نهى الله عنه بالنهى التحريمي فلا دلالة للرواية على الملازمة الشرعية بين النهي التحريمي و الفساد لانه لا دلالة للرواية على النهي التحريمي.

و هذه القرينة لا تخلو عن نظر لاحتمال ان يكون المراد من الاطلاع هو اطلاع السيد على اصدار العقد، و مع اطلاع السيد على ارادة العبد للتزويج سابقاً و نهيته عن ذلك يصح ان يقال ان السيد اطع على ارادة العبد للتزويج و نهاه ثم اصدر العبد العقد، و بعده اطع السيد اى اطع على اصدار عقد العبد، و لو ادعى ان القرينة هو قوله بغير اذن سيده فانه مشعر بأنه ليس للسيد نهى سابق فانه لو كان له نهى سابق اما ان يعتبر هذا النهى ردا لهذا العقد فلا بد و ان يقع العقد فاسداً، و لا سبيل الى اجازته بعد رده على ما هو المشهور: من ان الاجازة بعد الرد لا تصحح العقد.

و اما ان لا يعتبر رداً و يكون للسيد الاجازة و يقع العقد باجازة السيد صحيحاً، فهذا ادعى للسؤال لانه اذا كان مع نهى السيد السابق يقع صحيحاً بالاجازة منه فوقعه صحيحاً بغير النهي و بصرف عدم الاذن اولي.

القرينة الثانية: انه لا اشكال ان لفظ الحلية كلفظ المعصية لو تحرر عن القرائن لكان ظاهراً في ارخاء العنان و الحلية التكليفية. و من الواضح ان الحلية المذكورة في الرواية يراد منها النفوذ، فان قوله اصل النكاح فاسد و لا يحل اجازة السيد له ظاهر في ان المراد من الحلية هو انفاذ العقد و وقوعه صحيحاً نافذاً فالمراد من قوله لا يحل أى لا يكون نافذاً فالمراد بالحلية هي الحلية الوضعية لا التكليفية و مثله المراد من العصيان فان المراد منه عدم النفوذ لا العصيان بمعنى المخالفة للحكم التكليفى، و على هذا فسوق الرواية سؤالاً و جواباً ظاهر في انه أريد من هذه الألفاظ فيها هو الحكم الوضعي، لما عرفت من ان المراد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٨٠

.....

من الحلية فيها هو الحكم الوضعي و كذلك المراد من العصيان فيها هو الحكم الوضعي و هو عدم النفوذ. و القرينة الثالثة: انه ورد لفظ العصيان في رواية مضمونها كمضمون هذه الرواية و فيها تصريح بأن هذا العصيان من العبد للسيد ليس بحرام، و لو كان المراد من العصيان هو الحرمة لما صح ان يقال ان هذا العصيان ليس بحرام. و الرواية هذه (عن مملوك تزوج بغير اذن مولاه أ عاص لله؟ قال عليه السلام: عاص لمولاه، قلت: هو حرام؟ قال عليه السلام: ما أزعم انه حرام).

فلو كان المراد من العصيان هي الحرمة لما قال الامام عليه السلام ما أزعم انه حرام. و أيضا لا معنى لان يسأل السائل عن الحرمة بعد قول الامام عليه السلام انه عاص فيما كان الغرض من السؤال السؤال عن المعصية بمعنى الحرمة، فلا بد و ان يكون الغرض السؤال عن المعصية بمعنى عدم النفوذ دون الحرمة، و قد عرفت انه اذا كان المراد من المعصية عدم النفوذ فلا وجه لهذا التوهم من دعوى الملازمة بين الحرمة الذاتية و الفساد عند الشارع. الرابع: ان احتمال كون المراد من المعصية في هذه الرواية هو عدم النفوذ ان لم يكن اظهر من احتمال كون المراد من المعصية هي الحرمة الذاتية بواسطة ما ذكرناها من القرائن، فلا أقل من ان يكون احتمالا مساويا فتكون الرواية مجملة من حيث دلالتها على التوهم المذكور لعدم تمامية ظهورها في كون المراد من المعصية فيها هي الحرمة. و قد أشار المصنف الى ان المراد من المعصية في الرواية عدم النفوذ دون الحرمة بقوله: ((الظاهر ان يكون المراد بالمعصية المنفية ... الى آخر الجملة)).

و قد أشار الى انه اذا كان المراد من المعصية عدم النفوذ تكون ملازمتها للفساد من الامور التي قياساتها معها بقوله: ((و من المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى للفساد)).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٨١

تذنيب: حكى عن أبي حنيفة و الشيباني دلالة النهي على الصحة، و عن الفخر أنه و افقهما في ذلك (١)، و التحقيق انه في المعاملات كذلك إذا كان عن المسبب أو التسبب، لاعتبار القدرة في متعلق النهي كالامر،

و قد اشار الى ان المعصية المستندة الى السيد اذا جاز ارادة عدم النفوذ فيها فالمعصية المستندة الى الله أيضا يجوز ارادة عدم النفوذ منها بقوله: ((و لا بأس باطلاق المعصية على عمل لم يمضه الله و لم يأذن به كما أطلق عليه)) أي كما أطلق العصيان على عمل لم يمضه السيد و لم يأذن به كذلك يكون المراد من المعصية المنسوبة الى الله هو العمل الذي لم يمضه و لم يأذن به، و لذا قال: ((كما أطلق عليه بمجرد عدم اذن السيد فيه انه معصية)).

و قد أشار الى ما ذكرنا من ان هذه القرائن ان لم توجب كون لفظ المعصية ظاهرة في عدم النفوذ فلا اقل من ان يكون احتمالا مساويا لارادة الحرمة منها بقوله:

((و بالجملة لو لم يكن ظاهرا في ذلك لما كان ظاهرا فيما توهم)).

(١)

[دلالة النهي على صحة متعلقه]

الفخر هو فخر المحققين فانه المحكى عنه موافقة ابي حنيفة و الشيباني في كون النهي دالا على صحة ما يتعلق به و ترتب أثره عليه مطلقا سواء كان معاملة او عبادة بدعوى انه لا بد و ان يكون متعلق كل حكم من الاحكام مقدورا للمكلف فكما ان الامر لا يمكن ان يتعلق بغير المقدور كذلك النهي لا بد و ان لا يتعلق بغير المقدور.

و من الواضح: ان اتيان العبادة مثلا التي لا تترتب عليها الصحة و ان كان مقدورا إلّا انها ليست عبادة فالعبادة المتعلقة بها النهى بما هي عبادة لا بد و ان تكون هي العبادة الصحيحة، و اذا كان النهى المتعلقة بالعبادة يقتضى صحتها فافتضاؤه للصحة فى المعاملة بطريق اولى لأنه ليس فى المعاملة قصد القربة حتى تتوهم المنافاة للنهى بدوا و ان كان بمقتضى هذا البرهان يستكشف انه لا منافاة فى ذلك و إلّا كان النهى متعلقا بغير المقدور، و اشتراط القدرة فى متعلق النهى مما لا ريب فيه كاشتراطها فى متعلق الأمر.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٨٢

و لا يكاد يقدر عليهما إلا فيما كانت المعاملة مؤثرة صحيحة، و أما إذا كان عن السبب، فلا، لكونه مقدورا و إن لم يكن صحيحا، نعم قد عرفت أن النهى عنه لا ينافيها (١).

(١) و حاصل الجواب التفصيل فان النهى فى المعاملة فى الجملة يدل على الصحة لاشتراط المقدورية به، و أما فى العبادة فلا دلالة له على الصحة و المقدورية المشتركة فى متعلق التكليف موجودة.

و بيان ذلك: اما فى المعاملة فلأن النهى ان تعلق بالمسبب كالملكية المترتبة على العقد فحيث لا بد و ان تكون الملكية المتعلقة بها النهى مقدورة للمكلف، و إلّا فلو كانت الملكية المتعلقة بها النهى مما لا يمكن تحققها بمجرد تعلق النهى بها للزم من تعلق النهى بها المشترك بالقدرة عدم تعلقه بها، اذ بمجرد تعلقه بها تكون غير ممكنة التحقق فهى غير مقدورة، و اذا انقلبت الى كونها مما لا تتعلق بها قدرة المكلف لا بد و ان لا يتعلق بها النهى فيلزم من تعلق النهى بها عدم تعلقه بها، فالنهى المتعلقة بالمسبب يدل على صحته و معنى صحته ترتبه على العقد، فالنهى المتعلقة بحرمة ملكية الكافر للعبد المسلم أو المصحف يدل على تحقق الملكية بانشاء عقد البيع المتضمن لتمليك الكافر، و مثله النهى المتعلقة بالتسبب الى الملكية.

فان الفرق بين الملكية و التسبب اليها هو ان النهى تارة: يتعلق بنفس وجود الملكية و هو ان النهى المتعلقة بذات المسبب وجوده.

و اخرى: يتعلق بالملكية بما هو متسبب اليها من المكلف أى يتعلق بايجاد الملكية.

و فى الأول كان متعلقا بوجود الملكية لما عرفت ان الفرق بين المسبب بما هو مسبب و التسبب اليه هو الفرق بين الوجود و اليجاد. و على كل فتعلق النهى بايجاد الملكية لا بد و ان يكون مقدورا للمكلف لاشتراط القدرة فى متعلق النهى، و لو كان ايجادها بسبب تعلق النهى يكون غير مقدور للزم المحذور المذكور، و لذا قال (قدس سره): (و التحقيق انه فى المعاملات كذلك)) فيما

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٨٣

و أما العبادات فما كان منها عبادة ذاتية كالسجود و الركوع و الخشوع و الخضوع له تبارك و تعالى، فمع النهى عنه يكون مقدورا، كما إذا كان مأمورا به، و ما كان منها عبادة لاعتبار

((اذا كان)) النهى نهيا ((عن المسبب او)) كان النهى نهيا عن ((التسبب)) اليها ((لاعتبار القدرة ... الى آخر الجملة)) هذا فى النهى المتعلقة بالمسبب و بالتسبب اليه.

و اما النهى المتعلقة بالسبب كالنهى عن بيع الحصاة او المنابذة و هو على نحوين:

لانه تارة يتعلق بالسبب بما هو سبب نافذ و مؤثر فالنهى فيه لا بد و ان يدل على صحته و وقوعه مؤثرا، و إلّا لم يكن متعلقا بالسبب بما هو مؤثر، و لو كان النهى موجبا لارتفاع تأثيره لكان متعلقا بغير المقدور.

و اخرى يكون النهى متعلقا بالسبب بما هو فعل من الافعال من دون تقيده بقيد كونه نافذا و مؤثرا، و مقدوريته موجودة فى حال عدم تأثيره، فان إنشاء العقد بما هو انشاء مقدور حيث لا يكون مقيدا بكونه مؤثرا و نافذا فالنهى المتعلقة به لا يدل على صحته و تأثيره لتحقق القدرة عليه التى هى شرط فى النهى مع عدم صحته و تأثيره، و هذا النحو الثانى هو مراد المصنف من قوله: ((و اما اذا كان عن

السبب فلا)) أى ان النهى عن السبب بما هو فعل من الافعال لا بما هو سبب و نافذ لا يدل على صحته لتحقق المقدورية عليه مع عدم صحته و تأثيره، و قد اشار الى ذلك بقوله: (لكونه مقدورا و ان لم يكن صحيحا)).

قوله (قدس سره): (نعم قد عرفت ان النهى عنه)) توضيحه: ان دعوى ابى حنيفه فى قبال دعوى دلالة النهى على الفساد، و قد عرفت مما مر ان النهى عن السبب بما هو فعل من الافعال لا يستلزم فساده و لا ينافى صحته و ترتب أثره، كما انه لا يدل على صحته و لزوم ترتب أثره عليه، فالنهي عنه لا يدل على صحته و لا ينافى صحته، و لذا قال: (ان النهى عنه)) أى النهى عن السبب لا بما هو سبب نافذ، بل بما هو فعل من الافعال (لا ينافيها)) أى لا ينافى صحته و ترتب أثره عليه.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٨٤

قصد القربة فيه لو كان مأمورا به، فلا يكاد يقدر عليه إلا إذا قيل باجتماع الامر و النهى فى شىء و لو بعنوان واحد، و هو محال، و قد عرفت أن النهى فى هذا القسم إنما يكون نهيا عن العبادة، بمعنى أنه لو كان مأمورا به، كان الامر به أمر عبادة لا يسقط إلا بقصد القربة (١)،

(١)

[اقتضاء النهى لصحة متعلقه العبادى]

و حاصل الجواب ان العبادة على ثلاثة أقسام: عبادة ذاتية، و عبادة غير ذاتية. و العبادة غير الذاتية تارة تكون بمعنى ما لو تعلق بها الأمر لكان أمرها عباديا لا يسقط إلا بقصد امتثال الامر المتعلق بها. و اخرى تكون هى العبادة بما هى متعلقة للأمر و هى العبادة بالفعل. و لا يخفى: ان هذا القسم الاخير لا يعقل ان يكون متعلقا للنهى لعدم امكان ان ينهى المولى عن شىء واحد بعنوانه الخاص به بما انه متعلق لأمره، لمحالية ان ينهى المولى عن ايجاد ما طلب ايجاده و هو من اجتماع الضدين بنحو واضح، فلا بد و ان يكون خارجا عن عنوان هذه المسألة من رأس، فلا يتعلق به نهى حتى يدعى انه يستلزم تعلق النهى به صحته و وقوعه قريبا لاشتراط القدرة فى متعلق النهى.

و أما النحو الأول و هو العبادة الذاتية فالقدرة عليها موجودة و ان تعلق بها النهى، لان عباديتها منوطه بقصد عنوانها كتعظيم المولى و تقديسه فلا يستلزم النهى فيها و وقوعها صحيحة لاشتراط القدرة و استلزامها ذلك لأنها مقدور عليها بما هى عبادة، و ان كانت منهاى عنها و مبغوضة فلا يكون النهى فيها دالا على الصحة، و الى هذا أشار بقوله: (فما كان منها عبادة ذاتية ... الى آخر الجملة)). و أما القسم الثانى و هو العبادة التعليقية فالقدرة عليها موجودة و ان كانت غير صحيحة لوضوح ان متعلق النهى ليس العبادة بما هى عبادة بالفعل، بل بما هى عبادة تعليقا و هى بما هى كذلك مقدورة للمكلف فلا تستلزم القدرة عليها صحتها، بل قد عرفت ان النهى عنها و عن القسم الأول يقتضى فسادها لمنافاة المبغوضية لكونها مقربة بالفعل، و وقوعها صحيحة لا بد فيه من وقوعها مقربة بالفعل.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٨٥

فافهم (١).

و قد أشار الى القسم الثانى و هو العبادة التعليقية بقوله: (ان النهى فى هذا القسم انما يكون نهيا عن العبادة بمعنى انه لو كان مأمورا به ... الى آخر الجملة)).

ثم لا يخفى انه أشار الى ما ذكرنا فى القسم الثالث بقوله: (فلا يكاد يقدر عليه إلا اذا قيل ... الى آخر الجملة)).

هذا كله في النهي التحريمي المتعلق بالمعاملة و العبادة.

و اما النهي الارشادي فلا مانع من تعلقه بغير المقدور بقصد الارشاد الى عدم المقدورية فلا يستلزم الصحة.

و اما النهي التشريعي فلوضوح القدرة على اثبات ذات المعاملة و ذات ما هو عبادة بقصد التشريع فلا ملازمة للنهي فيه للصحة.

(١) يحتمل ان يكون اشارة الى ان تعلق النهي بالسبب بما هو فعل من الافعال ليس تعلقا للنهي بالسبب بما هو سبب، و المفروض ان يكون متعلق النهي المعاملة بما هي معاملة.

و يحتمل ان يكون اشارة الى ما ذكرنا من كون العبادة بما هي متعلقة للأمر خارجة عن موضوع هذه المسألة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٨٦

.....

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٨٧

.....

المقصد الثالث في المفاهيم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٨٨

المقصد الثالث في المفاهيم مقدمة و هي: إن المفهوم- كما يظهر من موارد إطلاقه- هو عبارة عن حكم إنشائي أو إخباري تستتبعه خصوصية المعنى الذي أريد من اللفظ، بتلك الخصوصية و لو بقريته الحكمة، و كان يلزمه لذلك، وافقه في الايجاب و السلب أو خالفه، فمفهوم إن جاء ك زيد فاكرمه مثلا- لو قيل به- قضية شرطية سالبة بشرطها و جزائها، لازمة للقضية الشرطية التي تكون معنى القضية اللفظية، و تكون لها خصوصية، بتلك الخصوصية كانت مستلزمة لها (١)، فصح أن يقال: إن المفهوم إنما هو

(١)

[المقصد الثالث في المفاهيم]

[تعريف المفهوم]

لا يخفى ان هذه المقدمة تشتمل على بيان أمور:

الأول: بيان ما هو المفهوم و السبب في حصوله على القول به فقال: ((ان المفهوم كما يظهر من موارد اطلاقه ... الى آخر الجملة)).

وحاصله: ان المفهوم هو حكم يكون انشائيا تارة كالمفهوم الحاصل من قولك:

ان جاء ك زيد فاكرمه، فان المفهوم الحاصل المستتبع لهذه القضية المنطوقية هو ان لم يجئ زيد لا تكرمه، و هذه القضية قضية انشائية.

و اخرى يكون المفهوم المستتبع للمنطوق قضية خبرية كقولك: ان ضربت زيدا ضربته، فان المفهوم المستتبع للقضية المنطوقية هو ان لم تضرب زيدا لا اضربه، فالمتكلم قد أخبر عن نفسه بانه لا يضرب زيدا ان لم يضربه المخاطب، بخلاف القضية الاولى فان المفهوم قد تضمن انشاء عدم اكرام زيد عند عدم مجيئه، و حيث ان القضية المفهومية مستفادة من القضية المنطوقية فلا بد و ان تكون في القضية المنطوق بها خصوصية، تلك الخصوصية استتبعت القضية المفهومية، و تلك الخصوصية هي كون الحثية المرتبط بها الحكم

في القضية المنطوقه علة تامه منحصره لذلك الحكم الموجود في القضية اللفظية المنطوق بها سواء كانت هذه الحثية مستفاده من اللفظ كما

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٨٩

حكم غير مذکور، لا أنه حكم لغير مذکور، كما فسر به، وقد وقع فيه النقض والابرار بين الاعلام، مع أنه لا موقع له كما أشرنا إليه في غير مقام، لانه من قبيل شرح الاسم، كما في التفسير اللغوي.

قيل في أداة الشرط - مثلا- انها تدل على العلية المنحصرة او كانت مستفاده من غير أداة الشرط كما ادعى بعضهم بان الأداة لا تدل على ذلك و انما الخصوصية تستفاد من الاطلاق و مقدمات الحكمة.

و على كل، فالمفهوم هو حكم انشائي او اخباري قد استلزمته حثية في القضية اللفظية المنطوق بها سواء كانت تلك الحثية و الخصوصية مستفاده من لفظ خاص او من الاطلاق و قرينة الحكم، و لذا قال (قدس سره): (هو عبارة عن حكم انشائي او اخباري تستتبعه خصوصية المعنى الذي اريد ... الى آخر الجملة)).

لا يخفى ان المفهوم تارة يكون قضية مخالفة للقضية اللفظية بالسلب و الايجاب كالمفهوم المستفاد من قولنا ان جاءك زيد فاكرمه التي هي قضية لفظية موجبة، فان المفهوم المستفاد منه ان لم يجيء زيد لا تكرمه و هي قضية سالبة، فالمفهوم قضية سالبة و المنطوق قضية موجبة فهما قضيتان متخالفتان من ناحية السلب و الايجاب، و يسمى هذا المفهوم بمفهوم المخالفة.

و اخرى: يكون المفهوم المستفاد من المنطوق قضية موافقة للمنطوق سلبا و ايجابا كقوله تعالى: فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ فان المفهوم المستفاد هو لا تضربهما مثلا و هو قضية موافقة للقضية اللفظية المنطوق بها، فان المنطوق قضية سالبة، المفهوم أيضا قضية سالبة و كقولك: اكرم عدوك، فان المفهوم المستفاد منها اكرم صديقك و هو قضية موجبة كالقضية اللفظية، و قد أشار الى هذا بقوله: (و كان يلزمه لذلك وافقه في الايجاب و السلب او خالفه)).

و قوله (قدس سره): (فمفهوم ان جاءك زيد فاكرمه ... الى آخره)) الجملة توضيح لما اجمله اولا و قد عرفت مضمونه مما ذكرنا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٩٠

و منه قد انقذ حال غير هذا التفسير مما ذكر في المقام، فلا يهمننا التصدي لذلك، كما لا يهمننا بيان (١) أنه من صفات المدلول أو الدلالة

(١) هذا هو الامر الثاني الذي اشتملت عليه المقدمة و هو التعرض لتعريف القوم للمفهوم، فقد عرفوه بأنه حكم لغير مذکور، و لم يصح هذا التعريف عند المصنف و ذلك بعد ما عرفت ان حقيقة المفهوم هو الحكم المستتبع لخصوصية في المنطوق فباعتبار انه لازم فلا بد و ان يكون غير الحكم المعلول للحثية المنطوقية، و باعتبار انه لو كان مذكورا في القضية اللفظية لكان من المنطوق، فالمفهوم لا بد و ان لا يكون مذكورا فوصف غير المذكورية أولى ان يكون للحكم لا للموضوع هذا أولا، و ثانيا:

ان الظاهر ان الموضوع في القضيتين هو زيد في قولك: ان جاءك زيد فاكرمه و في ان لم يجيء زيد لا تكرمه و ليس الموضوع في القضية المنطوقية هو المجيء و الموضوع في القضية المفهومية هو عدم المجيء، فعلى هذا يكون تعريف المفهوم بأنه حكم لغير مذکور ينحصر بمثل (في السائمة زكاة) فان المفهوم و هو ليس في المعلوفة زكاة لاختلاف الموضوع في القضيتين فان الموضوع في المنطوق السائمة و في المفهوم المعلوفة.

نعم، لو كان الموضوع هو الحثية التي هي بمنزلة العلة للحكم في المنطوق و هو المجيء لكان التعريف شاملا لجميع اقسام المفهوم فظهر ان الأصح تعريف المفهوم بأنه حكم غير مذکور سواء كان الموضوع مذكورا كزيد في القضيتين او لم يكن مذكورا كما (في

السائمة زكاة).

قوله (قدس سره): (مع انه لا موقع له)) قد مر هذا من المصنف مرارا في ان التعاريف كلها تعاريف لفظية لشرح الاسم و ليست بالحد و لا بالرسم و قد مر توضيح ذلك و سيأتي في العموم و الخصوص التعرض له أيضا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٩١

و إن كان بصفات المدلول أشبه، و توصيف الدلالة به أحيانا كان من باب التوصيف بحال المتعلق (١).

و قد انقدح من ذلك أن النزاع في ثبوت المفهوم و عدمه في الحقيقة، إنما يكون في أن القضية الشرطية أو الوصفية أو غيرهما هل تدل بالوضع أو بالقرينة العامة على تلك الخصوصية المستتعبة لتلك القضية الاخرى، أم لا (٢)؟

(١) هذا هو الأمر الثالث: و هو انه هل المفهومية من صفات المدلول او الدلالة، و حيث انه لا يترتب على هذا ثمرة، لذلك قال: (انه لا يهمننا التصدي لذلك)) و ان كان قد اختار انه من صفات المدلول، فقال: (و ان كان لصفات المدلول اشبه)).

و توضيحه: أن المنطوقية و المفهومية هل هي من صفات الدلالة بالمعنى الفاعلي أي من صفات الدال بما هو دال، او هي من صفات المدلول، فان المراد من المنطوق و المفهوم ان كان هو كون الدال على المعنى هو اللفظ المنطوق به فالدلالة منطوقية و كون الدال على المعنى المفهومي هو المعنى ذا الخصوصية فهذا الاعتبار هي من اوصاف الدلالة، و ان كان المراد من المنطوقية هو كون المعنى قد دل عليه اللفظ فهو معنى منطوق، و ان كان قد دل عليه المعنى فهو مفهومي، و حيث ان المنطوقية و المفهومية من صفات المعنى فيقال هذا المعنى منطوق و هذا المعنى مفهومي فهي من صفات المدلول، و لذا قال (قدس سره): (و ان كانت بصفات المدلول اشبه)) و قد توصف الدلالة به فيقال: دلالة منطوقية و دلالة مفهومية إلا ان وصفها بذلك باعتبار انها تدل على معنى منطوقية و على معنى مفهومية فوصفها بذلك وصف لها بحال المتعلق لا بحال نفسها. و الى هذا اشار بقوله: (و توصيف الدلالة به احيانا كان من باب التوصيف بحال المتعلق)).

(٢) هذا هو الامر الرابع الذي اشتملت عليه هذه المقدمة، و حاصله: ان النزاع في المفهوم هل هو صغروي او كبروي، و بعد ما عرفت من ان المفهوم انما يستلزمه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٩٢

فصل الجملة الشرطية هل تدل على الانتفاء عند الانتفاء، كما تدل على الثبوت عند الثبوت بلا كلام، أم لا؟ فيه خلاف بين الاعلام. لا شبهة في استعمالها و إرادة الانتفاء عند الانتفاء في غير مقام، إنما الاشكال و الخلاف في أنه بالوضع أو بقرينة عامة، بحيث لا بد من الحمل عليه لو لم يقم على خلافه قرينة من حال أو مقال، فلا بد للقاتل بالدلالة من إقامة الدليل على الدلالة، بأحد الوجهين على تلك الخصوصية المستتعبة لترتب الجزاء على الشرط، نحو ترتب المعلول على علته المنحصرة.

المنطوق لاجل الخصوصية التي هي العلية المنحصرة يتضح ان النزاع في ثبوت المفهوم و عدمه لا بد و ان يكون صغرويا لعدم معقولية النزاع في أن العلية المنحصرة لا تدل على ذلك فان المجيء اذا كان علته منحصرة للإكرام فلا بد من انتفاء الاكرام عند انتفاء المجيء، فالمنكر للمفهوم لا بد و ان ينكر الدلالة على العلية المنحصرة، و معنى هذا كون النزاع صغرويا و هو: ان القضية هل تدل على العلمية المنحصرة ام لا، و لذا

[فصل مفهوم الشرط]

قال (قدس سره): ((ان النزاع في ثبوت المفهوم و عدمه في الحقيقة انما يكون في ان القضية الشرطية)) كان جاء ك زيد فاكرمه ((أو الوصفية)) كقوله عليه السلام: (في السائمة زكاة) (او غيرهما)) كمفهوم الغاية (هل تدل بالوضع أو بالقرينة العامة على تلك الخصوصية المستتبعة لتلك القضية الاخرى)) أي القضية المفهومية (ام لا)) فاذا قلنا بالدلالة على تلك الخصوصية التي هي العلية المنحصرة قلنا بالمفهوم و اذا قلنا بعدم دلالة القضية اللفظية على العلية المنحصرة لا تقول بالمفهوم.

وقد تبين مما ذكرنا وجه كون هذا منقدا مما مر، فانه بعد بيان كون حقيقة المفهوم هو الخصوصية المستتبعة يتضح انه لا بد و ان يكون النزاع في المفهوم صغوريا في ان العلية المنحصرة مدلولة للفظ ام لا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٩٣

و أما القائل بعدم الدلالة ففي فسحة، فإن له منع دلالتها على اللزوم، بل على مجرد الثبوت عند الثبوت و لو من باب الاتفاق، أو منع دلالتها على الترتب، أو على نحو الترتب على العلة، أو العلة المنحصرة بعد تسليم اللزوم أو العلية (١).

(١)

[الامور الدخيلة في تحقق المفهوم]

الشرط عند اللغويين هو مطلق العهد و الالتزام فيشمل الشروط الابتدائية، و قيل:

هو الالتزام في ضمن الالتزام فلا يشمل الشروط الابتدائية.

و عند أهل المعقول ما له دخل في تأثير المقتضى في المقتضى اما لانه متمم لفاعلية الفاعل كالمقاربة و اما لانه متمم لقابلية القابل كاليوسه للجسم لأن يقبل الاحتراق.

و قد عرفه المتكلمون بما يلزم من عدمه العدم و لا يلزم من وجوده الوجود، و هذا التعريف غير تام لصدقه على المقتضى المجرد عن شرط التأثير، و جرى على هذا التعريف الاصوليون.

و عند النحويين هو مدخول ان الشرطية و اخواتها كأما و مهما كالمجىء في قولك ان جاء ك زيد فاكرمه.

و حيث ان الخلاف في دلالة الشرط و عدم دلالاته و قد قال جل من قال بالمفهوم بكون اللفظ هو الدال على ذلك فيخرج الشرط بمعانيه الثلاثة عن ان يكون هو المراد في المقام لوضوح عدم دلالاته اللفظية على الانتفاء عند الانتفاء فلا بد و ان يكون الشرط الذي اختلف في دلالاته على ذلك- مع تسالم الجميع على دلالاته على الثبوت عند الثبوت- هو غير هذه المعاني و هو اما ان يكون ان و اخواتها أو هيئة الجملة الشرطية، قيل: انه ان و اخواتها لأنه لا وضع للجمل غير وضع مفرداتها، و مدخول ان لا دلالة له غير ما تدل عليه هيئته او مادته و ليس لها مع غض النظر عن لفظ ان دلالة على ذلك.

و لكن المصنف حيث يرى ان الدال على الثبوت عند الثبوت هو هيئة الجملة الشرطية جعلها هي محل الخلاف.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٩٤

.....

و على كل فلا اشكال في إن-ان- او الجملة الشرطية تدل على ثبوت الجزاء عند ثبوت مدخولها، و لكن هل لها دلالة على انتفاء الجزاء عند انتفائه ام لا-؟ فمن قال بالمفهوم قال بهذه الدلالة، و من انكر المفهوم قال انه لا تدل على غير الثبوت عند الثبوت، و اما بالنسبة الى الانتفاء عند الانتفاء فلا دلالة لها عليه.

ولا يخفى انه لو تمت الدلالة على المفهوم لكانت الدلالة التزامية لوضوح انه لو دلت هيئة الجملة او ان على نفس الانتفاء عند الانتفاء لكانت الدلالة منطوقية لا مفهومية، فكون الدلالة مفهومية لا بد ان يكون لكون ان او هيئة الجملة تدل على خصوصية في المنطوق لازمها البين بالمعنى الاخص هو المفهوم و هو معنى كون الدلالة التزامية، هذا فيما اذا كان القائل بالمفهوم يقول بدلالة اللفظ عليه وضعا.

و أما اذا كان القائل بالمفهوم يستند الى دلالة الاطلاق فانه و ان كانت الدلالة الاطلاقية من الدلالات العقلية ببركة مقدمات الحكمة إلما انه لا بد و ان يكون الاطلاق دالا- على تلك الخصوصية في المنطوق المستلزمة لزوما بيننا بالمعنى الاخص للانتفاء عند الانتفاء لوضوح انه لا بد و ان يثبت بواسطة الاطلاق ان مدخول ان و هو مجيء زيد مثلا علة منحصرة لاكرامه، و اذا كان علة منحصرة له فلا بد و ان ينتفى عند انتفائه.

و الحاصل: ان القائل بالمفهوم لا بد له من ان يثبت ان المقدم في الجملة الشرطية كمجيء زيد مثلا في مفهوم الشرط علة منحصرة للجزء و هو اكرامه فقول القائل ان جاء ك زيد فاكرمه يدل على ان العلة المنحصرة لا- كرام زيد هو مجيئه، و ما لم يثبت القائل بالمفهوم ذلك لا سبيل له للقول بالمفهوم فلا بد له من اثبات الدلالة على أمور:

من لزوم الجزاء لمدخول الشرط و كون هذا اللزوم بنحو الترتب أى بأن يكون الجزاء مترتبا تحققه على تحقق ما هو الشرط له و ان يكون هذا الترتب ترتبا عليا أى من باب ترتب المعلول على علته فالجزء هو المعلول و المدخول هو العلة و ان تكون العلية بنحو الانحصار و هذه الامور كلها لازمة للعية المنحصرة فان اللزوم ضرورى فى العلية

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٩٥

لكن منع دلالتها على اللزوم، و دعوى كونها اتفافية، فى غاية السقوط، لانسباق اللزوم منها قطعاً، و أما المنع عن أنه بنحو الترتب

و كذلك الترتب، و حيث لا يكفى هذا فى ثبوت المفهوم لا بد و ان تكون العلية منحصرة.

و اما القائل بعدم المفهوم فله ان يمنع الدلالة على اللزوم بأن يكون الثبوت عند الثبوت لمجرد الاتفاق كدلالة قولنا ان كان الانسان ناطقا كان الحمار ناهقا. و له ان يسلم اللزوم و يمنع الدلالة على الترتب بأن يكونا كالمتضايقين فانهما متلازمان و لكن لا ترتب بينهما او كالمعلولين لعلة ثالثة فانهما أيضا متلازمان و لكن لا علية بينهما.

لا يقال: ان المعلولين لعلة ثالثة بينهما من اللزوم ما يكفى للمفهوم و هو الانتفاء عند الانتفاء و كذلك المتضائفان.

فانه يقال: ان القائل بالمفهوم انما قال به لاستفادته من ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط ترتب الجزاء على الشرط ترتبا عليا بنحو الانحصار، فانه لو رفع اليد عن الدلالة على الترتب للزم رفع يده عن اللازم فلا يثبت المفهوم حينئذ. و له أيضا ان يسلم الترتب و لكن لا- يقول بان هذا الترتب من الترتب العلى بل الترتب كما يكون فى العلة و المعلول ربما يكون لرتب احدهما على الآخر بسبب الزمان، فان عمرا مثلا لو كان مجيئه من بعد زمان مجيء زيد بلا فصل صح الترتب بين المجيئين و لا لزوم بينهما و لا علية فضلا عن ان تكون العلية بنحو الانحصار. و له ايضا ان يسلم الترتب العلى و لكنه يمنع كون العلية بنحو الانحصار، فان غير العلية المنحصرة لا تستلزم الانتفاء عند الانتفاء لوضوح انه لو كان للشئ علة مستقلة فانه يلزم من ثبوت احد علة ثبوت و لكن لا يلزم من انتفاء احد علة انتفاؤه، لجواز ان يثبت لثبوت علته الاخرى.

قوله (قدس سره): ((باحد الوجهين ... الخ))، أى الوضع او القرينة العامة التى هى الاطلاق.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٩٦

على العلة فضلا عن كونها منحصرة، فله مجال واسع (١) و دعوى تبادل اللزوم و الترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة- مع كثرة استعمالها فى الترتب على نحو الترتب على غير المنحصرة منها بل فى مطلق اللزوم- بعيدة، عهدتها على مدعيها (٢)، كيف؟ و لا يرى

في استعمالها فيها

(١)

[أبواب انحصار العلة بوجه

لا- يخفى ان اللزوم هو القدر الجامع بين المتلازمين سواء كان تلازمهما لانهما متضائفان او لانها معلولان لعلة واحدة و في هذين لا ترتب بين الشرط و الجزاء او مطلق العلية او العلية المنحصرة و في الآخرين لا مناص عن الترتب. و الظاهر ان المصنف يرى ان الجملة الشرطية تدل على اللزوم فقط بين الجزاء و الشرط لانصرافها اليه و ليس مراده من هذا الانسباق هو التبادر للزوم وضعها لذلك، و مع وضعها للزوم لا- بد و ان يكون استعمالها في الاتفاقيات مجازا بلحاظ العلاقة و لا نرى في استعمالها في الاتفاقيات ملاحظة عناية او علاقة.

و لعل السبب في الانصراف الى اللزوم فيها هو كثرة استعمالها في اصل اللزوم.

و على كل فدالاتها على اللزوم لا- يقتضى دلالتها على الترتب العلى الاعم من المنحصرة و غيرها فضلا عن دلالتها على العلية المنحصرة التي لا يتحقق المفهوم من دونها و للمنع عن دلالتها على الترتب العلى مجال واضح.

(٢) قد عرفت ان القول بالمفهوم لا- بد فيه من كون اللزوم بين الجزاء و الشرط لزوما عليا انحصاريا، فمدعى المفهوم في القضية الشرطية لا بد له من ان يكون المتبادر منها هو اللزوم العلى الانحصارى لان دلالتها على المفهوم ينحصر في دلالتها على اللزوم العلى الانحصارى.

و لا يخفى ان لازم دعوى التبادر الى ذلك هو وضع القضية الشرطية له فيكون استعمالها في غير اللزوم العلى الانحصارى استعمالا في غير الموضوع له، و عليه فاستعمالها في غير ذلك المجاز كاستعمالها في الترتب العلى بغير الانحصار كقوله

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٩٧

عناية، و رعاية علاقة، بل إنما تكون إرادته كإرادة الترتب على العلة المنحصرة بلا عناية، كما يظهر على من أمعن النظر و أجال البصر في موارد الاستعمالات، و في عدم الالتزام و الاخذ بالمفهوم في مقام المخاصمات و الاحتجاجات (١)، و صحة الجواب بأنه لم يكن لكلامه

عليه السلام: (ان بليت فتوضاً و ان نمت فتوضاً) و في مطلق اللزوم كقولنا: ان كان هذا ناطقا كان حيوانا مع انه لا علية بين الجنس و الفصل.

و لا يخفى ان استعمالها في العلية غير المنحصرة و في مطلق اللزوم كثير جدا فان كان التسبب في دعوى التبادر الى العلية المنحصرة هو الوضع فنقول لا- داعى عقلائى للوضع ان يضعها لخصوص العلية المنحصرة مع كثرة احتياجه الى الاستعمال في غيرها فيتكلف مئونة ملاحظة العلاقة. و ان كان السبب في دعوى التبادر كثرة الاستعمال بحيث يحصل منه الوضع فهي ممنوعة جدا، لأن استعمالها في غير العلة المنحصرة أكثر فهذه الدعوى بعيدة عهدتها على مدعيها.

(١) قد أشار المصنف الى ايرادين على دعوى تبادر العلية المنحصرة من القضية الشرطية. الأول: ان لازم التبادر المذكور و هو وضع الجملة الشرطية لخصوص العلة المنحصرة كون استعمالها في العلة غير منحصرة و في مطلق اللزوم مجاز و لا ريب في ان الاستعمال المجازى يحتاج الى عناية لاجل لحاظ العلاقة و المناسبة للمعنى الحقيقى و لو كان الحال كما زعمه مدعى التبادر لوجدنا في انفسنا في مقام استعمالنا للجملة الشرطية في العلة غير المنحصرة و في مطلق اللزوم عناية و لحاظ علاقة، و من الواضح انا لا نرى شيئا من

ذلك في مقام استعمالنا في غير العلة المنحصرة و لو كان استعمالنا مجازيا لكان من الضروري تحقق العناية و لحاظ العلاقة و الى هذا اشار بقوله:

((كيف؟ و لا يرى في استعمالها فيها)) أى في العلية غير المنحصرة و في مطلق اللزوم- (عناية و رعاية علاقة ... الى آخر الجملة)).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٩٨

مفهوم، و عدم صحته لو كان له ظهور فيه معلوم (١).

و أما دعوى الدلالة، بادعاء انصراف إطلاق العلاقة اللزومية إلى ما هو أكمل افرادها، و هو اللزوم بين العلة المنحصرة و معلولها، ففاسدة جدا، لعدم كون الاكتمية موجبة للانصراف إلى الاكمل، لا سيما مع كثرة الاستعمال في غيره، كما لا يكاد يخفى. هذا مضافا إلى منع كون اللزوم بينهما أكمل مما إذا لم تكن العلة بمنحصرة، فإن الانحصار لا يوجب أن يكون ذاك الربط الخاص الذى لا بد منه في تأثير العلة في معلولها أكد و أقوى (٢).

(١) هذا هو الايراد الثانى، و حاصله: انه لو كانت الجملة الشرطية موضوعاً لخصوص الترتب العلى بنحو الانحصار الذى لازمه ثبوت المفهوم و دلالة الجملة الشرطية عليه فيكون قول المولى لعبد ان جاءك زيد أكرمه دالا على الجملة المفهومية و هى ان لم يجئ زيد لا تكرمه. و هذه القضية المفهومية لو ثبتت لدلت على المنع عن اكرام زيد فيما اذا لم يجئ، فلو اكرمه العبد في حال عدم مجيئه لكان مخالفا و عاصيا، و من الواضح انه يصح ان يجيب العبد مولاه بأن كلامه لا دلالة له على النهى عن اكرام زيد في حال عدم مجيئه و انه لا يدل على غير وجوب اكرامه عند مجيئه اما على حرمة اكرامه عند عدم مجيئه فكلامه لا دلالة له على ذلك، و صحة احتجاج العبد دليل على عدم تبادر العلية المنحصرة من الجملة الشرطية، و إلا لما صح احتجاج العبد. و الى هذا اشار بقوله: ((و صحة الجواب بانه لم يكن لكلامه مفهوم و عدم صحته)) أى عدم صحة الجواب بأنه لم يكن له مفهوم ((لو كان له)) أى لو كان لكلامه ((ظهور فيه معلوم)) أى انه يكون عدم صحة الجواب معلوما لو كان لكلام المولى ظهور وضعى فى العلية المنحصرة المستلزمة للمفهوم.

(٢) حاصله: انه لو ادعى ان الجملة الشرطية لم توضع للعلة المنحصرة فيسلم هذا المدعى عدم التبادر، و لكنه يقول انه لا اشكال ان العلة المنحصرة اكمل افراد اللزوم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٢٩٩

.....

و العلية و قد عرفت تسليم اللزوم فى القضية الشرطية، فنقول: ان دلالتها على العلة المنحصرة انما هو للانصراف لا- لوضعها لها بالخصوص، و السبب فى انصرافها الى العلة المنحصرة هو كونها اكمل افراد اللزوم و العلية، و الى هذا اشار بقوله: ((و اما دعوى الدلالة بادعاء انصراف اطلاق العلاقة اللزومية)) المسلمة بين الشرط و الجزاء ((الى ما هو اكمل افرادها و هو اللزوم بين العلة المنحصرة و معلولها)).

قوله (قدس سره): ((ففسادة جدا لعدم ...)) هذا هو الخبر لقوله: ((و اما دعوى))، و توضيح فساد هذه الدعوى انها مشتملة على كبرى و هى كون الاكتمية موجبة للانصراف و صغرى و هى ان العلاقة اللزومية فى العلة المنحصرة اكمل افراد العلة، و لكنها ممنوعة كبرى و صغرى.

اما الكبرى فلان الاكتمية لا توجب الانصراف، لان الانصراف انما يحصل للاستيناس الذهنى الحاصل بسبب كثرة الاستعمال. و قد عرفت مما مر ان الاستعمال فى العلة المطلقة بل فى اللزوم المطلق كثير جدا و لعله اكثر من الاستعمال فى العلة المنحصرة، و مع هذا كيف يحصل الانصراف؟ فالاكتمية أجنبية عما هو السبب للانصراف، و كثرة الاستعمال انما هى فى غير جانب العلة المنحصرة فلا

وجه لدعوى كون الاكلمية موجبة للانصراف لعدم اقتضاءها في نفسها لذلك و لعدم كثرة الاستعمال فيها، و قد اشار المصنف الى منع كون الاكلمية من مقتضيات الانصراف بقوله: ((لعدم كون الاكلمية موجبة للانصراف الى الاكمل)) و اشار الى ان الموجب له كثرة الاستعمال و هو ليس في العلية المنحصرة بقوله: ((مع كثرة الاستعمال في غيره)) أى في غير الفرد الاكمل.

و اما الصغرى فهي ممنوعة أيضا لوضوح ان الانحصار بالعلة لا يوجب كون العلة أكمل أفراد العلة في التأثير و العلية، لان الشيء ما لم يجب لم يوجد، و كما يجب وجوده مع علته المنحصرة كذلك يجب وجوده مع علته غير المنحصرة، و كون هذا العلة لا يوجد غيرها علة لهذا المعلول أجنبي عن الكمال في مقام تأثيرها في معلولها،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣٠٠

إن قلت: نعم، و لكنه قضية الاطلاق بمقدمات الحكمة، كما ان قضية إطلاق صيغة الامر هو الوجوب النفسى (١).

و لازم قول هذا لمدعى كون العلة المنحصرة أكمل من غيرها كون تأثيرها في مقام العلية أكد و أقوى، و قد عرفت ان الانحصار اجنبى عن القوة و التأكيد في مقام التأثير.

و الى هذا اشار بقوله: ((مضافا الى منع كون اللزوم بينهما أكمل ... الى آخر الجملة)).

(١) لما ذكر فساد دعوى الدلالة على العلية المنحصرة المستلزمة للمفهوم تبادرا أو انصرافا تعرض لفساد دعوى التمسك بالاطلاق لا ثبات العلية المنحصرة، و قد ذكر للإطلاق وجوها ثلاثة:

الأول: ما اشار اليه بقوله: ((ان قلت))، و حاصله: التمسك باطلاق الدال على اللزوم في القضية الشرطية و هو اما ان او هيئة الجملة الشرطية، و توضيحه: ان مقدمات الحكمة الثلاث و هو كون المولى في مقام البيان و انتفاء القدر المتيقن و القرينة الخاصة ينضم اليها مقدمة رابعة و هى ان الترتب المستفاد من ترتب الجزاء على الشرط الذى دل عليه ان او هيئة الجملة بعد ان كان المولى بصدد بيانه لا بد و ان يكون هو الترتب الانحصارى دون غيره، لان ترتب المعلول على علته المنحصرة ترتب عليها لا غير، و ترتبها على العلة و على غيرها ترتب عليها مع غيرها، فقيد العلة المنحصرة قيد عدمى، و قيد العلة غير المنحصرة قيد وجودى، و حيث ان المولى كان في مقام البيان للعية و القيد الوجودى يحتاج الى بيان زائد و لم يبينه، فلا بد و ان يكون المراد غيره و هو العلة المنحصرة، و مثل هذا الاطلاق فى المقام الاطلاق المذكور لتعيين الوجوب النفسى دون الوجوب الغيرى، فان القيد فى الوجوب الغيرى وجودى، و فى الوجوب النفسى عدمى، لان الوجوب الغيرى هو الوجوب المترشح من وجوب آخر، بخلاف الوجوب النفسى فانه الوجوب غير المترشح من وجوب آخر فلذا كان الاطلاق معينا للوجوب النفسى دون الغيرى، و الى هذا اشار بقوله:

((كما ان قضية اطلاق صيغة الامر هو الوجوب النفسى)).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣٠١

قلت: أولا: هذا فيما تمت هناك مقدمات الحكمة، و لا- تكاد تتم فيما هو مفاد الحرف كما هاهنا، و إلا لما كان معنى حرفيا، كما يظهر وجهه بالتأمل (١).

و ثانيا: تعينه من بين أنحاءه بالاطلاق المسوق فى مقام البيان بلا معين، و مقايسته مع تعيين الوجوب النفسى بإطلاق صيغة الامر مع الفارق، فإن النفسى هو الواجب على كل حال بخلاف الغيرى، فإنه واجب على تقدير دون تقدير، فيحتاج بيانه إلى مئونة التقييد بما إذا وجب الغير، فيكون الاطلاق فى الصيغة مع مقدمات الحكمة محمولا عليه، و هذا بخلاف اللزوم و الترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة، ضرورة أن كل واحد من أنحاء اللزوم و الترتب، محتاج فى تعينه إلى القرينة مثل الآخر، بلا تفاوت أصلا، كما لا يخفى (٢).

(١) اجاب عنه بجوابين، الاول: ان الدال على اللزوم و الترتب العلى هو اما لفظ او هيئة الجملة، و كلاهما من الحروف، بمعنى ان مدلولها معنى آلى لا- استقلالى، و الاطلاق انما يتم التمسك به فى المنظور بالنظر الاستقلالى، فلا- وجه للتمسك بالاطلاق فى الحروف.

و لا يخفى ان الدال على الوجوب النفسى أيضا هو الهيئة، و هى من المعانى الحرفية، و قد مر من المصنف التمسك بالاطلاق لافادة الوجوب النفسى دون الغيرى، و لعل مراده من قوله: ((كما يظهر وجهه بالتأمل)) ان التأمل الموصل لوجه عدم صحة التمسك بالاطلاق فى الحروف يوصلنا الى امكان التمسك بالاطلاق فيها و لو بنحو التبعية لمتعلقاتها كما مر بيانه فيما تقدم.

(٢) هذا هو الجواب الثانى و هو الموجب للفرق بين صحة التمسك بالاطلاق للوجوب النفسى دون المقام.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣٠٢

.....

و توضيحه: ان تنويع الشىء و تقسيمه الى انواع لا بد و ان يكون لخصوصيات فى نفس الانواع موجبة لكون كل واحد منها نوعا غير النوع الآخر و ما لم يكن الفرق فى نفس ذواتها لا يكون موجبا لتنويعها، و قد عرفت ان اللزوم فى العلة المنحصرة و غيرها من العلة غير المنحصرة على نحو واحد، و الانحصار و عدم الانحصار امر خارج عن ذات العلة فى مقام تأثيرها، فلا يكون موجبا للفرق الذاتى بين العلة المنحصرة و غيرها بحيث يوجب قييدا داخلا- فى ذواتها فلا- يكون لها أفراد بعضها مقيد و بعضها غير مقيد حتى يكون الاطلاق معينا لخصوص المقيد بقيد عدمى لا- وجودى و هذا بخلاف الوجوب النفسى و الغيرى، فان حقيقة الوجوب الغيرى هو الوجوب المترشح من وجوب آخر، بخلاف الوجوب النفسى فانه الوجوب غير المترشح، و هذا فرق فى نفس حقيقة الوجوب يوجب تنويعه و تفريده، فلذا كان الاطلاق فيه معينا للوجوب النفسى دون الغيرى بخلاف اللزوم فى العلة المنحصرة و غيرها فانه حقيقة واحدة و ان انقسم بسبب امر خارج عن مقام حقيقة اللزوم الى علة منحصرة و غير منحصرة، فتعيين احد الاقسام بالاطلاق- مع انه انما يتم فى ماله قيود داخله فى مقام ذات المقيدات- واضح الفساد.

و قد اشار المصنف الى ان انحاء اللزوم لا- فرق فى حقيقة اللزوم فيه و انما الفرق فيما هو خارج عن ذاته فلا- وجه لتعيين العلة المنحصرة بالاطلاق، بل كل فرد من أفراد اللزوم لو اراده بخصوصه لاحتاج الى معين بقوله: ((تعينه من بين انحائه بالاطلاق المسوق فى مقام البيان بلا معين))، و لا يصح التمسك بالاطلاق من ناحية التقييد و انواعه الا فيما كان موجبا لتقييد فى نفس ذات المقيد لا فيما هو الخارج عن مقام ذاته.

و قد أشار الى الفرق بين الوجوب النفسى و المقام بقوله: ((و مقايسته مع تعيين الوجوب النفسى باطلاق صيغة الامر مع الفارق))، و قد

اشار الى ان الفرق فى الوجوب هو فى حقيقة الوجوب بقوله: ((فان النفسى هو الواجب على كل حال))

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣٠٣

ثم إنه ربما يتمسك للدلالة على المفهوم بإطلاق الشرط، بتقريب أنه لو لم يكن بمنحصر يلزم تقييده، ضرورة أنه لو قارنه أو سبقه الآخر لما أثر وحده، و قضية إطلاقه أنه يؤثر كذلك مطلقا (١).

أى هو الواجب لا لواجب آخر و حقيقة وجوبه غير مرتبطة بغيره، ((بخلاف الغيرى فانه واجب على تقدير دون تقدير)) أى ان وجوبه انما هو حيث يكون غيره واجبا فيتترشح وجوبه منه، و حيث كان الفرق بين الوجوبين فى حقيقة الوجوب، و ان القيد فى الغيرى وجودى فلذا ((يحتاج بيانه الى مئونة التقييد بما اذا وجب الغير فيكون الاطلاق فى الصيغة)) بضم المقدمة الرابعة ((مع مقدمات الحكمه)) الثلاث ((محمولا- عليه)) أى على الوجوب النفسى دون الغيرى ((و هذا بخلاف اللزوم و الترتب بنحو الترتب على العلة

(المنحصرة)) حيث لا فرق فيه في حقيقة اللزوم و الترتب بين العلة المنحصرة و غير المنحصرة ((ضرورة ان كل واحد من انحاء اللزوم و الترتب)) لا فرق في مقام حقيقته بينه و بين غيره كان كل واحد من انحاء اللزوم ((محتاج في تعيينه بخصوصه الى القرينة مثل الآخر بلا تفاوت أصلاً)).

(١) هذا هو الوجه الثاني للتمسك بالاطلاق.

و توضيحه: ان الاطلاق السابق كان بما يدل على العلية و التأثير، و ان العلة المؤثرة منقسمة الى منحصرة و غير منحصرة، و الاطلاق يعين العلة المنحصرة.

و هذا الوجه الثاني للتمسك باطلاق مدخول ان، و هو الشرط النحوي.

و بيانه: ان الشرط في قولك: ان جاءك زيد فاكرمه هو المجيء، و انه اذا تحقق المجيء يترتب عليه وجوب الاكرام، و هو العلة للاكرام في جميع الاحوال سواء كان مسبقا بوجود شىء من الاشياء او مقارنا له او ملحوقا به، و لازم هذا الاطلاق كون المجيء هو العلة لا غير، و معنى هذا كونه علة منحصرة، لأنه اذا كان هو المؤثر في وجوب الاكرام و ان سبقه أى شىء او قارنه او لحقه فلا بد و ان يكون هو العلة المنحصرة، لانه لو كان غيره علة و وجد قبله لاثر في وجوب الاكرام و اذا قارنه مؤثر [١٠]

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول؛ ج ٣؛ ص ٣٠٤

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣٠٤

و فيه أنه لا تكاد تنكر الدلالة على المفهوم مع إطلاقه كذلك، إلا أنه من المعلوم ندره تحققه، لو لم نقل بعدم اتفاهه. فتلخص بما ذكرناه، أنه لم ينهض دليل على وضع مثل (إن) على تلك الخصوصية المستتبعة للانتفاء عند الانتفاء، و لم تقم عليها قرينة عامة، أما قيامها أحيانا كانت مقدمات الحكمة أو غيرها، مما لا يكاد ينكر، فلا يجدى القائل بالمفهوم، انه قضية الاطلاق في مقام من باب الاتفاق (١).

غيره يشتركان في التأثير و اذا لحق به غيره من العلل و كان المجيء معدوما يتحقق الاكرام ايضا، أما اذا كان المجيء هو العلة في جميع الاحوال فلازمه انه قبل وجود المجيء لا يتحقق الاكرام و اذا قارنه غيره لكون المجيء هو المؤثر دون المقارنة له و اذا لحق به شىء و كان المجيء معدوما لا يتحقق الاكرام، فالاطلاق الدال على ان المجيء هو المؤثر سواء سبقه غيره او قارنه او لحق به يثبت العلة المنحصرة و لازمها ثبوت المفهوم فانه لو كان غير المجيء علة لوجب الاكرام كاحسانه لوجب مثلا ان يقول:

ان جاءك زيد أو احسن اليك فاكرمه، و حيث لم يقيد المجيء بشىء فلا بد و ان يكون هو المؤثر لا غير، و معنى هذا كون المجيء هو العلة المنحصرة لوجب الاكرام، و لازم العلة المنحصرة الانتفاء عند الانتفاء، و ليس المفهوم الا الانتفاء عند الانتفاء.

و الى هذا اشار بقوله: (بتقريب انه لو لم يكن بمنحصراً) في المجيء (يلزم تقييده) أى يلزم تقييد المجيء بذلك الغير كاحسان (ضرورة انه لو قارنه او سبقه الآخر) الذى هو المؤثر أيضا (لما اثر وحده) أى لما أثر المجيء وحده، فانه لو قارنه يشتركان في التأثير، و لو سبقه لكان المؤثر هو الاحسان دون المجيء، (و قضية اطلاقه انه يؤثر كذلك) أى قضية الاطلاق كون المؤثر هو المجيء و ان سبقه الاحسان او قارنه.

(١) و حاصل الجواب: ان ظاهر القضية الشرطية كونها مسوقة لبيان التأثير و العلية، و ان المجيء يؤثر في وجوب الاكرام لا لبيان وصف هذا المؤثر بانه وحده سبقه غيره او

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣٠٥

و أما توهم أنه قضية إطلاق الشرط، بتقريب أن مقتضاه تعيينه، كما أن مقتضى إطلاق الامر تعيين الوجوب (١).

ففيه: أن التعيين ليس في الشرط نحوها يغاير نحوه فيما إذا كان متعددًا، كما كان في الوجوب كذلك، و كان الوجوب في كل منهما متعلقًا بالواجب بنحو آخر، لا بد في التخييري منهما من العدل، وهذا بخلاف الشرط فإنه واحدًا كان أو متعددًا، كان نحوه واحدًا و دخله في المشروط

قارنه او لحق به. نعم لو قامت القرينة على ان الاطلاق مسوق من هذه الجهة لثبت المفهوم. والحاصل: ان النافع للقائل بالمفهوم هو ان من معتاد البيان هو سوق البيان من هذه الجهة و لكنه ليس من معتاد البيان سوقه من هذه الجهة، و انما البيان المعتاد في القضية الشرطية هو تأثير المجيء لا بيان وصف المجيء. و من الواضح ان كونه وحده - سواء سبقه غيره او قارنه - من صفات المؤثر لا من اوصاف التأثير و العلية. و قد اشار الى ذلك بقوله: (انه لا يكاد ينكر ... الى آخر الجملة)). (١) هذا هو الوجه الثالث للتمسك بالاطلاق، و هو أيضا تمسك بإطلاق مدخول ان و هو الشرط النحوي. و حاصله: انه تمسك بالاطلاق على نحو الاطلاق الذي يتمسك به لاثبات كون الوجوب تعيينيا لا تخييريا فانه بعد مقدمات الحكمة الثلاث نقول: ان الظاهر من الاطلاق كون الواجب هو بنفسه واجبا لا انه له عدل مثله، مثلا: اذا قال المولى: صل، فظاهاه ان الصلاة بنفسها هي الواجب، لا- انها هي أو غيرها كما في خصال الكفارة، فان الواجب فيها هو العتق او الاطعام او الصوم، و مثله الاطلاق في المقام، فان الظاهر من قوله: ان جاءك زيد فآكرمه ان العلة لوجوب الاكرام هو المجيء لا انه هو أو غيره، و لو كان غيره علة أيضا لكان العلة هو المجيء او غيره. و الى هذا اشار بقوله: (بتقريب ان مقتضاه تعيينه ... الى آخر الجملة)).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣٠٦
بنحو واحد، لا تتفاوت الحال فيه ثبوتا كى تتفاوت عند الاطلاق إثباتا، و كان الاطلاق مثبتا لنحو لا يكون له عدل لاحتياج ما له العدل إلى زيادة مؤنثة، و هو ذكره بمثل او كذا (١) و احتياج ما إذا كان الشرط

(١) اجاب عنه بجوابين: الأول: ما مر في الجواب عن الاطلاق بالتقريب الأول.

و حاصله: ان الوجوب التعيني و الوجوب التخييري تنويح في حقيقة الوجوب، فان حقيقة الواجب التعيني غير حقيقة الواجب التخييري، فان الواجب التعيني هو الواجب لا- غير، و الواجب التخييري هو أو غيره، فاذا كان الاطلاق مسوقا لبيان ما هو الواجب و لم يبين له عدلا وجب ان يكون الواجب تعيينيا و إلا فلو كان للواجب عدل آخر و لم يبينه للزم الاخلال بالعرض، بخلاف العلية و التأثير فان كون المؤثر في الا- كرام لو كان غير المجيء لا يوجب كون حقيقة تأثير المجيء في الاكرام حقيقة اخرى غير تأثير المجيء فيما لم يكن غيره مؤثرا بل تأثيره على أى حال سواء كان هناك مؤثر غيره أو لم يكن على حد سواء بخلاف الوجوب التعيني و التخييري، فان حقيقة الوجوب التعيني غير حقيقة الوجوب التخييري، و حيث ان يكون المراد بيان الوجوب المتنوع الى التعيني و التخييري و كان الوجوب التخييري مقيدا بقيد وجودى و هو جواز تركه الى بدله او ان القيد الوجودى هو كون الواجب له عدل آخر كان الاطلاق معينا للوجوب التعيني لان الوجوب التعيني مقيد بقيد عدمى و هو انه لا يجوز تركه الى البدل او انه هو الذى لا عدل له، و ليس مقامنا من هذا القبيل لعدم اختلاف حقيقة المؤثر و تأثيره فى كونه له عدل أو ليس له عدل، فيكون الاطلاق المسوق لبيان كون المجيء هو المؤثر لا- يجب فيه بيان ان لهذا المجيء عدلا أو ليس له، فلا يوجب اخلالا بغرض المولى فى بيانه المسوق لكون المجيء مؤثرا فى الا- كرام، فان كون غير المجيء مؤثرا لا- يوجب تنويحا فى التأثير و كون تأثير المجيء غير تأثير غيره، بل تأثير المجيء لا يختلف سواء كان غيره له تأثير او لم يكن.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣٠٧

.....

و بعبارة اخرى: ان الواجب التعيينى الواجب فيه هو متعلق الوجوب وحده، و الواجب التخيرى الواجب فيه هو أحد العدلين، فحقيقة الوجوب قد اختلفت بالذات فى هذين الوجوبين بخلاف العدل فى المؤثر، فان كون المؤثر فى الاكرام هو المجيء وحده او هو و الاحسان مثلا لا يوجب اختلافا فى تأثير المجيء فى الاكرام فلا تكون العدلية منوعة لحقيقة العلة، بخلاف العدلية فى الوجوب فانها موجبة لاختلاف حقيقة ما هو الواجب و لذا قال (قدس سره): ((ان التعين ليس فى الشرط)) هو على ((نحو يغير نحو فيما اذا كان متعددا كما كان فى الوجوب كذلك)) أى انه فى الوجوب تعدد الواجب و وحدته يوجب كون الوجوب على نحو فى الوحدة يغير نحوه فى المتعدد ((و كان الوجوب فى كل منهما متعلقا بالواجب بنحو آخر))، فانه فى الواجب التعيينى الواجب هو المتعلق بنفسه وحده و بذاته، و فى الواجب التخيرى الواجب احد الامرين، و هو الجامع بينهما. فاذا كان المولى فى مقام بيان الوجوب التخيرى لا بد له ان يقيد المتعلق بأو أو غيرها، فيقول اذا افطرت فى رمضان عمدا فصم او اطعم او اعتق. يقول يجب عليك احد هذه الامور فحينئذ ((فى التخيرى)) من هذين الوجوبين لا بد من ذكر العدل، بخلاف التعيينى فانه لا عدل له. ((و هذا بخلاف الشرط فانه واحدا كان او متعددا، كان نحوه واحدا و دخله فى المشروط بنحو واحد لا تفاوت الحال فيه ثبوتا كى تفاوت عند الاطلاق اثباتا)) أى انه انما يعقل مرحلة الاثبات حيث يكون له فى مرحلة الثبوت و الواقع تحقق، و مرحلة الاطلاق مرحلة الاثبات، و قد عرفت ان العلية فى مرحلة الثبوت لا تنوع فيها، و هى على نحو واحد، فلا يعقل ان يكون الاطلاق مثبتا للعلية المنحصرة، لان العلية المنحصرة و غير المنحصرة غير مختلفة فى الواقع فى مقام التأثير، و التأثير للعلية التى ليس لها عدل كالتأثير للعلية التى لها عدل، و قد عرفت فى الوجوب انه ليس كذلك، لان حقيقة الوجوب فيما له عدل غير حقيقته فيما ليس له عدل.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣٠٨

متعددا إلى ذلك إنما يكون لبيان التعدد، لا لبيان نحو الشرطية، فنسبة إطلاق الشرط إليه لا تختلف، كان هناك شرط آخر أم لا، حيث كان مسوقا لبيان شرطية بلا إهمال و لا إجمال. بخلاف إطلاق الامر، فإنه

و لا- يخفى ان التمسك بالاطلاق فى المقام للمفهوم انما هو مع تسليم انه لم تقم قرينة بالخصوص على انه مسوق لتقسيم العلة الى منحصرة و غير منحصرة، و ان كان هذا وصف لها باعتبار ما هو خارج عن ذاتها، و اذا لم تقم قرينة خاصة على سوجه كذلك فلا بد و ان يكون الاطلاق باعتبار عدم امكان ارادة الجامع بين النوعين كما هو فى الوجوب التعيينى و التخيرى، فلا بد و ان يريد احد النوعين، و حيث ان القيد فى التخيرى يزيد على بيان انه واجب، بل لا بد من العطف و تقييده بأو أو ما يؤدي مؤداها لذلك كان الاطلاق معينا للوجوب التعيينى، لأنه يكفى فيه ما يدل على انه واجب، فان قيده بأن لم يكن معه غيره عدمى لا يحتاج الى بيان، فبعد تمامية مرحلة الثبوت كان الاطلاق الذى هو مرحلة الاثبات مثبتا لخصوص الوجوب التعيينى، و اما العلية فحيث انها غير متنوعة ثبوتا فلا يعقل ان يكون الاطلاق دالا على خصوص العلة المنحصرة بعد ان كان الانحصار و عدمه خارجا عن مقام ذات العلة.

كان لو كان الحال فى مرحلة العلة متفاوتا ثبوتا لكان للتمسك بالاطلاق فى مرحلة الاثبات مجال ((و كان الاطلاق مثبتا لنحو لا يكون له عدل)) و هو العلة المنحصرة، لانه اذا كان تفاوت فى مرحلة الثبوت ففى مرحلة الاثبات لا بد و ان يكون المراد احد النوعين، و حيث ان العلية غير المنحصرة و هى التى لها عدل موجبة لتقييد زائد ((لاحتياج ما له العدل الى زيادة مؤننه و هو ذكره بمثل او كذا)).

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣٠٩

لو لم يكن لبيان خصوص الوجوب التعيينى، فلا محالة يكون فى مقام الاهمال أو الاجمال، تأمل تعرف (١).

هذا مع أنه لو سلم لا يجدى القائل بالمفهوم، لما عرفت أنه لا يكاد ينكر فيما إذا كان مفاد الاطلاق من باب الاتفاق (٢).
ثم إنه ربما استدل المنكرون للمفهوم بوجوه (١):

(١) حاصله: انه ربما يكون الاطلاق مسوقا لبيان تعدد الشرط، فيحتاج الشرط المتعدد الى العطف بمثل - أو - أو ما يؤدي مؤداه. و لكن هذا الاطلاق ليس هو الاطلاق المسوق لبيان الشرطية، بل هو اطلاق آخر.

و النافع في المقام ان يكون الاطلاق المسوق للشرطية يحتاج الى العطف بأو. و قد عرفت ان الاطلاق المسوق للشرطية لا يحتاج الى ذلك لعدم الاختلاف في ذاتها و لذا قال (قدس سره) و احتياج ما اذا كان الشرط متعددا الى ذلك انما يكون لبيان التعدد لا لبيان نحو الشرطية ... الى آخر كلامه)).

قوله (قدس سره): فلا محالة يكون في مقام الاهمال ... الخ)) أى انه في الوجوب حيث ان الفرق بينهما في مقام ذات الوجوب فاذا لم يعين الاطلاق احدهما فيلزمه ان يكون المولى في مقام الاجمال او الاهمال بخلاف العلية فانه اذا لم يعين الاطلاق المنحصرة او غير المنحصرة لا يكون المولى في مقام الاجمال او الاهمال.

(٢) هذا هو الايراد الثاني على هذا الاطلاق و حاصله: ما مر من انه ربما يكون الاطلاق مثبتا للعلية المنحصرة فيما اذا قامت قرينه على ان المولى بصدد ذلك، و لكنه لا يفيد القائل بالمفهوم لانه يدعى ان القضية الشرطية طبيعية الاطلاق فيها يدل على الانحصار فيدل على المفهوم.

و قد عرفت انه ليس من طبيعى الكلام المسوق للعلية ان يكون له اطلاق بلحاظ انحصارها، و كون الشرطية ربما يكون لها اطلاق يستلزم المفهوم لا ينفع القائل بالمفهوم الذى مدعاه ان كل قضية شرطية لها مفهوم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣١٠

أحدها: ما عزي إلى السيد من أن تأثير الشرط، إنما هو تعليق الحكم به، و ليس بممتنع أن يخلفه و ينوب منابه شرط آخر يجرى مجراه، و لا يخرج عن كونه شرطا، فإن قوله تعالى: **وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ** يمنع من قبول الشاهد الواحد، حتى ينضم إليه شاهد آخر، فانضمام الثانى إلى الاول شرط فى القبول، ثم علمنا أن ضم امرأتين إلى الشاهد الاول شرط فى القبول، ثم علمنا أن ضم اليمين يقوم مقامه أيضا، فنيابة بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تحصي، مثل الحرارة، فإن انتفاء الشمس لا يلزم انتفاء الحرارة، لاحتمال قيام النار مقامها، و الامثلة لذلك كثيرة شرعا و عقلا (٢).

(١)

[تقرير أدلة منكري المفهوم]

قد عرفت مما مر ان الصحيح فى انكار المفهوم هو عدم دلالة القضية الشرطية عليه، و ان ما ذكره مستندا للدلالة على المفهوم لم تتم دلالته على ذلك. و لكن المنكرين للمفهوم قد استدلو على عدم الدلالة بوجوه لا تخلو عن المناقشة.

(٢) و حاصل هذا الوجه المنسوب الى علم الهدى (قدس سره) هو: ان الشرط للحكم انما هو لان للشرط دخل فى تحقق الحكم، فمرجع الحكم المعلق على الشرط هو انه لتحقق هذا الشرط أثر فى تحقق الحكم لثلا- يكون جزافا. و لا يقتضى هذا المقدار سوى الثبوت عند الثبوت أى ثبوت الحكم عند ثبوت الشرط، و اما انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط فلا يقتضيه ما دل على ان للشرط دخالة فى تحقق الحكم، لأنه من الواضح أنه لا يمتنع عقلا و لا شرعا ان يكون لغير هذا الشرط نيابة عن هذا الشرط، بمعنى ان يكون المؤثر فى تحقق الحكم احد أمور، اما شرعا فان القضية الدالة على اشتراط انضمام رجل ثان فى مقام الشهادة الى الرجل الشاهد الأول قد

دلت على ان انضمام الرجل الثاني قد اشترط في تمامية تأثير قبول الشهادة فهو شرط قد علق عليه الحكم و هو ثبوت المشهود به، فثبوت المشهود به معلق على ثبوت الشرط، و هو انضمام الرجل الثاني الى الرجل الأول، و قد علمنا أيضا انه يخلف انضمام الرجل بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣١١

و الجواب: أنه (قدس سره) إن كان بصدد إثبات إمكان نيابة بعض الشروط عن بعض في مقام الثبوت و في الواقع، فهو مما لا يكاد ينكر، ضرورة أن الخصم يدعى عدم وقوعه في مقام الاثبات، و دلالة القضية الشرطية عليه، و إن كان بصدد إبداء احتمال وقوعه، فمجرد الاحتمال لا يضره، ما لم يكن راجحا أو مساويا، و ليس فيما أفاده ما يثبت ذلك أصلا، كما لا يخفى (١).

الثاني انضمام امرأتين الى الرجل الأول. و قد علمنا أيضا انه يخلفه انضمام اليمين من المدعى الى الشاهد الواحد فعند الشرع لا مانع من ان يكون احد أشياء شرطا في تأثير الحكم و ثبوته.

و أما عقلا فلأنه لا يمتنع في المقتضى ان يكون للشئ الواحد مقتضيات عديدة مؤثرة، فان الحرارة التي تحصل بتأثير الشمس تحصل أيضا بتأثير النار، فالحرارة لا بد من ثبوتها عند ثبوت الشمس و لكن لا يلزم من انتفاء الشمس انتفاؤها، فانها يمكن ان تثبت بواسطة النار. فما علق عليه الحكم سواء كان شرطا للعلّة أو مقتضيا فيها لا يمتنع ان يكون احد أمور ينوب بعضها عن بعض. و قد اشار الى ذلك شرعا بقوله: ((فاستشهدوا الى آخر الجملة)).

و اشار الى ذلك عقلا بقوله: ((مثل الشمس ... الى آخر الجملة)). و قد جرى في لسان السيد (قدس سره) التعبير بالشرط سواء عما هو شرط واقعا بحسب الاصطلاح او مقتضيا بحسبه.

و لا- يخفى ان الظاهر من كلام السيد ان البرهان على كون الشرطية مفادها الثبوت عند الثبوت دون الانتفاء عند الانتفاء هو عدم الامتناع شرعا و عقلا.

(١) لما كان ظاهر استدلال السيد ما ذكرنا اورد عليه المصنف بما حاصله: ان مراد السيد بعدم الامتناع اثبات امكان ان يكون للشئ الواحد شروط متعددة أو علل متعددة بحسب الواقع، فهذا خارج عن دعوى القائل بالمفهوم. فانه من الواضح انه بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣١٢

.....

كما يمكن ان يكون للشئ شروط متعددة او علل متعددة كذلك يمكن ان لا يكون له الا شرط واحد او علّة واحدة و الشرطية بحسب دلالتها اللفظية تدل على ان علّة الحكم او شرطه هو امر واحد لا- غير يثبت الحكم بثبوته و ينتفى بانتفائه، فالقائل بالمفهوم يدعى ان ما هو واقع في لسان دلالة الدليل هو العلّة المنحصرة الذي لازمها ثبوت المفهوم ففي مرحلة الاثبات و الدلالة المستفاد منها هو العلّة المنحصرة و لا يضر مدعى هذه الدعوى انه في مرحلة الثبوت يمكن ان يكون للشئ علل متعددة بعد ان كانت مرحلة الاثبات متكفلة للدلالة على العلّة المنحصرة و الى هذا اشار بقوله:

((ان كان بصدد إبداء ... الى آخر الجملة)) و ان كان مراد السيد بقوله لا يمتنع انه يريد ابداء صرف احتمال ان تكون القضية الشرطية في مقام الدلالة يمكن و لا يمتنع ان يكون دلالة على مجرد الثبوت عند الثبوت دون الانتفاء عند الانتفاء، فهذا ايضا لا يضر مدعى المفهوم، فانه يدعى دلالة القضية الشرطية بالفعل بحسب الوضع مثلا على الانتفاء عند الانتفاء، و لا يضر القائل بذلك ان يقال له انه يمكن ان تدل القضية الشرطية على مجرد الثبوت عند الثبوت مجازا، و الذي ينفع في قبال دعوى المفهوم ان يقال ان احتمال دلالة القضية الشرطية على مجرد الثبوت عند الثبوت مجازا راجح او مساو للحقيقة او يقال له انها لم توضع الا لمجرد الثبوت عند الثبوت، و دلالتها على كل من العلّة المنحصرة او غير المنحصرة يحتاج الى قرينة خاصة، فاحتمال العلّة المنحصرة و العلّة غير المنحصرة على

حد سواء.

و كلام السيد لا يدل على شيء من ذلك فان تعبيره بأنه لا يمتنع لا يدل إلا على ان الثبوت عند الثبوت يحتمل ان يكون مدلولاً للقضية الشرطية و احتمال دلالتها لا يكون معارضا لمن يدعى كون الوضع او الانصراف او الاطلاق قد صير القضية الشرطية دالة بالفعل على الانتفاء عند الانتفاء.

و من الواضح انه لا ينافي ما ادعاه من الدلالة بالفعل على العلة المنحصرة لو تجردت عن القرينة على خلافها انها مع القرينة تكون مستعملة في غير العلة المنحصرة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣١٣

.....

او انه مع القرينة لا يتم انصرافها او اطلاقها على خصوص العلة المنحصرة التي لو لا قيام القرينة الخاصة على خلافها لكانت القضية دالة عليه بالفعل.

و الحاصل: ان قول السيد لا يمتنع هو عدم المحذور في تعدد الشرط لا في مرحلة الثبوت و لا في مرحلة الاثبات و الدلالة و هذا المقدار لا يضر مدعى الدلالة على المفهوم لانه يدعى انه في مرحلة الدلالة و الاثبات القضية الشرطية تدل على الانحصار و عدم التعدد، فكون الشرط في مرحلة الثبوت يمكن ان يتعدد و في مرحلة الاثبات و الدلالة يمكن ايضا ان يتعدد لا ينافي دعوى ان الدلالة الفعلية للقضية الشرطية هي التعدد لإمكان ان التعدد في مرحلة الدلالة لقيام قرينة على التعدد، و لكن القضية لو تجردت عن القرينة لكانت دالة على الانحصار و عدم التعدد، و انما يضر مدعى المفهوم هو إنكار دالة القضية الشرطية بالفعل على الانحصار و عدم التعدد، و هذا لا يظهر من كلام السيد لوضوح ان قوله لا يمتنع لا يظهر له في كون دالة القضية بالفعل هو صرف الثبوت عند الثبوت من دون دلالة لها على الانحصار و عدم التعدد الذي يستلزم الانتفاء عند الانتفاء.

و الحاصل: انه على السيد ان يقول ان احتمال التعدد و عدم التعدد بالنسبة الى دالة الشرطية على حد سواء و لم يظهر ذلك من عبارة السيد. و الى هذا اشار بقوله:

((فمجرد الاحتمال (...)) أي فمجرد احتمال الوقوع من دون دعوى كون هذا الاحتمال بالفعل في عرض احتمال العلة المنحصرة، ففي مرحلة الوقوع الاحتمال متعارضان، اما اذا كان صرف احتمال وقوع ذلك ((فلا يضره)) أي فلا يضر القائل بالمفهوم ما لم يكن ذلك الاحتمال ((بحسب القواعد اللفظية)) احتمالا راجحا او مساويا لاحتمال المفهوم ((و ليس فيما افاده ما يثبت ذلك)) لما عرفت من ان تعبير السيد بعدم الامتناع لا يدل على شيء من ذلك.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣١٤

ثانيها: إنه لو دل لكان بإحدى الدلالات، و الملازمة كبطلان التالي ظاهرة (١)، و قد أوجب عنه بمنع بطلان التالي، و أن الالتزام ثابت، و قد

(١) هذا هو الدليل الثاني من الذي استدلل به على عدم المفهوم، و انه لا دلالة للقضية الشرطية على الانتفاء عند الانتفاء، و انه لمجرد الثبوت عند الثبوت.

و حاصله: ان الدلالة اللفظية تنحصر في المطابقة و التضمن و الالتزام. فدعوى دلالة القضية الشرطية على المفهوم لا تخلو عن هذه الثلاث.

و من الواضح ان المفهوم ليس مدلولاً مطابقاً و لا تضمنياً فانه حيث لا يعقل ان يكون المفهوم كل مدلول القضية الشرطية فلا يعقل

دعوى الدلالة المطابقية، واما التضمنية فلوضوح ان المفهوم ليس جزءا من مدلول القضية الشرطية كما قيل ذلك في لفظ الشمس في دلالتها على الضوء تضمنا لانها تدل على الجرم و على الضوء فالضوء جزء من مدلول لفظ الشمس و لذلك لم يدع احد دلالة القضية الشرطية على المفهوم بالمطابقة او بالتضمن و لوضوح ان المفهوم لا- يعقل ان يكون مدلولاً عليه بالمطابقة او بالتضمن و إلا لكان المفهوم منطوقاً فان الدلالة المطابقية و التضمنية من المنطوق لا من المفهوم.

و اما دعوى الدلالة التزاما فلا بد و ان يكون لدلالة القضية الشرطية على الانحصار المستلزم ذلك للانتفاء عند الانتفاء و لا تدل القضية الشرطية على الانحصار التزاما فاذا انتفت الدلالات الثلاث فلا وجه لدعوى دلالة القضية اللفظية على المفهوم، و ترتيب هذا الاستدلال انه لو دلت القضية على المفهوم لكانت ياخذى الدلالات الثلاث لانحصار الدلالة فيها، فهذه الملازمة بين المقدم و التالي واضحة، اذ بعد انحصار الدلالة فهنا تتحقق الملازمة في هذه القضية و هو التلازم بين دلالة القضية على المفهوم و بين انه لا بد و ان يكون ذلك باحدى الدلالات الثلاث، و لكن دعوى دلالة القضية على المفهوم ياخذى الدلالات الثلاث واضحة البطلان لما عرفت من عدم دلالة القضية الشرطية على المفهوم بالمطابقة و لا بالتضمن و لا بالتزام و من الواضح انه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣١٥

عرفت بما لا مزيد عليه ما قيل أو يمكن أن يقال في إثباته أو منعه، فلا تغفل (١).

لا ملازمة بين صدق القضية الشرطية و كذب طرفيها او احد اطرافها، و الى ما ذكرنا من ترتيب الاستدلال في هذا الوجه اشار بقوله: (انه لو دل لكان باحدى الدلالات ...) و الملازمة واضحة الصحة بحسب الفرض (و هي كبطلان التالي ظاهره) فان التالي و هي دعوى دلالة القضية باحدى الدلالات الثلاث ظاهرة البطلان لعدم الدلالة لا مطابقة و لا تضمنا و لا التزاما.

(١) و حاصله: ان مدعى دلالة القضية الشرطية على المفهوم يقول بدلالاتها عليه التزاما لدلالة القضية عنده على الخصوصية المستلزمة له و هي العلية المنحصرة التي لازمها الانتفاء عند الانتفاء فالتالي و هو دلالة القضية الشرطية باحدى الدلالات الثلاث على المفهوم ليس باطل لانها تدل بالدلالة الالتزامية على الانحصار المستلزم للمفهوم. و الى هذا اشار بقوله: (و قد اجيب عنه بمنع بطلان التالي) فان دلالة القضية الشرطية التزاما على الخصوصية ثابتة، فدعوى بطلان التالي ممنوعة.

قوله (قدس سره): (و قد عرفت ...) يشير المصنف الى ان الاستدلال بهذا النحو و الجواب عنه كلاهما غير خالين عن المناقشة، فان صرف دعوى عدم دلالة القضية الشرطية على المفهوم باحدى الدلالات الثلاث دعوى من غير بينة، كما ان الجواب و هو ان دعوى دلالتها على المفهوم بالتزام أيضا دعوى من دون بينة.

و الحاصل: ان الاستدلال لمنع دلالة القضية الشرطية على المفهوم بمحض دعوى انها لا- دلالة لها لا بالمطابقة و لا بالتضمن و لا بالتزام غير صحيح، بل لا بد في مقام الاستدلال بعد صحة التسالم على عدم الدلالة المطابقية و التضمنية بمنع الدلالة الالتزامية بعدم دلالة القضية التزاما على المفهوم لا وضعاً و لا انصرافاً و لا اطلاقاً كما مر منا مفصلاً، كما ان الجواب عن هذا الاستدلال بمحض دعوى دلالة القضية

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣١٦

ثالثها: قوله تبارك و تعالى: وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا.

و فيه ما لا يخفى، ضرورة أن استعمال الجملة الشرطية فيما لا مفهوم له أحياناً و بالقرينة، لا يكاد ينكر، كما في الآية و غيرها، و إنما القائل به إنما يدعى ظهورها فيما له المفهوم وضعاً أو بقرينة عامة، كما عرفت (١).

الشرطية التزاما على الانحصار غير صحيح، بل لا بد في مقام الجواب انه تثبت دلالة القضية الشرطية التزاما على المفهوم اما بالوضع او

بالانصراف او بالاطلاق.

فتبين مما ذكرنا: ان الاستدلال على عدم المفهوم بمحض عدم الدلالة، و الجواب عنه بمحض انها لها دلالة كلاهما غير خالين عن المناقشة.

(١) هذا ثالث الوجوه التي استدلت بها على عدم دلالة القضية الشرطية على المفهوم و هو قوله تعالى: وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا وَمَعْنَى الْآيَةِ- وَاللَّهُ الْعَالِم- هو حرمة اكره الفتيات على البغاء إن اردن التحصن، فلو كانت القضية الشرطية دالة على المفهوم لكان مفهوم هذه القضية الشرطية هو عدم حرمة اكره الفتيات على البغاء حيث لم يردن التحصن و من الواضح ان الاكره على البغاء محرم في جميع الاحوال سواء اردن الفتيات التحصن او لم يردنه، اما اذا كانت الشرطية لا دلالة لها على المفهوم و انما هي لمحض الثبوت عند الثبوت فلا يكون للآية دلالة على ما يخالف ما هو معلوم ضرورة.

و الجواب عنه: ان مدعى المفهوم في القضية انما يدعى دلالة القضية عليه حيث لا تقوم قرينة على عدم ارادة المفهوم فانه لا يدعى عدم امكان استعمال الشرطية فيما لا مفهوم له حتى يكون السلب الجزئي منافيا لدعوى الموجبة الكلية، و في المقام قد قامت القرينة في ان هذه الشرطية و امثالها تستعمل فيما لا مفهوم له، و حاصل القرينة في المقام هو ان ارادة المفهوم من هذه القضية و ما يجرى مجراها غير معقول لوضوح

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣١٧

بقي هاهنا أمور: الاول: إن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه، لا انتفاء شخصه، ضرورة انتفائه عقلا بانتفاء موضوعه و لو ببعض قيوده (١)، فلا يتمشى الكلام- في أن للقضية

ان الا-اكره انما يكون له موضوع في الشيء المبغوض للشخص، اما الشيء غير المبغوض له المحبوب اليه فلا- يعقل ان يتحقق فيه الا-اكره، و الفتيات يعقل اكرههن حيث يردن التحصن و العفاف، اما اذا لم يردن العفاف و التحصن فانهن لا بد و ان لا يكون البغاء مبغوضا لهن، و يكون امرا محبوبا لهن، و مع كونه محبوبا و غير مبغوض لا يعقل ان يتحقق الاكره فيه، فعدم الاكره بعدم الموضوع له، و القضية الشرطية المستعملة فيما كان انتفاء الموضوع في طرف السلب من السالبة بانتفاء الموضوع لا يكون لها مفهوم، لان بيان ما هو منتف بانتفاء موضوعه لغو، و لا يحتاج إلى بيان، و امثال هذه القضية الشرطية تسمى بالقضية المسوقة لتحقق الموضوع و هي لا مفهوم لها كقول القائل ان رزقت ولدا فاختته، فان عدم الختان عند عدم الولد مما لا يحتاج الى بيان، لانتفاء الموضوع الذي له الختان، و مثل قول القائل ان ركب الامير فخذ ركابه، فان عدم اخذ الركاب حيث لا يركب الامير منتف بانتفاء موضوعه لغو بيان.

و الى هذا اشار بقوله: (و فيه ما لا يخفى ضرورة ان استعمال الجملة الشرطية فيما لا مفهوم له احيانا و بالقرينة لا يكاد ينكر، كما في الآيه و غيرها)) من امثالها من القضايا التي تساق لتحقق الموضوع (و انما القائل به)) أي بالمفهوم (يدعى ظهورها)) أي القضية الشرطية فيما له مفهوم اما لدعوى دلالة القضية عليه مع عدم القرينة الخاصة و ضعا او بقرينة عامة و هي الانصراف او الاطلاق.

(١)

[العبرة في المفهوم بانتفاء سنخ الحكم لا شخصه]

يشتمل هذا الأمر الأول على امور:

احدها: ان المفهوم الذي وقع النزاع في دلالة القضية الشرطية و عدم دلالتها عليه هو انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء ما علق عليه دون شخص، الحكم فلا بد من توضيح المراد من سنخ الحكم و من شخص الحكم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣١٨

و تمهيدا لذلك نقول: انه لا- ريب ان الحكم المنشأ في القضية الشرطية كقولنا ان جاء ك زيد فاكرمه، هو طبيعي الوجوب المتعلق بطبيعي الاكرام، و حيث انه قد علق على المجيء فقد تشخص هذا الوجوب به و صار كقيد له.

و من البين: ان الطبيعي اذا تخصص بشيء فقد تخصص و صار حصه و قد تشخص بسبب الخصوصية التي تخصص بها. و مما ذكرنا يظهر: ان انتفاء وجوب الاكرام المعلق على المجيء لا شبهة في انتفائه بانتفاء المجيء، و لكنه ليس هو المفهوم المتنازع في ثبوته و عدمه، و انما هو انه بعد تشخص هذا الوجوب بهذا التعليق يكون للوجوب فرد آخر و هو الاكرام في حال عدم المجيء فانه فرد من الوجوب آخر غير الفرد الذي تشخص بتعليقه على المجيء، و الكلام في المفهوم هو انه هل تدل القضية الشرطية على ان المجيء هو العلة المنحصرة لطبيعي الوجوب المتعلق بالا-كرام من دون لحاظ تشخصه بالمجيء أم لا- تدل على ذلك؟ فان دلت فلازمها ان ينتفى الوجوب من رأس حتى في حال عدم المجيء، و ان لم تدل فلا- ينتفى الا- الوجوب المعلق على المجيء دون الوجوب في حال عدم المجيء، فلا دلالة للقضية الشرطية على انتفائه.

فاتضح مما ذكرنا: ان الوجوب المعلق على المجيء بما هو معلق عليه هو شخص الحكم، و الوجوب المطلق الذي يمكن ان يثبت حتى في حال عدم المجيء هو سنخ الحكم، و النزاع في المفهوم هو في دلالة القضية على انتفاء الوجوب مطلقا و عدم دلالتها على ذلك لا في انتفاء الوجوب المعلق على المجيء بما هو معلق على المجيء فانه لا بد من انتفائه.

و لا يخفى انه لا خصوصية للقضية الشرطية في انتفاء شخص الحكم بانتفاء المجيء، بل كل حكم له موضوع لا بد و ان ينتفى بانتفاء موضوعه، لوضوح ثبوت الحكم بثبوت موضوعه و انتفائه بانتفاء موضوعه. و الى هذا اشار بقوله: (ضرورة انتفائه عقلا- بانتفاء موضوعه و لو ببعض قيوده) أي ان انتفاء شخص الحكم امر عقلي

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣١٩

الشرطية مفهوما أو ليس لها مفهوم- إلا في مقام كان هناك ثبوت سنخ الحكم في الجزاء، و انتفاؤه عند انتفاء الشرط ممكنا، و إنما وقع النزاع في أن لها دلالة على الانتفاء عند الانتفاء، أو لا يكون لها دلالة (١).

ضروري عند انتفاء موضوعه و لو ببعض قيوده، فان الموضوع مثلا- لوجوب الا-كرام هو مجيء زيد، فانتفاء المجيء انتفاء بعض الموضوع.

(١) هذا هو الامر الثاني الذي اشتمل هذا الامر الاول عليه.

و حاصله: هو ان الكلام في المفهوم الذي عرفت انه هو انتفاء سنخ الحكم انما يكون حيث يمكن ان يثبت سنخ في غير مورد القضية الشرطية اما لو كان الحكم المعلق في القضية الشرطية قد انحصر بالموضوع الذي علق عليه ضرورة كانحصار الكلي في فرد فلا مجال لان يكون مثل هذه القضية داخله في محل النزاع، لوضوح انه بعد ما عرفت انه هو انتفاء سنخ الحكم الذي لا بد فيه ان يفرض له فرد آخر غير الفرد الذي علق عليه الحكم، و اذا فرض انه لا- فرد له غير الفرد المعلق عليه فلا- يعقل ان يكون لهذه القضية مفهوما حتى يكون داخلا في محل النزاع مثلا: ان وجوب التطهير من النجس ينحصر عقلا بأن يتلوث شيء بالنجس، فلا يعقل ان يجب تطهير غير المتلوث، اذ لا معنى لتطهير الطاهر، فلو دلت القضية الشرطية على وجوب تطهير الشيء ان تنجس فلا تكون لمثل هذه القضية مفهوم ليدخل في محل النزاع، لانحصار كلي التطهير بالملوث بالنجس، و غير الملوث لا يعقل ثبوت وجوب التطهير له، فليس لهذه القضية غير شخص هذا الحكم و ليس لهذا الحكم آخر حتى يكون داخلا- في محل الكلام لما عرفت من ان سنخ الحكم انما يكون حيث يعقل ان يكون لطبيعي الحكم فرد غير الفرد المعلق عليه الحكم. و الى هذا اشار بقوله: (لا يتمشى ... الى آخر الجملة)).

و قوله: ((ممكناً)) هو خبر (كان هناك ثبوت سنخ الحكم)) أى ان الكلام انما يتمشى فى مقام كان ثبوت سنخ الحكم و انتفاؤه ممكناً، اما فيما لا يكون ثبوته ممكناً
 بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣٢٠
 و من هنا انقذ ان أنه ليس من المفهوم دلالة القضية على الانتفاء عند الانتفاء فى الوصايا و الاوقاف و النذور و الايمان، كما توهم (١)، بل عن

فلا يعقل النزاع فى انتفائه و عدم انتفائه لانه يكون من انحصار الكلى فى فرده، لوضوح ان النزاع فى مرحلة الاثبات فرع معقولة مرحلة الثبوت، و قد عرفت ان النزاع فى المفهوم انما هو فى مرحلة الاثبات، فلا بد و ان يكون مرحلة الثبوت امراً ممكناً، و فى مقام انحصار الحكم بما علق عليه من ذاته و طبيعته لا- من حيث دلالة الشرطية لو فرض دلالتها على الانحصار لا- يعقل ان يكون مما يتمشى فيه النزاع المتفرع على الامكان فى مرحلة الثبوت. و الى هذا اشار بقوله: ((و انما وقع النزاع فى ان لها دلالة... الى آخر الجملة)). فان النزاع فى الدلالة هو فى مرحلة الاثبات المتفرعة بذاتها عقلاً على مرحلة الثبوت.

(١) هذا هو الامر الثالث الذى اشتمل عليه هذا الأمر الأول: و هو ينقذ من الامرين المتقدمين، و وجه انقداحه منهما: انه بعد ما عرفت ان النزاع فى المفهوم انما هو فى انتفاء سنخ الحكم و عدمه، و ان انتفاء شخص الحكم عما علق عليه الحكم ليس من المفهوم، و بعد ما عرفت ان الكلام انما يتمشى فى غير ما انحصر كليه فى فرده، يتضح لك ان انتفاء الحكم عن غير الشخص الذى تعلق الحكم به كما فى الوصايا و الاوقاف و النذور و ما يساوقها كالايمان ليس من المفهوم، بل هو من انتفاء شخص الحكم، و هو ليس من محل النزاع سواء كان الحكم فيما ذكرنا ثابتاً بنحو القضية الشرطية كأن يقول مثلاً وقفت على اولادى ان كانوا فقراء، او بنحو الوصف كأن يقول وقفت على اولادى الفقراء، او بنحو اللقب كأن يقول وقفت على اولادى، او يقول مثلاً- فى وصيته بانفاق ثلثه على اولاده ان كانوا فقراء، او يقول على اولادى الفقراء، او يقول على اولادى، فانه من الواضح ان الانفاق على غير اولاده من الناس من انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه و ليس من المفهوم الذى هو انتفاء سنخ الحكم، لانه بعد ما كان موضوع الحكم للانفاق هم اولاده بشرط او بوصف

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣٢١

تمهيد القواعد، أنه لا- إشكال فى دلالتها على المفهوم، و ذلك لان انتفاءها عن غير ما هو المتعلق لها، من الاشخاص التى تكون بألقابها أو بوصف شىء أو بشرطه، مأخوذة فى العقد أو مثل العهد ليس بدلالة الشرط أو الوصف أو اللقب عليه، بل لاجل أنه إذا صار شىء وقفاً على أحد أو أوصى به أو نذر له، إلى غير ذلك، لا يقبل أن يصير وقفاً على غيره أو وصية أو نذراً له (١)، و انتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصية عن غير

فانتفاء الحكم عن غير اولاده من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، لا من انتفاء سنخ الحكم بعد ثبوت موضوعه كانتفاء الاكرام عن زيد غير الجائى، فان الموضوع فيها زيد، ففى غير حال مجيئه يمكن ان يكون الحكم ثابتاً له و يمكن ان لا يكون ثابتاً، اما غير زيد فمن الواضح انه لا وجه لان يتأتى النزاع فى انتفاء الحكم عنه و عدم انتفائه، فان انتفاء الحكم عن غير زيد من باب انتفائه بانتفاء الموضوع المعلق عليه الحكم، و الحكم بوجود الاكرام بالنسبة الى زيد من انحصار الكلى فى فرده، لان غير زيد ليس فرداً لهذا الموضوع، فاتضح ان انتفاء الحكم عن غير الاشخاص الذى تعلق بهم الحكم فى الوصايا و الاوقاف و ما يحذو حذوها كالنذور و الايمان كقول الناظر لله على نذر ان اعطى زيدا درهما ان برئت من المرض او احلف بالله ان اعطى زيدا درهما ان برئت، فان انتفاء وجوب الاعطاء عن غير زيد لو تحقق الشرط ليس من الدلالة المفهومية بل هو من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه.

(١) حاصله: ان الشهيد في تمهيد القواعد قال: بان القضية الشرطية في الوصايا و الاوقاف و غيرها تدل بما لها من المفهوم على انتفاء الحكم عن غير الاشخاص الذى تعلق الحكم بهم، فالايضاء لزيد مثلا بنحو القضية الشرطية يدل بمفهومه على انتفاء الحكم عن غير زيد، و قد عرفت ان انتفاء الحكم عن غير زيد ليس لدلالة القضية بمفهومها على ذلك بل هو من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه. بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣٢٢

مورد المتعلق، قد عرفت أنه عقلي مطلقا، و لو قيل بعدم المفهوم في مورد صالح له (١).

إشكال و دفع: لعلك تقول: كيف يكون المناط في المفهوم هو سنخ الحكم؟ لا نفس شخص الحكم في القضية، و كان الشرط في الشرطية إنما وقع شرطا بالنسبة إلى الحكم الحاصل بإنشائه دون غيره، فغاية قضيتها انتفاء ذاك الحكم بانتفاء شرطه، لا انتفاء سنخه، و هكذا الحال في سائر القضايا التي تكون مفيدة للمفهوم (٢).

قوله: ((بألقابها)) كقوله على أولادى ((او بوصف شيء)) كقوله على اولادى الفقراء ((او بشرطه)) كقوله ان كانوا فقراء، قوله ((فى العقد)) كالوصية و الوقف، قوله ((او مثل العهد)) كالنذر و اليمين.

(١) حيث انه من انتفاء الشخص الذى هو من انتفائه بانتفاء موضوعه، و هو أمر عقلي لا ربط له بالدلالات اللفظية حتى يمكن ان يكون داخلا فى محل النزاع من دلالة القضية الشرطية عليه لدلالاتها على المفهوم و عدم دلالتها عليه لعدم دلالتها على المفهوم، بل ان انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه حيث انه عقلي فهو من المنتفى قطعاً و لو قلنا بعدم المفهوم و انه لا دلالة للقضية الشرطية على الانتفاء عند الانتفاء، لانه ليس من الانتفاء عند الانتفاء الذى هو محل النزاع بل من الانتفاء عند الانتفاء الذى لا بد من تحققه لانه من انتفاء شخص الحكم لا- من انتفاء سنخ الحكم فى مورد يكون للحكم سنخ و الى هذا اشار بقوله: ((و قد عرفت انه عقلي مطلقاً و لو قيل بعدم المفهوم فى مورد صالح له)) أى فى مورد يكون للحكم مورد غير المورد المعلق عليه الحكم فانه المورد الصالح لان يقال فيه بعدم المفهوم او بالمفهوم.

(٢) حاصل هذا الاشكال: انه بعد ما تبين ان المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم، و ان انتفاء شخص الحكم ليس من المفهوم، و من الواضح ان التعليق فى القضية انما هو للحكم الموجود فى القضية، فاذا كان الحكم فى القضية هو شخص الحكم لا سنخه بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣٢٣

.....

فسنخ الحكم ليس موجودا فى القضية حتى يكون هو المعلق فما يستفاد منه المفهوم ليس بمعلق و لا- موجود، و ما هو المعلق و الموجود فى القضية هو شخص الحكم و انتفاؤه بانتفاء ما علق عليه مما لا اشكال فيه، فلازم هذا ان يكون الكلام فى دلالة القضية الشرطية على المفهوم لغوا، لعدم معقولية دلالة القضية الشرطية اللفظية على ما ليس موجودا فيها، و سنخ الحكم ليس موجودا فيها و شخص الحكم الموجود فيها ليس من المفهوم.

و بعبارة اخرى: ان المنشأ فى القضية الشرطية هو شخص الحكم، و انتفاؤه ليس من المفهوم، و سنخ الحكم ليس هو المنشأ فى القضية فلا- دلالة للقضية عليه، اذ لا- يعقل ان تدل القضية اللفظية الا على ما هو المنشأ فيها، فيكون الكلام فى دلالة القضية الشرطية على المفهوم و عدم دلالتها عليه لغوا محضاً، و لا اختصاص للقضية الشرطية بكون المعلق فيها شخص الحكم لا سنخه، بل كل القضايا التي وقع الكلام فى ثبوت المفهوم و عدم ثبوته كالقضية الوصفية و القضية الغائية و الاستثناء أيضا كذلك، فان الموجود فى القضية الوصفية مثلا المعلق على الوصف هو شخص الحكم لا سنخه و هكذا الحال فى غيرها.

و قد اشار الى ما ذكرنا جميعا بقوله: ((لعلك تقول كيف يكون المناط فى المفهوم هو سنخ الحكم لا نفس شخص الحكم فى

القضية الشرطية و قد كان الشرط في الشرطية انما وقع شرطا بالنسبة الى الحكم الحاصل بانشاءه)) أى بانشاء المنشأ له و الحكم المنشأ بانشاء المنشأ له هو شخص الحكم دون سنخ الحكم (فغاية قضيتها)) أى فغاية ما تفيده القضية الشرطية لتعليقها على الشرط هو (انتفاء ذاك الحكم بانتفاء شرطه)) و هو شخص الحكم (لا- انتفاء سنخه)) لانه لم ينشأ و لم يعلق على الشرط، فما هو معلق على الشرط ليس من المفهوم لان انتفاء شخص الحكم من انتفاء الشيء بانتفاء موضوعه و ما هو المفهوم ليس بمنشأ و لا معلق على الشرط حتى يكون دالا على المفهوم او غير دال، و قد اشار الى عدم اختصاص هذا الاشكال بمفهوم الشرط بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣٢٤

و لكنك غفلت عن أن المعلق على الشرط، إنما هو نفس الوجوب الذي هو مفاد الصيغة و معناها، و أما الشخص و الخصوصية الناشئة من قبل استعمالها فيه، لا تكاد تكون من خصوصيات معناها المستعملة فيه، كما لا يخفى، كما لا يكون الخصوصية الحاصلة من قبل الاخبار به، من خصوصيات ما أخبر به و استعمل فيه إخبارا لا إنشاء.

و بالجملة: كما لا يكون المخبر به المعلق على الشرط خاصا بالخصوصيات الناشئة من قبل الاخبار به، كذلك المنشأ بالصيغة المعلق عليه، و قد عرفت بما حققناه في معنى الحرف و شبهه، أن ما استعمل فيه الحرف عام كالموضوع له، و أن خصوصية لحاظه بنحو الآلية و الحالية لغيره من خصوصية الاستعمال، كما أن خصوصية لحاظ المعنى بنحو الاستقلال في الاسم كذلك، فيكون اللحاظ الآلي كالأستقلالي، من خصوصيات الاستعمال لا المستعمل فيه (١).

بل يعم ساير المفاهيم بقوله: ((و هكذا الحال في ساير القضايا التي تكون مفيدة للمفهوم)).

(١) المتحصل من مجموع كلام المصنف: ان السبب في هذا التوهم هو ان الحكم الشخصى فى القضية الشرطية و غيرها من القضايا التي وقع الكلام فى دلالتها على المفهوم انما كان حصل تشخصه بالانشاء لكونه قد انشأ بالهيئة و هو من المعنى الحرفى الذى لا بد و ان يكون شخصا جزئيا، و قد عرفت بما لا مزيد عليه ان المعانى الحرفية موضوعة بالوضع العام و الموضوع له عام، و انه لا فرق بين الوجوب المستفاد من الاسم و الوجوب المستفاد من الهيئة، و كما ان المعلق على الشرط فى الجملة الاسمية الخبرية هو طبيعى الوجوب و كليته كذلك الوجوب المنشأ بالهيئة هو طبيعى الوجوب و كليته، و ان المستفاد من قولنا عند مجيء زيد واجب اكرامه و قولنا ان جاءك زيد فاكرمه هو معنى واحد و فى كليهما المعلق على المجيء هو طبيعى الوجوب و كليته لان بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣٢٥

.....

الخصوصية الناشئة من الانشاء كالخصوصية الحاصلة من الاخبار كلاهما خارجان عما هو المستعمل فى القضيتين، و الالية كالأستقلالية كلاهما من خصوصيات الاستعمال دون المستعمل فيه، و قد عرفت فيما مضى مفصلا انه لا يعقل دخول الخصوصية الناشئة من الاستعمال فى المستعمل فيه فلا موجب لاعادتها.

فاتضح: ان الوجوب المنشأ فى القضية الشرطية هو طبيعى الوجوب دون الوجوب بما هو منشأ و مدلول عليه بالهيئة ليكون جزئيا فاذا كان طبيعى الوجوب هو المنشأ فلا- فرق بين القضية الخبرية و الانشائية فى ذلك، و شخص الحكم الذى هو غير سنخ الحكم فى القضيتين واحد، فان كونه شخصا انما يكون بملاحظة تقيده الحاصل بسبب تعليقه.

و بعبارة اخرى: ان شخص الحكم فى قولنا ان جاءك زيد فاكرمه هو الوجوب باعتبار تعليقه على المجيء و لا يعقل ان يكون المنشأ هو الوجوب المعلق بما هو معلق لانه بانشاءه معلقا يحصل التعليق فكيف يكون ما يحصل بالانشاء يكون داخلا فيما ينشأ بهذا الانشاء لأنه حيث أنشأ معلقا على المجيء فيكون متشخصا بذلك و هذا التشخص اللاحق للحكم المنشأ بالهيئة يلحق الوجوب المدلول عليه

بالجملة الاسمية فانه بعد كونه معلقا على المجيء ايضا يكون مشخصا به، فشخص الحكم في القضيتين على حد سواء و ليس هو المنشأ بالقضية الانشائية الشرطية و لا هو الوجوب المستفاد من الجملة الاسمية و الوجوب في كليهما هو طبيعي الوجوب و كليهما، و لذا قال (قدس سره): ((لكنك غفلت عن ان المعلق على الشرط انما هو نفس الوجوب الذي هو مفاد الصيغة و معناها)) و هو طبيعي الوجوب و قد اشار الى ان الشخص و الخصوصية الحاصلة لهذا الحكم المنشأ بالصيغة انما هي من قبل الاستعمال و لا يعقل ان تكون داخله في المستعمل فيه الذي هو الحكم المنشأ بالصيغة بقوله: ((و اما الشخص و الخصوصية ... الى آخر الجملة)).

قوله (قدس سره): ((و الحالية لغيره ...)) هذا تفسير للآية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣٢٦

و بذلك قد انقذ فساد ما يظهر من التقارير في مقام التفصي عن هذا الاشكال، من التفرقة بين الوجوب الاخباري و الانشائي، بأنه كلي في الاول، و خاص في الثاني، حيث دفع الاشكال بأنه لا يتوجه في الاول، لكون الوجوب كليا، و على الثاني بأن ارتفاع مطلق الوجوب فيه من فوائد العلية المستفادة من الجملة الشرطية، حيث كان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستندا إلى ارتفاع العلة المأخوذة فيها، فإنه يرتفع و لو لم يوجد في حيال أداة الشرط كما في اللقب و الوصف (١).

و المتحصل من جواب الماتن عن الاشكال هو ان المنشأ هو سنخ الوجوب لا شخص الوجوب، فالوجوب بما هو وجوب هو المنشأ، و القول بالمفهوم انما لدعوى كون مدخول الشرط هو العلة المنحصرة للوجوب بما هو وجوب، و المنكر للمفهوم يقول انه لا يستفاد من القضية الا كون مدخول الشرط هو العلة للوجوب بما هو وجوب من دون دلالة لها على كونه علة منحصرة للوجوب بما هو وجوب، فالمنشأ على كل حال هو سنخ الوجوب و هو الوجوب بما هو وجوب دون الوجوب المتشخص بانشائه و تعليقه، و المفهوم و عدمه مربوط باستفادة الانحصار و عدمه.

(١)

[كلام التقارير و الاشكال عليه]

حيث انه مما اجاب به المصنف عن الاشكال يظهر فساد الجواب الذي ذكره صاحب التقارير - تبه على ذلك بقوله: و بذلك قد انقذ فساد ما في التقارير.

و توضيح ما افاده صاحب التقارير: ان الوجوب المستفاد من الجملة الاسمية هو كلي الوجوب بخلاف الوجوب المدلول عليه بالهيئة في الجملة الانشائية الواقعة تاليا في الجملة الشرطية فانه جزئي، لان الهيئة من الحروف و مفاد الحروف جزئي دائما لأنها موضوعه بالوضع العام و الموضوع له الخاص، و اذا كان المستفاد منها امرا خاصا فيرد الاشكال: بان الحكم الوجوبي المستفاد منها امر خاص شخصي، و انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه ليس من المفهوم و سنخ الوجوب الكلي غير منشأ بها فلا دلالة للقضية الشرطية عليه، اذ لا تدل القضية اللفظية الا على ما انشئ

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣٢٧

.....

و المفهوم كما عرفت هو انتفاء سنخ الحكم لا شخصه، فما هو المفهوم لا ربط له بالقضية اللفظية، و ما هو مدلول القضية اللفظية الذي هو شخص الحكم انتفاؤه بانتفاء موضوعه مما لا كلام فيه، لضرورة انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه.

فاجاب صاحب التقارير بعد تسليمه الفرق، بين الجملة الاسمية و هو الوجوب الاخباري و بين ما يستفاد من الحرف و هو الوجوب

الانشائي المستفاد من التالي في الشرطية، بان الوجوب المنشأ بالصيغة و ان كان جزئيا إلا ان جزئيته لا لان الجزئية فيه مقصودة بالذات و انما جزئيته ضرورية له لأنها معنى حرفي، فالعلية المستفاد من الشرطية هي علة لهذا الجزئي، لكن لا بما هو جزئي بل بما هو فرد من افراد الكلي فتكون حينئذ علة للكلي أيضا، و القول بالمفهوم من فوائد العلية المنحصرة، فان دلت القضية على العلية المنحصرة لكلي الوجوب دلت القضية على المفهوم، و ان لم تدل على العلية المنحصرة لا تكون لها دلالة على المفهوم.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((في مقام التفصي عن هذا الاشكال من التفرقة بين الوجوب الاخباري و الانشائي بانه كلي في الأول)) أي في الاخباري ((و خاص في الثاني)) و هو الانشائي ((حيث دفع الاشكال بأنه لا يتوجه في الأول لكون الوجوب كلياً و على الثاني)) أي و لا- يتجه على الثاني أي على الوجوب الانشائي، فان الوجوب فيه و ان كان جزئياً إلا ان مدعى المفهوم يقول ((بان ارتفاع مطلق الوجوب فيه)) أي في مقام يكون هناك للمفهوم مجال انما هو ((من فوائد العلية)) أي العلية المنحصرة ((المستفاد من الجملة الشرطية)) بعد التمهيد لذلك بما ذكرنا من كون العلية المنحصرة ليست لهذا الوجوب الجزئي بما هو جزئي بل لأنه فرد من افراد الكلي، و لا- يعقل ان يكون المفهوم هو ارتفاع شخص الوجوب ((حيث كان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستندا الى ارتفاع العلة المأخوذة فيها فانه يرتفع و لو لم يوجد في حيال أداة الشرط كما في اللقب و الوصف)) لان انتفاء الحكم الشخصي في كل قضية بانتفاء موضوعه ضروري لا يحتاج الى دعوى المفهوم، و قد ظهر فساد هذا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣٢٨

و أورد على ما تفصي به عن الاشكال بما ربما يرجع إلى ما ذكرناه، بما حاصله: إن التفصي لا يبتنى على كلية الوجوب، لما أفاده، و كون الموضوع له في الانشاء عاما لم يقيم عليه دليل، لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه، حيث أن الخصوصيات بأنفسها مستفاد من الالفاظ (١).

الجواب مما ذكرنا: من كون الحكم المنشأ بالقضية الشرطية كلياً كالحكم المستفاد من الجملة الاسمية.

(١) حاصله: ان صاحب التقريرات بعد ما اجاب بما ذكره ذكر جوابا عن الاشكال يرجع مفاده الى ما ذكره المصنف جوابا عن الاشكال: بان المنشأ بالصيغة هو الوجوب الكلي دون الوجوب الجزئي و هو مراده من قوله: ((و اورد على ما تفصي به عن الاشكال بما يرجع الى ما ذكرناه بما حاصله)) فقوله بما يرجع يتعلق بتفصي و قوله بما حاصله يتعلق باورد.

و توضيح ذلك: ان التقريرات أجاب عن الاشكال المذكور بما مر ذكره: من ان الوجوب المعلق اذا كان مستفادا من قضية خبرية فهو كلي فان كانت العلة منحصرة افادت المفهوم و انه ينتفى باتفائها سنخ الحكم و ان كان الوجوب المعلق مستفادا من قضية انشائية فهو جزئي لانه مستفاد من الهيئة، و الهيئة من الحروف و مفاد الحرف معنى جزئي لا- كلي، و ينحصر الجواب حينئذ بان انتفاء السنخ مستفاد من العلية و ان العلة ليست علة لهذا الجزئي بما هو جزئي بل بما هو فرد للكلي، و حينئذ تكون العلة علة للكلي، فان افادت الانحصار كان هناك مفهوم و ان لم تفد الانحصار لم يكن هناك مفهوم.

ثم ان هناك من اجاب عن الاشكال بمثل ما اجاب عن الاشكال بمثل ما اجاب المصنف عنه: بأن المنشأ بالصيغة هو المعنى الكلي لان مفاد الحرف ليس جزئياً كما هو المعروف، بل هو كلي لان الوضع فيه عام و الموضوع له ايضا عام- كما مر منه غير مرّة- و لكن صاحب التقريرات اورد على هذا المجيب الموافق لرأى المصنف بايرادين:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣٢٩

و ذلك لما عرفت من أن الخصوصيات في الانشاءات و الاخبارات، إنما تكون ناشئة من الاستعمالات بلا تفاوت أصلاً بينهما، و لعمرى- لا- يكاد ينقضى تعجبي- كيف تجعل خصوصيات الانشاء من خصوصيات المستعمل فيه؟ مع أنها كخصوصيات الاخبار، تكون ناشئة من الاستعمال، و لا يكاد يمكن أن يدخل في المستعمل فيه ما ينشأ من قبل الاستعمال، كما هو واضح لمن تأمل (١).

الأول: ان المفهوم لا- يدور مدار كون الوجوب المستفاد من القضية كلياً او جزئياً، لما ذكر في جوابه من انه في القضية الانشائية المستفاد هو الوجوب الجزئي، و مع ذلك هناك مجال لدعوى المفهوم، لان المفهوم يرتبط بكون العلة منحصرة او غير منحصرة، و لا يرتبط بكون الوجوب المنشأ كلياً او جزئياً.

و الى هذا اشار بقوله: ((ان التفصي لا يتبنى على كلية الوجوب لما افاده)) من كونه مربوطاً بالعلية المنحصرة و عدمها. الثاني: ان كون المعاني الحرفية موضوعاً بالوضع العام و الموضوع له العام مما لم يتم عليه دليل، بل الدليل قائم على كونها موضوعاً بالوضع العام و الموضوع له الخاص، و من جملة المعاني الهيئة في الجملة الانشائية المنشأ بها الوجوب. و البرهان على كونها موضوعاً بالوضع العام و الموضوع له الخاص: هو انها وضعت لتدل على الافراد الخاصة، فالفردية الخاصة هي المستفادة من الالفاظ الموضوعه لذلك كالحروف و الهيئات في الجمل الانشائية، و قد اشار الى ذلك بقوله: ((و كون الموضوع في الانشاء عاماً ... الى آخر الجملة)).

(١) هذا هو الجواب عما اورده صاحب التقريرات على هذا الجواب الموافق لرأى المصنف، و حاصله الاشكال على جواب التقريرات الثاني، لان كلام التقريرات الأول من ان المفهوم من فوائد العلية المنحصرة مما يوافق رأى المصنف. بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣٣٠

الامر الثاني: إنه إذا تعدد الشرط، مثل إذا خفي الاذان فقصر، و إذا خفي الجدران فقصر، فبناء على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم، لا بد من التصرف (١) و رفع اليد عن الظهور. إما بتخصيص مفهوم كل منهما

و على كل فقد عرفت من انه لا يعقل ان يكون المنشأ بالهيئة في جميع المعاني الحرفية أمراً جزئياً لان جزئيته انما تنشأ من الاستعمال، و الخصوصيات التي تنشأ من الاستعمال لا يعقل ان تكون داخله في المستعمل فيه و المستعمل فيه في الاخبار و الانشاء على حد سواء فكما ان خصوصية كونه اخباراً و معنى اسمياً استقلالياً غير داخله في المستعمل فيه كذلك خصوصية كونه انشائياً و معنى حرفياً آلياً غير داخله في المستعمل فيه و الى هذا اشار بقوله: ((و ذلك لما عرفت من أن الخصوصيات في الانشاءات و الاخبارات انما تكون ناشئة من الاستعمالات ... الى آخر كلامه)).

(١)

[تعدد الشرط و وحدة الجزاء]

لا يخفى انه ربما يتعدد الشرط و يتحد الجزاء كقوله عليه السلام: (اذا خفي الاذان فقصر و اذا خفيت الجدران فقصر) فالشرط قد تعدد و هو خفاء الاذان و خفاء الجدران و الجزاء واحد و هو قصر الصلاة فان لم نقل بالمفهوم فلا تنافي بين هاتين الشرطيتين لعدم دلالة القضية على المفهوم و اما بناء على القول بالمفهوم فيكون المفهوم في احدي القضيتين منافياً للمنطوق في القضية الثانية فان قوله: اذا خفي الاذان فقصر المفهوم فيه انه اذا لم يخف الاذان فلا تقصر و ان خفيت الجدران و قضية اذا خفيت الجدران فقصر مفهومها اذا لم تخف الجدران فلا تقصر و ان خفي الاذان فلا- بد من رفع التنافي بين هاتين الشرطيتين بناء على المفهوم و اما اذا قلنا انه لا مفهوم للشرطية فلا تنافي بين القضيتين اذا لا تدل الشرطية على الانتفاء عند الانتفاء حتى ينافي مفهوم كل واحد من القضيتين منطوق القضية الاخرى فان قضية اذا خفي الاذان فقصر لا دلالة لها على انه اذا لم يخف الاذان فلا تقصر و ان خفيت الجدران فلا يقع التنافي بينهما لكن الكلام بناء على المفهوم فلا بد من رفع التنافي بينهما و قد اشار الى هذا بقوله: ((مثل اذا خفي الاذان فقصر و اذا خفي الجدران فقصر فبناء

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣٣١

بمنطوق الآخر، فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين (١). و إما برفع اليد عن المفهوم فيهما، فلا دلالة لهما على عدم مدخلية شيء آخر

على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم لا بد من التصرف)) لوقوع التنافي كما عرفت بين مفهوم كل منهما و منطوق الآخر بخلاف ما اذا لم نقل بالمفهوم فانه لا يقع التنافي بين القضيتين.

(١) بعد ما عرفت من وقوع التنافي بين القضيتين و انه لا بد من رفع التنافي بينهما، و هو لا يكون إلا بالتصرف في احد ظهورات القضية، فان لها ظهورات متعددة كما سيأتي بيانها.

و قد ذكر المصنف وجوها أربعة اولا لرفع هذا التنافي و في آخر كلامه أشار الى وجه خامس.

و لا بد توضيحا للوجوه المذكورة من الاشارة الى ان للقضية الشرطية ظهورات اربعة:

الاول: ظهور الدال على الشرط في الانحصار.

الثاني: ظهور الشرط النحوي و هو مدخول (أن) في كونه علة مستقلة لا جزء علة.

الثالث: ظهوره ايضا في كونه متى تحقق يتحقق الجزاء و انه علة للجزاء في كل الاحوال.

الرابع: ظهوره ايضا في كونه بعنوانه علة، لا ان العلة هو الجامع و ان خفاء الاذان - مثلا - بما هو خفاء الاذان علة، لا أن العلة للتقصير هو الجامع بينه و بين خفاء الجدران و هما كفرد له.

الأول: من الوجوه تخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر فان قضيته اذا خفي الأذان فقصر الذي مفهومها ان لم يخف الأذان فلا تقصر مطلقا حتى اذا خفيت الجدران لمنطوق اذا خفيت الجدران فقصر، فيخصص هذا المفهوم بخفاء الجدران، فيكون الحاصل من

هذا التخصيص انه اذا لم يخف الأذان فلا تقصر إلا اذا خفيت

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣٣٢

في الجزاء، بخلاف الوجه الاول، فإن فيهما الدلالة على ذلك (١). و إما بتقييد إطلاق الشرط في كل منهما بالآخر، فيكون الشرط هو خفاء

الجدران، و كذا الحال في مفهوم إذا خفيت الجدران فقصر الذي هو ان لم تخف الجدران فلا تقصر مطلقا، و ان خفي الأذان يخص هذا المفهوم أيضا بخفاء الأذان، فيكون الحاصل منه هو انه اذا لم تخف الجدران فلا تقصر مطلقا إلا اذا خفي الأذان.

و على هذا الوجه لا بد من رفع اليد عن ظهور كلمة (ان) في ان مدخولها علة منحصرة حقيقية، و انه بعد هذا التخصيص يكون خفاء الاذان علة و خفاء الجدران علة أيضا، و حيث انه يقول بالمفهوم فلا بد و ان يكون الانحصار فيه اضافيا لا حقيقيا، و لا بد فيه من رفع

اليد عن الظهور الثالث أيضا و هو كون الشرط علة في جميع الاحوال، لوضوح انه اذا تحقق احدهما وجب التقصير، و متى تحقق الثاني بعد تحقق الاول لا يكون مؤثرا.

و أيضا لازم هذا الوجه انه اذا انتفى الشرطان معا يتحقق الانتفاء، فوجوب القصر ينتفى اذا انتفى خفاء الجدران و خفاء الأذان، و الى هذا اشار بقوله: ((فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين)) لانه بعد كونه تخصيصا لمفهوم كل منهما بمنطوق الآخر فالالتزام

بالمفهوم فيه موجود، و مع تحقق المفهوم في كل منهما و الجمع بينهما بما عرفت يكون المتحصل ان كل واحد منهما شرط يتحقق القصر به و ينتفى القصر عند انتفائهما معا، لانه اذا تحقق احدهما يتحقق القصر و لازم ذلك انتفاء ان يكون للقصر شرط آخر غير

هذين الشرطين، فان لازم المفهوم المتخصص ذلك، فان المفهوم - مثلا - هو انه لا يجب القصر اذا لم يخف الأذان إلا اذا خفيت

الجدران، و مرجع هذا الى انه بوجود احدهما يتحقق القصر و بانتفاءهما ينتفى القصر و لو كان هناك ثالث لما تحقق الانتفاء عند انتفاءهما معا.

(١) هذا هو الوجه الثاني من وجوه الجمع، و حاصله: انه يرفع اليد عن العلة المنحصرة رأسا و أنه لا دلالة للقضية الا على كون الشرط يتحقق بتحقيقه الجزاء و هو

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣٣٣

الاذان و الجدران معا، فإذا خفيا وجب القصر، و لا يجب عند انتفاء خفائهما و لو خفى أحدهما (١).

القصر، و اما انتفاء القصر عند انتفاء الشرط فيرفع اليد عنه و لازم هذا الجمع رفع اليد عن الظهورين المذكورين أيضا و هو الانحصار تماما لان لازم الانحصار تحقق المفهوم، فلا بد مع رفع اليد عن المفهوم من رفع اليد عن الانحصار من رأس، و أيضا حيث كان كل واحد من الشرطين علة لتحقق القصر فلا بد من رفع اليد عن الظهور الثالث، و هو كون مدخول (ان) علة للقصر في جميع الاحوال، فانه مع سبق احد الشرطين لا يكون الشرط اللاحق مؤثرا و يبقى الظهور الثاني و هو كون المدخول علة مستقلة لا جزء علة محفوظا، و الظهور الرابع و هو كون المدخول بعنوانه مؤثرا و محفوظا أيضا، و في الجمع الأول ايضا كذلك فان الظهور الثاني و الظهور الرابع محفوظان فيه كما هو واضح.

نعم الفرق بين الجمع الاول و الجمع الثاني: هو ان الاول يدل على انتفاء الثالث و ان القصر يدور مدار الشرطين و ينتفى بانتفاءهما و لازم الانتفاء بانتفاءهما نفى الثالث و انه لا شرط للقصر غيرهما.

بخلاف الجمع الثاني فانه بعد رفع اليد عن المفهوم الذي هو الانتفاء عند الانتفاء لا تكون له دلالة على نفى العلة الثالثة، و الى هذا اشار بقوله: ((فلا دلالة لهما)) أى فلا دلالة للشرطين اللذين لا مفهوم لهما على نفى الثالث فلا يدلان على عدم مدخيلة شىء آخر فى الجزاء بخلاف الوجه الأول فان الشرطين حيث يدلان على المفهوم ((فان فيهما الدلالة على ذلك)) أى على نفى الثالث.

(١) هذا هو الوجه الثالث من وجوه الجمع، و حاصله: تقييد منطوق احدهما بمنطوق الآخر بمعنى ان يكون الشرط للقصر خفاء الجدران و خفاء الأذان معا، فيكون كل واحد منهما جزء العلة المنحصرة للقصر، فالظهور فى الانحصار فيه محفوظ، و كذلك ظهور كون مدخول الشرط علة فى جميع الأحوال، فان العلة فى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣٣٤

و إما بجعل الشرط هو القدر المشترك بينهما، بأن يكون تعدد الشرط قرينه على أن الشرط فى كل منهما ليس بعنوانه الخاص، بل بما هو مصداق لما يعمهما من العنوان (١).

جميع الأحوال على هذا الجمع هو مجموع الشرطين، و كذلك ظهور كون العلة هى بعنوانها علة أيضا محفوظ، و لا بد فيه من رفع اليد عن الظهور الثاني فقط، و هو كون مدخول (ان) علة مستقلة، فان هذا الجمع مبنى على كون كل واحد من الشرطين جزء علة لا علة تامة مستقلة، و الى هذا اشار بقوله: ((فيكون الشرط هو خفاء الأذان و الجدران معا)) فان لازم كون العلة المنحصرة هما معا ان القصر يتحقق باختفاءهما معا لا باختفاء احدهما، و ان الانتفاء عند الانتفاء الذى هو لازم العلة المنحصرة هو عدم وجوب القصر بانتفاء اختفاءهما معا، لانه اذا كانت العلة المنحصرة للقصر هو اختفاؤهما معا فاختفاء احدهما ليس اختفاء لهما معا، فلا يتحقق به وجوب القصر لان العلة المنحصرة اختفاؤهما معا و الانتفاء عند الانتفاء يتحقق بعدم اختفاءهما، فانه اذا خفى احدهما و لم يخف الآخر لم يتحقق اختفاؤهما معا، و يصدق معه ان الاختفاء الذى هو العلة للقصر قد انتفى فلا يجب القصر، و الى هذا اشار بقوله: ((فاذا خفيا وجب القصر و لا- يجب عند انتفاء اختفاءهما و لو خفى احدهما)) أى لا يجب القصر عند انتفاء العلة التى هى اختفاؤهما معا، فاذا

اختلفي احدهما فقط يتحقق الانتفاء عند الانتفاء لصدق انهما لم يختلفيا معا.

(١) هذا هو الوجه الرابع، و حاصله: انه يرفع اليد عن الظهور الرابع فقط و هو كون مدخول (ان) بعنوانه علته، بل يكون علته بما انه فرد للعلته المنحصرة و هو الجامع بينهما، فالظهورات الثلاثة كلها محفوظة الانحصار و كون المدخول ليس جزء العلة و كونه علته في جميع الاحوال، فان هذه الظهورات محفوظة و لكنها للجامع بين هذين الشرطين لا لنفس هذين الشرطين، و لا يرفع اليد الا عن الظهور بأنه بعنوانه علته،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣٣٥

.....

فانه لا- يلائم كون الجامع هو العلة، فإنه حيث يكون الجامع هو العلة لا يكون الفرد بعنوانه علته، بل هو علته بما هو فرد لما هو العلة فتعدد الشرط قرينة على أن القدر المشترك بينهما و هو الجامع لهما هو الشرط المؤثر و هو الذي ينتفى الجزء بانتفائه، و لازم هذا لازم الوجه الأول في انه بانتفائهما ينتفى الحكم، لان الكلي لا بد من انتفائه من رأس عند انتفاء افراده كلها، و بتحقيق احدهما يتحقق شرط الجزء فيجب القصر باحدهما و ينتفى بانتفائهما معا، إلا ان العلة المنحصرة حقيقة هو الجامع في هذا الوجه و في الوجه الأول يرفع اليد عن الانحصار الحقيقي و يكون الانحصار فيه اضافيا، لأنه مع رفع اليد عن الانحصار تماما لا بد من انتفاء المفهوم، و صاحب الوجه الاول يقول بالمفهوم لانه يقيد مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣٣٧

الفهرس

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣٣٩

المقصد الثاني في النواهي

معنى النهي مادة و صيغة ١

عدم دلالة النهي على التكرار ٧

اذا عصى النهي فهل تحرم سائر أفراد الطبيعة أم لا؟ ٩

اجتماع الامر و النهي

بيان المراد بالواحد الذي تعلق به الامر و النهي ١٢

الفرق بين هذه المسألة و مسألة النهي في العبادة ١٥

كلام الفصول و المناقشة فيه ١٩

صدق ضابط المسألة الاصولية على مسألة الاجتماع ٢٤

التفصيل بين الامتناع عرفا و الجواز عقلا ٢٩

شمول النزاع لانواع الايجاب و التحريم ٣٣

اعتبار المندوحة و عدمه ٣٧

ابتناء النزاع على تعلق الاحكام بالطبائع لا الافراد و عدمه ٤٢

صغروية المسألة لكبرى التراحم لا التعارض ٤٧

حكم الدليلين المتكفلين للحكمين ٥٠

ما يتعلق بدليل الحكمين اثباتا ٥٣

ثمرة بحث الاجتماع ٥٩

الفرق بين الاجتماع و التعارض ٦٨

مقدمات مختار المصنف

١. تضاد الاحكام الخمسة في رتبة فعليتها ٧٠

٢. تعلق الحكم الشرعى بالموجود الخارجى لا العنوان ٧٣

٣. عدم ايجاب تعدد الوجه لتعدد المعنون ٧٨

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣٤٠

٤. المتحد وجودا متحد ماهية ٨٠

تقرير دليل الامتناع ٨٥

أدلة المجوزين ٩٣

الجواب الاجمالى عما ظاهره الاجماع ٩٥

انقسام العبادات المكروهة الى ثلاثة أقسام و توجيه الاجتماع فيها ٩٧

تفسير الكراهة بأقلية الثواب ١٠٨

اقتضاء اجتماع الوجوب و الاستحباب للتأكد ١١٧

تنبيهات مسألة الاجتماع

١. مناط الاضطرار الرافع للحرمة ١٢٨

حكم الاضطرار بسوء الاختيار مع الانحصار ١٣٠

كلام التقريرات و جواب المصنف عنه ١٣٩

معنى الفعل التوليدى ١٥٠

مختار المحقق القمى و ردّه ١٦١

ثمرة المسألة ١٦٩

٢. صغروية الدليلين لكبرى التعارض أو التراحم ١٧٣

تقريرات الشيخ الاعظم و المناقشة فيه ١٧٦

ترجيح النهى على الامر بوجوده ١٧٧

أ. النهى أقوى دلالة من الامر ١٧٩

ب. أولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة ١٨٦

ج. الاستقراء ٢٠٠

٣. الحاق تعدد الاضافات بتعدد العنوانات ٢٠٩

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣٤١

النهى عن الشىء هل يقتضى فساده أم لا؟

الفرق بين هذه المسألة و مبحث الاجتماع ٢١٤

هل تعد المسألة من مباحث الالفاظ؟ ٢١٥

شمول ملاك البحث للنهي التنزيهي و التبعي	٢٢٠
تعريفات العبادة و الايراد عليها	٢٢٦
تحرير محل النزاع	٢٣١
تفسير وصفى الصحة و الفساد	٢٣٣
تنبيه	٢٤٠
جعل الصحة شرعا في المعاملات	٢٤٥
تأسيس الاصل	٢٤٧
أنحاء تعلق النهي بالعبادة	٢٥١
أقسام النهي في المعاملات	٢٥٩
اقتضاء النهي عن العبادة للفساد	٢٦٠
دلالة النهي على الفساد في المعاملة	٢٦٩
دلالة النهي على صحة متعلقه	٢٨١
اقتضاء النهي لصحة متعلقه العبادى	٢٨٤
المقصد الثالث في المفاهيم	
تعريف المفهوم	٢٨٨
مفهوم الشرط	٢٩٢
الامور الدخيلة في تحقق المفهوم	٢٩٣
اثبات انحصار العلة بوجوه	٢٩٦
تقرير أدلة منكرى المفهوم	٣١٠
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٣، ص: ٣٤٢	
العبرة في المفهوم بانتفاء سنخ الحكم لا شخصه	٣١٧
كلام التقريرات و الاشكال عليه	٣٢٦
تعدد الشرط و وحدة الجزاء	٣٣٠
محتويات الكتاب	[١١] ٣٣٩

[١] (١) منظومة السبزواري، قسم المنطق: ص ٢٩. (حجرى).

[٢] آل شيخ راضى، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.

[٣] (١) كفاية الاصول بحاشية المحقق المشكىنى (قدس سره): ج ١ ص ٢٥٦. (حجرى).

[٤] (١) كفاية الاصول بحاشية المحقق المشكىنى (قدس سره) ج ١ ص ٢٦٤. (حجرى).

[٥] آل شيخ راضى، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.

[٦] (١) كفاية الاصول بحاشية المحقق المشكىنى ج ١، ص ٢٧٧. (حجرى)

- [٧] (١) كفاية الأصول بحاشية المحقق المشكيني (قدس سره) ج ١، ص ٢٧٨ (حجری).
- [٨] آل شيخ راضى، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.
- [٩] (١) الوسائل ج ١: ٥٤٦ / ٢، باب ٧ من أبواب الحيض.
- [١٠] آل شيخ راضى، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.
- [١١] آل شيخ راضى، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.

الجزء الرابع

تنمة المقصد الثالث في المفاهيم

[تكملة مفهوم الشرط]

[الجمع بين الشروط المتعددة بطرق مختلفة]

ولعل العرف يساعد على الوجه الثانى، كما أن العقل ربما يعين هذا الوجه، بملاحظة أن الامور المتعددة بما هي مختلفة، لا يمكن أن يكون كل منها مؤثرا في واحد، فإنه لا بد من الربط الخاص بين العلة و المعلوم، و لا يكاد يكون الواحد بما هو واحد مرتبنا بالاثنين بما هما اثنان، و لذلك أيضا لا يصدر من الواحد إلا الواحد، فلا بد من المصير إلى أن الشرط في الحقيقة واحد، و هو المشترك بين الشرطين (١) بعد البناء على

(١) بعد ما عرفت انه على القول بالمفهوم يقع التنافى بين الشرطيتين فلا بد من رفعه بأحد الوجوه المذكورة، و انه في كل واحد منهما يلزم مخالفة الظهور، ففي الوجه الاول مخالفة لظهورين و مثله في الوجه الثانى، و فى الوجه الثالث و الرابع مخالفة لظهور واحد فالقاعدة الاولى تقتضى تردد الترجيح بين الاخيرين، أما الأولان فينبغى ان يكونا مرجوحين، و لكن هناك ما يوجب ترجيح الثانى و الرابع دون الأول و الثالث، و لا يعنى بكون الثانى فيه مخالفة لظهورين بعد ان كان العرف يساعد عليه، لأن العرف انما يلتزم بالمفهوم لكونه يرى الشرطية مسوقة للعلية المنحصرة.

اما امكان ان يكون للشئ الواحد علتان فليس عند العرف مانع عن امكانه، فاذا ذكر للجزاء شرطان فالعرف يفهم من هذا انه لم يسق الكلام لبيان العلة المنحصرة و انما سيق لصرف العلية، و محض العلية من غير انحصار لا يقتضى المفهوم، فاذا كان العرف يرى ان ذلك قرينة على رفع اليد عن المفهوم فلا يلاحظ كونه فيه مخالفة لظهورين أو أكثر، فلذلك يترجح الوجه الثانى على ساير الوجوه عند العرف، و اما عند العقل فحيث انه بعد دلالة القضيتين على كون هذا الجزء الواحد له شرطان و العقل يرى امتناع صدور الواحد من المتعدد لأنه لا يصدر الواحد الا عن واحد فالمؤثر فى الشرطين لا بد ان يكون هو الجامع بينهما و هو واحد، فلذلك يرى ان الوجه الأخير هو أرجح الوجوه، هذا هو الملاك فى رجحان الوجه الثانى و الرابع.

و اما مرجوحية الوجه الأول ففيه:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢

رفع اليد عن المفهوم، و بقاء إطلاق الشرط فى كل منهما على حاله (١)، و إن كان بناء العرف و الاذهان العامية على تعدد الشرط و تأثير كل شرط

أولاً: ان لازمه كون الانحصار اضافياً و لا داعى للالتزام بالانحصار الاضافى، فانه يلزم من القول بالمفهوم المبنى على العلية المنحصرة الحقيقية عدم العلية المنحصرة الحقيقية.

و ثانياً: ان الموجب لتخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر هو انه القدر المتيقن للأخذ بالمفهوم، و قد عرفت انه مخالف لظهورين و هناك ما فيه مخالفة لظهور واحد، و الاقتصار على القدر المتيقن انما يجب حيث يكون لا مناص عن الالتزام بالمفهوم لكل منهما، فينحصر رفع التنافى بين الشرطيتين بتخصيص المفهوم فى كل منهما بمنطوق الآخر، و قد عرفت عدم ما يوجب الالتزام بأنه لا بد ان يكون لكل منهما مفهوم.

و اما مرجوحية الوجه الثالث فانه و ان كان فيه مخالفة لظهور واحد إلا ان الالتزام بكون كل واحد منهما جزء المؤثر خلاف الظاهر جدا.

(١) مراده من رفع اليد عن المفهوم هو رفع اليد عن ظهور الشرطية فى انتفاء الجزء عند انتفاء الشرط بعنوانه الخاص، فانه بناء على الوجه الرابع المساعد عليه العقل لأجل انه لا يعقل أن يصدر الواحد من المتعدد لا بد ان لا ينتفى الجزء بانتفاء الشرط بعنوانه الخاص، اذ ليس المؤثر هو عنوان الشرط الخاص بل المؤثر هو الجامع بين الشرطين، فلا مناص عن رفع اليد عن كون المؤثر هو العنوان الخاص و يكون المؤثر هو الجامع بينهما و هو الشرط الذى ينتفى الجزء بانتفائه: أى انه هو العلة المنحصرة دون العنوان الخاص، فالدال على الشرطية و الانحصار باق على اطلاقه و أنه هو العلة المنحصرة المستلزمة للمفهوم لكنه هو الجامع دون العنوان الخاص، و الى هذا اشار بقوله: «و بقاء اطلاق الشرط فى كل منهما على حاله» فان الحرف كلفظ (إن)

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣

بعنوانه الخاص (١)، فافهم (٢).

و اما رفع اليد عن المفهوم و فى خصوص احد الشرطين و بقاء الآخر على مفهومه فلا وجه لان يصار اليه إلاً بدليل آخر. ألا أن يكون ما ابقى على المفهوم أظهر (٣)، فتدبر جيداً.

مثلا الدال على الشرطية باق على اطلاقه و لا تقييد للمفهوم المترتب عليه لأنه بانتفاء الجامع بين عنوان المقدم فى الشرطيتين.

(١) قد عرفت ان العرف يساعد على الوجه الثانى و هو عدم المفهوم و ان الشرطية سيقى للثبوت عند الثبوت فقط دون الانتفاء عند الانتفاء، و على هذا يكون الشرط مؤثراً بعنوانه الخاص، غايته انه لا يلزم منه الانتفاء عند الانتفاء لانه منوط بالعية المنحصرة، و حيث يكون الشرط متعدداً فلا يكون العنوان الخاص علة منحصرة و إلاً لم يتعدد الشرط.

(٢) و لعله يشير الى انه بعد الاطلاع على محالية صدور الواحد من المتعدد فالالتزام بالوجه الأول و الثانى لا بد فيهما أيضاً من الالتزام بالوجه الرابع، بخلاف الوجه الرابع فانه مع الالتزام به يستغنى عن الوجهين، فالوجه الرابع لا يستغنى عنه ابداء، بخلاف الوجهين الاولين فانه يستغنى عنهما مع الالتزام بالرابع.

نعم بناء على كون كل واحد منهما جزء سبب يستغنى عن الوجه الرابع، بل لا بد من عدم الالتزام به.

(٣) هذا هو الوجه الخامس و حاصله:

ان القصر منوط بخفاء الأذان و لا يجب القصر اذا لم يخف الأذان، و مرجع هذا الى الأخذ بمفهوم إحدى الشرطيتين و إلغاء المفهوم فى الاخرى، و بهذا يرتفع التنافى لان التنافى انما يكون حيث يؤخذ بمفهوم كلتا الشرطيتين اما اذا اخذ باحدهما و اسقطت الشرطية الأخرى من الدلالة على المفهوم يرتفع موضوعاً، لكن رفع التنافى بهذا من قبيل الترجيح بلا مرجح أولاً.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٤

[تداخل المسببات

الامر الثالث: إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء، فلا إشكال على الوجه الثالث، و أما على سائر الوجوه، فهل اللازم لزوم الاتيان بالجزاء متعددا، حسب تعدد الشروط؟ أو يتداخل، و يكتفى بإتيانه دفعه واحدة (١)؟ فيه أقوال: و المشهور عدم التداخل، و عن جماعة

و ثانيا: مع امكان العمل بكل منهما كما مرّ في أغلب الوجوه المذكورة فلا وجه للعمل بمفهوم احدهما فقط.

و ثالثا: ان الأخذ بمفهوم احدهما فقط لا- يرفع التنافى لمعارضه مفهوم المأخوذ بها لمنطوق الشرطية الاخرى، غاية الأمر ان هذه الشرطية التي لا مفهوم لها لا تعارض مفهوم الشرطية المأخوذ بها فان الشرطية التي اخذ بها صاحب السرائر هي خفاء الأذان، فتدل على عدم وجوب القصر اذا لم يخف الأذان مطلقا، و يعارض هذا الاطلاق ما اذا خفيت الجدران و لم يخف الأذان، و لذلك قد ضرب عليه في النسخ المصححة فان كلام المصنف فيها ينتهي بقوله فافهم.

ثم لا يخفى انه اذا كان احدهما اظهر من الأخرى فان لازم الأظهرية الغاء الشرطية الثانية من رأس، و الّا فمتى عمل بمنطوق الشرطية الثانية يحصل التعارض بينهما، فقوله (قدس سره): «إلّا ان يكون ما ابقى على المفهوم أظهر» لا بد و ان يرجع الى ما ذكرنا من الغاء إحدى الشرطيتين و الأخذ بالأظهر منهما.

(١) هذا الأمر الثالث يتحد موضوعا و محمولا مع الأمر الثاني كما هو واضح، فانه فيهما عنوان المسألة واحد و هو ما اذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء، و الاختلاف بينهما هو ان الكلام في الأمر الثاني في تعدد الشرط و اتحاد الجزاء من جهة التنافى في المفهوم، فالكلام فيه مبنى على القول بالمفهوم.

و الكلام في الأمر الثالث من جهة انه هل يلزم الاتيان بهذا الجزاء متعددا فلا يتداخل تأثير الشرط و يكون لكل شرط فرد من هذه الحقيقة الواحدة الواقعة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٥

.....

جزاء للشرط المتعدد، او انه لا يلزم الاتيان به متعددا و يكفي الاتيان بالجزاء مرة واحدة و ان تعددت الشروط؟

فتبين مما ذكرنا ان الكلام في هذا الأمر ليس مبنيا على القول بالمفهوم، فانه حتى لو قلنا بعدم المفهوم كما هو الوجه الثاني الذي سبق بيانه في الأمر الثاني فان الكلام من ناحية لزوم تعدد الاتيان بالجزاء و عدم لزوم تعدد الاتيان به أيضا موجود، فوجه الكلام في تعدد الشرط و اتحاد الجزاء من ناحيتين: من ناحية التنافى على القول بالمفهوم قد بحث عنه في الأمر الثاني، و من ناحية تعدد الاتيان بالجزاء و عدمه فالبحث عنه في هذا الأمر.

ثم لا يخفى انه قد مر ان الوجوه الأربعة التي مرت في الأمر الثاني، ثالثها:

هو حمل الشروط المتعددة على كون كل واحد منها جزء العلة، و العلة التامة هي مجموع الشروط، و على هذا لا مجال لهذا البحث، لانه مبنى على ان يكون كل واحد منهما مؤثرا مستقلا في حصول الجزاء لا جزء العلة، فانه لو كان العلة مجموع الشروط فلا مجال الا لوحدة وجود الجزاء، و لا وجه لأن يقال بتعدد الجزاء او بتداخل الشروط في مقام التأثير، فانه إنما يعقل القول بالتعدد او بالتداخل حيث يكون للشروط الاستقلال في التأثير، فعلى القول بالتعدد يتعدد وجود الجزاء و على القول بعدم التعدد لمانع عنه يتداخل التأثير على ما سيأتى بيانه.

نعم على الوجوه الثلاثة الأخرى و هي الوجه الأول و الثاني و الرابع يتأتى البحث في هذا الأمر، لأنه بناء عليها لكل شرط تأثير مستقل، و

حينئذ يمكن ان يقال بالتعدد ويمكن ان يقال بالتداخل، لوضوح ان مبنى الوجه الأول على المفهوم لكل شرط، و من الواضح ان معناه ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط و انتفاء الجزاء عند انتفائه، و لازم ذلك التأثير الاستقلالي و إلا لما حصل الثبوت عند الثبوت، فانه لو كان جزء علة لكان الثبوت منوطاً بمجموع الشروط لا بواحد منها، و مبنى الوجه الثاني على بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٦ منهم- المحقق الخوانساري- التداخل، و عن الحلّي التفصيل بين اتحاد جنس الشروط و تعدده (١).

الالتزام بثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط، و ان كان لا دلالة له على الانتفاء عند الانتفاء إلا ان لازم الثبوت عند الثبوت هو التأثير مستقلاً. و اما على الوجه الرابع فهو و ان كان المبنى فيه أن المؤثر ليس هو الشرط بعنوانه بل الجامع و لكن حيث انه لا بد من ثبوت الجزاء بثبوت الشرط و لو لا ان المؤثر هو الجامع المنطبق عليه فلازمه التأثير مستقلاً و ان كان المؤثر هو الجامع. فاتضح انه على الوجوه الثلاثة يتأتى في البحث المعقود له هذا الأمر الثالث، و كذا على الوجه الخامس المضروب عليه في النسخ المصححة فانه اسقط العمل بالمفهومين و اقتصر على الاخذ بمفهوم احدهما، و اما المنطوق في كل منهما فمفروضه الاخذ به و مع الاخذ بالمنطوقين يتأتى البحث لما عرفت من انه مرتبط بالمنطوق.

و قد أشار الى ذلك بقوله: «اذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء فلا اشكال على الوجه الثالث» لعدم امكان التأثير فيه مستقلاً لكل واحد من الشروط فلا مجال للقول بالتعدد و لا بالتداخل.

«و اما على سائر الوجوه» و هي الأربعة التي ذكرناها حيث انها مبنية على امكان الاستقلال في التأثير «فهل اللازم لزوم الاتيان بالجزاء متعددا حسب تعدد الشروط او يتداخل و يكتفى باتيانه دفعة واحدة».

و سيأتى من المصنف في آخر هذا الامر انه ايضا لا يتأتى لهذا البحث إلا فيما يمكن تعدد الجزاء، و اما اذا كان غير قابل للتعدد كما في قوله: اذا ارتد يجب قتله، و اذا قتل عمدا يجب قتله، فارتد و قتل لا يتأتى فيه هذا البحث لعدم امكان أن يقتل مرتين.

(١) المتحصل مما يأتي من كلام المصنف ان الأقوال أربعة:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٧

و التحقيق: إنه لما كان ظاهر الجملة الشرطية، حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه، أو بكشفه عن سببه، و كان قضيته تعدد الجزاء

القول بعدم التداخل، فاذا تعدد وجود الشرط سواء كان الشرط حقيقة واحدة و تعدد وجوده بتعدد وجود أفراد كما في قوله: اذا بليت فتوضاً فتعدد وجود البول، او كان حقايق متعددة كما في قوله اذا بليت فتوضاً، و اذا نمت فتوضاً، فوجود البول و النوم فانه لا بد من تعدد ايجاد الجزاء فيجب ايجاد الموضوع مرتين اذا تعدد البول مرتين، او اذا حصل البول و النوم، و هذا هو المنسوب الى المشهور.

و القول الثاني: التداخل مطلقاً سواء تعدد الشرط من حقايق متعددة او من حقيقة واحدة فيجب اتيان الجزاء مرة واحدة سواء وجد البول مرتين او وجد البول و النوم، و هذا القول الثاني و هو التداخل حيث انه يمكن ان يكون اتيان الجزاء مرة واحدة لتداخل الشروط في مقام التأثير اذا تقارنا او بأن يؤثر الأول اذا سبق، و هو التداخل السببي، او لتداخل المسبب بأن يؤثر كل من الشرطين إلا ان الاثرين الحاصلين يسقطان باتيان وجود واحد يجمع كلا الأثرين، و هذا هو التداخل المسببي غير التأكدي، أو بأن يؤثر الشرط السابق في وجود الحكم و الثاني في تأكده و هو التداخل المسببي التأكدي، فالقول بالتداخل يرجع الى قولين التداخل السببي و التداخل المسببي.

و القول الرابع: التفصيل بين تعدد الشرط بتعدد أفراد الجنس الواحد كما في حصول البول مرتين فيلزم التداخل و اتيان الجزاء مرة واحدة حينئذ و ان حصل البول مرتين، و بين تعدد الشرط من جنسين كما لو حصل البول و النوم فلا تداخل، و لا بد من اتيان الجزاء

مرتين.

وقد أشار الى هذه الأقوال بقوله: «و المشهور ... الى آخر الجملة».

إلا انه لم يذكر هنا ان القول بالتداخل على نحوين التداخل السببي و المسببي، لكنه لازم كلامه الآتى كما سيأتى الإشارة اليه.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٨

عند تعدد الشرط، كان الاخذ بظاها إذا تعدد الشرط حقيقة أو وجودا محالا، ضرورة أن لازمه أن يكون الحقيقة الواحدة- مثل الموضوع- بما هي واحدة، فى مثل إذا بليت فتوضاً، و إذا نمت فتوضاً، أو فيما إذا بال مكررا، أو نام كذلك، محكوما بحكمين متمثلين، و هو واضح الاستحالة كالمضادين (١). فلا بد على القول بالتداخل من التصرف فيه:

(١) حاصل هذا التحقيق هو بيان السبب الذى ينبغى ان يكون داعيا الى القول بالتداخل بمسلكيه و توضيحه: ان الجملة الجزائية الواحدة كقوله فتوضاً، عبارة عن الوجوب المستفاد من الهيئة و الطبيعة الكلية الواحدة، و هي طبيعة الموضوع بما هي طبيعة واحدة كلية المستفادة من المادة الواقعة متعلقا لهذا الوجوب، فظاهر الجملة انه اذا وجد البول يحدث الوجوب المتعلق بطبيعة الموضوع الكلية، فاذا تكرر وجود البول فينبغى مع وجود كل بول وجوب متعلق بهذه الطبيعة الكلية الواحدة بما هي واحد و كذلك اذا وجد البول و النوم فانه ينبغى ان يحدث مع الأول وجوب متعلق بهذه الطبيعة الواحدة، و ان يحدث أيضا وجوب آخر متعلق بهذه الطبيعة الكلية الواحدة بما هي واحدة عند حدوث الثانى و هو النوم مثلا، و لازم هذا انه اذا تكرر وجود البول او وجد البول و النوم ان يتعلق وجوبان بهذه الطبيعة الواحدة بما هي واحدة، و من الواضح انه مع وحدة المتعلق لا- يعقل ان يجتمع عليه حكمان سواء كان الحكمان مثلين كالوجوبين، أو ضددين كالوجوب و الحرمة، و كما انه لا يعقل أن يجتمع فى الحقيقة الواحدة كطبيعة الموضوع الكلية الواحدة الوجوب و الحرمة فتكون طبيعة الموضوع بما هي طبيعة الموضوع واجبة و محرمة، كذلك لا يمكن ان تكون هذه الطبيعة الواحدة واجبة بوجوبين، فان اجتماع المثليين كاجتماع الضدين.

وقد ظهر مما ذكرنا: ان هذا انما ينشأ حيث يكون المتعلق هو الطبيعة الواحدة بما هي واحدة، الذى هو الظاهر من الجملة الجزائية.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٩

[التصرف فى الشرط بناء على التداخل بوجوه

إما بالالتزام بعدم دلالتها فى هذا الحال على الحدوث عند الحدوث، بل على مجرد الثبوت (١)، أو بالالتزام بكون متعلق الجزاء و إن كان واحدا

اما لو قامت قرينة على كون المتعلق ليس هو الطبيعة الواحدة بما هي واحدة، بل فرد من افرادها، فلا يلزم هذا المحال و هو اجتماع المثليين، كما انه لا- يلزم اجتماع الضدين أيضا لو كان أحد افراد الموضوع واجبا و الآخر محرما. و سيأتى منه (قدس سره) ان هناك قرينة على ان المتعلق هو الفرد من هذه الطبيعة لا الطبيعة الواحدة بما هي واحدة، و لهذا ذهب المشهور الى التعدد.

و على كل فسبب القول بالتداخل هو ظهور الجملة الشرطية فى كون المتعلق هو الطبيعة الواحدة بما هي واحدة.

قوله (قدس سره): «فى مثل اذا بليت ... الخ» هذا مثال لتعدد الشرط حقيقة، فان حقيقة البول غير حقيقة النوم.

قوله (قدس سره): «او فيما اذا بال مكررا» هذا مثال لتعدد الشرط وجودا لا حقيقة، فانه اذا بال مكررا فقد تعدد وجود الحقيقة الواحدة،

و أما حقيقة البول بما هي حقيقة واحدة فلم تعدد.

(١) قد عرفت ان القول بالتداخل سببى و مسببى، و قد أشار بالالتزام الأول الى التداخل السببى و بالالتزام الثانى الى التداخل المسببى

غير التأكدي، و بالالتزام الثالث الى التداخل المسببي التأكدي، كما سيأتي توضيح ذلك.

و لا يخفى ان ظهورات القضية الشرطية و هي أربعة: الأول ان ظاهر الشرطية حدوث الجزاء بحدوث الشرط، بمعنى ان وجوب الوضوء المعلق على البول يحدث بحدوث البول، و من الواضح ان الحدوث هو الوجود بعد العدم، فاذا وجد البول ثانياً أو وجد النوم بعد البول و كان وجوب الوضوء متحققاً بالأول، فانه لا يصدق الحدوث عند الحدوث بالنسبة الى الثاني، و لكنه يصدق ان الجزاء ثابت حال ثبوت الشرط الثاني و ان كان حدوثه كان بالشرط الأول، و على كل فالثبوت عند الثبوت

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٠

صورة، إلا أنه حقائق متعددة حسب تعدد الشرط، متصادقة على واحد، فالذمة و إن اشتغلت بتكاليف متعددة، حسب تعدد الشروط، إلا- أن الاجتزاء بواحد لكونه مجعماً لها، كما في أكرم هاشميا و أضف عالماً، فأكرم العالم الهاشمي بالضيافة، ضرورة أنه بضيافته بداعي الأمرين، يصدق أنه امتثلهما، و لا محالة يسقط الأمر بامتثاله و موافقته، و إن كان له امتثال كل منهما على حدة، كما إذا أكرم الهاشمي بغير

أعم من الحدوث عند الحدوث الذي لازمه التأثير الاستقلالي أو الاشتراك في التأثير فيما اذا تقارن وجود الشرطين، و من كون الجزاء ثابتاً عند ثبوت الشرط و ان كان التأثير للشرط الأول، فاذا رفعنا اليد عن هذا الظهور و التزمنا بالثبوت عند الثبوت يرتفع الاشكال من ناحية اجتماع الحكمين و يحصل التداخل السببي، فان السببين- أي الشرطين- ان تقارنا أثراً أثراً واحداً و هو الوجوب الواحد المتعلق بطبيعة الوضوء الواحدة و ان سبق احدهما كان التأثير له و لا تأثير للثاني.

و قد عرفت مما ذكرنا ان المراد من التداخل هو كون الواجب اتيان الوضوء مرةً واحداً، في قبال قول المشهور القائلين بأنه ينبغي ان يتعدد اثبات الوضوء كلما تعدد الشرط حقيقة أو وجوداً، فالتعدد حقيقة كما في البول و النوم، و التعدد وجوداً كما فيما اذا تعدد البول و الى هذا اشار بقوله: «فلا بد على القول بالتداخل من التصرف فيه اما بالالتزام بعدم دلالتها» أي بعدم دلالة القضية الشرطية «في هذا الحال» أي في حال تكرر الشرط اما حقيقة او وجوداً «على الحدوث عند الحدوث بل على مجرد الثبوت» أي على مجرد كون الجزاء ثابتاً حال ثبوت الشرط الذي عرفت انه أعم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١١

الضيافة، و أضاف العالم غير الهاشمي (١).

(١) هذا الالتزام مرجعه الى التداخل المسببي غير التأكدي، و لازمه أيضاً رفع اليد عن الظهور الثاني في القضية الشرطية، فان ظاهر القضية الشرطية كون الوجوب الحادث بحدوث الشرط متعلقاً بعنوان الوضوء و حقيقته، لا ان متعلق الوجوب حقيقة أخرى غير حقيقة الوضوء، و الوضوء مجعماً للحقائق المتعددة بتعدد الشرط، فاذا رفعنا اليد عن هذا الظهور و قلنا ان الوضوء مجعماً لحقائق أخرى كل واحدة منها هي الجزاء الحادث بحدوث الشرط و بوجود حقيقة الوضوء تحصل الحقائق المتعددة، و حال حقيقة الوضوء في كونها مجعماً و محصلاً لها حال إضافة العالم الهاشمي الذي به يحصل امتثال أمرين قد تعلق احدهما بإكرام العالم و الثاني بإضافة الهاشمي، فانه لا شبهة في انه باكرام العالم الهاشمي يحصل امتثال كلا الأمرين لتصادقهما عليه، فانه باضافته يصدق اكرام العالم و يصدق اضافة الهاشمي.

و لا يخفى انه في هذا المثال قد تعدد متعلق الوجوب لانه بين هذين الكليين عموم و خصوص من وجه، لصدق اكرام العالم وحده باكرام العالم غير الهاشمي، و صدق إضافة الهاشمي وحده بإضافة الهاشمي غير العالم، و يتصادقان في اضافة العالم الهاشمي لكونه مجعماً لامثال هذين الأمرين و حصول الغرضين معا به، لوضوح انه به يحصل الغرض المترتب على اكرام العالم، لان المفروض انه

عالم و يحصل الغرض المترتب على اضافة الهاشمي لان المفروض انه هاشمي أيضا، فيتأتى من المكلف قصد امتثال الأمرين بإضافة العالم الهاشمي، و كل ما تأتى به قصد امتثال الأمر فلا بد و ان يكون مسقطا لذلك الأمر، و ألا لم يكن مما قد تأتى به قصد امتثاله و هو خلف، و لا ريب ان الكليين العامين من وجه المتعلق فيهما متعدد، و يدل عليه امكان امتثال كل واحد منهما على حدة، و قد اشار الى كون اضافة العالم الهاشمي مسقطا لكلا الأمرين بقوله: «ضرورة انه بضيفته بداعي الأمرين يصدق انه امتثلهما»، و أشار الى انه ما يتأتى به قصد امتثال الأمر لا بد و ان يكون

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٢

إن قلت: كيف يمكن ذلك- أى الامتثال بما تصادق عليه العنوانان- مع استلزامه محذور اجتماع الحكمين المتماثلين فيه (١)؟

مسقطا للأمر بقوله: «و لا محاله يسقط الأمر بامثاله و موافقته» و أشار الى ان العامين من وجه يتعدد المتعلق فيهما بقوله: «و ان كان له امتثال كل منهما على حدة» و قد ظهر ان المثال المذكور هو من التداخل المسببي غير التأكدي، لأن الوجوب فى كل واحد غير الوجوب فى الآخر، فهو متعدد و لكنه مع ذلك يحصل امتثالهما بإتيان شىء واحد، فالوضوء الذى حاله كحال هذا المثال فى كونه مجمعا للحقائق التى لكل واحدة منها وجوب غير وجوب الاخرى، و لم يرد فى مقام التعلق الوجوب على الوجوب حتى يكون مجالا للتأكد كما سيأتى بيانه فى الالتزام الثالث، نعم هو من التداخل لما عرفت من ان المراد منه انه لا يجب اتيان الوضوء متعددا بل يكفى اتيانه مرة واحدة.

(١) حاصل ان قلت ان المثال المذكور و هو اكرم عالما و أضف هاشميا من العامين من وجه، و العامين من وجه لهما مورد افتراق و مورد اجتماع، و فى مورد الافتراق و ان كان لا- يلزم اجتماع الحكمين و لكن فى مورد الاجتماع يلزم اجتماع الحكمين، فهذا المثال الذى كان هو المقيس عليه فى هذا الالتزام لتعدد الشرط و اتحاد الجزاء لرفع محذور اجتماع الحكمين هو نفسه يلزم منه فى مورد التصادق اجتماع الحكمين، و اذا اجتمع الحكمان فى مورد فلا- مناص عن تزاممهما، و اذا تزاممهما لا يعقل ان يكونا فعليين فى مورد التصادق، و اذا لم يكونا فعليين فلا يمكن ان يقصد بمورد التصادق امتثالهما، لان قصد الامتثال انما يكون للحكم الفعلى، و قد عرفت عدم فعليته الحكمين فى مورد الاجتماع، و الى هذا أشار بقوله: «كيف يمكن ذلك أى الامتثال بما تصادق عليه العنوانان مع استلزامه محذور اجتماع الحكمين المتماثلين فيه» أى فى مورد التصادق.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٣

قلت: انطباق عنوانين واجبين على واحد لا يستلزم اتصافه بوجوبين، بل غايته أن انطباقهما عليه يكون منشأ لاتصافه بالوجوب و انتزاع صفته له (١)، مع أنه- على القول بجواز الاجتماع- لا محذور فى اتصافه بهما (٢)، بخلاف ما إذا كان بعنوان واحد (٣)،

(١) حاصله: ان انطباق العنوانين على واحد لا- يقلب العنوان المنطبق عليه اليهما، نعم غايته انه يكون العنوان المنطبق عليه العنوانان له وجوب بالعرض و لا- يكون واجبا بالذات حتى يتزاحم العنوانان فيه، و هذا مراده من قوله: «بل غايته ان انطباقهما عليه يكون منشأ لاتصافه بالوجوب و انتزاع صفته له» و فى قوله انتزاع صفته له اشارة الى ما ذكرنا من انه يكون واجبا بالعرض لا بالذات، و إلاً فكيف يعقل ان يتولد من الوجوبين المجتمعين وجوب ذاتى، نعم يعقل ان يوجب الاجتماع تأكيد الوجوب و لكنه ليس البناء فى هذا الالتزام عليه و انما هو مبنى الالتزام الثالث.

(٢) حاصله: ان ما ذكرنا من الالتزام بالوجوب العرضى للمنطبق عليه العنوانان انما هو على القول بعدم جواز الاجتماع.

و اما على القول بجواز الاجتماع فلا- داعى للالتزام بالوجوب العرضى، بل عليه لا- مانع من كون المورد للتصادق مجمعا للوجوبين الذاتيين لعدم سراية احدهما الى الآخر، بعد ان كان لكل منهما عنوان غير العنوان الآخر.

(٣) حاصله: ان مقام تعدد الشرط و اتحاد الجزاء ظاهر القضية الشرطية فيه كما عرفت كون عنوان الجزاء الواحد بما هو واحد قد اجتمع فيه الوجوبان بواسطة تعدد الشرط، فهو من اجتماع الحكمين في واحد بعنوان واحد، و هو مما لا ريب في محالته، و لذا كان الالتزام بأن هذا الجزاء الواحد و ان كان ظاهر القضية الشرطية كونه هو متعلق الوجوب، إلا انه برفع اليد عن هذا الظاهر و جعل المتعلق حقايق متعددة يرتفع الاشكال، و يكون هذا الجزاء الواحد مجمعا للعنوانين الواجبين لا انه هو بنفسه متعلقا للوجوبين.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٤

فافهم (١).

(١) لا يخفى انه يحتمل ان يكون اشارة الى كون المثال المذكور مقيسا عليه انما هو بناء على انه خارج عن عنوان مسألة تعدد الشرط و اتحاد الجزاء، و قد صرح بعضهم بكون العنوانين الكليين العامين من وجه مورد التصديق فيهما داخل في عنوان تعدد الشرط و اتحاد الجزاء لتحقق الملاك فيه لأن المجمع هو واحد، و انطباق الكليين الواجبين عليه كالشرطين الموجبين لحدوث الوجوبين على الجزاء الواحد، فان كل واحد من الكليين سبب لوجوب يتعلق بالمجمع لكونه فردا للعنوان المنطبق عليه، فيكون المجمع بما هو واحد قد تعدد فيه السبب الموجب كل واحد منه لوجوب فيجتمع الحكمان في واحد.

فما ذكر مقيسا عليه هو بنفسه محل الاشكال كتعدد الشرط و اتحاد الجزاء و هما متحدان ملاكا.

و يحتمل ان يكون اشارة الى ان ما ذكره من كون المجمع للعنوانين لا- يوجب اجتماع الوجوبين بل يكون واجبا بالعرض، هو مناف لما مر منه في مسألة اجتماع الأمر و النهي من ان تعدد العنوان لا يقتضى تعدد المعنون، بل العنوان كمرآة للمعنون و متعلق الوجوب في الحقيقة هو المعنون، فيلزم اجتماع الوجوبين و يعود الاشكال المزبور من اجتماع الحكمين.

و يحتمل ان يكون اشارة الى ان المثال المذكور و ان كان مجمعا للوجوبين و يتراحم الوجوبان فيه و لا يكونان فعليين لتراحمهما، إلا انه حيث ان المجمع محتمل للغرضين اذ لا- يعقل انطباق كلي على شىء ما لم يكن فيه عنوانه، و لا بد مع تحقق العنوان من تحقق الغرض الداعي الى تعلق الوجوب بالعنوان، و اذا كان المجمع محتملا لكلا الغرضين فيأتيانه لا بد من سقوط الوجوبين لتحقيق الغرض الداعي للوجوب سواء كانا توصيليين او تعبديين، و سقوطهما اذا كانا توصيليين بحصول الغرض واضح.

و اما لو كانا تعبديين فانه قد مر منه (قدس سره) انه يمكن قصد التعبدية بقصد محبوبيته

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٥

أو الالتزام بحدوث الاثر عند وجود كل شرط، إلا أنه وجوب الموضوع في المثال عند الشرط الاول، و تأكد وجوبه عند الآخر (١).

و ملاكه، بل يمكن أيضا اتيانه بقصد امتثال الأمر لانه مساو لسائر أفراده في كل شىء عدا عدم امكان فعلية الأمر فيه لمانع هو التراحم، لا وجود مفسدة مانعة عن تأتى قصد القرية فيه.

و يمكن ان يكون اشارة الى ان تعدد العنوانين غير العنوان الواحد و ان كان مجمعا لحقائق متعددة، لوضوح كون الامر متعلقا بهذا العنوان الواحد سواء كان له حقيقة واحدة او حقايق متعددة و الله العالم.

(١) هذا التداخل المسببي التأكدي و هو برفع اليد عن الظهور الثالث، فان الظاهر من ترتب الجزاء على الشرط ترتب وجود الجزاء لا تأكد الموجود.

و بعبارة اخرى: إن ظاهر قوله اذا بليت فتوضاً ان الذى يحدث بحدوث البول هو أصل وجوب الموضوع لا تأكد وجوب الموضوع الذى قد حصل سابقا بغير هذا البول الحادث فعلا، سواء كان الشرط الحادث سابقا نوما او بولا غير هذا البول الحادث فعلا، فاذا رفعنا اليد عن هذا الظهور و قلنا اذا سبق شرط فالحاصل به هو أصل الوجوب، و الحاصل بالشرط اللاحق هو تأكد ذلك الوجوب فيكون وجوبا

واحدًا مؤكداً، و إذا اقتربنا يحصل منهما أيضاً وجوب واحد مؤكداً.

يفترق هذا التداخل عن التداخل السببي بأنه للشرط على هذا أثر قطعاً فيما إذا سبق الشرط شرطاً آخر، فإن أثر الشرط اللاحق هو التأكيد، بخلاف التداخل السببي فإن الشرط اللاحق لا أثر له بعد سبقه بالشرط الأول. و إذا اقتربنا فالحاصل بهما وجوب واحد، و لم يظهر من المصنف تأكيد ذلك الوجوب الحاصل باقتربهما.

و يفترق هذا التداخل عن التداخل المسببي غير التأكيدى هو ان الأثر للشرط اللاحق هو التأكيد على هذا. و اما التداخل المسببي غير التأكيدى فان لكل شرط وجوباً غير وجوب الآخر سواء سبق أحدهما و لحق الآخر أو اقتربنا، فمتعلق

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٦

و لا- يخفى أنه لا- وجه لان يصر إلى واحد منها، فإنه رفع اليد عن الظاهر بلا وجه، مع ما فى الاخيرين من الاحتياج إلى إثبات أن متعلق الجزاء متعدد متصادق على واحد، و إن كان صورةً واحداً مسمى باسم واحد، كالغسل، و إلى إثبات أن الحادث بغير الشرط الاول تأكد ما حدث بالاول، و مجرد الاحتمال لا يجدى، ما لم يكن فى البين ما يثبتته (١).

الوجوب لكل واحد حقيقة غير الحقيقة المتعلقة بها الوجوب الحاصل بالشرط الآخر، غاية الأمر انه يحصل امتثالهما بإتيان الوضوء مرة واحدة، و على هذا فالوضوء ليس هو متعلق الوجوب لواحد من الشروط و انما به يحصل الامتثال لوجوبهما، بخلاف هذا التداخل فان الوجوب فيه متعلقه الوضوء، غايته انه تارة يكون وجوب الوضوء و أخرى تأكد هذا الوجوب.

(١) حاصله ايرادان: الأول، ايراد على هذه الوجوه الثلاثة، و الثانى ايراد يختص بالوجهين الاخيرين.

و حاصل الأول: انه لا وجه لرفع اليد عن الظهور إلا بقريته تدل على رفع اليد عنه لان الظهور حجة متبعة لا يرفع اليد عنها بحجة أخرى، فان قامت القرينة كان رفع يد عن حجة بحجة، و إلا كان رفع يد عن حجة بغير حجة. و لذا قال (قدس سره): «انه لا وجه لان يصر الى واحد منها فانه رفع اليد عن الظاهر بلا وجه» و من الواضح ان فى كل هذه الوجوه الثلاثة رفعا عن ظهور من غير قرينة قامت عليه.

و الايراد الثانى: المختص بالآخرين أى الثانى و الثالث فهو انه على الوجه الثانى الوجوب الحاصل بالشرط لم يتعلق بالوضوء، و ان متعلقه حقائق مجهولة يحصل امتثالها بإتيان الوضوء أو الغسل، لأن تلك الحقائق تتصادق عليه، و لازم هذا ان يكون الوضوء أو الغسل هو فى الصورة حقيقة واحدة لها وجود واحد و لها اسم واحد و لكنها فى الخارج حقائق و وجودات متعددة، و لا يدرك احد ان الوضوء او

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٧

.....

الغسل هو حقائق و وجودات متعددة، بخلاف اضافة العالم الهاشمى فانها؟ إكرام للعالم و اضافة للهاشمى، و حيث لا يدرك احد ان الوضوء او الغسل كذلك فلا بد لمدعى ذلك من اثبات ان الوضوء أو الغسل هو وجودات و حقائق متعددة، فهو مضافا الى كون الالتزام بالحقائق المتعددة رفعا عن ظهور الشرطية فى كون الوضوء بعنوانه متعلق الوجوب انه لا بد لمدعى ذلك من اثبات ان هذه الحقيقة الواحدة هى حقائق متعددة، و الى هذا اشار بقوله: «من الاحتياج الى اثبات ان متعلق الجزاء ... الى آخر الجملة».

و لا يخفى ان هذا مما يتعلق بالاول من الاخيرين و هو الوجه الثانى المتقدم.

و أما الوجه الثالث و هو الثانى من الاخيرين فقد عرفت انه التزام بتأكد الوجوب فيما اذا اقتربنا أو تلاحقا، فمضافا الى انه خلاف ظاهر الشرطية فى كون الحاصل بالشرط اللاحق او المقارن ليس هو أصل الوجوب بل تأكده، ان اللازم من التأكد هو كون وجوب الوضوء او الغسل بعد تحقق كلا الشرطين يكون وجوباً شديداً ليس هو كالوجوب الحاصل بأحدهما فقط، فعلى مدعى هذا الوجه ان يثبت

مضافا الى كون الحاصل بالشرط الثاني ليس هو أصل الوجوب ان الوجوب الثابت بعد الشرط الثاني هو وجوب أكيد شديد، وهذا مما يحتاج الى اثبات أيضا ولا يكفي فيه الاحتمال، و الى هذا اشار بقوله: «و الى اثبات ان الحادث بغير الشرط الأول تأكد ما حدث بالأول و مجرد الاحتمال لا يجدي».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٨

إن قلت: وجه ذلك هو لزوم التصرف في ظهور الجملة الشرطية، لعدم امكان الاخذ بظهورها، حيث أن قضيتها اجتماع الحكمين في الوضوء في المثال، كما مرت الاشارة إليه (١).

قلت: نعم، إذا لم يكن المراد بالجملة فيما إذا تعدد الشرط كما في المثال هو وجوب وضوء مثلا بكل شرط غير ما وجب بالآخر، ولا ضير في كون فرد محكوما بحكم فرد آخر أصلا، كما لا يخفى (٢).

(١) حاصل ان قلت: انه لا بد من ارتكاب مخالفة ظهور للجملة الشرطية، لان المحافظة على جميع ظهورات الشرطية غير معقول، فان لازمه كون الحقيقة الواحدة بما هي واحدة قد اجتمع فيها حكمان فعليان و هو من اجتماع المثليين و لا ريب في محاليتها. و لا يخفى ان هذا يرجع الى الايراد الشامل للوجوه الثلاثة و هو قوله (قدس سره): «و لا يخفى انه لا وجه لان يصار ... الى آخر الجملة».

(٢) و حاصل الجواب انه انما يجب ان يرتكب خلاف الظهور حيث ينحصر التخلص عن الاشكال به، و هنا غير منحصر رفع الاشكال باحد الوجوه الثلاثة المذكورة، لان الاشكال منوط بكون متعلق الوجوب هو حقيقة الوضوء او الغسل الكلية بما هي كلية و واحدة.

اما اذا كان متعلق الوجوب هو فرد من أفراد هذه الحقيقة فلا- يجتمع الحكمان و يرتفع الاشكال، لان لكل وجوب متعلقا غير متعلق الآخر، فلا داعي الى التزام رفع اليد عن الحدوث عند الحدوث، و لا الى التزام ان متعلق الوجوب غير عنوان الجزء الخاص بل حقايق متعددة يحصل امتثالها بحقيقة الوجوب، و لا- الى الالتزام بان الحاصل بالشرط اللاحق هو تأكد الوجوب لا أصل الوجوب، فانه بالالتزام بكون المتعلق هو الفرد نلتزم بالحدوث عند الحدوث، و ان المتعلق هو العنوان الخاص، و ان الحاصل هو أصل الوجوب لا تأكده، فالاشكال يرتفع بحذافيره اذا كان متعلق الوجوب هو الفرد من حقيقة الوضوء أو الغسل و لا يجتمع الحكمان في

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٩

إن قلت: نعم، لو لم يكن تقدير تعدد الفرد على خلاف الاطلاق (١).

واحد، و هذا مراده من قوله: «نعم اذا لم يكن المراد بالجملة فيما اذا تعدد الشرط كما في المثال» كقوله اذا بليت فتوضاً و اذا نمت فتوضاً «هو وجوب الوضوء مثلا بكل شرط غير ما وجب بالآخر» و هو الفرد من حقيقة الوضوء لا حقيقة الوضوء الكلية «و» على هذا «لا ضير في كون فرد محكوما ب» مثل «حكم فرد آخر».

(١) حاصله ان في الالتزام بكون متعلق الوجوب هو الفرد من الحقيقة دون الحقيقة الكلية أيضا خلاف الظهور، و هذا هو الظهور الرابع للقضية الشرطية، فان ظاهر القضية الشرطية ان الوجوب المستفاد من الهيئة متعلق بما يستفاد من المادة و هو الحقيقة الكلية، فقوله: اذا بليت فتوضاً يدل بظاهره ان متعلق الوجوب الحادث بحدوث الشرط متعلق بحقيقة الوضوء بما هي حقيقة واحدة كلية، فيعود المحذور من لزوم اجتماع الحكمين، و يرتفع بكون المتعلق هو الفرد و لكنه مخالف لظهور الشرطية، و لا- وجه لترجيح مخالفة ظهور على مخالفة ظهور آخر، فلا وجه لترجيح هذا الالتزام على الالتزامات الثلاثة المذكورة.

و بعبارة اخرى: ان مقدمات الحكمه الجارية في المادة تقضى ان المتعلق هو طبيعة الوضوء الكلية لأن الألفاظ موضوعه للطبائع، فلفظ الوضوء موضوع لطبيعة الوضوء، و الفرد و ان كان فردا للطبيعة إلا انه هو الطبيعة بقيد الفردية، و المراد من لفظ الوضوء في مقام تعلق الحكم أما ان يكون هو الطبيعة الكلية، أو فردا حيث لا اهمال فيما اذا كان المولى في مقام البيان، و لو أراد المولى الطبيعة المقيدة

بالفردية لكان عليه البيان، و حيث لا- بيان فيتعين ان يكون المتعلق هو الطبيعة غير المقيدة، فالاطلاق يقتضى ان المتعلق هو الطبيعة الكلية الواحدة دون الفرد، و الى هذا اشار بقوله: «نعم لو لم يكن تقدير تعدد الفرد على خلاف الاطلاق».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٠

قلت: نعم، لو لم يكن ظهور الجملة الشرطية في كون الشرط سببا أو كاشفا عن السبب، مقتضيا لذلك أى لتعدد الفرد و الأ كان و بيانا لما هو المراد من الاطلاق.

و بالجملة: لا دوران بين ظهور الجملة في حدوث الجزاء و ظهور الاطلاق ضرورة أن ظهور الاطلاق يكون معلقا على عدم البيان، و ظهورها في ذلك صالح لان يكون بيانا، فلا ظهور له مع ظهورها، فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرف أصلا، بخلاف القول بالتداخل (١)

(١) توضيحه: انه قد عرفت- مما مرّ- ان للجملة ظهورات أربعة: ظهورها في الحدوث عند الحدوث. و ظهورها في ان المتعلق هو العنوان الخاص أى الموضوع بما هو وضوء لا انه مجمع. و ظهورها في كون الحادث هو أصل الوجوب لا تأكده.

و يمكن ان يدعى ان بعض هذه الظهورات بالوضع: بأن يدعى ان الأداة تدل بالوضع على الحدوث عند الحدوث، و ان كون المتعلق هو العنوان الخاص- ايضا- بالوضع. نعم ظهورها في كون الحادث هو الوجوب لا- تأكده بالاطلاق، و لكن لو تنزلنا و قلنا ان هذه الظهورات الثلاثة بالاطلاق مثل ظهور الرابع: و هو كون المتعلق هو الطبيعة الكلية دون فردها، و لكنه من الواضح ان التمسك بالاطلاق انما يصح حيث لا قرينة تدل على خلافه، و فى المقام قرينة تدل على ان المتعلق هو الفرد دون الحقيقة الكلية، فان ذكر الاسباب المتعددة للجزاء الواحد قرينة على ان المتعلق هو الفرد من هذه الحقيقة الواحدة، و الذى يدل على هذا انه لو قال فى كلام متصل اذا بليت فتوضأ و اذا نمت فتوضأ، فان العرف يفهم منه ان متعلق الوجوب هو فرد من حقيقة الموضوع لا حقيقة الموضوع الكلية، و لا- فرق فى ذكر السبب المتعدد بين كونه مذكورا بكلام متصل او منفصل فالتمسك بإطلاق المادة يتوقف على عدم القرينة، و قد عرفت وجود القرينة على كونه هو الفرد من الحقيقة دون نفس الحقيقة الكلية و مع قيام القرينة على هذا لا يبقى مجال للتمسك بهذا الاطلاق، و قد عرفت انه اذا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢١

.....

كان المتعلق هو الفرد يرتفع الاشكال من رأس، فلا وجه لرفع اليد عن الظهورات الباقية حيث لا قرينة على رفع اليد عنها، فلا دوران بينها و بين الظهور الرابع بعد ان كان ظهور تعدد الشرط للجزاء الواحد- سواء كان الشرط هو السبب المؤثر بنفسه أو كاشفا عن تحقق السبب المؤثر- قرينة عند العرف على ان المتعلق هو الفرد دون الطبيعة الكلية، و يقية الظهورات لا قرينة على خلافها فلا وجه لرفع اليد عنها من دون قرينة.

و قد جمع المصنف الظهورات الثلاثة فى قوله: «ظهور الجملة فى حدوث الجزاء» أى ان الجملة الدالة على حدوث أصل الوجوب المتعلق بالعنوان الخاص عند حدوث الشرط، و هذه هى الظهورات الثلاثة عبر عنها بقوله فى حدوث الجزاء، فان المراد بالجزاء هو الوجوب المتعلق بالعنوان الخاص، و قد اشار الى ان ظهور تعدد الشرط للجزاء الواحد قرينة على ان المتعلق هو الفرد، فلا يبقى مجال للتمسك بإطلاق المادة المقتضى لكون المتعلق هو الطبيعة الكلية لقيام القرينة على خلافه بقوله:

«ضرورة ان ظهور الاطلاق يكون معلقا على عدم البيان و ظهورها فى ذلك صالح لان يكون بيانا» اى ان ظهور تعدد الشرط فى الجملة الشرطية قرينة على ان لا- إطلاق للمادة، فهو بيان على خلاف إطلاق المادة، و مع وجود البيان لا يبقى محل للإطلاق، و هو

المراد من قوله: «فلا ظهور له مع ظهورها» أى فلا ظهور لإطلاق المادة مع ظهور تعدد الشرط فى الجملة الشرطية. فاتضح مما ذكرنا ان القول بعدم التداخل و انه لا بد من تكرار متعلق الوجوب فى الجزاء بإتيان الوضوء متعددا لا يلزم منه تصرف فى مخالفة ظهور أصلا، لأن الظهورات الثلاثة مأخوذ بها على القول بعدم التداخل، و الظهور الرابع و هو إطلاق المادة لا موقع له لقيام القرينة على خلافه، و الى هذا أشار بقوله: «فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرف أصلا بخلاف القول بالتداخل» فانه لا بد فيه من التصرف و رفع اليد عن احد الظهورات الثلاثة.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٢

كما لا يخفى (١).

(١) ذكر المصنف فى هامش الكتاب [١] هنا ما محصله ان كون تعدد الشرط فى الجمل الشرطية قرينة على عدم الإطلاق فى المادة لكون الإطلاق معلقا على عدم البيان، و تعدد الشرط يصلح للبيان على ذلك عند العرف انما يتم هذا على مذاق الشيخ الأعظم الأنصارى، فانه يرى ان الاطلاق معلق على عدم البيان الى الأبد، و عليه فلا يجب على المتكلم البيان متصلا بكلامه، و له تأخير البيان فى كلام منفصل آخر بعد تمامية كلامه الذى كان ظاهر الإطلاق، فما إن وجد البيان يرتفع الإطلاق.

و أما على مذاق المصنف كما سيأتى بيانه فى المطلق و المقيد، فان الاطلاق عنده يتم بتمامية كلام المتكلم، و الاطلاق لا يكون معلقا على عدم البيان الى الأبد، بل على عدم البيان فى نفس ذلك الكلام، فاذا تمّ كلام المتكلم تمّ الاطلاق و صحّ التمسك به.

و بعبارة أخرى: ان الاطلاق انما يكون معلقا على عدم البيان فى مقام التخاطب لا على عدم البيان الى الأبد. و ما يكون منافيا له فى كلام منفصل لا يكون قرينة عليه بل يكون معارضا للإطلاق.

و لا يخفى ان تعدد الشرط فى المقام الذى كان قرينة على عدم إطلاق المادة قد ورد فى جمل منفصلة بعد انتهاء مقام التخاطب، فعلى مذاق المصنف الاطلاق فى المادة يتم فى جملة اذا بليت فتوضأ بمجرد انتهاء كلام المتكلم و تمامية مقام التخاطب، و لكنه مع ذلك لا دوران بين الظهورين و هما ظهور الجملة فى حدوث الجزاء و ظهور إطلاق المادة، لان العرف اذا جمع بينهما يرفع اليد عن التمسك بإطلاق المادة و ان كان قد

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٣

[عدم ابتناء التداخل على معرفة الاسباب الشرعية و مؤثرتها]

فتلخص بذلك، أن قضية ظاهر الجملة الشرطية، هو القول بعدم التداخل عند تعدد الشرط (١). و قد انقدح مما ذكرناه، أن المجدى للقول بالتداخل هو أحد الوجوه التى ذكرناها، لا مجرد كون الاسباب الشرعية معرفات لا مؤثرات (٢)، فلا- وجه لما عن الفخر وغيره، من ابتناء المسألة على أنها معرفات أو مؤثرات (٣) مع أن الاسباب الشرعية حالها حال غيرها، فى كونها

تم الإطلاق فيها بتمامية كلام المتكلم، فهو من قبيل ترجيح أحد المتعارضين على الآخر، كترجيح الدليل الحاكم على المحكوم و الخاص على العام، ففى النتيجة لا بد من رفع اليد عن اطلاق المادة و لا دوران بينه و بين ظهور الجملة فى حدوث الجزاء عند العرف.

(١) حاصله: انه بعد ما عرفت يتبين ان قول المشهور بعدم التداخل و انه لا بد من إتيان الجزاء متعددا اذا تعدد وجود الشرط ليس فيه تصرف مناف لظهور الجملة الشرطية، بخلاف القول بالتداخل بأوجهه الثلاثة، فانه لا بد فيه من التصرف و رفع اليد عن احد ظهورات الجملة الشرطية، فالتمسك بظهور الجملة الشرطية يقتضى عدم التداخل اذا تعدد الشرط.

(٢) حاصله انه قد عرفت ان القول بالتداخل المبتنى على كون متعلق الوجوب هو الطبيعة الكلية لا يتم إلا بالتصرف في احد ظهورات الجملة الشرطية بنحو من الانحاء الثلاثة المتقدمة، و القول بعدم التداخل يتم بكون متعلق الوجوب هو فرد الطبيعة، و لا فرق في ذلك بين كون الشرط هو المؤثر بنفسه او كاشفا و معرّفا عن المؤثر.

(٣) المحكى عن فخر المحققين: انه ان قلنا بان الاسباب الشرعية معرفات عن المؤثر فلا بد من القول بالتداخل، و ان قلنا ان الاسباب الشرعية مؤثرات بنفسها فلا مناص عن القول بعدم التداخل.

فالقول بالتداخل و عدمه يبتنى على كون الاسباب الشرعية معرفات او مؤثرات.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٤

معرفات تارة و مؤثرات أخرى، ضرورة أن الشرط للحكم الشرعي في الجملة الشرطية، ربما يكون مما له دخل في ترتب الحكم، بحيث لولاه لما وجدت له علة، كما أنه في الحكم غير الشرعي، قد يكون أماره على حدوثه بسببه، و إن كان ظاهر التعليق أن له الدخول فيهما، كما لا يخفى (١).

و غاية ما يقال في تقريبه ان الاسباب الشرعية اذا كانت معرفات فلا مانع من ان يتعدد معرفات المعرف الواحد، فتعدد الشروط المعرفات عما هو المعرف تكشف عن مؤثر واحد، و مع كون المؤثر واحدا لا يتعدد اثره، فالأثر دائما هو وجوب واحد متعلق بالطبيعة. و بعبارة أخرى: ان مرجع القول بالتداخل هو انه لا يجب تعدد اتيان الجزاء بتعدد الشرط، و اذا كانت الشروط معرفات فان من الجائز و الواقع في الخارج تعدد المعرفات عن المعرف الواحد فلا نعلم بتعدد الحكم، لان تعدد الحكم انما يكون بتعدد المؤثر، و لا موجب لتعدد لجواز ان تكون هذه الشروط معرفات عن مؤثر واحد.

و اما اذا قلنا بأن الاسباب الشرعية مؤثرات فلا مناص من القول بعدم التداخل و لزوم تعدد الجزاء، لان كل شرط مؤثر بنفسه و لكل مؤثر اثر فيتعدد الاثر و هو الوجوب بتعدد الشرط، و هو معنى عدم التداخل، فانه ليس هو إلا تعدد الاتيان بتعدد الشرط. فتبين ان التداخل يبتنى على كون الاسباب الشرعية معرفات، و عدم التداخل مبنى على كون الاسباب الشرعية مؤثرات. (١) قد اورد المصنف على عبارة فخر المحققين بإيرادين:

الأول: انه قد ظهر فساد مما ذكرنا و هو ان الظاهر من الجملة الشرطية هو حدوث الجزاء بحدوث الشرط سواء كان الشرط هو المؤثر بنفسه او انه كاشف و معرّف عما هو المؤثر في حدوث الجزاء، و على كل فان الجملة الشرطية تدل على بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٥

.....

الحدوث عند الحدوث سواء كان المؤثر في الحدوث هو نفس عنوان الشرط او انه أمر آخر يتحقق بتحقيقه.

و اما كون ان من الجائز تعدد المعرفات لمعرف واحد فهو مناف لظاهر الجملة في الحدوث عند الحدوث، فان قلنا ان الجزاء الحادث بحدوث الشرط هو الوجوب المتعلق بالطبيعة الكلية فلا مناص عن القول بالتداخل و يتم بالتصرف في احد الظهورات الثلاثة، و ان كان المتعلق هو الوجوب المتعلق بالفرد فيتم القول بعدم التداخل.

الثاني ما أشار اليه بقوله: «مع ان الاسباب» و حاصل هذا الايراد ان عبارة فخر المحققين ظاهرة في كون الاسباب الشرعية بالخصوص التي هي الشروط في الجملة الشرطية تنقسم الى معرفات و مؤثرات، مع انه لا اختصاص لكون الشروط في الجمل الشرطية الشرعية منقسمة الى معرفات و مؤثرات، بل الشروط التي تقع في الشرطيات غير الشرعية كالشرطيات العقلية أيضا كذلك تنقسم الى معرفات و مؤثرات، فالشرط في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود مؤثر لمعلولية النهار لطلوع الشمس، و الشرط في قولنا ان كان

الدخان موجودا فالا حترق موجود معرف، لان العلة في الا حترق هو النار، و الدخان معرف لها.

و الحاصل: ان الشرط الشرعى ربما يكون له الدخل بنفسه في ترتب الحكم كالا ستطاعة في قوله ان استطعت فحج، و من الواضح دخول الاستطاعة بنفسها في حدوث وجوب الحج، و ربما يكون معرفا عما له الدخل كقوله ان سمعت أذان العدل فصل، فان سماع أذان العدل كاشف عما له الا ثر في وجوب الصلاة و هو دخول الوقت، و قد عرفت ان الحال في الشرط العقلى كذلك.

و بقوله: «ضرورة ان الشرط للحكم الشرعى ... الى آخر الجملة» قد أشار الى ما كان الشرط الشرعى له الدخل في ترتب الحكم، و لم يشر الى ما كان الشرط الشرعى معرفا و قد عرفت مثاله، و قد أشار الى ما كان الشرط العقلى معرفا لا مؤثرا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٦

نعم، لو كان المراد بالمعريفية في الاسباب الشرعية أنها ليست بدواعى الاحكام التى هى فى الحقيقة علل لها، و إن كان لها دخل فى تحقق موضوعاتها، بخلاف الاسباب غير الشرعية (١)، فهو و إن كان له

بقوله: «كما انه فى الحكم غير الشرعى قد يكون امارة» أى معرفا على المؤثر لا مؤثرا بنفسه، فيكون الشرط العقلى دالا «على حدوثه بسببه» أى كاشفا عن حدوث الحكم بحدوث السبب الذى كان الشرط غير الشرعى امارة عليه و كاشفا، و لم يشر الى ما كان الشرط العقلى مؤثرا لوضوحه.

(١) حاصله: ان بعض المحققين قد ذكر وجها لما يظهر من فخر المحققين من ان الاسباب الشرعية معارف او مؤثرات، من ان الاسباب غير الشرعية لا مانع عقلا من ان تكون مؤثرات.

و اما الاسباب الشرعية فربما يقال بأنها لا يعقل ان تكون مؤثرات، لان العلل منحصرة فى أربع: الصورية، و المادية، و الفاعلية، و الغائية.

و من الواضح ان الاسباب الشرعية ليست علة صورية و لا مادية، لان العلل الصورية و المادية من شئون الموجودات المركبة دون موجودات عالم الاعتبار و الحكم من موجود عالم الاعتبار لا الموجودات المركبة و هو من البسائط.

و اما كون الاسباب الشرعية ليست علة فاعلية لوضوح ان الفاعل للحكم هو الشارع فانه هو الجاعل للحكم، و من الواضح ان البول او النوم ليس هو الجاعل لوجوب الوضوء، بل الجاعل له هو الشارع.

و أما كونها علة غائية فهو و ان كان ربما يحتمل بدوا، إلا ان التحقيق خلافه لوضوح ان العلل الغائية للحكم هى المصالح و المفسد، فان من الواضح ان العلة الغائية لوجوب الوضوء عند حدوث البول هى المصلحة الداعية لوجوب الوضوء دون نفس البول، نعم للبول دخل فى تحقق ما هو الموضوع و العلة الغائية للحكم، لان وجود البول محقق للمصلحة الداعية للحكم التى هى العلة الغائية، و هذا مراده

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٧

[تفصيل الحلى و ردّه

وجه، إلا أنه مما لا يكاد يتوهم أنه يجدى فيما هم و أراد (١).

ثم إنه لا- وجه للتفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الاجناس و عدمه، و اختيار عدم التداخل فى الاول، و التداخل فى الثانى، إلا توهم عدم صحة التعلق بعموم اللفظ فى الثانى، لانه من أسماء الاجناس،

من قوله: «و ان كان لها دخل فى تحقق موضوعاتها» أى لها دخل فى تحقق الموضوع و العلة الغائية.

و أما الاسباب العقلية فتكون اسبابا بالعلل الأربع و هو مراده من قوله: «بخلاف الاسباب غير الشرعية».

(١) حاصله: ان هذا التحقيق في الفرق بين الاسباب الشرعية و ان كان وجيها من حيث ذاته، إلّا انه لا ينفع فيما افاده الفخر في المقام من ابتناء التداخل و عدمه على المعرفات و المؤثرات، فان كون الاسباب الشرعية ليست من احد العلل الأربع و ان غايتها انها لها دخل في العلة الغائية بخلاف الاسباب العقلية لا يوجب التداخل اذا كانت معرفات، و عدم التداخل اذا كانت مؤثرات، فانها و ان كانت معرفات و كواشف عما هو المؤثر او ما له الدخل في ترتب الحكم و لو بنحو العلة الغائية، لكنه لا بد من حدوث الجزاء بحدوثها و لو لأنها معرفات و كواشف عما له الدخل في حدوث الجزاء، فاذا كان الحادث بحدوث هذا الكاشف هو الوجوب المتعلق بالطبيعة الكلية، و الحادث بحدوث النوم و لو لكون النوم كاشفا أيضا هو الوجوب المتعلق أيضا بالطبيعة الكلية، فلا بد من التصرف بأحد الوجوه الثلاثة المتقدمة ليرتفع اشكال اجتماع الحكمين، و هذا مراده من قوله: «إلّا انه مما لا يكاد يتوهم انه يجدي فيما هم و أراد» فان مهمه هو التداخل و عدمه، و لا ربط له بالتحقيق المذكور.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٨

فمع تعدد أفراد شرط واحد لم يوجد إلا السبب الواحد، بخلاف الاول، لكون كل منها سببا، فلا وجه لتداخلها (١)، و هو فاسد.

(١) قد مر ان الاقوال في المسألة ثلاثة: عدم التداخل، و التداخل بنحويه، و تفصيل صاحب السرائر (قدس سره) بين اتحاد الجنس في الشرط فالتداخل و عليه اذا تعدد و طء الحائض - مثلا - فلا يجب اتيان الكفارة الا مرة واحدة، و بين تعدد الجنس في الشرط كالبول و النوم فعدم التداخل و يجب تعدد الاتيان بالوضوء اذا وجد البول و النوم، و قد اشار المصنف الى وجه هذا التفصيل بقوله: «الا توهم» أى لا وجه للتفصيل إلا توهم.

و حاصله: ان الشرطية الدالة على ان المقدم أى الشرط علة لحدوث الجزاء قد دل على ان العلة هى الجنس، و الجنس بما هو واحد لا تكثر فيه، فالعلة للجزاء واحدة و العلة الواحدة معلولها واحد، فتعدد وجود الجنس لا يوجب تعدد الجزاء لان الجنس بما هو جنس واحد لا- تعدد فيه، فليس للجنس فيما اذا اتحد عموم، لان العموم انما يراد حيث تكون افراد، و قد عرفت ان الجنس اذا كان بما هو جنس علة لا- يكون إلّا شيئا واحدا و ليس هناك افراد، فليس للشرط عموم بحسب الافراد، بخلاف ما اذا تعدد الجنس فان الشرط يتعدد لدلالة كل شرطية على علة لهذا الجزاء، و مقتضى هذا التعدد الاتيان لاقتضاء كل جنس لإتيان غير الإتيان الذى يوجب الجنس الآخر، و يكون للشرط بما هو عموم لتعدد افراده و هى الاجناس المتعددة فالمتحصل من هذا هو التداخل اى إتيان الجزاء مرة واحدة فيما اذا اتحد الجنس و ان تعدد وجوده، كما اذا وطأ الحائض مرات عديدة فانه لا تجب الا كفارة واحدة، او تعدد نفس البول مرات فانه لا يوجب الوضوء الا مرة واحدة.

و اما اذا تعدد الجنس بان حدث البول و النوم فعدم التداخل، أى إتيان الجزاء مرات بحسب تعدد جنس الشرط فيجب إتيان الوضوء مرتين عند حدوث البول و النوم، و الى هذا أشار بقوله: «انه لا وجه للتفصيل بين اختلاف الشروط بحسب

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٩

فإن قضية اطلاق الشرط في مثل إذا بليت فتوضأ هو حدوث الوجوب عند كل مرة لو بال مرات، و إلا فالاجناس المختلفة لا بد من رجوعها إلى واحد، فيما جعلت شروطا و أسبابا لواحد، لما مرت إليه الاشارة، من أن الاشياء المختلفة بما هى مختلفة لا تكون أسبابا لواحد (١)، هذا كله

الأجناس» كما فى البول و النوم «و عدمه» كما فى و طء الحائض «و اختيار عدم التداخل» أى الإتيان بالجزاء متعددا «فى الأول» و هو ما اذا تعدد الجنس «و التداخل فى الثانى» و هو الإتيان مرة واحدة فيما اذا اتحد الجنس و ان تعدد وجوده «الا توهم» أى لا وجه لهذا

التفصيل إلا أنه فيما إذا اتحد الجنس «عدم صحة التعلق بعموم اللفظ» فإنه لا عموم للواحد بما هو واحد «لأنه من أسماء الاجناس» ولا تعدد للجنس الواحد بما هو واحد «فمع تعدد أفراد شرط واحد» و هو الجنس لا تعدد العلة «و لم يوجد الا السبب الواحد بخلاف الأول» و هو ما اذا تعدد الجنس فإنه بتعدد العلة «لكون كل منها» أى لكون كل واحد من الاجناس «سببا» غير الآخر «فلا وجه لتداخلها» فيجب تعدد الاتيان.

(١) اورد عليه المصنف بايرادين: الأول ما أشار اليه بقوله: «فان قضية ... الى آخر الجملة».

و حاصله: ان القضية اذا دلت على كون الجنس هو العلة فلا اشكال ان الجنس بوجوده علة، اذ لا يعقل عليه ماهية الجنس بما هي ماهية الجنس، فان الماهيات بما هي ماهيات لا تأثير لها، و انما يكون للماهية تأثير فيما اذا كانت موجودة، فاذا كان مدلول القضية الشرطية ان الماهية الموجودة هي العلة فالاطلاق بحسب مقدمات الحكمة يقتضى تأثيرها فى حدوث الجزاء كلما تحقق لها وجود، فان الماهية و ان امكن ان تلاحظ فى مقام التأثير بنحو صرف الوجود المقابل للعدم المحض المنطبق ذلك على أول وجودات الماهية، إلا انه يحتاج الى بيان، لأن المفهوم من كون وجود الماهية هو العلة ان الملحوظ هو كل وجود للماهية الناقض لعدم نفسه، لا الوجود الناقض

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٠

فيما إذا كان موضوع الحكم فى الجزاء قابلا للتعدد. و أما ما لا يكون قابلا

لعدم الماهية مطلقا المنطبق على خصوص أول وجود للماهية، فاذا كان المراد هو هذا الوجود الناقض للعدم المطلق كان على المولى البيان، فالاطلاق الشرط بحسب مقدمات الحكمة يقتضى ان العلة هي الماهية كلما وجدت فيتكرر الجزاء كلما تكرر وجود الجنس، و عليه فيتعدد وجوب الإتيان بالوضوء كلما تعدد وجود البول، و هذا مراده من قوله: «فان قضية اطلاق الشرط فى مثل اذا بليت فتوضأ هو حدوث الوجوب» و هو الأمر باتيان الوضوء «عند كل مرة لو بال مرات».

و الايراد الثانى ما اشار اليه بقوله: «و إلا فالاجناس ... الى آخر الجملة» و حاصله: انه بعد ما عرفت فيما مر من انه لا يعقل ان يصدر الواحد من الكثير، فاذا تعددت الاجناس فلا بد و ان يكون المؤثر فى المعلول الواحد المترتب عليها هو الجامع لها، و لا يمكن ان تؤثر الاجناس المتعددة بما هي متعددة أثرا واحدا، لعدم امكان صدور الواحد بما هو واحد من الكثير بما هو كثير، و على هذا فلا بد من القول بالتداخل أيضا حتى اذا تعدد الجنس، و لا- وجه للتفصيل بين اتحاد الجنس و تعدده، و هذا مراده من قوله: «و إلا فالاجناس المختلفة لا بد من رجوعها الى واحد» أى الى جامع واحد لها يكون هو المؤثر «فيما اذا جعلت» الاجناس المتعددة «شروطا و اسبابا ل» معلول «واحد لما مرت الاشارة اليه من ان الاسباب المختلفة بما هي مختلفة لا تكون اسبابا لواحد» لعدم معقولية صدور الواحد من الكثير بما هو كثير، و لا بد من رجوع الكثير الى واحد لوجوب التساخ بين العلة و المعلول، كما مر بيانه مفصلا فى مبحث الواجب التخيري.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣١

لذلك، فلا بد من تداخل الاسباب فيه، فيما لا يتأكد المسبب، و من التداخل فيه فيما يتأكد (١).

فصل

[مفهوم الوصف]

[حجة مفهوم الوصف و المناقشة فيها]

الظاهر أنه لا مفهوم للوصف و ما بحكمه مطلقا، لعدم ثبوت الوضع، و عدم لزوم اللغوية بدونه، لعدم انحصار الفائدة به، و عدم قرينة أخرى

(١) قد اشرنا الى هذا في أول المسألة و هو ان البحث في ان تعدد الشرط و اتحاد الجزاء هل يقتضى عدم التداخل أو التداخل السببي و المسببي، انما هو فيما اذا امكن ان يتعدد وجود الجزاء. اما فيما اذا لم يمكن ان يتعدد وجوده فلا مجال لهذا البحث أصلا. و لا يخفى ان الجزاء ربما لا يكون قابلا للتأكد كما اذا ارتد و قتل في وقت واحد، فان الجزاء و هو وجوب القتل لا يتأتى فيه التأكد، و كما اذا عقد الوكيل و الموكل عقد بيع لشخص واحد على مملوك واحد، فان الحاصل من مجموع العقدين ملكية واحدة للمشتري و هي غير قابلة للتأكد، و لا بد فيه من القول بالتداخل في السبب، و الى هذا اشار بقوله: «و اما فيما لا يكون قابلا لذلك» أى بأن لا يكون الجزاء قابلا للتعدد «فلا بد من تداخل الاسباب فيما لا يتأكد المسبب» فان وجوب القتل و الملكية غير قابل للتأكد. و ربما يكون الجزاء قابلا للتأكد و ان كان غير قابل للتعدد، كما فيما اذا وردت النجاسة على النجاسة، بأن وقع في البئر بعير فمات و وقع المسكر فيها أيضا، فان النجاسة قابلة للتأكد و حينئذ لا بد من القول بالتأكد في المسبب، اذ مهما امكن ان يكون للسبب تأثير و لو بنحو التأكد فلا وجه للعدول عنه، و الى هذا أشار بقوله:

«و من التداخل فيه» أى فى المسبب «فيما يتأكد» أى فيما كان المسبب قابلا للتأكد كالنجاسة مثلا.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٢

ملازمة له (١)، و عليته فيما إذا استفيدت غير مقتضية له، كما لا يخفى، و مع كونها بنحو الانحصار و إن كانت مقتضية له، إلا أنه لم يكن من

(١) من الامور التى ادعى دلالتها- مضافا الى الثبوت عند الثبوت- على الانتفاء عند الانتفاء هو الوصف و ما بحكمه، و الوصف كقوله: فى السائمة زكاة بأنه يدل على ثبوت الزكاة عند ثبوت السوم، و على انتفاء الزكاة عند انتفاء السوم، فهو يدل على عدم الزكاة فى المعلوفة لا- انه ساكت عن الدلالة عليها، و المراد مما بحكم الوصف هو مثل قوله: لئن يمتلئ بطن الانسان قيحا خيرا من ان يمتلئ شعرا، فان الامتلاء كناية عن الكثرة، فلهذا الكلام دلالة على المنع عن كثرة قول الشعر، و عدم المنع عن قول الشعر قليلا. و اتضح من قوله الوصف و ما بحكمه ان المراد من الوصف هو الوصف النحوى، و هو العنوان المنطبق على الذات باعتبار تلبسها بالمبدأ.

و على كل فالاقوال فى دلالة الوصف و ما بحكمه على المفهوم و عدمه ثلاثة:

قول بدلالته على المفهوم مطلقا سواء كان الوصف قد ذكر لكونه علة للحكم بأن استفيدت عليته من قرينه، او لم يكن كذلك بان لم تقم قرينه على ذكره لأجل كونه علة.

و قول بالتفصيل بين كون الوصف قد ذكر لبيان كونه علة للحكم فيدل على المفهوم، و بين كونه لم يذكر لذلك فلا- يدل على المفهوم.

و قول بعدم دلالة الوصف مطلقا على المفهوم و هو مختار المصنف، و يكفي سندا لهذا القول عدم صحة ما استدل به للدلالة على المفهوم اطلاقا او تفصيلا.

و قد استدل للقول بدلالة مفهوم الوصف بأدلة:

الأول: دعوى كون الوصف موضوعا للدلالة على العلية المنحصرة، و هى تستلزم الثبوت عند الثبوت و الانتفاء عند الانتفاء.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٣

.....

و يرد لها ان الوضع انما يثبت بالتبادر او بتنصيب اهل اللغة و من الواضح انه لا يتبادر من الوصف العلية المنحصرة للحكم، و لو كان المتبادر منه ذلك لكان استعماله في غيرها كالعليه غير المنحصرة مجازا يحتاج الى ملاحظة العلاقة و العناية عند الاستعمال، و بالوجدان لا نرى استعمالا في مقام الوصف في غير العلة المنحصرة في انفسنا ملاحظة علاقة او عناية.

و اما تنصيب اهل اللغة فممنوع لعدم تنصيب من اللغويين على ذلك، مضافا الى منع حجية قول اللغوي بما هو لغوي على الوضع، و ليس للغوي الا بيان مواقع الاستعمال، و الى هذا أشار بقوله: «لعدم ثبوت الوضع».

الثاني: من أدلة القائلين بمفهوم الوصف، هو انه لو لم يدل الوصف على كونه العلة المنحصرة للحكم للزم اللغوية، و من الواضح انه يمنع اللغوية على الحكيم، و اما ان الوصف لو لم يكن هو العلة المنحصرة للحكم لزم اللغوية فلانه لو لم يكن مثلا وصف السوم هو العلة المنحصرة لثبوت الزكاة للسائمة و كانت الزكاة ثابتة لمطلق الإبل سائمة أو معلوفة لكان ذكر السوم في قوله: في السائمة زكاة قد كان ذكر لا لغاية و لا لدخل له في ثبوت الزكاة، و ليست اللغوية الا ذكر العنوان من دون غاية و داع لذكره، فكون الوصف للانحصار و عدم اللغوية متلازمان، و لازمه ان عدم كونه للانحصار و اللغوية متلازمان أيضا، و حيث قد عرفت ان اللغوية محال على الحكيم فما يلزم منه المحال محال أيضا.

فاتضح انه لا بد من كون ذكر الوصف لداعي الانحصار المستلزم للمفهوم، فان المستلزم للمفهوم ليس إلا كون العلة للحكم علة منحصرة، فان لازمها الثبوت عند الثبوت للعليه و الانتفاء عند الانتفاء للانحصار.

و يرد عدم لزوم اللغوية لو لم يكن الوصف علة منحصرة للحكم، لعدم انحصار الفائدة في ذكره في العلية المنحصرة، فان ذكره ربما يكون لاجل ان السائل قد علم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٤

.....

حكم غيره، كما لو كان عالما بحكم المعلوفة و جاهلا بالسائمة فذكر الشارع السائمة لإعلامه بالحكم، لا لأجل كون السوم علة منحصرة.

و ربما يكون لان السائل لم يكن عنده معلوفة، و كل ما عنده سائمة فذكر السوم لانه هو الموجود عند السائل.

و ربما يكون لأجل مزيد الاهتمام، فان الاكرام اذا كان شاملا للعالم و الجاهل لكن العالم له مزيد الاهتمام في الاكرام، لا لأنه علة منحصرة له، و الى هذا أشار بقوله: «و عدم لزوم اللغوية بدون» أي بدون انحصار العلية، بمعنى انه لا تنحصر الفائدة في العلية المنحصرة حتى يكون الوصف اذا لم يكن علة منحصرة يلزم اللغوية «لعدم انحصار الفائدة» لذكره «به» أي بالانحصار.

الثالث: من الأدلة على كون الوصف ذا مفهوم ما أشار اليه بقوله: «و عدم قرينه أخرى ملازمة له» و حاصله: ان الوصف و ان لم يكن موضوعا للانحصار و لا يلزم اللغوية لو لم يكن للانحصار، إلا ان الاطلاق يقتضى العلية المنحصرة في الوصف و هو المراد بالقرينة الاخرى الملازمة.

و تقريبه ان المولى حيث كان في مقام البيان لما له دخل في ترتب الحكم، فلو كان غير هذا الوصف له دخل فيه لكان على المولى بيانه، و حيث لم يبينه فلا بد و ان يكون ما له الدخل منحصرا في الوصف و إلا لكان مخلا بغرضه.

و يرد اولاً انه انما يتم هذا حيث يحرز ان المولى في مقام بيان ما له الدخل في ترتب الحكم، لإمكان ان لا يكون الداعي الى

الوصف ذلك، بل ذكر الوصف لمجرد التعريف الى ما هو موضوع للحكم.

و ثانيا: لو سلمنا ذلك و لكن دخالة الوصف في ترتب الحكم لا يلازم العلية المنحصرة للحكم، لجواز تعدد العلل لهذا الحكم، فان قوله: اكرم زيدا العالم كما يجوز ان يكون للعلم دخل في وجوب اكرامه يمكن أيضا ان يكون كونه جيرانا للمولى موجبا لإكرامه، او كونه محسنا على المولى موجبا لإكرامه أيضا، فلا يكون المولى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٥

مفهوم الوصف، ضرورة أنه قضية العلية الكذائية المستفادة من القرينة عليها في خصوص مقام، و هو مما لا إشكال فيه و لا كلام، فلا وجه لجعله تفصيلا في محل النزاع، و موردا للنقض و الابرام (١).

مخلا بغرضه لو لم يكن الوصف للانحصار، فلا اطلاق يقتضى كون الوصف علة منحصرة، نعم لو احرز ان المولى في مقام بيان كل ما له الدخل، و لم يذكر غير الوصف لدل على العلية المنحصرة.

و بالجملة: ان دلالة على العلية المنحصرة لا بد فيه من احرازين: احراز كون المولى في مقام بيان ما له الدخل، و احراز كونه في مقام بيان كل ما له الدخل.

(١) هذا تعرض للتفصيل في المقام، و حاصله: ان الظاهر ان الوصف اذا كان احترازيا فان معنى كونه احترازيا انه احتراز عن غير ما له الدخل في ترتب الحكم، و الى هذا يرجع قولهم ان الوصف مشعر بالعية، و الظاهر أيضا ان يكون الوصف بعنوانه الخاص احترازيا، و مع تمامية المقدمتين تثبت العلية المنحصرة، لانه بكونه احترازيا تثبت العلية، و بكونه بعنوانه الخاص كذلك يثبت الانحصار، فانه لو لم يكن بعنوانه الخاص علة لكانت العلة هي الجامع دون العنوان الخاص و هو خلاف الظاهر أيضا.

نعم يتوقف هذا القول على احراز ان القيد قد ذكر لأجل الاحتراز، و لعل هذا هو مراد المفصل بان الوصف اذا استفيدت عليه دل على المفهوم و إلما فلا يدل، فانه بعد اثبات ان الداعي لذكر القيد الاحترازية يدل على العلية و كونه بعنوانه الخاص يدل على الانحصار و لعله أيضا الى هذا يرجع التفصيل بين الوصف المعتمد على الموصوف في دلالة على المفهوم دون الوصف غير المعتمد فانه لا مفهوم له، فاکرم زيدا العالم له مفهوم بخلاف اكرم العالم فانه لا مفهوم له، بتقريب انه بعد ذكر الموصوف يكون احتمال كون الوصف للتعريف ضعيفا، و يقوى كون الداعي لذكره هو الاحتراز فيكون له مفهوم، فانه بعد قوله أكرم زيدا يضعف احتمال كون ذكر

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٦

.....

العالم للتعريف و يتمحض للاحترازية، بخلاف ما اذا لم يذكر زيد فانه يحتمل قويا او احتمالا مساويا كون ذكر العالم للتعريف و الاشارة الى زيد لا للاحتراز، فاکرم العالم لا مفهوم له لعدم قرينة على الاحترازية المستلزمة للعية.

و يردده، اولاً: ان هذا التفصيل انما يتم حيث تحرز العلية و كون القيد للاحتراز.

و ثانيا: ان غاية ما ذكر كون الوصف له دخل أما انه علة منحصرة فلا موجب له، لأن كون الوصف بعنوانه الخاص وصفا لا يقتضى الانحصار إلما اذا كان الوصف هو المؤثر، لعدم إمكان صدور الواحد عن المتعدد. أما لو كان له دخل فيما له التأثير فلا يتأتى الدليل المذكور، كما انه قد دل الدليل على كون وصف الكثرة للماء له دخل في تأثيره في الاعتصام، و وصف الجريان أيضا له دخل في عاصميته، و قد أشار الى هذين الايرادين بقوله: «فيما اذا استفيدت غير مقتضية له» فبقوله: «فيما اذا استفيدت» أشار الى الأول و ان مجرد ذكر الوصف ما لم يحرز انه لأجل الاحتراز لا تستفاد عليه الوصف، و الى الثاني بقوله: «غير مقتضية له».

نعم اذا قامت القرينة الخاصة على ان الوصف علة للحكم وانها منحصرة دلت الجملة الوصفية على المفهوم، ولكن على هذا يكون الدال على المفهوم هي القرينة الخاصة دون الوصف بما هو وصف، ولا يصح ان يكون هذا الكلام تفصيلا في المقام، والى هذا اشار بقوله: «و مع كونها بنحو الانحصار» أى و مع قيام القرينة على كون الوصف علة منحصرة «و ان كانت مقتضية له» أى مقتضية للدلالة على المفهوم «إلا انه لم يكن من مفهوم الوصف» لكون الدال على المفهوم هي القرينة الخاصة دون الوصف «ضرورة انه قضية العلة الكذائية» أى المنحصرة «المستفاد من القرينة عليها في خصوص مقام» من المقامات التي تقوم فيه القرينة الخاصة فيه على ذلك «و هو مما لا اشكال فيه و لا كلام فلا وجه لجعله تفصيلا في محل النزاع و موردا للنقض و الابرام».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٧

و لا- ينافي ذلك ما قيل من أن الاصل في القيد أن يكون احترازيا، لان الاحترازية لا توجب إلا توضيح دائرة موضوع الحكم في القضية، مثل ما إذا كان بهذا الضيق بلفظ واحد، فلا فرق أن يقال: جئني بإنسان أو بحيوان ناطق (١)، كما أنه لا يلزم في حمل المطلق على المقيد، فيما وجد شرائطه إلا ذلك، من دون حاجة فيه إلى دلالة على المفهوم، فإنه من المعلوم أن قضية الحمل ليس إلا أن المراد بالمطلق هو المقيد، و كأنه لا يكون في البين غيره (٢)، بل ربما قيل إنه لا وجه للحمل لو كان بلحاظ

(١) حاصله: انه لا- حاجة الى قيام قرينة خاصة على كون القيد للاحتراز، بل هناك قرينة عامة على ذلك فان الأصل في القيد الاحترازية، و هذا الأصل اما ان يرجع الى دعوى بناء العقلاء على ذلك او الى كون الاطلاق يقتضى الاحترازية، و لذا شاع ان الأصل في القيد هو الاحتراز.

و يرد: ان هذا خلط بين ما له الدخل في شخص الحكم و بين ما يقتضى المفهوم، فان كون الاصل في القيد ان يكون احترازيا معناه ان الأصل يقتضى ان يكون القيد أو الوصف له دخل في شخص ذلك الحكم، و المفهوم انما هو حيث يكون للوصف دخل في سنخ الحكم كما مر تفصيله.

و بعبارة اخرى: انه لا اشكال في ان الوصف له دخل في تحقق الموضوع الخاص لذلك الحكم، و لا دلالة له على ان حقيقة الحكم بما هي حقيقة الحكم مربوطة بذلك الوصف، مثلا- اذا قال المولى جئني بحيوان ناطق، فان الناطقية تدل على ان الموضوع لهذا الوجوب هو الانسان، و لا- دلالة له على ان كلى وجوب المجيء منحصر و مقيد بالانسان، و هذا مراده من قوله: «لأن الاحترازية لا توجب إلا توضيح دائرة موضوع الحكم في القضية ... الى آخر الجملة».

(٢) لا يخفى ان هذا من جملة أدلة القائلين بمفهوم الوصف مطلقا، فيكون ذكر التفصيل في البين اقحاما له بين ادلتهم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٨

.....

و حاصله: انه لو لم يكن الأصل في الوصف أو القيد هو الاحتراز و العلية لما كان اللازم فيما اذا كان لنا مطلق و مقيد ان نحمل المطلق على المقيد، فان الحمل المذكور انما هو لأجل ان للوصف مفهوما ناشئا من دلالة على العلية المنحصرة.

و توضيحه: ان الوصف في المطلق الدال على انتفاء الحكم عند انتفاء المطلق لا يتنافى المنطوق في المقيد، و لكن المفهوم في المقيد يتنافى المنطوق في المطلق، مثلا قوله:

أعتق الرقبة المملوكة شامل لعنت الرقبة المملوكة كافر أو مؤمن، و يدل على انتفاء العتق عن غير المملوك، و لكن قوله: أعتق الرقبة المؤمنة يدل على انتفاء العتق عن غير المؤمنة، و هذا يتنافى الحكم في المطلق الشامل للكافرة و المؤمنة، اما لو لم نقل بالمفهوم فلا يكون ثبوت الحكم للمقيد منافيا للحكم الثابت لمنطوق المطلق.

و يردده، اولاً: ان السبب في حمل المطلق على المقيد هو العلم بوحدة الحكم، و أنه اما هو الحكم في المطلق او أنه هو الحكم في المقيد، و حيث ان المقيد اقوى حجة فرفع اليد عن المقيد رفع يد عن الحجة بحجة اضعف منها، بخلاف المطلق فانه رفع يد عن الحجة فيه بالحجة الأقوى.

و بعبارة أخرى: انه بعد العلم بأن الحكم واحد و هو احدهما فيدور الأمر فيهما بين التعيين و التخيير فانه لو كان الحكم هو حكم المطلق فالأخذ بالمقيد أخذ بالمطلق أيضاً لأن المقيد أحد أفراد المطلق، فان عتق الرقبة المؤمنة عتق لمطلق الرقبة، بخلاف الأخذ بالمطلق ليس أخذاً بالمقيد، فان عتق الرقبة الكافرة ليس أخذاً بالمقيد، فبالأخذ بالمقيد تبرأ الذمة قطعاً، فلذا يحملون المطلق على المقيد و يأخذون بالمقيد و يرون ان القيد قد ورد لتضييق دائرة الموضوع في المطلق لا لأجل المفهوم، و الى هذا اشار بقوله: «كما انه لا يلزم في حمل المطلق على المقيد فيما وجد شرائطه» التي سيأتي بيانها في مبحث المطلق و المقيد التي من جملتها كون الحكم دالاً على الوجوب «الا ذلك» و هو تضييق دائرة الموضوع للحكم «من دون حاجة فيه الى دلالة على بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٩

المفهوم، فإن ظهوره فيه ليس بأقوى من ظهور المطلق في الاطلاق، كي يحمل عليه، لو لم نقل بأنه الاقوى، لكونه بالمنطوق، كما لا يخفى (١).

و أما الاستدلال على ذلك أى عدم الدلالة على المفهوم - بأية وَ رَبَّائِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ فيه أن الاستعمال في غيره أحياناً مع القرينة مما لا يكاد ينكر، كما في الآية قطعاً، مع أنه يعتبر في دلالة عليه عند القائل بالدلالة، أن لا يكون وارداً مورد الغالب كما في الآية (٢)،

المفهوم فان من المعلوم ان قضية الحمل ليس إلماً ان المراد بالمطلق هو المقيد» لأجل العلم بكون الحكم فيهما واحداً فيكون القيد لتضييق دائرة الموضوع لا للمفهوم.

(١) هذا هو الايراد الثاني، و حاصله: انه لو كان حمل المطلق على المقيد لأجل المفهوم في المقيد لما كان له وجه، لأن التنافي كما عرفت انما هو بين مفهوم المقيد و منطوق المطلق، فظهور المطلق في الاطلاق منطوقى و ظهور المقيد في المفهوم المنافي لمنطوق المطلق ظهور مفهومي، و الظهور المنطوقى أقوى من الظهور المفهومي، و ان لم يكن أقوى فلا- أقل من تساوى الظهورين، فلا- وجه لتقديم ظهور المقيد في المفهوم على ظهور المطلق في الاطلاق، و انما نسبه الى القيل لان تقديم الظهورات بعضها على بعض مرتبط بما هو أظهر في الدلالة، و ليس كون الظهور منطوقياً موجبا للاظهارية، فقد يكون مفهوم أقوى من منطوق، و على كل فقد أشار الى ما ذكرنا بقوله: «ربما قيل انه لا- وجه للحمل لو كان بلحاظ المفهوم فان ظهوره فيه» أى ان ظهور المقيد في المفهوم «ليس بأقوى من ظهور المطلق في الاطلاق ... الى آخر الجملة».

(٢) قد عرفت انه يكفي في انكار مفهوم الوصف هو عدم تمامية ما استدلل به على دلالة على المفهوم، و لكن بعض القائلين بعدم المفهوم في الوصف استدلوا لعدم دلالة الوصف على المفهوم بالآية المباركة و هي قوله تعالى: وَ رَبَّائِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ [٢] فان قوله اللاتي في حجوركم هو وصف للربائب، فلو كان للآية دلالة بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٤٠

.....

على مفهوم الوصف لدلت على انتفاء الحرمة عما عدا الربيبة التي تكون في حجر زوج أمها، فلا تكون الربيبة التي ليست في حجره بمحرمة عليه، و الحال انه من المعلوم المسلم ان الربيبة التي ليست في الحجر أيضاً محرمة، فتكون لهذه الآية - بناء على المفهوم -

منافاة لما دل على حرمة الربيبه التي ليست في الحجر، بخلاف ما اذا لم يكن للوصف مفهوم، فان الحرمة في هذه الآية و ان كانت مختصة بالتي في الحجر إلا انه لا تدل على انتفاء الحرمة عن غيرها، فلا تكون الآية منافية للدليل الدال على حرمة الربيبه التي ليست في الحجر.

و يرد، أولاً: ان القائل بالمفهوم لا يدعى انحصار استعمال الوصف في المفهوم، بل يدعى ان الوصف المجرد عن القرينة يدل على العلية المنحصرة المستلزمة للمفهوم، و اما استعمال الوصف احيانا في العلية غير المنحصرة بل في مطلق الثبوت عند الثبوت لا مانع منه اذا قامت القرينة عليه، و قد قامت القرينة الخارجية على ان الحكم في الآية لا يختص بالربيبه التي في الحجر، و الى هذا أشار بقوله: «ففيه ان الاستعمال في غيره أحيانا مع القرينة ... الى آخر الجملة».

و ثانياً: ان القائلين بدلالة الوصف على المفهوم يشترطون في دلالته على ذلك ان لا يكون الوصف واردا مورد الغالب، و الوصف الوارد مورد الغالب لا يدل عندهم على المفهوم، و لا إشكال ان وصف الربيبه بكونها في الحجر هو من الوصف الوارد مورد الغالب، لان الغالب في الربيبه ان تكون تابعة لأمرها فتكون في حجر زوج أمها، و الى هذا أشار بقوله: «مع انه يعتبر في دلالته» أي في دلالة الوصف على المفهوم «عند القائل بالدلالة» أي بدلالة الوصف على المفهوم «ان لا يكون» أي الوصف «واردا مورد الغالب كما في الآية» فانه وارد مورد الغالب فيها كما هو واضح لما عرفت.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٤١

و وجه الاعتبار واضح، لعدم دلالته معه على الاختصاص، و بدونها لا يكاد يتوهم دلالته على المفهوم (١)، فافهم (٢).

(١) حاصله: ان وجه اشتراط القائلين بمفهوم الوصف ان لا يكون واردا مورد الغالب ان الوصف الوارد مورد الغالب لا ظهور له في العلية المنحصرة، فلا يدل على المفهوم و هو ما عن الفخر الرازي، و حاصله:

ان معنى كونه واردا مورد الغالب ان الفرد الكثير الشائع للموصوف هو المتصف بذلك الوصف، و غير المتصف بذلك من افراد الموصوف شاذ نادر و الشاذ و النادر ملحق بالمعدوم، فكأن الوصف الوارد مورد الغالب يكون مساويا في الوجود للموصوف، و من الواضح انه لا دلالة للوصف على المفهوم لأنه بانتفاء الوصف المساوي ينتفى الموضوع، و انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه ليس من الدلالة المفهومية، و الى هذا أشار بقوله: «و وجه الاعتبار واضح» أي وجه اعتبار كون الوصف غير وارد مورد الغالب في دلالته على المفهوم واضح «لعدم دلالته معه على الاختصاص» أي لعدم دلالة الوصف مع كونه واردا مورد الغالب على انه إنما ذكر لكونه علة منحصرة للحكم يختص الحكم بها دون غيرها، فان كونه غالبا يجعله كالوصف المساوي و هو لا دلالة له على المفهوم كما عرفت و لذا قال: «و بدونها» أي و بدون الاختصاص المستفاد من العلية المنحصرة «لا يكاد يتوهم دلالته» أي دلالة الوصف «على المفهوم».

(٢) لعله إشارة الى ما يرد على ما ذكره الرازي، فانه يرد عليه:

أولاً: انه لا ملازمة بين كونه شاذاً نادراً ملحقاً بالمعدوم و بين كونه وصفاً غير غالب، لأنه يكفي في كونه غالباً ان يكون أكثر، و ليست القلة دائماً ملازمة للندرة الملحقة بالمعدوم.

و ثانياً: انه مع تسليم كونه شاذاً نادراً يكون كالوصف المساوي إلا ان هذا انما يمنع عن الدلالة على المفهوم حيث يكون المناط في دلالة الوصف على المفهوم هو لزوم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٤٢

[تحرير محل النزاع]

تذنيب: لا يخفى أنه لا شبهة في جريان النزاع، فيما إذا كان الوصف أخص من موصوفه و لو من وجه، في مورد الافتراق من جانب

الموصوف، و أما في غيره، ففي جريانه إشكال أظهره عدم جريانه، و إن كان يظهر مما عن بعض الشافعية، حيث قال: قولنا في الغنم السائمة زكاة، يدل على عدم الزكاة في معلوفة الأبل جريانه فيه (١)، و لعل وجهه

اللغوية، فانه اذا كان الوصف واردا مورد الغالب لا- يكون ذكره لغوا، لأنه يكون كإعادة و تأكيد الموضوع، و قد عرفت ان بعض القائلين بالمفهوم يقولون به لتبادر العلية المنحصرة منه و مع كونه متبادرا اليه، و الدلالة فيه وضعية لا يختلف حالها في الوصف الوارد مورد الغالب و غيره.

و ثالثا: انه لو كان الورد مورد الغالب موجبا لكونه كالوصف المساوي و الحاق النادر بالمعدوم، لكان ذلك موجبا للانصراف الى خصوص الوصف الوارد مورد الغالب، و لازمه اختصاص الحكم به و هذا ينافي ما أراده المشترطون له، فانهم يقولون انه لا مفهوم له و الحكم يعم الوصف و غيره، فتأمل.

(١) ينبغي بيان النسبة بين الوصف و الموصوف ليتبين ما هو داخل في النزاع و ما هو خارج عنه.

فان كانت النسبة بينها التساوي كالمشاحك و الانسان، أو كان الوصف أعم كالماشي بالنسبة الى الانسان، فان الماشي أعم من الانسان لعدم صدق الانسان من دون الماشي و صدق الماشي من دون الانسان. و لا ينبغي دخول هذين في محل النزاع لأن المفهوم انتفاء سنخ الحكم عن الموضوع، فلا بد اذا من ثبوت الموضوع و انتفاء الوصف لظهور ثمره النزاع في دلالة القضية الوصفية على انتفاء سنخ الحكم عن الموضوع- بناء على المفهوم- و عدم دلالتها على الانتفاء عند انتفاء الوصف، و فيما اذا كان الوصف مساويا أو اعم لا ثبوت للموضوع عند انتفاء الوصف حتى يكون داخلا في محل النزاع.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٤٣

.....

و اما اذا كان الوصف أخص من الموصوف كالكريم بالنسبة الى الانسان، فلا اشكال في دخوله في محل النزاع لثبوت الموضوع من دون الوصف و هو الانسان غير الكريم. و اما اذا كان بين الوصف و الموصوف عموم من وجه كالغنم السائمة، فانه تارة يصدق السوم و هو الوصف من دون الغنم كما في الأبل السائمة، و أخرى يصدق الموصوف من دون الوصف كما في الغنم المعلوفة، و ثالثة ينتفى الوصف و الموصوف كما في الأبل المعلوفة.

فان كان الافتراق من جانب الوصف كما في الأبل السائمة فليس من المفهوم.

نعم اذا قلنا بأن العلة للحكم المستقلة في العلية من دون دخالة للموضوع فيه هو السوم، فتدل القضية على ثبوت الزكاة في الأبل السائمة، و تدل القضية أيضا على انتفاء الزكاة في الأبل المعلوفة كما سيأتى بيانه في وجه ذهاب بعض الشافعية الى دلالة القضية المذكورة على انتفاء الزكاة في الأبل المعلوفة.

و ان كان الافتراق من جانب الموصوف كما في الغنم المعلوفة فلا- اشكال في دخولها في محل النزاع لثبوت الموضوع و انتفاء الوصف، و الحال فيه كالحال في الوصف الأخص مطلقا في انه ان قلنا بالمفهوم فيدل على انتفاء الحكم عن الغنم المعلوفة، و ان قلنا بعدم المفهوم فلا دلالة على انتفاء الحكم عنها و تكون القضية الوصفية ساكنة عن ذلك.

و ان كان الافتراق من جانب الوصف و الموصوف كما في الأبل المعلوفة ففي دخوله في محل النزاع خلاف، الاقوى عدم دخوله في محل النزاع، لأنه مع انتفاء الموضوع و الوصف معا لا يكون انتفاء الحكم مسببا عن انتفاء الوصف، بل من باب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، و ذهب بعض الشافعية الى دخوله في محل النزاع، فيدل قوله في الغنم السائمة زكاة على انتفاء الزكاة عن الأبل المعلوفة بناء على دلالة القضية الوصفية على المفهوم، و قد أشار المصنف الى جريان النزاع في الوصف الأخص من الموصوف كأكرم العالم، و

الوصف الأخص منه من وجه فيما إذا كان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٤٤

استفادة العلية المنحصرة منه. و عليه فيجربى فيما كان الوصف مساويا أو أعم مطلقا أيضا، فيدل على انتفاء سنخ الحكم عند انتفائه (١)،

الافتراق من جانب الموصوف كما فى الغنم المعلوفة بقوله: «انه لا شبهة فى جريان النزاع فيما اذا كان الوصف أخص من موصوفه و لو من وجه فى مورد الافتراق من جانب الموصوف» و هذه العبارة تشمل القسمين الأخص مطلقا و مورد الافتراق من جانب الموصوف، و قد أشار بقوله: «و أما فى غيره ففى جريانه اشكال» الى ان مورد الافتراق من جانب الوصف و الموصوف كالابل المعلوفة الأظهر عدم جريان النزاع فيه، و لذا قال: «أظهره عدم جريانه» و الى ان بعض الشافعية يقول بدخوله فى محل النزاع بقوله: «و ان كان يظهر مما عن بعض الشافعية حيث قال قولنا فى الغنم السائمة زكاة يدل على عدم الزكاة فى معلوفة الابل جريانه فيه» و قوله: «جريانه فيه» هذا فاعل يظهر: أى يظهر جريان النزاع فى معلوفة الابل.

(١) قد عرفت ان انتفاء الحكم بانتفاء الموضوع ليس من محل النزاع، و لكن يمكن ان يكون وجه قول بعض الشافعية بدلالته فى الغنم السائمة زكاة على انتفاء الزكاة عن معلوفة الابل هو استفادة كون السوم علة مستقلة منحصرة للحكم، فانه اذا كانت العلة المستقلة المنحصرة للحكم هو السوم فلا بد من دلالة ذلك على انتفاء الزكاة عن الابل المعلوفة.

و الفرق بين هذا و بين القول بالمفهوم فى الأخص مطلقا هو انه فى الاخص مطلقا الوصف علة منحصرة لثبوت الحكم للموضوع، و فى هذا الوصف علة منحصرة للحكم من دون مدخلية اضافته الى الموضوع، فاذا كان الوصف هو العلة المستقلة المنحصرة للحكم من دون دخالة اضافته الى الموضوع، فتكون القضية دالة على المفهوم فى حال انتفاء الموضوع، و يكون من انتفاء سنخ الحكم لعدم دخالة الموضوع فى الحكم أصلا، و على هذه الاستفادة فيكون انتفاء الحكم فى الوصف المساوى كالمتعجب و الوصف الأعم من موصوفه كالماشى عند انتفاء الوصف كما فى الحيوان

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٤٥

فلا- وجه للتفصيل بينهما و بين ما إذا كان أخص من وجه، فيما إذا كان الافتراق من جانب الوصف، بأنه لا وجه للنزاع فيهما، معللا بعدم الموضوع، و استظهار جريانه من بعض الشافعية فيه، كما لا يخفى، فتأمل جيدا (١).

و الحجر من الدلالة المفهومية، و الانتفاء عند الانتفاء لان لازم كون الوصف بنفسه من دون دخالة الموضوع علة مستقلة منحصرة للحكم هو ثبوت المفهوم، و دلالته على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف و لو انتفى الموضوع، و الى هذا اشار بقوله: «و لعل وجهه استفادة العلية المنحصرة منه» بالنحو الذى ذكرنا من كون الوصف هو العلة المنحصرة للحكم بنفسه من دون دخالة للموضوع أصلا، و على هذا فيكون الوصف دالا على المفهوم و لو كان مساويا أو أعم من الموصوف، و لذا قال: «و عليه فيجربى» أى فيجربى النزاع حتى «فيما كان الوصف مساويا أو أعم مطلقا أيضا فيدل على انتفاء سنخ الحكم عند انتفائه» أى عند انتفاء الوصف بناء على القول بالمفهوم و لا- اختصاص لانتفاء الحكم فى المقام و هو انتفاء الوصف فى العموم من وجه فى مورد الافتراق من جانب الوصف و الموصوف كما فى الابل المعلوفة.

(١) هذا تعريض لما يظهر من صاحب التقريرات من تفصيله بين الوصف المساوى و الوصف الأعم مطلقا، و بين مورد الافتراق من جانب الوصف و الموصوف كالابل المعلوفة- باختيار خروج الاولين عن محل النزاع معللا للخروج بكون انتفاء الحكم فيهما لأجل انتفاء الموضوع و هو ليس من الدلالة المفهومية.

و اما فى الافتراق من جانب الوصف و الموصوف كانتفاء الزكاة عن الابل المعلوفة فلم يظهر منه خروجه عن محل النزاع بل ظاهره

دخوله في محل النزاع، لأنه قال يظهر من بعض الشافعية جريان النزاع فيه، ولو كان يرى خروجه لصرح بعدم صحته دخوله في محل النزاع.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٤٦

[مفهوم الغاية]

إشارة

فصل هل الغاية في القضية تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية، بناء على دخول الغاية في المعنى، أو عنها وبعدها، بناء على خروجها،

و بعد الاحاطة بما ذكرناه يظهر بوضوح عدم صحة هذا التفصيل من التقريرات، لأنه ان كان الوصف علة مستقلة و منحصرة لثبوت الحكم من دون دخالة لأضافته للموضوع، فلا فرق بين الوصف المساوي و الأعم و الافتراق من جانب الوصف و الموصوف، و يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف و هو من انتفاء نسخ الحكم بناء على دلالة على المفهوم، و لا فرق بين الاقسام الثلاثة أصلا و ان كان الوصف علة منحصرة لثبوت الحكم لموضوعه، و ان انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه ليس من الدلالة المفهومية، فكما يخرج عن محل النزاع الوصف المساوي و الأعم من موصوفه لكون انتفاء الحكم فيه بانتفاء الموضوع لا للمفهوم، كذلك يخرج مورد افتراق الوصف و الموصوف عن محل النزاع أيضا لنفس العلة المذكورة، و لا يكون انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه من الدلالة المفهومية فلا وجه للتفصيل بين المساوي و الأعم و مورد الافتراق من جانب الوصف و الموصوف، و الى هذا اشار بقوله: «فلا وجه في التفصيل بينهما» أى بين الوصف المساوي و الأعم مطلقا «و بين ما اذا كان الافتراق من جانب الوصف» و الموصوف كالابل المعلوفة «بأنه لا وجه للنزاع فيهما» أى فى الوصف المساوي و الأعم «معللا» لخروجها عن محل النزاع «بعدم الموضوع» عند انتفاء الوصف المساوي و الأعم، و لكنه مع هذا التعليل ذكر «استظهار جريانه» أى جريان النزاع عن «بعض الشافعية فيه» أى فى مورد الافتراق من جانب الوصف و الموصوف، و كلامه هذا ظاهر فى الفرق بينهما و بين مورد الافتراق من الوصف و الموصوف، و قد عرفت عدم الفرق بينهما، فاما ان تدخل الانحاء الثلاثة جميعها فى محل النزاع، و اما ان تخرج كلها عنه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٤٧

[الفرق بين كون الغاية قيدا للحكم أو للموضوع]

أولا (١)؟ فيه خلاف، و قد نسب إلى المشهور الدلالة على الارتفاع، و إلى جماعة منهم السيد و الشيخ، عدم الدلالة عليه. و التحقيق: إنه إذا كانت الغاية بحسب القواعد العربية قيدا للحكم، كما فى قوله: كل شىء حلال حتى تعرف أنه حرام، و كل شىء طاهر حتى تعلم أنه قدر، كانت دالة على ارتفاعه عند حصولها، لانسباق ذلك منها، كما لا يخفى، و كونه قضية تقيده بها، و إلا لما كان ما جعل غاية له بغاية، و هو واضح إلى النهاية (٢).

(١) لا يخفى ان الغاية ربما تكون لتحديد المسافة كقولنا سار الجيش ستين فرسخا من البصرة الى الكوفة، و ربما تكون لتحديد السير كقولنا سار الركب الى ان كُتَّ آباط الابل، و ثالثه يكون المراد من الغاية متلوها الذى هو قيد للحكم او الموضوع و الظاهر ان محل الكلام فى الدلالة على المفهوم و عدمه هو المعنى الثالث.

ثم لا يخفى ان البحث في هذا الفصل المعقود للغاية في موردين:
الأول: في دلالتها على المفهوم و عدمه.

الثاني: في ان الغاية هل هي داخله في المعنى او لا؟ أى ان متلو الغاية هل يكون مشمولاً للحكم المنطوقى او خارجاً عنه و قد اشار اليهما، فاشار الى كونها دالة على المفهوم أولاً بقوله: «هل الغاية فى القضية تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية» أو لا؟ و أشار الى كون الغاية داخله فى المغيا او لا بقوله: «بناء على دخول الغاية فى المغيا» لأنه بناء على دخولها فى المغيا تكون داخله فى المنطوق، و يكون الكلام فى دلالة القضية الغائية على انتفاء الحكم عما بعد الغاية و عدم الدلالة، و بناء على خروج الغاية عن المغيا تكون خارجة عن المنطوق و تكون مما تدل القضية الغائية على انتفاء الحكم عنها بناء على دلالتها على المفهوم، و لذا قال: «أو عنها و بعدها بناء على خروجها».

(٢) الأقوال فى المسألة ثلاثة:

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٤٨

.....

– الأول: دلالة القضية الغائية على المفهوم و انتفاء سنخ الحكم عما عدا الغاية مطلقاً و هو المنسوب الى المشهور.

– الثانى: عدم دلالة القضية على الانتفاء مطلقاً، و هو المنسوب الى السيد و الشيخ.

– الثالث: التفصيل و هو مختار المصنف، فى ان الغاية ان كانت غايةً للحكم دلت على المفهوم و انتفاء سنخ الحكم، و ان كانت غايةً للموضوع فليس لها دلالة على الانتفاء فلا مفهوم لها، و قد اشار الى التفصيل بقوله: «و التحقيق ... الى آخر كلامه».

و توضيحه: ان الغاية فى القضية ربما تكون بحسب القواعد العربية المتبعة غايةً و قيماً للحكم كقوله كل شىء حلال لك من النساء و الطيب حتى تعقد الاحرام، و عبارة المتن خالية عن قيد لك، و سيأتى فى باب الاستصحاب ان قوله كل شىء حلال حتى تعرف او كل شىء طاهر حتى تعلم فيه اشكال، من حيث كون الغاية فيه غايةً للحكم أو الموضوع، فلذلك زدنا قيد لك، فانه مما لا اشكال فيه عندهم انه قيد للحكم دون الموضوع.

و على كل فالغاية المتصلة بالحكم بعد تمام موضوعه فان ظاهرها فى القواعد العربية كونها قيماً للحكم كالمثال المذكور، و اذا كانت متصلة بالموضوع فظاهر القواعد العربية انها من قيوده لا من قيود الحكم، و اذا كانت الغاية قيماً للحكم فلا بد من ارتفاعه بارتفاع غايته و قيده، و لازم هذا انتفاء الحكم عما عدا المعنى.

فان قلت: ان المنشأ شخص الحكم و تقيده لا يقتضى إلا ارتفاعه لا ارتفاع سنخ الحكم، و قد عرفت ان المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم لا شخصه.

قلت: لا شبهة فى ان المنشأ هو شخص الحكم، لان الحكم المنشأ هو الحكم المضاف الى موضوع ما فانه من الأمور النسبية المتعلقة، فتصوره تصور ما هو مضاف و مقيد فتشخصه لا ينفك عنه، و المنشأ هو هذا الحكم المتشخص المضاف الى شىء

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٤٩

و أما إذا كانت بحسبها قيماً للموضوع، مثل سر من البصرة إلى الكوفة، فحالها حال الوصف فى عدم الدلالة، و إن كان تحديده بها بملاحظة حكمه و تعلق الطلب به، و قضيته ليس إلا عدم الحكم فيها إلا

و المنسوب الى موضوع ما، إلا ان المدعى للمفهوم يقول: ان الغاية لم تكن قيماً له بما هو متشخص بل هى قيد له بما هو طبيعة الحكم و سنخه، و هذه هى دعوى المفهوم فى القضية الشرطية، فان الوجوب المنشأ فيها و ان كان متشخصاً إلا ان مدعى المفهوم فيها يقول

في ان الحرف دال على العلية المنحصرة للوجوب بما هو وجوب و هو السنخ و لازمه ثبوت المفهوم، فان العلية المنحصرة لشخص الحكم لا تستلزم المفهوم بل لا فائدة في بيان كونها منحصرة أو غير منحصرة له، لأن انتفاء بانتفاء موضوعه المتشخص به عقلي لا ريب فيه، فاذا كان الوضع او الاطلاق مفيدا للعية المنحصرة فلا بد و ان تكون لطبيعي الحكم و سنخه لا لذات الحكم المضاف و شخصه.

و قد أشار المصنف الى دليلين على ثبوت المفهوم للغاية التي هي غاية للحكم:

الأول: التبادر و ان المتبادر من الغاية التي هي قيد للحكم هو انتفاء سنخ الحكم عما عدا المغي، و الى هذا اشار بقوله: «كانت دالة» أى الغاية «على ارتفاعه» أى على ارتفاع الحكم «عند حصولها» أى عند حصول الغاية، فان الحلية الظاهرية المقيده بأن غايتها هي المعرفة ترتفع بحصول المعرفة، و كذلك الطهارة المقيده بحصول العلم ترتفع بحصول العلم بالقدارة «لانسباق ذلك منها» أى لانسباق ارتفاع الحكم بالحلية و بالطهارة بمجرد المعرفة و العلم فان العرف يتبادر من قوله كل شىء حلال لك حتى تعرف أو كل شىء طاهر لك حتى تعلم ارتفاع الحلية بالمعرفة و الطهارة بالعلم.

الثاني: الخلف، و حاصله: انه اذا كانت الغاية غاية لطبيعي الحلية و الطهارة فلا بد من ارتفاع هذا الطبيعي عند حصول الغاية، و لو كان الطبيعي ثابتا مع حصول الغاية لما كانت الغاية غاية و نهاية لامد تحققه، و الى هذا اشار بقوله: «و كونه قضية تقيده بها ... الى آخر الجملة».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٥٠

بالمغيا، من دون دلالة لها أصلا على انتفاء سنخه عن غيره (١)، لعدم ثبوت وضع لذلك، و عدم قرينه ملازمة لها و لو غالبا، دلت على

(١) حاصله: ان الغاية اذا كانت بحسب القواعد العربية من قيود الموضوع كقوله السير من البصرة الى الكوفة واجب أو سر من البصرة الى الكوفة، فان الغاية في المثالين من قيود الموضوع دون الحكم لأنها متصله به. أما في المثال الأول فواضح، و أما في المثال الثاني فان الوجوب المستفاد من الهيئة متعلق بالسير الذي هو من البصرة الى الكوفة، و هذا يقتضى كون الابتداء و الانتهاء من قيود السير دون الوجوب، و اذا كانت الغاية قيدا للموضوع فلا تزيد على كونها وصفا و قيدا له، و ان الحكم متعلق بهذا الموضوع الموصوف و المقيده بهذه الغاية، و قد تقدم عدم دلالة الوصف على المفهوم و انه لا دلالة له على انتفاء سنخ الحكم بانتفاء هذا الموضوع الموصوف بالغاية، و ان هذا التحديد انما يوجب ثبوت الحكم لهذا المحدود و لا دلالة له على أكثر من ذلك، و هو ساكت عن انتفاء طبيعي الحكم عن غير هذا الموضوع و لا دلالة له على انتفاء طبيعي الحكم عن غير هذا الموضوع.

و بعبارة اخرى: ان تحديد الموضوع بالغاية انما يدل على ان شخص هذا الحكم ثابت لهذا المعنى بهذه الغاية، فان الوجوب المتعلق بالسير قد دل تقيده بالغاية على ان هذا الوجوب ثابت للسير المحدود بالحدين، فالغاية قد حددت المتعلق لهذا الوجوب و ان شخص هذا الوجوب ثابت للمغيا بهذه الغاية دون غيره، إلما ان المفهوم انما هو انتفاء سنخ الوجوب، فشخص هذا الوجوب الثابت لهذا الموصوف بالغاية و ان كان ينتفى بانتفاء الغاية إلما انه ليس من المفهوم في شىء كما عرفت، لان المفهوم هو انتفاء السنخ دون الشخص فما لم يكن التحديد لنفس الوجوب كما في الغاية الراجعة الى الحكم لا تدل القضية الغائية على انتفاء سنخ الوجوب عما عدا المغي، بل يكون حكم الغاية الراجعة الى الموضوع حكم الوصف المضيق لدائرة الموضوع و لا تزيد على الوصف بشىء أصلا، و القضية الوصفية لا تدل على المفهوم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٥١

اختصاص الحكم به، و فائدة التحديد بها كسائر أنحاء التقييد، غير منحصرة بإفادته كما مر في الوصف (١).

كما مر و الى هذا اشار بقوله: «و اما اذا كان بحسبها» أى بحسب القواعد العربية «قيدا للموضوع مثل سر من البصرة الى الكوفة فحالها» أى فحال هذه الغاية «حال الوصف فى عدم الدلالة» على انتفاء سنخ الحكم عما عدا المغيبى بها «و ان كان تحديده» أى الموضوع «بها» أى بالغاية «بملاحظة حكمه و تعلق الطلب به» أى بملاحظة الحكم الشخصى و الطلب الخاص المتعلق به «و قضيته» أى و قضيه تحديد الموضوع بالغاية و ان كان بملاحظة الحكم و الطلب المتعلق به إلا أنه هو الحكم الشخصى دون سنخ الحكم فلا يقتضى «الا عدم الحكم فيها» أى فى هذه الملاحظة «الا- بالمغيا» و انتفاء هذا الحكم الشخصى عن غير المغيبى «من دون دلالة لها» أى لهذه الملاحظة «أصلا على انتفاء سنخه» أى سنخ الحكم «عن غيره» أى عن غير هذا الموضوع المحدود.

(١) لا- يخفى ان القائلين بثبوت مفهوم الغاية مطلقا استدلوا عليه بمثل ما استدلوا على دلالة الوصف على المفهوم، و حيث انا نقول بالتفصيل و ان الغاية اذا كانت قيما للحكم كان للقضية مفهوم، فلذلك جعل ادلتهم فى النحو الذى قلنا بعدم الدلالة فيه على المفهوم، و هو ما اذا كانت الغاية من قيود الموضوع.

و على كل فقد استدلوا على كون الغاية دالة على المفهوم، بأنها موضوعه لبيان سنخ الحكم عما عدا المغيبى. و يرد عليه: ان الغاية اذا كانت من قيود الموضوع فلا يتبادر منها ذلك، و لم ينص أهل اللغة على افادتها المفهوم لو كان قول اللغوى حجة لافادة الوضع، فان الغاية التى هى من قيود الموضوع لا يزيد على افادة وصف مقيد و محدد للموضوع، و قد عرفت عدم وضع للدلالة على المفهوم و انتفاء سنخ الحكم بانتفائه، و الى هذا اشار بقوله: «لعدم ثبوت وضع لذلك».

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٥٢

.....

و استدلوا أيضا بان الاطلاق يقتضى كون الغاية دالة على المفهوم، فان المولى حيث كان بصدد البيان لجميع ما له دخل فى ثبوت الحكم له، فلو كان الحكم ثابتا لغير المغيبى لكان ناقضا لغرضه.

و يرد اولاً- انه يتوقف على اثبات كون المولى بهذا الصدد: أى بصدد بيان جميع ما له دخل فى سنخ الحكم لا محض شخص الحكم.

و ثانيا: ان الاطلاق غاية ما يثبت بان شخص هذا الحكم يختص بالمغيا و لا دلالة فيه على ان سنخ الحكم منحصر فيه، و الى هذا اشار بقوله: «و عدم قرينه ملازمة لها ... الى آخر الجملة».

و استدلوا ثالثا: بان الغاية لو لم تدل على المفهوم للزم اللغوية، بما حاصله: انها اذا كانت لا تفيد انحصار سنخ الحكم بالمغيا و ان الحكم يمكن ان يكون ثابتا للمغيا و غيره لكان ذكر الغاية للمغيا لغوا، و لا يعقل اللغوية فى كلام الحكيم.

و بعبارة اخرى: ان الفائدة للتحديد بالغاية تنحصر فى كون ذلك لبيان انحصار سنخ الحكم، و اذا كانت الغاية المحددة للموضوع تفيد انحصار سنخ الحكم فيه فلا بد من ثبوت المفهوم و انتفاء الحكم عما عدا المغيبى.

و الحاصل: ان الغاية المحددة ان افادت ان الحكم ينحصر فى ما له الحد افادت المفهوم، و ان لم تفد ذلك و لا- يكون الحكم منحصر فى المحدود بالغاية و هو المغيبى بان امكن ان يثبت لغير المغيبى لم يكن للتحديد بالغاية فائدة، و تكون لغوا و اللغوية محال على الحكيم.

و يرد: ان فائدة التحديد لا- تنحصر فى كون الحكم بسنخه منحصر فى المحدود لجواز ان تكون فائدته انحصار شخص الحكم بالمغيا، فان قوله السير من البصرة الى الكوفة واجب يدل على انحصار هذا الوجوب بهذا السير بين الحدين، و لا يدل هذا على كون سنخ الوجوب منحصر فيه، و كذلك قوله: سر من البصرة الى الكوفة فانه لا يدل على أكثر من ذلك.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٥٣

[دخول الغاية في المغيبي و عدمه]

ثم إنه في الغاية خلاف آخر، كما أشرنا إليه، وهو أنها هل هي داخله في المغيبي بحسب الحكم؟ أو خارجه عنه؟ و الاظهر خروجها، لكونها من حدوده، فلا تكون محكومة بحكمه، و دخولها فيه في بعض الموارد إنما يكون بالقرينة، و عليه تكون كما بعدها بالنسبة إلى الخلاف الاول، كما أنه على القول الآخر تكون محكومة بالحكم منطوقاً (١).

و بعبارة أخرى: ان التحديد بالغاية لا تزيد على توصيف الموضوع بالوصف، و الى هذا اشار بقوله: «و فائدة التحديد بها» أي بالغاية «كسائر انحاء التقييد غير منحصرة بإفادته» أي ان فائدة التحديد بالغاية مثل الوصف لا تنحصر بإفادته انحصار سنخ الحكم بالمغيا كما ان التوصيف بالوصف لا تنحصر فائدته في ذلك بمعنى ان الغاية اذا لم تكن لانحصار سنخ الحكم لا يلزم اللغوية.

(١) هذا هو المبحث الثاني في الغاية، و هو انه هل الغاية داخله في المغيبي أم لا؟

و ملخص الكلام انه لا اشكال في ان اول الشيء و آخره داخل في الشيء و ما يبتدئ منه الشيء و ما ينتهي اليه خارج عن شيء، فان كان المستفاد من الغاية انها آخر الشيء المغيبي كانت داخله في المغيبي، و ان كان المستفاد منها انها ما ينتهي اليه الشيء المغيبي بها كانت خارجه عن المغيبي، و قد استظهر المصنف انها بمعنى ما ينتهي اليه الشيء، و لذا قال: «و الأظهر خروجها» أي الغاية عن المغيبي «لكونها من حدوده» أي من حدود المغيبي التي اليها تنتهي.

قوله (قدس سره): «و عليه يكون كما بعدها» أي ان الغاية بناء على خروجها عن المغيا تكون داخله في محل النزاع، فان قلنا بالمفهوم و انتفاء الحكم عما عدا المغيبي كان الحكم منتفياً عنها، و ان لم نقل بالمفهوم لا تكون القضية الغائية نافية الحكم عنه، بل تكون ساكنة عن ذلك، فبناء على خروجها يكون قوله سر من البصرة الى الكوفة بناء على المفهوم دالا على ان السير الواجب هو الى الحد الذي يطلق عليه اسم الكوفة و السير فيما يطلق عليه الكوفة غير واجب، لدلالة القضية على ان غير المغيبي

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٥٤

ثم لا يخفى أن هذا الخلاف لا يكاد يعقل جريانه فيما إذا كان قيذا للحكم، فلا تغفل (١).

[مفهوم الاستثناء]**[مفاد أدوات الاستثناء]**

فصل لا شبهة في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم - سلباً أو إيجاباً - بالمستثنى منه و لا يعم المستثنى، و لذلك يكون الاستثناء من النفي إثباتاً، و من الاثبات نفياً، و ذلك للانسباق عند الاطلاق قطعاً (٢)، فلا يعبأ بما

الذي هو ما عدا أول الكوفة منتف عنه وجوب السير و اذا لم يكن للقضية الغائية مفهوم يكون السير في ما يطلق عليه اسم الكوفة مسكوتاً عنه. كما انه قد تبين ان الغاية اذا كانت داخله في المغيبي بان تكون هي منتهى الشيء تكون داخله في المنطوق فيجب السير فيها قطعاً سواء قلنا بالمفهوم او لم نقل به.

(١) حاصلة: ان الكلام في ان الغاية داخله في المغيبي ام لا انما يتأتى حيث تكون الغاية غاية للموضوع، فان كان المغيبي هو الموضوع فيتأتى ان يقال: ان الغاية هل تكون داخله في ما ثبت له الحكم ام انها خارجه؟ و اما اذا كانت الغاية غاية و قيذا للحكم فالمغيا هو الحكم، و لا معنى لان يقال هل الغاية للحكم هي من الحكم أو خارجه عنه. نعم يمكن ان يتأتى الكلام فيها بتغيير العنوان المذكور،

بأن نقول: هل ينتهي الحكم بغايته ام يمتد الى ما بعدها؟ و هذا غير العنوان المتقدم الذى هو هل الغاية داخله فى المغيى ام لا؟
(٢) حاصله: ان الجملة الاستثنائية تدل على المفهوم، و توضيح ذلك: ان قولنا قام القوم الا زيد و ما جاء القوم الا زيد لها دلالة منطوقية، و هى ثبوت القيام للقوم و خروج زيد عنه، و نفي المجيء عن القوم و خروج زيد عن نفي المجيء، و دلالة مفهومية و هى عدم قيام زيد فى القضية الاولى، و مجيء زيد فى القضية الثانية، فالمنطوق فيها هو خروج المستثنى عن الحكم الثابت للمستثنى منه، و مفهومها ثبوت نقيض الحكم للمستثنى، فالخصوصية التى تفيد المفهوم فى القضية الاستثنائية هو

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٥٥

عن أبى حنيفة من عدم الافادة، محتجاً بمثل لا- صلاة إلا بطهور ضرورة ضعف احتجائه أولاً: يكون المراد من مثله أنه لا تكون الصلاة التى كانت واجدة لاجزائها و شرائطها المعتبرة فيها صلاة، إلا إذا كانت واجدة للطهارة، و بدونها لا تكون صلاة على وجه، و صلاة تامة مأموراً بها على آخر.

و ثانياً: بأن الاستعمال مع القرينة، كما فى مثل التركيب، مما علم فيه الحال لا دلالة له على مدعاه أصلاً، كما لا يخفى (١).

دلالتها على ان الحكم يختص بالمستثنى منه و لا- يعم المستثنى، و لانزم هذا كون المستثنى مسلوباً عنه الحكم الايجابى الذى هو للمستثنى منه، و ثانياً للمستثنى حكم ايجابى هو المسلوب عن المستثنى منه، و قد اشار المصنف الى الخصوصية فى المنطوق بقوله: «لا شبهة فى دلالة الاستثناء ... الى آخر الجملة» و الى المفهوم اللازم لهذه الخصوصية بقوله: «و لذلك يكون الاستثناء من النفي اثباتاً و من الاثبات نفياً» و الدليل على افادة الجملة الاستثنائية للمفهوم هو التبادر و انسباق ذلك منها، مضافاً الى ان الاستثناء هو فى مقام اخراج المستثنى، و حيث لا- يعقل ان يخرج حال المستثنى بالنسبة الى الحكم الثابت للمستثنى منه، من انه اما ان يكون متلبساً به او بنقيضه، فان زياداً بالنسبة الى القيام- مثلاً- اما ان يكون متلبساً به او غير متلبس به، فاذا دل المنطوق على خروج زيد عن التلبس بالقيام فلا بد عقلاً ان يكون زيد غير متلبس به و ليس المفهوم الا هذا، و على كل فقد اشار المصنف الى دلالة التبادر على المفهوم بقوله: «و ذلك للانسباق عند الاطلاق قطعاً».

(١) أنكر أبو حنيفة دلالة الاستثناء على المفهوم مدعيًا ان القضية الاستثنائية لا- تدل على اكثر من خروج زيد- مثلاً- عن القيام المنسوب الى القوم، و اما كون زيد لم يعم فلا تدل القضية الاستثنائية عليه، و قد احتج على هذا بقوله لا صلاة إلا بطهور بما حاصله: ان هذه القضية تدل بمنطوقها على نفي حقيقة الصلاة الصحيحة الخارج

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٥٦

.....

عنها الصلاة مع الطهور فالصلاة مع الطهور، خارجة عن حقيقة الصلاة المنفية، و اما كون الصلاة تثبت بثبوت الطهور فلا تدل القضية عليه و لا يعقل ان تدل عليه، لان لازمه ان يكون بتحقيق الطهور وحده تتحقق الصلاة الصحيحة، و من الواضح ان الصلاة الصحيحة لا تتحقق بمجرد تحقق الطهور وحده، بل لا بد فى تحققها من تحقق جميع اجزائها و شرائطها.

و اتضح مما ذكرنا أيضاً ان الصلاة المنفية فى قوله لا صلاة إلا بطهور هى الصلاة الصحيحة، و لا معنى لان تكون المنفية هى الصلاة الأعم من الصحيحة و الفاسدة، لوضوح ان هذه القضايا لغرض بيان مدخلية الطهور فى الصلاة و الغرض من مدخليته مدخليته فى الصلاة الصحيحة، و لا معنى لمدخلية الطهور فى الصلاة التى هى أعم من الصحيحة و الفاسدة، خصوصاً فى مثل الطهور الذى هو شرط لتأثيرها أثرها، مضافاً الى انه لو كان المراد من الصلاة المنفية هى الاعم للزم انتفاء مسمى الصلاة و لو كانت فاسدة بانتفاء الطهور، و لا ريب فى عدم صحة هذه القضية.

و يرد عليه، اولاً: ان المراد من امتثال هذه التراكيب هو لزوم اقتران الصلاة الصحيحة بالوضوء، فلا بد و ان تكون الصلاة مفروضا وجدانها لسائر أجزائها و شرائطها، و هذا مثل قولهم: لا- علم إلّا بالعمل، فان الغرض منه ان حقيقة العلم واقعا تثبت للعلم المقرون بالعمل، و ليس الغرض منه بيان ان العمل علم او ان كل مقرون بالعمل علم.

و الحاصل: ان هذه التراكيب لبيان لزوم اقتران الصلاة بالطهور لا لأجل بيان ان الصلاة طهور، و لا بيان ان العلة التامة للصلاة الصحيحة هو الطهور، بل لبيان ان الطهور من شرائط الصلاة الصحيحة، و عليه فلا بد من فرض الصلاة واجدة لجميع أجزائها و شرائطها، و حيث أنه لا تأثير لها اذا لم تكن مقترنة بالطهور، فلذا قال: انه لا حقيقة للصلاة في مقام التأثير الا للصلاة المقرونة بالطهور، و لا فرق بين هذا و بين قولهم لا علم الا بعمل و الى هذا أشار بقوله: «اولا بكون المراد من مثله ... الى بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٥٧»

[مفاد كلمة الاخلاص]

و منه قد انقدح أنه لا موقع للاستدلال على المدعى، بقبول رسول الله صلى الله عليه و آله إسلام من قال كلمة التوحيد، لا مكان دعوى أن دلالتها على التوحيد كان بقريته الحال أو المقال (١).

آخر الجملة» فظهر بناء على هذا انه لا مانع من ثبوت المفهوم في هذه، فان منطوقها يدل على ان الصلاة المقرونة بالطهور خارجة عن نفي حقيقة الصلاة الصحيحة، و مفهومها ان الصلاة المقرونة بالوضوء تثبت بها حقيقة الصلاة الصحيحة.

و ثانيا: ان القائل بدلالة الاستثناء على المفهوم لا يمنع استعمال الاستثناء فيما لا مفهوم له، فلو سلمنا ان هذه القضايا لا مفهوم لها لقيام القرينة الخارجية على ان الطهور- مثلا- ليس بصلاة و بتحقيقه وحده لا بتحقيق الصلاة، و لكنه في غير ما قامت عليه القرينة فالاستثناء يدل على المفهوم، و الى هذا اشار بقوله: «و ثانيا بان الاستعمال مع القرينة» أي استعمال الاستثناء فيما لا مفهوم له مع القرينة «كما في مثل» هذا «التركيب مما علم فيه الحال» بواسطة القرينة انه لا مفهوم له «لا دلالة له على مدعاه» أي لا دلالة له على مدعى ابي حنيفة من كون الاستثناء مطلقا لا دلالة له على المفهوم.

ثم لا يخفى ان المصنف في هامش الكتاب قد اجاب بجواب ثالث [٣]، و حاصله:

ان احتجاج ابي حنيفة انما يتم حيث يكون المقدر في مثل هذا التركيب هو اما حاصل او موجود، فان المفهوم حينئذ يكون هو ان الصلاة موجودة أو حاصله بمجرد تحقق الطهور، و اما لو كان المقدر هو كلمة ممكن لثبت المفهوم و لا يلزمه تحقق الصلاة بمجرد تحقق الطهور، فان القضية على هذا تكون انه لا صلاة ممكنة إلّا بالطهور، و يكون المفهوم ان الصلاة مع الطهور ممكنة و الامكان لا يلزم الوجود.

(١) حاصله: انه قد عرفت ان الدليل على دلالة الاستثناء على المفهوم هو التبادر، و قد ظهر أيضا من الايراد الثاني على ابي حنيفة، بان الاستعمال في غير المفهوم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٥٨

.....

لقرينة لا يمنع كون الاستثناء- لو تجرد عن القرينة- دالا على المفهوم، و من هذا يظهر فساد الاستدلال لدلالة الاستثناء على المفهوم بغير التبادر، و هو قبول اسلام من قال كلمة التوحيد.

و توضيح الاستدلال: ان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم كان يقبل اسلام كل من نطق بكلمة لا إله إلا الله، فان الاسلام هو

عبارة عن نفى الشركة والاعتراف بوجود الله تبارك وتعالى وحده، فلو لم تدل كلمة التوحيد على نفى غير الله والاعتراف بوجوده عز وجل لما كان النطق بها كافياً في قبول اسلام المسلم، فان المنطوق في كلمة التوحيد هو نفى وجود حقيقة الإله او نفى امكانها، و اخراج الله تبارك وتعالى من هذه الحقيقة المنفية اما بوجودها او بامكانها، لان الخبر المقدر اما موجود او ممكن، وهذا وحده غير كاف في الاسلام، بل لا بد مع اخراجه عز وجل عن الحقيقة المنفية من ضم الاعتراف بوجوده او امكانه، و سيأتي ان الاعتراف بامكانه يساوق الاعتراف بوجوده، والاعتراف بوجوده او امكانه هو المفهوم في هذه الكلمة المباركة، فلو لم يكن الاستثناء دالاً على المفهوم لما كان النطق بهذه الكلمة الطيبة كافياً في قبول اسلام المسلم.

والحاصل: ان القائل بالمفهوم في الاستثناء يقول بدلالة القضية الاستثنائية على ثبوت حكم للمستثنى عكس الحكم الثابت للمستثنى منه، و المنكر للمفهوم فيها يقول بان الاستثناء لا يدل على أكثر من خروج المستثنى عن حكم المستثنى منه، و لا دلالة فيه على ثبوت حكم للمستثنى عكس الحكم الثابت للمستثنى منه، و لما كان الاسلام هو نفى واجب وجود غير الله والاعتراف بوجوده، فلو لم تكن هذه الكلمة الطيبة دالة على ثبوت حكم للمستثنى عكس المستثنى منه لكانت دالة على محض نفى غير الله، أي ان وجوب الوجود المنفى خارج عنه الله تعالى من دون دلالة للقضية على انه مع خروجه هو ثابت، و لما كان الاسلام هو نفى وجوب الوجود عن غيره و ثبوته وحده، فقبول النبي للاسلام بمجرد النطق بهذه الكلمة انما هو لدالاتها على المفهوم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٥٩

والاشكال في دلالتها عليه بأن خبر لا اما يقدر ممكن أو موجود و على كل تقدير لا دلالة لها عليه، أما على الاول: فإنه حينئذ لا دلالة لها إلا على إثبات إمكان وجوده تبارك وتعالى، لا وجوده، و أما على الثاني: فلانها و إن دلت على وجوده تعالى، إلا أنه لا دلالة لها على عدم إمكان إله آخر (١) مندفع، بأن المراد من الإله هو واجب الوجود،

و هو نفى غيره و ثبوته وحده، و الى هذا اشار «للاستدلال على المدعى» أي على دلالة الاستثناء على المفهوم «بقبول رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم اسلام من قال كلمة التوحيد» و قد عرفت ان دلالتها على توحيد و هو كونه هو الواحد الموجود لا تتم الا بالدلالة على المفهوم.

و يرد ما تقدم من انه دعوى كون هذه الكلمة مستعملة في الدلالة على المفهوم للقرينة لا يضر بدعوى النافي لدلالة الاستثناء على المفهوم مع عدم القرينة، و الكلمة الطيبة تدل على المفهوم لقرينة على ذلك، فان رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم قد جاء بنفى الشركة و توحيد الله وحده و استعمل هذه الكلمة مع كون الحال منه او المقال منه صلى الله عليه وآله و سلم انه يريد بهذه الكلمة الدلالة على المفهوم، و الى هذا اشار بقوله: «لا مكان دعوى ان دلالتها على التوحيد» الذي لازمه الدلالة على المفهوم «كان بقرينة الحال او المقال».

(١) حاصله: انه قد استشكل في دلالة هذه الكلمة المباركة على التوحيد، لان معنى التوحيد عبارة عن انه تبارك وتعالى هو الموجود المعبود بالحق و يمتنع ان يكون غيره موجوداً معبوداً بالحق، و على هذا فيقال ان (لا) في هذا الكلمة هي النافية للجنس الداخلة على المبتدأ والخبر، فالمبتدأ هو الإله والخبر اما ممكن او موجود، فعلى فرض كون الخبر ممكناً يكون معناها لا معبود بالحق ممكن إلا الله، و حاصلها انها تسلب الامكان عن المعبود بالحق و تثبت له تبارك وتعالى نفس المحمول المسلوب في المنطوق و هو ممكن، فيكون نتيجتها سلب الامكان عن المعبود غير الله و إثبات

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٦٠

الامكان له، وهذا المعنى أجنبي عن معنى التوحيد الذي عرفت هو وجوده تبارك و تعالی و امتناع وجود غيره، فان هذه الكلمة اذا كان المحمول فيها هو الامكان فهي لا تثبت له تبارك و تعالی أزيد من الامكان، و التوحيد اثبات الوجود له و امتناع وجود غيره، لا نفى الامكان عن غيره و اثبات الامكان له.

و ان كان الخبر المقدر في الجملة هو موجود فيكون معناها نفى وجود إله غيره و اثبات الوجود المنفى عن غيره له تبارك و تعالی، و هذا المعنى أيضا لا يفيد التوحيد، فانه و ان دلت الكلمة المباركة على وجوده عزّ و جل و نفى وجود غيره إلا انها لم تدل على امتناع غيره، و عدم الموجود لا يستلزم الامتناع، فالكلمة على كل حال لا يستفاد منها التوحيد تماما، بل اما ان تدل على امتناع غيره و لكنها لا تدل على وجوده بل على امكانه، و اما ان تدل على وجوده و لكنها لا تدل على امتناع غيره، و الى هذا اشار بقوله: «و الاشكال في دلالتها عليه» أي على التوحيد الذي هو عبارة عن وجوده عزّ و جل و امتناع إله غيره، بما حاصله «ان خبر لا اما ان يقدر ممكن او موجود و على كل تقدير لا دلالة لها عليه» أي لا دلالة لها على التوحيد الذي هو عبارة عن الامرين المذكورين.

«اما على الاول» و هو ان يكون الخبر المقدر ممكنا «فانه حينئذ لا دلالة لها الا على إثبات امكان وجوده تبارك و تعالی لا وجوده» لأنها تدل على اثبات المحمول المسلوب في المستثنى منه للمستثنى، و المحمول المسلوب هو الامكان لان حاصلها يكون انه لا إله ممكن إلا الله فهو ممكن، فهي و ان دلت على امتناع غيره إلا انها لا دلالة لها على وجوده، فان المحمول الثابت له حينئذ هو الامكان دون الوجود.

«و اما على الثاني» و هو ان يكون الخبر المقدر موجودا فلا- دلالة لها أيضا على تمامية التوحيد «لأنها و ان دلت على وجوده» لان المحمول المسلوب في المستثنى منه هو موجود و هو الثابت للمستثنى فهي تدل على وجوده عزّ و جل «إلا انها لا دلالة بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٦١

و نفى ثبوته و وجوده في الخارج، و إثبات فرد منه فيه- و هو الله- يدل بالملازمة البينة على امتناع تحققه في ضمن غيره تبارك و تعالی، ضرورة أنه لو لم يكن ممتنعا لوجد، لكونه من أفراد الواجب (١).

لها على عدم امكان إله آخر» فتكون ناقصة الدلالة من حيث عدم دلالتها على امتناع إله غيره.

(١) و توضيح الجواب بحيث تكون تامة الدلالة على التوحيد يتوقف على امور:

الأول: ان معنى الإله المنفى بلا- هو المعبود بالحق، فهو لفظ موضوع لمعنى كلي، و لفظ الجلالة أي لفظ الله هو واجب الوجود بالذات، و هو اسم خاص لذاته جلت و عظمت فهو من الاعلام، و لا- يخفى ان المعبود بالحق الذي هو الكلي منحصر في الفرد، لوضوح ان العبادة بالحق من صفاته عزّ و جل المختصة به لأنها من الصفات الخاصة بواجب الوجود بالذات، لان العبادة بالحق هي الخضوع بالحق، و خضوع شيء لشيء لا يكون جزافا بل لأنه مستمد منه صيرورته شيئا بالفعل، و انه به صار موجودا منعما عليه بنعمة الوجود، و حيث انه لا- فاعل للوجود الا واجب الوجود، فان الممكن الموهوب له الوجود لا يملك غير وجود نفسه، فلا يعقل ان يهب وجود نفسه و هو فاقد لغير ذلك، و فاقد الشيء لا يعطيه.

فتحصل: ان المعبود بالحق الإله اي كلي منحصر في الفرد، و الفرق بينه و بين لفظ الله- لفظ الجلالة- هو ان لفظ الجلالة علم لذاته علة العلة عزت و جلت عظمته.

الثاني: ان الامكان بمعنى عدم الامتناع لا بمعنى سلب الضرورة عن الطرفين اتصاف واجب الوجود بالذات به يلازم فعليته و وجوده، لان واجب الوجود بالذات هو ما كان وجوده ضروريا لذاته لوضوح امتناع ان يكون وجوده من غيره، و إلا لم يكن وجوده واجبا لذاته بل واجبا له بغيره و علته و هو خلف، فاذا ادرك العقل عدم امتناع وجود ذات وجودها ضروري لذاتها فلا بد و ان تكون موجودة بالفعل لفرض انها لا علة لها حتى توجد بها، و حيث ان العقل ادرك انها لا امتناع

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٦٢

.....

في تحققها فلا بد و ان تكون متحققه بالفعل، و إلا لكان عدم تحققها بالفعل اما لان علتها لم تمنحها الوجود و هو خلف لفرض عدم العلة لها، و اما لانه يمتنع تحققها و هو خلف أيضا لفرض ادراك العقل عدم امتناعها فهي حينئذ مما اذا امكن وجد.

الثالث: انه كما ان عدم امتناعه يلزم وجوده و فعليته كذلك عدم وجود واجب الوجود يلزم امتناعه بالذات لعين ما ذكرناه، لانه مع فرض كونه واجب الوجود و غير محتاج الى علة فلا بد ان يوجد، و اذا لم يوجد فلا بد و ان يكون ممتنعا. فاذا عرفت هذا اتضح الجواب.

فانا نختار ان الخبر المقدر هو موجود، و قد عرفت ان جهة الاشكال عليه بان النقصان فيها من حيث انها لا تدل على امتناع غيره تعالى و ان دلت على وجوده، و التوحيد لا- بد و ان يكون مشتملا على الامرين، لأن دلالتها تكون انه لا إله موجود إلا الله فهو موجود، و نفى وجود غيره لا يدل على امتناع ذلك الغير الموجود لعدم الملازمة بين عدم الوجود و الامتناع.

و بما بينا يتضح: انه في مفهوم واجب الوجود عدم وجوده يلزم امتناعه كما عرفت، و انما لا يلزم عدم الوجود الامتناع في الممكن المحتاج الى العلة، اما ما لا حاجة فيه الى العلة فعدم وجوده لا بد و ان يلزم امتناعه، اذ لو لم يكن ممتنعا لوجد.

و الحاصل: انه بناء على ان المقدر موجود فالتحصّل منها نفى وجود واجب وجود غير الله و ان الله موجود، و هذا المعنى يدل على وجوده و امتناع غيره و هو التوحيد، لان واجب الوجود هو الذي يكون وجوده ضروريا لذاته، و نفى وجود ما كان وجوده ضروريا لذاته يلزم امتناعه، لما عرفت من ان ما كان وجوده ضروريا لذاته اذا لم يكن ممتنعا فلا بد و ان يكون موجودا، و الى هذا أشار بقوله:

«منذفع بان المراد من الإله هو واجب الوجود» لا يخفى انه ليس غرضه ان مفهوم الإله و مفهوم واجب الوجود مترادفان بل غرضه ان الإله حيث انه هو المعبود بالحق و المعبود بالحق مساوق لواجب الوجود «و نفى ثبوته و وجوده في الخارج» أي نفى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٦٣

ثم إن الظاهر أن دلالة الاستثناء على الحكم في طرف المستثنى بالمفهوم (١)، و أنه لازم خصوصية الحكم في جانب المستثنى منه التي دلت

ثبوت هذا المفهوم الكلي «و اثبات فرد منه فيه و هو الله» العلم لذاته تعالى بالخصوص و هو فرد هذا المفهوم الكلي «يدل بالملازمة البيئية على امتناع تحققه» أي على امتناع تحقق ذلك الكلي في فرد آخر غيره تعالى، لما تقدم من الملازمة في الواجب بين عدم وجوده و امتناعه، و الكلمة المباركة بناء على كون الخبر موجودا قد دلت على عدم وجود هذا المفهوم في الخارج «في ضمن غيره تبارك و تعالى» و نفى وجود غيره يلزم كون ذلك الغير ممتنعا «ضرورة انه لو لم يكن ممتنعا لوجد لكونه من افراد الواجب» الذي يلزم عدم امتناعه وجوده كما مرّ.

ثم لا يخفى انه اتضح أيضا ان الخبر المقدر للكلمة الطيبة لو كان ممكنا أيضا لدلت على التوحيد الكامل التام، لأنها تدل على عدم امكان غيره تبارك و تعالى، و بالنسبة اليه و ان دلت على امكانه لا على وجوده إلا أنك قد عرفت ان امكانه أي عدم امتناعه يلزم وجوده، و لم يشر المصنف الى هذا لوضوح انه بعد معرفة لوازم الواجب من ان عدم وجوده يلزم امتناعه، و عدم امتناعه يلزم وجوده يفهم هذا الجواب و لا داعي لذكره.

(١) حاصله: ان (أ) دلت على مجرد إخراج المستثنى عن المستثنى منه المختص بالحكم فثبوت نقيض الحكم للمستثنى منه لازم

اخرجه عن حكم المستثنى منه المختص بهم، و على هذا فالدلالة مفهومية و ان دلت (الا) على ثبوت نقيض الحكم للمستثنى فتكون الدلالة منطوقية.

و الحاصل: انه ان كان معنى قولنا ما جاءنى القوم الا زيد هو مجرد خروج زيد عن القوم الذين اختصوا بعدم المجيء، فتكون الدلالة مفهومية لان لازم خروج زيد عن القوم الذين ما جاءوا المختص بهم عدم المجيء كون زيد قد جاء، و ان كان معنى بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٦٤

عليها الجملة الاستثنائية، نعم لو كانت الدلالة فى طرفه بنفس الاستثناء لا بتلك الجملة، كانت بالمنطوق، كما هو ليس ببعيد، و إن كان تعيين ذلك لا يكاد يفيد.

قولنا ما جاءنى القوم الا زيد هو كون القوم ما جاءوا و زيد قد جاء كانت الدلالة منطوقية لدلالته على حكيمين منطوقين هما عدم مجيء القوم و مجيء زيد.

هذا ما ينبغى ان يقال، و اما ظاهر المتن فهو ان كان الدال على الاستثناء هيئة الجملة دون حرف الاستثناء فالدلالة مفهومية، و ان كان حرف الاستثناء فالدلالة منطوقية.

قوله (قدس سره): «و انه لازم خصوصية الحكم» فان تلك الخصوصية هي دلالة الجملة على اختصاص القيام و انحصاره بالقوم الذين هم غير زيد، و لازم هذه الخصوصية الانحصارية هو ثبوت حكم لزيد مناقض للحكم الثابت للقوم.

قوله (قدس سره): «كما هو ليس ببعيد» ظاهره عدم استبعاده (قدس سره) ان تكون الدلالة منطوقية، و لعل السبب فى عدم جزمه بذلك هو دعوى ان الدال على الاستثناء حتى لو كان هو (الآ) فان الدلالة مفهومية أيضا لا منطوقية، لوضوح ان (الآ) لا تدل على أكثر من إخراج زيد عن الحكم الثابت للقوم، و ليس المفهوم من هذا الكلام هو عين قولنا لم يقم زيد، بل لازم ذلك هو كون زيد لم يقم و هو واضح.

قوله: (قدس سره): «و ان كان تعيين ... الخ» حاصله: انه بعد دلالة القضية الاستثنائية على حكم للمستثنى مناقض للحكم الذى هو للمستثنى منه، فسواء كان ذلك حكما مفهوما أو منطوقيا لا تترتب عليه ثمره عملية، اذ ليس للحكم المنطوقى خصوصية و ثمره غير مترتبة على ذلك الحكم لو كان مفهوما.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٦٥

[دلالة «انما» على الحصر]

و مما يدل على الحصر و الاختصاص (إنما) و ذلك لتصريح أهل اللغة بذلك، و تبادره منها قطعا عند أهل العرف و المحاوره (١). و دعوى- أن الانصاف أنه لا سبيل لنا إلى ذلك، فإن موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة، و لا يعلم بما هو مرادف لها فى عرفنا، حتى يستكشف منها ما هو المتبادر منها- غير مسموعة، فإن السبيل إلى التبادر لا ينحصر بالانسباق إلى أذهاننا، فإن الانسباق إلى أذهان أهل العرف أيضا سبيل (٢).

(١) حاصله: ان من جملة ما يدل على الحصر هو لفظ (إنما) فقولنا: انما قام زيد دون عمرو يدل على حصر القيام بزيد و اخراج عمرو، و لازم الحصر بزيد ان عمرا لم يقم.

و استدلل له المصنف بدليلين: الأول: تنصيص أهل اللغة ان (إنما) من ادوات الحصر.

الثانى: التبادر فان اهل العرف يفهمون من قول القائل: انما قام زيد دون عمرو هو حصر القيام به و نفيه عن عمرو و التبادر آية

الحقيقة، و هذا الدليل كما يدل على افادتها للحصر يدل أيضا على ان ذلك بحسب الوضع.

(٢) هذا تعرض لصاحب التقريرات حيث ادعى ان الانصاف عدم دلالة (انما) على الحصر.

و توضيحه: ان (انما) ربما تستعمل لحصر القيام بزيد، كقولنا: انما قام زيد دون القوم، و ربما تستعمل لحصر اتصافه بالقيام كقولنا: انما قام زيد و لم يضرب، في قبال من يدعى انه قام و ضرب، فانها لا تدل على حصر القيام بزيد و انما تدل على ان زيدا وصفه منحصر بالقيام وحده دون الضرب.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٦٦

.....

و كما تستعمل لصرف اتصافه بوصف واحد لا بوصفين كما يقال: انما زيد شاعر لا كاتب في قبال من يدعى انه كاتب و شاعر، كذلك تستعمل لصرف بيان ان وصفه هو الشعريه دون الكاتبيه في قبال من يدعى انه كاتب لا شاعر.

و ربما تستعمل لبيان العلية كقولنا انما قام زيد ليحترم عمرا فانها تدل على ان الداعي لقيامه هو احترامه لعمرو.

و لما كان موارد استعمال انما مختلفا فلا نعلم انها مشتركة بين افادة الحصر و غيره، او انها موضوعه للحصر و مستعملة في غيره مجازا، او انها لم توضع للحصر أيضا و غيره مستفاد من القرينة، و اذا كان هذا حالها فنحن انما نميز و نجزم بوضع لفظ لخصوص احد موارد استعماله حيث يكون له مرادف في لغة اخرى كالفارسية، كلفظ (ان) الشرطية فان مرادفها بالفارسية لفظ (اگر) او (الآ) الاستثنائية فان مرادفها بالفارسية لفظه (مكر) و بواسطة المرادف نستطيع ان نعرف الحقيقة التي وضع لها اللفظ بالعربية، و اذا لم يكن للفظ المختلف موارد استعماله مرادف في لغة اخرى فلا نستطيع ان نعرف الموضوع له في اللغة العربية، و الى هذا أشار بقوله: «فان موارد استعمال هذه اللفظة مختلف و لا- يعلم» أى لا- يعلم حالها حقيقة «ب» واسطة «ما هو مرادف لها في عرفنا» أى في عرف اللغة الفارسية حتى يستكشف «منها ما هو المتبادر منها».

و يردّه ان الانسباق و التبادر لا ينحصر في تبادر غير العرب حتى يكون السبيل الى معرفة ما هو المتبادر من اللفظ العربي بالتبادر من مرادفه باللغة الفارسية مثلا، فان هناك سبيلا آخر لمعرفة ما هو المتبادر منها بتبادر نفس العرب من مجرد اطلاق اللفظ العربي، كلفظ (انما) فانها و ان كان ليس لها مرادف فلا- يكون للفارس- بما هم فارس- بالنسبة اليها سبيل في معرفة معناها الحقيقي، و لكن تبادر العرب انفسهم دليل تام على ما وضعت له في لغة العرب، و قد عرفت انه يتبادر منها الحصر فلا بد و ان تكون موضوعه للحصر و ان استعمالها في غير الحصر مجاز، و الى هذا اشار بقوله: «غير

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٦٧

[دلالة «بل» على الحصر]

و ربما يعدّ مما دل على الحصر، كلمة (بل) الاضرائية، و التحقيق أن الاضراب على أنحاء:

منها: ما كان لاجل أن المضرب عنه، إنما أتى به غفلة أو سبقه به لسانه، فيضرب بها عنه إلى ما قصد بيانه، فلا دلالة له على الحصر أصلا، فكأنه أتى بالمضرب إليه ابتداء، كما لا يخفى.

و منها: ما كان لاجل التأكيد، فيكون ذكر المضرب عنه كالتوطئة و التمهيد لذكر المضرب إليه، فلا دلالة له عليه أيضا.

و منها: ما كان في مقام الردع، و إبطال ما أثبت أولا، فيدل عليه و هو واضح (١).

مسموعة» أى دعوى ان الانصاف عدم دلالة (انما) على الحصر كما يظهر من التقريرات غير مسموعة «فان السبيل الى التبادر لا ينحصر

بالانسباق الى اذهاننا» أى بما اتنا فارسيون، فان الانسباق الى اذهان اهل العرف أى اهل اللسان العربى «أيضا سبيل» الى معرفة ما هو الموضوع له اللفظ فى لغة العرب.

(١) من جملة ما ادعى دلالة على الحصر كلمة (بل) الاضرائية، و حيث ان موارد استعمالها مختلف، فتارة تدل على الحصر، و اخرى لا تدل- لا بد من ذكر الموارد التى استعملت فيها ليتبين المورد الذى تدل فيه على الحصر.

وقد ذكر لها فى المتن أربعة معان، و ذكر فى الهامش لها معنى خامس، و لها معنى سادس لم يشر اليه المصنف.

اما المعانى التى اشار اليها فى المتن فالاول: استعمالها لأجل بيان ان المضرب اليه و هو الواقع بعد (بل) جىء به للدلالة على ان المضرب عنه انما ذكر غفلة كقولنا جاء زيد بل عمرو فيما اذا كان السبب لذكر زيد و اسناد المجيء اليه هو الغفلة و النسيان، و بعد ذكره حصل التذكر و الالتفات الى انه ليس هو زيد فاضرب عنه و ذكر الذى كان هو الجائى واقعا.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٦٨

.....

الثانى: ان يكون السبب فى الاضراب هو ان اللسان قد سبق فى مقام التكلم الى زيد فاضرب المتكلم لبيان ان لسانه قد سبق الى ذكره، و ان الجائى واقعا هو عمرو، و الفرق بين هذا و الاول انه فى الاول عند ذكر زيد كان يرى انه هو الجائى ثم التفت الى غفلته فاضرب عنه، و فى الثانى المتكلم كان عند ذكره لزيد يعلم بانه عمرو و لكن لسانه سبق الى ذكر زيد.

و لا- يخفى انه فى هذين الاستعمالين لا دلالة للاضراب على الحصر، فان الداعى للاضراب فيهما هو الغفلة و سبق اللسان لا بيان الحصر، و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «منها ما كان ان المضرب عنه» كزيد «انما أتى به غفلة او سبقه به لسان» و اشار الى ان الداعى الى الاضراب ليس هو الحصر بقوله: «يضرب بها» أى ب (بل) «عنه الى ما قصد بيانه» و اشار الى انه حيث ان السبب للاضراب هو بيان ما له الحكم واقعا فلا دلالة لها على الحصر بقوله مفرعا على ما ذكر «فلا دلالة له» أى للاضراب «على الحصر اصلا فكانه اتى بالمضرب اليه ابتداء» لان الاضراب كان لاجل ان ذكر المضرب عنه الذى ذكره ابتداء هو لغفلة او سبق لسان، و المضرب اليه هو الذى ينبغى ذكره ابتداء.

الثالث: ان يكون الاضراب لاجل التمهيد و تنبيه السامع ليتأكد الاسناد الى المضرب اليه كما لو كان السامع قد ألف ذهنه زيد، فبمجرد ذكره ينتبه ذهنه لان يسمع ما يسند اليه فيذكر زيدا لاجل التنبيه ليلتفت السامع الى ما هو المسند اليه واقعا فيضرب المتكلم عنه بعد تنبيه السامع الى ذكر المضرب اليه، و فى مثل هذا أيضا لا دلالة للاضراب على الحصر لان الداعى له هو التمهيد دون الحصر.

الرابع: ان يكون الداعى للاضراب هو الردع و ابطال ما ثبت له الحكم اولا، لبيان ان الثابت له الحكم واقعا هو المضرب اليه، و هذا يدل على الحصر لان انحصار الفعل بالمضرب اليه لازمه سلب الحكم عن غيره، و لو كان الغرض محض اثبات الحكم للمضرب اليه دون الانحصار لما قام المتكلم فى مقام الردع و الابطال للاسناد

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٦٩

.....

الى المضرب عنه و الاضراب عنه الى الاسناد الى المضرب اليه، و كل ما دل على الانحصار فلازمه ثبوت المفهوم و ان غير المضرب اليه لم يكن هو المسند اليه واقعا.

و لا يخفى ان كون المتكلم قد قام مقام الردع و نفى الحكم عن غير عمرو- مثلا- يدل على انحصار الحكم به، و قد عرفت ان لازم الانحصار هو المفهوم، و قد اشار المصنف الى الثالث بقوله: «و منها ما كان» الاضراب «لاجل التأكيد فيكون ذكر المضرب عنه

كالتوطئة و التمهيد لذكر المضرب اليه» و حيث كان ذكر المضرب عنه للتوطئة و التمهيد و لاجل تأكيد الحكم للمضرب اليه، و ليس الداعي هو الردع و نفى الحكم عن غير المضرب اليه فلا دلالة للاضراب على انحصار الحكم، و لذا قال:

«فلا دلالة له» أى للاضراب «عليه» أى على الحصر الذى لازمه المفهوم، و الى الرابع اشار بقوله: «و منها ما كان» المتكلم فى اضرابه قد قام «فى مقام الردع و ابطال ما أثبت اولاً» و حيث قد قام فى مقام الردع و بيان ان الواقع قد كان ثبوت الحكم للمضرب اليه دون غيره «فيدل عليه» أى على الحصر و لازمه دلالتة على المفهوم.

و اما الخامس: فهو الاضراب فى مقام الاثبات، بخلاف الرابع الذى قد كان الاضراب فيه لاجل مقام الثبوت، و قد ذكره المصنف فى هامش الكتاب [٤]، و حاصله: ان الاضراب اذا كان لبيان ابطال الدليل على الدعوى - مثلاً - فلا دلالة له على المفهوم، اذ ليس الاضراب لاجل الردع و بيان حصر الحكم واقعا بالمضرب اليه مثلاً كما لو قال احد ان زيدا قد جاء لأنى رأيت خادمه، فيقال له: لا بل زيد قد جاء لأننا سمعنا صوته، و حاصل معنى هذا الكلام ان كون الدليل على مجيء زيد مجيء خادمه ليس بصحيح، بل الصحيح ان الدليل على مجيئه هو سماع صوته لا مجيء خادمه لاحتمال تفرد خادمه بالمجيء دونه، فان (بل) فى المقام و ان كانت بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٧٠

[إفادة المسند اليه المعروف باللام للحصر]

و مما يفيد الحصر - على ما قيل - تعريف المسند إليه باللام، و التحقيق أنه لا يفيد إلا فيما اقتضاه المقام، لان الاصل فى اللام أن تكون لتعريف الجنس، كما أن الاصل فى الحمل فى القضايا المتعارفة، هو الحمل المتعارف الذى ملاكه مجرد الاتحاد فى الوجود، فإنه الشائع فيها، لا الحمل الذاتى الذى ملاكه الاتحاد بحسب المفهوم، كما لا يخفى، و حمل شىء على جنس و ماهية كذلك، لا يقتضى اختصاص تلك الماهية به و حصرها عليه، نعم، لو قامت قرينة على أن اللام للاستغراق، أو أن مدخوله أخذ بنحو الارسال و الاطلاق، أو على أن الحمل عليه كان ذاتياً لأفيد حصر مدخوله على محموله و اختصاصه به. و قد انقدح بذلك الخلل فى كثير من كلمات الاعلام فى المقام، و ما وقع منهم من النقض و الابرام، و لا نطيل بذكرها فإنه بلا طائل، كما يظهر للمتأمل، فتأمل جيداً (١).

للردع و الابطال إلا انه ليس لبيان حصر الحكم بالمضرب اليه، بل لابطال دليل المستدل، و هذا الاضراب هو الاضراب فى مقام الاثبات و هو لا يدل على الحصر.

السادس: من وجوه استعمال الاضراب ما كان لاجل الترقى كما يقال: زيد عالم بل هو أعلم، فان الاضراب ليس للحصر بل لاثبات صفة ارقى من الصفة المضرب عنها، و عدم دلالتة على المفهوم واضحة لعدم كون الداعي الى الاضراب فيه هو الحصر. فاتضح مما ذكرنا: ان الدلالة على الحصر انما هى فى خصوص الوجه الرابع و هو ما كان الاضراب بداعي الردع و الابطال فى مرحلة الثبوت و الواقع.

(١) توضيح الحال فى بيان امور ليتبين ان تعريف المسند اليه يفيد الحصر ام لا؟

الأول: بيان النسبة بين المسند اليه و المسند و ان بعضها خارج عن محل النزاع قطعاً، و النسبة بين المسند اليه و المسند تارة تكون هى التساوى كقولنا الانسان ناطق،

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٧١

و تارة تكون النسبة بينهما العموم والخصوص و يكون المسند اليه أخص من المسند كقولنا الانسان حيوان، و ثالثه يكون المسند اليه اعم كقولنا الأمير زيد، و رابعة يكون بينهما العموم والخصوص من وجه كقولنا الانسان أبيض.

الثاني: ان يعلم حال النسبة بينهما و في التساوي و المسند اليه الأخص من المسند لا اشكال في افادة الحصر، لوضوح انه بارتفاع المسند يرتفع المسند اليه، لتساويهما في المتساويين و لارتفاع الأخص بارتفاع ما هو اعم منه، فمع العلم بالنسبة لا وجه لان يكون داخلا- في محل النزاع للعلم بالحصر، و مع العلم بالحصر لا- وجه للنزاع في افادته و عدم افادته، و مع العلم يكون المسند اليه أعم كقولنا الامير زيد لا اشكال في عدم الحصر لعدم ارتفاع المسند اليه بارتفاع المسند لكونه اعم، و مع العلم باعميته لا وجه للنزاع في افادته للحصر، و كذا الحال فيما اذا كان بينهما عموم و خصوص من وجه لعدم معنى النزاع فيما اذا علم ان كلا منهما لا يرتفع بارتفاع الآخر.

نعم في الاخيرين بناء على افادة تعريف المسند اليه الحصر يكون الحصر ادعائيا لا حقيقيا و ان علم بعدم الحصر واقعا، اذ الادعائية لا تنافي العلم بالعدم.

الثالث: انه قد ظهر مما ذكرنا في الثاني ان محل النزاع لا بد ان يكون فيما اذا كان حال النسبة بينهما مجهولا فهل ان تعريف المسند اليه يكون دالا على كونه ما ينحصر بالمسند اما لتساويهما او لكونه اخص من المسند، لما عرفت من انه مع العلم بالنسبة يكون خارجا عن محل النزاع، اما للعلم القطعي بالحصر او للعلم القطعي بعدم الحصر.

الرابع: ان الاصل في (ال) بناء على المشهور كونها لتعريف الجنس، و المصنف هنا جرى على ما عليه المشهور، لا على ما يراه كما سيذكره في المطلق و المقيد: من ان كون الاصل في (ال) انها للتزيين لا لتعريف الجنس.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٧٢

.....

الخامس: ان الحمل على قسمين: حمل شايح صناعي و هو الحمل المتعارف و ملا-كه الاتحاد في الوجود، و حمل ذاتي و ملا-كه الاتحاد حقيقة و ان اختلفا مفهوما بنحو الاجمال و التفصيل كالانسان و الحيوان الناطق.

اذا عرفت هذه الامور- اتضح ان التعريف باللام لا يفيد الحصر لان الحصر انما يستفاد من اللام و ذلك حيث تكون للاستغراق، فانها لو دلت على الاستغراق لدلت على الحصر المستلزم للمفهوم.

و الحاصل ان معنى الاستغراق هو ان المسند مستوعب لجميع افراد المسند اليه، اما لكونهما متساويين او لان المسند اعم من المسند اليه، فانه مع افادته للاستغراق و ان جميع افراد المسند اليه مما يصدق عليه المسند فلا بد من ان يستفاد منها الحصر و ان المسند اليه منحصر بالمسند، و بارتفاعه يرتفع المسند اليه.

او يستفاد الحصر من الاطلاق و مقدمات الحكمه، و ان اللام و ان كانت لتعريف الجنس لا للاستغراق إلا ان الاطلاق الجارى في المقام يفيد الحصر: ببيان ان المسند اليه لو لم يكن مأخوذا بنحو السعة و الاطلاق لجميع افراد مدخوله للزم نقض الغرض، فانه لو لم يكن القائم مثلا في قولنا القائم عالم شاملا لجميع افراد القائم و كانت بعض افراد القائم ليس بعالم للزم بيانه، و إلا لزم نقض غرضه، و اذا كان الاطلاق مفيدا لشمول المسند اليه لجميع افراد و ان جميع افراده يصدق عليه العالم فلا محالة من افادته للحصر و انه يرتفع بارتفاع العالم.

و يرده: ان الاصل في البيان ان يكون لاجل اتحاد هذين المفهومين في المصداق، و ليس الاصل فيه ان يكون مسوقا لبيان ان هذا الاتحاد بين جميع افراد المسند اليه او بعضها، نعم لو قامت القرينة على انه لبيان ذلك لافاد الحصر.

او يستفاد من الحمل بان يكون الاصل في الحمل هو الذاتى، فان اللام و ان لم تفد الاستغراق و يكون المعرف بها مأخوذا بنحو

الاهمال من ناحية الاستغراق لجميع
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٧٣

.....

الافراد، و لكن الحمل بينهما اذا كان ذاتيا فلا مناص من استفادة الحصر لارتفاع المسند اليه بارتفاع المسند، لان المتحددين حقيقة متلازمان تحققا و ارتفاعا.

اما اذا كان الاصل في اللام تعريف الجنس و الاصل في الحمل هو الاتحاد بينهما مصداقا و لا دلالة لمحض ان المفهومين يتحدان في الصدق على الحصر لصدق ذلك باتحادهما في بعض الاحيان ببعض افرادها، و لا يستلزم الحمل الشائع اتحادهما بجميع ما للموضوع و المحمول من افراد، فيصح الحمل الشائع فيما اذا كان المسند اليه اعم، و يصح فيما اذا كان بينهما عموم و خصوص من وجه و فيهما لا حصر قطعا.

و لم يشر المصنف الى بيان النسبة و لا بيان ان محل النزاع مورد الجهل، و اشار الى كون الاصل في اللام هو تعريف الجنس بقوله: «لان الاصل في اللام» هذا من المصنف اما لبنائه على ان اللام هي المعرفة، او ان مراده باللام هي (أل).

و على كل فالاصل في اللام «ان تكون لتعريف الجنس» و اشار الى ان الاصل في الحمل هو الحمل الشائع بقوله: «كما ان الاصل في الحمل ... الى آخر الجملة» و اشار الى أن القرينة لو قامت على ان اللام للاستغراق لافاد التعريف بها الحصر بقوله: «نعم لو قامت القرينة على ان اللام للاستغراق» و اشار الى انه لو قامت القرينة على ان الاطلاق و مقدمات الحكمة مسوقة لبيان الاطلاق من ناحية مدخول اللام لافاد الحصر، إلا ان الاصل يقتضى ان يكون البيان لصرف اتحاد المفهومين مصداقا، و انه لا بد من قيام قرينة على كونه في مقام البيان من ناحية افراد مدخول اللام بقوله: «و ان مدخوله اخذ بنحو الارسال و الاطلاق» المعطوف على قوله نعم لو قامت القرينة، و اشار الى انه لو قامت القرينة على كون الحمل ذاتيا لافاد الحصر بقوله: «او على ان الحمل عليه» أى الحمل على المسند اليه «كان ذاتيا لافاد الحصر» لعطفه أيضا على قوله نعم لو قامت القرينة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٧٤

[مفهوم اللقب و العدد]

فصل لا دلالة للقب و لا للعدد على المفهوم، و انتفاء سنخ الحكم عن غير موردهما أصلا، و قد عرفت أن انتفاء شخصه ليس بمفهوم (١)، كما أن قضية التقييد بالعدد منطوقا عدم جواز الاقتصار على ما دونه، لانه ليس بذاك الخاص و المقيد، و أما الزيادة فكالنقيصة إذا كان التقييد به للتحديد بالاضافة إلى كلا طرفيه، نعم لو كان لمجرد التحديد بالنظر إلى طرفه

(١) ليس المراد من اللقب ما هو المعروف و هو ما أشعر بمدح او ذم، بل المراد منه ما وقع طرفا للنسبة في القضية سواء كان مسندا أو مسندا اليه او فعلا- او فاعلا- او مفعولا- أو ظرفا لزمان أو مكان، و حتى حرف الجر فان قول القائل نور في الليل لا دلالة فيه على عدم النور في النهار.

و المراد من العدد في المقام ما يشمل حتى الواحد، و ان كان العدد على ما يقال انه لا يشمل الواحد، بل العدد يتقوم بالواحد و منه يتألف العدد، و على كل فلا دلالة للقب و لا للعدد على المفهوم، فقولنا جاء زيد لا دلالة فيه على نفى المجيء عن عمرو و لا على نفى غير المجيء عن زيد، و لا قول القائل عندي عشرون درهما أنه ليس عنده اكثر من ذلك، و على كل فليس في اللقب و العدد ما يدل على الحصر، و كونه طرفا في الحكم لا يدل على مزيد من كونه طرفا لشخص هذا الحكم، و ان شخص هذا الحكم و إن كان

ينتفى بانتفاء أحد أطرافه ألّا أن هذا الانتفاء ليس من المفهوم بل و ليس لدلالة لفظية عليه، و انما انتفاء شخص الحكم بانتفاء أحد اطرافه للدلالة العقلية، و المفهوم كما مرّ هو انتفاء سنخ الحكم لا شخصه بالدلالة اللفظية. و قد اشار الى عدم دلالة اللقب و العدد على المفهوم بقوله: «لا دلالة للقب و لا للعدد على المفهوم ... الى آخر الجملة»، و اشار الى ان انتفاء الحكم بانتفاء احد اطرافه من انتفاء شخص الحكم لا سنخه و هو ليس من المفهوم بقوله: «و قد عرفت ان انتفاء شخصه ليس من المفهوم».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٧٥

الاقل لما كان في الزيادة ضير أصلا، بل ربما كان فيها فضيلة و زيادة، كما لا يخفى، و كيف كان، فليس عدم الاجتزاء بغيره من جهة دلالة على المفهوم، بل إنما يكون لاجل عدم الموافقة مع ما أخذ في المنطوق، كما هو معلوم (١).

(١) ينبغي ان لا يخفى ان المفهوم في العدد- لو أفاد المفهوم- لا بد و ان يكون مدلوله الانتفاء عن العدد الذي يكون أكثر من العدد المذكور في المنطوق، لان الانتفاء عن العدد الذي يكون اقل من المذكور في المنطوق و ان كان متحققا إلّا انه ليس من المفهوم، بل لان قضية التقييد بالحد المذكور في المنطوق هو عدم حصول الامتثال بما دون المقدار المحدود في المنطوق. و على كل فتوضيح المقام ببيان لحاظ العدد في مرحلة الثبوت، و حاصله: ان العدد بحسب مرحلة الثبوت يمكن ان يكون ملحوظا بانحاء اربعة:

الأول: ان يكون التقييد بالعدد ملحوظا بنحو اللابشرط من ناحية الزيادة و النقيصة كقوله تعالى: *إِنْ تَسْتَعْفِفْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ* [٥] فان السبعين قد لحظ بنحو اللابشرطية زيادة او نقيصة، لانه من المعلوم انه لو استغفر لهم اكثر من سبعين أو أقل منه لا يغفر لهم، و ذكر خصوص السبعين قد يكون لكونه من المعتاد ذكره او لكونه أخف على اللسان او لنكتة اخرى.

الثاني: ان يكون التقييد بالعدد قد لحظ بشرط لا من حيث النقيصة و لا بشرط من حيث الزيادة كالتسيحات الثلاث، بناء على انها لا يكتفى فيها بالاقل من

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٧٦

.....

الثالث، فانه على ذلك لا يجوز الاقتصار على الاقل من العدد المتقيد به الحكم، لكن عدم الاكتفاء به ليس للدلالة المفهومية بل لعدم الإتيان بما قد كان المنطوق مقيدا به.

و بعبارة اخرى: انه انما لا يكتفى بالاقل لعدم الاتيان بما امر به من العدد، و اما الزيادة فحيث انها قد كان العدد المحدد به الحكم بالنسبة اليها لا بشرط فلا بأس بالزيادة، و قد اشار الى ان عدم الاكتفاء بالاقل في هذا اللحظ من المنطوق لا من المفهوم بقوله: «كما ان قضية التقييد بالعدد منطوقا ... الى آخر الجملة».

الثالث: ان يكون ملحوظا بشرط لا من حيث الزيادة او النقيصة كالعدد في الركعات، فان العدد في الركعات كما لا يكون من الامتثال الاتيان بالناقص كذلك مما يضربا بالامتثال زيادة الركعات على عددها المحدد به الحكم، و كما ان الاتيان بثلاث ركعات مقتصر عليها في الظهر مضر كذلك الاتيان بخمس ركعات مضر بالامتثال، و لكن نفى الزيادة لا للمفهوم بل لقيام الدليل الخاص على ذلك. الرابع: ان يكون العدد ملحوظا لا بشرط من حيث الزيادة و النقيصة كالتسيحات الثلاث اذا قلنا بالاكتفاء بالواحدة منها.

و لا يخفى ايضا ان الاكتفاء بالاقل انما هو لدلالة الدليل الخاص على ذلك، و ألّا فظاهر التقييد بالثلاث عدم الاكتفاء بما دونها.

و اما لحاظ العدد لا بشرط من حيث النقيصة و بشرط لا من حيث الزيادة فليس له مثال في الشرعيات على ما يقال.

وقد تبين انه فيما لحظ فيه بشرط لا سواء كان من حيث النقيصة فقط او من حيث الزيادة فقط او من حيث النقيصة و الزيادة معا، فان عدم الاكتفاء بالاقل فللدلالة المنطوقية، و عدم صحة الامتثال فيما اذا جاء بالزائد فانما هو لدلالة الدليل الخاص على ذلك، و ليس من الدلالة المفهومية، و الى هذا اشار بقوله: «و كيف كان فليس عدم الاجزاء بغيره ... الى آخر الجملة».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٧٧

.....

ثم لا يخفى ان ما ذكر من حيث صحة الاتيان بالاقل او الاكثر او عدم صحة الاتيان بهما او باحدهما فيما اذا علم حال لحاظ العدد في تقييد الحكم به، و اما اذا لم يعلم فهل الظاهر ان التقييد بالعدد يقتضى بشرطانية من حيث النقيصة و الزيادة، او من حيث النقيصة فقط، او من حيث الزيادة فقط، او انه لا بشرط من الطرفين؟

و الظاهر انه من حيث النقيصة فالقاعدة تقتضى بشرطانية لانه لم يأت بالعدد المطلوب الذى قيد به الحكم المنطوقى.

و اما من حيث الزيادة فالقاعدة تقتضى اللابشرطية فيه اذا كان الامتثال تدريجيا، فان الامتثال يتحقق بمجرد اتيان المقدار المنطوقى، و بعد تحقق الامتثال لا يضر به الاتيان بالزائد، بل هو من قبيل ضم الحجر الى الانسان.

و اما لو كان الامتثال دفعا فان كان غير ارتباطى فأیضا ينبغي ان لا يكون مضرا.

و اما لو كان ارتباطيا فالقاعدة أيضا تقتضى ذلك، لان الارتباطية انما هى بين الاجزاء التى امر بها دون الزائد عليها كما لا يخفى، و الله العالم.

وقد تبين مما ذكرنا ان ظاهر هو التقييد بالعدد هو الانتفاء عما دون المقدار المذكور فى المنطوق، و لكنه ليس من الدلالة المفهومية، و الانتفاء عما هو الزائد من العدد المذكور و ان كان من المفهوم الا انه لا دلالة للتقييد بالعدد المذكور فى المنطوق على انتفاء سنخ الحكم عنه، و انتفاء شخص الحكم عنه ليس من المفهوم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٧٩

المقصد الرابع فى العالم و الخاص

إشارة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٨١

المقصد الرابع فى العام و الخاص

تعريف العام

فصل قد عرف العام بتعاريف، و قد وقع من الاعلام فيها النقص بعدم الاطراد تارة و الانعكاس أخرى بما لا يليق بالمقام، فإنها تعاريف لفظية، تقع فى جواب السؤال عنه ب (ما) الشارحة، لا واقعة فى جواب السؤال عنه ب (ما) الحقيقية (١)، كيف و كان المعنى المركز منه فى الازهان أوضح

(١) الظاهر أن مرادهم من العام و الخاص كونهما اسمين للفظ الدال على العموم و الخصوص لانهم اخذوا اللفظ فى مقام تعريفهما، و لو كانا اسمين للمعنى من دون مدخلية للفظ لما حسن اخذ اللفظ فى تعريفهما.

ثم انه هل التعاريف المذكورة في كتب القوم للعام و الخاص هي تعاريف حقيقية يراد بها شرح الحقيقة اما بالحد التام المشتمل على الجنس و الفصل، او بالرسم المحدد للمعرف بحيث لا يشذ عنه فرد و لا يعم غير افراده، او انها تعاريف لفظية ليست بالحد و لا بالرسم يراد بها الاشارة الى المعرف بوجه.

و بعبارة اخرى: انه هل هي ما يراد ب (ما) الشارحة او ب (ما) الحقيقية، فان الواقع في جواب السؤال عنه ب (ما) الحقيقية هو التعريف الحقيقي، و الواقع في جواب السؤال عنه ب (ما) الشارحة هو التعريف اللفظي، و توضيح ذلك ما ذكره اهل المعقول انه اذا سمع السامع لفظا فأول ما يتوجه اليه هو السؤال عنه لغرض تمييزه بوجه ما و هو المسمى ب (ما) الشارحة التي لا يراد منها سوى شرح الاسم و تمييزه بوجه ما، و لا يطلب تعريفه بالحد و لا بالرسم، ثم بعد معرفته بوجه ما يسأل السامع عن انه موجود ام لا؟ و هو المسمى بهل البسيطة، ثم بعد معرفة وجوده يسأل عن ان هذا الموجود ما حقيقته؟ فيجاب بحده او برسمه و هو المسمى ب (ما) الحقيقية، ثم بعد معرفة وجوده حقيقة يسأل عما يلحقه من عوارضه و اوصافه و هو المسمى بهل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٨٢

مما عرف به مفهومه و مصداقا، و لذا يجعل صدق ذاك المعنى على فرد و عدم صدقه، المقياس في الاشكال عليها بعدم الاطراد أو الانعكاس بلا ريب فيه و لا شبهة تعتريه من أحد، و التعريف لا بد أن يكون بالاجلي، كما هو أوضح من أن يخفى. فالظاهر أن الغرض من تعريفه، إنما هو بيان ما يكون بمفهومه جامعا بين ما لا شبهة في أنها أفراد العام، ليشار به إليه في مقام إثبات ما له من الاحكام، لا- بيان ما هو حقيقته و ماهيته، لعدم تعلق غرض به بعد وضوح ما هو محل الكلام بحسب الاحكام من أفراده و مصاديقه، حيث لا يكون بمفهومه العام محلا لحكم من الاحكام (١).

المركبة، ثم بعد معرفة وجوده و حقيقته و عوارضه يسأل عن علته وجوده، فيجاب بأنه اما ان وجوده ضروري لذاته فهو واجب، او انه موجود لعله و هو الممكن و يسمى ب (لم) الثبوتية، ثم بعد ذلك يسأل عن الدليل على كونه- مثلا- واجبا او ممكنا و يسمى ب (لم) الاثباتية.

و قد جمعها المحقق السبزواري بقوله:

أسّ المطالب ثلاثة علم مطلب ما مطلب هل مطلب لم [٦]

و على كل فقد تبين ان المقصود في ما الشارحة هو تعريف اللفظ بوجه من الوجوه و ليس المراد في السؤال عنه حده او رسمه، بخلاف ما الحقيقية فان المطلوب فيها السؤال عن حقيقته بحده او برسمه و الى هذا اشار بقوله: «فانها تعاريف لفظية تقع في جواب السؤال عنه» أي عن الشيء «ب (ما) الشارحة لا واقعة في جواب السؤال عنه ب (ما) الحقيقية».

(١) لقد ذكر المصنف دليلين على كون تعاريف القوم لفظية لا حقيقية:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٨٣

.....

الاول: انه لا- بد في التعريف ان يكون اجلي من المعرف و اذا كان المعرف واضحا بحيث انه اجلي و اوضح من كل ما ذكر له من التعاريف فلا بد و ان يكون الغرض في تعريفه هو شرح اسمه لا تعريفه الحقيقي، و العام و الخاص من هذا القبيل فانهما من الوضوح بحد يجعل ما يفهم منهما هو المقياس في صحة التعريف و عدم صحته، و لو لم يكونا جليين و واضحين الى هذا المقدار لما كان صحة صدقهما و عدم صحة صدقهما مقياسا لصحة التعريف و عدمه، و الى هذا اشار بقوله: «و كان المعنى المركوز منه في الاذهان اوضح مما عرف به ... الى آخر الجملة».

الثاني: انه لا غرض ولا ثمره تترتب على تعريفهما بالحد او بالرسم، بل الغرض منهما الاشارة الى افرادهما ليترتب على الفرد ما للفرد من الحكم، فان الغرض من عموم الحكم وعدم عمومه ما يترتب على كونه واردا بلفظ كل او بلفظ بعض لا على لفظ العام و لفظ الخاص، فالغرض في تعريف العام هو الاشارة الى: كل، و ما و الجمع المحلي باللام كالعلماء و غير ذلك، و في تعريف الخاص هو الاشارة الى لفظ بعض و امثاله مما لا يكون مدلوله شاملا لجميع الافراد، و اذا كان الغرض منهما هو الاشارة الى الحكم المترتب على فردة دون نفس معناه فلا داعي لتعريفه تعريفا حقيقيا و يكفي بتعريفه بوجه ما بحيث يشار به الى افرادة فقط، و الى هذا اشار بقوله: «فالظاهر ان الغرض من تعريفه» أى تعريف لفظ العام «انما بيان ما يكون بمفهومه جامعا بين ما لا شبهة فيه فى انها افراد العام» ككل و امثالها «ليشار به» أى بلفظ العام «اليه» أى الى ما لا شبهة انه من افراده «فى مقام اثبات ما له من الاحكام» أى ما للفرد من الاحكام «لا بيان ما هو حقيقته و ماهيته» اى لا بيان حقيقة العام و ماهيته «لعدم تعلق غرض به» أى لعدم تعلق غرض ببيان حقيقة لفظ العام «بعد وضوح ما هو محل الكلام بحسب الاحكام من افراده و مصاديقه حيث» انه «لا يكون بمفهومه العام» و هو المفهوم من لفظ العام «محلا لحكم من الاحكام».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٨٤

أقسام العام

ثم الظاهر أن ما ذكر له من الاقسام: من الاستغراقى و المجموعى و البدلى إنما هو باختلاف كيفية تعلق الاحكام به، و إلا فالعموم فى الجميع بمعنى واحد، و هو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه، غاية الامر أن تعلق الحكم به تارة بنحو يكون كل فرد موضوعا على حدة للحكم، و أخرى بنحو يكون الجميع موضوعا واحدا، بحيث لو أخل ياكرام واحد فى أكرم كل فقيه مثلا، لما امتثل أصلا، بخلاف الصورة الاولى، فإنه أطاع و عصى، و ثالثه بنحو يكون كل واحد موضوعا على البدل، بحيث لو أكرم واحدا منهم، لقد أطاع و امتثل، كما يظهر لمن أمعن النظر و تأمل (١).

(١) توضيحه ان للعام اقساما لانه:

اما ان يكون الحكم قد لحظ بنحو يكون كل فرد من افراد العام موضوعا على حدة: بمعنى ان ينحل الحكم بعدد افراد العام فيكون لكل فرد حكم يخصه و يكون له اطاعة و عصيان و هو المسمى بالكل الافرادى و الاستغراقى.

و اما ان يكون الحكم قد لحظ بنحو يكون المجموع من افراد العام بما هى مجموع لها حكم واحد و لا ينحل الحكم فى هذا الى احكام، بل هو حكم واحد غير منحل موضوعه مجموع الافراد بحيث لو تخلف واحد منها لا يكون المكلف ممتثلا، فليس له إلا اطاعة واحدة و عصيان واحد تحصل اطاعته باتيان المجموع من الافراد، و عصيانه بعدم الاتيان بالمجموع بحيث لو تخلف واحد لما حصل الامتثال و هو المسمى بالكل المجموعى او العام المجموعى.

و اما ان يكون ملحوظا بنحو يكون كل واحد موضوعا للحكم على البدل: بمعنى ان يكون مجموع الافراد ملحوظا لكن لا بنحو ان يكون لكل فرد حكم اطاعة و عصيان و لا بنحو ان يكون للمجموع اطاعة واحدة و عصيان واحد، بل بنحو يكون كل فرد ملحوظا على البدل بحيث لو اتى بفرد من هذه الافراد لحصلت اطاعة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٨٥

.....

و سقط الامر المتعلق بهذا العام و عصيانه بترك جميع الافراد، فهو و ان انحل الى احكام لكل فرد من افراد العام إلا انه ليس لكل

واحد اطاعةً و عصيان، بل كل حكم من هذه الاحكام يسقط باتيان فرد منها و هو المسمى بالعموم البدلي او الكل البدلي، و هذا ما لا اشكال فيه.

و انما الاشكال في انه هل بين هذه الاقسام جامع بلحاظه يطلق عليها لفظ العام، او ان العام مشترك لفظي بينها؟ فاذا تصورنا الجامع كان العام مشتركاً معنوياً لهذه الاقسام، و تحقيق ذلك الجامع هو ان العام واحد مفهوماً و كثير خارجاً فله وحدة مفهومية و كثرة عددية، و هذا المعنى محفوظ في الاقسام الثلاثة.

فانه في العام الافرادى قد لحظ مفهوم واحد و لكن في مقام تعلق الحكم قد اخذت كثرته موضوعاً للحكم.

و في العام المجموعى لم نلحظ كثرته في مقام تعلق الحكم بل لحظ هذا الكثير بما هو واحد متعلقاً للحكم.

و في العام البدلي مثل العموم الاستغراقى قد لحظ مفهوم واحد و في مقام تعلق الحكم قد اخذت كثرته موضوعاً للحكم و لكن على البديل كالأستغراقى في ان يكون لكل واحد اطاعةً و عصيان، فالعام بوحده و كثرته ملحوظ في الاقسام و لكن نحو تعلق الحكم به مختلف كما عرفت، و قد اتضح ان الاختلاف فيها من ناحية لحاظ الموضوع في مقام تعلق الحكم به، لا ان الاختلاف منتزع من كيفية تعلق الحكم فانها متأخرة عن الحكم.

و بعبارة اوضح: ان العموم و الشمول لجميع الافراد هو الموضوع الذى يتعلق به الحكم، فان الموضوع في هذه الاقسام العام بما هو واحد مفهوماً و كثير مصداقاً، و لكنه قد لحظ في مقام تعلق الحكم: تارةً بنحو الاستغراق، و اخرى بنحو لحاظ هذا المجموع موضوعاً واحداً للحكم، و ثالثةً بنحو البديل، فالعموم هو الموضوع الملحوظ في جميع هذه الاقسام بوحده مفهوماً و كثرته مصداقاً و هذه الاقسام منتزعة من كيفية

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٨٦

[خروج أسماء الأعداد عن تعريف العام]

و قد انقدح أن مثل شمول عشرة و غيرها لأحاديها المندرجة تحتها ليس من العموم، لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على كل واحد منها (١)،

تعلق الحكم به و ليس العموم و الشمول لجميع الافراد منتزعا من كيفية تعلق الحكم، و لا يعقل ان يكون العموم منتزعا من كيفية تعلق الحكم لبدها ان الموضوع له التقدم على الحكم فلا يعقل ان يكون متأخرا عن الحكم، و اذا كان منتزعا عن الحكم كان متأخرا عن الحكم لتقدم منشأ الانتزاع على ما ينتزع منه، و ما ذكرنا هو مراده من قوله: «انما هو باختلاف كيفية تعلق الاحكام».

و اتضح أيضا معنى قوله: «و هو شمول المفهوم لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه» فان العموم الذى هو المحفوظ في الاقسام الثلاثة و هو ان الملحوظ فيها مفهوم واحد يشمل جميع ما يصلح ان ينطبق عليه ذلك المفهوم، فان الرجل - مثلا - الموضوع للطبيعة المهملة قد لحظ في الاستغراقى بنحو يشمل جميع ما يصلح ان ينطبق عليه لكن بنحو يكون كل فرد ينطبق عليه له اطاعةً و عصيان، و في العام المجموعى قد لحظ - ايضا - بنحو يشمل جميع ما يصلح ان ينطبق عليه لكن بنحو ان يكون المجموع ما ينطبق عليه اطاعةً واحدةً باتيان جميع ما انطبق عليه و عصيان واحد يحصل و لو بترك واحد من الافراد، و في العام البدلي - أيضا - قد لحظ بنحو يشمل جميع ما يصلح ان ينطبق عليه لكن بنحو تكون اطاعته باتيان واحد مما ينطبق عليه و عصيانه بترك جميع ما ينطبق عليه، و قد اشار الى الاختلاف فيها في مقام تعلق الحكم بقوله: «غاية الامر ... الى آخر العبارة».

(١) لقد وقع الاشكال في كون مثل العشرة و امثالها مما له وحدة مفهومية و كثرة عددية في انه هل هو من اقسام العام أم انه خارج عن

العام و من الاسماء الفردية؟

ولا يخفى انه وان كان بين العشرة و العام باقسامه الثلاثة المذكورة فرق من ناحية ان العام باقسامه ليس فيه احصاء للكثرة العددية فيه، بخلاف العشرة و المائة فانه فيهما احصاء لمقدار الكثرة، و ليس في واحد من اقسام العام احصاء لمقدار الكثرة الا
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٨٧

.....

ان هذا لا يمنع من ان يكون من اقسام العام، و ليكن قسما رابعا بعد ان انطبق عليه لازم العام من الوحدة المفهومية و الكثرة خارجا. لا- يقال: ان اقسام العام الثلاثة لا تخرج عن العموم بخروج فرد من افرادها و العموم فيها محفوظ و لو بعد الخروج، بخلاف العشرة و امثالها فانها بخروج فرد واحد تخرج العشرة عن كونها عشرة و تكون تسعة، بخلاف العموم بدليا او استغراقيا او مجموعيا فانه بعد خروج فرد أو افراد عنه يبقى على ما هو عليه من العموم، غاية الامر انه يكون بدليا او استغراقيا او مجموعيا بالنسبة الى ما عدا ما خرج. فانه يقال: ان هذا أيضا لا يجعل العشرة خارجا عن العموم غايته ان هذا القسم له لازم يخصه دون الاقسام الأخرى. و الحاصل: ان الذي ينبغي ان يكون مخرجا للعشرة عن ان تكون من العام هو ان العموم حقيقة هو الشمول الحاصل من تسرية الماهية المهملة لان تكون شاملة و عامة لجميع افراد تلك الطبيعة المهملة، فالكثرة في العام حاصلة من تسرية الماهية المهملة لان تكون شاملة و عامة بسبب لحاظها بنحو من انحاء العموم الثلاثة، بخلاف العشرة فانه ليس فيها طبيعة مهمة قد حصلت تسريتها بواسطة العموم بل هي موضوع ابتداء لمقدار من الكثرة المحدودة.

و بعبارة أخرى: ان العموم هو تسرية الماهية المهملة الصالحة للانطباق على كل فرد فرد من افراد العام، غايته انه قبل التسرية للماهية المهملة صلاحية الانطباق و لكن بعد التسرية يكون ما لها بالقوة لها بالفعل بواسطة ما دل على تسريتها كلفظ (كل) فان لفظه رجل موضوع للماهية المهملة الصالحة للانطباق و بواسطة (كل) تكون منطبقة على جميع افرادها بالفعل، بخلاف لفظ العشرة فانها ليس لها صلاحية الانطباق على كل واحد من آحادها، و انما كل واحد من آحادها بعض ما هو الموضوع له لفظ العشرة، فليس شمولها للتسرية و انما كان شمولها لان منطبق

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٨٨
فافهم (١).

[الفاظ العموم و الخصوص]

فصل لا- شبهة في أن للعموم صيغة تخصه- لغة و شرعا- كالخصوص كما يكون ما يشترك بينهما و يعمهما، ضرورة أن مثل لفظ (كل) و ما يرادفه

مدلولها هو هذه الآحاد فشمولها ذاتي لمدلولها لا انه حاصل بالتسرية كما في (كل رجل) و الى هذا اشار بقوله: «و قد انقح ... الى آخره».

و حاصله: انه بعد ما عرفت ان العموم هو شمول المفهوم و تسريته لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه فان مثل رجل ماهية مهمة صالحة لان تنطبق على جميع افراد الرجل بواسطة التسرية الحاصلة لها من لفظ (كل) يحصل العموم، و كذلك في العموم البدلي فان رجل أيضا هو الماهية المهملة الحاصل لها العموم و الشمول بواسطة (أى) في قول القائل: اكرم أى رجل- تعرف الفرق بين العموم و العشرة، و هذا مراده من قوله: «لعدم صلاحيتها» أى العشرة «بمفهومها للانطباق على كل واحد منها».

(١) لعله اشارة الى ما يمكن ان يقال ان العام بما هو عام: أى مثل قولنا: كل رجل بعد افادة العموم بواسطة كل أيضا هو غير صالح

للانطباق على واحد من افراد الرجل، فانه لا يصدق كل رجل على الرجل الواحد من افراد هذه الماهية المهملة، والغرض هو الفرق بين العام بما هو عام والعشرة، لا بين الماهية المهملة والعشرة، وما ذكره من صلوح الانطباق انما هو فرق بين الماهية المهملة والعشرة لا بين العام بما هو عام والعشرة.

و الجواب عنه: ان نسبة الفرد الى العام ليس كنسبة الواحد الى العشرة، فان الفرد في العام هو فرد للمادة التي كان لها السريان بواسطة العموم، بخلاف الواحد من العشرة فانه ليس فردا لمادة العشرة، بل مادة العشرة ليس لها إلا فرد واحد هو مجموع آحاد هذا المقدار المحدود.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٨٩

في أي لغة كان يخصه، و لا يخص الخصوص و لا يعمه (١)، و لا ينافي اختصاصه به استعماله في الخصوص عناية، بادعاء أنه العموم، أو

(١) لا يخفى انهم اختلفوا في انه هل للعموم صيغة تخصه لغة و شرعا أم لا؟ بعد اتفاقهم على انه للخصوص ما يخصه كالأعلام، فانه من الواضح ان مدلولها امر خاص شخصي.

و اتفاقهم على انه من الصيغ ما هو مشترك بين افادة العموم مرة و الخصوص اخرى كالمعرف بالألف و اللام، فانه اذا كان قد سبق العهد به في الخاص يكون مدلوله خاصا كقولنا جاءني رجل و اكرمت الرجل، و اذا كان المعهود عاما ما يكون مدلوله عاما كقولنا: جاءني علماء و اكرمت العلماء. [٧]

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول؛ ج ٤؛ ص ٨٩

على كل فقد اختلفوا في انه هل للعموم كالتخصص له صيغ تخصه ام لا؟

و بعضهم فصل بين اللغة و الشرع، و انه ليس له في اللغة صيغ تخصه و لكنه في الشرع له صيغ تخصه كما هو المنسوب الى السيد (قدس سره) و قد اشار الى هذا اجمالا بقوله: «لغة و شرعا» و لم يتعرض المصنف لتفصيل السيد صريحا لأنه في الشرع موافق لمختاره، و في اللغة ما يذكره دليلا لكونه في اللغة أيضا له صيغ دالة على العموم كاف في رده. و ذهب بعضهم الى التوقف.

و المختار للمصنف هو ان للعموم صيغا تخصه تدل على العموم لغة و شرعا.

و استدل عليه بالتبادر فان المتبادر من (كل رجل) هو العموم و استيعاب جميع افراد الرجل، فلفظة (كل) من صيغ العموم لتبادر العموم منها، ضرورة ان لفظ الرجل لا يتبادر منه العموم فلا بد و ان يكون العموم المتبادر مستندا الى لفظة (كل)، و هذا التبادر لا يختص بأهل اللسان العربي لان لفظة (كل) مرادفات في سائر اللغات، و المتبادر من مرادفات في بقية اللغات هو العموم، و الى هذا اشار بقوله:

«ضرورة ان مثل لفظ (كل) و ما يرادفه في أي لغة كان يخصه» أي يخص العموم «و لا- يخص الخصوص و لا- يعمه» أي و لا يعم الخصوص.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٩٠

بعلاقة العموم و الخصوص (١). و معه لا- يصغى إلى أن إرادة الخصوص متيقنة، و لو في ضمنه بخلافه، و جعل اللفظ حقيقة في المتيقن أولى، و لا

(١) هذا كتتميم لدليل التبادر، و حاصله: انه لا ينبغي ان يتوهم انه كيف يدعى انها موضوعه لخصوص العموم مع انها تستعمل في

الخصوص كثيرا، فبناء على ان الاستعمال علامة للحقيقة يكون مشتركا بينهما، و بناء على بطلانه و انه أعم من الحقيقة و المجاز تكون كثرة الاستعمال في الخصوص مانعة عن دعوى اختصاص وضعه لخصوص العموم، لاحتمال ان هذا الاستعمال حقيقى أيضا فيمكن ان يكون استعماله في الخصوص لانه حقيقة فيه لا- غير، و يحتمل ان يكون مشتركا بينهما، و يحتمل ان يكون حقيقة في العموم فقط، لكنه محتمل في عرض هذه الاحتمالات فلا وجه للجزم به دون غيره من المحتملات.

و دفع هذا التوهم بان استعمالها في الخصوص انما هو بنحوين- و كلا- النحويين لا ينافى المدعى الذى اخترناه من كونها موضوعة لخصوص العموم:-

النحو الاول: استعمالها في الخصوص بادعاء ان ذلك الخصوص عموم، تنزيلا له منزلة العموم، و الادعاء انما يكون في غير ما وضع له اللفظ حقيقة، و إلا فما الداعى للتزليل و الادعاء، فهذا اذا لم يكن دليلا بنفسه على انها موضوعة للعموم دون الخصوص فلا اقل من كونه لا ينافى دعوى انها موضوعة للعموم فقط.

النحو الثانى: استعمالها في الخصوص بلحاظ العلاقة مجازا و هذا دليل على انها موضوعة لخصوص العموم لعدم معقولية ملاحظة العلاقة المجازية في ما هو المعنى الحقيقى، فهو دليل على الدعوى المذكورة لا انه ينافيها، و الى هذا اشار بقوله:

«و لا- ينافى اختصاصه به» أى لا- ينافى اختصاص مثل لفظ (كل) في الوضع لخصوص العموم «استعماله في الخصوص عناية ... الى آخر الجملة».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٩١

إلى أن التخصيص قد اشتهر و شاع، حتى قيل ما من عام إلا و قد خص، و الظاهر يقتضى كونه حقيقة، لما هو الغالب تقريبا للمجاز (١)، مع أن

(١) استدلال القائلون بانها موضوعة للخصوص و ليست بموضوعة لخصوص العموم و ليس للعموم صيغ تخصه كما في الخصوص بدليلين:

الأول: مؤلف من كبرى، و هى انه اذا دار أمر اللفظ بين كونه حقيقة في القدر المتيقن او انه موضوع لما يعم القدر المتيقن و غيره، فالاولى كونه موضوعا لخصوص القدر المتيقن للعلم بأنه مراد على كل حال.

و بعبارة أخرى: ان غرض المستدل اما ان يكون ان الخصوص حيث انه هو القدر المتيقن فيما لو شككنا في وضع اللفظ له او للاعم فلا بد من الاقتصار عليه دون الاعم لان الاعم يحتاج الى دليل، اما القدر المتيقن فحيث انه مراد قطعا فلا يحتاج الى دليل لاثبات وضع اللفظ له.

او ان غرض المستدل بكون القدر المتيقن اولى في كونه هو الحقيقة دون الاعم، لأن الغرض من وضع الالفاظ انما هو لبيان ما يراد من مداليلها و اذا كان الخصوص مرادا على كل حال سواء اريد هو أو اريد الاعم منه فينبغى ان يكون هو الذى يوضع له اللفظ لان الغرض فيه أتم من الوضع للاعم.

و اما الصغرى: فهى كون الخصوص هو القدر المتيقن من اللفظ المدعى وضعه للعموم فهذا مما لا ريب فيه.

و يرد اولاً: ان الوضع لا يتعين بالاصول العقلانية، لان الاصول العقلانية لاحراز المراد لا لاحراز الوضع، فالاقصا على القدر المتيقن انما هو في مقام الاخذ بالمراد لا في تعيين ما وضع له اللفظ.

كما ان كون القدر المتيقن هو المراد لا يستدعى وضع اللفظ له لان الغرض كما يتعلق بخصوص القدر المتيقن يتعلق - أيضا- بالاعم منه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٩٢

.....

و كون الوضع للقدر المتيقن أتم لانه مراد على كل حال ممنوع، لان الغرض في وضع الالفاظ لبيان المداليل و كما ان الغرض يتعلق بالقدر المتيقن يتعلق - أيضا - بالاعم منه.

و ثانيا: انه مع التبادر الذي هو من العلائم المسلمة لتعيين ما وضع له اللفظ لا يبقى مجال للشك و لا لهذه الاستحسانات. الدليل الثاني: هو ان الوضع للعموم يستلزم كثرة المجاز و لا ينبغي ان يوضع اللفظ لمعنى يكون استعمال اللفظ فيه نادرا، بل الاولى ان يوضع اللفظ لما هو الغالب ارادته في مقام الاستعمال تقريبا للمجاز.

و من الواضح ان ارادة الخصوص بخصوصه هو الغالب في مقام الاستعمال، و لذا تسمعههم يقولون: ما من عام إلا و قد خص، فإرادة الخصوص هو الشائع المشتهر دون ارادة العموم فالاولى كون الخصوص هو الموضوع له دون العموم.

و يرد، اولاً- ان التخصيص لا يوجب المجازية لما سيأتى من انه يرجع الى التخصيص في الارادة اللبية دون الارادة الاستعمالية، و المجاز انما يلزم اذا كان التخصيص راجعا الى الارادة الاستعمالية دون اللبية.

و ثانيا: ان كثرة المجاز لا مانع منها لان البلاغة المأثورة في الاستعمالات العربية أكثرها يحصل بالاستعمال المجازي، فالمجاز بما هو مجاز لا ينبغي تقليله. نعم الاستعمال المجازي الممنوع في البلاغة هو الاستعمال المجازي من دون قرينه على المجازية لاستلزامه حمل اللفظ الحقيقة غير المرادة للبلغ.

و ثالثا: انه بعد دلالة التبادر لا وجه لهذه الاستحسانات كما يشير اليه بقوله:

«مع ان تيقن ... الخ».

قوله (قدس سره): «ان ارادة الخصوص» هذا هو الدليل الاول الذي مر ذكره.

قوله (قدس سره): «و لا الى ان التخصيص» هذا هو الدليل الثاني المشار اليه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٩٣

تيقن إرادته لا- يوجب اختصاص الوضع به مع كون العموم كثيرا ما يراد (١)، و اشتها التخصيص لا- يوجب كثرة المجاز، لعدم الملازمة بين التخصيص و المجازية، كما يأتي توضيحه، و لو سلم فلا محذور فيه أصلا إذا كان بالقرينه، كما لا يخفى (٢).

إدلالة النكرة في سياق النفي أو النهي على العموم

فصل ربما عدّ من الالفاظ الدالة على العموم، النكرة في سياق النفي أو النهي، و دلالتها عليه لا ينبغي أن تنكر عقلا، لضرورة أنه لا يكاد يكون طبيعة معدومة، إلا إذا لم يكن فرد منها بوجود، و إلا كانت

(١) لا يخفى انه بعد ان كان الدليل على وضع بعض الالفاظ للعموم هو التبادر الذي هو العلامة التامة لتعيين ما وضع له لا ينبغي ان يصغى الى هذه الادلة لانها لا تزيد على انها استحسان، و الاستحسان مع انه لا مجال له مع قيام ما يوجب العلم بالوضع انه لا يثبت به الوضع، و هذا رد لكلا الدليلين، و قد اشار اليه بقوله:

«و معه لا يصغى» ثم اشار الى ما يرد على الدليل الاول بالخصوص: و هو كون الخصوص قدرا متيقنا لا يقتضى وضع اللفظ له، و قد مرّ مفصلا بقوله: «مع ان تيقن ارادته ... الى آخر الجملة».

قوله: «مع كون العموم» حاصله: انه كثيرا ما يراد افادة العموم بعمومه و مع كثرة ارادة افادة العموم لا- تقتضى الحكمة وضع اللفظ لخصوص القدر المتيقن.

(٢) هذا إشارة إلى ما يرد على الخصوص الدليل الثاني و هو إيرادان كما عرفت أشار إلى الأول بقوله: «اشتتار التخصيص ... إلى آخره»، و أشار إلى الثاني بقوله: «و لو سلم ... إلى آخره».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٩٤

موجودة (١)، لكن لا يخفى أنها تفيده إذا أخذت مرسله لا مبهمه قابلة للتقييد، و إلا فسلبها لا يقتضى إلا استيعاب السلب، لما أريد منها يقينا،

(١) لا- يخفى ان الكلام في هذا الفصل لبيان مصاديق ما اثبتته في الفصل السابق، فانه بعد ان ثبت ان للعموم صيغا تخصه عقد هذا الفصل لتعيين تلك الصيغ و قد ذكر بعضها و لم يستوفها.

- منها النكرة الواقعة في سياق النفي كقولنا: لم يكرم زيد رجلا او النهي كقولنا: لا تكرم رجلا.

و الظاهر انه الاشكال في استفادة الشمول لجميع افراد طبيعة الرجل من النكرة الواقعة في سياق النفي او النهي، و لكن الاشكال في ان الدلالة على العموم فيها هل هي للنفي المسلط على الطبيعة بوضعه لذلك، او ان الدلالة على العموم مستفادة من العقل؟ و مختار المصنف هو الثاني، أما نفي الدلالة اللفظية الوضعية فلوضوح ان النهي و النفي وضعا للسلب و لم يوضعا لامرين السلب و استيعاب افراد المسلوب و هو واضح، و الطبيعة المسلوبة موضوعه للماهية لا بشرط و لا وضع للجمله غير وضع مفرداتها.

و اما كون استفادة العموم منها عقلي فلانه بعد ان كان السلب قد تسلط على الطبيعة و هو اما اخبار عن عدمها او طلب عدمها، و من الواضح انه لا تعدم الطبيعة الا بعدم جميع افرادها، و لو تحقق فرد واحد منها لما صح الاخبار عن عدم الطبيعة، و لما حصل امتثال ما طلبه المولى من اعدام الطبيعة بما هي طبيعة، فالعموم منها مستفاد من ناحية هذه الدلالة و هي عقلية، و ليست الدلالة لفظية لعدم وجود ما يدل على الاستيعاب بالوضع في مفردات هذه الجملة، و قد اشار المصنف الى كون دلالتها عقلية بقوله: «و دلالتها» أى دلالة الجملة التي هي النكرة الواقعة في سياق النفي او النهي على الاستيعاب «لا ينبغي ان تنكر عقلا» أى ان هذه الدلالة مستفادة من بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٩٥

لا- استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها (١)، و هذا لا- ينافي كون دلالتها عليه عقلية، فإنها بالاضافة إلى أفراد ما يراد منها، لا الافراد

العقل دون وضع اللفظ لذلك «لضرورة» هذا تعليل لكون الدلالة عقلية و لم يتعرض للجهة الاولى و هي عدم كونها دلالة لفظية لوضوح انه علل ذلك بقوله:

«انه لا يكاد ... إلى آخر الجملة» و هو بيان لكيفية استفادة العقل من هذه الجملة الاستيعاب.

(١) حاصلة: انه هل يغنى الدلالة على استيعاب جميع الافراد عن اعمال الاطلاق في الطبيعة المتعلق بها السلب؟ و قد نبه المصنف على ان الدلالة على استيعاب جميع الافراد لا يغنى عن اعمال مقدمات الحكمة لاحراز كون الطبيعة المسلوبة قد اخذت بنحو الارسال دون الابهام، لان الدال على الاستيعاب انما يدل على استيعاب جميع افراد المسلوب، و حيث ان المسلوب هو الطبيعة المهملة فلا تتم الدلالة على استيعاب جميع افراد الطبيعة بحيث لا يشذ عنها فرد إلا باحراز ان المراد من الطبيعة هو الطبيعة المطلقة لا المهملة لان المهملة في قوة الجزئية، و لا ريب ان تعيين كونها ماخوذة بنحو لا يشذ عنها فرد انما يتحقق باعمال مقدمات الحكمة لاحراز ان الطبيعة قد اخذت مرسله و مطلقة حتى يكون الدال على استيعاب جميع الافراد شاملا لجميع افراد الطبيعة بحيث لا يشذ عنها فرد.

و برهان ذلك: ان الاستيعاب المستفاد من السلب انما هو لجميع افراد ما يراد من المدخول و اذا لم يتعين ان المراد من المدخول، هو

الطبيعة المرسله الساريه في جميع افرادها فلا تتم الدلاله على استيعاب جميع افراد الطبيعة بحيث لا يشذ عنها فرد ولا تكفى محض الدلاله على الاستيعاب للدلاله على تعيين ما اريد من المدخول، ولو كان الدال على محض الاستيعاب دالا- على ان المراد من المدخول هو جميع افراد الطبيعة لكان تقييد الطبيعة بقيد- كقولنا: لا تكرم رجلا عالما- منافيا لما دل على استيعاب جميع افراد طبيعة الرجل بما هي ساريه في جميع افرادها، مع انه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٩٦

.....

بالوجدان لا نجد في التقييد منافاه للدلاله على الاستيعاب، وهذا يدل على ان الدال على الاستيعاب انما يدل على استيعاب جميع افراد ما يراد من المدخول للسلب، ولا شك ان تعيين ان المدخول بأى نحو اريد يحتاج الى دال عليه، وحيث ان الكلام لم يكن فيه سوى اللفظ الموضوع للطبيعة المهملة فلا- بد من تعيين ارسالها واطلاقها بحيث لا يشذ عنها فرد الى اعمال مقدمات الحكمة و انها قد اخذت بنحو الارسال لا الإهمال، و الى هذا اشار بقوله: «لا يخفى انها تفيده اذا اخذت مرسله لا مبهمه قابله للتقييد» أى ان النكرة الواقعة في سياق النهى أو النفي انما تدل على انها لا بد و ان تكون معدومه بعدم جميع افرادها بحيث لا يشذ عنها فرد و انها اذا وجد منها و لو فرد واحد لم تكن كذلك حيث تكون الطبيعة المسلوبه بما هي مرسله لا مبهمه، لان لازم الابهام عدم كونها مأخوذه بما هي متعينة في السريان لجميع الافراد، فالطبيعة المبهمه بما هي مبهمه قابله للتقييد لتعيين المبهم و قد اشار الى ان السلب انما يدل على استيعاب جميع أفراد ما يراد من المسلوب، و لا دلالة له على انه قد اريد من المسلوب هو جميع افراده فلا بد من اعمال معين لمقدار ما اريد من المدخول، وحيث ان الكلام خال عن المعين فاعمال مقدمات الحكمة يعين الارسال، و ان الطبيعة قد اخذت مرسله لا مبهمه، و قد اشار الى ذلك بقوله: «و إلاً فسلبها لا يقتضى إلاً استيعاب السلب لما اريد منها يقينا» و لا دلالة للسلب على استيعاب جميع افراد هذه الطبيعة فيكون هو الدال على الارسال فيها، و انها مسلوبه بما هي صالحه للانطباق على جميع ما يصلح انطباقها عليه فيكون الدال على الاستيعاب المطلق بحيث يعين سعة المسلوب هو نفس السلب، و انما يدل على سعة السلب لما اريد من المدخول، و لا بد لتعيين نحو ما اريد من المدخول من احراز ارسالها بمقدمات الحكمة، و الى هذا اشار بقوله: «لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من افرادها».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٩٧

التي يصلح لانطباقها عليها (١)، كما لا ينافي دلالة مثل لفظ (كل) على العموم وضعا كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله، و لذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة (٢).

(١) حاصله: انه لا يقال: ان الدلالة حيث كانت عقلية و انه انما تدل على الاستيعاب لان العقل قد حكم بان الطبيعة لا تكون معدومه الا بعدم جميع افرادها، و اذا كان العقل يرى ان سلب الطبيعة لا يكون إلاً بسلب جميع افرادها فلا بد و ان يكون المستفاد من هذه الدلالة العقلية هو الاستيعاب لجميع الافراد و تكون هذه الدلالة منافيه لما ذكرتم: من انه لا بد من اعمال مقدمات الحكمة لتعيين الارسال في الطبيعة حتى يكون السلب عاما لجميع الافراد.

و جوابه: ما عرفت من ان العقل انما يحكم باستيعاب السلب لجميع افراد ما يراد من الطبيعة لا لجميع افراد الطبيعة، فلو فرضنا ان المراد من الطبيعة هو طبيعة مقيدة فتكون دلالة على ان هذه الطبيعة المقيدة لا تكون معدومه الا بعدم جميع افراد هذه الطبيعة المقيدة دون الطبيعة المطلقة، فحينئذ السلب لا يدل إلاً على الاستيعاب لما يراد من المدخول، و الى هذا الجواب اشار بقوله: «فانها بالاضافة الى افراد ما يراد منها» و ليست الدلالة العقلية معينة لكون المسلوب هو جميع الافراد التي تصلح الطبيعة لانطباقها عليها و الى هذا اشار

بقوله: «لا الافراد التي يصلح لانطباقها عليها».

(٢) لا يخفى ان الفرق بين دلالة كل رجل على الاستيعاب و دلالة النكرة الواقعة في سياق النهي عليه: هو ان الدلالة في النكرة على الاستيعاب عقلية، و في كل رجل لفظية و لكن (كل) لا تدل الا على استيعاب جميع افراد ما يراد من المدخول و لا دلالة لكل على استيعاب جميع افراد الطبيعة، و انما تدل على تعيين الارسال في الطبيعة بحيث لا يشذ عنها فرد، و اشار الى البرهان المتقدم: و هو انه لو كان لكل دلالة على ذلك لكان منافيا لهذه الدلالة تقييد المدخول بقيد من القيود و لا نرى منافاة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٩٨

[إفادة المحلى باللام للعموم]

نعم لا يبعد أن يكون ظاهرا عند إطلاقها في استيعاب جميع أفرادها (١)، و هذا هو الحال في المحلى باللام جمعا كان أو مفردا- بناء على إفادته للعموم- و لذا لا ينافيه تقييد المدخول بالوصف و غيره (٢)، و إطلاق التخصيص على تقييده، ليس إلا من قبيل ضيق فم الركية (٣)،

لو قيد مدخول (كل) بأى قيد من القيود بقوله: «و لذا لا ينافيه تقييد المدخول» بقيود كثيرة.

(١) لا- يخفى انه ليس مراده انه لا- يبعد ان يكون لها ظهور في الاستيعاب ان ذلك الظهور لتحقق مقدمات الحكمة لظهور قوله عند إطلاقها انه ظهور لفظي أى لقرينة لفظية لا عقلية، هذا اولاً.

و ثانياً: ان الاطلاق و مقدمات الحكمة حيث لا قرينة على خلافه فثبوته لا تردد فيه فلا ينبغي ان يعبر عنه بلا يبعد، و لا يعقل ان يكون مراده ان (كل) دالة على استيعاب جميع افراد المدخول لمنافاته لما حققه من انها انما تدل على استيعاب افراد ما يراد من المدخول و انه لا بد من احراز ارسالها بغير (كل).

فالظاهر ان مراده هو ان العرف يرى ان كل قرينة على انه قد اريد من المدخول السعة و الارسال فلا يحتاج الى اجراء مقدمات الحكمة لاحراز الارسال في مدخولها.

(٢) المحلى باللام يكون مفردا تارة كقوله: اكرم العالم، و جمعا اخرى كاكم العلماء، و على فرض افادته للعموم فالكلام فيه من ناحية دلالته على الاستيعاب فهي كالنكرة، و كل على رأيه في انه لا يدل على غير استيعاب ما يراد من المدخول و لا دلالة له على استيعاب المدخول، و اشار الى برهانه المتقدم بقوله: «و لذا لا ينافيه تقييد المدخول بالوصف و غيره» من التقييدات.

(٣) ينبغي ان لا يخفى ان المصنف ذكر هذا في المحلى باللام و لكنه لا اختصاص له به.

و حاصله: انه ربما يطلق التخصيص على القيد اللاحق لمدخول (كل) او المحلى باللام كقولنا: اكرم كل رجل عالم، او اكرم العلماء العدول، او النكرة الواقعة في

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٩٩

.....

سياق النفي كقولنا: لا رجل عالم في الدار، او النهي كقولنا: لا وضوء مبيح بعد غسل الجنابة.

و الظاهر من اطلاق التخصيص هو الاخراج من العام بعد تمامية عمومه، و القيد اللاحق للعام يمنع من انعقاد العموم و انما ينعقد في خصوص المقيد فليس فيه اخراج بعد تمامية العموم.

و بعبارة اخرى: ان اطلاق التخصيص على المحلى باللام المقيد كاكم الرجل العالم او مدخول (كل) او مدخول النكرة الواقعة في

سياق النفي لا بد وان يكون باعتبار دلالة اللام و (كل) و النفي على الاستيعاب لجميع الافراد و عليه فالاطلاق صحيح و لكنه ينافي ما تقدم منه من انها انما تدل على الاستيعاب فيما اريد من المدخول، و الا فلا يكون اطلاق التخصيص على المدخول المقيد صحيحا. و الجواب فيه ان اطلاق التخصيص على المقيد انما هو باعتبار انه ينعقد خاصا أى يتم ظهوره بعد الاخراج منه، فهو من قبيل ضيق فم الركية: أى اوجدها ضيقة، لانه اوجدها واسعة ثم ضيقها، و الركية هى البئر و جمعها ركايا، كهديئة و هدايا و سرية و سرايا. بقى شىء: و هو انه بعد فرض دلالة المحلى باللام على الاستيعاب فما الفرق بين المفرد المحلى به و الجمع المحلى به. قد يقال: ان الفرق بينهما هو ان المفرد يدل على الاستغراق فى جميع الافراد التى يصدق عليها لفظ عالم، و الجمع يدل على الاستغراق فى جميع مراتب الجمع، فان للجمع مراتب و هى الثلاثة و الأربعة و الخمسة و هكذا الى جميع مراتب الجمع، فهو يرجع الى اكرم كل جماعة جماعة من العلماء.

و هذا الفرق باطل لان مفهوم العلماء واحد لا ينحل الى مفاهيم متعددة، و انما الفرق بينهما هو ان الجمع له مرتبة بدونها لا يصدق الجمع و هو الثلاثة، و المفرد ينتهى الى الواحد، فالجمع المحلى باللام يدل على الاستغراق لجميع افراد العلماء بعد بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٠٠

لكن دلالاته على العموم وضعا محل منع، بل إنما يفيد فيما إذا اقتضته الحكمة أو قرينه أخرى، و ذلك لعدم اقتضائه وضع اللام و لا مدخوله و لا وضع آخر للمركب منهما، كما لا يخفى، و ربما أتى فى المطلق و المقيد بعض الكلام مما يناسب المقام (١).

هذه المرتبة الاخيرة، فلو فرضنا عدم دلالاته على الاستغراق و عدم الاطلاق لوجب الاقتصار على الثلاثة بخلاف المفرد المحلى باللام فانه يدل على الاستغراق مما فوق الواحد الى جميع الافراد، فلو فرضنا عدم الدلالة على الاستغراق و عدم الاطلاق لوجب الاقتصار على الواحد، و فى الجمع يجب الاقتصار على اول ما يصدق عليه الجمع.

(١) حاصله: ان كون المحلى باللام- مفردا كان او جمعا- دالا على الاستيعاب فيما يراد من مدخوله ممنوع، بل لا دلالة للمحلى باللام على الاستغراق و الاستيعاب اصلا، لأن اللام لم توضع للدلالة على الاستيعاب كما وضعت (كل) لذلك، بل اللام اما موضوعة لتعريف الجنس كما يدعيه المشهور، او انها لمحض التزيين على رأى المصنف كما سيرجح به فى المطلق و المقيد و لم يثبت وضع اللام للاستيعاب، فاذا لم يكن للام وضع لذلك، و مدخول اللام اما المفرد فهو موضوع للطبيعة المهملة، و اما الجمع فهو أيضا لطبيعة الجمع المهملة التى اول مراتبها فى الاثني او الثلاثة، فلا دلالة للمدخول على الاستغراق و الاستيعاب و لا وضع للمركب غير وضع مفرداته و هو اللام و المدخول، فاذا لم تكن اللام موضوعة له و لا مدخولها، فلا دلالة للمحلى باللام على الاستيعاب، و يتوقف افادة الاستيعاب على جريان مقدمات الحكمة لافادة الاستيعاب، و عدم تقييد المدخول بقيد او قرينه اخرى لفظية كقوله اكرم العلماء جميعا او اكرم العالم من غير استثناء واحد منهم، و الى هذا اشار بقوله: «محل منع بل انما يفيد... الى آخر الجملة»، و قد اشار الى الدليل على عدم دلالة المحلى على الاستيعاب بقوله: و ذلك لعدم اقتضائه وضع اللام... الى آخر كلامه».

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٠١

[المخصص المتصل و المنفصل]

فصل لا شبهة فى أن العام المخصص بالمتصل أو المنفصل حجة فيما بقى فيما علم عدم دخوله فى المخصص مطلقا و لو كان متصلا، و ما احتمل دخوله فيه أيضا إذا كان منفصلا، كما هو المشهور بين الاصحاب، بل لا ينسب الخلاف إلا إلى بعض أهل الخلاف. و ربما فصل بين المخصص المتصل فقيل بحجته فيه، و بين المنفصل فقيل بعدم حجته (١)، و احتج النافى بالاجمال، لتعدد المجازات حسب

(١) لا يخفى ان المخصص تارة: يكون متصلا كقولنا: اكرم العلماء الا الفساق، و اخرى يكون منفصلا كأن يقول: اكرم العلماء ثم يرد التخصيص في كلام آخر بعد تمامية الكلام الاول و تمامية ظهوره فيرد لا تكرم فساق العلماء.

و قد وقع الخلاف في العام المخصص في حجته في الباقي على اقوال اشار المصنف الى ثلاثة منها:

الاول: مختار المصنف الذي نسبه الى المشهور: و هو كون العام المخصص بالمتصل او المنفصل حجة فيما بقي بعد التخصيص في خصوص ما علم خروجه عن المخصص، فان العلماء بعد ورود التخصيص عليه بالفساق يكون على ثلاثة اقسام:

العدول و هم خارجون عن عنوان الفساق، و خصوص مرتكبي الكبائر و هم فساق قطعاً داخلين في المخصص قطعاً، و مرتكبي الصغائر و هم ما احتمل دخولهم في العام لاحتمال خروجهم عن الفساق لان الفسق هو ارتكاب الكبائر فقط، و احتمال دخوله في المخصص لكون الفسق أعم من مرتكبي الكبائر و الصغائر.

فمختار المصنف و المشهور كون العام المخصص بالمنفصل او المتصل حجة في ما علم عدم دخوله في المخصص كالعدول فانهم خارجون عن الفساق قطعاً، و فيما احتمل دخوله في المخصص كمرتكبي الصغائر.

فان كان المخصص منفصلاً فالعام حجة في وجوب اكرامهم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٠٢

.....

و ان كان متصلاً كأن قال اكرم العلماء الا الفساق فلا يكون العام حجة فيه على تفصيل أيضا يأتي التنبيه عليه في الفصل الآتي بالنسبة الى الشبهة المصدقية، و الى هذا اشار اليه بقوله: «لا شبهة في ان العام المخصص بالمتصل او المنفصل حجة فيما بقي فيما علم عدم دخوله في المخصص» كالعدول فانهم مما علم عدم دخولهم في المخصص قطعاً و العام في العدول حجة «مطلقاً و لو كان المخصص متصلاً» كأن يقول اكرم العلماء الا الفساق فلا شبهة في كونه حجة في العدول من العلماء، و أيضا العام حجة في «ما احتمل دخوله فيه أيضا» أي احتمل دخوله في المخصص كمرتكبي الصغائر فانه يحتمل دخوله في المخصص و هو الفساق، و في هذا فالعام أيضا حجة فيه «اذا كان» المخصص «منفصلاً» بأن يرد لا- تكرم فساق العلماء في كلام آخر بعد تمامية اكرم العلماء «كما هو المشهور بين الاصحاب» أي الامامية «بل» العامة أيضا لانه «لا ينسب الخلاف الا الى بعض اهل الخلاف» كما ينسب الى ابي ثور.

و هذا هو القول الثاني و هو كون العام ليس بحجة في الباقي مطلقاً متصلاً كان او منفصلاً بعد ورود التخصيص عليه و هو المنسوب الى ابي ثور.

القول الثالث: التفصيل بين كون المخصص متصلاً كأن يقول: اكرم العلماء الا- الفساق فيكون العام حجة في الباقي، و بين كونه منفصلاً فلا يكون العام حجة فيما بقي، و الى هذا اشار بقوله: «و ربما فصل بين المخصص المتصل ... الى آخر الجملة».

و حيث لم يشر المصنف الى وجهه فلا بأس بالإشارة اليه، اما وجه كونه ليس بحجة فيما بقي اذا كان المخصص منفصلاً فلما يأتي من احتجاج النافي مطلقاً من كون العام بعد ورود تخصيصه بالمنفصل تعدد المجازات و تعيين الباقي ترجيح بلا مرجح، و اما كونه حجة في الباقي فيما اذا كان متصلاً فلان عقاد ظهور للعام في الباقي، و حيث انه في كونه حجة فيما اذا كان متصلاً موافق للمختار، فالجواب عنه ينحصر ببطان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٠٣

مراتب الخصوصيات، و تعيين الباقي من بينها بلا معين ترجيح بلا مرجح (١).

القول بعدم حجتيه في الباقي فيما اذا كان المخصص منفصلا، وانه حجة في الباقي و ان كان المخصص منفصلا و سيأتي التعرض له في ردّ النافي مطلقا، و لعله لذلك لم يذكر المصنف وجه احتجاج هذا المفصل.

(١) توضيحه: ان العموم قد وضع للدلالة على استيعاب جميع افراد المدخول فاذا خصص المدخول فلزامه عدم استعمال العموم فيما وضع له و هو جميع افراد المدخول، و يكون استعماله فيما عدا جميع الافراد من المجاز و هنا مراتب متعددة و استعماله في كل واحد منها هو من المجاز المحتاج الى قرينة معينة، لما هو معلوم ان المجاز بعد القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي يحتاج الى قرينة معينة، و حيث انه ليس في الكلام قرينة معينة لاحد المراتب، و ليس فيه إلّا المخصص و هو قرينة صارفة عن استعمال العموم في معناه الحقيقي لخروج الخاص عنه بواسطة المخصص، و لا قرينة تعين ان العام بعد خروج الخاص قد استعمل في أي مرتبة من المراتب و في أي مجاز من المجازات، و المرتبة الباقية و هي ما عدا الخاص مرتبة من المراتب و مجاز من المجازات و لا قرينة معينة تعينه، فتعينه بخصوصه من غير معين ترجيح بلا- مرجح، مثلا- اذا ورد اكرم كل عالم ثم ورد لا تكرم الفاسق فان لفظ كل قد وضعت لاستيعاب جميع افراد العالم، و بعد تخصيصه بالفاسق لم تستعمل فيما وضعت له و هو جميع افراد العالم و بقي استعمالها مرددا بين جميع افراد العالم من العادل و مرتكب الصغائر أو خصوص العادل، و لا قرينة تعين ما يعم العادل و مرتكب الصغائر، لان الفاسق بعد ما اخرج مرتكب الكبائر عن العالم قد كان قرينة صارفة عن استعمال (كل) في جميع افراد العالم، و ليس هو قرينة معينة على المراد من العالم بعد اخراج مرتكب الكبيرة عنه، فيبقى العام مرددا بين المراتب، و كل مرتبة منها استعمال العموم فيها مجاز لانها ليست هي جميع افراد العالم، فترجيح

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٠٤

و التحقيق في الجواب أن يقال: إنه لا- يلزم من التخصيص كون العام مجازا، أما في التخصيص بالمتصل، فلما عرفت من أنه لا تخصيص أصلا، و إن أدوات العموم قد استعملت فيه، و إن كان دائرته سعة و ضيقا تختلف باختلاف ذوى الأدوات، فلفظة (كل) في مثل (كل رجل) و (كل رجل عالم) قد استعملت في العموم، و إن كان أفراد أحدهما بالاضافة إلى الآخر بل في نفسها في غاية القلة. و اما في المنفصل، فلان إرادة الخصوص واقعا لا تستلزم استعماله فيه و كون الخاص قرينة عليه، بل من الممكن قطع استعماله معه في العموم قاعدة، و كون الخاص مانعا عن حجية ظهوره تحكيما للنص، أو الاظهر على الظاهر، لا مصادما لاصل ظهوره، و معه لا مجال للمصير إلى أنه قد استعمل فيه مجازا، كي يلزم الاجمال (١).

خصوص مرتبة منها من دون قرينة تعينه ترجيح بلا مرجح، فالعام بعد تخصيصه يكون مجملا و المجمل لا يكون حجة في بعض المحتملات دون غيرها، و الى هذا اشار بقوله: «و احتج النافي بالاجمال لتعدد المجازات ... الى آخر كلامه».

(١) حاصله: انه قد عرفت- مما مر- ان الفاظ العموم موضوعة للدلالة على استيعاب ما يراد من المدخول فتخصيص العام بالمتصل لا يستلزم مجازا، لان اكرم كل عالم الا الفاسق قد استعملت فيما وضعت له و هو جميع افراد ما اريد من مدخولها و لم يرد من العام- اولاً- جميع افراد العالم ثم خصص باخراج الفاسق، بل المراد من اول الامر هو العالم غير الفاسق، و قد عرفت ان تسميته تخصيصا هو من باب ضيق فم الركبية، فلا تخصيص في قولنا: اكرم كل عالم الا الفاسق حتى يلزم استعمال الفاظ العموم في غير ما وضعت له، و الى هذا اشار بقوله: «اما في التخصيص بالمتصل فلما عرفت من انه لا تخصيص اصلا» لانه قد استعملت فيما وضعت له و هو استيعاب جميع افراد ما اريد من مدخولها، و قد اريد من مدخولها خصوص

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٠٥

العالم غير الفاسق و لم يرد من مدخولها العالم مطلقا ثم ورد عليه التخصيص، بل المراد قد نشأ خاصا من اول الأمر و ان اطلاقهم التخصيص عليه من باب ضيق فم الركبة (و ان) في مثله «ادوات العموم قد استعملت فيه» أى فى العموم «و ان كان دائرته» أى دائرة العموم «سعة و ضيقا تختلف باختلاف ذوى الادوات» أى المدخول بحسب ما يرد عليه من الخصوصات «لفظة (كل) رجل فى مثل» قولنا اكرم «كل رجل و» لفظة «كل رجل عالم» على حد سواء فى ان (كل) فى كل من الجملتين «قد استعملت فى» معناها و هو «العموم و ان كان افراد احدهما بالاضافة الى الآخر بل فى نفسها فى غاية القلة» بان يكون افراد الرجل العالم فى نفسها قليلة جدا لا ان قلتها اضافية بالنسبة الى افراد مطلق الرجل.

فالجواب عن احتجاج النافى فى المتصل هو انه لا تخصيص و لا استعمال مجازى حتى يكون مجعلا مرددا بين المجازات. و اما فى المنفصل، فحاصل الجواب: انه أيضا لا يلزم من التخصيص بالمنفصل المجاز حتى يكون المستعمل فيه مرددا بين المراتب فيلزم الاجمال، بل العام مستعمل فى العموم و ان ورد عليه التخصيص بالمنفصل. و بالجملة: بعد ورود التخصيص بالمنفصل على العام لا يكشف عن كون العام قد استعمل فى الخصوص، بل هو باق على استعماله فى العموم و ان كان قد تخصص بالمنفصل.

و توضيحه: ان كل استعمال للفظ فى المعنى سواء كان اخبارا او إنشاء فيه ارادتان: ارادة استعمالية بجعل اللفظ قالبا للمعنى، و ارادة جدية هي الداعى لهذه الارادة الاستعمالية، غاية انها فى الخبر بداعى الاعلام و الاخبار و فى الانشاء بداعى الانشاء، ففى الأمر فى قولنا: اكرم العالم ارادتان: ارادة جدية هي مسببة عن المصلحة فى اكرم العالم و تنبعث من هذه الارادة ارادة استعمال لفظ الامر فى انشاء البعث المتعلقة بطبيعة العالم، و هذا الظهور الاستعمالي كاشف عن الارادة الجدية

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٠٦

.....

بالكشف النوعى عن انها متعلقة بالعام على عمومه، فاذا ورد المخصص الذى هو حجة أقوى من الظهور الاولى الكاشف عن الارادة الجدية فيزاحمه فى كشفه عن كون الارادة الجدية متعلقة بالعام على عمومه، و يكون التخصيص كاشفا عن ان الارادة الجدية متعلقة بالخاص و لا- موجب لان يكون التخصيص عن كون استعمال العام من اوله كان فى خصوص الخاص، لانه لا مزاحمة له للارادة الاستعمالية و انما يزاحم الارادة الجدية.

فان قلت: ان استعمال العام فى العموم لا بد و ان يكون بداع من الدواعى، و حيث انكشف ان الارادة الجدية متعلقة بخصوص الخاص بعد التخصيص فاستعمال العام فى العموم بأى داع يكون، و لا يعقل ان يكون بلا داع أصلا.

قلت: الداعى الى استعمال العام فى العموم هو كونه لضرب القاعدة، و ليكون حجة للمكلف على الاخذ بالعام حيث لا تزاحم هذه الحجة حجة أقوى منها.

و اذا تبين ان التخصيص لا يزاحم الاستعمال فلا يستلزم التخصيص استعمالا مجازيا، لوضوح ان المجازية انما هى فى استعمال اللفظ فى غير ما وضع له، و اذا كان العام لم يستعمل فى غير العموم و ان كان مخصصا فلا مجازية، و اذا لم يكن فى التخصيص بالمنفصل استعمال مجازى فلا- يكون العام مرددا بين المجازات المتعددة ليلزم الاجمال، و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و اما فى المنفصل فلان ارادة الخصوص واقعا» أى بالارادة الجدية المنكشفة بورود التخصيص «لا- تستلزم استعماله فيه» أى لا- تستلزم استعمال العام فى الخصوص «و كون الخاص قرينة عليه» أى قرينة على الاستعمال «بل من الممكن قطع استعماله» أى استعمال العام «معه» أى مع التخصيص «فى العموم قاعدة» أى بداعى ضرب القاعدة و كونه حجة و كاشفا حيث لا يزاحم بكاشف أقوى منه و ان التخصيص انما يزاحم الارادة الجدية اللبية، و يكون الظهور النوعى للعام كاشفيتها عن العموم مزاحمة بالخاص لا استعماله فى العموم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٠٧

لا يقال: هذا مجرد احتمال، ولا يرتفع به الاجمال، لاحتمال الاستعمال في خصوص مرتبة من مراتبه (١).

و بعبارة اخرى: المزاحمة بين العام والخاص انما هي مزاحمة بين الكاشفين عن الارادة الواقعية، و يتقدم الخاص لكونه كاشفا اقوى من كاشفية العموم عن الارادة اللبية، فالخاص يزاحم حجية العموم في ظهوره الكاشف عن العموم، و لا مزاحمة له لاستعمال العام في عمومه و ظهوره في استعماله في العموم.

و بعبارة اخرى: ان للعام ظهورا في العموم و هذا الظهور له- بحسب بناء العقلاء- حجية على الكشف عن الارادة اللبية، و الخاص انما يزاحم حجية هذا الظهور في كشفه لان الخاص اقوى منه، إما لانه بالنسبة الى حجية هذا الظهور من قبيل النص بالنسبة الى العام، أو لانه اظهر من العام فيتقدم الخاص على حجية ظهور العام في العموم اما لانه نص بالنسبة اليه او لانه أظهر منه.

و على كل فالخاص يزاحم العام في حجية ظهوره لا في ظهوره، فالظهور الاستعمالي للعام بما هو ظهور استعماله هو على حاله و لم يزاحمه الخاص، و الى هذا اشار بقوله: «و كون الخاص مانعا عن حجية ظهوره تحكيما للنص او الاظهر على الظاهر لا مصادما لاصل ظهوره» و اذا كان الظهور الاستعمالي للعام باقيا على حاله و غير مزاحم بشيء «فلا مجال للمصير الى انه قد استعمل فيه مجازا كي يلزم الاجمال» أى انه مع بقاء ظهوره الاستعمالي بحاله لا وجه لدعوى المجازية لانها ترتبط بالاستعمال، و اذا كان الاستعمال بحاله فلا مجازية، و اذ لا مجازية فلا اجمال كما عرفت.

(١) حاصله: انه بعد كشف الخاص عن ان الارادة الجديدة قد تعلقت بالخصوص فكما يحتمل ان يكون قد استعمل العام في عمومه كذلك يحتمل ان يكون العام قد استعمل في الخصوص، و اذا كان استعماله في الخاص محتملا فيكون الاجمال محتملا- أيضا- لاحتمال الاستعمال.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٠٨

فإنه يقال: مجرد احتمال استعماله فيه لا يوجب إجماله بعد استقرار ظهوره في العموم، و الثابت من مزاحمته بالخاص أنما هو بحسب الحجية تحكيما لما هو الاقوى، كما أشرنا إليه آنفا (١).

و بعبارة اخرى: ان النافي يقول بالاجمال للقطع بالمجازية، و ما ذكر في جوابه غايته ان لا تكون المجازية مقطوعة بل تكون محتملة، و احتمالها كاف في الاجمال لما مر: من انه بعد الكشف عن ان الارادة اللبية الجديدة قد تعلقت بغير مورد التخصيص فلا بد و ان يكون قد تعلق بخصوص الخاص، و حيث يحتمل انه قد استعمل العام فيه أيضا فيكون الاجمال محتملا لتردده بين المحتملات، و الى هذا اشار بقوله:

«مجرد احتمال و لا يرتفع به الاجمال لاحتمال الاستعمال في خصوص مرتبة من مراتبه».

(١) حاصله: انه بعد ان كان التخصيص منفصلا فقد ورد الخاص بعد تمامية العام و انعقاد كل ظهور فيه، و قد عرفت ان له ظهورين: ظهور استعماله في العموم، و ظهور في كونه كاشفا و حجة على الارادة اللبية الجديدة، و لا يرفع اليد عن أى ظهور الا بمزاحم يزاحم ذلك الظهور اقوى منه، و قد عرفت ان الخاص انما يزاحم العام في كاشفيته و لا اقل من ان القدر المتيقن هو هذه المزاحمة، فلا ينبغي رفع اليد عن الظهور الاستعمالي، بل رفع اليد عنه رفع يد من دون مزاحم فلا- يجوز بحسب القواعد المتبعة العقلانية في الظهورات، فاحتمال استعمال العام في خصوص الخاص احتمال لا- قرينة عليه فلا يعتنى به بمجرد كونه احتمالا لا شاهد عليه، فلا موجب لان يكون مجملا بعد ان انعقد و لا اجمال فيه.

و الحاصل: ان العام بعد انعقاد ظهوره و تماميته له ظهوران: ظهور في الارادة الاستعمالية، و ظهور في الارادة اللبية، و القدر اللازم في

تقديم الخاص هو تقديمه على ظهور الارادة اللبية و يبقى الظهور الاستعمالي بحاله لا حجة في قبالة، و صرف الاحتمال من دون قيام حجة ملزمة به لا يقتضى رفع اليد عن الظهور الذى تمت
 بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٠٩
 و بالجملة: الفرق بين المتصل و المنفصل، و إن كان بعدم انعقاد الظهور فى الاول إلا فى الخصوص، و فى الثانى إلا فى العموم، إلا أنه لا وجه لتوهم استعماله مجازا فى واحد منهما أصلا (١)، و إنما اللازم

حجيته، و على هذا فلا بد من الاخذ بالظهور الاستعمالي و عدم الاعتناء بالاحتمال من دون حجة عليه فى قبالة، و الى هذا اشار بقوله: «فانه يقال مجرد احتمال استعماله فيه لا يوجب اجماله» لان التخصيص قد ورد «بعد استقرار ظهوره» أى العام «فى العموم» و ظهوره فى الكاشفية «و الثابت من مزاحمته بالخاص انما هو» مزاحمة الخاص للعام «بحسب» ما للعام من «الحجية تحكيما لما هو الاقوى».
 (١) حاصله: انه بين التخصيص بالمتصل و بالمنفصل فرق من جهة و اتفاق من جهة اخرى، اما الفرق بينهما فهو ان العام فى المتصل ينعقد ظهوره من اول الامر فى خصوص الخاص فلا ينعقد له ظهور فى العموم ثم يعرضه التخصيص، لان ألفاظ العموم فى المتصل قد دلت على استيعاب ما اريد من مدخولها و مدخولها فى المتصل هو خصوص الخاص.
 و اما فى المنفصل فان العام بعد انعقاد ظهوره فى العموم قد ورد عليه التخصيص، فالعام فى المنفصل قد استعمل فى العموم بخلاف المتصل فانه لم يستعمل الا فى الخصوص.
 هذه هى جهة الفرق بين التخصيص بالمتصل و المنفصل.

و اما جهة الاتفاق بينهما فهو ان العام فى المتصل و المنفصل لم يستعمل استعمالا مجازيا اصلا، و انما الظهور فى كاشفيته و حجيته على الارادة اللبية فى المتصل لم تزاحم بشيء بل هى من اول الامر قد انعقدت كاشفة عن خصوص الخاص، و فى المنفصل قد زوحت هذه الكاشفية فانها بعد ان كانت قبل ورود الخاص كاشفة عن تعلق الارادة بالعموم قد زوحت هذه الكاشفية بالكاشف الاقوى و صارت حجية
 بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١١٠

كلام التقريرات و الاشكال عليه

الالتزام بحجية الظهور فى الخصوص فى الاول، و عدم حجية ظهوره فى خصوص ما كان الخاص حجة فيه فى الثانى، ففتن (١).
 و قد أجب عن الاحتجاج، بأن الباقي أقرب المجازات. و فيه:
 لا اعتبار فى الاقربىة بحسب المقدار، و إنما المدار على الاقربىة بحسب زيادة الانس الناشئة من كثرة الاستعمال (٢)، و فى تقريرات بحث شيخنا

العام فى كشفه مختصة بخصوص الخاص، و اما استعماله فى العموم فلا يزاحم بشيء و هو على حاله.
 و قد اشار المصنف الى الفرق بينهما بقوله: «الفرق بين المتصل و المنفصل ... الى آخر الجملة»، و اشار الى جهة اتفاقهما بقوله: «إلا انه لا وجه لتوهم استعماله مجازا ... الى آخر الجملة».

(١) حاصله: ان لازم الفرق المذكور بين المتصل و المنفصل هو كون المتصل يكون حجة من أول الامر فى خصوص الخاص، و فى المنفصل حجيته فى شموله لما عدا الخاص تنقطع بعد ورود التخصيص، و الى هذا اشار بقوله: «انما اللازم الالتزام بحجية الظهور فى الخصوص فى الاول» أى فى المتصل «و عدم حجية ظهوره فى خصوص ما كان الخاص حجة فيه فى الثانى» أى فى المنفصل، فحجيته

تكون مقصورة على خصوص الخاص ولا تشمل غيره مما كان له ظهور فيه و هو جميع افراد العام قبل التخصيص.
(٢) لا يخفى انه قد عرفت ان جواب المصنف عن الاحتجاج هو انه لا استعمال مجازى فى كليهما، فلا يدور الامر بين المجازات المتعددة ليلزم الاجمال.

و قد اجاب بعضهم بعد تسليم المجازية فيها بما حاصله:

انه و ان تعددت المجازات إلا انه هناك قرينه على احدها بالخصوص و هو الباقي بعد التخصيص لانه اقرب المجازات الى العموم، فالعام بعد تخصيصه يكون ظاهرا فى الباقي لانه اقرب المجازات، فان الباقي هو اكثر مقدارا من بقيه المجازات، و بعد

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١١١

الاستاذ (قدس سره) فى مقام الجواب عن الاحتجاج، ما هذا لفظه:

و الاولى أن يجاب بعد تسليم مجازية الباقي، بأن دلالة العام على كل فرد من أفراد غير منوطة بدلالته على فرد آخر من أفراد، و لو كانت دلالة مجازية، إذ هي بواسطة عدم شموله للأفراد المخصوصة، لا بواسطة دخول غيرها فى مدلوله، فالمقتضى للحمل على الباقي موجود و المانع مفقود، لاین المانع فى مثل المقام إنما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله، و المفروض انتفاؤه بالنسبة إلى الباقي لاختصاص المخصص بغيره، فلو شك فالاصل عدمه، انتهى موضع الحاجة (١).

امتناع بقاء العام على عمومه مستوعبا لجميع الافراد لا بد من حمله على اكثر المراتب، و الباقي هو المرتبة الكثيرة المشابهة لجميع الافراد التى هي المعنى الحقيقى.

و يرد: انه بعد تسليم المجازية لا وجه لهذا الجواب لان المدار فى الاقربيه هو الاقربيه بحسب الانس الذهنى الناشئ من الاستعمال، و الكثرة الخارجيه لا توجب استيناسا.

و بعبارة اخرى: ان الكلام اذا كان خاليا من القرينه اللفظية و القرينه العقلية المعينه فلا بد و ان تكون القرينه الموجبة للانتقال الذهنى مما اعتادها الذهن، و كثرة الافراد و ان كانت اقربيه خارجيه إلا ان الموجب للانتقال الذهنى هو الاقربيه الذهنيه، و هي انما تحصل من كثرة الاستعمال بحيث يكون المعنى قد كثر الاستعمال فيه من دون بقيه المجازات، فيوجب ذلك ان يكون اقرب المجازات، و اما الكثرة الخارجيه بنفسها فلا توجب اقربيه موجبه لاستيناس الذهن فى مقام الانتقال و حمل اللفظ عليه، و هذا مراده من قوله: «و فيه» انه «لا اعتبار فى الاقربيه بحسب المقدار» و هي الكثرة الخارجيه «و انما المدار على الاقربيه بحسب ... الى آخر الجملة».

(١) اجاب فى التقريرات بعد تسليم المجازية بطريق آخر غير ما ذكر من كون الباقي اقرب المجازات.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١١٢

.....

و عبارة التقريرات لا تخلو عن اغلاق فلا بد من توضيحها.

فنقول: ان استعمال اللفظ مجازا فى غير ما وضع له على نحوين:

تارة يكون فى معنى مابين للمعنى الحقيقى له شبه به، مثلا كاستعمال الاسد فى الرجل الشجاع فانه مابين للاسد.

و اخرى فى مثل العام المستعمل مجازا فى الباقي، فان الباقي ليس مابين مابينه تامه للمعنى الحقيقى و هو جميع الافراد، بل هو مما للعام دلالة عليه تضمينيه لانه بعضه، و دلالة العام على بعض اجزائه من التضمن و الباقي جزء من جميع الافراد.

و لا يخفى ان العام قبل ورود التخصيص له دلالات تضمينيه: منها المقدار الذى خرج بالتخصيص منه، و منها الباقي، و منها المراتب الآخر دون الباقي، و هذه الدلالات التضمينيه لا ربط لكل منها بالآخرى، فاذا انقطع العام عن الدلالة على بعض هذه الدلالات التضمينيه

فلا ينقطع عن الدلالات التضمنية الأخرى، فالعام بعد اخراج المقدار الخاص عنه بالتخصيص الذي كان العام يدل عليه بالتضمن لا ينقطع ربطه بالدلالات الأخرى، لأن انقطاع العام عن دلالاته التضمنية على الخارج منه لا يستلزم كون الباقي شيئاً مبيناً له كالرجل الشجاع بالنسبة إلى الأسد، بل الباقي يبقى مرتبطاً بالعام لأن خروج الخاص عنه إنما هو لوجود مانع عن دلالة العام عليه وهو التخصيص، فالمقتضى للربط بين العام وبين الدلالة التضمنية الأخرى وهو الباقي موجود و المانع عن هذا الارتباط، مفقود، إذ ليس للعام بالنسبة إليه تخصيص حتى يكون مانعاً عن الربط بينهما.

فان قيل: ان الربط بينهما إنما كان حيث كان دالاً على معناه الحقيقي فكيف يبقى الربط بعد ارتفاع المعنى الحقيقي و استعمال العام مجازاً.

فانا نقول: ان استعمال العام مجازاً في الباقي إنما هو مقتضى الجمع بين الخاص المانع عن شمول العام لجميع الأفراد، فإذا جمعنا بين العام الذي له دلالات تضمنية

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١١٣

.....

و بين هذا المانع عن بعض دلالاته كان لازم ذلك كون الباقي هو المعنى المجازي، فالربط بين العام و هذه المرتبة بعد باق و ان كان الاستعمال مجازاً.

و بعبارة أخرى: انه كان للعام دلالة حقيقية و هي جميع الأفراد و دلالات تضمنية، و بوجود المانع عن شمول العام لبعض مدلوله التضمني ينقطع شموله للجميع، و اما اقتضاء شموله للباقي فهو موجود و لا مانع عنه، فلان هذا ان يكون مستعملاً فيه مجازاً، فالمانع عن المعنى الحقيقي لا يوجب ارتفاع اقتضاء العام بالنسبة إلى هذا المعنى المجازي، و هذا مراده من قوله: «و لو كانت دلالة مجازية إذ هي بواسطة عدم شموله للأفراد المخصوصة» و ليس هذا المانع يقتضى دخول معنى آخر مبيناً للمعنى الحقيقي كقرينه يرمى للأسد الموجبة لانقطاع المعنى الحقيقي بتمامه بواسطة دخول معنى آخر في ما هو المستعمل فيه مجازاً، و لذا قال: «لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله» فلا ينقطع الربط بين العام و بين دلالاته على الباقي «فالمقتضى للحمل على الباقي موجود و المانع مفقود لان المانع في مثل المقام» هو التخصيص و التخصيص «انما هو ما» أي انما هو مانع «يوجب صرف اللفظ عن مدلوله» أي عن مدلوله الحقيقي و هو العموم بحيث يشمل الفرد الخاص الخارج عن العموم، و اما نسبة العام إلى الباقي فلا مخصص له فلا مانع عنه، و هو مراده من قوله: «و المفروض انتفاؤه» أي المفروض انتفاء المانع الذي هو التخصيص للعام «بالنسبة إلى الباقي لاختصاص المخصص بغيره» فان التخصيص انما خصص العام بالنسبة إلى الخاص الخارج عنه لا بالنسبة إلى الباقي، فالمقتضى للعام بالنسبة إلى الباقي موجود و المانع مفقود، فمقتضى الجمع بين العام و الخاص الذي هو المانع عن شمول ربط العام بهذا الفرد الخارج عنه فقط و انتفاء المانع عن الباقي فلا بد من حمل اللفظ عليه- و ان كان لازم هذا كون الاستعمال مجازياً- و اذا شك في ان الباقي غير مراد فالاصل عدمه لان الاصل العقلاني في مباحث الالفاظ الاخذ على طبق

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١١٤

قلت: لا- يخفى أن دلالاته على كل فرد إنما كانت لاجل دلالاته على العموم و الشمول، فإذا لم يستعمل فيه و استعمال في الخصوص- كما هو المفروض- مجازاً، و كان إرادة كل واحد من مراتب الخصوصيات مما جاز انتفاء التخصيص إليه، و استعمال العام فيه مجازاً ممكننا، كان تعيين بعضها بلا- معين ترجيحاً بلا- مرجح، و لا- مقتضى لظهوره فيه، ضرورة أن الظهور إما بالوضع و إما بالقرينة، و المفروض أنه ليس بموضوع له، و لم يكن هناك قرينه، و ليس له موجب آخر، و دلالاته على كل فرد على حدة حيث كانت في ضمن دلالاته على العموم، لا توجب ظهوره في تمام الباقي بعد عدم استعماله في العموم، إذا لم تكن هناك قرينه على تعيينه، فالمانع

عنه و إن كان مدفوعا بالأصل، إلا أنه لا مقتضى له بعد رفع اليد عن الوضع، نعم إنما يجدي إذا لم يكن مستعملا إلا في العموم، كما فيما حققناه في الجواب (١)، فتأمل جيدا.

الاقتضائي الدلالي و نفى الشك بالأصل، و هذا مراده من قوله: «فلو شك فالأصل عدمه».

(١) حاصله: ان ربط العام بالباقي انما هو لكونه مدلولاً عليه بالدلالة التضمنية، و من الواضح ان الدلالة التضمنية فرع الدلالة المطابقية و هي تبع لها، و اذا ارتفع الأصل الذي هو المتبوع فلا بد من ارتفاع الفرع الذي هو التابع اذ لا معنى لبقاء الفرع التابع بعد ارتفاع الأصل المتبوع، فكيف يعقل ان يبقى الربط بين العام و دلالاته على الباقي بعد ارتفاع الأصل لهذه الدلالة و هي الدلالة المطابقية للعام، فبال تخصيص و اخراجه للخاص عن العموم ارتفعت الدلالة المطابقية للعموم و هي جميع الافراد، و به أيضا ارتفعت العلاقة بين المراتب كلها و بين العام لأن ربط العام بها انما هو لدلالاته التضمنية عليها و لا بد من ارتفاعها بعد ارتفاع دلالة العام المطابقية، و تكون حينئذ

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١١٥

.....

المراتب كلها في عرض واحد بالنسبة لاحتمال كونها هي المستعمل فيها العام و لا موجب لتعيين احدها الا بمعين، و المعين: اما الوضع: و هو منتف قطعاً لفرض كون استعمال العام في غير جميع الافراد من الاستعمال المجازي.

و اما القرينة: و هي منتفية أيضا لان المفروض انه ليس في المقام قرينة غير التخصيص و التخصيص هو قرينة على خروج الخاص الموجبة هذه القرينة لارتفاع المعنى المطابق فقط، و لا دلالة لها على مرتبة من المراتب الاخرى، و لا قرينة اخرى معينة لكون العام ظاهرا في الباقي.

ينبغي ان لا يخفى ان عمدة دليل التقريرات مبناه وجود الاقتضاء للعام بعد التخصيص بالنسبة الى الدلالات التضمنية، و المهم في قلت هو عدم الاقتضاء للعام بعد التخصيص بالنسبة الى الدلالات التضمنية، و لذلك قلنا.

فاتضح مما ذكرنا: ان العام بعد ارتفاع دلالاته المطابقية لا يبقى له اقتضاء بالنسبة الى الباقي فاستعماله فيه مجاز، و ان كان محتملا كاحتمال استعماله في ساير المراتب، و ليس مانع يمنع عن هذا الاحتمال إلا انه لا مقتضى له بعد ارتفاع الدلالة المطابقية للعام و هو دلالاته على جميع الافراد، و الى هذا اشار بقوله: «فالمانع عنه و ان كان مدفوعا بالأصل» لما عرفت انه لا مانع من احتمال ان يكون مستعملا في الباقي مجازا كما انه يحتمل استعماله في بقية المراتب الاخرى أيضا، لان المانع هو التخصيص و المفروض عدم التخصيص لغير الخاص فاذا شك في تخصيص آخر فالأصل عدمه، و هذا مراده من قوله: «و ان كان مدفوعا بالأصل» لكنك قد عرفت انه بعد ارتفاع المعنى الموضوع له الحقيقي الذي هو المعنى المطابق يرتفع الاقتضاء لدلالة العام على أي مرتبة من المراتب، و الى هذا اشار بقوله: «إلا انه لا مقتضى له بعد رفع اليد عن الوضع».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١١٦

[المخصص اللفظي المجمل مفهوما]

فصل إذا كان الخاص بحسب المفهوم مجملا، بأن كان دائرا بين الأقل و الاكثر و كان منفصلا، فلا يسرى إجماله إلى العام، لا حقيقة و لا حكما، بل كان العام متبعا فيما لا يتبع فيه الخاص، لوضوح أنه حجة فيه بلا مزاحم أصلا، ضرورة أن الخاص إنما يزاحمه فيما هو حجة على خلافه، تحكما للنص أو الاظهر على الظاهر، لا فيما لا يكون كذلك، كما لا يخفى (١).

و اتضح ان الجواب عن الاحتجاج ينحصر بما ذكرناه: من ان العام سواء في المخصص المتصل او المنفصل لم يستعمل الا في العموم و ان الارادة الاستعمالية في المنفصل لم تراحم بالخاص و انما المزاحم به هو الارادة الجدية، و العام مستعمل في العموم بداعي ضرب القاعدة و الى هذا اشار بقوله: «نعم انما يجدى اذا لم يكن مستعملا الا في العموم».

(١) لا يخفى ان الاجمال:

تارة يكون بحسب المفهوم كما في مفهوم الفاسق المراد بحسب مفهومه بين مرتكب الكبيرة و الصغيرة و بين خصوص مرتكب الكبيرة.

و اخرى يكون الاجمال بحسب المصداق كما لو كان الفاسق معلوما بحسب المفهوم، و لنفرض انه خصوص مرتكب الكبيرة و لكن الشك في دخول المشكوك في الفاسق من ناحية انه هل هو فاسق او غير فاسق؟ أى أنه هل هو مرتكب للكبيرة ام لا؟.

فتبين ان الشك في شمول الخاص للمشكوك دخوله فيه مرة يكون من ناحية الشبهة المفهومية لحصول الشك فيه من جهة الشك في المفهوم و عدم معلومته.

و ثانية: من جهة الشبهة المصداقية لحصول الشك فيه من جهة الشك فيما هو خارج عن المفهوم، و سيأتي الكلام في الاجمال و الشك من جهة الشبهة المصداقية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١١٧

.....

و الكلام- فعلا- من جهة الاجمال و الشك من ناحية الشبهة المفهومية أى من جهة الاجمال الناشئ من عدم تبين المفهوم سعة و ضيقا بحيث اوجب الشك في دخول المشكوك فيه و عدم دخوله فيه كما عنوانه المصنف بقوله: «اذا كان الخاص بحسب المفهوم مجملا».

و توضيح الحال: ان المخصص المجمل مفهوما تارة يكون دائرا بين الاقل و الاكثر كدوران الفاسق بين مرتكب الكبيرة و الصغيرة و خصوص مرتكب الكبيرة.

و اخرى: يكون دائرا بين المتباينين كما لو قال: اكرم العالم و لا تكرم زيدا العالم، و تردد زيد بين كونه ابن بكر او ابن عمر.

و على كل من هذين النحويين: اما ان يكون الخاص المجمل مفهوما متصلا بالعام كما لو قال: اكرم العالم الا الفاسق، او اكرم العالم الا زيدا.

او يكون منفصلا بان جاء النهي عن اكرام الفاسق او زيد المردد بعد تمامية الكلام و انعقاد ظهور العام في العموم، و سيأتى تقسيم للخاص من جهة كونه لفظيا او ثانيا، و لكنه حيث لا ثمره فيه في المجمل بحسب المفهوم لذا ينبغي الاقتصار على ما ذكرنا من الاقسام. ثم لا يخفى ان الخاص المزاحم للعام:

تارة يزاحمه في ظهوره بحيث لا ينعقد للعام ظهور في العموم فيكون مزاحما لظهوره و حجيته، و هذا هو المزاحم للعام حقيقة.

و اخرى يكون الخاص مزاحما للعام في حجيته فقط لا- في ظهوره، و هذا هو المزاحم للعام حكما لا حقيقة: أى ان ظهور العام في عمومه كان محفوظا و لكن الخاص مزاحم لحجية العام فقط فيكون العام مجملا حكما لا حقيقة، فالعام في هذا يسقط في حجيته لا في ظهوره، و في الاول يسقط العام في ظهوره و في حجيته تبعا لظهوره، فان العام اذا سقط في ظهوره فلا بد من سقوطه في حجيته، اذ لا يعقل ان يكون ما لا ظهور له حجة بخلاف الحجية وحدها فانه ربما يكون للعام ظهور و لكنه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١١٨

.....

لا يكون حجة، و المراد من الظهور الباقي للعام بعد عدم حجيته هو ظهوره الاستعمالي. و تبين مما ذكرنا: ان الاجمال الحقيقي هو اجمال العام في مقام الاستعمال، فالمجمل حقيقة ما كان في مقام الاستعمال مجملا، و الاجمال حكما هو كون العام ليس بمجمل في مقام الاستعمال و لكنه لا يكون حجة و يكون ساقطا في مقام حجته على الحكم، فان سرى الاجمال الى الاستعمال كان العام مجملا حقيقة و ان سرى الى حجته فقط كان العام مجملا حكما لا حقيقة. اذا عرفت هذا، فنقول: اذا كان الخاص منفصلا و كان مجملا بحسب المفهوم كالفاسق المردد مفهوما بين المرتكب لكبيرة اولها و للصغيرة- و هذا هو المردد بين الاقل و الاكثر- فاجماله لا يسرى الى العام. و توضيح ذلك: ان الخاص لاجماله لا يكون حجة في ما عدا الاقل، لوضوح لزوم الاقتصار على القدر المتيقن في المفاهيم المجملة، فلا- حجة للخاص في ما عدا القدر المتيقن، و حيث كان المفروض ان الخاص كان منفصلا فوروده بعد انعقاد العام في ظهوره و حجته في الجميع: العادل، و المرتكب للصغيرة، و المرتكب للكبيرة- فيخرج منه مرتكب الكبيرة لمزاحمة الخاص له، و يبقى العام حجة في الباقي و هو العادل و مرتكب الصغيرة، لان العام قد انعقد ظهوره و حجته فيهما، و لا يزاحمه الخاص فيهما لا في ظهوره و لا في حجته، فالعام لم يختل ظهوره ليكون مجملا- حقيقة، و لم تختل حجته ليكون مجملا حكما، لان العام بعد ان تمت حجته فلا يرفع اليد عنها إلا باحد امرين:

اما لمزاحمته بحجة اقوى منه و المفروض عدمها لكون الخاص ليس بحجة فيما عدا مرتكب الكبيرة حتى يكون مزاحما للعام. و اما للعلم الاجمالي بورود التخصيص على العام قطعاً، و يكون ما له التخصيص مرددا فيعلم اجمالا بتخصيص العام، فالعلم الاجمالي بالتخصيص

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١١٩

و إن لم يكن كذلك (١) بأن كان دائرا بين المتباينين مطلقاً، أو بين الاقل و الاكثر فيما كان متصلا، فيسرى اجماله إليه حكما في المنفصل المردد بين المتباينين، و حقيقة في غيره:

يوجب مزاحمة العام في حجته و ليس هذا بوجود أيضا، فالعام حجة بلا مزاحم و لا مانع فلا يرفع اليد عنه و لا يكون اجمال الخاص لتردده بين الاقل و الاكثر ساريا اليه لا حقيقة و لا حكما، و قد اشار الى هذا بقوله: «فلا يسرى اجماله الى العام لا حقيقة و لا حكما» و اشار الى البرهان على ذلك بقوله: «لوضوح ... الى آخر الجملة».

و حيث انه في الخاص المردد بين الاقل و الاكثر لا علم اجمالي لانحلال الخاص الى ما هو معلوم قطعاً و هو الاقل و هو القدر المتيقن و الى ما هو مشكوك لا تنجز للعلم بالنسبة اليه، فليس في المقام علم اجمالي فلذلك اقتصر على ذكر عدم مزاحمة الخاص للعام.

(١) قد عرفت ان الخاص اما متصلا او منفصلا، و كل واحد منهما اما دائرا بين الاقل و الاكثر، او مرددا بين المتباينين، و اتضح حكم الخاص المنفصل الدائر بين الاقل و الاكثر و ان اجماله لا يسرى الى العام لا حقيقة و لا حكما.

و بقيت الاقسام الثلاثة: المتصل بقسميه، و المنفصل المردد بين المتباينين:

اما في المنفصل المردد بين المتباينين فالعام يسقط عن الحجية فقط بالنسبة الى هذا الخاص المردد، و اما ظهور العام الاستعمالي فهو باق لما تقدم: من ان الخاص المنفصل مع تخصيصه للعام و اخراج الخاص عنه لا يزاحم ظهوره الاستعمالي، و انما يزاحم حجته فقط لكشفه عن ان الارادة الجديدة للعام تختص بخصوص الخاص، و اما ظهوره الاستعمالي في العموم فلا يزاحمه الخاص و ان الاستعمال في العموم كان بداعي ضرب القاعدة، و المنفصل المردد بين المتباينين لا- يزيد على الخاص المعلوم خروجه عن العام فلا يزاحم

ظهوره الاستعمالي فلا يكون مجملا في مقام الاستعمال

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٢٠

.....

حتى يكون مجملا- حقيقة، فان الاجمال الحقيقي للعام هو كونه مجملا- في مقام الاستعمال، و اما في حجيته فيسقط العام للعلم الاجمالي بتخصيصه قطعا فلا يكون العام فيما خصص فيه بحجة، و حيث كان الخاص مرددا بين المتباينين لا بين الاقل و الاكثر حتى ينحل و يقتصر فيه على القدر المتيقن فلا يكون العام حجة في الخاص المردد بين المتباينين لكلا طرفيه، فاذا ورد لا تكرم زيدا بعد ورود اكرم العالم و كان زيد مرددا بين ابن بكر و ابن عمرو، فلا بد من رفع اليد عن حجته في كلا الزيدين لتردد الخاص بينهما، فهذا الاجمال للخاص قد اسقط حجته العام فقط فهو سار اليه حكما لا حقيقة.

و اما العام المخصص بالمتصل سواء كان بين المتباينين او الاقل و الاكثر كما لو ورد اكرم العالم الا زيدا و كان زيد مرددا بين فردين من افراد العام، او ورد اكرم العالم الا- الفاسق المردد بين مرتكب الصغيرة و الكبيرة او مرتكب الكبيرة فقط، فان هذا الاجمال في الخاص المتصل يسرى الى العام حقيقة لانه حيث كان متصلا بالعام فلم ينعقد للعام ظهور في عمومه.

و بعبارة اخرى: لم يتم للعموم ظهور كاشف عن الارادة الجديدة، لانه بعد اتصاله بالخاص المجمل قد احتف الكلام بالقرينة و لما كانت القرينة مجملة فلا يتم للعام كشف عن المراد الجدى به، فالعام من اول الامر لم يتم له ظهور كاشف بخلاف المنفصل المردد بين المتباينين فانه بعد ان تم و انعقد له ظهور كاشف يمنع العلم الاجمالي بالتخصيص عن اتباع ذلك الظهور الكاشف فيسقط عن الاتباع، بخلاف العام المتصل به المخصص المجمل فانه لم يتم له ظهور كاشف من اول الامر حتى يسقط بالخاص، فالاجمال يسرى الى العام حقيقة و حكما في الخاص المجمل المتصل سواء كان دائرا بين المتباينين او الاقل و الاكثر، و يكون العام حجة في ما عدا الخاص، فمثل اكرم العالم الا الفاسق لا يجب اكرام مرتكب الصغيرة، بخلاف

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٢١

.....

المنفصل فقد علمت حجته في اكرامه، و في اكرم العالم الا زيدا المردد بين شخصين يكون العام حجة في غيرهما.

قوله (قدس سره): «بان كان دائرا بين المتباينين مطلقا»: أى سواء كان الخاص متصلا او منفصلا.

قوله: «و حقيقة في غيره» أى يسرى الاجمال حقيقة الى العام في الخاص المتصل حقيقة سواء كان الخاص دائرا بين المتباينين او بين الاقل و الاكثر- فقد عرفت أن الاقسام اربعة: المنفصل المردد بين الاقل و الاكثر، و فيه لا يسرى الاجمال الى العام لا حقيقة و لا حكما، و فيما عدا القدر المتيقن من الخاص يكون العام حجة، و في المنفصل المردد بين المتباينين يسرى الاجمال الى العام حكما لا حقيقة، و في المتصل مطلقا يسرى الاجمال الى العام حقيقة و حكما.

قوله (قدس سره): «اما الاول ... الخ» هذا بيان لسقوط العام في المنفصل حكما لا حقيقة.

قوله (قدس سره): «و اما الثانى ... الخ» هذا بيان لسقوط العام في المتصل حقيقة و انه لا ينعقد له ظهور من رأس، و انه لا يكون حجة الا في القدر المتيقن و هو ما عدا الخاص المجمل كما مر.

قوله (قدس سره): «فانقدح بذلك ... الخ» قد عرفت ان الفرق بين العام المخصص بالمتصل و العام المخصص بالمنفصل: هو انه في المنفصل ينعقد الظهور للعام، بخلاف العام في المتصل فانه لا ينعقد له ظهور من رأس.

و بعبارة اخرى: ان الفرق بين المتصل و المنفصل هو انه في المتصل يسرى الاجمال الى العام حقيقة، و في المنفصل يسرى الاجمال

اليه حكما لا حقيقة.

قوله (قدس سره): «و كذا في المجمل ... الخ» الفرق بين المجمل: أى الخاص المردد بين المتباينين و بين المردد بين الاقل و الاكثر: هو انه فى المردد بين المتباينين سواء كان متصلا او منفصلا لا يكون العام حجة فى المردد، و فى الاقل و الاكثر فى المتصل بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٢٢

[الشبهة المصدقية]

أما الاول: فلان العام- على ما حققناه- كان ظاهرا فى عمومه، إلا أنه لا يتبع ظهوره فى واحد من المتباينين اللذين علم تخصيصه بأحدهما.

و أما الثانى: فلعدم انعقاد ظهور من رأس للعام، لاحتفاف الكلام بما يوجب احتمال له لكل واحد من الاقل و الاكثر، أو لكل واحد من المتباينين، لكنه حجة فى الاقل، لانه المتيقن فى البين.

فانقح بذلك الفرق بين المتصل و المنفصل، و كذا فى المجمل بين المتباينين و الاكثر و الاقل، فلا تغفل.

و أما إذا كان مجملا- بحسب المصدق، بأن اشتبته فرد و تردد بين أن يكون فردا له أو باقيا تحت العام، فلا- كلام فى عدم جواز التمسك بالعام لو كان متصلا به، ضرورة عدم انعقاد ظهور للكلام إلا فى الخصوص، كما عرفت.

و أما إذا كان منفصلا عنه، ففى جواز التمسك به خلاف، و التحقيق عدم جوازه، إذ غاية ما يمكن أن يقال فى وجه جوازه، أن الخاص إنما يزاحم العام فيما كان فعلا حجة، و لا يكون حجة فيما اشتبته أنه من أفراد، فخطاب (لا تكرم فساق العلماء) لا يكون دليلا على حرمة إكرام من شك فى فسقه من العلماء، فلا يزاحم مثل أكرم العلماء و لا يعارضه، فإنه يكون من قبيل مزاحمة الحجة بغير الحجة (١)، و هو فى

لا- يكون العام بحجة لا- فى الاقل الذى هو خصوص مرتكب الكبيرة و لا- فى الاكثر الذى هو مرتكب الصغيرة، و تختص حجيته بخصوص العادل، و فى المنفصل يكون العام حجة فى مرتكب الصغيرة، و تختص عدم حجيته بخصوص مرتكب الكبيرة.

(١) ما تقدم من الكلام كان فى المخصص المجمل بحسب المفهوم. و الكلام الآن فى المخصص المجمل بحسب المصدق، و المراد من المجمل بحسب المصدق هو ما كان الشك لا لاجل عدم تبين مفهومه، بل كان من ناحية الامور الخارجة عن المفهوم،

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٢٣

.....

مثلا كما يشك بعد ورود الخاص كقوله: لا تكرم الفاسق- بعد اكرم العالم- فى كون زيد فاسقا ام لا؟ لا من ناحية عدم تبين مفهوم الفاسق و انه هل هو الاعم من مرتكب الصغيرة و الكبيرة، كذلك الشك فى كونه فاسقا ام غير فاسق بعد معلومية مفهوم الفاسق و انه

مثلا خصوص مرتكب الكبيرة، لكن الشك فى كون زيد فاسقا ام لا؟ انما حصل من ناحية هل هو من مرتكبى الكبيرة ام لا؟

و من الواضح ان الشك فى كونه من مرتكب الكبيرة ام لا انما ينشأ من الامور الخارجة لا من مفهوم الفاسق لفرض كونه معلوما و هو خصوص مرتكب الكبيرة، و هذا هو الشك من ناحية الشبهة المصدقية، لان الشك فيه يحصل من ناحية ان زيدا هل هو مصداق لهذا

المفهوم المعلوم بحسب مفهوميته ام لا؟

ثم لا يخفى انه قد تقدم ان الخاص ينقسم الى كونه لفظيا و ليا، و حيث لم يكن له ثمرة فى الشك فى الشبهة المفهومية و انما ثمرته فى الشك من ناحية الشبهة المصدقية- فاعلم:

ان الخاص اللفظي هو ما اذا ورد اكرم العالم ثم ورد لا تكرم الفاسق مستفادا من ناحية البيان اللفظي.

و اللبي ما اذا كان لا تكرم الفاسق مستفادا من اجماع او سيرة او عقل.

و الكلام- فعلا- في الخاص اللفظي المجمل بحسب المصداق كما يدل عليه قول المصنف في آخر كلامه: «هذا اذا كان المخصص لفظيا».

ولا- يخفى أيضا ان الكلام في المجمل بحسب المصداق فيما هو المعلوم مفهوما، فيكون الكلام في المردد بين الاقل و الاكثر و المتباينين خارجا لانه في غير المعلوم مفهوما.

و على كل فالكلام- فعلا- في المخصص اللفظي المعلوم المفهوم المشكوك من ناحية الامور الخارجية، و حيث ان المخصص اللفظي المجمل بحسب المصداق:

تارة: يكون متصلا كما لو قال: اكرم العالم الا الفاسق.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٢٤

.....

و اخرى: يكون منفصلا و قد عرفت ان الخاص المتصل يوجب انعقاد ظهور العام ابتداء في الخاص و لا ينعقد له ظهور في مطلق العالم، فظهور اكرم العالم الا الفاسق من أول الامر ينعقد في وجوب اكرام العالم غير الفاسق، فالموضوع لوجوب الاكرام هو العالم غير الفاسق. و من الواضح انه لا- بد في ترتب الحكم على موضوع من احراز موضوع الحكم، فاذا شك في فسق العالم و لو من ناحية الامور الخارجية لا- يجب اكرامه قطعاً، لعدم احراز ما هو موضوع الحكم في وجوب اكرامه، اذ لم يحرز كونه عالماً غير فاسق حتى يجب اكرامه.

و بعبارة اخرى: ان الخاص المتصل بالعام يوجب تعنون العام بعنوان الخاص المتصل به، فقوله اكرم العالم الا الفاسق يوجب تعنون العالم بكونه غير فاسق، فاذا شك في فسقه فلا يكون غير فسقه محرزا فلا يجب اكرامه، و الى هذا اشار بقوله:

«فلا كلام في عدم جواز التمسك بالعام لو كان متصلا به ضرورة عدم انعقاد ... الى آخر الجملة».

و اما اذا كان المخصص اللفظي المجمل بحسب المصداق منفصلا، كما لو ورد اكرم العالم و بعد انعقاد ظهوره في كل فرد من افراد العالم سواء كان عادلا او فاسقا ثم يرد الخاص و هو لا تكرم الفاسق، فهل يكون العام حجة في اكرام مشكوك الفسق و العدالة ام لا؟ هذا هو محل الخلاف.

و ذهب المصنف الى عدم كون العام حجة فيه كما هو رأى جمهور المتأخرين في الجملة، و الذي يمكن ان يستدل به لحجية العام فيه ادلة اشار المصنف الى واحد منها، و لذا قال: «و اما اذا كان» أى الخاص اللفظي المجمل بحسب المصداق «منفصلا عنه ففي جواز التمسك به» أى بالعام «خلاف و التحقيق عدم جوازه اذ غاية ما يمكن ان يقال في وجه جوازه ان الخاص انما يزاحم ... الى آخر كلامه».

و توضيحه: انه بعد ان انعقد للعام ظهور في كل فرد من افراده فلا يرفع اليد عنه هذا الظهور إلا بحجة اقوى منه، لانه رفع يد عن الحجة من غير حجة، فبعد ان تمت

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٢٥

.....

حجية العام في جميع افراده ورد الخاص و هو عدم وجوب اكرام الفاسق من افراد العالم، و من الواضح ان هذا الخاص هو عبارة عن

موضوع له الحكم و هو و ان كان يقدم على حجبة العام لانه حجة اقوى منه، إلما انه انما يتقدم على العام فيما اذا احرز موضوعه، فيكون الحكم بعدم اكرامه مقدما على وجوب اكرامه لتقدم الحجة الاقوى و هو الخاص على العام، فالفاسق انما يتقدم على العام فيما احرز انه فاسق، و حيث ان المفروض انه مشكوك الفسق فلا يكون الخاص حجة في مشكوك الفسق لعدم احراز الموضوع للحكم فيه، و اذا لم يكن الخاص حجة فيه فلا وجه لعدم كون العام حجة فيه، لانه رفع اليد عن الحجة من غير حجة على خلافه و لا حجة على خلاف العام في المشكوك لعدم كون الخاص حجة فيه.

و بعبارة اخرى: ان العام حجة فعلية على جميع الافراد و مشكوك الفسق حيث انه من افراد العام فقد قامت الحجة الفعلية عليه و الخاص ليس بحجة فعلية على خلاف العام، لوضوح ان الحكم لموضوع لا يكون حكما فعليا منجزا الا بعد احراز موضوعه، و حيث لم يحرز الموضوع لفرض الشك في الموضوع و هو الفسق فالخاص لا يكون حكما فعليا منجزا، فالعام حجة فعلية منجزه و الخاص ليس حجة فعلية منجزه في قبالة، فيكون رفع اليد عن العام في المشكوك الفسق رفع يد عن الحجة الفعلية من غير حجة على خلافه.

و بعبارة اوضح: ان الخاص انما يقدم على العام و يزاحمه فيما اذا كان الخاص حجة فعلية في قبال العام، و المفروض ان الخاص ليس بحجة فعلية في مشكوك الفسق فلا يزاحم العام و لا يقدم عليه، و الى هذا اشار بقوله: «ان الخاص انما يزاحم العام فيما كان فعلا حجة و لا- يكون حجة فيما اشتبهه من افراده» أى ان الخاص لا- يكون حجة في الفرد المشتبه الفسق من العلماء «فخطاب لا- تكرم فساق العلماء» الذى هو الخاص «لا- يكون دليلا- على حرمة اكرام من شك في فسقه من العلماء» و حيث لا- يكون الخاص حجة في المشكوك «فلا يزاحم مثل اكرم العلماء و لا يعارضه» و هو

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٢٦

غاية الفساد، فإن الخاص و إن لم يكن دليلا في الفرد المشتبه فعلا، إلا أنه يوجب اختصاص حجبة العام في غير عنوانه من الافراد، فيكون (أكرم العلماء) دليلا و حجة في العالم غير الفاسق، فالمصداق المشتبه و إن كان مصداقا للعام بلا كلام، إلا أنه لم يعلم أنه من مصداقيه بما هو حجة، لاختصاص حجته بغير الفاسق (١).

العام لان مزاحمته له من مزاحمة الحجة باللاحقة، و لذا قال: «فانه يكون من قبيل مزاحمة الحجة بغير الحجة».

(١) هذا هو الجواب، و توضيحه:

ان العام و ان انعقد له ظهور في كل فرد من افراده إلما انه بعد ورود الخاص و هو الفاسق يكون هذا الاخراج موجبا لانقسام العام الى قسمين واقعا: بعض يجب اكرامه، و بعض لا- يجب اكرامه او يحرم اكرامه، و هو العالم غير الفاسق، و العالم الفاسق، فورود الخاص اوجب اختصاص حجبة العام واقعا بغيره: أى انه بعد ان ورد لا تكرم الفاسق اوجب قصر حجبة وجوب اكرام العالم في غير الفاسق، فمشكوك الفسق و ان كان الخاص ليس بحجة فيه لعدم احراز موضوع الحكم فيه إلما ان العام بعد ورود التخصيص أيضا لا يكون حجة فيه، لان التخصيص اوجب قصر حجبة العام واقعا على ما عدا الخاص.

و بعبارة اخرى: ان العنوان للعام بعد التخصيص لم يبق على ما هو عليه بل اختصت حجته واقعا بغير الخاص، فاکرم العالم- مثلا- بعد ورود لا- تكرم الفاسق صارت حجته مختصة واقعا بغير الفاسق، فيكون هناك حجتان واقعا وجوب اكرام العالم غير الفاسق و حرمة اكرام الفاسق، و حيث لم يعلم اندراج المشكوك في أى الحجتين، فكما لا يكون حرمة اكرام الفاسق حجة في عدم اكرامه كذلك لا يكون وجوب اكرام العالم غير الفاسق حجة في وجوب اكرامه، فهو غير معلوم الاندراج

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٢٧

و بالجملة العام المخصص بالمنفصل، و إن كان ظهوره في العموم، كما إذا لم يكن مخصصا، بخلاف المخصص بالمتصل كما عرفت، إلا أنه في عدم الحجية إلا في غير عنوان الخاص مثله، فحينئذ يكون الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت إحدى الحجتين،

فلا بد من الرجوع إلى ما هو الأصل في البين (١)، هذا إذا كان المخصص لفظياً.

في أي الحجتين لعدم احراز موضوعهما فيه، ولا بد من الرجوع فيه إلى ما تقتضيه الأصول. وعبارة أخرى: إن العام وإن شمل العالم المشكوك الفسق بما هو عالم إلا أن هذا العام بعد ورود لا تكرم الفاسق لا يكون حجة بما له من مفهومه العام، بل يكون حجة، وبما هو مقيد بغير الفاسق بما هو مقيد بغير الفاسق لا يشمل مشكوك الفسق فيما هو شامل له ليس بحجة، وبما هو حجة ليس بشامل له، وإلى هذا أشار بقوله: «فالمصداق المشتبه» وهو العالم المشكوك الفسق «وإن كان مصداقاً للعام» وهو العالم «بلا كلام إلا أنه لم يعلم أنه من مصاديقه» أي لم يعلم أنه من مصاديق العام «بما هو حجة لاختصاص حجتيه» أي حجية العام بعد ورود التخصيص عليه تكون مختصة «ب» العالم «غير الفاسق».

(١) أنه وإن كان هناك فرق بين المخصص بالمتصل والمخصص بالمنفصل المجملين من ناحية الشبهة المصداقية - أنه في المتصل لا يكون للعام ظهور بالنسبة إلى المشكوك، وفي المنفصل يكون للعام ظهور يشمل المشكوك لانعقاد الظهور للعام قبل ورود التخصيص بحيث يشمل ظهوره المشكوك - إلا أنهما في الحجية على حد سواء لما عرفت: من أنه بعد ورود التخصيص بالفاسق ينقسم العام إلى فاسق وغير فاسق، وتختص حجية العام واقعا بغير الفاسق والخاص بالفاسق، ويكون الفرد المشكوك غير معلوم الاندراج في أيهما وهما بالنسبة إليه نظير الحجتين المتعارضتين، ومقابلة العام بالخاص من مقابلة الحجة بالحجة، فرفع اليد عنه ليس من رفع اليد عن الحجة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٢٨

[المخصص اللبي]

و أما إذا كان لبياً، فإن كان مما يصح أن يتكل عليه المتكلم، إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب، فهو كالم متصل، حيث لا يكاد ينعقد معه ظهور للعام إلا في الخصوص، وإن لم يكن كذلك، فالظاهر بقاء العام في المصداق المشتبه على حجتيه كظهوره فيه (١).

باللاحجة، بل رفع يد عن الحجة بحجة مثلها. والفرق بين هذا التعارض والتعارض المتعارف هو أنه في التعارض المتعارف ينشأ التعارض من احراز كلا الموضوعين، وهنا ينشأ التعارض من عدم احراز أحد الموضوعين، وكما يرجع في مورد المتعارضين إلى الأصول كذلك لا بد هنا في الفرد المشكوك من الرجوع إلى الأصول أيضاً.

و إلى الفرق بين المتصل والمنفصل أشار بقوله: وبالجملة العام المخصص بالمنفصل وإن كان ظهوره في العموم محفوظاً لما عرفت: أنه قد تم ظهوره في الشمول قبل ورود التخصيص، والظهور بعد انعقاده لا يعقل انقلابه عما كان له ظهور فيه فهو في كونه له ظهور «كما إذا لم يكن مخصصاً بخلاف المخصص بالمتصل» فإنه لا ينعقد للعام ظهور فيه «كما عرفت إلا أنه في عدم الحجية إلا في غير عنوان الخاص» أي إلا أن العام المخصص بالمنفصل من حيث الحجية وإنها بعد ورود الخاص تنحصر حجتيه في غير الفاسق فلا يكون حجة في المشكوك، فهو «مثله» أي مثل المخصص بالمتصل في عدم الحجية، وقد أشار إلى أن الفرد المشكوك بالنسبة إليهما لا بد من رفع اليد عن كلا الحجتين فيه لعدم احراز الموضوع فيه، وإنهما بالنسبة إليه كالحجتين المتعارضتين بقوله: «فحينئذ يكون الفرد المشتبه ... إلى آخر الجملة»، وأشار إلى الرجوع فيه إلى الأصول بقوله: «فلا بد من الرجوع ... إلى آخره».

قوله (قدس سره): «هذا إذا كان المخصص لفظياً» يدل هذا على أن كلامه المتقدم مختص بخصوص اللفظي كما نبهنا عليه.

(١) لا يخفى أن المخصص اللبي كالعقل - مثلاً:-

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٢٩

و السر في ذلك، أن الكلام الملقى من السيد حجة، ليس إلا ما اشتمل على العام الكاشف بظهوره عن إرادته للعموم، فلا بد من اتباعه

تارة يكون من الوضوح بحيث انه ملتفت اليه عند كل احد و لا يغفل عنه أى ذهن من الازهان و لا يحتاج التنبيه اليه الى مقدمات او برهان او نحو ذلك، و مثل هذا يكون مخصصا متصلا عقليا بالعام اللفظي كمثل اللعن الوارد لبعض اهل البقاع، فان خروج المؤمن عن اللعن من مرتكزات جميع الازهان، و يصح لكل متكلم ان يتكل على هذا التخصيص، و مثل هذا المخصص يمنع عن انعقاد ظهور اللعن العام في الشمول و العموم، بل العام من اول الامر يختص انعقاد الظهور فيه بغير المؤمن، و هو كالمخصص اللفظي المتصل من غير فرق أصلا، فهو خارج عن ما هو محل الكلام لان الكلام في المخصص اللبي المنفصل الذي لا يمنع عن انعقاد الظهور للعام في العموم، و اشار المصنف اليه بقوله: «فان كان مما يصح ان يتكل عليه ... الى آخر الجملة».

و اخرى: يكون المخصص اللبي كالمخصص المنفصل و هو الذي يحتاج الالتفات اليه الى مقدمات و قياس و برهان، و لا يكون كالاول من المرتكزات التي يلتفت اليها كل ذهن، و مثل هذا لا يصح ان يتكل عليه المتكلم في مقام البيان بحيث يكون كالقرينة المتصلة، و هذا هو محل الكلام في انه هل هو كالمخصص اللفظي المنفصل مما لا يكون فيه العام حجة في الفرد المشكوك من ناحية الشبهة المصدقية أم ان العام في مثل هذا المخصص اللبي يكون حجة في الفرد المشكوك؟

و المختار للمصنف كون العام حجة فيه، و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «و ان لم يكن كذلك فالظاهر بقاء العام في المصدق المشته على حجيته كظهوره» أى انه قد عرفت في المخصص اللفظي المنفصل للعام ظهوره لما انه من دون حجية، و لكن العام في اللبي المنفصل كما انه له ظهور شامل للفرد المشكوك كذلك له حجية بالنسبة اليه فيجوز التمسك بالعام في الفرد المشكوك و اثبات حكم العام له.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٣٠

ما لم يقطع بخلافه، مثلا إذا قال المولى: (أكرم جيرانى) و قطع بأنه لا يريد إكرام من كان عدوا له منهم، كان أصالة العموم باقية على الحجية بالنسبة إلى من لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام، للعلم بعداوته، لعدم حجة أخرى بدون ذلك على خلافه، بخلاف ما إذا كان المخصص لفظيا، فإن قضية تقديمه عليه، هو كون الملقى إليه كأنه كان من رأس لا يعم الخاص، كما كان كذلك حقيقة فيما كان الخاص متصلا، و القطع بعدم إرادة العدو لا يوجب انقطاع حجيته، إلا فيما قطع أنه عدوه، لا فيما شك فيه (١)، كما يظهر صدق هذا من صحة

(١) لقد ذكر المصنف في مجموع عبارته دليلين على كون العام حجة في الفرد المشكوك اذا كان المخصص لبياً:

الاول ما اشار اليه بقوله: «و السر»، و حاصله: ان الفرق بين المخصص اللفظي و اللبي الموجب لعدم كون العام حجة في الفرد المشكوك في اللفظي و ان كان يشمله ظهوره، و فى اللبي كما ان له ظهورا يشمل المشكوك هو حجة فيه أيضا، على ان العام فى كليهما بعد التخصيص قد انقسم واقعا الى قسمين، مثلا- اذا قيل لعن الله اهل حروراء قاطبة، و نفرض ان خروج المؤمن منه كان تخصيصا لبياً منفصلا بحيث يحتاج الى برهان و ليس هو من المرتكزات التي هي كالقرينة المتصلة، فحينئذ يكون العام منقسما- واقعا- الى غير المؤمن و هو الملعون، و الى المؤمن و هو الخارج عنه و هو غير ملعون، فهو مثل المخصص اللفظي الموجب لانقسام العالم بعد التخصيص الى عالم غير فاسق و الى عالم فاسق، فاللبي من هذه الجهة مثل اللفظي و لكنه مع ذلك العام فى اللفظي غير حجة فى المشكوك فسقه و غير فسقه، فلا يجوز التمسك به لوجوب اكرامه، و فى اللبي العام حجة فى المشكوك فيجوز التمسك بالعام لجواز لعن المشكوك ايمانه و عدم ايمانه من اهل حروراء.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٣١

.....

و توضيح السر الذي اشار اليه في هذا الفرق بينهما: هو ان المخصص اللفظي بدلالته على التخصيص لفظا قد دل على امرين:
الاول: المنافاة لما دل عليه العام من ان الحكم المرتب على العنوان العام لا- ينافيه أى عنوان من العناوين الأخر المندرجة تحته، و
الخاص بعد وروده قد دل على ان هناك منافاة لهذا العنوان العام.

الثاني: دلالة الخاص على ان هذا العنوان المنافى للعام موجود بين افراد العام و هو حجة في قبال حجية العام، فالمولى بتخصيصه
اللفظي قد صار بصدد بيان امرين: المنافاة للعام، و وجود المنافى بين افراد العام فانه لو لم يكن المنافى موجودا بين افراد العام لما صار
المولى بصدد التخصيص، فان الفروض المحضة لا- تحمل الحكيم على البيان و التخصيص، فكانه بيانه اللفظي قد اظهر انه لا تتبع
حجيه العام في جميع افراده، فان ما بين الافراد قد اوجدت حجة تنافى حجيه العام، و لازم هذا البيان انه في الفرد المشكوك لا يؤخذ
بالعام لان المولى قد نبه على انه توجد حجة اقوى منه تنافيه اذا كانت منطبقه على المشكوك، فتكون حجيه العام مزاحمة بحجة
اخرى موجودة في ضمن افراده، و هذا بخلاف المخصص اللبي كما في المثال المذكور في المتن فيما اذا قال المولى: اكرم جيراني و
العقل بعد تأمله يقطع بعدم وجوب اكرام العدو للمولى من جيرانه، و لكن العقل لا يدل على اكثر من ان العداوة منافية للعام الدال
على وجوب اكرام جار المولى، و اما كون العدو موجودا في ضمن افراد الجار او غير موجود فلا دلالة للعقل عليه، فالجار المشكوك
عداوته للمولى و عدم عداوته لا يقول العقل في مقام التمسك بالعام لوجوب اكرامه بان هنا حجة اخرى موضوعها موجود بين افراد
الجيران و هي تراحم حجيه العام، و حيث لا تكون للعقل هذه الدلالة فالعام حجة في اكرام هذا الفرد المعلوم كونه جارا و المشكوك
عداوته من دون مزاحم قد علم بتحقق موضوعه في ضمن افراده كما كان الامر كذلك في المخصص اللفظي، فانك قد عرفت انه في
الفرد المشكوك بعد ان دل الخاص على وجود المنافى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٣٢

.....

للعام في حجيته ضمن افراده يكون المشكوك مورد تراحم الحجيتين الموجودتين، لاحتمال انطباق كل منهما عليه و لكن العقل حيث
لا دلالة له على وجود المنافى و انما يدل على محض المنافاة و لو فرضا، فيكون الاخذ بالعام لازما لانه حجة موجودة، و المنافى لها
محض الاحتمال لا انه موجود محتمل الانطباق.

و بعبارة اخرى: المخصص اللفظي مخصص موجود يحتمل انطباقه، و المخصص اللبي مخصص محتمل الوجود، ففي اللفظي انطباقه
محتمل و في اللبي وجوده محتمل، و حيث كان وجوده محتملا فلا يباح الحجة الموجودة و هو العام إلا بحجة موجودة مثله تحتل
الانطباق و هي المخصص اللفظي دون اللبي.

و لعله لما ذكرنا قال المصنف: «كان اصالة العموم باقية على الحجية بالنسبة الى من لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام» و هو الفرد
المشكوك عداوته من الجيران فانه لم يعلم بخروجه عن عموم وجوب اكرام الجيران، فان الذي يخرج من الجيران هو خصوص
المعلوم عداوته منهم و هو مراده من قوله: «للعلم بعداوته» فانه تعليل للخارج عن عموم هذا الكلام، و هو خصوص من علم عداوته
لتحقيق سبب الخروج فيه و هو العلم بالعداوة، فان العام حجة قد تحقق موضوعها في الفرد المشكوك لكونه جارا قطعاً و لا يرفع اليد
عن هذه الحجة إلا بحجة اخرى موجودة يحتمل انطباقها على هذا المشكوك، و حيث لم يحرز وجود هذه الحجة المشكوك محض
انطباقها كان العام حجة «لعدم حجة اخرى» موجودة «بدون ذلك على خلافه بخلاف ما اذا كان المخصص لفظيا» فانه بعد ان كان
دالا على حجة موجودة و هي مقدمة على حجيه العام، و لازمه كون حجيه العام مقصورة على غير المشكوك و يكون العام بالنسبة

الى الفرد المشكوك من جهة الحجية كانه لم يعمه من رأس، وهذا مراده بقوله: «فان قضية تقديمه» أى قضية تقديم الخاص «عليه» أى على العام يجعل العام حجة مخصوصة بغير الخاص، و يقصر حجته على غيره، و كأن العام من رأس لا يعم الخاص من ناحية الحجية، و الخاص قد قام حجة فى قبالة فى بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٣٣

مؤاخذه المولى لو لم يكرم واحدا من جيرانه لاحتمال عداوته له، و حسن عقوبته على مخالفته، و عدم صحة الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوة، كما لا يخفى على من راجع الطريقة المعروفة، و السيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء التى هى ملاك حجة أصالة الظهور.

و بالجملة كان بناء العقلاء على حجيتها بالنسبة إلى المشتبه هاهنا بخلاف هناك، و لعله لما أشرنا إليه من التفاوت بينهما، بإلقاء حجتين هناك، و تكون قضيتهما بعد تحكيم الخاص و تقديمه على العام، كأنه لم يعمه حكما من رأس، و كأنه لم يكن بعام، بخلاف هاهنا، فإن الحجة الملقاة ليست إلا واحدة، و القطع بعدم إرادة إكرام العدو فى (إكرم جيرانى) مثلا، لا يوجب رفع اليد عن عمومه إلا فيما قطع

عنوانه الخاص و ان كان للعام ظهور يعم الخاص لكن حجته بالنسبة إليه قد انقطعت و صار العام كانه ليس بحجة من رأس فيه و اختصت حجته بما عدا الخاص، و هو مراده من قوله: «و هو كون الملقى إليه» أى ان الملقى إليه هذا الكلام يرى «كانه» أى «كان» العام «من رأس لا يعم الخاص» حكما «كما كان» العام «كذلك» أى كما كان لا يعم الخاص «حقيقه فيما كان الخاص متصلا» و الخاص بعد ان كان كذلك بحسب الدلالة اللفظية كان حجة موجودة منافية تراحم العام فى المشكوك، بخلاف ما اذا كان الخاص ليا فانه لا ينافى حجة العام فى المشكوك، فانه لا يدل على اكثر من المنافاة «و» هى غاية ما توجب «القطع بعدم ارادة» اكرام «العدو» و هذا القطع «لا- يوجب انقطاع حجته» أى لا يوجب انقطاع حجة العام «الا فيما قطع انه عدوه لا فيما شك فيه» أى لا فيما شك فى عداوته لعدم دلالة العقل على وجود الحجة المنافية للعام و انما دل على محض المنافاة.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٣٤

بخروجه من تحته، فإنه على الحكيم إلقاء كلامه على وفق غرضه و مراده، فلا بد من اتباعه ما لم تقم حجة أقوى على خلافه (١).

(١) هذا هو الدليل الثانى الذى اشار اليه فى صحة التمسك بالعام فى الفرد المشكوك اذا كان المخصص ليا، و هو بناء العقلاء و سيرتهم على التمسك بالعام فى المشكوك، كما لو قال المولى: اكرم جيرانى و خصص العقل هذا الحكم بغير العدو، فالمشكوك عداوته يصح التمسك بالعام فى وجوب اكرامه و العام عندهم حجة على اكرامه، و لذا لو اعتذر المكلف فيما لو لم يكرم احد الجيران بدعوى احتمال انه عدو للمولى لا يقبل عذره و تحسن عقوبته عندهم و يصح للمولى مؤاخذته على مخالفته فى عدم اكرامه، و لو لم يكن العام عندهم حجة فى الفرد المشكوك لقبول عذره و لما حسنت عقوبته و لما صح للمولى مؤاخذته، بخلاف العام المخصص باللفظى فانه لو قال المولى بعد قوله اكرم جيرانى لا تكرم عدوى، فانه يصح للبعد الاعتذار عن اكرام الجار المحتمل عداوته للمولى و لا تحسن عقوبته و لا يصح للمولى مؤاخذته، و هذا كاشف عن عدم تمسك العقلاء بالعام فى الشبهة المصادقية فيما كان المخصص لفظيا، و عن تمسكهم به فيما كان المخصص ليا، و الى هذا اشار بقوله: «و بالجملة كان بناء العقلاء على حجيتها» أى على حجة اصالة العموم «بالنسبة الى المشتبه هاهنا» و هو فيما كان المخصص ليا «بخلافه هناك» أى بخلاف اصالة العموم فى المشتبه فيما كان المخصص لفظيا فانه لا بناء من العقلاء على التمسك بها.

قوله (قدس سره): «و لعله لما اشرنا اليه ... الخ» حيث ان بناء العقلاء على التمسك بالعام فى المخصص اللبى دون اللفظى غير مبين

وجهه، و إنما البين هو ارتكازهم على التمسك في مقام و عدم التمسك في مقام، و لكنه يحتمل ان يكون السبب في تمسكهم و عدمه ما ذكره من السر الفارق بينهما ذكره بنحو الاحتمال.

قوله (قدس سره): «بخلافه هاهنا فان الحجّة الملقاة ... الخ» لوضوح ان الحجّة الشرعية الواردة في لسان الشارع هو العام و المخصص عقلي، و ليس له عنوان سوى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٣٥

بل يمكن أن يقال: إن قضية عمومه للمشكوك، أنه ليس فردا لما علم بخروجه من حكمه بمفهومه، فيقال في مثل لعن الله بنى أمية قاطبة إن فلانا و إن شك في إيمانه يجوز لعنه لمكان العموم، و كل من جاز لعنه لا يكون مؤمنا، فينتج أنه ليس بمؤمن، فتأمل جيدا (١).

كون العداوة منافية و ليس في المقام حجة على وجود المنافي كما هو في المخصص اللفظي، ففي اللبي ليس هناك إلّا حجة واحدة فيصح التمسك بها في المشتبه، و في اللفظي حجتان فلا يصح التمسك بالعام في المشتبه لمزاحمته بالحجة.

(١) لما ثبت جواز التمسك بالعام في المخصص اللبي فيثبت حكم العام للمشكوك فهل يقتصر على هذا الحكم فقط او يثبت له جميع الاحكام الأخر المترتبة على غير المؤمن؟

و المصنف يرى ترتب جميع الاحكام عليه فلذلك ذكره بعنوان الترقى فقال:

«بل يمكن ان يقال ... الى آخره».

توضيح ما ذكره انه بعد ان جاز التمسك بالعام في قوله: لعن الله اهل حروراء- مثلا- في جواز لعن المشكوك ايمانه من اهل حروراء فهل يقتصر على جواز لعنه فقط ام يترتب عليه جواز اهانتة و نحوه من الاحكام الثابتة لغير المؤمن ام لا؟ و بعد ما تبين انه بعد ورود التخصيص على العام انقسم العام الى غير مؤمن و مؤمن، و حكم غير المؤمن جواز اللعن و حكم المؤمن عدم جواز اللعن و قد ثبت في المخصص اللبي جواز التمسك بالعام لترتب حكم اللعن على المشكوك ايمانه، و لازم ذلك ان يكون مشمولاً لحكم الخاص و هو عدم جواز اللعن، و حيث ان التمسك بالظواهر من باب الكشف النوعي فاذا جاز التمسك بظاهر الحكم الذي هو حكم غير المؤمن فيكشف هذا عن ثبوت كل حكم هو لغير المؤمن.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٣٦

[إحراز المشتبه بالأصل الموضوعي]

إيقاظ: لا يخفى أن الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالأستثناء من المتصل، لما كان غير معنون بعنوان خاص، بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص، كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعي في غالب الموارد- إلا ما شذ- ممكنا، فبذلك يحكم عليه بحكم العام و إن لم يجز التمسك به بلا كلام، ضرورة أنه قلما لم يوجد عنوان يجري فيه أصل ينقح به أنه مما بقى تحته، مثلا إذا شك أن امرأة تكون قرشية أو غيرها، فهي و إن كانت اذا وجدت اما قرشية أو غير قرشية، فلا أصل يحرز أنها قرشية او غيرها، إلا أن أصله عدم تحقق الانتساب بينها و بين قريش تجدى في تنقيح أنها ممن لا تحيض إلا إلى خمسين، لان المرأة التي لا يكون بينها و بين قريش انتساب أيضا باقية تحت ما دل على

و بعبارة اخرى: ان المشكوك بعد ان كان خارجا عن حكم الخاص الثابت للمؤمن فيثبت له حكم غير المؤمن و يجوز اهانتة كما جاز لعنه بواسطة التمسك بعموم العام.

والحاصل: ان المشكوك بواسطة التمسك بالعام في جواز لعنه و ان كان لا يثبت انه ليس بمؤمن واقعا لان المفروض انه مشكوك الايمان لا انه ليس بمؤمن واقعا، إلا انه لما لم يشمل حكم المؤمن و شمله حكم غير المؤمن و هو جواز اللعن يثبت له غير جواز اللعن من احكام غير المؤمن.

و ينبغي ان يكون هذا مراده من قوله: «و كل من جاز لعنه لا يكون مؤمنا فينتج انه ليس بمؤمن» ليس مراده من القياس و هو ان هذا يجوز لعنه و كلما جاز لعنه فهو ليس بمؤمن فهو ليس بمؤمن فينتج انه ليس بمؤمن واقعا، اذ لا يعقل ان يكون جواز اللعن الثابت له بما هو مشكوك الايمان يكون رافعا للعنوان الذي ثبت له جواز اللعن و هو رفع الشك فيه و اثبات انه ليس بمؤمن واقعا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٣٧

أن المرأة إنما ترى الحمره إلى خمسين، و الخارج عن تحته هي القرشية، فتأمل تعرف (١).

(١) توضيح ما في هذا الايقاظ يحتاج الى بيان امور:

الاول: ان التخصيص سواء كان بالمتصل او المنفصل:

تارة: يكون معنونا بعنوان وجودي كقولنا: اكرم العلماء العدول، او يرد في كلام منفصل - بعد قوله: اكرم العلماء - ليكونوا عدولا. و اخرى: يكون التخصيص مخرجا من دون ان يكون معنونا للعام كقوله: اكرم العلماء الا-الفساق، فان الاستثناء انما تكفل اخراج الفساق و لم يتضمن بلفظه عنوانا للعام، و مثل الاستثناء المنفصل الذي لا يكون معنونا للعام و لم يتكفل غير الاخراج كما اذا قال - بعد قوله: اكرم العلماء في كلام منفصل - لا تكرم الفساق فانه أيضا لم يعط بلفظه عنوانا للعام.

و لا يخفى انه مثل الاستثناء في عدم اعطاء العنوان التخصيص بالغاية كأن يقول اكرم العلماء الى ان يفسقوا او بالشرط كان يقول اكرم العلماء بشرط ان لا يفسقوا.

و الكلام في هذا الايقاظ يختص بالنحو الثاني من التخصيص و هو الذي لم يكن فيه الا اخراج الخاص من دون ان يكون فيه عنوان لفظي للعام، كما في قولنا: اكرم العلماء العدول في المتصل او في المنفصل بأن يقول ليكونوا عدولا، و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «ان الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل» كلا تكرم الفساق «او» بعد تخصيصه بالمتصل غير المعنون الذي هو «كالاستثناء من» التخصيص «المتصل» كالتخصيص بالغاية او بالشرط، و اشار الى ان مثل هذا و هو التخصيص غير معنون للعام و هو محل الكلام بقوله: «لما كان غير معنون» للعام «بعنوان خاص».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٣٨

.....

الثاني من الامور: هو ان العام بعد تخصيصه بالنحو الثاني، هل يكون لازمه تعنون العام بعنوان وجودي ضد العنوان المخرج: بان يكون لازم لا تكرم الفساق هو تعنون العام بعنوان العدول، و ربما ينسب هذا الى ظاهر التقريرات.

او ان لازم هذا التخصيص غير المعنون بلفظه هو كون العام معنونا بكل عنوان ما عدا عنوان الخاص الخارج عنه، فبعد قولنا: لا تكرم الفساق من العلماء، او قولنا:

الا الفساق يكون العام و هو اكرام العلماء معنونا بالعدول و بغير الفساق و بالذي لم يكن بينهم و بين الفساق انتساب.

و بعبارة اخرى: يكون لازم هذا التخصيص غير المعنون للعام بلفظه تعنون العام بكل عنوان ما عدا عنوان الخاص. و هذا هو مختار المصنف و اليه اشار بقوله: «بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص» سواء كان وجوديا مضادا لعنوان الخاص كالعدول، او مناقضا لعنوان الخاص و هو اللافساق، او عنوانا آخر كمثل قولنا الذي لم يكن بينهم و بين الفساق انتساب، فان هذا ليس عنوانا

وجوديا مضادا كعنوان العدول، و ليس عنوان النقيض و هو اللافساق، بل عنوان عدمى مناف لعنوان الخاص و هو من الاضداد العدمية لعنوان الخاص.

او ان لازم التخصيص غير المعنون هو عدم تعنون العام أصلا باى عنوان من العناوين، فان شأن التخصيص ليس إلا الاخراج و كون العنوان الخاص و هو الفسق - مثلا- مانعا عن اقتضاء تأثير العالمية للاكرام، و لا يدل على ان هناك عنوانا آخر له الاقتضاء فى الاكرام غير العالمية.

الامر الثالث: ان الاستصحاب:

تارة: تكون اركانها موجودة بنحو كان الناقصة بان كان الفرد المشكوك فسقه و عدالته- فعلا- مسبوqa باليقين بعدالته او فسقه، فيستصحب و يدخل بركة الاستصحاب فى العام مرة فيما لو كان متيقن العدالة سابقا، او فى الخاص فيما كان متيقن الفسق سابقا.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٣٩

.....

و اخرى: لا تكون له حالة سابقة بنحو كان الناقصة، بان لم يعلم حاله لا فسقا و لا عدالة، و فى هذا لا يجرى الاستصحاب بنحو كان الناقصة، و اما الاستصحاب بنحو كان التامة و هو استصحاب العدم الازلى فان زيادا و لو فى حال عدم وجوده كان لم يحصل له نسبة الى الفسق و لا- الى العدالة، و هذا الاستصحاب يجرى فاذا كان الاثر لعدم الانتساب الى الفسق فقط يترتب، و اذا كان الاثر لعدم الانتساب الى العدالة وحده يترتب، و اذا كان الاثر لكل واحد منهما يتعارضان بعد الجريان.

و ثالثة: ان يتوارد عليه حالتان مجهولتا التاريخ: بان يكون فاسقا فى وقت و عادلا فى آخر و لم يعلم تاريخهما، و فى مثل هذا الخلاف الآتى فى باب الاستصحاب فى جريانها بنحو كان الناقصة و تساقطهما او عدم جريانها أصلا لعدم اتصال الشك باليقين فيهما كما هو مختار المصنف فى باب الاستصحاب.

و على كل ففى مثل هذا كما لا يجرى الاستصحاب بنحو كان الناقصة كذلك لا يجرى الاستصحاب بنحو كان التامة أيضا، لانقلاب العدم الازلى الى الوجود أيضا و لكن لا يخفى ان مثل هذا الفرض و هو توارد الحالتين من النادر الشاذ.

الامر الرابع: انه اتضح مما ذكرنا ان محل الكلام فى هذا الايقاظ هو ما ليس له حالة سابقة، لان ما له حالة لا اشكال فى جريان الاستصحاب فيه، و تنقيح الموضوع فيه بواسطة الاستصحاب فيدخل اما فى العام او فى الخاص، و ما فيه توارد الحالتين من الشاذ النادر فيتعين خصوص ما ليس له حالة سابقة، و المراد مما ليس له حالة سابقة انه لا يقين و لا علم بحالته السابقة.

و اتضح ايضا: ان الكلام فيه فى جريان الاصل بنحو كان التامة و هو العدم الازلى دون كان الناقصة، لان المفروض عدم العلم بحالته. اذا عرفت هذا- فاعلم: انه اذا كان العام بعد التخصيص معنونا بكل عنوان ما عدا عنوان الخاص فيجرى استصحاب العدم الازلى فى هذا المشكوك فسقه و عدالته،

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٤٠

.....

الذى قد مرّ انه لا يشمل العام بعنوانه بعد التخصيص، و يكون مما تتراحم فيه الحجتان باحتمال اندراجه تحت احدهما. إلا انه بواسطة العدم الازلى يكون مندرجا تحت العام لتنقيح موضوع له يستدعى دخوله تحته دون الخاص، فان هذا الفرد المشكوك كان ازلا فى حال عدم وجوده ليس له انتساب الى الفسق لان انتسابه الى الفسق أو الى العدالة انما يتحقق له بعد وجوده فيستصحب عدم انتسابه الى الفسق: أى عدم حصول نسبة الفسق اليه، فالمشكوك فسقه و عدالته- فعلا- و ان كان هو اما فاسقا فعلا او عادلا فعلا

و لكن استصحاب العدم الازلى فيه ينقح له موضوع عدم الانتساب الى الفسق و هذا يدخله فى العام، لما عرفت انه بعد خروج عنوان الفسق عنه يكون العام معنونا بكل عنوان غير عنوان الفسق، و من جملة العناوين هو عدم الانتساب الى الفسق.

لا يقال: انه أيضا يجرى فيه عدم الانتساب الى العدالة أيضا فيتعارض الاصلان أصالة عدم الانتساب الى الفسق، و أصالة عدم الانتساب الى العدالة، فيتساقتان فلا يتم الموضوع الموجب لاندراجه تحت العام.

فانه يقال: انه لم يترتب الاثر فى العام على عنوان العادل، فعنوان عدم الانتساب الى العدالة ليس له أثر فى المقام و انما الاثر لعنوان الفسق، فاذا جرى فيه استصحاب عدم الانتساب الى الفسق الذى له أثر فعلا- دخل فى العام، فانه لا نحتاج فى اندراجه تحت العام لاحراز عنوان العدالة له حتى يكون استصحاب عدم انتسابه الى العدالة مضرا، فان غاية هذا الاستصحاب عدم شمول العام له بعنوان العادل، فانه يكفى فيه أى عنوان لم يكن ذلك العنوان بعنوان الخاص الخارج.

و من الواضح: ان عنوان عدم الانتساب الى الفسق هو غير عنوان الفسق الذى هو الخاص الخارج عن العام، فيشملة العام بعد تنقيح الموضوع له بواسطة استصحاب عدم الانتساب الى الفسق أى عدم اضافته الى الفسق ازلا، و هذا هو الاصل الموضوعى الذى اشار اليه فى المتن من انه بواسطة يحكم على هذا المشكوك

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٤١

.....

الفسق و العدالة بحكم العام فيجب اكرامه، و قد اشار بقوله: «الا ما شذ» الى الفرد المشكوك الذى تواردت عليه الحالتان، فان العدم الازلى فيه أيضا لا يجرى للعلم بانقطاعه بواسطة توارد الحالتين.

و قوله: «و ان لم يجز التمسك به بلا- كلام» أى انه و ان لم يجز التمسك بالعام ابتداء لاثبات الحكم له لما مر: من انه لا- يجوز التمسك بالعام فى المشتبه بالشبهة المصدقية، و لكنه بعد تنقيح موضوعه بالاستصحاب المحرز لكونه فردا من الافراد الثابت لها حكم العام، و قد اشار الى ان غالب ما هو موجود من المشكوك فيه للشبهة المصدقية يجرى فيه العدم الازلى بقوله: «ضرورة انه قلما لم يوجد ... الى آخر الجملة».

و بواسطة هذا الاصل يشمله العام، و لذا قال: «ينقح به» أى ينقح بواسطة هذا الاصل العدمى الازلى «انه» أى ان المشكوك «مما بقى تحته» أى مما بقى تحت العام، و قد اشار الى عدم جريان الاستصحاب بنحو كان الناقصة بقوله: «و ان كانت اذا وجدت اما قرشية او غيرها فلا اصل يحرز» به «انها قرشية او غيرها» لعدم اليقين السابق بكونها قرشية او غير قرشية، و قد اشار الى ان الجارى هو الاصل العدمى الازلى و هو أصالة عدم انتسابها الى قريش بقوله: «إلا ان أصالة عدم تحقق الانتساب بينها بين قريش تجدى» لوضوح ان هذا الاصل اركانه تامه، لليقين السابق بعدم انتسابها الى قريش فى حال عدم وجودها لوضوح ان الانتساب الى قريش من عوارض وجود المرأة، فان المرأة فى حال عدمها ليس لها انتساب الى قريش و لا انتساب الى غير قريش، و بعد وجودها يشك فى كونها قرشية و غير قرشية، فهذه المرأة بعد وجودها و ان كانت من المشكوك و لا يشملها العام ابتداء إلا ان استصحاب عدم انتسابها يجعلها ممن لها هذا العنوان بالفعل بواسطة هذا الاستصحاب لليقين السابق بعدم انتسابها فى عالم الازل قطعا، و بعد وجودها يشك فى انتسابها الى قريش فيستصحب هذا العدم و تكون المرأة ممن ليس لها انتساب الى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٤٢

.....

قريش، و هذا من العناوين التى يشملها العام بعد اخراج الخاص عنه، فان العام هو قوله عليه السلام: (المرأة تنحيز الى خمسين) و قد

خرج عنه عنوان القرشية فانها تحيض الى الستين، فهذه المرأة المشكوك كونها من غير قريش او غير قريش لا يشملها العام ابتداء و لكن بعد جريان هذا الاستصحاب يحرز به ليس لها انتساب الى قريش، و هذا من العناوين المندرجة تحت العام لانه عنوان لم يكن هو عنوان الخاص، فان من الواضح ان عنوان عدم الانتساب الى قريش غير عنوان القرشية الخارج عن هذا العام، فبواسطة هذا الاستصحاب يثبت للمرأة حكم العام و هو التحيض الى الخمسين، و يكون الدم التي تراه هذه المرأة بعد الخمسين ليس بحيض: أى لا تحيض به و الى هذا اشار بقوله: «تجدى» اى اصالة عدم الانتساب الى قريش تجدى «فى تنقيح انها ممن لا تحيض الا الى خمسين».

لا يقال كما ان اصالة عدم انتسابها الى قريش جارية كذلك اصالة عدم الانتساب هذه المرأة الى غير قريش أيضا جارية فيتعارض الاصلان.

فانه يقال: حكم الخاص مرتب على عنوان القرشية و استصحاب عدم انتسابها الى غير قريش لا يثبت انها قرشية إلا بالاصل المثبت المفروغ عن عدم حجيته، و غاية هذا الاصل ان العام لا يشملها بعنوان انها غير قرشية و لكنه لا ينحصر شمول العام لها به، بل هناك عنوان آخر مما هو مندرج تحت العام و هو كونها ممن ليس لها انتساب الى قريش، و هذا كاف فى اثبات حكم العام لها، و من الواضح ان العام بعد ان كان هو عنوان المرأة و بعد خروج القرشية عنه يبقى تحته كل عنوان ليس هو بعنوان الخاص و عنوان عدم انتسابها الى قريش هو من جملة هذه العناوين التي بتنقيحها يتحقق لهذه المرأة ما به تندرج تحت العام و تكون محكومة بحكمه، و الى هذا اشار بقوله: «لان المرأة التي لا يكون بينها وبين قريش انتساب ايضا باقية تحت ما دل على ان المرأة انما ترى الحمرة الى الخمسين و الخارج عن تحته هي القرشية» و قد

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٤٣

[التمسك بالعام فى غير الشك فى التخصيص]

وهم و إزاحة: ربما يظهر عن بعضهم التمسك بالعمومات فيما إذا شك فى فرد، لا من جهة احتمال التخصيص، بل من جهة أخرى، كما إذا شك فى صحة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف، فيستكشف صحته بعموم مثل أوفوا بالنذور فيما إذا وقع متعلقا للنذر (١)، بأن يقال:

عرفت ان استصحاب عدم انتسابها الى غير قريش لا يجعلها مندرجة تحت عنوان القرشية الذى هو العنوان الخاص الخارج عن حكم العام لعنوان المرأة.

و قد تبين من مجموع ما ذكرنا ان العام:

بناء على تعنونه بعنوان وجودى مضاد لعنوان الخاص بعد التخصيص لا ينفع فيه هذا الاستصحاب لوضوح كونه مثبتا بالنسبة اليه، فانه بناء عليه العام و هو قوله عليه السلام: (المرأة انما ترى الحمرة الى الخمسين) بعد اخراج القرشية عنه يوجب تعنونه بانها المنتسبة الى غير قريش، و باستصحاب عدم الانتساب الى قريش لا يثبت الانتساب الى غير قريش إلا بالاصل المثبت.

و بناء على ان العام بعد اخراج الخاص يشمل كل عنوان غير العنوان الخاص يجرى الاصل و يندرج تحت العام.

إلما ان يقال: ان العرف يفهمون من العام ترتب الحكم فيه على العنوان بنحو كان الناقصة بمعنى ان الحكم المترتب على المرأة بالتحيض الى الخمسين و على الخاص و هو تحيض القرشية الى الستين مترتب فى كلا طرفى العام و الخاص على المرأة التي لها شان ان تكون قرشية و غير قرشية، فالتقابل بينهما بنحو تقابل العدم و الملكة لا تقابل السلب و الايجاب، و على هذا فيكون استصحاب العدم الازلى مثبتا بالنسبة الى العدم بنحو العدم و الملكة، فتأمل.

(١) لما ذكر وجه التمسك بالعام فى المخصص اللبى فى الفرد المشكوك من ناحية الشبهة المصدقية، و فى المخصص اللفظى

بواسطة الاستصحاب و ادراج الفرد المشكوك في
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٤٤

.....

العام لتتقح الاستصحاب، موضوع دخول هذا الفرد في العام ناسب ذكر هذا الوهم و ازاحته:

و هو ما اذا كان الشك في شمول العام للفرد المشكوك لا من ناحية الشبهة المصدقية، بل من ناحية اجمال الدليل العام كما يظهر ذلك من مثاله، و من الواضح ان العام اذا كان مجملا- من ناحية المفهوم كأدلة وجوب الوضوء و وجوب الغسل، فان هذه الأدلة مجملة من ناحية ما به يحصل الوضوء او الغسل انه هل هو خصوص الماء المطلق او مطلق المائع حتى المضاف كماء الورد؟ فلا بد فيها من الاقتصار على القدر المتيقن و هو الماء المطلق.

و من الواضح ان الشك في صحة الوضوء بالمضاف لم ينشأ من ناحية الشك في الشبهة المصدقية بل هو من ناحية الاجمال في الدليل على وجوب الوضوء او الغسل من جهة ما هو المتعلق لوجوبهما و انه هل هو مطلق المائع او خصوص الماء المطلق، و الى هذا اشار بقوله: «فيما اذا شك في فرد لا من جهة احتمال التخصيص» الذي مر الكلام فيه «بل من جهة اخرى» و هي اجمال الدليل «كما اذا شك في صحة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف» فان الشك فيه من ناحية الاجمال في متعلق وجوب الوضوء او الغسل. و لا- يخفى انه لو خيلنا نحن و هذه الأدلة الاولية الدالة على وجوب الوضوء و الغسل فلا يجوز التمسك بها لاثبات جواز الوضوء او الغسل بالمائع المضاف، و هو مما لا اشكال فيه، لوضوح عدم صحة التمسك بالمجمل في مورد اجماله، و لا يعقل ان يكون الحكم مبيّنا و محرزاً لموضوعه.

إلا انه قد توهم امكان التمسك بأدلة ثانوية لتصحيح الاتيان بهذا المشكوك كأدلة وجوب الوفاء بالندر او ادلة وجوب اطاعة الوالدين او وجوب اطاعة العبد لسيده او إطاعة الزوجة لزوجها، او ادلة العسر و الحرج و ادلة الضرر: بان ينذر الوضوء بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٤٥
وجب الاتيان بهذا الوضوء و فاء للندر للعموم، و كل ما يجب الوفاء به لا محالة يكون صحيحا، للقطع بأنه لو لا صحته لما وجب الوفاء به (١)،

بالمائع المضاف او يوجب الوالد على ولده الوضوء به فيدعى انه بواسطة النذر يصح الاتيان بها و تقع صحيحة.

فالفرق بين ما يدعى في هذا الوهم و بين ما مر في المجمل من ناحية الشبهة المصدقية: هو انه في ذلك المقام كما فيما اذا كان المخصص لياا يكون التمسك بنفس العام و في الاستصحاب يكون موجبا أيضا لادراجه في مصاديق العام بحيث يتمسك بالعام لترتب الحكم في الفرد المشكوك.

و في هذا المقام المتمسك به لتصحيح الوضوء هو ادلة عموم وجوب الوفاء بالندر او غيره من عمومات الأدلة الثانوية دون العمومات الاولية، و تكون هذه الأدلة كاشفة عن وقوعه صحيحا بشرط تعلق النذر به لا- مطلقا لا العمومات الاولية، و الى هذا اشار بقوله: «فيستكشف صحته» اي صحة الوضوء او الغسل بمائع مضاف «بعموم مثل اوفوا بالندور فيما اذا وقع متعلقا للندر».

(١) هذا بيان للوهم المذكور، و حاصله:

انه بعد ان كانت العمومات الاولية كدليل وجوب الوضوء مجملة و لا يمكن التمسك لاثبات صحة الوضوء بالمائع المضاف بها، إلا انه لما كانت الأدلة الثانوية كأدلة وجوب الوفاء بالندر عامة فيتوسل لصحة الوضوء بالمضاف بان ينذر الوضوء بهذا المائع فينقذ النذر لعموم دليل النذر فيكون الوضوء بهذا المائع واجبا بمقتضى دليل اوفوا بالندور المثبت لوجوب الوضوء بعنوان كونه مندورا لا لعنوان

كونه مما يقع الوضوء به بحسب دليل وجوب الوضوء الاولي، و اذا كان متعلقا للنذر فلانزومه وقوعه صحيحا اذ لا- يعقل ان يكون الوجوب الذي جاء من قبل تعلق النذر متعلقا بما لا يصح وقوعه وضوءا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٤٦

و ربما يؤيد ذلك بما ورد من صحة الاحرام و الصيام قبل الميقات و في السفر إذا تعلق بهما النذر كذلك (١).

و المتحصل من هذا قياسان مترتب ثانيهما على اولهما ينتجان صحة الوضوء بالمائع المضاف.

الاول: ان يقال ان الوضوء بهذا المائع وقع متعلقا للنذر و كلما وقع متعلقا للنذر يجب الوفاء به، فالوضوء بهذا المائع المضاف يجب الوفاء به.

الثاني: ان الوضوء بهذا المائع المضاف صار واجبا بالنذر و كلما تعلق وجوب الوضوء به فلا بد و ان يكون الوضوء به يقع صحيحا، اذ لا يعقل ان يتعلق الوجوب بما لا يقع الوضوء به صحيحا.

فالناتج من هذين هو صحة الوضوء بالمائع المضاف، و قد اشار المصنف الى القياس الاول بقوله: «بان يقال وجب الاتيان بهذا الوضوء وفاء للنذر» و الى الثاني بقوله: «و كل ما يجب الوفاء به لا محالة يكون صحيحا للقطع بانه لو لا صحته لما وجب الوفاء به».

(١) حاصل التأييد لهذه الدعوى من امكان صحة ما لا تشمله الادلة بالعنوان الاولي و لكنه يكون مشمولاً للادلة بالعناوين الثانويه، هو ما ورد من صحة الصوم في السفر بشرط تعلق النذر به، و الاحرام قبل الميقات اذا وقع متعلقا للنذر.

و توضيحه: انه بناء على عدم مشروعية الصوم في السفر- لا بناء على المشهور من صحة الصوم النذري في السفر- قد وردت الادلة الخاصة على صحته اذا وقع متعلقا للنذر، و اولى منه في الدلالة الاحرام قبل الميقات فانه مما يصح قطعاً بالنذر، و قد ورد فيه ان الاحرام قبل الميقات كالصلاة قبل الوقت فهو غير مشروع قطعاً، و لكنه مع ذلك قد وردت الاخبار بصحة الاحرام قبل الميقات اذا وقع متعلقا للنذر، فالصوم في السفر و الاحرام قبل الميقات مما لا يشرع قبل النذر، و بواسطة النذر يقع صحيحاً و مشروعاً، فالادلة الثانويه لها قابلية ان تصحح ما ليس بصحيح.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٤٧

و التحقيق أن يقال: إنه لا مجال لتوهم الاستدلال بالعمومات المتكفلة لاحكام العناوين الثانويه فيما شك من غير جهة تخصيصها، إذا أخذ في موضوعاتها أحد الاحكام المتعلقة بالافعال بعناوينها الاولية، كما هو الحال في وجوب إطاعة الوالد، و الوفاء بالنذر و شبهه في الامور المباحة أو الراجحة، ضرورة أنه معه لا يكاد يتوهم عاقل أنه إذا شك في رجحان شيء أو حليته جواز التمسك بعموم دليل وجوب الاطاعة أو الوفاء في رجحانه أو حليته (١).

و لا يخفى ان الصوم في السفر و الاحرام قبل الميقات مما علم عدم مشروعيته، و ليس هو مما احتمال شمول الادلة الاولية له و لكنه اذا كانت العناوين الثانويه تصحح ما هو غير مشروع قطعاً فبالاولى ان تكون الادلة الثانويه مصححة لما احتمال شمول الادلة بعنوانها الاولي له.

و انما ذكره مؤيدا لا دليلاً لاحتمال ان يكون لخصوصية خاصة للصوم في السفر و الاحرام قبل الميقات توجب صحتهما اذا تعلق النذر بهما، فلا تكون دليلاً على ان العناوين الثانويه مطلقاً تصحح ما لا يشملها العنوان الاولي.

إلّا ان كونها مؤيدة للدعوى مما لا ينكر لاشعارها بان للادلة الثانويه قابلية ان تصحح ما لا يصح بالعنوان الاولي و لذا قال (قدس سره): «و ربما يؤيد ذلك ... الى آخر الجملة».

(١) هذا هو الازاحة و الدفع لهذا الوهم، و تفصيله على ما يتحصل من عبارة المتن ان الادلة الثانويه على نحوين:

الاول: ان يكون قد اخذ في موضوع هذه الاحكام بعناوينها الثانوية حكم واقعي كالرجحان او الاباحة مثل ادلة النذر والعهد واليمين ووجوب اطاعة الوالد والسيد، فانه قد دلت الاخبار على انه يشترط في متعلق النذر ان يكون راجحا، و في وجوب اطاعة الوالد والسيد ان لا يكون ما أمرا به فعل حرام او ترك واجب: أى انه يشترط
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٤٨

.....

في وجوب اطاعتهما ان يكون ما أمرا به مباحا، و في مثل هذا القاعدة تقتضى عدم امكان تصحيح ما لا يشمل العنوان الاولي لاجماله كالوضوء بالمائع المضاف بواسطة النذر او ايجاب الوضوء به بأمر السيد، لوضوح ان عمومات ادلة وجوب الوفاء بالنذر كقوله تعالى: وَتُؤْفِقُوا نُذُورَهُمْ ٨] قد خصصت بما ورد من الاخبار بانه يشترط في متعلق النذر والعهد واليمين الرجحان و لا ينعقد النذر و لا اخواه إلا ان يكون المتعلق لها راجحا، و بعد هذا التخصيص الوارد على عمومات وجوب الوفاء بالنذر يكون التمسك بادلة وجوب الوفاء بالنذر فيما شك في رجحانه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية و هو واضح مما مر.

فاذا تبين هذا- تعرف ان المفروض ان نذر الوضوء بالمائع المضاف- مثلا- مما يحتمل عدم مشروعيته أى مما يحتمل عدم رجحانه بل حرمة تشريعيا، فالتمسك لصحته بدليل اوفوا بالنذر المشترك موضوعه باحراز كونه راجحا من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، فالقاعدة الاولية تقتضى انه ما شك في صحته كالمائع المضاف لاجمال العنوان الاولي بالنسبة اليه ان لا يقع صحيحا بالعنوان الثانوى: بان ينذر الوضوء به، لاحتمال عدم صحة تعلق النذر به و عدم انعقاد هذا النذر لاشتراط احراز الرجحان فيه، و قد عرفت احتمال عدم رجحانه، فالتمسك لتصحيحه بدليل اوفوا بالنذر تمسك بالعام في الشبهة المصدقية، فلا يوجب تعلق النذر بالوضوء بالمائع المضاف وقوع الوضوء به صحيحا فلا يتم القياس الاول، و هو انه قد تعلق النذر بالوضوء بهذا المائع و كلما تعلق به النذر يجب الوفاء به، فلا نسلم انه يجب الوفاء به، لان وجوب الوفاء انما يتحقق بعد احراز الرجحان، و لم يحرز رجحان هذا الوضوء حتى يكون موضوع النذر محققا ليتم وجوب الوفاء بالنذر بالنسبة اليه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٤٩

.....

و الكلام في وجوب اطاعة الوالد والسيد فيما لو امرا بالوضوء بهذا المائع- مثلا- مثل النذر لتخصيص ادلة وجوب اطاعتهما بان يكون ما يامران به مباحا، و احتمال عدم مشروعية هذا الوضوء يوجب كون التمسك بوجوب الاطاعة للأمر المتعلق بالوضوء من هذا المائع من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، و الى هذا اشار بقوله: «لا مجال لتوهم الاستدلال بالعمومات المتكلفة لاحكام العناوين الثانوية فيما شك من غير جهة تخصيصها» بل من جهة احتمال جواز الوضوء بالمائع المضاف واقعا و ان كان ادلة وجوب الوضوء لا تشملها لاجمالها من جهته «اذا اخذ في موضوعاتها» أى اذا اخذ في موضوعات الادلة المتكلفة لاحكام العناوين الثانوية كادلة وجوب الوفاء بالنذر و ادلة اطاعة الوالد والسيد «احد الاحكام المتعلقة بالافعال بعناوينها الاولية» و هو الرجحان و الاباحة فانهما حكمان متعلقان بالافعال بعناوينها الاولية، و قد اخذ الرجحان في ادلة النذر و الاباحة في ادلة اطاعة الوالد والسيد، و لذا قال: «كما هو الحال في وجوب اطاعة الوالد و الوفاء بالنذر و شبهه» و هو العهد واليمين فقد اخذ فيها ان يتعلقا اما «في الامور المباحة او الراجعة» و قد اشار الى انه لا يجوز التمسك بهما في حكم ذلك المشكوك لانه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية «ضرورة انه معه» أى ضرورة انه مع اخذ الاباحة او الرجحان في موضوع هذه الادلة الثانوية «لا يكاد يتوهم عاقل» ان يكون دليل الحكم الذى اخذ في موضوعه الرجحان او الاباحة ان يثبت حكمه كوجوب الوفاء او وجوب الاطاعة لما شك في رجحانه او اباحته فلا يعقل فيما «اذا شك

في رجحان شيء أو حليته جواز التمسك بعموم دليل وجوب الاطاعة أو الوفاء» في اثبات «رجحانه أو حليته» إذ لا يعقل ان يثبت دليل الحكم موضوعه و هو المانع من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٥٠

نعم لا بأس بالتمسك به في جوازه بعد إحراز التمكن منه و القدرة عليه، فيما لم يؤخذ في موضوعاتها حكم أصلا (١).

(١) هذا هو النحو الثاني من الأدلة المتكفلة للاحكام بعناوينها الثانوية و هو كادلة العسر و الحرج و ادلة لا ضرر فانها من الاحكام الثانوية لانها ليست كالاحكام بعناوينها الاولى و هي الاحكام العارضة للشيء بعنوانه كالوجوب العارض للصلاة و الحرمة العارضة للخمر بما هي صلاة و خمر، بخلاف ادلة العسر و الضرر فانها لا تعرض للصلاة بما هي صلاة، بل بما هي عسرية أو ضررية، فلذلك كانت من ادلة الاحكام بعناوينها الثانوية، و لكنها لم يؤخذ في موضوعها حكم واقعي اصلا بل لم يؤخذ فيها غير موضوع نفسها و هو عنوان العسر أو الضرر.

نعم يشترط فيها ما يشترط في الاحكام الاولى و هو مثل التمكن و القدرة و بقية الشروط العامة التي هي شروط في جميع الاحكام كالعلم و الحياة و لذا تسمى هذه الشروط بالشرائط العامة.

و قد اشار الى عدم اخذ شيء من الاحكام في موضوع هذه الادلة الثانوية [و انه لا يشترط فيها الا الشرائط العامة] [٩] بقوله: «نعم لا بأس بالتمسك به في جوازه بعد احراز التمكن منه و القدرة عليه» و بهذا اشار الى [ان شرطها هو] الشرائط العامة لا غير.

و لا يخفى انه ظهر من المصنف بالنسبة الى القدرة انه يجب احرازها، و لكن المعروف انه مع الشك في القدرة يبني على القدرة و لا يسقط التكليف كما سيأتي

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٥١

فاذا شك في جوازه صح التمسك بعموم دليلها في الحكم بجوازها، و إذا كانت محكومة بعناوينها الاولى بغير حكمها بعناوينها الثانوية، وقع المزاحمة بين المقتضيين، و يؤثر الاقوى منهما لو كان في البين، و إلا لم يؤثر أحدهما، و إلا لزم الترجيح بلا مرجح، فليحكم عليه حينئذ بحكم آخر، كالأباحة إذا كان أحدهما مقتضيا للوجوب و الآخر للحرمة مثلا (١).

التعرض له في الجزء الثاني ان شاء الله. و اشار الى عدم اخذ حكم من الاحكام الواقعية في موضوعاتها اصلا، كما و اشار الى الادلة بالنحو الاول بقوله: «فيما لم يؤخذ في موضوعاتها حكم اصلا».

و هناك فرق آخر بينهما غير هذا الفرق، و هو ان محل الكلام في الادلة الثانوية بالنحو الاول هو الفرد المشكوك شمول العام الاولى له ابتداء، فان الوضوء بالمائع المضاف مما يشك ابتداء شمول ادلة عموم الوضوء الاولى له واقعا، و الكلام في هذا النحو الثاني و هو ادلة العسر و الحرج هو الفرد المشكوك بقاؤه تحت العام بعد عروض العنوان الثانوي كالعسر و الضرر له، فان الوضوء بالماء البارد- مثلا- قبل عروض العسر أو الضرر كان داخلا تحت ادلة عموم الوضوء قطعا، و لكن بعد عروض العسر و الحرج أو الضرر يشك في بقائه تحت العمومات الاولى، لاحتمال حصول المانع بتقديم ادلة العسر و الضرر عليه كما سيأتي بيانه.

(١) و لا يخفى ان الكلام فيها على التفصيل يأتي في بابها من الجزء الثاني أي الادلة العقلية، و انما الكلام فيها هنا في الجملة و على المبني فنقول:

انه تارة: يكون بين هذه الادلة الثانوية و الادلة الاولى توافق في الحكم كما لو كان الحكم الاولى هو الاباحة- و المباح لا وجوب فيه و لا حرمة- كغسل الجلد للتنظيف- مثلا- بالماء البارد فانه من المعلوم عدم وجوبه و عدم حرمة، فاذا عرض عليه العسر يكون الدليل الثانوي موافقا للدليل الاولى، فان دليل العسر رافع للزوم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٥٢

.....

و المفروض ان المورد لا لزوم فيه فتكون الادلة الاولى و الادلة الثانوية متوافقتين، و في مثل هذا لا شبهة في العمل بالدليل الثانوي، و هذا مراده من قوله: «صح التمسك بعموم دليلها» أي دليل الاحكام الثانوية «في الحكم بجوازها» أي في الحكم بجواز الموضوعات التي لم يؤخذ فيها حكم اصلا كالرجحان أو الاباحة و اخرى: يكون بين ادلة العسر أو الضرر و بين الادلة الاولى تناف بان يكون الحكم الاولى على خلاف [الحكم الثانوي من العسر و الحرج كما لو كان اصل الموضوع عسرا فان ادلة الموضوع [العامه تقتضي وجوب الموضوع، و ادلة العسر تقتضي رفع الوجوب. و لا يخفى انه حيث كان بين [ادلة العسر و كل واحد واحد] من الادلة الاولى عموم و خصوص من وجه، لتحقق وجوب الموضوع من دون العسر [في موارد الموضوع غير العسري، و تحقق العسر في غير الموضوع في مورد العسر غير الموضوع، و اجتماعهما في الموضوع العسري، فمقتضى الدليل الاولى وجوب هذا الموضوع العسري، و مقتضى دليل العسر عدم وجوبه فهما يقتضيان حكمن متخالفين لا متوافقين، لوضوح مخالفة الوجوب لعدم الوجوب.

و قد اختلفت الآراء في تقديم ادلة العسر أو وقوع التراحم بينها و بين الادلة الاولى.

و يظهر من المصنف- في الجزء الثاني- تقديم ادلة العسر على الدليل الاولى، اما للحكومة او للتوفيق العرفي، و لكن كلامه في هذا المقام يظهر منه انه يرى التراحم بين الادلة الاولى و ادلة العسر، فيتقدم الاقوى منهما لو احرز الاقوى منهما، و إلا فيتزاحمان و لا يؤثر احدهما لان تقديم احدهما من دون سبب للتقديم من الترجيح بلا مرجح، و لا بد من الرجوع الى الاصول، و ربما كان الاصل يقتضي الاباحة، و كان الدليل الاولى- مثلا- يقتضي الوجوب كوجوب ازالة النجاسة عن البدن- مثلا- فيما يتوقف على طهارة البدن كالصلاة او الاحرام و كان استعمال الماء للتطهير

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٥٣

.....

مضرا، فان ما يلزم الاضرار بالنفس حرام، و بعد تزاحمهما و عدم احراز الاقوى منهما يتساقطان في مقام التأثير فيرجع الى الاصل، و الاصل في المقام يقتضي الاباحة، و الى هذا اشار بقوله: «و اذا كانت محكومة بعناوينها الاولى بغير حكمها بعناوينها الثانوية» كالمثال المتقدم و حينئذ «وقعت المزاحمة بين المقتضيين و يؤثر الاقوى منهما لو كان في البين ... الى آخر كلامه» انتهى. فالتحصّل من مجموع ما ذكر ان المشكوك من جهة اجمال العمومات الاولى ابتداء لا يمكن ان يكون مشمولاً للعمومات الثانوية اذا كان قد اخذ في موضوعاتها حكم واقعي كالرجحان او الاباحة، و اذا كان المشكوك فيه من [ناحية بقائه تحت العمومات الاولى بعد ان كان مشمولاً لها ابتداء تقع المزاحمة بينها و بين العمومات الثانوية.

و لكنه لا يخفى ان هذا خارج عن الفرض [لعدم الاجمال في مقام التراحم فان لازم التراحم احراز كلا المناطين.

إلا ان يكون المراد بقوله من جهة اخرى [هو احتمال الاجمال ابتداء او] احتمال الخروج عن العمومات الاولى بقاء لمزاحمتها بالعناوين الثانوية كما عرفت.

و بعبارة اخرى: ان مراده بقوله في صدر المبحث: «فيما اذا شك في فرد لا من جهة احتمال [التخصيص بل من جهة اخرى، و المراد بالجهة] الاخرى هو ان الشك في صحة الموضوع بالمائع المضاف ليس من جهة ورود [تخصيص لعمومات الموضوع ليكون الشك في هذا الفرد من ناحية تردده بين دخوله في العام أو في الخاص، بل الشك فيه اما من ناحية دخول هذا [المشكوك في حكم العام واقعا

و ان كان لا يشمل العام لاجماله او من ناحية خروجه عنه بقاء.

و على كل فلو ثبت لهذا الشك حكم بواسطة العمومات الثانوية فهو في الحقيقة حكم آخر اما مماثل لحكم العام او مخالف له.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٥٤

[توجيه نذر الاحرام قبل الميقات و الصوم في السفر]

و أما صحة الصوم في السفر بنذره فيه- بناء على عدم صحته فيه بدونه- و كذا الاحرام قبل الميقات، فإنما هو لدليل خاص، كاشف عن رجحانها ذاتا في السفر و قبل الميقات، و إنما لم يأمر بهما استحبابا أو وجوبا لمانع يرتفع مع النذر، و إما لصيرورتها راجحين بتعلق النذر بهما بعد ما لم يكونا كذلك، كما ربما يدل عليه ما في الخبر من كون الاحرام قبل الميقات كالصلاة قبل الوقت (١).

(١) هذا هو الجواب عن التأييد، الذي حاصله دلالة الاخبار على كون العناوين الثانوية باستطاعتها ان تثبت حكما لهذا المشكوك مع انه غير مشمول للعمومات الاولى، كالاخبار الدالة على صحة الصوم في السفر بالنذر، و على صحة الاحرام قبل الميقات بالنذر ايضا. و قد اجاب عنه باجوبة ثلاثة، بعد ان نبه على ان صحة السفر بالنذر انما هو بناء على عدم صحته بغير النذر، خلافا لما هو المشهور من صحة الصوم المندوب في السفر من دون النذر، و الى هذا اشار بقوله: «بناء على عدم صحته فيه» أي عدم صحة الصوم في السفر «بدونه» أي بدون النذر، و اما بناء على ما هو المشهور من صحة الصوم النذبي في السفر من دون النذر فلا موقع لهذا التأييد، لانه يكون مما تشمله العمومات الاولى ابتداء فلا شك فيه حتى تكون العمومات الثانوية مثبتة للحكم فيه.

و على كل فلا بد من تمهيد و توضيح في المقام لتظهر اجوبة المصنف عما هو محل الكلام في المقام، و هو ان نقول: ان هذا التأييد انما هو كقضاء على ما ادعيه: من ان العناوين الثانوية كالنذر لا تشمل المشكوك لانه قد اخذ في موضوعها حكم الرجحان او الاباحة، و المشكوك على الفرض قد شك في رجحانه او اباحته و لا يعقل ان يثبت الحكم موضوعه مع انه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٥٥

.....

و بعبارة اخرى: انه بعد ان كان النذر لا يتعلق إلا بالراجح فلا بد من كونه راجحا قبل تعلق النذر، و ما ليس براجح قبل النذر تعلق النذر به من تعلق النذر بغير المقدور، فذكروا هذا التأييد الذي حاصله انه قد دلت الاخبار على ان النذر باستطاعته ان يكون الفرد المشكوك مما يثبت له حكم الرجحان بواسطة النذر و يكون مقدورا.

و الجواب عن هذا هو الاجوبة الثلاثة التي اشار اليها المصنف: من ان النذر قد تعلق بما هو الراجح ذاتا و لكنه كان له مانع قد ارتفع بالنذر، او انه هناك عنوان راجح ملازم لتعلق النذر، او انه يكفي الرجحان في متعلق النذر في ظرف الامتثال و لا يلزم ان يكون راجحا قبل تعلق النذر، و ان كان الاشكال في الصوم و في السفر هو كون الامر النذري أمرا توصليا لا يصحح وقوع الصوم و الاحرام عبادة مع انها لا يصحان الا باتيانها بقصد القرية، و هو ما سيذكره في قوله: «لا يقال لا يجدى ...

الى آخره»، فيكون الجواب عنه هو الجواب الاول من هذه الاجوبة الثلاثة: و هو ان النذر قد تعلق بالراجح بما هو الراجح فلا بد من اتيانه قريبا ليكون هو الراجح الذي قد تعلق به النذر.

و على كل حال فالجواب الاول: ان الادلة التي دلت على صحة الصوم في السفر بالنذر انما هو لكشفها على ان الفرد المشكوك و هو الصوم في السفر فيه اقتضاء ان تشمله الادلة الاولى للامر بالصوم، و انما لم يأمر به لانه كان فيه مانع عن شمول الحكم الاولى له و هذا

المانع يرتفع بواسطة النذر، فهذا الحكم ليس حكماً آخر غير حكم العام بل هو حكم العام الأولى قد ثبت لهذا المشكوك بواسطة ارتفاع المانع عنه، وهذا مراده من قوله: «فانما هو لدليل خاص» أى ان ثبوت الحكم لهذا المشكوك انما هو للدليل الخاص الدال على ثبوت الاقتضاء فى المشكوك، فالدليل الخاص «كاشف عن رجحانها ذاتاً» أى انه كاشف عن ان الصوم فى السفر و الاحرام قبل الميقات فيهما رجحان ذاتى يقتضى صحة الصوم «فى السفر و» صحة

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٥٦

لا- يقال: لا- يجدى صيرورتهما راجحين بذلك فى عبادتهما، ضرورة كون وجوب الوفاء توصلياً لا- يعتبر فى سقوطه إلا الاثبات بالمنذور بأى داع كان (١).

الاحرام «قبل الميقات و انما لم يأمر بهما» أى و انما لم يؤمر بالصوم «استحباباً أو» بالاحرام «وجوباً» كان «المانع» ألا انه «يرتفع مع النذر».

و الجواب الثانى: ان نقول ان الاخبار التى دلت على صحة الصوم و الاحرام بالنذر لا لكشفها عن وجود الاقتضاء فيهما و انما لم يؤمر بهما لمانع، بل هما قبل النذر لا اقتضاء فيهما يقتضى الامر بهما استحباباً او وجوباً، لعدم الرجحان الذاتى فيهما قبل النذر، ولكنه عند تعلق النذر بهما يحصل فيهما الرجحان لعنوان ملازم لتعلق النذر و يكون به متعلق النذر راجحاً، فيثبت فيهما الحكم الاولى و هو صحة الصوم و صحة الاحرام لانهما انما يثبتان لما فيه الرجحان، و قد دلت الاخبار الخاصة على انه بالنذر يثبت الرجحان فيهما للعنوان الملازم، و الذى يدل على ان هذا المشكوك فيه قبل النذر لا رجحان فيه و انما يحصل الرجحان له بواسطة النذر للعنوان الملازم للنذر ما دل على ان الاحرام قبل الميقات كما ان الصلاة قبل الوقت لا رجحان ذاتى فيها، و قد اشار الى ان النذر يجعلهما [راجحين بقوله: «بتعلق النذر بهما»، و اشار الى انهما قبل النذر لا رجحان فيهما بقوله: «بعد ما لم يكونا كذلك»، كما ربما يدل على عدم كونهما راجحين قبل النذر و صيرورتهما راجحين بواسطة النذر [ما فى الخبر من كون الاحرام قبل الميقات كالصلاة قبل الوقت. (١) لا يخفى ان هنا إشكالا آخر، و هو ما اشرنا اليه فيما مرّ.

و حاصله: ان الصوم و الاحرام من العبادات التى لا يصح وقوعهما إلا بقصد القرية و صحة تعلق النذر بهما غاية ما يكشف عن كونهما بواسطة تعلق النذر بهما صاراً راجحين.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٥٧

فإنه يقال: عبادتهما إنما تكون لاجل كشف دليل صحتها عن عروض عنوان راجح عليهما، ملازم لتعلق النذر بهما (١)، هذا لو لم

ألا ان غاية ذلك هو صحة ان يتعلق النذر بهما، و ان من الواضح ان الامر النذرى امر توصلى لا عبادى، و الصوم و الاحرام المنذوران تتوقف صحتها على امر عبادى و لا- امر عبادى بهما فى المقام غير الامر النذرى و هو توصلى لا عبادى، فكيف يمكن وقوعهما صحيحين عباديين مع انه لا امر عبادى فيهما، و الى هذا اشار بقوله: «لا يجدى صيرورتهما راجحين بذلك» أى لا يجدى تعلق النذر بهما «فى» تصحيح «عبادتهما ضرورة كون وجوب الوفاء توصلياً» أى ان الامر النذرى الحاصل من قبل او فوا بالنذور امر توصلى، و الامر التوصلى لا يعتبر فى سقوطه اتيان المنذور بقصد القرية بل «لا يعتبر فى سقوطه إلا الاثبات بالمنذور بأى داع كان» و ان لم يكن بداعى قصد القرية، و المفروض انهما عباديان لا بد من قصد القرية فيهما، و ليس هنا غير الامر النذرى امر آخر قربى و هو امر توصلى لا قربى، فكيف يصح وقوعهما عباديين قريين.

(١) و حاصله: انه بعد دلالة الأدلة على صحة تعلق النذر بهما و أنّهما عباديان منذوران فتعلق النذر [بهما] يكشف عن عروض عنوان عبادى عليهما ملازم لتعلق النذر بهما، فمتعلق النذر حينئذ هو العبادة فلا بد من قصد الاثبات بهما بما هما راجحان ليقعا عبادة.

و من هنا اتضح انه بناء على الجواب الاول و هو كونهما راجحين [ذاتا] لا يتأتى هذا الاشكال، لأن متعلق النذر بناء عليه هو الراجح ذاتا، و معناه ان متعلق النذر [عبادة] فلا موقع لهذا الاشكال.

و على كل فقد اشار الى الجواب بناء على ما سلكه في الجواب الثاني من كونهما لا رجحان فيهما قبل النذر و بالنذر يكونان راجحين فاتى الاشكال من كونهما عبادة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٥٨

نقل بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر بهذا الدليل (١)، و إلا- أمكن أن يقال بكفاية الرجحان الطارئ عليهما من قبل النذر في عباديتهما، بعد تعلق النذر بإتيانها عباديا و متقربا بهما منه تعالى، فإنه و إن لم يتمكن من إتيانها كذلك قبله، إلا أنه يتمكن منه

تتوقف صحتها على قصد راجح، و الرجحان النذري هو بمقدار ما يصح تعلق النذر بهما و الامر النذري ليس بعبادى.

فالجواب عنه: ان «عباديتهما انما تكون لاجل كشف دليل صحتها عن عروض عنوان راجح عليهما ملازم لتعلق النذر بهما» و يصح اتيانها بواسطة هذا العنوان الراجح العارض الملازم لتعلق النذر بهما.

(١) هذا هو الجواب الثالث و توضيحه: انه كان الاشكال في ان التمسك بالادلة الثانوية المأخوذ فيها حكم واقعى لا يثبت الحكم بها لما شك في رجحانه كالوضوء بالمائع المضاف، و انه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية فلا يفيد تعلق النذر بها صحتها، و المدعى لصحة التمسك بها ذكر صحة الصوم في السفر و الاحرام قبل الميقات بواسطة النذر مؤيدا لكون الادلة الثانوية تثبت الحكم للمشكوك.

فحاصل هذا الجواب الثالث، و هو جوابان:

الاول: ان هذه الاخبار الدالة على صحة الصوم في السفر و الاحرام قبل الميقات لا تدل على صحة تعلق النذر فيما شك في رجحانه، و انما تدل الاخبار الدالة على صحة تعلق النذر بالصوم في السفر انه لا يشترط في تعلق هذا النذر المتعلق بالصوم في السفر ان يكون متعلق النذر راجحا، فهذه الاخبار الدالة على صحة تعلق النذر بالصوم في السفر مخصصة للعمومات الدالة على اعتبار الرجحان في متعلق النذر، و الى هذا اشار بقوله: «هذا لو لم نقل ... الى آخر الجملة».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٥٩

بعده، و لا يعتبر في صحة النذر إلا التمكن من الوفاء و لو بسببه (١)، فتأمل جيدا (٢).

(١) هذا هو الجواب الثاني و حاصله: انه نقول بلزوم الرجحان في متعلق النذر، و لكن نقول ان الرجحان اللازم تحققه في متعلق [النذر انما هو] رجحان المنذور في مقام الامتثال لا في مقام تعلق النذر، و الصوم و الاحرام قبل تعلق النذر و ان كان لا رجحان فيهما إلا انهما حيث انهما يقعان متعلقا للنذر بما هما عباديان فلا بد من كونهما راجحين في مقام الامتثال ليصح تعلق النذر بهما، و انما يكونان راجحين حيث يقعا عبادة، فتعلق النذر بهما يستلزم [الرجحان فيهما] في مقام الامتثال، و الامر النذري و ان كان توصليا إلا ان الامر التوصلى لا يمنع ان يقصد امتثاله فيقع المنذور عبادة، و الصوم و الاحرام حيث ان النذر تعلق بهما حيث يقعا عبادة في مقام الامتثال و يصح وقوعهما عبادة بواسطة هذا الامر النذري التوصلى، بان يقصد امتثاله في اتيان الصوم المنذور و الاحرام فيكفى في وقوعهما عبادة هذا الرجحان: أى قصد عباديتهما في مقام الامتثال الطارئ عليهما بواسطة تعلق النذر بهما بما هما صوم و احرام عباديان، و هما و ان لم يتمكن المكلف من اتيانها عبادة قبل النذر و لكنه يمكن ان يقعا عبادة بعد تعلق النذر بان يقصد اتيانها بقصد امتثاله، و قد عرفت انه لا يعتبر في صحة النذر الا الرجحان في مقام الامتثال و لو كان هذا قد جاء بسبب النذر، و الى هذا اشار بقوله: «و إلا أمكن

ان يقال بكفاية الرجحان الطارئ عليهما من قبل النذر في عباديتهما ... الى آخر كلامه»

(٢) يمكن ان يكون اشارة الى ما في هذا الثالث: من انه لا- يعقل ان يكون الرجحان الماخوذ في النذر هو الرجحان الآتي من قبل النذر، لانه فيه مضافا الى عدم معقولية ان يؤخذ في موضوع الحكم ما يتولد من الحكم، فان الرجحان الآتي من قبل النذر قد تولد من الوجوب النذري- انه على هذا ان يصح تعلق النذر بغير المحرم من المباحات التي لا رجحان فيها بل و المكروهات ايضا، فلا تخرج المباحات التي

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٦٠

[مورد حجية أصالة العموم

بقي شيء، وهو أنه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص في إحراز عدم كون ما شك في أنه من مصاديق العام، مع العلم بعدم كونه محكوما بحكمه، مصداقا له مثل ما إذا علم أن زيدا يحرم إكرامه، وشك في أنه عالم، فيحكم عليه بأصالة عدم تخصيص أكرم العلماء أنه ليس بعالم، بحيث يحكم عليه بسائر ما لغير العالم من الاحكام. فيه إشكال لاحتمال اختصاص حجيتها بما إذا شك في كون فرد العام محكوما بحكمه، كما هو قضية عمومه، والمثبت من الاصول اللفظية وإن كان حجة، إلا أنه لا بد من الاقتصار على ما يساعد عليه الدليل، ولا دليل هاهنا إلا السيرة وبناء العقلاء، ولم يعلم استقرار بنائهم على ذلك، فلا تغفل (١).

لا- رجحان فيها و المكروهات عن قابلية تعلق النذر بها، لانها كلها بعد تعلق النذر تكون واجبة فلا بد و ان تكون راجحة في مقام الامتثال لرجحان الواجب قطعاً، وهذا مما لا يلتزم به القائل بلزوم كون متعلق النذر راجحا و لو في مقام الامتثال، فلا بد بناء على كفاية الرجحان المتعلق في مقام الامتثال ان يكون هذا الرجحان هو الرجحان الطارئ من قبل النذر، والله العالم.

(١) توضيحه: ان الشك في حكم العام، تارة: يكون مع انطباق عنوانه على المشكوك كما لو شك في اكرام زيد العالم بعد ورود اكرم العلماء [لاحتمال تخصيص اكرم العلماء بالنسبة الى زيد، وفي مثل هذا لا إشكال في اثبات اصالة عدم التخصيص لكون زيد ممن يجب اكرامهم و ترتيب جميع ما للعالم من الاحكام على هذا المشكوك.

و ثانية: فيما اذا شك في حكم العام بالنسبة الى زيد العالم للعلم الاجمالي بحرمه اكرام احد الزيدين، و كان احدهما عالما و الآخر جاهلا فهل يثبت بواسطة اصالة عدم التخصيص ان زيدا العالم مما يجب اكرامه، و ان حرمة الاكرام تتعين في اكرام

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٦١

.....

زيد الجاهل او لا تثبت اصالة عدم التخصيص شيئا فلا يثبت بها ان زيدا عالم و لا يثبت بها تعيين حرمة الاكرام بزيد الجاهل؟

و ذهب جماعة من المحققين الى ان اصالة عدم التخصيص تقتضى ادخال زيد العالم فيمن يجب اكرامه و تعيين حرمة الاكرام في زيد الجاهل، و يظهر منهم الاستدلال عليه بامور:

- الاول: الاستدلال بصدق عكس النقيض المسلم صدقه، فان قولنا: كل انسان حيوان ينعكس بعكس النقيض الى كل ما ليس بحيوان ليس بانسان، و اصالة عدم التخصيص تؤول الى مثل هذا، لانها تدل على عدم تخصيص العام، و لازم عدم تخصيصه عدم خروج زيد العالم عن وجوب اكرام العلماء و اختصاص حرمة الاكرام بزيد الجاهل، لان اصالة عدم التخصيص مرجعها الى ان اكرم العلماء لم يخصص و لم يخرج عنها زيد العالم، فكل ما يجب اكرامه فهو عالم و كل ما ليس بعالم لا يجب اكرامه.

و هذا الدليل و ان كان غايته اثبات ان زيدا الجاهل لا يجب اكرامه و لكن بضميمة العلم بحرمه اكرام احد الزيدين تتعين حرمة الاكرام

بزيد الجاهل.

- الثاني: ان اصالة عدم التخصيص من الاصول اللفظية التي يكون مثبتها حجة، و لازم ذلك كون زيد العالم يجب اكرامه لاصالة عدم التخصيص، و لازم عدم التخصيص للعالم اختصاص حرمة الاكرام بزيد الجاهل.

- الثالث: ما اشتهر انه كلما دار الامر بين التخصيص و التخصيص [فالتخصص اولى، و عليه فلازم كون زيد العالم يحرم اكرامه هو التخصيص، و لازم كون المحرم اكرامه هو زيد الجاهل التخصص [فاذا لا دليل على التخصيص.

و يرد الاول: انه لا ريب في صدق عكس النقيض و لكنه في [المحمولات الواقعية، دون الاصول العملية التي مرجعها الى سلب الحكم او ثبوته للمشكوك مع كونه مشكوكا، فهي من الاحكام [الظاهرية لا الواقعية] فحيث لا علم [لنا] بان العام لم بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٦٢

.....

يخصص واقعا فلا موجب لاختصاص حرمة الاكرام في المقام بزيد الجاهل و ادخال زيد العالم في من يجب اكرامه، لانها من الاصول العملية التي مفادها حكم ظاهري لا واقعي.

و يرد الثاني: ان الاصول اللفظية و ان كان مثبتها حجة الا ان حجيتها حيث كانت بناء العقلاء فلا بد من الاقتصار فيها على مقدار ما يراه العقلاء حجة فيه، و ليس للعقلاء بناء في المقام على اثبات اصالة عدم التخصيص، لذلك فلا يثبت بها ان زيدا العالم هو ممن يجب اكرامه، و ان غير العالم هو الذي يحرم اكرامه بعد العلم الاجمالي بحرمة اكرام احدهما، و انما يكون مثبتها فيما لو شك في اكرام زيد العالم لاحتمال التخصيص كما مر في الفرض الاول، فانه يثبت بها ان زيدا مما يجب اكرامه و يثبت له كل ما للعالم من الاحكام الأخر غير وجوب الاكرام.

و يرد الثالث: ان قولهم اذا دار الامر بين التخصيص و التخصص فالتخصص اولى ليست قضية قام بناء العقلاء عليها بنفسها، و انما مرجعها الى اصالة عدم التخصيص، و قد عرفت انه لا بد فيها من الاقتصار على القدر المتيقن الذي علم بناء العقلاء عليه.

و ثالثة: ما تقدم- في الفصل السابق- من المصنف في قوله: «بل يقال» الذي حاصله: كون لازم حجية العام في الفرد المشكوك تخصيصه بالمخصص اللبي في اثبات حكم العام له، فيحكم فيمن شك في ايمانه من اهل حروراء بجواز لعنه، و بواسطة جواز لعنه يثبت انه ليس بمؤمن في ترتيب جميع ما لغير المؤمن من الاحكام الأخر، و لعله اشار الى المناقشة فيه بقوله: «فتأمل جيدا» الى ما ذكرنا من انه لم يعلم بناء العقلاء على اثبات عنوان عدم المؤمن له ليرتب عليه احكام عدم الايمان، إلا ان تكون الاحكام اقل اهمية من جواز اللعن، فاذا جاز اللعن للتمسك بالعام تثبت الاحكام التي هي اقل اهمية بالاولوية القطعية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٦٣

.....

و رابعة: هو ما اشار اليه المصنف في قوله: «بقي شيء» فان قوله بقي شيء لم يشر الى غير الرابعة، و اما الفروض الثلاثة المتقدمة فلم يشر اليها، و هو ما اذا شك في فرد من ناحية الحكم عليه بانه ليس من افراد العام بعد العلم بخروجه عن حكم العام، مثلا اذا ورد- بعد اكرم العلماء- حرمة اكرام زيد، و شك في ان زيدا من العلماء فيكون تخصيصا للعام، او انه جاهل و ليس بعالم فيكون خارجا موضوعا عن اكرم العلماء، فهل يثبت باصالة عدم التخصيص ان زيدا جاهل و يثبت له جميع ما للجاهل و غير العالم من الاحكام الأخر غير حرمة اكرامه؟ او ان اصالة التخصيص لا تثبت ذلك؟

و لا يخفى ان من ذهب الى اثبات اصالة عدم التخصيص ذلك قد استدل عليه بعين ما ذكرناه من الادلة الثلاثة في الفرض السابق: من

عكس النقيض و هو ان اصالة عدم التخصيص تدل على ان اكرم العلماء لم يخصص، و لازم ذلك هو انه كل ما كان عالما يجب اكرامه و كل ما لا يجب اكرامه فليس بعالم، و حيث ان زيدا لم يجب اكرامه فهو ليس بعالم.

و يردّه ما ذكرناه، و ان التخصيص اولى من التخصيص، و قد مر ما فيه.

و الثالث ما اشار اليه في طي كلامه: من كون مثبت الاصول اللفظية حجة، و اصالة عدم التخصيص من الاصول اللفظية فيكون مثبتها حجة، و لازم كون مثبتها حجة هو ان زيدا ليس بعالم.

و يرد عليه ما عرفت: من انه حيث كانت حجية الاصول اللفظية هو بناء العقلاء و يقتصر فيه على القدر المتيقن، و لم يعلم بناء العقلاء على ان اصالة عدم التخصيص مثبتة لمثل ذلك و انما القدر من مثبتتها هو ما اذا شك في وجوب اكرام زيد العالم لاحتمال تخصيص العام، فباصالة عدم التخصيص يثبت وجوب اكرامه و يثبت كل ما للعالم من الاحكام الأخر.

و لا يخفى ان المصنف اشار في كلامه الى الدليل الثالث فقط و سيأتي التنبيه عليه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٦٤

.....

ثم لا- يخفى ايضا ان المصنف قد ذكر- فيما سبق- الفرض الثالث بقوله بل يمكن ان يقال كما نبهنا عليه، و ذكر الفرض الرابع في قوله: «بقي شيء و هو انه هل يجوز التمسك باصالة عدم التخصيص في احراز عدم كون ما شك في انه [من مصاديق العام] للشك في كونه عالما أو ليس بعالم «مع العلم بعدم كونه محكوما بحكمه» لفرض العلم بانه يحرم اكرامه [و حكم العام هو وجوب اكرام العلماء] فزيد بعد ان فرض العلم بحرمة اكرامه فهو ليس ممن يجب اكرامه [قطعا فيكون الشك حينئذ] في كونه عالما أو ليس بعالم، فالشك في كونه مصداقا للعالم فقط لا في وجوب اكرامه، و هذا مراده من قوله: «مصداقا له» فقوله: مصداقا له خبر لكون الذي اسمه جملة ما شك في انه من مصاديق العام.

و حاصله: انه يتمسك باصالة عدم التخصيص لاحراز كون زيد المشكوك كونه عالما او ليس بعالم انه ليس بعالم، و يحرز بها عدم كونه مصداقا للعام «مثل ما اذا علم ان زيدا يحرم اكرامه و شك في انه عالم فيحكم عليه باصالة عدم تخصيص اكرم العلماء انه ليس بعالم» فيحرز باصالة عدم التخصيص عنوان عدم العالم له «بحيث يحكم عليه بسائر ما لغير العالم من الاحكام» و اشار الى الجواب بقوله: «فيه اشكال» و اشار الى وجهه بقوله: «لاحتمال اختصاص حجتها بما اذا شك في كون فرد العام محكوما بحكمه» و هو الاقتصار على ما فيها القدر المتيقن و هو جريان اصالة عدم التخصيص في الفرض الاول و فيه يكون مثبتها حجة.

و بعبارة اخرى: انه بعد ان كان عالما و يجب اكرامه لعدم ثبوت تخصيص العام فيه، فباصالة عدم تخصيص تثبت حجة العام الذي لا شك في كونه يشمل هذا الفرد من ناحية عنوان العام لفرض كونه عالما قطعا و كان الشك في العام من ناحية حجيته، فباصالة عدم التخصيص تثبت حجة العام في اكرامه كما كان عمومه له بحسب العنوان ثابتا لفرض كونه عالما، و هذا مراده من قوله: «كما هو قضية عمومه».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٦٥

[العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص]

فصل هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص فيه خلاف، و ربما نفى الخلاف عن عدم جوازه، بل ادعى الاجماع عليه (١)، و الذي ينبغي أن يكون محل الكلام في المقام، أنه هل يكون أصالة العموم متبعة مطلقا أو بعد الفحص عن المخصص و اليأس عن الظفر به بعد الفراغ عن اعتبارها بالخصوص في الجملة، من باب الظن النوعي للمشافة و غيره، ما لم يعلم بتخصيصه تفصيلا، و لم يكن

من أطراف ما علم تخصيصه إجمالاً (٢)، و عليه فلا مجال لغير واحد مما استدل به على عدم

و قد اشار الى الاستدلال الثالث بقوله: «و المثبت من الاصول اللفظية ... الى آخر الجملة»، و اشار الى لزوم الاقتصار على القدر المتيقن في بناء العقلاء بقوله:

«إلا انه لا بد من الاقتصار على ما يساعد عليه الدليل ... الى آخر كلامه».

(١) وقع الكلام في انه هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ام لا يجوز العمل به قبل الفحص عن المخصص؟ و قد استدل بعض القائلين بعدم جواز العمل به قبل الفحص معبراً بنفي الخلاف عن ذلك، كما يحكى ذلك عن كلام الغزالي انه: قال لا خلاف في عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص [و استدل بعض القائلين بالعدم بالاجماع كما هو المنقول عن نهاية العلامة: انه لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص اجماعاً.

(٢) لا يخفى انه حيث يظهر من استدلال بعضهم في المقام عدم وضوح ما هو محل الكلام، لذلك ابتدأ المصنف ببيان ما ينبغي ان يكون هو محل النزاع قبل بيان مختاره.

و توضيحه: ان محل الكلام هو ان اصالة العموم التي هي حجة من باب الظن النوعي و التي حجيتها مطلقة للمشافة و غيره، هل يجوز العمل بها قبل الفحص عن المخصص ام لا يجوز؟ و ليس ذلك مختصاً بما علم اجمالاً بورود المخصصات، بل بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٦٦ جواز العمل به قبل الفحص و اليأس (١).

حتى لو علمنا بخروج العام عن اطراف ما علم تخصيصه و لكننا احتملنا ورود تخصيص عليه مع ذلك هل يجوز العمل به قبل الفحص ام لا؟ كما لو علمنا بورود مائة تخصيص على العمومات و ظفرنا بها ثم وجدنا عاماً احتملنا ان يكون له مخصص، فمثل هذا داخل في محل النزاع في انه هل يجوز العمل به قبل الفحص ام لا؟

و الى هذا اشار بقوله: «و الذي ينبغي ان يكون محل النزاع في المقام انه هل يكون اصالة العموم متبعة مطلقاً أي و لو قبل الفحص او بعد الفحص عن المخصص و اليأس عن الظفر به بعد الفراغ عن اعتبارها بالخصوص في الجملة» لعدم الريب في اصل حجية اصالة العموم، و لكنها هل هي قبل الفحص او بعد الفحص؟

و لا- يخفى ان حجيتها من باب الظن النوعي دون الظن الفعلي، و الى هذا اشار بقوله: «من باب الظن النوعي»، و اشار الى انها لا تختص بالمشافة بقوله:

«للمشافة و غيره»، و اشار الى ان الكلام في العام الخارج عن اطراف ما علم اجمالاً بتخصيصه كما عرفت، و اما ما علم تخصيصه بالخصوص فهو خارج قطعاً لانه لا معنى للفحص عن تخصيص ما وصل تخصيصه بقوله: «ما لم يعلم بتخصيصه تفصيلاً و لم [يكن من اطراف ما علم تخصيصه اجمالاً] لانه لا معنى لوجوب الفحص عما علم تخصيصه تفصيلاً، و لا ريب في وجوب الفحص عن [اطراف ما علم اجمالاً تخصيصه من العمومات.

(١) بهذا اشار الى ما ذكرنا من انه يظهر من [استدلال بعضهم في المقام عدم وضوح ما هو محل النزاع.

فقد استدل بعضهم على وجوب الفحص عن المخصص بان حجية العموم [من باب الظن الفعلي، و مع احتمال المخصص لا ظن فعلي بعموم العام فلا يجوز ان يكون متبعاً قبل الفحص.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٦٧

و يرد عليه اولاً: ان حجية العموم انما هي من باب الظن النوعي دون الفعلي.

و ثانياً: انه ربما لا يحصل الظن الفعلي بارادة العام على عمومه و ان حصل الفحص عن المخصص له بالمقدار الذي استقرت السيرة العقلائية على الفحص عنه، لاحتمال وجوده و عدم ظفرنا به أو نسيان حملته و رواته، او لنسيان تدوينه او تلفه بعد التدوين.

و على كل فمحل النزاع بعد فرض حجية اصالة العموم من باب الظن النوعي في انه هل هناك بناء من العقلاء على الاخذ بها قبل الفحص او بعد الفحص؟

و استدل بعضهم على وجوب الفحص بان حجية اصالة العموم انما هي للمشافه فلا- بد من الفحص لتعيين العموم الذي هو حجة للمشافه، و بعد تمامية الفحص و تمييزه ليحصل الظن لنا بالعموم ثم يثبت الحكم لغير المشافه بدليل الاشتراك.

و يرد عليه اولاً: ان حجية اصالة العموم لا تختص بالمشافه كما سيأتي بيانه عند التعرض له.

و ثانياً: ان الكلام في اصالة العموم لا في الظن بالعموم.

و ثالثاً: ان الكلام في الاخذ بالعام قبل الفحص أو بعد الفحص مما يشمل المشافه نفسه، فانه بناء على عدم جواز الاخذ بالعام الا بعد الفحص لا يجوز للمشافه الاخذ به الا بعد الفحص ايضاً.

و استدل آخرون على وجوب الفحص عن المخصص بانه قد علم اجمالاً بوجود مخصصات للعمومات، و مع العلم الاجمالي بذلك لا يجوز الاخذ بالعموم قبل الفحص عن المخصصات التي علم اجمالاً بها.

و يرد عليه: ما عرفت من ان الكلام في العام الخارج عن اطراف ما علم اجمالاً بتخصيصه، كما لو ظفرنا بمقدار المخصصات التي علمنا بها او ظفرنا بمقدار ما يوجب انحلال العلم الاجمالي الى علم تفصيلي و شك بدوي، ثم وجدنا عمومات

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٦٨

فالتحقيق عدم جواز التمسك به قبل الفحص، فيما إذا كان في معرض التخصيص كما هو الحال في عمومات الكتاب و السنة، و ذلك لاجل أنه لو لا القطع باستقرار سيرة العقلاء على عدم العمل به قبله، فلا أقل من الشك، كيف و قد ادعى الاجماع على عدم جوازه، فضلاً عن نفى الخلاف عنه، و هو كاف في عدم الجواز، كما لا يخفى.

و أما إذا لم يكن العام كذلك، كما هو الحال في غالب العمومات الواقعة في السنة أهل المحاورات، فلا شبهة في أن السيرة على العمل به بلا فحص عن مخصص (١)، و قد ظهر لك بذلك أن مقدار الفحص

احتملنا تخصيصها فانها من محل النزاع في انه هل يجوز الاخذ بها قبل الفحص ام لا يجوز إلّا بعد الفحص؟

(١) [حاصله: ان العام على نحوين: الاول ما كان في معرض التخصيص و هو كالعمومات الواردة في الكتاب و السنة، فان مهم الشارع غالباً على ذكر الحكم الخاص بعد العام الذي يشمله و غيره، و اما الكلام في انه ما السبب [لان كان ديدن الشارع على هذا النهج فسيأتي التعرض له ان شاء الله.

الثاني: العمومات التي لم تكن في معرض [التخصيص كالعمومات الموجودة في لسان اهل المحاوره.

و لما كان حجية ظهور العموم في عمومه انما هو ببناء العقلاء و سيرتهم المتبعة في حجية الظهورات و الاخذ بها، و في النحو الاول و هو العمومات الواقعة في معرض التخصيص اذا لم نقل بانه من المقطوع به استقرار سيرتهم و بنائهم على عدم الاخذ بهذه العمومات قبل الفحص عن مخصصها فلا اقل من الشك في حجية هذه العمومات عندهم قبل الفحص.

و ان دعوى عدم الخلاف و الاجماع على عدم الاخذ بالعمومات قبل الفحص مما يدل واضحاً على عدم السيرة من العقلاء على الاخذ بها، و ان لم يدل على عدم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٦٩

[الفحص اللازم عن المخصص في العمل بالعام]

اللازم ما به يخرج عن المعرضية له (١)، كما أن مقداره اللازم منه بحسب سائر الوجوه العقلية التي استدلت بها من العلم الاجمالي به أو حصول

السيرة فلا محالة مما يوجب الشك فيها، و من البين انه يكفى الشك في حجية الظهور عند العقلاء في عدم الاخذ بالظهور و عدم اتباعه، و لكن في العمومات غير الواقعة في معرض التخصيص قد استقر بناؤهم على الاخذ بالعام على عمومه قبل الفحص عن مخصصه، و عبارة المتن واضحة.

و اشار الى النحو الاول بقوله: «فالتحقيق عدم جواز التمسك به» أى بالعام «قبل الفحص فيما كان» العام «في معرض التخصيص ... الى آخر الجملة».

و اشار الى النحو الثانى بقوله: «و اما اذا لم يكن العام كذلك ... الى آخر الجملة».

(١) بعد ما عرفت ان السبب في وجوب الفحص عن العام كونه واقعا في معرض التخصيص، فاذا خرج العام عن المعرضية للتخصيص فيجب الاخذ بعمومه لتامية حجية ظهوره عند العقلاء، و لازم هذا كون مقدار الفحص عن المخصص ينتهى امده بمقدار ما يخرج به العام عن معرضية التخصيص، فالفحص اللازم في عمومات الكتاب أو السنة هو مراجعة الكتب التي تقتضى العادة بوجود المخصص فيها، فاذا لم يوجد فيها مخصص للعام فينبغى الاخذ به، اذ كما ان الموجب للفحص هو سيرة العقلاء كذلك مقدار الفحص فانما هو بحسب ما تقتضى به سيرتهم على مقدار الفحص، لانه حيث لم يرد من الشارع بيان لمقدار الفحص فلا تكون له طريقة غير طريقة العقلاء في تقدير مقدار الفحص، و قد اشار لهذا بقوله: «و قد ظهر لك بذلك ان مقدار الفحص اللازم» هو مقدار «ما به يخرج العام عن المعرضية له» أى عن المعرضية للتخصيص.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٧٠

الظن بما هو التكليف، أو غير ذلك رعايتها، فتختلف مقداره بحسبها، كما لا يخفى (١).

(١) و قد ظهر - مما مر - ان مسلك المصنف في وجوب الفحص هو بناء العقلاء على الفحص في العام المعرض للتخصيص، و ان اللازم على هذا [هو الفحص عن المخصص حتى يخرج عن معرضية التخصيص.

و هناك مسالك أخر اشرفنا اليها في لزوم الفحص عن المخصص:

- منها كون [العام من اطراف العلم الاجمالي.

و اللازم على هذا المسلك الفحص بمقدار ينحل به العلم الاجمالي و يخرج العام عن الطرفية للعلم الاجمالي.

- و منها ان الفحص انما يجب لانه لا يحصل الظن الفعلى بالظهور قبل الفحص، و على هذا فاللازم الفحص حتى يحصل الظن الفعلى.

- و منها ان الفحص انما يجب لكون حجية العام مختصة بالمشافه و انما يثبت الحكم في العام لنا بدليل الاشتراك، فالفحص انما هو

للحصول على العام الذى هو حجة للمشافه، و على هذا فيجب الفحص بمقدار ما يحصل الظن بذلك، و الى هذا اشار بقوله: «كما ان

مقداره اللازم منه بحسب سائر الوجوه العقلية التي استدلت بها» لوجوب الفحص «من العلم الاجمالي به او حصول الظن بما هو

التكليف» بالفعل «او غير ذلك» كمسلك من يرى اختصاص العام بالمشافه.

قوله: «رعايتها» هذا خبر ان: أى ان مقدار الفحص اللازم رعاية الوجوه التي استدلت بها للفحص و تقدير الفحص بحسب ما تقتضيه

تلك الوجوه كما عرفت، و لازم ذلك اختلاف مقدار الفحص، ففي العلم الاجمالي بمقدار ما ينحل به، و في الظن بمقدار ما يحصل الظن، و في المعرضية بمقدار ما يخرج عنها بالفحص، و لذا قال (قدس سره): «فيختلف مقداره» أى يختلف مقدار الفحص «بحسبها» أى بحسب ما تقتضيه الوجوه التي استدلت بها لوجوب الفحص.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٧١

ثم إن الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصص المتصل، باحتمال أنه كان و لم يصل، بل حاله حال احتمال قرينه المجاز، و قد اتفقت كلماتهم على عدم الاعتناء به مطلقاً، و لو قبل الفحص عنها، كما لا يخفى (١).

(١) لما عرفت ان وجوب الفحص على مختار المصنف انما هو لكون العام واقعا في معرض التخصيص، و من الواضح ان معرضية العام للتخصيص بالمتصل تنتهي بانتهاج التخاطب فلا وجه لوجوب الفحص عن المخصص المتصل، بعد ان كان العام الواصل الينا خاليا عن التخصيص المتصل.

نعم غاية ما يمكن ان يقال: انه هناك احتمال انه كان تخصيص متصل و لم يصل الينا.

و لكنه [لا وجه لأن يكون هذا الاحتمال موجبا للفحص بعد ان كان العام خارجا عن معرضية التخصيص بالمتصل، و هذا الاحتمال منفي ببناء العقلاء على عدم الاعتناء به، و حال هذا الاحتمال حال احتمال القرينه على المجاز] حيث يتم بناء العقلاء على الاخذ بالحقيقة و بما وضع له اللفظ الى ان تثبت القرينه على المجازية، و احتمال [وجود القرينه على المجاز] و لكنها لم تصل الينا منفي ببناء العقلاء على اصالة الحقيقة، و على نفي احتمال القرينه على المجاز، و الاخذ بالحقيقة من دون فحص عن القرينه اذ لم تصل مع الكلام.

و لذا قال (قدس سره): «و قد انفقت كلماتهم» على استقرار بناء العقلاء «على عدم الاعتناء به» أى باحتمال القرينه «مطلقاً و لو قبل الفحص عنها» و قد علمت حال احتمال المخصص المتصل كاحتمال وجود القرينه على المجاز.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٧٢

[الفرق في الفحص بين الاصول اللفظية و العملية]

إيقاظ: لا يذهب عليك الفرق بين الفحص هاهنا، و بينه في الاصول العملية، حيث أنه هاهنا عما يزاحم الحجية، بخلافه هناك، فإنه بدونه لا حجة، ضرورة أن العقل بدونه يستقل باستحقاق المؤاخذه على المخالفة، فلا يكون العقاب بدونه بلا بيان و المؤاخذه عليها من غير برهان، و النقل و إن دل على البراءة أو الاستصحاب في مورد هاهنا مطلقاً، إلا أن الاجماع بقسميه على تقييده به (١)،

(١) حاصله: انه كما ان العمل بالعمومات الواقعة في معرض التخصيص لا يجوز إلماً بعد الفحص كذلك العمل بالاصول العملية كالبراءة و الاحتياط و الاستصحاب لا يجوز إلماً بعد الفحص عن الدليل، و لكن مع ذلك فرق بين وجوب الفحص عن تخصيص العام و بين الفحص عن الدليل في الاصول العملية، فان الفحص هنا فحص عن المانع عن حجية العام في عمومه بعد ثبوت مقتضى الحجية في العام، و في الاصول العملية الفحص فيها فحص عن المقتضى، و انه في الاصول العملية لا اقتضاء للاصول للعمل على طبقها الا بعد الفحص، بخلافه في العام فان المقتضى فيه موجود و الفحص فيها عن المانع.

و توضيحه: ما عرفت من ان الموجب للفحص في العام هو وقوعه في معرض التخصيص، و من الواضح ان معنى هذا كون العام له اقتضاء الحجية و لكن وقوعه في هذا المعرض اوجب التوقف عن تأثير هذا الاقتضاء حتى يتم عدم المانع عن تأثيره.

و بعبارة اخرى: ان الفحص عن المخصص في العام انما هو عما يزاحم حجية العام في عمومه، فان للعام ظهوراً في العموم و هذا

الظهور هو المقتضى للحجية العام عند العقلاء، و لكن وقوعه في معرض احتمال ان يكون لهذه الحججة حجة اخرى مزاحمة هو الذى اوجب الفحص عندهم بخلافه فى الاصول العملية.

اما فى الاصول العملية العقلية كقبح العقاب بلا بيان- مثلا- فمن البين انه لا [اقتضاء فى الجواز و العمل قبل الفحص لان الموضوع فيها هو عدم البيان، و انما

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٧٣

.....

يقبح العقاب بلا بيان- مثلا- حيث يحرز اللابيان، و قبل الفحص عدم البيان ليس بمحرز فلا موضوع لقبح العقاب بلا بيان، و العقل مستقل باستحقاق العقاب لو اخذ بالاصول العملية قبل الفحص و كان ذلك مخالفا لحكم الشارع.

و بعبارة اخرى: ان الحكم قبل تحقق موضوعه لا- اقتضاء له و انما يكون له الاقتضاء فيما اذا تحقق موضوعه و حصل مانع عن ترتب الحكم عليه، و الموضوع للحجية فى العام هو ظهور العام و هو متحقق قبل الفحص و العقلاء بنوا على الظهور، و لكنه فى العام الواقع فى معرض تخصيصه و احتمال مزاحمته بحجة اقوى يجب الفحص، فالفحص فيه فحص عن المزاحم لما هو موضوع الحجية فى العام، و معنى هذا كونه فصفا عن المانع، و فى الاصول العملية كقبح العقاب بلا- بيان موضوع القاعدة اللابيان، و هو انما يتحقق بعد الفحص لوضوح انه مع احتمال البيان لا يكون اللابيان متحققا الذى هو الموضوع للاصول العقلية، فالفحص فيها انما هو لاحراز ما هو المقتضى فيها لا عن المانع، و قد اشار الى ذلك بقوله: «حيث انه هاهنا» أى ان الفحص فى العام هو «عما يزاحم الحجية» لما عرفت من ان موضوع الحجية فى العام هو الظهور، و ظهور العام فى عمومته متحقق قبل الفحص «بخلافه هناك» أى فى الاصول العملية العقلية «فانه بدونه لا حجة» لان موضوع الحجية فيها هو اللابيان و هو غير متحقق قبل الفحص، و الذى يدل على ان الموضوع فيها اللابيان «هو ضرورة ان العقل بدونه» أى بدون الفحص «يستقل باستحقاق المؤاخذه على المخالفة» لعدم تحقق الموضوع فيها قبل الفحص و هو اللابيان «فلا- يكون العقاب بدونه» أى بدون الفحص من العقاب «بلا- بيان و المؤاخذه عليها» أى على المخالفة «بلا برهان» هذا فى الفرق بين الفحص فى العام و بينه فى الاصول العملية العقلية.

و اما الاصول العملية العقلية كرفع ما لا يعلمون و لا تنقض اليقين بالشك فظاهاها و ان كان تحقق الموضوع، لان موضوعها و هو عدم العلم و هو متحقق قبل الفحص،

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٧٤

فافهم (١).

و اليقين و الشك و هما متحققان قبل الفحص إلا ان الاجماع قد تحقق على ان موضوعها و هو عدم العلم بعد الفحص، و اليقين و الشك بعد الفحص عن الدليل، فالموضوع فيها مقيد بالفحص، و اذا كان الموضوع فيها مقيدا بالفحص فالفحص فيها لتحقيق الموضوع، فهو فحص عن المقتضى لا عن المانع، و الى هذا اشار بقوله: [١٠]

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول ؛ ج ٤ ؛ ص ١٧٤

و النقل «كدليل الرفع و الاستصحاب» و ان دل على البراءة و الاستصحاب فى [مورد هما مطلقا] أى غير مقيد بالفحص لان موضوعها هو عدم العلم، و اليقين و الشك و هما بظاهر الدليل غير مقيد بالفحص بل مطلقين من ناحيته، فمع عدم العلم قد رفعت المؤاخذه و مع اليقين و الشك يستصحب اليقين سواء كان هناك فحص او لم يكن فحص «إلا ان الاجماع بقسميه» البسيط و المركب قائم «على

تقييده به» أى على تقييد الموضوع فيها بالفحص.

(١) لعله إشارة الى ان حجية الظهور انما هى ببناء العقلاء و ليس للعقلاء بناءان:

بناء على الاقتضاء، و بناء على الفحص عن المانع، بل ليس لهم إلاً بناء واحد و هو العمل على طبق العام و اعتبار الظهور فيه حجة، و هذا انما يكون بعد الفحص، فلا- فرق بين الفحص فى العام و الفحص فى الاصول و فى كليهما الموضوع للحجيه انما يتحقق بعد الفحص.

و لكن الانصاف انه بعد بناء العقلاء على حجيه الظهور فى العام غير المعرض للتخصيص كعمومات اهل المحاوره، فيكون بناؤهم على الفحص فى العام المعرض للتخصيص هو بمنزلة التخصيص لهذا البناء، و ان توقفهم عن العمل على العام الواقع فى ذلك المعرض انما هو للبحث عما يزاحم ما هو موضوع الحجة عندهم فى العام، و يكشف هذا ان الظهور عندهم هو موضوع الحجية، فموضوعها متحقق فى العام و لكن وقوعه فى معرض التخصيص اوجب توقفهم عن العمل على طبقه حتى يتم احراز عدم المانع عن العمل.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٧٥

[الخطابات الشفاهية]

فصل هل الخطابات الشفاهية مثل (يا أيها المؤمنون) تختص بالحاضر مجلس التخاطب، أو تعم غيره من الغائبين، بل المعدومين فيه خلاف، و لا بد قبل الخوض فى تحقيق المقام، من بيان ما يمكن أن يكون محلاً للنقض و الابرام بين الاعلام (١).

(١) لا- يخفى ان الخطاب مثل قوله: (يا أيها المؤمنون) و قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَ ذَرُوا الْبَيْعَ [١١] يشتمل على امور ثلاثة:

- الحكم و هو السعى و ترك البيع.

- و توجيه هذا الكلام.

- و المراد من الذين آمنوا.

و لا اشكال فى ان صحة الكلام فى التكليف و شموله للغائبين و المعدومين لا يختص بخصوص التكليف الذى تضمنه الخطاب. كما انه لا- يختص صحة توجيه الكلام للغائبين و المعدومين بخصوص توجيه الكلام الخطابى، بل يشمل مطلق توجيه الكلام سواء كان بنحو الخطاب كقوله تعالى:

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ او كان بغير الخطاب كقوله تعالى: وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ [١٢] و لعله انما بحث عنه فى فصل الخطابات الشفاهية لان البحث فى الجهة الثالثة: و هى كون المراد بالالفاظ الواقعة بعد أداء الخطاب كالمؤمنين

الواقع بعد يا ايها هل تعم الغائبين و المعدومين ام لا تعم؟

و يختص بالمشافهين.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٧٦

فاعلم أنه يمكن أن يكون النزاع فى أن التكليف المتكفل له الخطاب هل يصح تعلقه بالمعدومين، كما صح تعلقه بالموجودين، أم لا؟ أو فى صحة المخاطبة معهم، بل مع الغائبين عن مجلس الخطاب بالالفاظ الموضوعه للخطاب، أو بنفس توجيه الكلام إليهم، و عدم صحتها، أو فى عموم الالفاظ الواقعة عقب أداء الخطاب، للغائبين بل المعدومين، و عدم عمومها لهما، بقربنه تلك الاداة (١).

و لا اشكال فى ان هذا البحث مما يختص بالخطاب فلذلك ناسب البحث فى الجهتين الواقعتين فى الجملة الخطابية فى هذا الفصل

ايضا، وقد ظهر مما ذكرنا ان البحث في هذا الفصل في جهات ثلاث:

- الاولى: في التكليف المتكفل له الخطاب هل يعم الغائبين و المعدومين؟

- الثانية: في توجيه الكلام و الخطاب هل يصح ان يتوجه الى الغائبين و المعدومين كما يتوجه الى الحاضرين؟

- الثالثة: في الالفاظ الواقعة بعد أداة الخطاب هل يصح ان تعم الغائبين و المعدومين؟

(١) هذه هي الجهة الاولى و هو انه هل يصح تعلق التكليف بالغائبين عن مجلس الخطاب و المعدومين في وقت الخطاب ام لا؟ فعلى

الاول يكون التكليف الواقع في الجملة الخطابية يعم الغائبين و المعدومين.

و على الثاني يكون مختصا بخصوص الحاضرين مجلس الخطاب و هم المشافهون بالخطاب.

و الى هذا اشار بقوله: «ان التكليف المتكفل له الخطاب هل يصح تعلقه بالمعدومين» و الغائبين «كما صح تعلقه بالموجودين ام لا» و

اشار الى الجهة الثانية بقوله: «او في صحة المخاطبة معهم» أي مع المعدومين «بل مع الغائبين عن مجلس الخطاب بالالفاظ الموضوعه

للخطاب» ككاف الخطاب و يا أيها و امثالها «او بنفس

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٧٧

و لا يخفى أن النزاع على الوجهين الاولين يكون عقليا، و على الوجه الاخير لغويا (١).

توجيه الكلام» أي بان يكون الخطاب مستفادا من نفس توجيه الكلام كقوله تعالى:

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْأَيْمَاتِ الْمَوْجِهَةِ إِلَى الْحَاضِرِينَ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ عِنْدَ قِرَاءَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ لَهَا «و عدم

صحتها» أي عدم صحة المخاطبة لا بالفاظ الخطاب و لا بتوجيه الكلام».

فان الجهة الثانية كما عرفت هو انه هل يصح توجيه الكلام الخطابى الى الغائبين و المعدومين ام لا يصح سواء كان الخطاب مدلولاً

عليه بالالفاظ الموضوعه للخطاب او كان مستفادا من نفس توجيه الكلام، و الى الجهة الثالثة اشار بقوله: «او في عموم الالفاظ الواقعة

عقيب أداة الخطاب» كلفظ المؤمنين و الذين آمنوا و الناس في انها شاملة «للغائبين بل المعدومين و عدم عمومها» و شمولها «لها

بقربنة تلك الاداة» لوضوح ان لفظ المؤمنين و الذين آمنوا و لفظ الناس مما يشمل الغائبين قطعاً و إنما [وقع الكلام في شمولها لهم، و

عدم شمولها انما هو لاجل دعوى كون أداة الخطاب قريئة على الاختصاص بالمشافهين.

(١) و هما صحة تكليف الغائبين و المعدومين [و عدم صحة مخاطبتهم و من الواضح ان الكلام في هاتين الجهتين لا خصوصية فيه ان

يكون [مستفادا من الالفاظ] لبداهة ان الكلام جار في التكليف المستفاد من الاجماع و العقل انه هل يصح في هذا التكليف المستفاد

منهما ان يتعلق بالغائبين أو المعدومين ام لا؟

و كذلك في الخطاب المستفاد من الاجماع- مضافا الى ما سيأتى من ان البرهان على عدم صحة تكليف المعدومين و عدم صحة

مخاطبتهم لا يختص بالتكليف و بالخطاب بالحكم المستفادين من الالفاظ- و العقل هل يصح ان يتوجه الى الغائبين و المعدومين ام

لا؟

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٧٨

[لا يصح توجيه الخطاب الى الغائب و المعدوم]

إذا عرفت هذا، فلا ريب في عدم صحة تكليف المعدوم عقلا، بمعنى بعثه أو زجره فعلا، ضرورة أنه بهذا المعنى يستلزم الطلب منه

حقيقة، و لا يكاد يكون الطلب كذلك إلا من الموجود ضرورة (١)، نعم هو بمعنى

و القائل بصحته يقول به مطلقا في التكليف المستفاد من اللفظ او الاجماع او العقل، و في الخطاب ايضا سواء كان مستفادا من اللفظ او الاجماع أو العقل: بان يقوم الاجماع على ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم خاطب الحاضرين بخطاب و لو بالاشارة من غير لفظ. و اما الجهة الثالثة: فهو ما يخص بالالفاظ لما عرفت انه فيما يراد من الالفاظ الواقعة بعد أداء الخطاب.

مضافا الى ما مر من ان الالفاظ صالحة بنفسها لأن تشمل الغائبين و المعدومين و لكن حيث كانت الالفاظ مشفوعة بأداء الخطاب لذا وقع الكلام في شمولها لهم و عدم شمولها، و قد اشار الى كون الكلام في الجهتين الاولتين عقليا لا لفظيا بقوله: «لا- يخفى ان النزاع على الوجهين الاولين يكون عقليا» و اشار الى ان الجهة الثالثة الكلام فيها لفظيا لا عقليا بقوله: «و على الوجه الاخير لغويا».

(١) يظهر منه (قدس سره) انه يفصل بين المعدومين و الغائبين كما يقتضيه استدلاله على عدم معقولية تكليف المعدومين، و توضيحه: ان المراد من التكليف الذي لا- يعقل ان يشمل المعدومين هو التكليف بمرتبته الفعلية، اما مرتبة التنجز فلنأخرها عن مرتبة الفعلية فبالاولى ان لا يعقل ايضا.

و اما الحكم بمرتبته الانشائية فيجوز ان يعم المعدومين كما سيصرح به، و اذا جاز بمرتبته الانشائية فالاولى جوازه بمرتبة الاقتضاء ايضا.

و الحاصل: ان الحكم بمرتبته الفعلية هو التحريك التشريعي و هو دفع المبعوث تشريعا، و التحريك و الدفع التشريعي هو بازاء التحريك و الدفع التكويني، و من البديهي عدم معقولية التحريك الفعلي التكويني للمعدوم، اذ التحريك الفعلي

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٧٩

.....

التكويني هو فعل بين المحرك و المتحرك، و لا- يعقل ان يكون التحريك التكويني فعليا مع كون احد اطرافه ليس له فعلية و المعدوم [لا- فعلية له . و اما كون التحريك التشريعي بازاء التكويني فلان معنى كون الحكم فعليا هو بلوغ الامر الى مرتبة بحيث لو انقاد العبد الى مولاه لكان الامر داعيا له و محركا له، و من الواضح ان المعدوم لا يعقل ان ينقاد بالفعل ليكون الامر داعيا و محركا له بالفعل.

و بعبارة اخرى: ان كون الحكم باعثا بالفعل يستلزم الارادة الحقيقية من الباعث ان ينبعث المكلف عنها بالفعل، و لا يعقل ان تكون الارادة الحقيقية فعلية و المراد منه غير موجود و معدوم بالفعل، لان التحريك الفعلي كما لا بد فيه من محرك بالفعل كذلك لا بد فيه من متحرك بالفعل.

لا يقال: انه قد مر من المصنف امكان الواجب المعلق و لازمه كون الامر فعليا في الواجب المعلق و قد تعلق بامر استقبالي، و كما لا يعقل ان ينقاد المعدوم لعدم وجوده و فعليته، فكذلك لا يمكن ان ينقاد الموجود بالفعل اذا كان متعلق البعث غير موجود بالفعل فاذا جاز ان يكون الحكم فعليا مع عدم امكان الانقياد بالفعل لعدم المبعوث اليه فكذلك لا- ينبغي ان يكون مانعا عن فعليته مع عدم المبعوث.

فانه يقال: فرق واضح بين عدم المبعوث اليه و عدم المبعوث في حالة فعلية البعث، فانه مع عدم المبعوث اليه لا ريب في امكان تحقق الانبعاث و الانقياد بالفعل من المبعوث أي المكلف، لعدم المانع له من قبل المكلف، و انما لم يتحقق لعدم وجود المبعوث اليه حيث انه استقبالي، بخلاف ما اذا كان المكلف الذي هو المبعوث معدوما فانه لا يعقل ان يكون له انقياد او انبعاث فلا يمكن ان يكون انقياده و انبعاثه فعليا فليس المانع عن فعلية، التكليف عدم قدرة المكلف بالفعل حتى لا يكون فرق بين عدم المبعوث و عدم المبعوث اليه، بل المانع عن فعلية التكليف في المعدوم هو عدم الامكان لعدم الموضوع، بخلافه في الواجب المعلق فان امكان الانبعاث متحقق

و غايته عدم فعليه الانبعث.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٨٠

إنشاء الطلب بلا بعث و لا زجر، لا استحالة فيه أصلا، فإن الانشاء خفيف المثنوء، فالحكيم تبارك و تعالى ينشئ على وفق الحكمة و المصلحة، طلب شيء قانونا من الموجود و المعدوم حين الخطاب، ليصير فعليا بعد ما وجد الشرائط و فقد الموانع بلا حاجة إلى إنشاء آخر، فتدبر (١).

و فرق واضح بين عدم الامكان و عدم الفعليه، و قد اشار الى ما ذكرنا من عدم امكان البعث الى المعدوم بقوله: «ضرورة انه بهذا المعنى» أى يكون الحكم فى مرتبة الفعليه و انه باعث و زاجر بالفعل «يستلزم الطلب منه حقيقة» أى يستلزم البعث و الزجر الفعلى الارادة الحقيقية الفعليه «و لا يكاد يكون الطلب كذلك» أى لا يكاد يكون الطلب الحقيقى و الارادة الحقيقية طلبا و ارادة بالفعل «الا من الموجود ضرورة» أى بداهة.

و قد ظهر مما مر: ان التكليف لا يعقل بحسب البرهان المذكور ان يعم المعدومين بالخصوص، و اما بالنسبة الى الغائبين فلا مانع من ان يكون الحكم فعليا بالنسبة اليهم لامكان الانقياد و الانبعث منهم، و لذا خصه بالمعدومين فقط، فقال لا ريب فى عدم صحة تكليف المعدوم عقلا، فتأمل.

(١) حاصله: انه لا مانع من ان يعم الحكم المعدومين بمرتبته الانشائية، و هى مرحلة جعل القانون، فان الحكم فى هذه المرتبة لا بعث فيه و لا- زجر و لا- ارادة حقيقية فيه بالفعل و لا طلب حقيقى كذلك فيه، فان الحكم بهذه المرتبة هو جعل الحكم إنشاء فانه مرتبة جعل الحكم قانونا على وفق المصلحة و المفسدة، و حين تتم شروط الفعليه له يكون فعليا من دون حاجة الى انشاء آخر، و الى هذا اشار بقوله: «فان الانشاء خفيف المثنوء ... الى آخره» بعد ما اشار الى ان الحكم فى هذه المرتبة لا- بعث فيه و لا زجر بقوله: «هو بمعنى» مجرد «انشاء الطلب بلا بعث و لا زجر لا استحالة فيه اصلا».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٨١

و نظيره من غير الطلب إنشاء التمليك فى الوقف على البطون، فإن المعدوم منهم يصير مالكا للعين الموقوفة، بعد وجوده بإنشائه، و يتلقى لها من الواقف بعقده، فيؤثر فى حق الموجود منهم الملكية الفعليه، و لا يؤثر فى حق المعدوم فعلا، إلا استعدادها لان تصير ملكا له بعد وجوده (١)، هذا إذا أنشئ الطلب مطلقا.

(١) أى و نظير الطلب فى عدم صحته فعلا للمعدومين هو التمليك الفعلى لهم، و انما الصحيح هو انشاء التمليك لهم لا فعليه التمليك كما فى الوقف على البطون، فانه تسهيل العين و تمليك المنفعة. و لا- يخفى ان الملكية من الاعترافات و الاعتبار خفيف المثنوء كالانشاء، و لكنه مع ذلك لا يصح اعتبار الملك بالفعل لهم، إلا انه اختلف تعليلهم لذلك.

فبعضهم علله بان اعتبار الملكية بالفعل للمعدوم لغو و لا فائدة فيه.

و بعضهم علله بان الملكية الاعتبارية بازاء مقولة الجدة، و ان مقولة الملك و الجدة عرض خارجى و الملكية اعتبار هذا العرض. و من الواضح عدم معقولية كون العرض المقولى فعليا من غير موضوع، لوضوح تقوم العرض فى مقام وجوده بوجود موضوعه، و اعتبار العرض كالعرض الخارجى لا يعقل من غير وجود موضوعه فلا معنى لكون الملك فعليا و المالك معدوما بالفعل.

و بعضهم علل عدم معقولية الملك الفعلى فى الوقف على البطون هو انه يلزم منه اجتماع مالكين استقلالين على مملوك واحد، فان المفروض انه ملك للطبقات و ان كل طبقة متأخرة تملك ما تملكه الطبقة المتقدمة عليها، فاعتبار الملكية الفعليه للطبقة المعدومة

المتأخرة مع ملك الطبقة الموجودة بالفعل يلزم منه اجتماع مالكين و ملكيتين استقلاليتين على مملوك واحد. و على كل فلا يصح اعتبار الملك الفعلى للمعدومين و انما يملكون العين الموقوفة عليهم بعد وجودهم، و يكون عقد الوقف بالنسبة اليهم انشاء تملك فقط يكون فعليا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٨٢

و أما إذا أنشئ مقيدا بوجود المكلف و وجدانه الشرائط، فإمكانه بمكان من الامكان (١).

و كذلك لا ريب في عدم صحة خطاب المعدوم بل الغائب حقيقة، و عدم إمكانه، ضرورة عدم تحقق توجيه الكلام نحو الغير حقيقة إلا إذا كان موجودا، و كان بحيث يتوجه إلى الكلام، و يلتفت إليه (٢).

بعد وجودهم، و فائدة هذا الانشاء هو انه لا يحتاج بعد الى انشاء آخر في ملكية المعدومين للوقف، و تأثير هذا الانشاء فعلا بالنسبة الى المعدومين هو استعداد الملكية لان تكون ملكا بالفعل عند وجود المعدومين، و لازم هذا البيان ان يكون المعدومون قد تلقوا الملك من الواقف لا- من الموقوف عليهم، فليس من ملكيتهم بالفعل هو تلقيهم للملك من الموقوف عليهم، بل مع تلقيهم له من الواقف مع ذلك لا يصح اعتبار الملك الفعلى لهم لما ذكرنا، و عبارة المتن واضحة.

(١) حاصلة: ان الكلام في صحة تكليف المعدوم و عدم صحته و انه بعد البرهان المتقدم اتضح عدم صحته بمرتبه الفعلية، و صحته بمرتبه الانشائية لعدم المانع من كونه بمرتبه جعل القانون يعم المعدومين، و انما المانع كونه فعليا في حقهم هذا كله في انشاء الطلب مطلقا.

و اما اذا انشئ مقيدا بوجود المعدومين فلا شبهة في امكانه، فانه يكون حال عدمهم انشائيا محضا لتقييد فعليته بوجودهم.

و اما الانشاء المطلق غير المقيد بوجودهم فحيث ان ظاهره الفعلية فلا بد من حمله على مرتبه الانشاء في حق المعدومين، لما مر من امتناع كون الحكم فعليا في حق المعدومين، و الى هذا اشار بقوله: «هذا اذا انشئ الطلب مطلقا و اما اذا انشئ مقيدا بوجود المكلف ... الى آخر الجملة».

(٢) لا- يخفى ان الخطاب الحقيقي سواء كان مستفادا من اللفظ او من غيره كالاتحاد او العقل هو كون الكلام ملقى الى السامع: بان يكون هو المعنى بالكلام ليسمع

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٨٣

[وضع أدوات النداء للخطاب الانشائي]

و منه قد انقدح أن ما وضع للخطاب، مثل أدوات النداء، لو كان موضوعا للخطاب الحقيقي، لا وجب استعماله فيه تخصيص ما يقع في تلوه بالحاضرين، كما أن قضية إرادة العموم منه لغيرهم استعماله في غيره (١)، لكن الظاهر أن مثل أدوات النداء لم يكن موضوعا لذلك، بل

و يفهمه، فاذا كان الخطاب الحقيقي كون السامع هو المعنى بالكلام ليسمع و يفهم استحالة خطاب غير المشافه بالكلام، لعدم امكان ان يكون الغائب فضلا عن المعدوم معنيا بالكلام لان يسمع و يفهم، لعدم امكان ان يسمع فضلا عن ان يفهم من السماع.

و من هذا اتضح ان الكلام في هذه الجهة الثانية يشمل الغائبين و المعدومين، بخلافه في الجهة الاولى، فقد عرفت اختصاص استحالة عدم شمول التكليف انما هو للمعدومين فقط دون الغائبين، و لذا ادرج الغائبين في هذه الجهة دون الاولى، فقال:

«لا ريب في عدم صحة خطاب المعدوم بل الغائب حقيقة و عدم امكانه» و اشار الى وجه ذلك بقوله: «ضرورة عدم تحقق توجيه

الكلام نحو الغير حقيقة» بان يكون معنيا بالكلام ليسمع و يفهم «إلا إذا كان موجودا» لا معدوما «و كان بحيث يتوجه الى الكلام» و هو خصوص المشافه فانه هو الذى يمكنه ان يتوجه الى الكلام «و يلتفت اليه» دون الغائب فضلا عن المعدوم.

(١) لا- يخفى ان الجهة الثالثة، و هو كون الالفاظ الواقعة فى تلو الخطاب هل المراد منها خصوص المشافهين او يعم الغائبين و المعدومين؟ يتبين مما استعمل فيه ادوات الخطاب اصطلاحا كالكاف و انتم او مما هو بمنزلتها كادوات النداء، فانها لو كانت مستعملة فى الخطاب الحقيقى الذى هو كون السامع معنيا بالكلام ليسمع و يفهم فلا محالة يكون المراد بالالفاظ الواقعة بعده كالذين آمنوا الواقع بعد يا ايها و الناس و المؤمنون هو خصوص المشافهين و تكون القضية قضية خارجية، و اذا كان الخطاب ليس مستعملا فى الحقيقى، بل فى غيره كان المراد بالالفاظ الواقعة بعده ما يعم

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٨٤

.....

الحاضرين و الغائبين بل و المعدومين ايضا، لوضوح عدم اختصاص نفس العام الواقع بعد هذه الادوات بالمشافهين، فان الذين آمنوا و المؤمنون و الناس مما يمكن ان يعم كل مؤمن و كل انسان سواء كان حاضرا او غائبا او معدوما، و تكون القضية قضية حقيقىة لا خارجية، و انما تكون قضية خارجية مختصة بالمشافهين حيث يكون الخطاب خطابا حقيقيا، كما انه لو علمنا ان العام الواقع تلو ادوات الخطاب هو على عمومته و شموله للحاضرين و الغائبين و المعدومين فلا- محالة تكون ادوات الخطاب غير مستعملة فى الخطاب الحقيقى.

و الحاصل: ان ادوات الخطاب اذا كانت موضوعة للخطاب الحقيقى فلا- محالة يختص تلوها بالمشافهين، لان الادوات الموضوعة للخطاب الحقيقى تكون قرينة على ان العمومات مختصة بالمشافهين، و مثله ما اذا قلنا بان ادوات الخطاب لم توضع للخطاب الحقيقى، و لكنها منصرفة الى الخطاب الحقيقى اذا لم تقم قرينة تمنع عن الانصراف.

و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «و منه قد انقدح ان ما وضع للخطاب مثل ادوات النداء لو كانت موضوعة للخطاب الحقيقى لا وجب استعماله فيه تخصيص ما يقع فى تلوه بالحاضرين» أى لا وجب استعمال ما وضع للخطاب الحقيقى فى معناه الحقيقى ان يكون العموم الواقع بعدها مختصا بالمشافهين بالخطاب، لوضوح محالية ان تكون ادوات الخطاب مستعملة فى ما وضعت له و هو الخطاب الحقيقى، و يكون العموم الواقع بعدها مما يعم الغائبين و المعدومين، لبدهاء لزوم كون المراد من المؤمنين مثلا- حيث انهم هم الذين عنوا بالخطاب لان يسمعو و يفهموا ان يكونوا هم خصوص المشافهين دون الغائبين و المعدومين، للزوم حمل اللفظ على المعنى الحقيقى ما لم تقم قرينة على خلافه.

نعم لو علمنا كون العام الواقع تلوها قد اريد به ما يعم الحاضرين و غيرهم، فلا محالة تكون ادوات الخطاب مستعملة فى غير معناها الحقيقى، و الى هذا اشار بقوله:

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٨٥

للخطاب الايقاعى الانشائى، فالتكلم ربما يوقع الخطاب بها تحسرا و تأسفا و حزنا مثل: يا كوكبا ما كان أقصر عمره أو شوقا، و نحو ذلك، كما يوقعه مخاطبا لمن يناديه حقيقة، فلا يوجب استعماله فى معناه الحقيقى - حينئذ- التخصيص بمن يصح مخاطبته، نعم لا يبعد دعوى الظهور، انصرافا فى الخطاب الحقيقى، كما هو الحال فى حروف الاستفهام و الترجى و التمنى و غيرها، على ما حققناه فى بعض المباحث السابقة، من كونها موضوعة للايقاعى منها بدواع مختلفة مع ظهورها فى الواقعى منها انصرافا، إذا لم يكن هناك ما يمنع عنه، كما يمكن دعوى وجوده غالبا فى كلام الشارع، ضرورة و وضوح عدم اختصاص الحكم فى مثل (يا أيها الناس اتقوا) و (يا أيها المؤمنون) بمن حضر مجلس الخطاب، بلا شبهة و لا ارتياب. و يشهد لما ذكرنا صحة النداء بالادوات، مع إرادة العموم من العام

الواقع تلوها بلا عناية، و لا للتزليل و العلاقة رعاية (١).

«كما ان قضية ارادة العموم منه لغيرهم» أى ان ارادة العموم من العام لغير الحاضرين بحيث يشمل الغائبين و المعدومين يستلزم «استعماله» أى استعمال ما وضع للخطاب الحقيقى «فى غيره» أى فى غير معناه الحقيقى.

(١) قد مر فى مبحث الاوامر فى ذيل بحث اتحاد الطلب و الارادة فيما وضع له هذه الادوات كالتمنى و الترجى و الاستفهام و الخطاب، و انها لم توضع للحقيقى منها، و انما وضعت للمعنى الانشائى الايقاعى منها، فادوات الخطاب مثلا لم توضع للخطاب الذى يكون بقصد ان يفهم المخاطب ما سمعه مما وقع بعد أداءه، بل كثيرا ما يقع الخطاب و المخاطب مثل الديار و الرسوم و هى لا تسمع و لا تفهم بقصد التحسر او التأسف، و لو كانت موضوعه للخطاب الحقيقى لكان استعمال ادوات بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٨٦

.....

الخطاب فى مثل هذا من المجاز المحتاج الى لحاظ العلاقة، و نحن لا نجد فى هذا الاستعمال لحاظ علاقة و عناية.

و لا يخفى انها لو كانت موضوعه للخطاب الحقيقى لوجدنا فى انفسنا فى مثلها لحاظ عناية و علاقة.

و الحاصل: ان مدلول هذه الادوات هو الخطاب، و اما كونه مشروطا بنحو شرط الوضع لخصوص الخطاب الذى يفهمه المخاطب بسماعه له فلا دليل عليه، بل البرهان قائم على خلافه و هو عدم لحاظ العناية و العلاقة فى استعمال الخطاب مع كون المخاطب مثل الديار و الرسوم، فاذا قلنا- مثلا- الا انعم صباحا ايها الطلل البالى لا نجد فى انفسنا انا قد استعملنا النداء فى غير ما وضع له. نعم قد مر فى ذلك المبحث دعوى عدم بعد الانصراف فى هذه الادوات الى خصوص ما كان منها بداعى الحقيقى منها، و لكنه لا وجه له لوضوح عدم تحقق الانصراف فيما كان الواقع بعد هذه الادوات مما لا يختص بالغائبين، لتوقفه على عدم ما يصلح للقرينة على خلافه، و عموم العام و شموله للغائبين و المعدومين يصلح للقرينة فيمنع الانصراف فى ادوات الخطاب الى كون الداعى فيها خصوص الخطاب الحقيقى.

فاتضح مما ذكرنا: ان ادوات الخطاب موضوعه للخطاب الايقاعى الانشائى، و اذا كانت موضوعه له فاستعمالها فى غير الخطاب الحقيقى لا يكون استعمالا لها فى غير ما وضعت له كما لو استعملت فى ما يعم خطاب الغائبين و المعدومين، لانه عليه تكون مستعملة فى معناها الحقيقى و هو الايقاعى الانشائى، و الى هذا اشار بقوله:

«فلا يوجب استعماله» أى استعمال مثل ادوات النداء «فى معناه الحقيقى حينئذ» و هو الايقاعى الانشائى لا يستلزم «التخصيص» فيما يقع تلوها كالمؤمنين «بمن يصح مخاطبته حقيقة» و هو خصوص المشافهين دون الغائبين و المعدومين، لعدم وضعها لخصوص الخطاب الحقيقى حتى تكون قرينة على ان المراد بما وقع تلوها

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٨٧

.....

كالمؤمنين هو خصوص من يصح مخاطبته حقيقة و هم خصوص المشافهين، و قد اشار الى دعوى الانصراف الى كونها بداعى الخطاب الحقيقى بقوله: «نعم لا يبعد دعوى الظهور» فيها «انصرافا فى الخطاب الحقيقى» و اشار بقوله: «كما هو الحال ...

الى آخر الجملة» الى ان الحال فى الاستفهام و الترجى و التمنى هو كالحال فى ادوات الخطاب فى ان جميعها موضوعه للمعانى الانشائية الايقاعية، و المنصرف منها هو خصوص ما كان منها بدواعيها الحقيقية، و اشار الى ان ظهور العام فى عمومها لما يشمل

الغائبين و المعدومين يمنع عن الانصراف بقوله: «إذا لم يكن هناك ما يمنع عنه» و اشار بقوله: «ضرورة وضوح ... الى آخر الجملة» ان حكم العمومات في لسان الشارع لوضوح عدم اختصاصه بالحاضرين هو قرينة تمنع الانصراف في مثل ادوات الخطاب الى الخطاب الحقيقي، اما وضوح عدم اختصاص الحكم بالحاضرين فلأنه لو كان كذلك لما احتاج القائلون بان المراد منها هو خصوص المشافه الى دليل الاشتراك، فان ذلك انما هو لعدم اختصاص الحكم قطعاً بالحاضرين، و انما اضطرروا الى القول باختصاصه بالمشافهين و احتاجوا الى دليل الاشتراك لقولهم بوضع هذه الادوات لخصوص الخطاب الحقيقي، و قد عرفت عدمه و ان الانصراف مع قيام القرينة على عدمه لا تصح دعواه، و قد اشار الى الدليل على كونها لم توضع للحقيقي، بل هي موضوعه للمعنى الإنشائي الإيقاعي منها بقوله: «و يشهد لما ذكرنا صحة النداء بالأدوات مع إرادة العموم من العام الواقع تلوها» بحيث يشمل الغائبين و المعدومين «بلا عناية» في استعمالها في النداء الذي لا يختص بمن خوطب ليسمع و يفهم «و لا للتزليل و العلاقة رعاية» في مثل هذا الاستعمال و لو كانت موضوعه كما يدعى لخصوص ما كان بداعي الحقيقي منها لكان في استعمالها في ما يعم الغائبين و المعدومين لوجدنا في أنفسنا لحاظ علاقة و لحاظ رعاية لتزليل الغائبين و المعدومين منزلة الحاضرين المشافهين.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٨٨

و توهم كونه ارتكازيا، يدفعه عدم العلم به مع الالتفات إليه، و التفتيش عن حاله مع حصول العلم به بذلك لو كان ارتكازيا، و إلا فمن أين يعلم بثبوته كذلك كما هو واضح (١).

(١) حاصله: انه لا ينبغي ان يتوهم ان السبب في عدم لحاظ العلاقة و الرعاية كون العلاقة ملحوظة ارتكازا، فهي من الامور الارتكازية و الارتكازيات تقتضى الاستعمال على وفق الامر الارتكازي و لا تحتاج الى الالتفات الى لحاظ العلاقة و الرعاية. و ملخصه: ان كون الخطاب لا بداعي الحقيقي بل بداعي غير الحقيقي الذي اوجب استعمال ادوات الخطاب في غير ما وضعت له هو الارتكاز في كون الحكم المتكفل له الجملة الخطابية هو مما يعم الغائبين و المعدومين، فهذا الامر الارتكازي هو الذي اوجب الاستعمال في غير ما وضع له ادوات الخطاب، و مع تحقق الارتكازي الداعي الى هذا الاستعمال لا نجد في أنفسنا الالتفات الى لحاظ العلاقة و الرعاية، بل العلاقة و الرعاية يكون لحاظها- ايضا- لحاظا ارتكازيا.

و الجواب عن هذا التوهم: ان الفرق بين الامر الارتكازي و غيره هو ان الارتكازي مع عدم التنبيه اليه يجرى الانسان فيه على موجب طبعه الارتكازي، و لكنه مع إلفات النظر اليه يخرج الارتكاز عن كونه علما بسيطا الى كونه علما مركبا و هو العلم بالعلم، و نحن بعد التنبيه و إلفات النظر في مقام الاستعمال لا نجد في أنفسنا لحاظ علاقة و رعاية، و لو كان الارتكاز هو المصحح لهذا الاستعمال المجازي لأحسنا به بعد التنبيه و إلفات النظر، و الى هذا اشار بقوله: «يدفعه عدم العلم به مع الالتفات اليه و التفتيش عنه» أى يدفع كون المصحح لهذا الاستعمال المجازي هو الارتكاز انه لا يحصل العلم بلحاظ العلاقة مع الالتفات في حال الاستعمال لاجل التفتيش عن انه هل هناك لحاظ للعلاقة بنحو الارتكاز ام لا؟ و مع هذا الالتفات لا نجد في أنفسنا لحاظ علاقة او رعاية كان الاستعمال في غير الخطاب الحقيقي بلحاظها

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٨٩

و إن أبيت إلا عن وضع الادوات للخطاب الحقيقي، فلا مناص عن التزام اختصاص الخطابات الإلهية بأدوات الخطاب، أو بنفس توجيه الكلام بدون الأداء كغيرها بالمشافهين، فيما لم يكن هناك قرينة على التعميم (١).

مع انه لو كان ارتكازيا يحصل العلم به مع الالتفات اليه و التفتيش، و الى هذا اشار بقوله: «مع حصول العلم به بذلك لو كان ارتكازيا» لما علمت من ان الامور الارتكازية لا بد من خروجها من الارتكازيات الى الوجدانيات المحسوسات اذا التفت اليه و فتش عنه، و اذا

كان مع الالتفات اليه لا يخرج الى العلم بالعلم فلا يكون هناك ارتكاز «وإلا» لخروج من العلم بالعلم، و الى هذا اشار بقوله: «فمن اين يعلم بثبوته كذلك كما هو واضح».

(١) حاصله: انه مع القول بكون ادوات الخطاب موضوعاً لخصوص الخطاب الحقيقي لا بد من ان يكون المراد بالالفاظ الواقعة بعدها ما يختص بخصوص المشافهين، فيكون المراد بالمؤمنين - مثلاً - في ايها المؤمنون هو خصوص المشافهين و تكون القضية خارجية، لوضوح أن ظهور استعمال العام في عمومه لا يصلح ان يكون قرينه على المجاز لكثرة ما يراد بالعام غير عمومه الواسع، بخلاف ما اذا قلنا بانها منصرفه الى خصوص الحقيقي منها فان ظهور استعمال العام في عمومه يمنع عن الانصراف، لان الانصراف هو تخصيص لما وضع بغير ما وضع له اوجبه مقدار من كثرة الاستعمال فيه او مناسبات اخرى، و مع قرينه الاستعمال في غيره لا- يتحقق الانصراف المتوقع على عدم القرينه على خلافه، و لذلك خص ذلك و هو لزوم كون المراد من المؤمنين المشافهين مختص بخصوص القول بكون الخطاب خطاباً حقيقياً سواء كان الخطاب مدلولاً عليه بالأداء او يكون مستفاداً من نفس توجيه الكلام، فانه يختص بخصوص المشافهين و لا يعم الغائبين و المعدومين، و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «و ان ابيت ... الى آخر الجملة».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٩٠

و توهم صحة التزام التعميم في خطابه تعالى لغير الموجودين، فضلاً عن الغائبين، لاحاطته بالموجود في الحال و الموجود في الاستقبال، فاسد، ضرورة أن إحاطته لا توجب صلاحية المعدوم بل الغائب للخطاب، و عدم صحة المخاطبة معهما لقصورهما لا يوجب نقصاً في ناحيته تعالى، كما لا يخفى (١)، كما أن خطابه اللفظي لكونه تدريجياً

(١) حاصل هذا التوهم: ان استحالة تعميم الخطاب الحقيقي للغائبين و المعدومين انما هو في غير خطاب واجب الوجود، لعدم احاطة الممكن بغير المشافهين لخطابه. اما واجب الوجود تبارك و تعالى فلاحاطته بكل شيء سواء الموجود في الحال أو الموجود في المستقبل، و لا- فرق في احاطته بين الموجودين او المعدومين، فلا- مانع من ان تكون خطابه- تعالى - عامة للمعدومين فضلاً عن الغائبين، و الى هذا اشار بقوله:

«لاحاطته بالموجود في الحال و الموجود في الاستقبال».

و يرد: ان الخطاب الحقيقي كما يحتاج من طرف المخاطب- بالكسر- ان يكون المخاطب- بالفتح- حاضراً عنده، كذلك يحتاج من طرف المخاطب- بالفتح- ان يكون بحيث يسمع الخطاب و يفهمه كما مر في بيان الخطاب الحقيقي على ما يظهر من المصنف، فعدم امكان الخطاب الحقيقي في خطابه- تعالى- لا لفقد الشرط من جهته- جل و عظم- بل من ناحية فقدان الشرط من ناحية المخاطب- بالفتح- فان الغائب فضلاً عن المعدوم لا- يمكن ان يخاطب للنقصان من طرفه لا من جهته تبارك و تعالى، و الى هذا اشار بقوله: «فاسد» أي ان التوهم فاسد «ضرورة ان احاطته» تعالى «لا توجب صلاحية المعدوم بل الغائب للخطاب» الحقيقي، و اشار الى ان هذه الاستحالة انما هي لفقد الشرط من طرف المخاطب لا منه تعالى، فلا يوجب عدم تأتى الخطاب مع الغائبين و المعدومين نقصاً في ناحيته جل و علا، و انما القصور و النقصان من جانب المخاطبين بقوله: «و عدم صحة المخاطبة معهما» أي مع المعدومين و الغائبين «لقصورهما لا يوجب نقصاً في ناحيته تعالى».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٩١

و متصراً الوجود، كان قاصراً عن أن يكون موجهاً نحو غير من كان بمسمع منه ضرورة (١)، هذا لو قلنا بأن الخطاب بمثل يا أيها الناس اتقوا في الكتاب حقيقة إلى غير النبي (صلى الله عليه و آله) بلسانه.

(١) لا يخفى ان كلامه- تعالى- له وجود علمي، و هذا الوجود قديم لم يزل و لا يزال، و الموجودات كلها في هذه النشأة قديمة لقدم

علمه الذي هو عين ذاته لكون صفاته عين ذاته جل و علاء و له وجود لفظي تدريجي تصرمي ككلامه المخلوق في الشجرة في تكليمه- تعالى- لموسى عليه السلام و ككلامه النازل به جبرائيل على النبي صلى الله عليه و آله و سلم، فهذا النحو من الوجود حيث انه واقع في افق الموجودات الزمانية التي لها وحدة اتصالية، و هي من التدريجيات و المتصرمات التي يكون وجود كل جزء لاحق منها بعدم الجزء السابق للتدرج الصوتي، فهو من هذه الناحية كسائر الالفاظ التي وجودها نحو من وجودات الصوت المتدرج في وجوده.

و من الواضح: ان مثل هذا الوجود يتوقف فهمه على سماعه و لا بد في مثل هذا الخطاب اللفظي من السماع حتى يصح ان يكون المخاطب فيه مخاطبا، فلا- يعقل ان يكون موجها لغير من يسمعه، و يختص الخطاب اللفظي بخصوص المشافه و لا يعقل ان يكون موجها الا له، لانه هو الذي يكون بمسمع من الخطاب. و اما الغائب فضلا عن المعدوم فلعدم امكان ان يسمع الخطاب فلا يعقل ان يكون الخطاب موجها له، فهو قاصر عن ان يكون الكلام موجها اليه، و نفس الكلام اللفظي بما انه لفظي من الموجودات الصوتية لا بد من ان يكون بحيث يسمع، فالخطاب الموجود بهذا النحو من الوجود المحتاج الى ان يسمع ايضا قاصر عن ان يكون موجها لغير من يسمع الصوت اللفظي، فلذا لا بد و ان يختص خطابه اللفظي المتكلم به جبرائيل عليه السلام او النبي صلى الله عليه و آله و سلم بالمشافهين دون الغائبين عن محل الخطاب فضلا عن المعدومين، و الى هذا اشار بقوله: «كما ان خطابه اللفظي لكونه تدريجيا و متصرم الوجود كان قاصرا» له، شان كل موجود لفظي من القصور «عن ان يكون موجها نحو غير من كان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٩٢

و أما إذا قيل بأنه المخاطب و الموجه إليه الكلام حقيقة و حيا أو إلهاما، فلا محيص إلا عن كون الاداء في مثله للخطاب الايقاعي و لو مجازا، و عليه لا مجال لتوهم اختصاص الحكم المتكفل له الخطاب بالحاضرين، بل يعم المعدومين، فضلا عن الغائبين (١).

بمسمع منه ضرورة» أي بداهة، لما عرفت من ان الخطاب الموجود بالوجود الصوتي لا بد و ان يكون له شان الصوت من انه لا يكون خطابا لغير من يسمعه، لما عرفت من ضرورة كون الخطاب الحقيقي اللفظي ان يسمع و يفهم.

(١) حاصله: ان المراد بالناس و بالمؤمنين في قوله تعالى: يا أَيُّهَا النَّاسُ * و يا ايها المؤمنون هل هو ظاهرها الشامل للنبي صلى الله عليه و آله و سلم و غيره، او ان المراد بهما خصوص النبي صلى الله عليه و آله و سلم.

و على الاول: بيتنى النزاع المتقدم في صحة الخطاب الحقيقي للغائبين و المعدومين و عدمه.

و اما على الثاني: فلا يتأتى النزاع المتقدم، لوضوح عدم امكان اختصاصه صلى الله عليه و آله و سلم بالاحكام وحده المتكفل لها هذه الخطابات، فلا يعقل ان يكون الخطاب فيها حقيقيا، لان الخطاب الحقيقي فيها خطاب باحكامها و اذا كانت احكامها عامة له صلى الله عليه و آله و سلم و لجميع الناس فلا- بد و ان يكون الخطاب فيها ليس بخطاب حقيقي، و لا بد و ان يكون الخطاب إيقاعيا إنشائيا حتى لو قلنا بان هذه الادوات موضوعة للخطاب الحقيقي، فلا- بد من التزام المجاز فيها، و اذا كان الخطاب انشائيا إيقاعيا لكون الاحكام فيها عامة له صلى الله عليه و آله و سلم و لغيره فلا وجه لان يختص الحكم المتكفل له الخطاب بالمشافهين، لان الاختصاص بالمشافهين انما هو لحفظ ظهور الخطاب في كونه خطابا حقيقيا، فان العام فيها كالمؤمنين و الناس مما يشمل المعدومين فضلا عن الغائبين، و لكن الخطاب حيث كان حقيقيا استلزم اختصاص هذه العمومات بالمشافهين، و بعد ان كان الخطاب ليس بحقيقي بل إيقاعي فلا موجب لاختصاص الحكم المتكفل له هذه الخطابات

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٩٣

[ثمره خطابات المشافهة]

فصل ربما قيل: إنه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمرتان:

الأولى حجية ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشاهين.

وفيه: إنه مبنى على اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالفهم، وقد حقق عدم الاختصاص بهم. ولو سلم، فاختصاص المشاهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع، بل الظاهر أن الناس كلهم إلى يوم القيامة يكونون كذلك، وإن لم يعمهم الخطاب، كما يرمى إليه غير واحد من الاخبار (١).

بالمشاهين، و إلى هذا اشار بقوله: «و اما اذا قيل بانه المخاطب و الموجه اليه الكلام حقيقة و حيا او إلهاما فلا محيص إلا عن كون الادة في مثله للخطاب الايقاعي و لو مجازا» أى حتى لو قلنا بانها موضوعة للخطاب الحقيقي فلا بد من ان تكون- بناء على كون المخاطب حقيقة فيها هو النبي صلى الله عليه و آله و سلم وحده- مستعملة في الخطاب الايقاعي مجازا لما عرفت، و قد اشار الى انه بناء على الخطاب الايقاعي فالحكم المتضمن له الخطاب لا بد و ان يشمل المعدومين فضلا عن الغائبين بقوله: «و عليه لا مجال ... الى آخر كلامه».

(١) لقد ذكروا للنزاع المتقدم في اختصاص الخطابات بخصوص المشاهين و عدمه ثمرتين:

الاولى: انه اذا كانت العمومات حجة تعم المعدومين فيجوز لهم التمسك بظواهرها، بخلاف ما اذا قلنا باختصاصها بالمشاهين فانه لا يجوز للمعدومين التمسك بظواهرها.

و بعبارة اخرى: ان حجية الظواهر تختص بالمشاهين بناء على اختصاص العمومات بهم و تكون حجة في حقهم، و في غيرهم من المعدومين و الغائبين بناء على تعميم الخطابات لهم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٩٤

.....

و نتيجة هذه الثمرة: انه بناء على تعميم الخطاب لغير المشاهين فالحكم يعمهم و الظاهر حجة في حقهم، و بناء على تخصيص الخطابات بخصوص المشاهين فلا محالة يكون الحكم مختصا بهم، و يثبت لغيرهم بدليل الاشتراك، و كون حجية الظاهر مختصة بالمشاهين ايضا فثمرته انه لا بد من الاقتصار في الحكم الثابت للمشاهين على القدر المتيقن فيه، و ذلك الثابت للقدر المتيقن هو الذى يثبت لغير المشاهين بدليل الاشتراك.

و اما بناء على عدم اختصاص حجية الظواهر بالمشاهين فغير المشاهين عدم الاقتصار على القدر المتيقن و لهم توسعه حكم المشاهين فيثبت لهم الحكم الواسع بواسطة دليل الاشتراك.

و الى هذا اشار مجملا- بقوله: «الاولى» من الثمرتين «حجية ظهور خطابات الكتاب لهم» أى الغائبين و المعدومين «كالمشاهين» بخلاف ما اذا كانت مختصة بالمشاهين فانه لا تكون حجة في سواهم.

و يردّه ما اشار اليه بقوله: «و فيه انه مبنى ... الى آخره». و توضيحه: ان بين المخاطبين و المقصودين بالفهم عموم و خصوص من وجه، فربما يكون من توجه اليه الكلام مخاطبا و غير مقصود بالفهم كمخاطبة الرسوم و الديار المذكورة في الشعر فانها قطعاً غير مقصودة بالفهم.

و ربما يكون المقصود بالفهم غير مخاطب و يكون ذلك من باب اياك اعنى و اسمعى يا جارة، فانه فى مثل ذلك المقصود بالفهم الجارة و هى غير مخاطبة للدلالة قوله اياك اعنى لاختصاص الخطاب بغيرها و انما هى مقصودة بالفهم و قوله و اسمعى كناية عن ذلك.

و ربما يجتمعان كغالب الموارد التى يكون المخاطب فيها هو مقصود بالفهم.

و لا يخفى ان المشافهين في الخطابات الكتابية مقصودون بالافهام.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٩٥

.....

اذا عرفت هذه المقدمة- فاعلم انه سيأتى في مبحث الظواهر قيام بناء العقلاء على حجية الظواهر لغير المقصودين بالافهام، هذا اولاً. و ثانياً: انه قد ظهر مما ذكرنا عدم اختصاص المقصودين بالافهام بخصوص المشافهين، بل بينهما عموم من وجه فربما يكون المعدومون و الغائبون مقصودين بالافهام كالمشافهين فلو سلمنا اختصاص حجية الظواهر بخصوص المقصودين بالافهام فلا نسلم ان المعدومين و الغائبين غير مقصودين بالافهام.

و يدل على عدم اختصاص القصد بالافهام بخصوص المشافهين في ظواهر الكتاب الكريم امور:

الاول: كون القرآن معجزة الرسول صلى الله عليه و آله و سلم مستمرة من زمانه الى يوم البعث، و اعجازه انما هو بفهم ما تضمنه من الاعجاز في تركيبه و معانيه، و لو كان المشافهون به هم المقصودون بفهمه لا غير لما امكن ان يكون معجزة لغيرهم و لما صح لاحد من المتأخرين عن زمانه ان يقول هذا هو المعنى في الكتاب المقدس.

الثاني: احتجاج الناس سلفاً عن سلف بعضهم على بعض، عقائد و اخلاقاً و احكاماً بالقرآن الكريم.

الثالث: ما ورد عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم- بان الناس كلهم سواء الموجودين في زمان الخطاب و الذين سيوجدون بعد ذلك مقصودون بالافهام في كلامه تعالى- هو خبر الثقلين المتواتر عند الفريقين عنه صلى الله عليه و آله و سلم في الامر بالتمسك بكتاب الله، فانه قال صلى الله عليه و آله و سلم: (انى مخلف فيكم الثقلين: كتاب الله، و عترتى اهل بيتى ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا ابداً).

و ما ورد في الحديث الوارد عن الائمة الاطهار عليهم السلام: من الامر في مورد التعارض بالعرض على كتاب الله، و ما ورد في الوضوء ان هذا و امثاله يعرف من كتاب الله، الى غير ذلك من الاخبار، و هذا صريح في كون المعدومين في زمان الخطاب مقصودين بالافهام، و الا فكيف يمكن لهم التمسك به و كيف يكون الكتاب

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٩٦

الثانية: صحة التمسك بإطلاقات الخطابات القرآنية بناء على التعميم، لثبوت الاحكام لمن وجد و بلغ من المعدومين، و إن لم يكن متحداً مع المشافهين في الصنف، و عدم صحته على عدمه، لعدم كونها حينئذ متكفلة لاحكام غير المشافهين، فلا بد من إثبات اتحادهم في الصنف، حتى يحكم بالاشتراك مع المشافهين في الاحكام، و حيث لا دليل عليه حينئذ إلا الإجماع، و لا إجماع عليه إلا فيما اتحد الصنف، كما لا يخفى (١).

هو الحكم الفصل للمتعارضين، و الى هذا اشار بقوله: «و لو سلم» أى و لو سلم اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالافهام، و لكننا لا نسلم اختصاص المقصودين بالافهام بخصوص المشافهين، بل قصد الافهام يعمهم و المعدومين ايضاً فضلاً عن الغائبين، و لذا قال: «فاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك» أى بالافهام دون غيرهم «ممنوع» و اشار الى الدليل من الاخبار على ان قصد الافهام يعم المعدومين بقوله: «و الظاهر ان الناس كلهم الى يوم القيامة يكونون كذلك» أى مقصودين بالافهام كالمشافهين «و ان لم يعمهم الخطاب كما يومئ اليه غير واحد من الاخبار».

(١) هذه هي الثمرة الثانية التي ذكرت لاختصاص الخطابات بخصوص المشافهين:

و هي انه بناء على تعميم الخطابات القرآنية للمعدومين يصح تمسكهم بالاطلاق في كلامه تعالى، و بناء على اختصاصها بالمشافهين

لا يصح للمعدومين التمسك بالاطلاق في كلامه تعالى.

وقبل توضيح ذلك لا بد من بيان الفرق بين هذه الثمرة، و الثمرة الاولى.

وحاصل ما ذكر من الفرق بينهما من جهتين:

الاولى: ان الثمرة الاولى هي اختصاص حجية الظواهر بالمشافهين بناء على اختصاص الخطابات بالمشافهين، ولذا اورد على هذه الثمرة: بان اختصاص حجية

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٩٧

.....

الظواهر بالمشافهين ليس من لوازم اختصاص الخطابات بالمشافهين، وانما تختص حجية الظواهر بالمشافهين اذا قلنا بان حجية الظواهر مختصة بالمقصودين بالفهام ولا نقول بذلك، بل نقول ان الظاهر حجة و لو لغير المقصود بالفهام، مضافا الى انه لو قلنا بان الظاهر حجة لخصوص المقصود بالفهام فغير المشافه مقصود بالفهام في خطابات الكتاب و السنة.

واما الثمرة الثانية فهي جواز التمسك بالاطلاق لاثبات الحكم لغير المشافهين فيما اذا لم يتحدوا بالصف مع المشافهين.

فالثمره الاولى هي خصوص كون الظواهر حجة لخصوص المشافهين ام لا؟ من دون نظر الى كون حكم المشافهين يشمل غير المشافهين، بخلافه في الثانية فانها في شمول الحكم لغير المشافهين و هو بدليل الاشتراك، فيختص بما اذا اتحد الصف بناء على اختصاص الخطاب بالمشافهين، و بناء على عدم اختصاص الخطاب بالمشافهين يثبت الحكم لغير المشافهين بالاطلاق لا بدليل الاشتراك.

الجهة الثانية في الفرق بينهما: هي ان الثمرة الاولى من مقدمات الثمرة الثانية، لانه بعد اختصاص حجية الظواهر بالمشافهين فثبوت حكم المشافهين لغيرهم يحتاج الى دليل الاشتراك و الاتحاد في الصف كما سيأتي بيانه في توضيح الثمرة الثانية.

و على كل فتوضيح هذه الثمرة الثانية: هو انه بناء على تعميم كلامه تعالى للمعدومين يصح لهم التمسك باطلاق كلامه تعالى في اثبات الحكم لهم او لغيرهم و ان كانوا مختلفين بالصف مع المشافهين، و بناء على عدم عمومهم للمعدومين و اختصاصه بالمشافهين لا يصح للمعدومين التمسك بالاطلاق اذا اختلفوا بالصف مع المشافهين، و انما كانت هذه الثمرة لخصوص من اختلف بالصف مع المشافهين لقيام دليل الاشتراك على اشتراك المعدومين مع المشافهين في الحكم، و انما لا يشمل دليل الاشتراك المختلف بالصف مع المشافهين لان دليل الاشتراك هو الاجماع، و الاجماع دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن، و في غيره يكون مجملا لا مجال

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٩٨

.....

للمسك به مع الشك، و من الواضح تحقق الشك في الاشتراك مع المشافهين في حكمهم في غير المتحد معهم بالصف.

فبناء على الاختصاص بالمشافهين فالمتكفل لثبوت الحكم للمعدومين هو دليل الاشتراك لا تمسكهم بالاطلاق، و حينئذ يشكل ثبوت الحكم للمعدومين اذا كانوا غير متحدى الصف مع المشافهين.

اما بناء على صحة تمسك المعدومين باطلاقات كلامه - تعالى - فلا حاجة الى دليل الاشتراك لشمول احكام الكتاب للمعدومين بحسب اطلاقه.

ولا يخفى انه سيأتي التعرض منه لمرادهم من الصف اللازم مراعاته في دليل الاشتراك، و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «الثانية صحة التمسك باطلاقات الخطابات القرآنية بناء على التعميم» و هو كون كلامه تعالى مما يعم المعدومين و المشافهين «لثبوت الاحكام»

المتضمن لها كلامه تعالى «لمن وجد و بلغ من المعدومين و ان لم يكن متحدا مع المشافهين في الصنف» من دون حاجة الى دليل الاشتراك اللازم فيه مراعاة الاتحاد في الصنف.

و بعبارة: انه اذا كان اطلاق كلامه تعالى يصح التمسك به للمعدومين فيثبت الحكم لهم بواسطة الاطلاق النافي لكل خصوصية توجب الشك التي منها احتمال اتحاد الصنف.

و اما بناء على اختصاص كلامه تعالى بالمشافهين و عدم عمومه للمعدومين فلا يصح للمعدومين التمسك بالاطلاق و نحتاج في ثبوت الحكم لهم الى دليل الاشتراك اللازم للاقتصار فيه على خصوص من اتحد بالصنف من المعدومين مع المشافهين، و الى هذا اشار بقوله: «و عدم صحته على عدمه» أى و عدم صحة التمسك بالاطلاق للمعدومين بناء على عدم التعميم و اختصاص كلامه تعالى بخصوص المشافهين «لعدم كونها حينئذ متكفلة لاحكام غير المشافهين» لانه انما يصح التمسك باطلاق الحكم لمن كان الحكم له، و بناء على اختصاصه بالمشافهين فلا يكون الحكم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ١٩٩

و لا يذهب عليك أنه يمكن إثبات الاتحاد، و عدم دخل ما كان البالغ الآن فاقد له مما كان المشافهون واجدين له، ياطلاق الخطاب اليهم من دون التقييد به (١)، و كونهم كذلك لا يوجب صحة الاطلاق، مع إرادة

حكما للمعدومين حتى يصح لهم التمسك باطلاق الحكم، و حينئذ في شمول الحكم للمعدومين من التمسك بدليل الاشتراك، و حيث انه لا بد في دليل الاشتراك من الاتحاد في الصنف بين المشافهين و المعدومين فلا مجال لاثبات حكم المشافهين لغير المتحد بالصنف معهم، و الى هذا اشار بقوله: «فلا بد من اثبات اتحاده» أى اتحاد غير المشافهين «معهم» أى مع المشافهين «في الصنف حتى يحكم ب» دليل «الاشتراف مع المشافهين في الاحكام» و السبب في الاقتصار في الحكم على خصوص المتحدين في الصنف مع المشافهين، لان دليل الاشتراك انما ثبت بالاجماع و هو دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن، و الى هذا اشار بقوله: «حيث لا دليل عليه» أى على الاشتراك في الحكم «حينئذ» أى حين الالتزام بعدم التعميم و اختصاص كلامه بالمشافهين «الا لاجماع و لا اجماع عليه» أى على الاشتراك في الحكم «الا فيما اتحد الصنف» لتحقق الشك في عموم دليل الاشتراك لغير متحدى الصنف، و لا لسان للدليل اللبي على نفى هذا الشك حيث نحتمل دخالته.

(١) هذا شروع في الجواب عن هذه الثمرة الثانية، و انه يصح للمعدومين التمسك بالاطلاق و ان كان الخطاب مما لا يعمهم و يختص بالمشافهين. و توضيحه ببيان امور:

الاول: ما ثبت في الكلام في الثمرة الاولى من عدم اختصاص حجية الظواهر بخصوص المشافهين، لان المعدومين مقصودون بالافهام ايضا و لو قلنا بان المشافهين هم بالخصوص مقصودون بالافهام ايضا دون المعدومين، و لكنه مع ذلك بنى العقلاء على حجية الظواهر لغير المقصودين بالافهام، فان من سمع شخصا يخاطب شخصا في سبه فان من الواضح ان المقصود بالسب غير مقصود بالافهام غالبا، و لكنه مع ذلك للسامع ترتيب الاثر على الكلام المتضمن لسبه، و ضرورة بناء العقلاء على انه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٠٠

.....

للسامع ترتيب الاثر و انه ليس للمخاطب الاحتجاج على ترتيب الاثر على هذا الظاهر بدعوى ان السامع ليس بمقصود بالافهام.

و الحاصل: ان العقلاء بنوا على حجية الظاهر مطلقا غير مقيد بالمشافه و لا بالمقصود بالافهام.

الثاني: ان المشافهين لهم صفات تخصهم ككونهم ابناء لآباء مخصوصين و كونهم لهم اصوات و الوان و اشكال كطول و قصر، و مثل

هذه الصفات لا موقع لاحتمال دخولها في الاحكام المتضمنة لها الخطابات، و لهم صفات عامة ككونهم عقلاء و مكلفين و امثال هذه الصفات.

الثالث من الامور: ان المراد من الصنف الذى لا- بد من الاتحاد فيه فى عموم دليل الاشتراك هو الاتحاد فى الصفات التى يحتمل عقلايا ان لها دخالة فى الحكم المختص بالمشافهين، و ليس المراد من الصنف هو الصنف المنطقى ككون الانسان عربيا او روميا او فارسيا او حجازيا او غير ذلك.

و بعد تمامية هذه الامور- يتضح الجواب عن هذه الثمرة، فان كون الخطاب مختصا بالمشافهين لا يمنع من تمسك المعدومين بالاطلاق لتوسعة الحكم الثابت للمشافهين حتى يثبت ذلك الحكم بسعته للمعدومين بدليل الاشتراك.

و حيث ان الامر الاول قد اتضح الحال فيه من الكلام فى الثمرة الاولى لم يشر اليه المصنف، و اشار الى الامر الثانى بقوله: «و لا يذهب عليك انه يمكن اثبات الاتحاد و عدم دخل ما كان البالغ الآن فاقد له» كالصفات الخاصة المختصة بذات المشافهين بما هى صفات لذواتهم الخاصة ككونهم أبناء لآباء مخصوصين و امثال هذه الصفات «مما كان المشافهون واجدين له» دون المعدومين، لبداهة عدم احتمال دخالة مثل هذه الصفات فى الاحكام المتضمن لها الخطاب الموجه للمشافهين، و حيث لا دخالة لمثل هذه الصفات فللمعدومين التمسك «باطلاق الخطاب اليهم» أى الى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٠١

[ما المراد بالاتحاد فى الصنف؟]

المقيد منه فيما يمكن أن يتطرق اليه الفقدان، و إن صح فيما لا يتطرق إليه ذلك (١). و ليس المراد بالاتحاد فى الصنف إلا الاتحاد فيما اعتبر قيذا فى

المشافهين «من دون التقييد به» أى من دون التقييد بدخالة ما كان البالغ الآن فاقد له مما كان المشافه واجدا له كصفات المشافه الخاصة بذاته.

(١) هذا جواب عن سؤال يمكن ان يورد، و حاصله: انه سيأتى فى باب المطلق و المقيد ان الاطلاق انما يجرى لنفى غير القدر المتيقن فى مقام التخاطب، و اما القدر المتيقن فى مقام التخاطب فيجوز اعتماد المتكلم عليه و يكون قيذا للموضوع و لا يصح نفيه بالاطلاق، و ما كان المشافه واجدا له فى حال الخطاب مما كان غيره فاقد له الآن هو من القدر المتيقن فى مقام التخاطب و يحتمل اعتماد المتكلم على وجوده فى حال الخطاب فى تقييد ما هو الموضوع للحكم به، و لا ينفى هذا الاحتمال الاطلاق لما عرفت.

و الجواب عنه: ان الصفات الخاصة كالاصوات المخصوصة و الاشكال الخاصة مما يتطرق عليها التغير و الفقدان مما لا يصح ان تكون قدرا متيقنا يعتمد عليها لو كانت لها دخالة فى تقييد الموضوع للحكم بها.

نعم يصح ان تكون من القدر المتيقن فى مقام التخاطب الذى يجوز للمتكلم الاعتماد عليه فى تقييد الموضوع به، و لا ينفىها الاطلاق هى الصفات التى لا يتطرق اليها التغير و الفقدان، فلو كان للمشافهين صفات خاصة مما لا يتطرق اليها الفقدان و احتمال دخولها فى تقييد موضوع الحكم بها لما صح نفيها بالاطلاق و جاز للمتكلم الاعتماد عليها، و لكن وجود مثل هذه الصفات التى لا يتطرق اليها التغير و كانت يحتمل دخولها هو من النادر الشاذ الذى يمكن ان نقول انها غير موجودة فى الاحكام العامة المتضمن لها الخطاب المختص بالمشافهين.

فاتضح ان الصفات التى يتطرق اليها التغير ليست من القدر المتيقن فيصح نفيها بالاطلاق، و الى هذا اشار بقوله: «و كونهم كذلك» أى كون المشافهين واجدين

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٠٢

الاحكام، لا الاتحاد فيما كثر الاختلاف بحسبه، و التفاوت بسببه بين الانام (١)، بل في شخص واحد بمرور الدهور و الايام، و إلا لما ثبت

لصفات خاصة مفقودة عند غيرهم و هي مما يتطرقها التغير و الفقدان و كانت دخيلة في الحكم لا- يصح للمتكلم الاعتماد على وجودها في حال الخطاب لنفي الاطلاق لدخالته، فيلزم منه نقض الغرض لدخولها في موضوع الحكم واقعا مع ان الاطلاق ينفيها، و هذا مراده من قوله: «لا- يوجب صحة الاطلاق مع ارادة المقيّد معه فيما يمكن ان يتطرق اليه الفقدان» أي في الصفات التي يتطرقها الفقدان لا يوجب صحة ان لا ينه المتكلم على دخالتها و يطلق كلامه غير منبه على التقيّد بالنسبة اليها، لانها ليست من القدر المتيقن فينفيها الاطلاق، فيلزم نقض الغرض لفرض دخالتها واقعا و عدم التنبيه من المتكلم على تقيّد الموضوع بها.

نعم في الصفات التي لا يتطرق اليها الفقدان يصح الاعتماد و هي من القدر المتيقن في مقام التخاطب، و الى هذا اشار بقوله: «و ان صح فيما لا يتطرق اليه ذلك» أي و ان صح للمتكلم عدم التنبيه و اطلاق الكلام اعتمادا على الصفات الموجودة في زمان الخطاب و كان الموضوع مقيدا بها لانها من القدر المتيقن في مقام التخاطب، و هو مما يصح الاعتماد عليه و عدم تنبيه المتكلم على دخالته، إلا أنّك قد عرفت ندرة تلك الصفات و شدوذها.

(١) هذا هو الامر الثالث.

و حاصله: ما عرفت ان مرادهم بالاتحاد في الصنف اللازم رعايته في دليل الاشتراك هو الاتحاد في الصفات التي يحتمل - احتمالا عقلايا- دخالتها في الاحكام و هي الصفات التي لا يتطرق اليها الفقدان. اما ما يتطرق اليها الفقدان غالبا فلا يحتمل - عقلايا- دخالتها في الحكم، و هذه الصفات هي التي يكثر فيها الاختلاف و يكون البالغ الآن بالنسبة اليها بالخصوص فاقتدا لما كان المشافه واجدا له.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٠٣

[الحاجة الى التمسك باطلاق الخطاب]

بقاعدة الاشتراك للغائبين - فضلا عن المعدومين - حكم من الاحكام.

و دليل الاشتراك إنما يجدى في عدم اختصاص التكاليف بأشخاص المشافهين، فيما لم يكونوا مختصين بخصوص عنوان، لو لم يكونوا معنوين به لشك في شمولها لهم أيضا، فلو لا الاطلاق و إثبات عدم دخل ذاك العنوان في الحكم، لما أفاد دليل الاشتراك، و معه كان الحكم يعم غير المشافهين و لو قيل باختصاص الخطابات بهم (١)، فتأمل جيدا.

و اما الصفات التي لا يتطرق اليها الفقدان فدخالته في الحكم و ان كان محتملا عقلايا إلا ان البالغ الآن واجد لها فيجوز لغير المشافه التمسك بالاطلاق بالنسبة اليها، و تعيين الحكم الذي هو للمشافه و ثبوته لغير المشافه بدليل الاشتراك، فلا يكون التمسك بالاطلاق و عدمه ثمرة النزاع المتقدم في عموم الخطاب للمشافهين و غيرهم و اختصاصه بخصوص المشافهين.

(١) هذا اشارة الى الدليل على عدم امكان احتمال دخالة الصفات التي يكثر الاختلاف فيها في كونها مما يتقيد الحكم بها.

و حاصله: انه لو كانت الصفات التي يكثر الاختلاف فيها دخيلة في الحكم لما أمكن ان يستمر الحكم بالنسبة الى شخص واحد، فان هذا الشخص الواحد كثيرا ما يكون واجدا لصفات في حال الخطاب تتغير بمرور الدهور و الايام، و لازمه انتفاء الحكم بالنسبة اليه فيما اذا تغيرت فيه صفة مما كانت فيه حال الخطاب لاحتمال دخالتها في الحكم ايضا، و اذا كان الحكم لا يمكن استمراره بالنسبة الى شخص واحد، فلا يمكن ان يثبت حكم المشافهين لغيرهم ابدا و تكون قاعدة الاشتراك لغوا محضاً، اذا احتملنا دخالة الصفات التي

يكثر فيها الاختلاف في موضوع الحكم، إذ لا يشذ حكم من الاحكام الثابتة للمشافهين عن احتمال دخالة صفات حاصله للمشافهين دون غيرهم، فاي فائدة في قاعدة الاشتراك و اى حكم يثبت بها اذا كان الاتحاد فى الصنف مما يشمل الصفات التى يكثر فيها الاختلاف، و الاتحاد فى الصنف

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٠٤

.....

مما يلزم رعايته فى تسريه دليل الاشتراك حكم المشافهين لغيرهم من الغائبين فضلا عن المعدومين، و الى هذا اشار بقوله: «و إلاً لما ثبت بقاعدة الاشتراك للغائبين فضلا عن المعدومين حكم من الاحكام».

و اتضح مما ذكرنا: ان الفائدة فى دليل الاشتراك انما تكون حيث لا يكون للصفات التى تكثر فيها الاختلاف دخالة بتقييد موضوع الحكم بها و لذا قال (قدس سره):

«و دليل الاشتراك انما يجدى» فى تسريه الحكم لغير المشافهين بواسطتها و «فى عدم اختصاص التكليف باشخاص المشافهين» انما هو «فيما لم يكونوا» أى المشافهون «مختصين بخصوص عنوان» يكثر الاختلاف فيه و قد احتمل دخالته فى قيديته للحكم، فانه فى مثل هذا لا يجدى دليل الاشتراك، و كذلك لا يجدى دليل الاشتراك فيما لو كان مثل هذا العنوان الذى يكثر فيه الاختلاف قد عنون به المشافهون، ففى مثله لا- تجدى قاعدة الاشتراك لتقييد موضوع الحكم بعنوان غير موجود فى غير المشافهين، و فى مثل هذين لا يستمر الحكم بالنسبة الى نفس المشافهين ايضا لكثرة حصول التغيير فى مثل تلك الصفات، مثلا- لو خاطب المشافهين بمثل ايها الشباب و احتملنا دخالة عنوان الشبايية فى الحكم لما امكن ثبوت الحكم مستمرا لنفس المشافهين فيما لو كانوا كهولا او شيوخا و الى هذا اشار بقوله: «او لم يكونوا معنوين به للشك فى شمولها لهم ايضا» أى انما يجدى دليل الاشتراك فى غير ما كان المشافهون معنوين بعنوان يكثر الاختلاف فيه، فانه فى مثله لا يستمر الحكم لخصوص المشافهين فيما اذا تغير ذلك العنوان فضلا عن غيرهم من الغائبين و المعدومين الفاقدين لذلك العنوان، فلا بد من ان يكون مثل هذه العناوين التى يكثر فيها الاختلاف ليست قيديا فى موضوع الحكم و تنفى بالاطلاق، و إلاً لما افاد دليل الاشتراك و لما نفع فى اثبات حكم المشافهين لغيرهم، و لذا قال: «فلو لا الاطلاق و اثبات عدم دخل ذلك العنوان» الذى يكثر فيه الاختلاف فى الحكم و نفيه بواسطة الاطلاق «لما افاد دليل الاشتراك» و اذا لم يكن للصفات التى يكثر فيها الاختلاف

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٠٥

فتلخص: أنه لا- يكاد تظهر الثمرة إلا- على القول باختصاص حجية الظواهر لمن قصد إفهامه، مع كون غير المشافهين غير مقصودين بالافهام، و قد حقق عدم الاختصاص به فى غير المقام، و اشير إلى منع كونهم غير مقصودين به فى خطابات تبارك و تعالى فى المقام (١).

دخاله فى الحكم سواء احتملنا دخالته و لم تكن عنوانا للمشافهين او كانت عنوانا للمشافهين كمثل عنوان الشباب مثلا، و لكن حيث يكثر الاختلاف فيه فلا- يصح الاعتماد فى مقام التكلم عليه فينفيه الاطلاق و لا يكون له دخاله فى الحكم، و تبقى الصفات التى لا يتطرق اليها تغير او فقدان غالبا فى احتمال الدخالة فى الحكم، و هى موجودة فى المعدومين و الغائبين فيثبت الحكم لهم بواسطة دليل الاشتراك و لا فائدة و لا ثمرة فى القول باختصاص الخطاب بالمشافهين، و الى هذا اشار بقوله: «و معه» أى و مع دخالة تلك الصفات التى يكثر فيها الاختلاف و يتطرق اليها فقدان فى قيديه موضوعية الحكم «كان الحكم» الثابت للمشافهين يعم غير المشافهين «و لو قيل باختصاص الخطابات بهم» أى بالمشافهين.

(١) قد عرفت ان من جملة مقدمات انكار الثمرة الثانية هو انكار الثمرة الاولى و كون الظواهر ليست حجة في خصوص المشافهين، اما بناء على اختصاص حجية الظواهر بالمشافهين بان نقول: باختصاص حجيتها بمن قصد افهامه، و اختصاص من قصد افهامه بخصوص المشافهين ايضا، فانه على هذا تترتب الثمرة الثانية لعدم صحة التمسك بالاطلاق على هذا للغائبين فضلا عن المعدومين، لوضوح عدم صحة التمسك بالاطلاق ممن لم يكن الظاهر حجة له.

و منه يتضح ايضا انه بناء على هذا تترتب الثمرة الاولى ايضا، و هو اختصاص حجية الظواهر بخصوص المشافهين بناء على تخصيص الخطابات بهم و عدم حجية الظواهر لغيرهم من المعدومين و الغائبين.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٠٦

[تعقب العام بضمير يرجع الى بعض افراده]

فصل هل تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده، يوجب تخصيصه به أو لا؟ فيه خلاف بين الاعلام (١) و ليكن محل الخلاف ما إذا وقع في

اما بناء على تعميم الخطابات للمشافهين و غيرهم فلا تترتب الثمرة الاولى و لا الثانية، و هذا التلخيص اشارة الى ذلك، و لذا قال: «فتلخص انه لا- تكاد تظهر الثمرة» مطلقا لا الاولى و لا الثانية «الا على القول باختصاص حجية الظواهر لمن قصد افهامه مع كون غير المشافهين غير مقصودين بالافهام» إلا انه قد عرفت بناء العقلاء على عدم اختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه، لما عرفت من حجية الظاهر و ترتب آثار السب لمن سمع شخصا يخاطب شخصا في سبه.

و على فرض اختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه فقد عرفت عدم اختصاص من قصد افهامه بخصوص المشافهين.

و اشار الى عدم اختصاص حجية الظاهر بالمقصودين بالافهام بقوله: «و قد حقق عدم الاختصاص به» أى بالمقصودين بالافهام «فى غير المقام» أى فى باب حجية الظواهر. و اشار الى انه بناء على اختصاص حجية الظاهر بمن قصد افهامه فليس قصد الافهام مما يختص بالمشافهين بقوله: «و اشير الى منع كونهم» أى المعدومين و الغائبين «غير مقصودين به» أى غير مقصودين بالافهام «فى خطباته تبارك و تعالى فى المقام» و هو ما اشار اليه سابقا من ورود النصوص فى كون المعدومين و الغائبين مقصودين بالافهام كالمشافهين كخبر لزوم العرض على كتاب الله فى المتعارضين و غيره من النصوص التى تقدمت الاشارة اليها.

(١) توضيحه: انه وقع الخلاف فيما اذا كان عام و له حكم كقوله تعالى وَ الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ١٣ فالعام المطلقات الشامل بحسب عمومه الى البائئات

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٠٧

كلامين، أو فى كلام واحد مع استقلال العام بما حكم عليه فى الكلام، كما فى قوله تبارك و تعالى: وَ الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ إِلَى قَوْلِهِ وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ وَ أَمَّا مَا إِذَا كَانَ مِثْلَ: وَ الْمُطَلَّقاتُ إِزْوَاجَهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ، فلا شبهة فى تخصيصه به (١).

و الرجعيات و جاء خاص فيه ضمير يرجع الى هذا العام كقوله تعالى وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فانه لا اشكال ان البعولة التى ثبت لها حكم الاحقية بالرد هم بعولة المطلقات الرجعيات دون مطلق المطلقات، فان بعولة المطلقات البائئات ليس لهم حق الرد لازواجهم المطلقات- فاتضح ان الضمير فى هذا الخاص و هو ضمير البعولة يرجع الى بعض افراد العام و هو خصوص الرجعيات منهن، فمما لا اشكال فيه ان ضمير بعولتهن يراد منه بعض افراد العام.

فهل يوجب هذا ان يكون المراد من العام فى حكمه و هو التربص هو خصوص الرجعيات فلا يكون تربص للبائئات او ان العام يبقى

على عمومته في حكمه و هو ثبوت التبرص لمطلق المطلقات؟

و هذا هو مرادهم من قولهم هل تعقب العام بضمير يرجع ذلك الضمير الى بعض افراد ذلك العام يوجب تخصيص العام في حكمه فيختص حكمه و هو التبرص بخصوص الافراد التي هي مرجع الضمير- و هي الرجعيات- ام لا يوجب تخصيصه و يبقى حكم العام و هو التبرص ثابتا لمطلق المطلقات الرجعيات و البائئات؟ و لذا قال (قدس سره): «هل تعقب العام بضمير» مثل ضمير بعولتهن الذي «يرجع الى بعض افراده» و هو خصوص الرجعيات «يوجب تخصيصه به» أى هل يوجب ان يكون المراد من العام الذي له حكم التبرص هو خصوص الرجعيات «او لا» يوجب تخصيصه و يبقى حكم التبرص لمطلق المطلقات؟

(١) حاصله: ان الضمير الراجع الى العام الذي قد قامت القرينة على رجوعه اليه ببعض افراده، تارة: يكون في كلام واحد بحيث لا يكون العام قد استوفى ظهوره

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٠٨

.....

بحسب ظاهر العرف، بان يقال لم يتم الكلام في العام، كما لو قال: وجبت الجنة لاصحاب رسول الله و متابعيهم، و نفرض انه قد قامت القرينة على ان المراد من المتابعين هم خصوص العدول، فالمراد من الضمير هم العدول منهم قطعاً، او قال اكرم العلماء و واحداً من جيرانهم، و قد قامت القرينة الخاصة على ان المراد من الجيران هم العدول بالخصوص، او كما مثل المصنف و المطلقات ازواجهن احق بردهن، فان المراد من ازواجهن هم خصوص ازواج المطلقات الرجعيات دون مطلق المطلقات.

و اخرى: يرد الضمير الراجع الى العام ببعض افراده في كلام منفصل بعد الكلام الاول، بحيث يكون هناك كلامان فيه العام يكون قد تم ظهوره ثم ينقطع كلام المتكلم، و بعد ذلك يتكلم المتكلم و يذكر الخاص الذي فيه الضمير، كما لو قال:

اكرم العلماء و يسكت المتكلم فيستوفى ظهوره في حجية اكرام مطلق العلماء، و بعد ذلك يتكلم و يقول اكرم واحداً من جيرانهم، و تقوم القرينة الخاصة على ان المراد من الجيران الذين يجب اكرام واحد منهم هم خصوص العدول.

و ثالثة: يرد الضمير الراجع الى العام ببعض افراده في كلام واحد، و لكنه يكون بحسب المتفاهم العام قد استوفى ما له من حجية الظهور، و يكون الخاص الذي فيه الضمير بالنسبة الى العام كالكلام المنفصل.

فاذا عرفت هذا نقول: انه لا ينبغي ان يكون محل الخلاف هو النحو الاول، لوضوح انه فيه لم يكن للعام حكم غير حكم الخاص حتى يكون رجوع الضمير ببعض افراده موجبا لتخصيصه، فان قوله: و المطلقات ازواجهن احق بردهن لم يكن في هذا حكم للمطلقات غير جواز الرد، فاذا قامت القرينة على ان المراد هو خصوص ازواج الرجعيات فلا بد و ان يكون المراد من المطلقات خصوص الرجعيات ايضا، و بقاء المطلقات على عمومته لغو لا فائدة فيه حيث لا حكم له فما الفائدة في كونه عاما او ليس بعام؟

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٠٩

و التحقيق أن يقال: إنه حيث دار الامر بين التصرف في العام، بإرادة خصوص ما أريد من الضمير الراجع إليه، أو التصرف في ناحية الضمير: إما بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه، أو إلى تمامه مع التوسع في الاستناد، بإسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقة إلى الكل توسعا و تجوزا (١)، كانت أصالة الظهور في طرف العام سالمة عنها في

و اما النحو الثاني و الثالث فهو الذي ينبغي ان يكون محلا للكلام لانه فيهما قد كان للعام حكم غير حكم الخاص فيه فهل يوجب مرجع الضمير اليه ببعض افراده تخصيصا للعام في حكمه ام لا؟ و الى هذا اشار بقوله: «و ليكن محل الخلاف ما اذا وقع» أى العام و الخاص المشتمل على الضمير «في كلامين او في كلام واحد» و لكن «مع استقلال العام بما حكم عليه في الكلام» بحيث يكون

مستوفيا لحجية ظهوره في حكمه الشامل لجميع افراده بحسب قانون المتفاهم العرفي «كما في» الآية الواحدة في القرآن الكريم التي ربما تكون مشتمله على جمل متعددة ذات احكام كثيرة مثل «قوله تبارك و تعالی و الْمُطَّلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ .. الى قوله و بَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرِدَّهِنَّ ثم اشار الى خروج النحو الاول بقوله: «و اما ما اذا كان مثل و المطلقات ازواجهن احق بردهن فلا شبهة في تخصيصه به» أي فلا شبهة في ان المراد بالعام في هذا الحكم هو الخاص و هو خصوص المطلقات الرجعيات.

(١) حاصله: انه يدور الامر بين تصرفين: التصرف في العام، و التصرف في الخاص، فان العام بعد ان استوفى ما له من حجية الظهور يكون الظهور فيه ان التربص لمطلق المطلقات الرجعيات و البائئات، و الظاهر من الضمير ان مرجعه نفس عنوان العام و هو المطلقات، فإبقاء الضمير على حاله من دون تصرف فيه لازمه ان يكون المراد المطلقات هو خصوص الرجعيات، فلازمه تخصيص العام ببعض افراده و ذلك لقيام القرينة القطعية على ان الحكم لهذا الضمير يختص بخصوص الرجعيات، فالمراد من قوله تعالی هن في بعولتهن هو خصوص المطلقات الرجعيات، فاذا كان العام الذي بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢١٠ جانب الضمير، و ذلك لان المتيقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور في تعيين المراد، لا في تعيين كيفية الاستعمال، و إنه على نحو الحقيقة أو المجاز في الكلمة أو الاسناد مع القطع بما يراد، كما هو الحال في ناحية الضمير.

هو المطلقات قد خصص بالرجعيات فلا يكون تصرف في الضمير، لان مرجعه و الموضوع لحكم الخاص يكون واحدا و هو المطلقات الرجعيات، و اذا بقينا العام على عمومه و كان التربص حكما لمطلق المطلقات الرجعيات و البائئات فلا بد من التصرف في ضمير بعولتهن الذي كان ظاهره ان مرجعه المطلقات:

اما بان يكون راجعا اليها بنحو الاستخدام الذي يكون المراد من الضمير الاستخدامي غير المراد من مرجعه و هو مجاز من المجاز في الكلمة، للزوم التصرف في المرجع بحمله على خلاف ظاهره من حيث هو مرجع للضمير، فيراد من المطلقات بما هي مرجع للضمير غير ما يراد منها بحسب الحكم عليها في التربص.

او بان يكون المراد من الضمير هو المطلقات بما لها من مفهومها العام بادعاء انها هي خصوص الرجعيات، و هذا من المجاز ايضا و لكنه في الاسناد لا في الكلمة، و الى هذا اشار بقوله: «حيث دار الامر بين التصرف في العام بارادة خصوص ما اريد من الضمير الراجع اليه» فيكون تصرفا في العام في تخصيصه ببعض افراده و هو الرجعيات، و هو خلاف الظاهر اذ الظاهر فيه ان المطلقات مما يشمل الرجعيات و البائئات، و على هذا فلا تصرف في الضمير لان ما اريد منه و ما اريد من مرجعه واحد «او التصرف في ناحية الضمير اما بارجاعه الى بعض ما هو المراد من مرجعه» بنحو الاستخدام و هو من المجاز في الكلمة «او الى تمامه مع التوسع في الاسناد باسناد الحكم المسند الى البعض حقيقة الى الكل توسعا و تجوزا» و هو من المجاز في الاسناد.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢١١

إتريج أصالة العموم على أصالة عدم الاستخدام

و بالجملة: أصالة الظهور إنما يكون حجة فيما إذا شك فيما أريد، لا فيما إذا شك في أنه كيف أريد (١)،

(١) بعد ما عرفت انه يدور الامر بين التصرف في العام او التصرف في الضمير، و التحقيق يقتضى عدم التصرف في العام و التصرف في الضمير، لان التصرف الذي بنى العقلاء عليه هو التصرف في الاستعمال لان يكون محددا للكشف عن الارادة الجدية، و حيث ان المراد الجدى في الضمير معلوم لقيام القرينة على ان المراد الجدى من الضمير هو خصوص المطلقات الرجعيات و لم تقم القرينة على

ما هو المراد الجدى من العام، فظهور العام في بقائه على عموم الاستعمال من موارد بناء العقلاء على الاخذ به لانه يكشف عن المراد الجدى، بخلاف ظهور الضمير في كون أن المراد منه و مرجعه واحد بعد وضوح ما هو المراد من الضمير، فليس للعقلاء بناء على عدم التصرف فيه لانه ليس للعقلاء بناء على احراز الاستعمال، فانه من الواضح ان عدم التصرف في الضمير لا فائدة فيه سوى بيان كيفية الاستعمال بعد قيام القرينة على ما هو المراد منه.

و بعبارة اخرى: ان البنات العقلية انما هي لاحراز المراد لا احراز الاستعمال، و التصرف في العام لحفظ الظهور في الضمير نتيجه ان الضمير يكون استعماله استعمالا حقيقيا لعدم الشك فيما هو المراد منه، بخلاف التصرف في الضمير و ابقاء العام على ظهوره في العموم فان نتيجه استكشاف المراد الجدى و هو بقاء العام على عمومه في الحكم المترتب عليه، و فائدته كون المراد الجدى بالتريص هو كونه حكما لمطلق المطلقات، و قد عرفت ان الحكم في الضمير معلوم و هو لخصوص الرجعيات، فلا فائدة فيه سوى احراز ان الضمير كيف كان استعماله؟

و الى هذا اشار بقوله: «كانت اصالة الظهور في طرف العام سالمة عنها في جانب الضمير» أى ان اصالة الظهور في العام سالمة عن اصالة الظهور في الضمير، و معناه ان اصالة الظهور في العام سالمة و غير معارضة باصالة الظهور في الضمير، و لا تصلح بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢١٢

فاهم (١)، لكنه إذا انعقد للكلام ظهور في العموم، بأن لا يعد ما اشتمل على الضمير مما يكتنف به عرفا، و إلا فيحكم عليه بالاجمال، و يرجع

اصالة الظهور في الضمير لمعارضة اصالة الظهور في العام «و ذلك لان المتيقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور في تعيين المراد» و هو المتحقق في اصالة ظهور العام في عمومه لانه به يستكشف المراد الجدى من العام، و ليس للعقلاء بناء على اصالة الظهور لتعيين الاستعمال في الالفاظ، و لذا قال: «لا في تعيين كيفية الاستعمال و انه على نحو الحقيقة او المجاز في الكلمة او الاسناد مع القطع بما يراد كما هو الحال في ناحية الضمير» فان نتيجة اصالة الظهور فيه بعد العلم بالمراد هو تعيين كيفية الاستعمال، و لا بناء للعقلاء على الاخذ باصالة الظهور لبيان كيفية الاستعمال، و لذا قال: «و بالجملة اصالة الظهور انما تكون حجة» عند العقلاء بحيث لو اخذ بها «فيما اذا شك فيما اريد» ليكون الاخذ باصالة الظهور لتعيين المراد «لا فيما اذا» عرف المراد و «شك في انه كيف اريد».

(١) يمكن ان يكون اشارة الى انه لا وقع لهذا النزاع من رأس، لان هنا عامين لكل واحد حكم و قد خصص احدهما، غايته ان العام الذى هو الموضوع في القضيتين واحد، و كونه واحدا لا يجعل القضيتين قضية واحدة، و التخصيص لا يوجب تصرفا في مقام الارادة الاستعمالية و انما يوجب تصرفا في الارادة الجدية و يبقى العام على عمومه في مقام الاستعمال فلا يدور الامر بين تصرفين. و توضيحه: ان لفظ المطلقات بعد ان كان موضوعا في حكم التريص فهو غير المطلقات الذى كان موضوعا في حكم جواز الرد لاختلاف القضايا و لو باختلاف احد اطرافها، فهما قضيتان في كل منهما الموضوع هو المطلقات، و فى الاولى الحكم و جوب التريص، و فى الثانية الحكم جواز الرد.

فالظاهر من الضمير في قوله بعولتهن هو المطلقات، و القرينة غايتها انها قامت على ان الحكم في بعولتهن يختص بالرجعيات، فهو كتخصيص لهذا العام الثانى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢١٣

إلى ما يقتضيه الأصول (١)، إلا أن يقال باعتبار اصالة الحقيقة تعبدا،

الذى كان ظاهره ثبوت حق الرد لمطلق المطلقات. و قد عرفت ان التخصيص في كون حكم الرد في قوله و بعولتهن بخصوص

الرجعيات لا يستلزم استعمال المطلقات الموضوع في حكم التبرص في خصوص الرجعيات، بل هو مستعمل في مطلق المطلقات و قد قامت القرينة على تخصيص الحكم الثاني للمطلقات التي هي المرجع للضمير في بعولتهن في الرجعيات، و لا يلزم من استعمال الضمير في بعولتهن في خصوص بعض المطلقات و هي الرجعيات ان يكون المطلقات في حكم التبرص هي الرجعيات، فيكون حال ما اذا قال اعط العلماء دراهم ثم قال اعط العلماء طعاما، فخصص العلماء في الحكم الثاني بخصوص العدول فيختص الاطعام بالعدول منهم، و لا يستلزم تخصيص العلماء الذي هو الموضوع في اعطاء الدراهم بالعدول و هو واضح.

(١) حاصله: قد عرفت انه لا فرق في النزاع بين كون العام و الضمير في كلامين مستقلين او في كلام واحد، و لكنه بشرط ان يكون بحسب المتفاهم العرفي كون العام بحيث قد استكمل ظهوره و حجيته، اما لو كان الضمير الوارد مع العام في كلام واحد مما يجعل العام غير متيقن في استكمال حجية الظهور فيه عرفا بحيث يعد الضمير الوارد مع العام من قبيل احتفاف الكلام بمحتمل القرينية- و سيأتي انه لا- بناء من العقلاء على الاخذ بظهور الكلام المحتف بمحتمل القرينية- و على هذا فيكون العام في عمومه مجملا، اما الخاص فلمعلومية المراد منه لا اجمال فيه و يرجع بالنسبة الى العام في غير القدر المتيقن الى الاصول العملية، ففي مثل الآية المتقدمة اذا كان ضمير بعولتهن بالنسبة الى المطلقات من قبيل احتفاف الكلام بمحتمل القرينية فيقتصر بوجوب التبرص على خصوص الرجعيات، و يرجع في البائناات الى ما تقتضيه الاصول العملية، و الى هذا اشار بقوله: «لكنه اذا عقد للكلام ظهور في العموم» بحيث يكون كالظهور الاستقلالي «بان لا يعد ما اشتمل على الضمير مما يكتنف به

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢١٤

حتى فيما إذا احتف بالكلام ما لا يكون ظاهرا معه في معناه الحقيقي (١)

عرفا و إلّا فيحكم عليه بالاجمال» أي اذا كان العام من الكلام المحتف بمحتمل القرينية من جهة احتفائه بالضمير فانه يكون مجملا و يقتصر فيه على القدر المتيقن، «و» في غير القدر المتيقن «يرجع الى ما يقتضيه الاصول».

(١) سيأتي الكلام فيه- في باب ان شاء الله تعالى- في ان اصالة الحقيقة عند العقلاء هل هي من باب التعبد او من باب الظهور؟ و معناه انه هل ان بناء العقلاء على الاخذ بالحقيقة من باب انه حيث كان اللفظ قد وضع للمعنى الحقيقي فالعقلاء بناؤهم على التمسك و العمل بالمعنى الحقيقي للفظ الى ان تثبت القرينة على خلافه، او ان بناء العقلاء على حمل اللفظ على معناه الحقيقي و الاخذ به من حيث ان لفظ الموضوع للمعنى الحقيقي ظهورا في معناه الحقيقي.

فعلى الاول: و هو المراد بقولهم اصالة الحقيقة من باب التعبد، فاحتفاف الكلام بمحتمل القرينية لا يوجب رفع اليد عن حمل اللفظ على معناه الحقيقي، لان المفروض ان الكلام قد احتف بمحتمل القرينية لا بمقطوع القرينية.

و على الثاني فلا بد من التوقف عن حمل اللفظ على معناه الحقيقي، لضرورة الوجدان بان الكلام المحتف بمحتمل القرينية لا ظهور له و سيأتي ان الحق هو البناء على اصالة الحقيقة من باب الظهور لا من باب التعبد.

و الى هذا اشار بقوله: «إلّا ان يقال باعتبار اصالة الحقيقة من باب التعبد» بان يحمل اللفظ على معناه الحقيقي و ان كان لا ظهور له فيه فتكون اصالة الحقيقة عند العقلاء هي بناؤهم على التعبد بها و ان كان لا ظهور، و لذا قال: «حتى فيما اذا احتف بالكلام ما لا يكون» الكلام «ظاهرا معه في معناه الحقيقي» و هو كاحتفاف الكلام بمحتمل القرينية فانه مع هذا لا يكون للفظ ظهور.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢١٥

كما عن بعض الفحول (١).

فصل قد اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف، مع الاتفاق على الجواز بالمفهوم الموافق، على قولين، وقد استدل لكل منهما بما لا يخلو عن قصور (١).

(١) هو المحقق صاحب الهداية الحاشية الجليئة على المعالم، و المنسوب له القول بحجية اصالة الحقيقة من باب التعبد، و هو الذي عناه المصنف بقوله: «بعض الفحول».

(١) المفهوم اما موافق كقوله اكرم خدام العلماء فانه يدل عقلا بالاولوية القطعية على اكرام نفس العلماء، او مخالف كقوله ان بلغ الماء قدر كتر لم ينجسه شيء فانه يدل على ان الماء الذي لم يبلغ كترًا ينجسه شيء.

و قد اتفقوا على جواز تخصيص العام بالمفهوم الموافق كما لو قال: لا تكرم البصريين ثم قال اكرم خدام علماء البصريين، فانه يدل على تخصيص لا تكرم البصريين بغير العلماء منهم، هذا هو موضع الوفاق عندهم.

و اما تخصيص العام بالمفهوم المخالف فقد اختلفوا فيه كما لو قال: خلق الله الماء طهورا لم ينجسه شيء ما لم يتغير طعمه او ريحه او لونه، ثم قال اذا بلغ الماء قدر كتر لم ينجسه شيء.

فهل يؤخذ بالمفهوم في هذه القضية و هو تنجس الماء غير الكر فيخصص به خلق الله الماء طهورا لم ينجسه شيء، فيحكم بتنجس الماء غير الكر و ان لم يتغير طعمه او ريحه او لونه، او لا يؤخذ به فلا يخصص العام به؟

و لعل السبب في اتفاهم على التخصيص في المفهوم الموافق و الاختلاف في المفهوم المخالف هو ان الدلالة في المفهوم المخالف على المفهوم انما هي لاستفادة العلية المنحصرة من الدلالة المنطوقية، فالملازمة التي تدل على المفهوم مستفادة من الدلالة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢١٦

و تحقيق المقام أنه إذا ورد العام و ما له المفهوم في كلام أو كلامين، و لكن على نحو يصلح أن يكون كل منهما قرينة متصلة للتصرف في الآخر (١)، و دار الامر بين تخصيص العموم أو إلغاء المفهوم، فالدلالة

اللفظية، بخلاف الملازمة في مفهوم الموافقة فانها مستفادة من العقل، باضافة ان عدم المفهوم في القضية لازمه التصرف و التفكيك بين الملزوم و اللازم، و حيث ان الملازمة في مفهوم الموافقة عقلية فلا سبيل الى التفكيك فيه بين اللازم و الملزوم. و اما في المفهوم المخالف فلان الملازمة فيه عرفية دلالية فهناك مجال للتصرف و التفكيك برفع اليد عن الدلالة على العلية المنحصرة، و يظهر من المطولات و جوه اخرى للاتفاق و الاختلاف.

و على كل فقد اختلفوا في تخصيص العام بالمفهوم المخالف على قولين: من تخصيص العام به، و عدم تخصيصه به.

قوله: «على قولين» هذا من متعلقات قوله قد اختلفوا و هو المفهوم المخالف، لوضوح انه بعد الاتفاق في المفهوم الموافق لا معنى لوجود القولين فيه.

(١) توضيحه: ان العام و ما له المفهوم المخالف، تارة: يكونان في كلامين منفصلين لا ربط بينهما و لا اتصال، و في مثل هذا تلاحظ المعارضة و شئونها و ينبغي خروج هذا عن محل النزاع لما سيتضح.

و اخرى: يقع العام و ما له المفهوم المخالف في كلام واحد او في كلامين، كما لو كانا جملا في آية واحدة و لكنه كان بينهما ربط و اتصال بحيث كانا كما لو وقعا في كلام واحد، بان يكون في احدهما اشارة الى الربط.

و هذا هو الذي ينبغي ان يكون محلا للكلام في الاخذ بعموم العام او الاخذ بالمفهوم و تخصيص العام به، لوضوح ان صلاحية كون احدهما قرينة على الآخر انما هو في مثل هذين الفرضين لا في الفرض الاول، اذ لا معنى لصلاحية كون احدهما قرينة على الاخرى مع

فرض كون كل واحد منهما قد استوفى ما له من الظهور

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢١٧

على كل منهما إن كانت بالاطلاق بمعونة مقدمات الحكمة، أو بالوضع (١)، فلا يكون هناك عموم ولا مفهوم، لعدم تمامية مقدمات الحكمة في واحد منهما لاجل المزاحمة، كما في مزاحمة ظهور أحدهما وضعا لظهور الآخر كذلك، فلا بد من العمل بالأصول العملية فيما دار الأمر فيه بين العموم والمفهوم (٢)، إذا لم يكن مع

والحجية مع عدم الربط بينهما، والى هذا أشار بقوله: «أو كلامين ولكن على نحو يصلح أن يكون كل منهما قرينة متصلة للتصرف في الآخر» ومن هذا يظهر أنه إذا لم يكونا كذلك فلا وجه لجعله من محل الكلام.

(١) حاصله: إن دلالة العام ودلالة المفهوم، تارة: تكون متساوية بأن يكون دلالة كل منهما بالاطلاق كما في العموم المستفاد من قوله خلق الله الماء طهورا لا- ينجسه شيء، وفي المفهوم كما لو قلنا إن لا دلالة لحرف الشرط على العلية المنحصرة، وإنما تستفاد من مقدمات الحكمة.

أو بأن تكون دلالة كل منهما بالوضع كما لو دل العموم بما وضع للدلالة على العموم كلفظ (كل) وفي المفهوم كما لو قلنا بدلالة حرف الشرط وضعا على العلية المنحصرة، فإذا كانا كذلك وكانا قد وقعا في كلام واحد أو في كلامين وكان بينهما ربط بحيث يعد كل منهما قرينة على الآخر، والى هذا أشار بقوله: «فالدلالة على كل منهما إن كانت بالاطلاق بمعونة مقدمات الحكمة أو بالوضع» فيتساويان في الدلالة المستفادة منهما.

(٢) أما إذا كانت الدلالة في كل واحد منهما بالاطلاق فلصلاحيه كل واحد منهما إن يكون قرينة على عدم الاطلاق في الآخر فلا يتم الاطلاق في كل واحد منهما، لتوقف الاطلاق على احراز انتفاء القرينة على خلافه، وحيث احتف كل واحد منها بالآخر فقد احتف اطلاق الكلام في كل منهما بما يصلح أن يكون قرينة على عدم الاطلاق فيه ولم يحرز في كل منهما احراز انتفاء القرينة على خلافه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢١٨

ذلك أحدهما أظهر، وإلا كان مانعا عن انعقاد الظهور، أو استقراره في الآخر (١).

وأما في الدلالة الوضعية بأن يكون كل واحد من العموم والمفهوم بالوضع، فإنه وإن كان لكل واحد منهما ظهور في مدلوله لفرض كونه بالوضع، إلا أنه لا احتفاف الكلام في كل منهما بما يصلح للقرينية على عدم ارادة مدلوله الوضعي تسقط حجية الظهور في كل منهما، لما تقدم مرارا أنه مع احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية ليس للعقلاء بناء على حجية الظهور، وإن بناء العقلاء على حجية الظهور إنما هو فيما لا- يكون الكلام محتفا بما يصلح للقرينية على خلافه، فيكون الاطلاق والظهور في كل واحد منهما مزاحما بالاطلاق في الآخر أو بالظهور فيه، والى هذا أشار بقوله:

«فلا يكون هناك عموم ولا مفهوم لعدم تمامية مقدمات الحكمة في احد منهما لاجل المزاحمة» فيما يتم به الاطلاق «كما في» الوضع لاجل «مزاحمة ظهور احدهما وضعا لظهور الآخر كذلك» أي وضعا أيضا وفي المورد الذي يتزاحمان فيه لا بد من الرجوع فيه الى الاصول العملية كما في كل مجمل.

(١) قد عرفت الحال فيما إذا تساوى العموم وما له المفهوم في الدلالة.

أما إذا اختلفا وذلك: أما بأن يكون احدهما بالوضع والآخر بالاطلاق أو كان كل منهما بالوضع أو بالاطلاق ولكن كان الظهور في احدهما أقوى من الآخر، كما لو كان- مثلا- ظهور العام في عمومه ظهورا آيبا عن التخصيص فلا بد من الاخذ بالظاهر وترك الظاهر هذا فيما إذا كان لكل منهما ظهور وضعي، وأما إذا كان احدهما بالاطلاق فيكون ما له ظهور وضعي هو الظاهر والآخر لا ظهور فيه. ولا- يخفى أن ما كان له ظهور أقوى تارة يكون واقعا في ابتداء الكلام فيكون مانعا عن انعقاد الظهور في الثاني، وإن كان واقعا في

آخر الكلام كان مانعا عن استقرار الظهور في الاول، و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «اذا لم يكن مع ذلك احدهما اظهر» لا يخفى ان قوله مع ذلك اشارة الى ما ذكرنا من ان المدار على الاظهرية،
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢١٩

و منه قد انقذ الحال فيما إذا لم يكن بين ما دل على العموم و ما له المفهوم، ذاك الارتباط و الاتصال، و أنه لا بد أن يعامل مع كل منهما معاملة المجمل، لو لم يكن في البين أظهر، و إلا فهو المعول، و القرينة على التصرف في الآخر بما لا يخالفه بحسب العمل (١).

فلا يمنع ان تكون دلالة كل منهما بالوضع او بالاطلاق و لكنه مع ذلك كان احدهما اظهر من الآخر.

و يدل هذا بالاولوية على ما اذا لم يتساويا بان كان احدهما بالوضع و الآخر بالاطلاق، فانه لا بد فيه من تقدم الاظهر قطعاً، لان الاظهرية اذا كانت موجبة للتقديم مع تساويهما في نوع الدلالة فبالاولى تكون موجبة للتقدم فيما اذا كان احدهما اضعف من الآخر لاختلافهما في نوع الدلالة و بقوله: «و إلا كان مانعا عن انعقاد الظهور» الى ما كان المانع واقعا في ابتداء الكلام، و بقوله: «او استقراره في الآخر» الى ما كان المانع واقعا في آخر الكلام.

(١) لقد اتضح مما ذكرنا من حكم المتساويين و المختلفين الواقعيين في كلام واحد او كلامين، بحيث يصلح عرفاً ان يكون كل واحد منهما قرينة على التصرف في الآخر - انهما في المتساويين يكونان مجملين اما لعدم تمامية الاطلاق فيهما او لعدم تمامية حجية الظهور فيهما معا فهما من المجمل حقيقة، و في المختلفين يقدم الاقوى منهما.

و منه يظهر الحال فيما اذا كان العام و ما له المفهوم واقعيين في كلامين منفصلين بحيث قد تم لكل منها الاطلاق او الظهور من جهة الحجية لكل واحد منهما لعدم الربط بينهما بحيث يصلح ان يكون احدهما قرينة على التصرف في الآخر.

فانه لا بد فيهما ان يعاملا معاملة المجمل فيكونان من المجمل حكماً لا حقيقة اذ لم يكن احدهما اقوى ظهوراً من الآخر.

اما انهما ليسا من المجمل حقيقة فلوضوح تمامية الظهور في كل واحد منهما لا انه ليس لهما ظهور كما لو كانا واقعيين في كلام واحد، فان احتفاف كل واحد منهما بما

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٢٠

فصل

[الاستثناء المتعقب لجمل متعددة]

الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة، هل الظاهر هو رجوعه إلى الكل أو خصوص الأخيرة، أو لا ظهور له في واحد منهما، بل لا بد في التعيين من قرينة؟ أقوال.

يصلح للقرينة يجعلهما من المجمل حقيقة و لا- يكتسب الظهور فيهما صفة الحجية فلذلك كانا من المجمل حقيقة. و اما في المنفصلين اللذين لا ربط بينهما فلم يحتف كل واحد منهما بما يصلح للقرينة فيكون كل واحد منهما قد اكتسب صفة الحجية و بعد تعارضهما و عدم وجود الاظهر فيهما يكون العمل بكل منهما غير معقول، و باحدهما دون الآخر من الترجيح بلا مرجح، فلا بد ان يعاملا معاملة المجمل فهما من المجمل حكماً لا حقيقة.

و اما السبب في المعاملة معهما معاملة المجمل و لم يجر فيهما ما ذكر في ادلة العلاج من المرجحات لو كانت و إلا فالتخير، فلان المفروض ان النسبة بينهما عموم من وجه لعدم تنافيهما في المنطوق و في بعض العام، و القدر المتسالم عليه في مجرى ادلة العلاج هو كون النسبة بينهما التباين و في العموم من وجه القاعدة التساقط كما يأتي تفصيله في باب التعارض ان شاء الله تعالى، و قد اشار الى

ما ذكرنا بقوله: «و منه قد انقدح» وقد عرفت وجه الانقدح «الحال فيما اذا لم يكن بين ما دل على العموم و ما له المفهوم ذاك الارتباط و الاتصال» بان كانا منفصلين تاما و يكون كل واحد منهما مكتسبا صفة الحجية «و» مع ذلك «انه لا بد ان يعامل مع كل منهما معاملة المجمل» فيكونان من المجمل حكما لا حقيقة هذا «لو لم يكن في البين اظهر و إلّا» أى و اذا كان بينهما ما هو اظهر «فهو المعول» و يؤخذ به «و» يكون هو «القرينة على التصرف فى الآخر بما لا يخالفه بحسب العمل» أى ان التصرف فى الظاهر بقرينة الاظهر لا بد و ان يكون بمقدار يكون الظاهر غير مخالف للاظهر و لا معارضا له بحيث لا يكون الظاهر مخالفا للاظهر فى مقام العمل.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٢١

و الظاهر أنه لا خلاف و لا إشكال فى رجوعه إلى الاخير على أى حال، ضرورة أن رجوعه إلى غيرها بلا قرينة خارج عن طريقة أهل المحاوره (١)، و كذا فى صحة رجوعه إلى الكل، و إن كان المتراعى من

(١) ينبغى ان يعلم ان محل الكلام ما اذا كان الاستثناء صالحا للرجوع الى الكل و الى الاخير، كما لو قال: اكرم الفقهاء و النحويين إلّا فساق منهم فانه صالح للرجوع الى الكل و الى الاخير، و اما لو كان غير صالح إلّا للرجوع الى احدهما و ان كان مرددا بينهما كما لو قال اكرم الفقهاء و النحويين إلّا زيدا، و كان زيد مرددا بين شخصين احدهما من الفقهاء و الثانى من النحويين بان كان شخص من الفقهاء اسمه زيد و شخص من النحويين ايضا اسمه زيد، فان مثل هذا خارج عن محل الكلام لعدم صلاحية الاستثناء للرجوع الى كل من الجملتين للعلم بانه واحد قطعا فلا يعقل رجوعه الى الاثنين.

ثم لا يخفى ان المحتملات بدوا اربعة: الاول، رجوعه الى خصوص الاول او الى ما عدا الاخير.

الثانى: رجوعه الى الكل.

الثالث: رجوعه الى خصوص الاخير.

الرابع: لا ظهور له فى شىء من ذلك.

و حيث ان الاحتمال الاول و هو رجوع الاستثناء الى خصوص الاول مع فصل الجمل او الجملة الواحدة بينه و بين المستثنى منه جار على خلاف الاستعمالات المتعارفة فلذا لم يذكره اولا، و قد ذكر الاحتمالات الثلاثة، و اشار بالاخير الى الاحتمال الاول و هو رجوعه الى الكل او الى خصوص الاخير او لا- ظهور له فى شىء منهما بقوله: «هل الظاهر هو رجوعه الى الكل او خصوص الاخير او لا ظهور له فى واحد منهما».

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٢٢

كلام صاحب المعالم رحمه الله حيث مهد مقدمة لصحة رجوعه إليه، أنه محل الإشكال و التأمل (١). و ذلك ضرورة أن تعدد المستثنى منه،

و لا يخفى ان الكلام فى كون الاستثناء له ظهور فى احد القولين من الرجوع الى الكل او خصوص الاخير كون الاستثناء بحيث يكون دالا على رجوعه الى الكل أو الاخير، و لذلك مع القول بالتالث و انه لا ظهور له فى احدهما لكن رجوعه الى الاخير مما لا بد منه لكونه قدرا متيقنا سواء كان ظاهرا فى الرجوع الى الكل او كان ظاهرا فى الرجوع الى خصوص الاخير.

و الحاصل: ان معنى لا ظهور له فى احدهما هو انه لا دلالة له على احدهما بالخصوص من الرجوع الى الكل او خصوص الاخير، و قد اشار الى أن مراده من قوله «او لا ظهور له فى واحد منهما» هو ما ذكر بقوله: «بل لا بد فى التعيين من قرينة» و اشار الى ان الرجوع الى الاخير على كل حال من القدر المتيقن بقوله:

«و الظاهر انه لا خلاف و لا اشكال فى رجوعه الى الاخير على أى حال» و قد اشار الى ان احتمال رجوع الاستثناء الى غير الاخير مما

هو خارج عن متعارف الاستعمال، فهو احتمال مقطوع بخلافه عادة بقوله: «ان رجوعه الى غيرها» أى الى غير الاخير بان تكون الاخير غير مستثنى منها «بلا قرينة» تدل على ذلك «خارج عن طريقة اهل المحاوره».

(١) قد عرفت ان الاحتمالات الثلاثة: الرجوع الى الكل، او الى خصوص الاخير، او لا ظهور له فى احدهما. و لا شبهة فى امكان الاحتمالين الاخيرين، لكن الاول قد يظهر من صاحب المعالم احتمال عدم امكانه.

بدعوى: ان (البا) من الحروف و حيث ان الوضع فى الحرف على المشهور هو الوضع العام و الموضوع له الخاص فلا بد و ان يكون المستعمل فيه ايضا خاصا، ف (البا) فى مقام الاستعمال لا بد و ان يراد بها اخراجا خاصا خارجيا، و اذا كان بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٢٣

.....

كذلك فرجوعه الى الكل يكون ممتنعلاستلزامه استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد، و هو محال على رأى، و غير جائز على أى رأى آخر.

و يردّه، اولاً: ان هذا مبنى على ان الحرف موضوع للجزئى الخارجى لا- للجزئى الاضافى و لا- الى الجزئى الذهنى فانه غير مانع بناء عليهما من تعدد مصداق الحرف خارجا و هو واضح.

و ثانيا: انه مع تسليم وضعه للجزئى الخارجى فان مراد القائل هو ان الموضوع له واحد متشخص من ناحية تشخصه بطرفيه فيتبع فى السعة و الضيق فى مقام الخارج سعة الطرفين و ضيقهما، ففى قولنا: الماء فى الكوز لا بد و ان يكون الواحد واحدا خارجيا شخصيا، و فى مثل السير من الكوفة غير السير من البصرة، فان الحرف فى مثل هذا ايضا مستعمل فى متشخص خارجى، و لكنه بحسب تشخص طرفيه من السير و البصرة و الكوفة.

و على هذا فلا مانع من صحة رجوعه الى الكل حتى بناء على الوضع العام و الموضوع له الخاص، لوضوح امكان ملاحظة الجمل كلها بما هى مستثنى منه واحدا، و لا يلزم من تعددها خارجا استعمال اللفظ فى اكثر من معنى.

و بعبارة اخرى فيما كان المستثنى واحدا شخصيا خارجيا لا مانع من ناحية المستثنى لفرض وحدته الخارجية، و انما الاشكال من ناحية المستثنى منه، اذ الواحد الخارجى بما هو واحد خارجى لا يكون له اخراجات متعددة الا بلحظات متعددة باستعمالات متعددة، فان الاستثناء حيث انه نسبة خاصة بين المستثنى منه و المستثنى و هى خارجيه شخصيه فلا بد من ان يكون طرفاها شخصين ايضا، و فيما كان المستثنى منه واحدا و كان المستثنى جملا متعددة يقع الاشكال من ناحية المستثنى.

و قد عرفت ان لحاظ المستثنى منه المتعدد بلحاظ واحد و جعله واحدا كاف فى لزوم مراعاة الجزئية الموضوع لها الحرف، و مثله لحاظ المستثنى المتعدد واحدا بجعله و فرضه واحدا.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٢٤

كتعدد المستثنى، لا- يوجب تفاوتنا أصلا فى ناحية الاداء بحسب المعنى، كان الموضوع له فى الحروف عاما أو خاصا، و كان المستعمل فيه الاداء فيما كان المستثنى منه متعددا هو المستعمل فيه فيما كان واحدا، كما هو الحال فى المستثنى بلا ريب و لا إشكال، و تعدد المخرج أو المخرج عنه خارجا لا يوجب تعدد ما استعمل فيه أداة الاخراج مفهوم (١)، و بذلك

و قد اشار الى صحة رجوعه الى الكل و آخر البرهان عليه بقوله: «و كذا فى صحة رجوعه الى الكل» أى و كذا لا ينبغي الاشكال فى صحة رجوع الاستثناء الى الكل، و اشار الى الاشكال فيه بقوله: «و ان كان المتراءى من كلام صاحب المعالم رحمه الله حيث مهد» صاحب المعالم «مقدمة لصحة رجوعه اليه» أى لصحة رجوع الاستثناء الى الكل «انه محل الإشكال و التأمل» فى هذه الجملة و هى

قوله انه محل الاشكال هي خير وان كان المترادى.

وحاصله: انه يستظهر من تمهيد المقدمة من صاحب المعالم لصحة رجوع الاستثناء الى الكل ان رجوع الاستثناء الى الكل محل اشكال، و لم يشر الى وجه الاشكال ولكنه من برهانه على صحة الرجوع يعلم وجه الاشكال.

(١) هذا هو البرهان على صحة رجوع الاستثناء الى الكل.

وحاصل البرهان: انه لا مانع بحسب الظاهر في رجوع الاستثناء الى الكل الا ما ذكرناه من لزوم استعمال اللفظ في اكثر من معنى بناء على ما هو المعروف في الحروف من الوضع العام والموضوع له الخاص.

و اذا اتضح انه لا مانع من هذه الجهة فلا يبقى اشكال في صحة رجوع الاستثناء الى الكل، وقد ذكرنا وجه الصحة، و بقى شرح عبارة المتن و هي قوله: «ضرورة ان تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى» و بهذا اشار الى ان الاشكال لا يختص بتعدد المستثنى منه و وحدة المستثنى، بل يجرى في وحدة المستثنى منه و تعدد المستثنى ايضا للزوم الوحدة الخارجية في الطرفين، و حيث ان المراد من الوحدة هي فرض المستثنى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٢٥

.....

منه و المستثنى واحدا مفهوما و لحاظا، فانه به يحصل التشخص اللازم في المعنى الحرفي، و لذلك كان تعدد المستثنى منه «لا يوجب تفاوت اصلا في ناحية الاداء بحسب المعنى» من لزوم كون الموضوع له و المستعمل فيه واحدا و شخصيا، فان الوحدة كما تكون خارجية تكون ايضا جعلية و لحاظية بان يلاحظ المتعدد واحدا في مقام الاخراج و الاستثناء سواء «كان الموضوع له في الحروف عاما او خاصا» فانه بناء على الوضع العام و الموضوع له العام فالامر واضح جدا.

و اما بناء على خصوصية الموضوع له فاللازم ما عرفت من كفاية الوحدة و التشخص بحسب الفرض و اللحاظ «و» على هذا «كان المستعمل فيه الاداء فيما كان المستثنى منه متعددا هو المستعمل فيه فيما كان واحدا» لانه بعد فرض المتعدد واحدا كان المستثنى منه واحدا ايضا كما لو كان واحدا خارجا، و اشار الى ان الحال في تعدد المستثنى، و وحدة المستثنى منه هو الحال في تعدد المستثنى منه، و وحدة المستثنى اشكالا و جوابا بقوله: «كما هو الحال في المستثنى بلا ريب و لا اشكال».

و على كل فالعبارة في لزوم تعدد اللحاظ في مقام الاخراج هو التعدد مفهوما بمعنى ان يكون بما هو مخرج منه متعددا، لا ما اذا كان بما هو مخرج منه واحدا ولكنه في الخارج كان متعددا كما هو الحال في المقام، فان المخرج قد كان واحدا لحاظا ولكنه متعدد في الخارج، و الى هذا اشار بقوله: «و تعدد المخرج او المخرج عنه خارجا لا يوجب تعدد ما استعمل فيه أداة الاخراج مفهوما» و المراد من تعدد المفهوم الذي يلزم منه تعدد الاخراج هو ما ذكرنا: من كونه بما هو مخرج منه في قبال المخرج منه الآخر و في المقام لم تلحظ الجمل المتعددة كذلك بل لحظت كلها بما هي مخرج واحد.

و لا يخفى ان الاشكال من ناحية المستثنى ضعيف لانه غالبا يتعدد بالعطف و العطف بمنزلة اعادة (الا) فلا يلزم الاشكال المزبور. نعم تعدد المستثنى منه بالعطف لا- ينفع في رفع الاشكال، لان العطف فيه يجعله مستثنى منه و لما كان الاستثناء ب (الا) واحدا يأتي الاشكال من ناحية وحدة المستثنى و تعدد المستثنى منه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٢٦

يظهر أنه لا ظهور لها في الرجوع إلى الجميع، أو خصوص الأخيرة، و إن كان الرجوع إليها متيقنا على كل تقدير (١)، نعم غير الأخيرة أيضا من الجمل لا يكون ظاهرا في العموم لاكتنافه بما لا يكون معه ظاهرا فيه، فلا بد في مورد الاستثناء فيه من الرجوع إلى الأصول.

اللهم إلا- أن يقال بحجية أصالة الحقيقة تبعا، لا من باب الظهور، فيكون المرجع عليه أصالة العموم إذا كان وضعيا، لا ما إذا كان

بالإطلاق و مقدمات الحكمة، فإنه لا يكاد يتم تلك المقدمات مع صلوح الاستثناء للرجوع إلى الجميع (٢)،

(١) حاصله بعد ما عرفت من صحة رجوع الاستثناء إلى الكل كما يصح رجوعه إلى الأخيرة- تعرف ان اصح الاقوال هو القول الاخير من انه لا ظهور للاستثناء المتعقب للجمل المتعددة في كونه راجعا إلى الكل او إلى خصوص الأخيرة، اذ ليس في الكلام على الفرض قرينة على التعيين و أداة الاستثناء صالحة لهما معا و لا قرينة عامة بحسب المتفاهم العرفي على التعيين، كما يدعى في ورود الامر عقيب الحظر في ظهوره في الاباحة. فالأقوى هو القول الاخير من عدم الظهور في احدهما و لكنه حيث كان الرجوع إلى الأخيرة من القدر المتيقن فالاستثناء منها مقطوع به، و إلى ما ذكرنا اشار بقوله: «و بذلك يظهر انه لا ظهور لها» أي لاداة الاستثناء «في الرجوع إلى الجميع او خصوص الأخيرة و ان كان الرجوع إليها» أي إلى الأخيرة «متيقنا على كل تقدير» كما تقدم بيانه واضحا.

(٢) لا يخفى انه بعد ان كان الرجوع إلى الأخيرة من باب القدر المتيقن لا لان أداة الاستثناء ظاهرة في الرجوع إليها فقط دون الكل، و قد عرفت امكان رجوع الاستثناء إلى الكل- فتكون الجمل ما عدا الأخيرة بالنسبة إلى ما خرج بالاستثناء من قبيل الكلام المحتف بمحتمل القرينية، مثلا- قوله: اكرم الفقهاء و الامراء الا المتكبر منهم فان خروج المتكبر من الامراء هو القدر المتيقن، و عموم الفقهاء بالنسبة إلى المتكبر منهم من الكلام المحتف بمحتمل القرينية فلا حجية له بالنسبة إلى اكرام المتكبر من العلماء

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٢٧

.....

فيرجع فيه كسائر الموارد من المجملات إلى ما تقتضيه الأصول في غير القدر المتيقن فيها. هذا بناء على مختاره في الظهور المكتنف بمحتمل القرينية من ان الحق فيه هو اجماله.

و اما بناء على حجية اصالة الحقيقة من باب التعبد- كما مر بيانها قريبا- و كان العام دالا على العموم بحسب الوضع اما للقول بان المعرف بالللام من الصيغ الموضوعية للعموم او بان يقول اكرم كل فقيه و امير الا المتكبر منهم، فلا مانع من التمسك بها و بها تثبت حجية العموم في وجوب اكرام المتكبر من الفقهاء. و اما اذا كان الشمول مستفادا من الإطلاق و مقدمات الحكمة كما لو قلنا بعدم وضع المعرف للعموم و انما يتم الشمول فيه بواسطة الإطلاق و مقدمات الحكمة فاحتفاف الكلام بمحتمل القرينية- لما مر و سيأتي في بابه- من اشتراط تمامية الإطلاق بانتفاء القرينية و لا بد من احراز ذلك، و حيث يصلح الاستثناء للقرينية و لا بناء من التمسك باصالة عدم القرينية في الكلام المحتف بمحتمل القرينية فلا محرز لعدم القرينية، و لذلك فلا يتم الإطلاق بالنسبة إلى المتكبر من العلماء، و إلى ما ذكرنا اشار بقوله: «نعم غير الأخيرة أيضا من الجمل لا يكون ظاهرا في العموم» بحيث يشمل مورد الاستثناء «لاكتنافه» أي لاكتناف العموم «بما لا يكون العموم معه» و هو محتمل القرينية «ظاهرا فيه» أي في الشمول بحيث يشمل مورد الاستثناء و يكون العموم بالنسبة إليه من المجمل، و لا بد في المجمل من الاخذ بالقدر المتيقن و الرجوع في غيره إلى الأصول، و كل فقيه بالنسبة إلى المتكبر من هذا القبيل، و لذا قال: «فلا بد في مورد الاستثناء فيه» أي فيما كان العام بالنسبة إليه مجملا «من الرجوع إلى الأصول» هذا على مختاره في الكلام المحتف بمحتمل القرينية.

و اما بناء على غير ذلك فقد اشار إليه بقوله: «اللهم إنا ان يقال بحجية اصالة الحقيقة تعبدا لا من باب الظهور فيكون المرجع عليه» أي على مبنى التمسك باصالة الحقيقة من باب التعبد هو «اصالة العموم اذا كان وضعيا» كما لو كان مستفادا من

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٢٨

فتأمل (١).

لفظه كل «لا ما اذا كان» الشمول مستفادا «بالاطلاق و مقدمات الحكمة فانه لا يكاد يتم تلك المقدمات» أى مقدمات الحكمة التي لا بد من تماميتها فى جريان الاطلاق «مع صلوح الاستثناء للرجوع الى الجميع».

(١) لقد ذكر وجه التأمل فى هامش الكتاب [١٤]، و حاصله: ان احتفاف الكلام بما يصلح للقرينة انما يمنع الاطلاق و يختل به شرط مقدمات الحكمة فيما اذا كان الاحتمال اعتماد المتكلم عليه.

و بعبارة اخرى: ان المانع هو احتمال كون المتكلم قد نصب القرينة على خلاف ما يقتضيه الاطلاق و لكنها كانت القرينة غير واضحة الظهور فى القرينة، لانه مع هذا الاحتمال لا يحرز كون المتكلم فى مقام البيان لما يقتضيه اطلاق كلامه، كما اذا قال رأيت اسدا يرمى و احتملنا انه يريد بقوله يرمى رمى الحجاره فيكون قرينه على المجازية، او انه يريد انه يرمى الزبد من فمه من الغيض و الشراسة، ففى احتفاف الكلام بمثل هذا يكون صلوح يرمى للقرينة مانعا، و هذا المثل و ان كان فى الدوران بين الحقيقة و المجاز إلا انه لبيان ان الصلوح المانع عن جريان الاطلاق هو كونه مثل هذا بحيث يحتمل اعتماد المتكلم عليه.

و اما اذا كان احتفاف الكلام بما يصلح للقرينة ليس كذلك، بل كان كلاما بطبعه يصلح للقرينة و لكن لم يعلم و لا هناك قرينه على التفات المتكلم اليه و اعتماده عليه فلا يصلح مثل هذا مانعا عن جريان الاطلاق كما فى مثل المقام، فان صلوح (الا) للرجوع الى غير الاخير انما هو بطبيعة الحال بمعنى انه لو اريد به الرجوع الى الكل لما

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٢٩

[تخصيص العام الكتابى بخبر الواحد]

فصل الحق جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد المعتبر بالخصوص كما جاز بالكتاب، أو بالخبر المتواتر، أو المحفوف بالقرينة القطعية من الخبر الواحد، بلا ارتياب (١)، لما هو الواضح من سيرة الاصحاب على العمل

كان مانعا من جهة استعمال (ألا) فى ذلك، و حيث لم يعلم التفات المتكلم الى هذا الصلوح و لم ينصب القرينة عليه فلا-وجه للاعتماد على مثل هذا لمنع الاطلاق.

و بعبارة اخرى: ان المانع عن الاطلاق هو كون محتمل القرينية صالحا بحسب المتفاهم العرفى للقرينية، و اذا لم يكن كذلك فاصالة الاطلاق بمعنى ان الاصل فى الكلام الذى فيه قابلية الاطلاق ان يكون المتكلم بصدده مع ضميمه اصالة عدم القرينة تتم مقدمات الحكمة و يجرى الاطلاق، و المقام من هذا القبيل لان (ألا) و ان كانت صالحة بذاتها للقرينية إلا انها لم يحرز انها بحسب المتفاهم العرفى صالحة لذلك.

ألا ان يقال: ان الاطلاق حيث ان لازمه هو انه لو لم يرد الاطلاق لكان ناقضا للغرض، فمجرد احتمال ان يكون قد اعتمد عليه يكون مانعا عن هذا اللازم لانه يكفى فى عدم لزوم نقض الغرض صرف كون الكلام محتفا بما يصلح للقرينية، فانه بعد صلاحية (ألا) لرجوعها الى الكل يكون مما يحتمل ان يكون هو مراد المتكلم فيكون مانعا عن جريان الاطلاق و مقدمات الحكمة.

و بعبارة اخرى: انه يمنع عن جريان الاطلاق اخص الاحتمالات.

(١) لا- يخفى انه يحتمل ان يكون مراده من قوله المعتبر بالخصوص هو الخبر الذى قامت الادلة الخاصة على حجيته كالاجماع و الاخبار المتواترة و السيرة الممضاة، فى قبال الخبر الواحد الذى قام دليل الانسداد على اعتباره لانه انما يقوم على حجية مطلق الظن، و الخبر الواحد احد المصاديق و ليس الانسداد دليلا على حجية خبر الواحد بعنوان كونه خبر واحد.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٣٠

و يحتمل ان يكون مراده من قوله بالخصوص هو حجية الخبر الواحد في قبال الخبر المتواتر و الخبر المحفوف بالقرينة القطعية. و حيث ان القائل بجواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد لا- يفرق فيه بين الخبر الواحد المعبر للادلة الخاصة او لدليل الانسداد فالاحتمال الثاني اقوى ان يكون هو مراده، مضافا الى ان قوله كما جاز بالكتاب او بالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينة القطعية و المحفوف بالقرينة القطعية من الخبر الواحد، و في هذا اشعار أو اشارة بان مراده من الخبر الواحد المعبر هو ما قام الدليل على اعتباره، و ان كان الانسداد في قبال الخبر القطعي و هو المحفوف بالقرينة القطعية و في قبال بقية المذكورات التي لا ريب في جواز تخصيص الكتاب بها.

و على كلّ فالاقوال في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ثلاثة جواز التخصيص به. و عدم الجواز. و التوقف، و حيث ان وجه التوقف عدم تبين وجه الترجيح لاحد الرأيين عند القائل فليس هناك دليل على التوقف حتى يذكر، لذا فالامر دائر بين الجواز و العدم.

و لا يخفى ان القول بالجواز لا بد فيه من امرين شمول الادلة الدالة على حجية الخبر الواحد لتخصيص الكتاب به و عدم المانع عن شمولها لذلك.

و حيث ان المانعين ذكروا موانع منها ما يرجع الى وجود المانع، و منها ما يرجع الى عدم المقتضى فلا بد من ردها حتى يتم ما دل على حجية الخبر على تخصيص الكتاب به، فلذلك ابتداءً اولاً بذكر الادلة الدالة على شمول حجية الخبر لتخصيص الكتاب به ثم تعرض بعدها لادلة المانعين وردّها.

لا- يقال: انه بعد تمامية هذين الامرين فالعام الكتابي و الخبر الدال على تخصيصه من المتعارضين فلما ذا يقدم الخبر على عموم الكتاب؟

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٣١

بأخبار الآحاد في قبال عمومات الكتاب إلى زمن الائمة عليهم السلام، و احتمال أن يكون ذلك بواسطة القرينة واضح البطلان (١) مع أنه لولاه

قلت: تقديم الخاص بعد تمامية الامرين على العموم ليس عند العرف من مصاديق التعارض فانهم بعد تمامية حجية الخاص لا يتوقفون في تقديم الخاص على العام لكون دلالة الخاص على التخصيص اقوى عندهم من دلالة العام على العموم.

(١) هذا شروع في ذكر الدليل على كون الخبر الواحد تشمل حجته لتخصيص العموم الكتابي به.

و حاصلها: السيرة الممضاة من عمل العلماء باخبار الآحاد المعبرة و تخصيص العمومات الكتابية بها و لم يرد ردع عن هذه السيرة التي هي بمأرى و مسمع من الائمة عليهم السلام، و سيأتي في محله كفاية عدم الردع في حجية السيرة، و الى هذا اشار بقوله: «لما هو واضح ... الى آخر الجملة».

لا يقال: انه لعل عمل العلماء على الاخذ باخبار الآحاد و تخصيص العمومات الكتابية بها لاجل قيام القرائن القطعية على صحة تلك الاخبار المخصصة للكتاب فتخرج عن عنوان خبر الواحد المصطلح و تكون من الخبر المحفوف بالقرينة القطعية.

فانه يقال: انه من المقطوع به بطلان هذا الاحتمال، فانه مع كثرة اخبار الآحاد المخصصة للعمومات الكتابية و خلوها بحسب ما نجدها من القرائن يوجب القطع ببطلان هذا الاحتمال، و قد اشار الى قيام السيرة الممضاة بقوله: «لما هو الواضح ... الى آخر الجملة» و اشار الى بطلان احتمال ان يكون العمل باخبار الآحاد في تخصيص الكتاب بها لكونها من الاخبار المحفوفة بالقرائن القطعية بقوله: «و احتمال ... الى آخر الجملة».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٣٢

لزم إلغاء الخبر بالمرّة أو ما بحكمه، ضرورة ندره خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب، لو سلم وجود ما لم يكن كذلك (١).
و كون العام الكتابي قطعياً صدوراً، و الخبر الواحد ظنياً سندا، لا يمنع عن التصرف في دلالة غير القطعية قطعاً، و إلا لما جاز تخصيص المتواتر به أيضاً، مع أنه جائز جزماً.

[أدلة المانعين]

و السر: أن الدوران في الحقيقة بين أصالة العموم و دليل سند الخبر، مع أن الخبر بدلالته و سنده صالح للقرينة على التصرف فيها، بخلافها، فإنها غير صالحة لرفع اليد عن دليل اعتباره (٢)،

(١) هذا دليل ثان على شمول أدلة حجية الخبر الواحد لتخصيص الكتاب به و حاصله: أنه قلما يوجد خبر في العبادات و المعاملات الا و هناك عموم كتابي لا بد من تخصيصه بذلك الخبر، فاذا لم تكن حجية الخبر الواحد شاملة لتخصيص الكتاب به يلزم لغوية جعل حجية خبر الواحد التي قامت الأدلة القطعية عليها، و المفروض مسلمية حجية الخبر عند القائل بعدم جواز تخصيص الكتاب به، مع انه لا فائدة في حجية الخبر اذ قلنا بعدم جواز تخصيص الكتاب به، و الى هذا اشار بقوله: «مع انه لولاه» أي لو لا كون حجية الخبر مما تشمل تخصيص الكتاب به «لزم الغاء الخبر بالمرّة او ما بحكمه» أي أو يلزم ما بحكم الالغاء بالمرّة و هو لزوم حصر حجية الخبر في المورد النادر جداً، و هذا بحكم الغاء حجية الخبر، و لذا قال: «ضرورة ندره خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب لو سلم وجود ما لم يكن كذلك» أي لو سلم وجود خبر لا يلزم منه تخصيص عموم كتابي، إلّا انه من المسلم كون مثل هذا الخبر نادراً جداً بحيث ليس له اهمية تقتضى جعل حجية الخبر لاجله.

(٢) هذا شروع في أدلة المانعين، اولها ما اشار اليه بقوله: «و كون العام ... الى آخره».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٣٣

.....

و توضيحه: انه في مقام التعارض لا بد من تكافؤ المتعارضين، و العام الكتابي و الخاص حيث انهما يتعارضان في مقدار التخصيص فلا بد من تكافؤهما و هما غير متكافئين، لان العام الكتابي قطعي الصدور و الخبر الواحد ظني الصدور فلا يصلح الخبر الواحد مكافئاً للعام في مقدار التخصيص، فكيف يجوز تخصيصه به و هذا مراده بقوله: «و كون العام الكتابي قطعياً صدوراً و الخبر الواحد ظنياً سندا».

و يرد عليه: نقضا و حلاً، اما النقض فبأنه لو كان هذا مانعاً لمنع من تخصيص الخبر المتواتر بالخبر الواحد، لان من البديهي ان الحال في الخبر المتواتر و الخبر الواحد من كون العام قطعياً و الخبر الواحد ظنياً سواء كالكتاب، لقطعية الخبر المتواتر صدوراً و ظنية الخبر الواحد سندا مع انه لا يلتزم القائل به، و الى هذا اشار بقوله: «و إلّا لما جاز ... الى آخر الجملة».

و اما الحل فقد اشار اليه اولاً: بقوله: «لا يمنع عن التصرف في دلالة غير القطعية قطعاً» ثم شرحه بقوله: «و السر ... الى آخر الجملة».

و توضيحه: ان للمعارضين جهتين: الصدور و الدلالة، فان كانا متساويين في الجهتين وقع التعارض بينهما بكلتا الجهتين، و كما لو كانا كلاهما من الكتاب فان الصدور فيهما قطعي و الدلالة فيهما ظنية، او كانا من الخبر الواحد فانهما سندا و دلالة ظنيان، و اذا اختلفا بان كان احد الخبرين قطعي الصدور كالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينة القطعية و الآخر ظنياً كالخبر الواحد، فانه يقع التعارض في جهتين من الخبر الواحد و جهة واحدة من الخبر القطعي، فانه في القطعي هي الدلالة فقط و في الخبر الدلالة و السند.

و حيث انه في ناحية الدلالة ليس بين العام و الخاص تعارض عند العرف لوضوح ان الخاص في ناحية الدلالة مقدم على العام قطعا و في الخبر المتواتر الصدور قطعي، فينحصر التعارض بينهما في دلالة الخبر المتواتر فانها غير قطعية و في سند الخبر الواحد فانه ظني.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٣٤

.....

و حيث عرفت ان السيرة الممضاة دالة على كون حجية الخبر الواحد بحيث تشمل تخصيص قطعي الصدور به فلا بد من القول بجواز تخصيص الكتاب به، لان الكتاب و ان كان قطعي الصدور و لكنه ظني الدلالة، و الخبر قطعي التقديم من ناحية الدلالة لفرض كونه خاصا، فيقع التعارض بين دلالة العام الكتابي لكونها غير قطعية و سند الخبر الواحد لانه غير قطعي ايضا، فلم يقع التعارض بين القطعي و الظني بل التعارض بينهما بين غير القطعيين، و الى هذا اشار بقوله: «و السر ان الدوران في الحقيقة بين اصالة العموم» في العام الكتابي و هي غير قطعية «و دليل سند الخبر» و هو غير قطعي.

و اذا اتضح ان التعارض بينهما في هاتين الجهتين فلا بد من تقديم الخبر و تخصيص الكتاب به، لان اصالة العموم انما تتبع حيث لا تزامح بحجة اقوى منها، و دلالة الخبر الثابتة حجيتها باعتبار سند الخبر لقيام الادلة على حجيتها تكون قرينة اقوى من اصالة العموم صالحة للتصرف في اصالة العموم غير صالحة للتصرف في الخبر لكون الحجية في اصالة العموم معلقة على عدم القرينة على خلافها و حجية الخبر الواحد غير معلقة على ان لا تكون اصالة العموم على خلافه، و من الواضح ان الحجية المعلقة لا تزامح الحجية غير المعلقة، و الى هذا اشار بقوله: «مع ان الخبر بدلالته و سنده صالح للقرينة على التصرف فيها» أي على التصرف في اصالة العموم «بخلافها» أي بخلاف اصالة العموم «فانها غير صالحة لرفع اليد عن دليل اعتباره» أي دليل اعتبار الخبر.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٣٥

و لا- ينحصر الدليل على الخبر بالاجماع، كى يقال بأنه فيما لا يوجد على خلافه دلالة، و مع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به.

كيف؟ و قد عرفت أن سيرتهم مستمرة على العمل به في قبال العمومات الكتابية (١)، و الاخبار الدالة على أن الاخبار المخالفة للقرآن يجب

(١) هذا رد المانع الثاني عن جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد، و حاصل هذا المانع ان الدليل على حجية الخبر الواحد هو الإجماع، و الاجماع دليل لبي لا بد من الاقتصار فيه على القدر المتيقن، و القدر المتيقن من حجيته هو ما اذا لم تقم على خلاف الخبر دلالة، و عموم القرآن دلالة على خلافه.

و مرجع هذا المانع الى أمرين: الأول: ان الأصل عدم حجية خبر الواحد، و بعد قيام هذا الأصل و التسالم عليه لا يخرج عنه إلا بدليل و هو اما القطع، او ما قام القطع على حجيته و ان كانت دلالاته ظنية و كلاهما مفقودان، اذ لا قطع بجواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد، و الدليل القائم على حجيته و ان كان قطعيا إلا ان مقدار دلالاته غير معلومة لان دليل حجية الخبر الواحد هو الإجماع و هو لبي، و ليس هو لفظي له ظهور شامل لتخصيص الكتاب به حتى يقال ان حجيته قد قام الدليل القطعي عليها، و دلالاته و ان كانت ظنية إلا ان بناء العقلاء المتسالم على حجيته حيث لا- ردع عنه يستلزم الاخذ بالظهور و ان كان ظنيا، و حيث كان دليل الخبر هو الاجماع و ليس له لسان يكون له ظهور لا بد من الاخذ به فلا بد في مثله من الاقتصار على القدر المتيقن في الخروج عن الاصل المتقدم و هو أصالة عدم الحجية، فينتج من ذلك انه لا- بد في الاقتصار في حجية الخبر على غير ما اذا قام عموم كتابي على خلافه، و مرجع هذا في الحقيقة ليس الى وجود المانع عن ادلة حجية الخبر الشاملة بظاها لتخصيص الكتاب به كما هو في المانع الاول، و انما مرجعه الى

عدم المقتضى.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٣٦

طرحها أو ضربها على الجدار، أو أنها زخرف، أو أنها مما لم يقل بها الامام عليه السّلام، وإن كانت كثيرة جدا، و صريحة الدلالة على طرح المخالف، إلّا انه لا محيص عن أن يكون المراد من المخالفة في هذه الاخبار غير مخالفة العموم، إن لم نقل بأنها ليست من المخالفة عرفا، كيف؟ و صدور الاخبار المخالفة للكتاب بهذه المخالفة منهم عليهم السّلام كثيرة جدا (١)،

و يردّه، اولاً: ما عرفت من النقض بانه لا خصوصية للكتاب بل لا بد من عدم تخصيص الخبر المتواتر و المحفوف بالقرينة القطعية بالخبر الواحد أيضا اذ انه أيضا، لا لسان للاجماع في الشمول لتخصيصها بالخبر الواحد.

و ثانيا بانه لا ينحصر دليل حجية الخبر في الاجماع لما علمت من قيام السيرة على خصوص تخصيص الكتاب به، و قد اشار الى نفس المنع بقوله: «كى يقال» أى لو كان دليل حجية الخبر منحصر في الاجماع لجاز ان يقال «بانه» دليل لبي لا بد من الاقتصار فيه على حجية الخبر «فيما لا يوجد على خلافه دلالة و مع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به» أى بالخبر، و توضيحه ما عرفت و قد اشار الى ردّه و هو الردّ الثاني بقوله: «كيف؟ و قد عرفت ان سيرتهم مستمرة على العمل به في قبال العمومات الكتابية».

(١) هذا هو المانع الثالث لشمول ادلة حجية الخبر لتخصيص الكتاب به، و هذا كالأول يرجع الى وجود المانع لا الى المناقشة في المقتضى.

و حاصله: انه لا اشكال في ان تخصيص الكتاب بالخبر مرجعه الى منافاة الخبر المخصص للعموم الكتابي بمقدار التخصيص، و قد دلت الاخبار المتواترة على عدم حجية الاخبار المخالفة للكتاب بألسنة مختلفة، بعضها بلسان ان الخبر المخالف للكتاب يجب طرحه كقوله يضرب بها عرض الجدار، و بعضها بلسان الخبر المخالف للكتاب زخرف، و بعضها بلسان انه لم نقله كقوله: ما خالف قول ربنا لم نقله.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٣٧

.....

و على كل فيستفاد من هذه الاخبار المتواترة عدم حجية الخبر المخالف لكتاب الله و قد عرفت ان الخبر المخصص للكتاب مخالف لعموم الكتاب بمقدار التخصيص للعموم، و الحاصل: ان هذه الاخبار متواترة من حيث السند صريحة من حيث الدلالة. و حاصل الجواب عن هذا المانع: انه من المقطوع به صدور الخبر المخصص للكتاب عنهم عليهم السّلام و الّا لسقط الفقه باجمعه، و هذه الاخبار التي ادعى منعها عن جواز تخصيص الكتاب بالخبر حيث كانت متواترة و قطعية و لكن دلالتها انما كانت صريحة في عنوان المخالفة، و لم تنص على عدم جواز تخصيص الكتاب بالخبر و لم تنص أيضا على ان تخصيص لعموم الكتاب من المخالفة، فلم يبق سوى دعوى ظهور المخالفة في شمولها لمثل تخصيص الكتاب بالخبر، فلا بد من رفع اليد عن ظهور المخالفة بحيث تشمل تخصيص الكتاب، فتارة: نقول بان المراد من المخالفة ليست مطلق المنافاة بل ما كان بحسب رأى العرف مخالفة و العموم و الخصوص ليست من المخالفة، و مرجع هذا الى ان المراد من المخالفة منصرفها العرفي لا معناها اللغوي، و الى هذا اشار بقوله: «ان لم نقل بانها ليست من المخالفة عرفا».

و اخرى نقول ان هذه الاخبار هي من العمومات التي قام الدليل القطعي على تخصيصها، فالعموم و الخصوص و ان كان من المخالفة إلّا انه بعد قيام القطع بانه صدر منهم عليهم السّلام ما خصص الكتاب، فيكون هذا تخصيصا لعنوان المخالفة في هذه الاخبار، فتختص المخالفة التي يضرب الخبر المتضمن لها عرض الجدار و انه من الزخرف و لم يقلوه عليهم السّلام بغير المخالفة بنحو العموم و

الخصوص، و الى هذا اشار بقوله: «إلا انه لا محيص عن ان يكون المراد من المخالفة في هذه الاخبار غير مخالفة العموم» بالتخصيص. وقبل ان يذكر الدليل على لزوم تخصيص عنوان المخالفة بغير المخالفة بنحو العموم و الخصوص اشار الى المناقشة الاولى بقوله: «ان لم نقل» ثم اشار الى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٣٨

مع قوة احتمال أن يكون المراد أنهم لا- يقولون بغير ما هو قول الله تبارك و تعالی واقعا- و إن كان هو على خلافه ظاهرا- شرحا لمرامه تعالی و بيانا لمراده من كلامه (١)،

الدليل على لزوم تخصيص عنوان المخالفة بقوله: «كيف و صدور الاخبار المخالفة للكتاب بهذه المخالفة» أي بنحو مخالفة العموم و الخصوص «منهم عليهم السلام كثيرة جدا» بحيث يعلم علما قطعيا بان المخالفة بنحو العموم و الخصوص صادرة عنهم قطعيا، فمن الضروري ان يكون مرادهم عليهم السلام من المخالفة التي لا- يقولونها و انها زخرف و يضرب بها عرض الجدار هي غير هذه المخالفة المقطوع صدورها عنهم عليهم السلام كالمخالفة بنحو التباين، هذا بحسب ظاهر عبارة المتن.

و يحتمل ان يكون مراده غير ما ذكرناه، و حاصله: ان هناك مخالفة عرفية و مخالفة لغوية، و المخالفة العرفية لا تشمل المخالفة بنحو العموم و الخصوص و ان كان تشملها المخالفة اللغوية. و لا نقول كما قلنا في المناقشة: من ان الالفاظ الواردة في الأخبار يلزم حملها على ما يفهم منها عرفا، بل نقول انها تحمل على معانيها اللغوية ما لم تقم قرينة دالة على لزوم حملها على المعنى العرفي، و في المقام كذلك فان الاخبار الدالة على طرح المخالف و انه مما لم نقله و انه زخرف آبية عن التخصيص، و بعد قيام الدليل القطعي على صدور المخالفة بنحو العموم و الخصوص عنهم عليهم السلام فالجمع بينهما يقتضى حمل هذه الاخبار على المخالفة العرفية دون المخالفة اللغوية.

و قد ظهر مما ذكرنا: ان هذه المناقشة غير المناقشة الاولى التي هي كون المراد من المخالفة هي غير هذه المخالفة اللغوية لوجوب تنزيل الالفاظ الواردة في الاخبار على ما يفهم منها بحسب العرف.

(١) هذه مناقشة ثالثة في دلالة هذه الاخبار المدعى منعها عن جواز تخصيص الكتاب بالخبر، و محصلها: انه قد عرفت ان المخالفة لغوية و عرفية و المناقشة السابقة مبنية عليهما، او على خصوص ان المراد بها المخالفة العرفية، و هذه المناقشة مبنية على ان بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٣٩

.....

المراد من المخالفة في الاخبار المذكورة هي المخالفة الواقعية، فيكون المراد من هذه الاخبار ان المخالفة لحكم الله الواقعي مما لا يقولونها عليهم السلام فانهم طريق تبليغ احكامه و سبل معرفته، و مرجع هذا الى ان جميع ما يقولونه هو حكم الله، و على هذا فلا يكون تخصيص الكتاب بالخبر الواحد مما يخالف كتاب الله بعد جعل حججه منهم عليهم السلام.

و اذا قيل: ان من المعلوم انه ليس كل خبر واحد هو صادر عنهم حتى لا يكون مما لم يخالف كتاب الله.

فانا نقول: انه اذا كان المراد من المخالفة في هذه الاخبار هي المخالفة الواقعية فيكون التمسك بها في منع شمول حججه الخبر عن تخصيص الكتاب به من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، لان الخبر غير الصادر عنهم هو المخالف دون الصادر عنهم عليهم السلام.

و الحاصل: انه اذا كان المراد من المخالفة هي المخالفة الواقعية فلازم ذلك ان التخصيص للكتاب بما يصدر منهم و ان كان ظاهره انه مخالف لعموم الكتاب إلا انه حيث كان هو أيضا حكم الله و كلامه الصادر على لسانهم فلا يكون مخالفا لكتاب الله، اذ المخالف

لكلامه - جل و علا - ما كان كلام غيره لا - كلامه هو تبارك و تعالى، و كلامهم عليهم السّلام هو كلامه عزّ و جل الصادر على لسانهم، و هذا مراده من قوله:

«مع قوة احتمال ان يكون المراد» من المخالفة في هذه الاخبار هي المخالفة الواقعية، و على هذا فيكون المراد بهذه الاخبار «انهم لا يقولون بغير ما هو قول الله تبارك و تعالى واقعا و ان كان هو على خلافه ظاهرا شرحا لمرامه تعالى و بيانا لمراده من كلامه» فهو كلامه و لكن قد صدر على لسانهم و لا مانع من ان يكون كلامه شارحا لكلامه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٤٠

فافهم (١).

و الملازمة بين جواز التخصيص و جواز النسخ به ممنوعه، و ان كان مقتضى القاعدة جوازهما، لاختصاص النسخ بالاجماع على المنع، مع وضوح الفرق بتوافر الدواعي إلى ضبطه، و لذا قل الخلاف في تعيين موارد، بخلاف التخصيص (٢).

(١) يمكن ان يكون اشارة الى وجوه من المناقشة في هذا الاحتمال:

الاول: انه على هذا لا مانع من صدور ما يبين الكتاب مباينة تامه، و لازمه وقوع المعارضة بين الخبر الواحد و كتاب الله و هذا مما لا يلتزم به.

الثاني: ان هذه الاخبار الآمرة بضر ما يخالف كتاب الله عرض الجدار لا يعقل ان تكون امرا منهم عليهم السّلام للمكلف، لوضوح ان المكلف لا يعرف ما هو المخالف واقعا لحكم الله الواقعي و انما هو من مختصاتهم عليهم السّلام.

الثالث: ان المراد من المخالفة في هذه الاخبار لا بد و ان يكون اما المخالفة اللغوية او العرفية، لان مورد جملة من هذه الاخبار اما لترجيح احد المتعارضين على الآخر، او لتميز الصادر عنهم من غير الصادر، لانها واردة في تعارض الاخبار و الاخذ بما لا يخالف كتاب الله، فلا بد و ان يكون المراد من المخالفة التي يعرفها العارض للخبرين على كتاب الله، و المخالفة الواقعية لا يعرفها المأمور بعرض الخبرين المتعارضين على كتاب الله.

(٢) هذا المانع الرابع لشمول حجية الخبر لتخصيص الكتاب به، و هو كالاول يرجع الى وجود مانع يمنع عن شمول ادلة حجية الخبر لان يخصص به الكتاب، لا الى عدم المقتضى لحجيته.

و حاصله: انه اذا جاز التخصيص للكتاب بخير الواحد فلا بد و ان يجوز النسخ به للكتاب أيضا، و النسخ به باطل قطعا و التخصيص باطل أيضا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٤١

.....

و توضيحه: انه اذا ثبتت الملازمة بين جواز التخصيص به و جواز النسخ به فلا يعقل ان يجوز التخصيص به و لا يجوز النسخ، لان تحقق احد المتلازمين بعد ثبوت الملازمة بينهما دون الآخر من المحال البين، لانه مع تسليم الملازمة يستلزم الخلف و انكارها انكار للبرهان من دون برهان، و اذا ثبت عدم جواز النسخ به فلا بد و ان لا يجوز التخصيص به أيضا، لما ذكرنا من لزوم التلازم بين المتلازمين، و بطلان النسخ للكتاب بالخبر الواحد مسلم و ثابت لا اشكال فيه بل من مسلمات المسلمين.

و يبقى اثبات الملازمة بينهما، و البرهان عليها هو ان اللازم الثابت للماهية لا بد و ان يثبت لجميع افرادها، و إلا لم يكن لازما للماهية و هو واضح، و النسخ فرد من افراد التخصيص لانه التخصيص بحسب معناه اللغوي هو الاخراج من العام و لكن الاصطلاح قام على تسمية إخراج بعض الأفراد من العام عن حكمه بالتخصيص، و على إخراج بعض الأزمنة عن استمرار حكم العام بالنسخ، فان

التخصيص المصطلح تخصيص في الافراد و النسخ تخصيص في الأزمان، فان للعام ظهورين:

ظهور في شمول حكمه لجميع افراده و ظهور في استمرار حكمه الى الابد، و لازم تخصيص العام حصر حكمه و تحديده ببعض افراده و لا- يكون شاملا- لجميعها، و لازم النسخ تحديد العام بحسب الزمان بحيث لا- يكون شاملا لجميع الأزمان، فإخراج بعض الافراد تخصيص و إخراج بعض الأزمنة تخصيص أيضا، فاذا ثبتت الملازمة بينهما بحسب هذا البرهان و ثبت عدم جواز النسخ للكتاب بالخبر فلا بد و ان لا يجوز التخصيص للكتاب بالخبر، لعدم امكان التفكيك بين المتلازمين.

و يردّه، اولاً: ان جواز التخصيص بالخبر و عدم جواز النسخ به حكمان كل واحد منهما ثابت للفرد بعنوانه الخاص لا للفرد بما هو فرد للجامع بينهما، فان الجامع بين التخصيص المصطلح و النسخ هو عنوان الإخراج، و لم يثبت للإخراج بما هو إخراج حكم حتى يجب ان يشملهما معاً، بل الجواز ثابت للإخراج الافرادى بما هو إخراج افرادى لا بما هو إخراج، و عدم الجواز ثابت للإخراج الزمانى بما هو

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٤٢

.....

إخراج ازماني لا بما هو إخراج، فثبوت جواز التخصيص لا يستلزم جواز النسخ، و عدم جواز النسخ لا يستلزم عدم جواز التخصيص. و قولهم ان النسخ من افراد التخصيص ان كان مرادهم انه فرد من التخصيص بمعنى الإخراج فهو صحيح، و لكنه لا يقتضى ان يكون الإخراج الزمانى فردا من الإخراج الافرادى، و ان كان مرادهم ان النسخ فرد من التخصيص المصطلح فهو واضح البطلان، لعدم معقولية ان يكون قسيم الشئ قسما منه.

فاتضح ان الملازمة المدعاة بين النسخ و التخصيص ممنوعة.

و ثانيا: فرق واضح بين التخصيص و النسخ، فان التخصيص لازمه بقاء حكم العام و لكنه يختص ببعض افراده، و النسخ رفع للعام من رأس، فدعوى ان كليهما تخصيص فلا فرق بينهما واضحة الفساد، فان التحديد الذى لا يرفع حكم العام من رأس غير التحديد الذى يرفعه من رأس، و لعله اشار الى هذين الايرادين معا بقوله:

«و الملازمة بين جواز التخصيص» للكتاب بالخبر «و جواز النسخ» للكتاب «به ممنوعة».

و ثالثا: لو سلمنا التلازم بينهما و لكن المتلازمين انما لا يجوز التفكيك بينهما فى الاحكام العقلية دون الاحكام الشرعية، فنحن نقول انه حيث كان كلا من التخصيص و النسخ إخراجا غاية ان احدهما فى الافراد و الآخر فى الأزمان فالقاعدة الاولى تقتضى جواز النسخ للكتاب بالخبر الواحد أيضا، اذ لا يرى العقل مانعا من ان يثبت بالخبر الواحد التحديد للعام بحسب الأزمان كما ثبت بالخبر الواحد تحديد العام بحسب الافراد، إلا ان الحكم الشرعى فرق بينهما، فان الاجماع قام على عدم جواز النسخ به و لم يجمع على عدم جواز التخصيص به، فهو باق على القاعدة الاولى مضافا الى ما عرفت من قيام الادلة الخاصة على جواز تخصيص الكتاب به، فالقاعدة العقلية فى جانب الجواز لا- فى جانب عدم الجواز، و لكن الاجماع فرق بينهما، و الى هذا اشار بقوله: «و ان كان مقتضى القاعدة جوازهما»

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٤٣

إعراض العام والخاص

فصل لا يخفى أن الخاص و العام المتخالفين (١)، يختلف حالهما ناسخا

اذ العقل لا يرى مانعا عن جواز النسخ بالخبر كما لا يرى مانعا عن التخصيص به، ولكنه خرج النسخ «لاختصاص النسخ بالاجماع على المنع» به.

و رابعا: الفرق بينهما أيضا فان النسخ حيث كان إسقاطا للعام من رأس فهو امر له اهميته، و من الواضح ان ما كان له الاهمية تتوفر الدواعي لنقله و يكون الناقل له اجماعات لا واحد، و يمتنع عادة ان يكون النسخ مدلولاً عليه بخبر الواحد، بخلاف التخصيص حيث انه من الامور المتعارفة المعتادة فلا مانع من ان يكون مدلولاً عليه بالخبر الواحد، و الدليل على أهمية النسخ و توفر الدواعي لنقله انه ليست موارد النسخ من محل الخلاف بل هي مضبوطة معينة لان النسخ تتوفر الدواعي لنقله فينقله كثيرون و لا يكون الناقل له واحداً، و مرجع هذا الفرق ان النسخ يمتنع ان ينقل بخبر الواحد عادة بخلاف التخصيص، فقولهم لو جاز التخصيص به لجاز النسخ به دعوى ملازمة بين ما له وجود و ما ليس له وجود، فدعوى بطلان التالي و هو عدم جواز النسخ به باطله، اذ ليس هناك خبر واحد ناسخ حتى تكون بينه و بين الخبر الواحد المخصص ملازمة فيكون بطلان احدهما مستلزماً لبطلان الآخر، و هذا مراده من قوله: «مع وضوح الفرق بتوافر الدواعي الى ضبطه» فيمتنع عادة ان يكون منقولاً- بخبر الواحد و يكثر الناقل له، لذا: «قل الخلاف في تعيين موارد بخلاف التخصيص».

(١) لا يخفى ان ظاهر العنوان مما لا يشمل العامين من وجه بل هو يختص بما كانت النسبة بينهما هو العموم المطلق من جهة العام و الخصوص من جهة الخاص، و لكن الكلام تقسيماً و دليلاً مما يشمل العموم من وجه، فيكون داخلاً ملاكاً.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٤٤

و مخصصاً و منسوخاً (١)، فيكون الخاص: مخصصاً تارة، و ناسخاً مرة، و منسوخاً أخرى، و ذلك لان الخاص إن كان مقارناً مع العام، أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به، فلا محيص عن كونه مخصصاً و بياناً له (٢). و إن كان بعد حضوره كان ناسخاً لا مخصصاً، لئلا يلزم تأخير

و على كل فالعام و الخاص المتخالفان بحسب السلب و الإيجاب كأكرم العلماء و لا تكرم الفساق منهم يمكن ان يكون كل واحد منهما ناسخاً و منسوخاً، و الخاص يمكن ان يكون مخصصاً و العام مخصصاً- بالفتح- كما سيأتي تفصيل ذلك.

(١) من الواضح ان قوله ناسخاً و مخصصاً و منسوخاً هو حال من ضمير حالهما، و كان ينبغي ان يضم اليها مخصصاً- بالفتح- لوضوح ان قوله مخصصاً اما ان يكون بالكسر كما يشعر به ذكر احوال الخاص بعده فهو مما يختص بالخاص دون العام، كما انه لو كان بالفتح فهو يختص بالعام دون الخاص، فلا يصلح ان يكون مخصصاً بما له من الهيئة ان يقع حالاً منهما معاً، كما يصلح ان يكون (ناسخاً و منسوخاً) حالاً منهما معاً لان كل واحد منهما يقع ناسخاً و منسوخاً. و حيث كانت هذه الاقسام حالاً من الضمير و هو تثنية فلا بد و ان يكون حالاً بلحاظ المجموع للمجموع.

و لعله انما لم يضم مخصصاً- بالفتح- اليها لان لازم كون الخاص مخصصاً هو كون العام مخصصاً. و اما كون الخاص ناسخاً و ان استلزم كون العام منسوخاً إلا انه لا يستلزم كون العام ناسخاً المستلزم لكون الخاص منسوخاً، فلذا ذكر الناسخ و المنسوخ معاً.

(٢) الفرق بين التخصيص و النسخ هو ان الافراد الخارجة عن العام على التخصيص لا تكون مرادة بالارادة الجدية واقعا و لا يكون حكم العام مما يشملها واقعا، و ان كان قبل التخصيص كان شاملاً لها ظاهراً.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٤٥

.....

و اما على النسخ فان الافراد الخارجة تكون مما يشملها حكم العام واقعا و مرادة بالارادة الجدية فيه قبل النسخ ثم تخرج بالنسخ فيكون

النسخ رافعا و ماحيا للحكم الثابت للأفراد الخاص واقعا.

إذا عرفت هذا- فاعلم ان الخاص يكون مخصصا و ناسخا و منسوخا، لانه اذا وقع الخاص مقارنا للعام زمانا اما بورودهما من امام واحد بان يكون احدهما باللفظ و الآخر بالإشارة مثلا، و انما لا- يعقل ان يكونا واردين في كلام واحد لان المفروض ان التنافي بين الحجتين، و لا يكون العام حجة اذا ورد الخاص معه في كلام واحد.

و ربما يقال بعدم امكانه من امام واحد لعدم الفرق في عدم تمامية حجية ظهور العام اذا اقترن بالخاص سواء كان الخاص مبينا باللفظ او بالإشارة، فبعد فرض كون الكلام في العام و الخاص الحجتين لا يمكن فرض الاقتران في زمان واحد من امام واحد.

إلا ان الانصاف امكان فرض اقترانهما في زمان واحد من امام واحد، بل لشخص واحد لوضوح اقترانهما في زمان واحد من امام واحد لشخصين بان يلقي العام- مثلا- باللفظ لشخص و يكتب بالخاص لشخص آخر في وقت واحد، بحيث يكون كل واحد منهما غير مطلع بالفعل على ما فهمه الآخر و ان كانا في مجلس واحد، ثم بعد انقضاء المجلس يطلع كل واحد منهما على ما وصل الى الآخر. و اما بالنسبة الى شخص واحد فهو بان يكتب الى شخص واحد بكتابين احدهما فيه حكم العام و الآخر فيه حكم الخاص، و الظاهر انه في مثل هذا يكون كلا منهما قد اكتسب صفة الحجية، و على هذا فاقترانهما من امامين بمكان من الامكان: بان يكون احدهما صادرا من الحسن عليه السلام، و الآخر من الحسين عليه السلام و هما- معا- امامان قاما او قعدا، غاية ان التصرف في الامور العامة هي للحسن عليه السلام وحده، و اما

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٤٦

.....

كون الحسين عليه السلام مبلغا لاحكام الله معصوما ملهما لا ينطق عن الهوى معلما عن امير المؤمنين عن رسول الله فهو مما لا اشكال فيه، فان الامام امام وليدا و شابا و كهلا و شيخا لا يختلف حاله ادراكا و عصمة و تبليغا أصلا كما هو مبرهن عليه في محله تفصيلا، و مؤيدا بما في كتب الرجال عن سؤال موسى بن جعفر عليهما السلام عن الاحكام و هو في سن الطفولة، و سؤال الحجة المنتظر و هو في المهدي فيجبون بما لا يستطيع ان يجيب به اعلم العلماء المحققين، مما يدل على انهم ملهمون و ان علمهم من الله.

و على كل حال فاذا اقترن الخاص بالعام زمانا فلا بد و ان يكون الخاص مخصصا لا غير، لعدم معقولية النسخ به حتى لو قلنا بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل، اذ النسخ كما عرفت لا بد و ان يكون رافعا للحكم الثابت واقعا للأفراد الخارجة من العام، و اذا اقترن العام و الخاص في الزمان لا يكون للعام حكم واقعي ثابت للأفراد الخارجة عنه بالخاص، فلذا لا يمكن ان يكون الخاص في الاقتران ناسخا و يتعين للتخصيص.

و اما اذا لم يقترنا في الزمان، فتارة: يرد الخاص بعد الزمان الذي ورد فيه العام و لكنه قبل حضور وقت العمل بالعام، فبناء على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل بالعام فانه أيضا على هذا يتعين الخاص للتخصيص لعدم جواز كونه ناسخا، لانه و ان تاخر زمانا عن العام إلا ان المفروض كونه قبل حضور وقت العمل، و النسخ بناء على هذا انما يصح بعد حضور وقت العمل فلا بد و ان يكون الخاص متعينا للتخصيص أيضا كما لو اقترنا، و الى الاقتران اشار بقوله: «و ذلك لان الخاص ان كان مقارنا مع العام» و الى الثاني اشار بقوله: «او وارد بعده» أي ان الخاص يكون واردا بعد زمان العام و لكنه «قبل حضور وقت العمل به» أي بالعام «فلا محيص» في هذين الفرضين «عن كونه» أي الخاص «مخصصا و بيانا له» أي للعام لما عرفت من عدم معقولية النسخ عند اقترانهما في الزمان او مع تأخر الخاص زمانا، و لكنه كان قبل حضور وقت العمل بالعام بناء على عدم امكان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٤٧

البيان عن وقت الحاجة فيما إذا كان العام واردا لبيان الحكم الواقعي، و إلا لكان الخاص أيضا مخصصا له، كما هو الحال في غالب

العمومات و الخصوصات فى الآيات و الروايات. و إن كان العام واردا بعد حضور وقت العمل بالخاص، فكما يحتمل أن يكون الخاص مخصصا للعام، يحتمل أن يكون العام ناسخا له (١)، و إن كان الاظهر أن يكون الخاص

النسخ قبل حضور وقت العمل، إلا انه ستأتى المناقشة فى هذا البناء و ان النسخ ممكن حتى قبل حضور وقت العمل.

(١) لا يخفى انه قد علمت ان الخاص، تارة يكون متعينا فى كونه مخصصا لا ناسخا، و ثانية يتعين الخاص فى كونه ناسخا لا مخصصا، و ثالثة يكون منسوخا. و لما ذكر فى الفرضين المذكورين تعين كون الخاص مخصصا لا- ناسخا اشار الى ما يتعين فيه ان يكون الخاص ناسخا لا مخصصا بقوله: «و ان كان بعد حضوره ... الى آخره».

و توضيحه: ان النسخ كما عرفت هو رفع الحكم الثابت واقعا و حيث لا يكون الحكم له ثبوت واقعى لا يتأتى النسخ، فحينئذ يكون المورد المتفق عليه فى كون الخاص متعينا لان يكون ناسخا لا- مخصصا هو ما اذا ورد الخاص بعد زمان العام و بعد حضور وقت العمل بالعام، و ان يكون العام واردا لبيان الحكم الواقعى للافراد التى كان شاملا لها قبل ورود الخاص، و مع تمامية هذه الشروط الثلاثة يتعين الخاص لان يكون ناسخا لا مخصصا، لانه اذا كان مقارنا له يكون مخصصا و كذلك اذا كان قبل حضور وقت العمل به، لما عرفت من عدم معقولية النسخ قبل حضور وقت العمل بناء على المشهور، بخلاف ما اذا كان الخاص واردا بعد حضور وقت العمل بالعام فانه لو كان مخصصا للزم منه تاخر البيان عن وقت الحاجة التى سيأتى شرحه فى الشرط الثالث و انه من الاغراء المحال على الشارع، فاتضح ان العلة فى الشرط الثانى.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٤٨

.....

و أما الشرط الاخير فتوضيحه يحتاج الى تمهيد مقدمه، حاصلها: ان حكم العام الذى اكتسب ظهوره ما له من الحجية بعد ورود الخاص و كشفه عن اخراج افراد منه عن حكمه.

اما ان يكون ثابتا واقعا لهذه الافراد الخارجة الى حين ورود الخاص، و فى هذا لا بد و ان يكون الخاص ناسخا، لانه لو لم يكن ناسخا للزم الخلف لفرض كون حكم العام كان ثابتا لهذه الافراد التى اخرجها الخاص عنه، مضافا الى ان الخاص لو لم يكن ناسخا لكان مخصصا للعام، و معنى كونه مخصصا هو كونه بيانا لما اريد من الحكم فى العام، و المفروض ان هذا البيان قد ورد بعد العمل بالعام أى بعد ما عمل بالعام فى الافراد التى دل الخاص على خروجها عنه، فكون الخاص بيانا للعام بعد هذا يلزم ان يكون هذا البيان قد تأخر عن وقت الحاجة فان الحاجة تقتضى بيان كون المراد فى العام من الحكم الذى هو المراد بالارادة الجديدة هو ما عدا الافراد الخارجة بالخاص، و اذا تاخر هذا البيان عن زمان وقت العمل بالعام كان تاخيرا للبيان عن وقت الحاجة، و كون الخاص مخصصا معناه كونه بيانا للعام فلا بد و ان لا يتأخر عن وقت العمل بالعام، و يكون السبب فى العمل بالعام فى هذه الافراد الخارجة قد تسبب من عدم بيان الخاص قبل العمل، و هذا من الاغراء المحال وقوعه من الشارع اللطيف بعباده فيما يوصلهم الى احكامهم الواقعية، بخلاف ما اذا كان الحكم فى العام ثابتا لهذه الافراد الى زمان ورود الخاص و لكنه ينتهى امد المصلحة فيه الى هذا الزمان فلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

و اما اذا كان الحكم فى العام ليس بثابت واقعا للافراد الخارجة عنه و ان ما عدا الخاص هو المراد بالارادة الجديدة فى هذا الحكم، فان كان الداعى لظهور الحكم بنحو العام هو ضرب القاعدة او ان لا يكون العام معنونا بعنوان خاص من العناوين الداخلة تحته، و فى مثل هذا يكون هناك مصلحة واقعية واحدة قائمة بمتعلق الحكم للافراد الباقية تحت العام، فان الحكم فيها لمصلحة واقعية قائمة بمتعلق الحكم. و اما

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٤٩

.....

الحكم بالنسبة الى الافراد التي خرجت عنه و كشف عن خروجها الخاص فهو حكم صوري لا- واقعي، و في مثله لا- يكون تاخير الخاص لو كان مخصصا موجبا لتأخير البيان عن وقت الحاجة، فان المراد من لزوم كون الخاص بيانا للعام انما هو كونه بيانا لما هو المراد من حكم العام الواقعي الناشئ عن مصلحة في متعلق الحكم و قد صار الخاص بيانا لهذا الحكم. و اما حكم العام الصوري للافراد التي خرجت عنه بالتخصيص فليس حكما واقعيا فلا يكون تأخير الخاص بالنسبة اليه من تاخير البيان عن وقت الحاجة و تنتهي فائدة هذا الاظهار بورود الخاص.

فاتضح: ان الخاص انما يتعين ان يكون ناسخا انما هو فيما كان الحكم في الافراد الخارجة عنه حكما واقعيا لا انه كان حكما صوريا ناشئا عن داع لاظهاره اما لضرب القاعدة، او لان لا يكون العام معنونا بعنوان من العناوين الداخلة تحته، لانه لو كان الحكم في العام بالنسبة الى الافراد الخارجة حكما واقعيا فكون الخاص مخصصا يلزم منه الخلف و تاخير البيان عن وقت الحاجة.

اما لو كان حكما صوريا لداعي ضرب القاعدة او غيرها فلا يلزم من تأخير الخاص بعد العمل تاخير البيان عن وقت الحاجة القبيح على الحكيم او الخلف المحال وقوعه، و الى هذا اشار بقوله: «و ان كان» أي الخاص واردا «بعد حضوره» أي بعد حضوره وقت العمل بالعام «كان الخاص ناسخا لا مخصصا لثلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة» إلا ان هذا مشروط بشرط و هو «فيما كان العام واردا لبيان الحكم الواقعي» فانه اذا كان الحكم في العام في الافراد الخارجة عنه حكما واقعيا فلا يعقل ان يكون الخاص بيانا لكون المراد بالارادة الواقعية الجديدة في الحكم هو ما عدا الافراد الخارجة لفرض كون الافراد الخارجة أيضا مرادة بالارادة الجديدة الواقعية الى مدة من الزمان و هو خلف، مضافا الى لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة القبيح صدوره من الحكيم كما عرفت.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٥٠

.....

و اما اذا كان الحكم بالنسبة الى الافراد الخارجة حكما صوريا لا واقعيا فلا يستلزم خلفا و لا تاخيرا للبيان فلا مانع من كون الخاص مخصصا، و لذا قال:

«و إنما كان الخاص أيضا مخصصا له» أي للعام «كما هو الحال في غالب العمومات و الخصوصات في الآيات و الروايات» فان حكم العام فيها ليس حكما واقعيا بالنسبة الى الافراد الخارجة بالخاص بل حكما صوريا لداعي ضرب القاعدة او غيره، بل يمكن ان يقال انه حكم واقعي أيضا و لكن مصلحته قائمة بنفس الحكم لا بمتعلق الحكم.

فيتبين من مجموع ما مر الموارد التي يتعين كون الخاص فيها مخصصا و التي يتعين كونه ناسخا.

و بقي المورد الذي يكون الخاص فيه منسوخا و اليه اشار بقوله: «و ان كان العام واردا بعد حضور وقت العمل بالخاص».

اذا ورد الخاص اولا، ثم بعد حضور وقت العمل به ورد العام فيحتمل ان يكون الخاص مخصصا للعام و بيانا سابقا له فيكون المراد من العام ما عدا افراد الخاص، فاذا قال لا تكرم فساق العلماء ثم بعد حضور وقت العمل بهذا الخاص ورد اكرم العلماء، فانه من المحتمل ان يكون الخاص بيانا للعام و مخصصا له، فيكون المراد من اكرم العلماء و جب اكرام ما عدا فساقهم و يبقى حكم حرمة اكرام فساق العلماء على حاله، و يحتمل ان يكون العام ناسخا للخاص لعدم المانع عن كونه كذلك، لانه ورد بعد حضور وقت العمل به، و لازم هذا عدم بقاء حكم الخاص و ارتفاعه و انه يجب اكرام العلماء جميعا عدولهم و فساقهم.

و قد ظهر الفرق بين المورد الذي يكون الخاص فيه منسوخا و بين الموردين من كونه ناسخا للعام تارة و مخصصا اخرى، فانه في

الموردين اللذين ذكرناهما يتعين فيهما كون الخاص ناسخاً مرةً و مخصصاً أخرى، بخلاف كونه منسوخاً فإنه لا- يتخطى مرتبة الاحتمال ولا يتعين ان يكون منسوخاً إلّا بقرينة خاصة تدل على كون العام بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٥١

مخصصاً، كثرة التخصيص، حتى اشتهر ما من عام إلّا وقد خص مع قلّة النسخ في الاحكام جداً، وبذلك يصير ظهور الخاص في الدوام- ولو كان بالاطلاق- أقوى من ظهور العام ولو كان بالوضع، كما لا يخفى (١)، هذا فيما علم تاريخهما.

ناسخاً له، ولذا قال: «و ان كان العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص فكما يحتمل ان يكون الخاص مخصصاً للعام يحتمل ان يكون العام ناسخاً له».

(١) و توضيحه: ان الخاص اذا كان متقدماً و العام وارداً بعد حضور وقت العمل به- قد عرفت انه يحتمل كونه مخصصاً للعام و يحتمل ان يكون منسوخاً به، فهنا ظهوران متنافيان ظهور الخاص في كون حكمه مستمراً الى امد، و ظهور العام في الشمول لجميع افرادة. و المعروف في هذا المقام و في كل مقام يدور الامر بين النسخ و التخصيص تقديم احتمال التخصيص على احتمال النسخ، و ان كان الظهور الذي يستلزم التخصيص بالاطلاق و الظهور الذي يستلزم النسخ بالوضع كما في المقام، فان ظهور الخاص في الاستمرار اطلاقاً و ظهور العام في الشمول وضعي، كما لو كان العموم مستفاداً من لفظ كل. و السبب في هذا التقديم هو شهرة التخصيص و ندرة النسخ، و لذا قال:

«ما من عام إلّا و قد خص» فالعمومات الواردة لبيان الاحكام في الكتاب و السنة هي واقعة في معرض التخصيص، فقد جرى ديدن الشارع على بيان الاحكام بنحو التعميم و التخصيص بخلاف النسخ فإنه نادر جداً، فالظهور الاطلاقى و ان كان بذاته اضعف من الظهور الوضعى إلّا ان شهرة التخصيص و ندرة النسخ تجعل الظهور الاطلاقى اقوى من الظهور الوضعى، و الى هذا اشار بقوله: «و بذلك» أى و بواسطة شهرة التخصيص و ندرة النسخ «يصير ظهور الخاص في الدوام و لو كان بالاطلاق اقوى من ظهور العام و لو كان بالوضع».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٥٢

و أما لو جهل و تردد بين أن يكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام و قبل حضوره، فالوجه هو الرجوع إلى الاصول العملية. و كثرة التخصيص و ندرة النسخ هاهنا، و إن كانا يوجبان الظن بالتخصيص أيضاً، و أنه واجد لشرطه إلحاقاً له بالغالب، إلا أنه لا دليل على اعتباره، و إنما يوجبان الحمل عليه فيما إذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص، لصيرورة الخاص بذلك في الدوام اظهر من العام، كما أشير إليه، فتدبر جيداً (١).

ولا- يخفى ان كون الخاص في هذا المقام مخصصاً و كونه منسوخاً يترتب عليه ثمرة عملية كما عرفت: من بقاء حرمة اكرام فساق العلماء على حاله بناء على التخصيص، و من ارتفاعه و وجوب اكرامهم كالدول منهم بناء على النسخ.

و اما فيما مر مما اذا ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فإنه فيما لو علمنا بكون العام وارداً لبيان الحكم الواقعى يكون الخاص ناسخاً، و فيما لو علمنا بانه كان حكماً سورياً يكون الخاص مخصصاً.

اما اذا لم نعلم بكيفيته فيدور الامر بين النسخ و التخصيص، و قد عرفت انه كلما دار الامر بين النسخ و التخصيص فالمعروف تقديم التخصيص على النسخ، إلّا انه لا ثمرة عملية تترتب عليه للقطع بعدم شمول العام للأفراد الخارجة بالخاص اما بالنسخ او بالتخصيص.

(١) قد عرفت الحال فيما علم زمان ورودهما و انه فيما اذا اقتربنا يتعين التخصيص، و فيما اذا تقدم العام و كان لبيان الحكم الواقعى يتعين النسخ، و فيما اذا لم يكن لبيان الحكم الواقعى يتعين التخصيص، و فيما لم يعلم بالكيفية يتقدم احتمال التخصيص على احتمال

النسخ، و اذا تقدم الخاص و تأخر العام أيضا يتقدم احتمال التخصيص على احتمال النسخ.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٥٣

.....

و قد عرفت أيضا ان النسخ على المشهور انما يكون بعد حضور وقت العمل فحضور وقت العمل شرط في النسخ.

فاذا جهل التاريخ في كيفية زمان ورودهما بان لا- نعلم ان ورودهما كان بنحو الاقتران او كان قبل حضور وقت العمل بناء على المشهور أيضا من عدم معقولية النسخ قبل حضور وقت العمل فيتعين التخصيص، او كان بعد حضور وقت العمل، و هو تارة يتعين فيه النسخ، و اخرى يتعين التخصيص، و ثالثة يدور الامر بين النسخ و التخصيص.

و على كل حال ففيما اذا جهل تاريخ زمانهما من كونهما واردين بنحو الترتيب و ان يكون بعد حضور وقت العمل او انهما ليسا كذلك فالنتيجة هو الدوران بين كون الخاص مخصصا او ناسخا. و في هذا المقام لا يتقدم احتمال التخصيص على احتمال النسخ كما مر- فيما سبق- من تقديم احتمال التخصيص على احتمال النسخ، و السبب في ذلك هو ان شهرة التخصيص و ندره النسخ ليست دليلا خاصا شرعيا او قاعدة عقلائية برأسها، و انما هي موجبة لتقوية الظهور المقتضى للتخصيص على الظهور المقتضى للنسخ، فهي مرجحة حيث يكون للخاص ظهور قد شك فيه انه قد جاء للتخصيص او للنسخ.

و بعبارة اخرى، انه تارة: نشك في ان الخاص قد اراده الشارع خاصا او ناسخا.

و اخرى الشك بعد ما قد اراده الشارع و تعين حاله و لكن شكنا انما كان لجهلنا بأنه كيف كان قد اريد، فالشك من قبيل الشك في الشبهة المصدقية، بخلاف الشك الأول فانه من قبيل الشبهة المفهومية، و مجرى القاعدة في تعيين انه كيف اريد لا في تعيين ما اريد. و حيث قد عرفت انه من جملة الموارد ما اذا كان العام واردا قبل الخاص و كان لاجل بيان الحكم الواقعي، و كان الخاص واردا بعد حضور وقت العمل به، و في

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٥٤

.....

مثل هذا يكون الخاص قد ورد متعينا في النسخية و هذا من جملة الاحتمالات في مقام جهل التاريخ فلا يكون من موارد تقديم التخصيص على النسخ.

و على كل فمورد الترجيح بشهرة التخصيص و ندره النسخ هو فيما اذا كان للخاص ظهور شككنا في كونه قد اورده الشارع مخصصا للعام او ناسخا، لا فيما اذا كان للخاص ظهور قد تعين حاله اما في التخصيص او في النسخ و لكن جهلنا به اوجب شكنا في انه كيف كان تعيينه، و في مثل هذا لا مجرى للترجيح بشهرة التخصيص و ندره النسخ، ففيما اذا كان هناك ثمرة عملية كما في اكرم العلماء و لا تكرم فساقهم و شككنا في تاريخ ورودها و يدور الامر بين النسخ و التخصيص، و من المحتمل ان يكون الخاص متقدما و منسوخا فيجب اكرام الفساق منهم، و يحتمل ان يكون مخصصا و حرمة اكرامهم باقية و النتيجة ان يكون حكمهم غير معلوم، و حيث لا مجرى للقاعدة فلا بد من الرجوع الى الاصول العملية في تعيين ما لهم من الحكم بحسبها، و الى هذا اشار بقوله: «و اما لو جهل و تردد بين ان يكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام» فيكون ناسخا «و قبل حضوره» أي مثل حضور وقت العمل بالعام فيكون مخصصا، لما عرفت في ان المشهور بناؤهم على التخصيص فيما كان الخاص واردا قبل حضور وقت العمل، و على النسخ فيما كان واردا بعد حضور وقت العمل، و سيأتي ما يمكن ان يقال في كل من المقامين، ألا انه بناء على المشهور «فالوجه» فيما اذا جهل التاريخ بين كونه قبل حضور وقت العمل او بعده «هو الرجوع الى الاصول العملية» في مثل المثال المتقدم مما كان هناك ثمرة عملية لا فيما اذا كان

العام متقدما و شككنا في النسخ و التخصيص، فان الخاص على كل حال خارج عن العام، فلو تقدم اكرم العلماء و شككنا في كون لا تكرم الفساق المتأخر عن العام هل كان واردا قبل حضور وقت العمل فيكون مخصصا للعام او بعد حضوره فيكون ناسخا فلا يرجع الى الاصول العملية، لمعلومية الحكم في الخاص و هو حرمة اكرامهم سواء كان مخصصا للعام او ناسخا له.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٥٥

ثم إن تعين الخاص للتخصيص، إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام، أو ورد العام قبل حضور وقت العمل به، إنما يكون مبنيا على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل (١)، وإلا فلا يتعين له، بل

وقد اشار الى ان كثرة التخصيص و ندره النسخ لا تفيد في مقام جهل التاريخ بقوله: «و كثرة التخصيص و ندره النسخ هاهنا و ان كانا يوجبان الظن بالتخصيص أيضا و انه واجد لشرطه» و هو كون العام المتقدم ليس واردا لبيان الحكم الواقعي «الحاقا له بالغالب إلا انه لا دليل على اعتباره» أي لا دليل على اعتبار هذا الظن كقاعدة برأسها اما شرعية او عقلائية، و انما هي موجبة لقوة الظهور و ترجيح جانب التخصيص على جانب النسخ، فيكون مجراها و فائدها فيما اذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص، و قد عرفت انها توجب قوة ظهور الخاص في الدوام على ظهور الخاص في الشمول لشهرة التخصيص و ندره النسخ، و الى هذا اشار بقوله: «و انما يوجبان» أي شهرة التخصيص و ندره النسخ «الحمل عليه» أي الحمل على التخصيص «فيما اذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص لصيرورة الخاص لذلك» أي بالشهرة و الندرة كون الخاص «في الدوام أظهر من العام كما اشير اليه».

(١) قد عرفت ان المعروف ان شرط النسخ هو كون الناسخ واردا بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ، اما اذا ورد قبل ذلك بان ورد قبل حضور وقت العمل فلا بد على ما هو المعروف من الحمل على التخصيص، و سيأتي الكلام فيه، و لكنه على كل بناء على هذا يتعين الخاص للتخصيص فيما اذا ورد الخاص بعد زمان ورود العام، و قبل حضور وقت العمل به يتعين ان يكون الخاص مخصصا لا ناسخا، و كذا اذا ورد العام بعد زمان ورود الخاص و لكنه قبل حضور وقت العمل بالخاص لا بد أيضا ان يكون الخاص مخصصا للعام، و لا يجوز ان يكون العام ناسخا له لعدم تحقيق

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٥٦

يدور بين كونه مخصصا و ناسخا في الاول، و مخصصا و منسوخا في الثاني، إلا أن الاظهر كونه مخصصا، و إن كان ظهور العام في عموم الافراد أقوى من ظهور الخاص في الخصوص، لما أشير اليه من تعارف التخصيص و شيعه، و ندره النسخ جدا في الاحكام (١).

شرط النسخ فيهما و هو الورد بعد حضور وقت العمل، و الى هذا اشار بقوله:

«ثم ان تعين الخاص للتخصيص اذا ورد ... الى آخر الجملة».

و اشار الى السبب في الحمل على التخصيص و عدم جواز كونه ناسخا انما هو لعدم شرط النسخ فالتعيين للتخصيص انما هو لعدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل بالمنسوخ عندهم بقوله: «انما يكون مبنيا على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل».

(١) بناء على ما سيأتي من التحقيق من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل بالمنسوخ، ففي الاول و هو ما اذا ورد العام و تأخر الخاص و كان قبل حضور وقت العمل بالعام فكما يمكن ان يكون الخاص مخصصا للعام كذلك يحتمل كونه ناسخا للعام، و في الثاني و هو ما اذا ورد الخاص و تأخر العام و لكنه كان قبل حضور وقت العمل الخاص فكما يحتمل ان الخاص مخصص للعام كذلك يحتمل ان يكون العام ناسخا للخاص، و لكنه في هذين الموردين مما يدور الامر بين النسخ و التخصيص، و قد عرفت انه كلما دار الامر بين النسخ و التخصيص فيما اذا شك في كون الخاص قد جاء مخصصا ام لا، فالبناء على تقديم احتمال التخصيص على النسخ لشهرة

التخصيص و ندره النسخ، و ان الظهور في التخصيص و ان كان اطلاقاً فهو مقدم على الظهور في النسخ و ان كان وضعياً، و ان كان لولا هذه الشهرة في جانب التخصيص و الندره في جانب النسخ لكان ظهور العام في العموم الافرادى اقوى من ظهور الخاص في الدوام و الاستمرار، لـان الاول وضعى و الثانى اطلاقى، فاذا تقدم الخاص و تأخر العام فظهور العام في عمومه الافرادى و ان كان وضعياً لا يتقدم على

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٥٧

[حقيقة النسخ]

و لا بأس بصرف الكلام إلى ما هو نخبه القول في النسخ (١)، فاعلم أن النسخ و إن كان رفع الحكم الثابت إثباتاً، إلا أنه في الحقيقة دفع الحكم

ظهور الخاص في الدوام و الاستمرار و ان كان بالاطلاق، لانه لازم الاخذ بعموم العام الوضعى النسخ و الاخذ بظهور الخاص الاطلاقى التخصيص، فيتقدم الظهور الموجب للتخصيص لشهرته على الظهور الموجب للنسخ لندرته، و الى هذا اشار بقوله: «و إلاً فلا يتعين له» أى و ان لم ينب على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل بان بنينا على جوازه قبل حضور وقت العمل فلا يكون الخاص متعينا للنسخ، و لذا قال: «فلا يتعين له» أى للنسخ «بل يدور امره بين كونه مخصصاً و ناسخاً فى الاول» أى فيما اذا ورد العام و تاخر الخاص و كان قبل حضور وقت العمل فانه مع جواز النسخ قبل حضور وقت العمل يكون النسخ كالتخصيص كلا منهما محتملاً «و مخصصاً و منسوخاً فى الثانى» و هو ما اذا ورد الخاص ثم ورد العام قبل حضور وقت العمل بالخاص فانه يحتمل ان يكون الخاص مخصصاً للعام و بيانا متقدماً له، و يحتمل ان يكون العام ناسخاً له و هو منسوخ بالعام «إلاً ان الاظهر كونه مخصصاً» فى كلا الموردین لما عرفت انه كلما دار الامر بين النسخ و التخصيص يتقدم التخصيص على النسخ «و ان كان ظهور العام فى عموم الافراد» لكونه وضعياً «اقوى من ظهور الخاص فى الخصوص لما اشير اليه من تعارف التخصيص و شيوعه و ندره النسخ جدا فى الاحكام» فلا بد من تحقيق الحال فى النسخ ليتضح انه هل يجوز قبل حضور وقت العمل ام لا؟ و لذا عقبه بتحقيق النسخ.

(١) لا يخفى ان للقوم كلامين: الاول فى الورد بعد حضور وقت العمل فانهم بنوا على لزوم كون الوارد بعد حضور وقت العمل ناسخاً، و لم يقيدوه فيما اذا كان العام متقدماً بان يكون الحكم فيه لبيان الحكم الواقعى للافراد الخارجة عنه بالخاص، و قد عرفت انه لا بد فى كون الخاص ناسخاً من ذلك، لانه فيما اذا لم يكن الحكم فى العام لبيان الواقع بل كان بداعى ضرب القاعدة مثلاً فلا مانع من ان يكون الخاص

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٥٨

ثبوتاً (١)، و إنما اقتضت الحكمة إظهار دوام الحكم و استمراره، أو أصل إنشائه و إقراره، مع أنه بحسب الواقع ليس له قرار، أو ليس له دوام

مخصصاً للعام، و لو كان وارداً بعد حضور وقت العمل بالعام لعدم لزوم قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، و لا الخلف كما تقدم بيانه.

الثانى: بناؤهم على لزوم كون الخاص مخصصاً فيما اذا كان قبل حضور وقت العمل سواء كان العام متقدماً و الخاص متأخراً او كان الخاص متقدماً و العام متأخراً و كان قبل حضور وقت العمل بالخاص.

و فى تحقيق حقيقة النسخ يتضح انه لا مانع من كون الخاص ناسخاً فيما اذا تقدم العام، و منسوخاً فيما اذا تقدم الخاص. و على كل

فالنسخ ممكن قبل حضور وقت العمل.

(١) لا يخفى ان النسخ لا يعقل ان تكون حقيقته رفع الحكم الثابت واقعا، لانه يستلزم محالات ثلاثة:

الاول: ان النسخ لو كان رفعا للحكم واقعا فلازمه ان يكون الحكم قبل نسخه قد كان مرادا له - تبارك و تعالى - واقعا و قد ارتفع بالنسخ، لانه قد تغيرت ارادته في الحكم فنسخ لما بدا له نسخه، و هو محال لان تغير ارادته مستلزم للتغير في ذاته لان صفاته عين ذاته، و التغير في ذاته محال لبساطة ذاته و قدمها، و تغير البسيط محال و تغير القديم بالذات محال، كما هو مبرهن عليه في محله. لكنه لا يخفى ان هذا انما يلزم حيث يكون الحكم هو الارادة و الكراهة، و اما اذا كان الحكم ليس هو إلا البعث بداعي التحريك فلا يستلزم تغيره تغيرا في ارادته.

الثاني: انه لو كان النسخ رفعا للحكم الثابت واقعا فالحكم قبل نسخه كان ثابتا ثبوتا استمراريا، لوضوح ان الرفع واقعا يستلزم ثابتا، لو لا الرفع لبقى على ثبوته، فقبل نسخه كان علمه - تبارك و تعالى - قد تعلق بثبوته و استمراره ثم نسخه فتغير علمه الذي كان متعلقا به، لانه كان عالما باستمراره واقعا ثم تغير ذلك العلم حيث يرى له

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٥٩

و استمرار، و ذلك لان النبي صلى الله عليه و آله الصادع للشرع، ربما يلهم أو يوحى إليه أن يظهر الحكم أو استمراره مع اطلاعه على حقيقة الحال، و أنه ينسخ في الاستقبال، أو مع عدم اطلاعه على ذلك، لعدم إحاطته بتمام ما جرى في علمه تبارك و تعالى، و من هذا القبيل لعله يكون أمر إبراهيم بذبح إسماعيل (١). و حيث عرفت أن النسخ بحسب

نسخه فقبل ان يبدو له - تعالى - نسخه لم يكن له علم بان امد الحكم ينتهى الى زمان النسخ و يكون قبل البدء في نسخه جاهلا بما يصير اليه الحكم من النسخ تعالى قدسه عن ذلك علوا كبيرا.

الثالث: ان الاحكام تابعة للمصالح و المفاسد في متعلقاتها، و حينئذ فان كان ملاك الحكم موجود فلا يعقل نسخه و ان كان غير موجود فلا يعقل ان يكون منسوخا، لان النسخ هو الرفع واقعا و الرفع واقعا يستلزم مرفوعا واقعا، فهذه المحالات الثلاثة انما تلزم حيث يكون النسخ هو رفع الحكم الثابت واقعا.

و اما اذا كان النسخ ليس رفع الحكم واقعا و ثبوتا و انما هو رفع له اثباتا و دفع ثبوتا: أى انه حيث كان الظاهر هو استمرار الحكم فالدليل الناسخ قد دل على رفع ما كان ظاهره الاستمرار، و لكنه في الواقع حيث كان امد الحكم منتهيا فالنسخ في مرحلة الواقع و الثبوت دفع لما كان ظاهره الاستمرار لا رفع للحكم الثابت، لانه في الحقيقة لا حكم واقعا لانتهاء امده، و الى هذا اشار بقوله: «فاعلم ان النسخ و ان كان رفع الحكم الثابت اثباتا» بحسب مقام الاثبات «إلا انه في الحقيقة دفع الحكم ثبوتا».

(١) حاصله: انه يبقى السؤال بانه اذا لم يكن الحكم ثابتا واقعا لمصلحة مستمرة في متعلق الحكم فلم اظهره بعنوان الدوام و الاستمرار؟ و الجواب عنه ان اظهار الدوام و الاستمرار لمصلحة و حكمة قد اقتضت ذلك، و هذا الاظهار ربما يكون النبي صلى الله عليه و آله و سلم المبلغ لاحكامه تعالى مطلعا على انتهائه، و لكنه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٦٠

الحقيقة يكون دفعا، و إن كان بحسب الظاهر رفعا، فلا بأس به مطلقا و لو كان قبل حضور وقت العمل (١)، لعدم لزوم البدء المحال في حقه

اوحى اليه باظهار الاستمرار و الدوام مع علمه بانه سينسخ في الاستقبال، و ربما تقتضى المصلحة اظهار ثبوت الحكم و استمراره حتى للنبي الملهم بالحكم او الموحى اليه به كما في الحكم بامر ابراهيم بذبح ولده اسماعيل، فان الحكمة اقتضت ان لا يطلع حتى ابراهيم

على نسخ هذا الحكم، و الى هذا اشار بقوله: «و انما اقتضت الحكمة اظهار دوام الحكم و استمراره» و قد تقتضى الحكمة اظهار ثبوت اصل الحكم و اظهار تعلق الحكم بايجاد متعلقه خارجا و اظهار ان الغرض متعلق بذلك، لا ان الغرض منه قد كان فى صرف اظهاره و انشائه لا لان يتحقق متعلقه خارجا، و الى هذا اشار بقوله: «أو اصل انشائه و اقراره مع انه بحسب الواقع ليس له دوام و استمرار» و اشار الى ان النبى ربما يكون مطلقا و ربما لا يكون مطلقا عليه بقوله:

«و ذلك لان النبى صلى الله عليه و آله و سلم الصادر للشرع ربما يلهم او يوحى اليه ان يظهر الحكم او استمراره مع اطلاعه على حقيقة الحال و انه ينسخ فى الاستقبال او مع عدم اطلاعه على ذلك لعدم احاطته بتمام ما جرى فى علمه تبارك و تعالى و من هذا القبيل لعله يكون امر ابراهيم بذبح اسماعيل» و انما قال لعله لاحتمال ان الامر بالذبح كان امتحانا لاسماعيل وحده فلا مانع من ان يطلع ابراهيم على انه سوف ينسخ فى الاستقبال، اما اذا كان امتحانا لهما معا فلا بد و ان لا يكون ابراهيم مطلقا على نسخه و إلا لم يكن امتحانا له.

(١) لما عرفت ان النسخ واقعا هو رفع اثباتا و دفع ثبوتا، و كونه رفعا اثباتا لا يستلزم إلا اظهار ان الحكم بعنوان انه لبيان الواقع و ليس هو رفع الحكم الثابت فى الواقع فهو متقدم بهذا الاظهار فقط - يتضح انه لا مانع من النسخ قبل حضور وقت العمل بالمنسوخ حيث يكون قد ظهر الحكم بعنوان انه هو الواقع، نعم لو كان النسخ متقوما برفع الحكم الثابت لما امكن النسخ قبل حضور وقت العمل لعدم معقولية ثبوت

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٦١

تبارك و تعالى، بالمعنى المستلزم لتغير إرادته تعالى مع اتحاد الفعل ذاتا و جهة (١)، و إلا لزم امتناع النسخ أو الحكم المنسوخ، فإن الفعل إن كان

الحكم واقعا و نسخه قبل حضور وقت العمل، لان ثبوته واقعا لازمه كونه لمصلحة فى متعلقه، و نسخه قبل حضور وقت العمل لازمه عدم كونه لمصلحة فى متعلقه.

إلا أنك قد عرفت انه لا يعقل ان يكون النسخ رفعا للحكم الثابت واقعا و أن حقيقته هو الرفع اثباتا لا ثبوتا، و غاية ما يقتضى ذلك هو اظهار ان الحكم لبيان الواقع فاذا كان الحكم له هذا الاظهار جاز ان ينسخ قبل حضور وقت العمل.

و الفرق بين النسخ و التخصيص هو ان التخصيص بناء على المشهور يكون من استعمال العام فى الخاص لالتزامهم بمجازية العام المخصص، و على هذا فالفرق بينهما واضح لكشف التخصيص عن عدم استعمال العام فى العموم.

و اما بناء على ما هو المختار للمصنف من انه راجع الى الارادة الجديّة دون الاستعمالية فللعلم ظهور استعمالي فى العموم حتى بعد التخصيص، فالفرق بينهما ان السبب فى عموم العام هو ضرب القاعدة او عدم تعنون العام بعنوان من عناوينه الداخلة فيه، و فى النسخ هو قيام المصلحة الواقعية بنفس اظهار الحكم لبيان انه هو الحكم واقعا.

و على كل فالنسخ هو دفع لا رفع و لا مانع ان يكون قبل حضور وقت العمل لانه متقوم بالاظهار و هو حاصل قبل حضور وقت العمل، و لذا قال قدس سرّه: «و حيث عرفت ان النسخ بحسب الحقيقة يكون دفعا و ان كان بحسب الظاهر رفعا فلا بأس به مطلقا و لو كان قبل حضور وقت العمل».

(١) قد عرفت ان النسخ اذا كان رفعا كان محالا سواء كان قبل العمل او بعد العمل.

و عبارة المتن لا- تخلو عن اجمال فانه يحتمل ان يكون عدم لزوم البداء هو تعليل لكون النسخ دفعا لا رفعا، و قوله «و إلا لزم امتناع النسخ» تعليل لعدم امكانه قبل حضور وقت العمل.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٦٢

مشتملا على مصلحة موجبة للامر به امتنع النهي عنه، وإلا امتنع الامر

و لكن الظاهر منها انهما معا تعليل لعدم امكانه قبل حضور وقت العمل، فلا بد وان يكون النسخ عند القائلين بامتناعه قبل حضور وقت العمل ان يكون هو انتهاء امد الحكم الثابت واقعا لمصلحة في متعلقه، و اذا كان كذلك فينحصر جوازه بكونه بعد حضور وقت العمل، لمعقولية انتهاء امد الحكم الثابت واقعا لمصلحة في متعلقه بعد ان عمل به مدة، و اما قبل حضور وقت العمل فانه يلزم منه البداء في احكامه تعالى المستلزم للجهل و تغير الارادة- تعالى- عن ذلك.

اما لو كان النسخ ليس هو انتهاء الحكم الثابت واقعا و انه قبل النسخ لم يكن حكم واقعي بل لم يكن الا اظهار الحكم بعنوان انه هو الحكم الواقعي فلا يستلزم جهلا و لا تغيرا في الارادة، و لذا بعد ان قال ان النسخ بحسب الحقيقة هو دفع لا رفع، قال لا بأس به مطلقا و لو كان قبل حضور وقت العمل «لعدم لزوم البداء المحال في حقه تبارك و تعالى بالمعنى المستلزم لتغيير ارادته تعالى» و هو ما اذا كان رفعا للحكم الثابت واقعا، فانه يلزم على هذا ان يكون قد اريد ايجاد متعلق الحكم واقعا ثم بدا له ان لا يريد، و يلزم أيضا الجهل فانه لو كان عالما بنسخه في المستقبل قبل حضور وقت العمل فلا يعقل ان يكون مريدا له واقعا، اما لو كان دفعا و انه لم يكن سوى اظهار الحكم دون الحكم واقعا فلا يكون مرادا واقعا و لا يستلزم جهلا أصلا «مع اتحاد الفعل ذاتا و جهة» أى عنوانا و مصلحة، و هو على ما هو عليه قبل النسخ و بعد النسخ، لانه لم يكن الحكم متعلقا به واقعا و انما كان متعلقا به ظاهرا فقط، فالمتعلق باق على ما هو عليه من عنوانه و مصلحته، و انه قبل النسخ و بعد النسخ ليس فيه مصلحة او مفسدة دعت الى الحكم، لانه بناء على الدفع هو اظهار حكم لا حكم واقعا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٦٣

به (١)، و ذلك لان الفعل أو دوامه لم يكن متعلقا لارادته، فلا يستلزم نسخ أمره بالنهي تغيير إرادته، و لم يكن الامر بالفعل من جهة كونه مشتملا على مصلحة، و إنما كان إنشاء الامر به أو إظهار دوامه عن حكمه و مصلحة (٢).

(١) هذا هو الاشكال في النسخ قبل حضور وقت العمل، و حاصله: ان حكم العام لو كان هو الوجوب كاحرم العلماء فاكرام الفساق منهم ان كان ذا مصلحة تدعو الى كونه واجبا واقعا فلما ذا نهى عنه بالنسخ؟ و ان لم يكن ذا مصلحة واقعا تدعو الى وجوبه فلما ذا امر به اولاً؟ و لذا قال: «فان الفعل ان كان مشتملا على مصلحة موجبة للامر به امتنع النهي عنه و الّا» أى ان لم يكن مشتملا على المصلحة امتنع الامر به، فيلزم اما امتناع النسخ فيما اذا كان فيه مصلحة و ان لم يكن فيه مصلحة امتنع الحكم ابتداء الذي هو المنسوخ. و لا يخفى ان مبنى هذا الاشكال كله هو كون الحكم ينحصر في كونه عن مصلحة في متعلقه.

(٢) هذا هو الجواب، و لا- يخفى ان النسخ كما يكون في بعض الافراد كما في العام المتعقب بالخاص، كذلك يكون نسخا لكل الحكم كما في العام الناسخ للخاص فانه نسخ للحكم باجمعه، كما انه يكون بعد العمل فيكون نسخا لدوام الحكم لا لاصله كذلك يكون قبل العمل فيكون نسخا لاصله لا لدوامه، و الى هذا اشار بقوله: [١٥]

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول؛ ج ٤؛ ص ٢٦٣

لان الفعل او دوامه» و قد عرفت ان هذا انما يلزم اذا كان النسخ رفعا لا دفعا، فانه لو كان دفعا فلا يكون الفعل الذي نسخ حكمه اما اصلا او دواما متعلقا للحكم واقعا، بل الحكم كان صوريا قد تعلق الحكمة باظهاره ليس إلاً، و لا يكون الفعل و لا دوامه متعلقا للحكم واقعا فلا يستلزم تغيرا في ارادته و لا يستلزم الجهل.

لا يقال: ان الحكم لا بد و ان يكون عن مصلحة في المتعلق، و اذا لم يكن الحكم ثابتا واقعا فلا يكون هناك مصلحة في المتعلق، فمن

أى جهة يكون الحكم منبعثاً؟

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٦٤

[البداء]

و أما البداء في التكوينيات بغير ذاك المعنى، فهو مما دل عليه الروايات المتواترات، كما لا يخفى، و مجمله أن الله تبارك و تعالى إذا تعلق مشيته

فانا نقول: ان اللازم هو ان يكون الحكم بداعى المصلحة، و اما ان المصلحة لا بد و ان تكون في المتعلق فلا ملزم بذلك، و كما تكون المصلحة في متعلق الحكم كذلك تكون المصلحة في نفس الحكم و اظهاره بعنوان انه حكم، فان كان بداعى ضرب القاعدة كان الخاص مخصصا و ان كان بداعى اظهار انه هو الواقع كان الخاص ناسخا، و قد اشار الى انه اذا كان النسخ دفعا لا رفعا لا يكون بداء حقيقة، بل هو إبداء و لا يلزم تغير في ارادته لانه قبل النسخ لم يكن حكم واقعا بل صورة حكم فلا يستلزم النسخ محالا بقوله: «و ذلك لان الفعل او دوامه لم يكن متعلقا لارادته» واقعا لانه كان صورة حكم لا حكم واقعا «فلا يستلزم امره بالنهاى تغيير ارادته» كما لو امر باكرام العلماء ثم نهى عن اكرام فساقهم فانه لم يكن الامر باكرام الفساق منهم امرا واقعا بل كان صورة امر، فنسخ الامر باكرامهم بالنهاى عنه لم يكن نسخا لحكم واقعى بل كان نسخا لحكم صورى، و قد اشار الى ان الحكم اذا كان صوريا و النسخ دفع لا رفع فلا يرد ما ذكر من ان الفعل ان كان مشتملا على المصلحة امتنع النهى، و ان لم يكن مشتملا عليها امتنع الامر به، لان الحكم لم يكن حكما واقعا منبعثا عن مصلحة في المتعلق، بل كان حكما ناشئا عن مصلحة في نفس اظهاره لا في متعلقه بقوله: «و لم يكن الامر بالفعل» المتعلق للامر ظاهرا «من جهة كونه مشتملا على مصلحة» في نفس متعلقه «و انما كان انشاء الامر به» فيما كان النسخ نسخا للامر بكّله قبل حضور وقت العمل «او اظهار دوامه» فيما كان النسخ نسخا له في بعض افراده قبل حضور وقت العمل بالعام «عن حكمه و مصلحة» في نفس اظهار الحكم او اظهار دوامه لا في متعلقه حتى يكون النسخ نسخا للحكم الثابت و يكون رفعا له.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٦٥

تعالى بإظهار ثبوت ما يحويه، لحكمة داعية إلى إظهاره، ألهم أو أوحى إلى نبيه أو وليه أن يخبر به، مع علمه بأنه يحويه، أو مع عدم علمه به، لما أشير إليه من عدم الاحاطة بتمام ما جرى في علمه، و إنما يخبر به لانه حال الوحي أو الالهام لارتقاء نفسه الزكية، و اتصاله بعالم لوح المحو و الاثبات اطلع على ثبوته، و لم يطلع على كونه معلقا على أمر غير واقع، أو عدم الموانع، قال الله تبارك و تعالى: يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْبِئُ الْآيَةَ، نعم من شملته العناية الالهية، و اتصلت نفسه الزكية بعالم اللوح المحفوظ الذى هو من أعظم العوالم الربوبية، و هو أم الكتاب، يكشف عنده الواقعات على ما هي عليها (١)، كما ربما يتفق

(١) حاصله: انه كما يوجد في الاحكام ما يستلزم البداء، و قد عرفت انه ليس بداء بل هو اظهار و ابداء، كذلك يوجد في التكوينيات، بل ما ورد في التكوينيات كان بعنوان البداء، كما ورد في زيارة الإمام موسى بن جعفر عليه السلام عليك يا من بدا لله في حقه، و مثله قد ورد في حق الإمام الحسن العسكري عليه السلام.

و على كل فقد ورد متواترا في الروايات ما يدل بظاهره على تحقق البداء عنده تبارك و تعالى، و قد عرفت محاليتها بالمعنى المستلزم لتغير ارادته و الجهل عليه - تبارك و تعالى - فلا بد و ان يكون بمعنى الإبداء و الاظهار أيضا لا بمعنى البداء الحقيقي، و انما اطلق عليه البداء تشبيها للابداء في الواجب تعالى بالبداء الحقيقي في الممكن، فان تغير الارادة و الجهل في الممكن مما لا اشكال فيه و لا محالية، و انما كان محالا في الواجب عزّ و جل.

و توضيحه: انه لا اشكال انه في عالم الموجودات المحتاجة الى العلة التامة في وجودها المشتملة على المقتضى و عدم المانع هناك مقتضيات لا- مانع لها و لا بد من تحقق معلولها لوجود مقتضياتها بلا مانع، و هناك مقتضيات لها موانع فلا تتحقق معلولاتها بمجرد وجود مقتضياتها لابتلائها بالمانع، و قد اشار الى هذا في القرآن
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٦٦

.....

الكريم بقوله: يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ [١٦]. و في آية اخرى بقوله: أَجَلًا وَ أَجَلًا مُّسَمًّى عِنْدَهُ [١٧].
فهناك لو حان لوح المحو و الاثبات، و لوح اللوح المحفوظ، و الأول عالم المقتضيات، و الثانى عالم العلة التامة و هو عالم الغيب الذى لا يعلمه إلا الله.

و العالم الاول هو عالم المحو و الاثبات تختلف درجات الانبياء بالنسبة اليه، فمنهم من يطلع على المقتضيات الثابتة فيه فقط دون موانعها او كانت لها شروط غير محققة، و منهم من يطلع على المقتضيات و على عدم تحقق شرائطها او على موانعها.
و حيث ان الحكمه الإلهية تقتضى اظهار المقتضيات فيوحى تبارك و تعالى الى نبيه او يلهمه بثبوت شىء، و ربما اوحى اليه و اعلمه بانه يمحوه و ربما لم يعلمه بمحوه لعدم امكان ان يحيط الممكن و ان بلغ الى اقصى درجات الكمال الممكنة للممكن بان يبلغ الى الاحاطة بجميع ما يعلمه الواجب تعالى، كما اشير اليه بقوله فى الذكر المقدس:
قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ [١٨] و الى هذا اشار بقوله:
«لما اشير اليه من عدم الاحاطة بتمام ما جرى فى علمه».

و ربما يكون عدم علم النبي بالموانع او عدم الشرط لعدم بلوغه الى الاتصال بعالم العلة التامة و هو اللوح المحفوظ لاختلاف مراتب النبوة قطعاً

قوله قدس سره: «و انما يخبر به» هذا تعليل لاجبار النبي بعض الاوقات بوقوع بعض الاشياء و لكنها لا تقع.
و حاصله: ان السبب فى الاخبار هو اطلاعه على المقتضى لوقوعه اما بالوحى اليه على لسان جبرائيل عليه السلام او بالالهام لاتصال نفس النبي بعالم المحو و الاثبات الذى هو عالم المقتضيات فقط، و لم يطلع على كونه معلقاً على شرط و لكنه لا يقع الشرط او على مانع و كان محققاً.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٦٧

لخاتم الانبياء، و لبعض الاوصياء، و كان عارفاً بالكائنات كما كانت و تكون (١).

و الذى يشتمل على المقتضيات و شروطها و موانعها هو عالم اللوح المحفوظ و هو أم الكتاب.

فاتضح ان سبب الاخبار هو الاطلاع على عالم المقتضيات و هو المشار اليه بالآية المباركة يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ الى عالم اللوح المحفوظ بقوله: وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ وَ الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و انما يخبر به لانه» أى النبي المخبر بوقوع الشىء الذى لم يقع «لانه حال الوحي» على لسان جبرائيل «او» حال «الالهام» المسبب «لارتقاء نفسه» أى نفس النبي «الزكية و اتصاله بعالم لوح المحو و الاثبات اطلع على ثبوته» هذا من متعلقات لانه، و التقدير انما يخبر به لانه اطلع على ثبوته حال الوحي او الالهام و هو عالم المقتضيات، فيكون اطلاعه على المقتضى لوقوعه فقط «و لم يطلع على كونه» أى لم يطلع على كون المقتضى «معلقاً على امر غير واقع» و هو الشرط «او» معلقاً على «عدم الموانع» و كانت الموانع محققة.

ثم اشار الى عالم المحو و الاثبات بالآية المباركة، و اشار الى اختلاف مراتب النبوة بقوله: «نعم من شملته العناية الإلهية ... الى آخر

الجملة» فانه يدل على ان العناية الإلهية قد تشمل بعض الانبياء وقد لا تشمل، و ليس ذلك إلّا لاختلاف مراتبهم فى الوصول الى عالم اللوح المحفوظ و عدم الوصول اليه، لانه من اعظم العوالم الربوبية و هو عالم أم الكتاب المنكشفة فيه الواقعات على ما هى عليه. (١) ان قوله ربما يتفق مشعر بأنه لا يلزم ان نعتقد فى خاتم صلى الله عليه و آله و سلم ان يكون دائما مطلعاً على اللوح المحفوظ، فان ظاهره انه ربما يتفق لخاتم الانبياء صلى الله عليه و آله و سلم ان يتصل باللوحة المحفوظ، و لازم هذا ان يكون الاتصال بعالم اللوح المحفوظ ليس لازماً له صلى الله عليه و آله و سلم، بل ربما يتفق له الاتصال و ربما لا يتفق. و ان كان يحتمل ان يريد من قوله يتفق بيان

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٦٨

نعم مع ذلك، ربما يوحى إليه حكم من الاحكام، تارة بما يكون ظاهراً فى الاستمرار و الدوام، معه أنه فى الواقع له غاية و أمد يعينها بخطاب آخر، و أخرى بما يكون ظاهراً فى الجسد، مع أنه لا يكون واقعاً بجسد، بل لمجرد الاختبار و الابتلاء، كما أنه يؤمر و حيا أو الهاما بالاخبار بوقوع عذاب أو غيره مما لا يقع، لاجل حكمته فى هذا الاخبار أو ذاك الاظهار (١)، فبدا له تعالى بمعنى أنه يظهر ما أمر نبيه أو وليه بعدم إظهاره

القسم الذى شملته العناية الإلهية فانه بعد ان قسم الانبياء الى من يطلع و الى من لا يطلع اراد ان يعين المصدق الذى اتفق خروجه عن مطلق الانبياء بارتقائه و اتصاله بعالم اللوح المحفوظ.

و يؤيد الاحتمال الأول ان قوله: نعم مع ذلك ربما يوحى اليه- ان الضمير فى اليه يرجع الى مطلق النبى الشامل لخاتم الانبياء، لان المراد منه هو المراد من ضمير يؤمر فى قوله: «كما انه يؤمر و حيا او الهاما» و خاتم الانبياء كعيسى عليه السلام و يونس عليه السلام قد اخبر بوقوع ما لم يقع كما روى فى اخباره صلى الله عليه و آله و سلم بموت الخطاب كاخبار عيسى بموت العروس و لم تمت، و كاخبار يونس عليه السلام بوقوع العذاب و لم يقع، و الحديث الراوى لقصة عيسى و أخبار يونس بالعذاب يدل صريحاً بانهما كانا لم يعلموا بعدم وقوع ما اخبروا بوقوعه، و ظاهر ما ورد فى اخبار النبى بموت الخطاب انه أيضاً كان لا يعلم بعدم وقوع موته، و مثله ما ورد عن الأئمة الأطهار عليهم السلام انا اذا اردنا علمنا.

(١) هذا اجمال لما مر تفصيله منه: من انه لا بداء بالمعنى الحقيقى لا فى الشرعيات و لا فى التكوينية، و انه بمعنى الابداء لمصلحة و حكمته فى إبدائه، فأشار اولاً الى الشرعيات و الاحكام بقوله: «ربما يوحى اليه» أى الى النبى «حكم من الاحكام تارة بما يكون ظاهراً فى الاستمرار و الدوام» كما فى النسخ بعد حضور وقت العمل

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٦٩

أولاً، و يبدى ما خفى ثانياً (١).

و إنما نسب إليه تعالى البداء، مع إنه فى الحقيقة الابداء، لكمال شباهة إبدائه تعالى كذلك بالبداء فى غيره، و فيما ذكرنا كفاية فيما هو المهم فى

فانه دفع لاستمرار الحكم و دوامه «مع انه فى الواقع له غاية و حد يعينها الشارع بخطاب آخر» و ذلك الخطاب هو الناسخ «و اخرى بما يكون ظاهراً فى الجسد مع انه لا يكون واقعاً بجسد» كما فى النسخ قبل حضور وقت العمل فان الحكم المنسوخ لم يكن مراداً بجسد «بل لمجرد الاختبار و الابتلاء» كما فى أمر ابراهيم بذبح اسماعيل فانه نسخ قبل حضور وقت العمل به و انما كان اختباراً و ابتلاء.

ثم اشار الى عدم البداء فى التكوينية بقوله: «كما انه يؤمر» أى النبى صلى الله عليه و آله و سلم «وحيا او الهاما بالاخبار بوقوع عذاب» كما فى قصة يونس «او غيره» كما فى اخبار عيسى بموت العروس و اخبار نبينا صلى الله عليه و آله و سلم بموت الخطاب «مما

لا يقع» كما انه لم يقع العذاب ولا مات من اخبر بموته «لاجل حكمة في هذا الاخبار» بالامور التكوينية «او» للحكمة في «ذاك الاظهار» في الاحكام الشرعية.

(١) أى ان البداء بمعنى الابداء لا انه بداء حقيقة، ولذا قال: «بمعنى انه يظهر ما امر نبيه او وليه بعدم اظهاره اولاً و يبدى ما خفى ثانياً». ولا يخفى ان هذا انما يناسب خاتم الانبياء الذى تتصل نفسه الزكية باللوح المحفوظ المشتمل على العلل التامة و العلل الناقصة، فهو يعلم بما يقع لاجل تحقق شرطه و انتفاء مانع و بما لا يقع لعدم تحقق شرطه و وجود مانع، و حيث تقدم منه الاخبار بوقوع العذاب الذى لم يقع الوارد فى قصة يونس المشار اليها فى الذكر الكريم. و الظاهر ان الاخبار المفصلة لكيفية قصة يونس مصرحة بعدم علم يونس بانه لا يقع العذاب، و لهذا استظهرنا من كلامه السابق ان المراد من الضمير فى اليه و فى يؤمر هو النبى بمعناه الشامل لمن يقف علمه عند لوح المحو و الاثبات، و لمن يترقى الى عالم اللوح المحفوظ.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٧٠

إثمة النسخ و التخصيص

باب النسخ، و لا داعى الى ذكر تمام ما ذكره فى ذاك الباب كما لا يخفى على أولى الالباب (١). ثم لا يخفى ثبوت اثمة بين التخصيص و النسخ، ضرورة أنه على التخصيص يبنى على خروج الخاص عن حكم العام رأساً، و على النسخ، على ارتفاع حكمه عنه من حينه، فيما دار الامر بينهما فى المخصص، و أما إذا دار بينهما فى الخاص و العام، فالخاص على التخصيص غير محكوم بحكم العام أصلاً، و على النسخ كان محكوماً به من حين صدور دليله، كما لا يخفى (٢).

(١) هذا وجه اطلاق لفظ البداء على ما ليس ببداء، و انما هو ابداء و هو التشبيه بالبداء فى الممكن، فانه يتحقق حقيقة اذ لا مانع من تغيير ارادة الممكن و من جهله.

و الحاصل: ان الوجه فى اطلاق البداء فيه تعالى على ابدائه هو وجه الشبه بين ابدائه تعالى و البداء الحقيقى فى الممكن، و هو انه فى كل منهما كان حال المستقبل مخفياً، و لكنه فى الواجب تعالى من الاخفاء و فى الممكن من الاخفاء واقعا لا من الاخفاء، و الى هذا اشار بقوله: «لكمال شباهة ابدائه تعالى كذلك» اى فى الاحكام و التكوين «بالبداء» الحقيقى «فى غيره» أى فى الممكن.

(٢) لا يخفى ان اثمة التى ذكرها هى اعم من اثمة العملية و العلمية بناء على مختاره من امكان النسخ قبل حضور وقت العمل. و تفصيله: انه تارة يدور امر الخاص بالخصوص بين كونه مخصصاً او ناسخاً كما اذا تقدم العام و تأخر الخاص، فان الخاص يمكن ان يكون ناسخاً للعام و يمكن ان يكون مخصصاً له.

و هو قد يكون قبل حضور وقت العمل و فى هذا الفرض تكون اثمة علمية لا عملية، لخروج الافراد بالخاص على كل حال سواء كان مخصصاً او ناسخاً قبل حضور وقت العمل بالعام، لانه عند حضور وقت العمل الذى هو محل اثمة بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٧١

.....

العملية الافراد تكون قد خرجت قطعاً اما بالتخصيص او بالنسخ، فلا اثمة عملية على هذا و تختص اثمة بكونها علمية. فانه على التخصيص يكون الخاص خارجاً عن حكم العام رأساً، و المراد بالارادة الجديدة هو ما عدا الخاص. و على النسخ يكون الخاص خارجاً عن العام من حين ورود الخاص.

وقد يكون بعد حضور وقت العمل، و على هذا الفرض يكون الخاص على التخصيص أيضا غير مراد من اول الامر بالإرادة الجديّة فهو خارج من رأس.

و على النسخ يكون الخاص خارجا من حين ورود الخاص، و أما قبله فهو مراد بالإرادة الجديّة كالأفراد الباقية، و هنا تترتب الثمرتان العلميّة و العمليّة.

و اخرى يدور الامر في التخصيص او النسخ بينهما بان يكون على التخصيص يكون الخاص مخصصا للعام، و على النسخ يكون العام ناسخا للخاص، و ذلك فيما اذا تقدم الخاص و تأخر العام، و في هذا تكون الثمرة علميّة و عمليّة سواء كان قبل حضور وقت العمل او بعده، فان الخاص على التخصيص يكون غير مراد بالإرادة الجديّة من العام، و يثبت للخاص حكمه الذي تضمنه الدليل الدال على التخصيص، فاذا ورد- مثلا- لا- تكرم فساق العلماء ثم ورد اكرم العلماء، فانه بناء على التخصيص يكون المراد بالإرادة الجديّة في وجوب اكرام العلماء هو ما عدا فساقهم، و يبقى حكم الفساق منهم على الحرمة. و اما على النسخ فانه يرتفع حكم الخاص و يكون الواجب اكرام حتى فساقهم.

و مثله ما اذا كان بعد حضور وقت العمل فانه بناء على التخصيص يكون المراد بالعام ما عدا الخاص فيجب ان يكون وجوب الاكرام مختصا بغير الفساق، و اما الفساق فحكمهم حرمة الاكرام، و بناء على النسخ يكون حرمة اكرام الفساق حكما مرادا واقعا الى زمان ورود العام الناسخ له، و بعده يجب اكرام الفساق من العلماء كما يجب اكرام غير الفساق منهم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٧٢

.....

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «لا يخفى ثبوت الثمرة بين التخصيص و النسخ ضرورة انه على التخصيص يبنى على خروج الخاص عن حكم العام رأسا» و يكون المراد من العام بالإرادة الجديّة من أول الامر هو ما عدا الخاص «و على النسخ» تكون للأفراد الخارجة حكم العام واقعا الى زمان ورود الخاص الناسخ لحكم العام فيها، و هذا هو مراده من قوله: «على ارتفاع حكمه عنه من حينه» أي يبنى على ارتفاع حكم العام عن الخاص من حين ورود الخاص، و هذا «فيما دار الامر بينهما في المخصص» أي فيما كان الخاص مرددا بين كونه مخصصا او ناسخا و ذلك فيما اذا تقدم العام و تأخر الخاص «و اما اذا دار بينهما في الخاص و العام» بان يدور الأمر بين كون الخاص مخصصا و كون العام ناسخا و ذلك فيما اذا تقدم الخاص و تأخر العام «ف» الثمرة حينئذ كون «الخاص على التخصيص غير محكوم بحكم العام أصلا» و يبقى على حكمه الذي دل عليه دليله «و على النسخ كان» الخاص «محكوما به» أي بحكم العام «من حين صدور دليله» أي دليل العام.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٧٣

.....

المقصد الخامس في المطلق و المقيد و المجمل و المبين

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٧٥

المقصد الخامس في المطلق و المقيد و المجمل و المبين

إشارة

المقصد الخامس في المطلق والمقيد والمجمل والمبين فصل

[المطلق والمقيد]

[تعريف المطلق]

عرف المطلق بأنه: ما دل على شائع في جنسه، وقد أشكل عليه بعض الاعلام، بعدم الاطراد أو الانعكاس، و أطال الكلام في النقض و الابرام، وقد نبهنا في غير مقام (١) على أنه مثله شرح الاسم، و هو مما

المقصد الخامس في المطلق والمقيد والمجمل والمبين

(١) لا يخفى ان المطلق غير العام، و لذا كان لكل منهما فصل يخصه.

و قد عرف المطلق: بأنه ما دل على شائع في جنسه.

ربما يقال: ظاهر هذا التعريف ان المراد بالمطلق المعرف بهذا التعريف هو اللفظ الموضوع، فاذا كان الدال على الشائع في جنسه غير اللفظ فهو خارج عن هذا التعريف، و يدل على كونه هو اللفظ هو انصراف لفظ الدلالة الى الدلالة المستفادة من اللفظ، و على كونه هو الموضوع هو ظهور الدلالة في كونها على نحو قابلية اللفظ للمعنى، و من الواضح ان قابلية اللفظ للمعنى انما تكون بالوضع.

و لكن الانصاف ان لمنع هذا الانصراف و الظهور مجالا.

و على كل فالمطلق - بحسب هذا التعريف - هو الدال على معنى شائع في جنسه.

و اورد عليه بأنه غير مطرد أى انه يدخل فيه غيره فهو لا يكون مانعا، لأن هذا التعريف يشمل (من) و (ما) الموضوعه للعموم البدلي، فانها تدل على الشائع في جنسه و هى من ألفاظ العموم و ليست من المطلق.

و بعدم الانعكاس: أى انه يخرج منه ما هو داخل فيه فلا- يكون جامعا، لعدم شمول هذا التعريف لاسم الجنس الموضوع للماهية المهملة المبهمه من دون دلالة لها

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٧٦

[الالفاظ التى يطلق عليها المطلق]

[١. اسم الجنس]

يجوز أن لا- يكون بمطرد و لا- بمنعكس، فالاولى الاعراض عن ذلك، بيان ما وضع له بعض الالفاظ التى يطلق عليها المطلق (١)، أو غيرها مما يناسب المقام.

فمنها: اسم الجنس، كإنسان و رجل و فرس و حيوان و سواد و بياض إلى غير ذلك من أسماء الكليات من الجواهر و الاعراض بل العرضيات، و لا ريب أنها موضوعه لمفاهيمها بما هى هى مبهمه مهملة، بلا شرط أصلا ملحوظا معها، حتى لحاظ أنها كذلك.

و بالجملة: الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى، و صرف المفهوم غير الملحوظ معه شىء أصلا (٢) الذى هو المعنى بشرط شىء، و لو كان ذاك

على الشيعه، و الى هذا اشار بقوله: «و قد اشكل عليه بعض الاعلام بعدم الاطراد او الانعكاس».

(١) قد مر توضيحه في مبحث العام و الخاص و ان هذه التعاريف عنده تعاريف لفظية يقصد منها الاشارة بوجه ما، فلا مانع من كونها غير مطردة و لا منعكسة.

قوله قدس سره: «او غيرها» أى غير الألفاظ التى هى من المطلق مثل ذكره للمفرد المعرف باللام، فانه من ألفاظ العموم على المشهور كما مر، و هو غير الألفاظ التى يطلق عليها المطلق.

قوله: «من الجواهر و الاعراض بل العرضيات» الأول كالرجل، و الثانى كالسواد و البياض، و الثالث و هو العرض كالأسود و الأبيض. (٢) لا يخفى انه حيث كانت مسألة اعتبارات الماهية كثيرة الدوران و وقع فيها الاختلاف الكثير حتى من بعض أهل المعقول، لذلك آثرنا ان نذكر المسألة على التحقيق الذى أشار اليه أكابر المحققين.

و حاصله: ان للماهية اعتبارات خمسة:

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٧٧

.....

الأول: لحاظ الماهية مقصورا على ذاتها و ذاتياتها، و لحاظها كذلك هو لحاظ الماهية من حيث هى هى، لأنه لحاظ الماهية مجردة عن كل اعتبار حتى اعتبار كونها مقسما او قسما، و انما تلحظ كذلك فى مقام تعريفها و بيان حدها المشتمل على ذاتها و ذاتياتها لا غير، حيث يكون تعريفها تعريفا للماهية المجردة عن كل لحاظ عدا لحاظ ذاتها و ذاتياتها، فقط لان المراد فى مقام التعاريف هو تعريف الماهية المجردة عن أى لحاظ غير لحاظ ذاتها و ذاتياتها.

و مما ذكرنا ظهر ان الالفاظ موضوعه للماهية المجردة من كل شىء عدا لحاظ ذاتها و ذاتياتها ليكون الموضوع له ساريا فى جميع أقسام لحاظات الماهية.

الثانى: لحاظها باعتبار ما هو خارج عن ذاتها و ذاتياتها.

و أول اعتبار لها خارج عن الماهية من حيث هى هى، هو لحاظها مقسما لما يرد عليها من الاعتبارات الثلاثة التى كل من هذه الاعتبارات تكون الماهية فيه قسما فى قبال أقسامها الآخر، كاعتبارها بشرط لا، و اعتبارها بشرط شىء، و اعتبارها لا بشرط من ناحية لحاظها بشرط لا و بشرط شىء، و من الواضح ان لحاظها لا بشرط من ناحية هذين الاعتبارين غير لحاظها لا بشرط حتى من ناحية هذه اللابشرطية، لوضوح ان كونها مقسما لهذه الأقسام الثلاثة لا بد و ان تكون ملحوظة لا بشرط حتى بالنسبة الى هذه اللابشرطية لتكون مقسما لهذه الأقسام الثلاثة، و لحاظ الماهية باعتبار هذا اللحاظ المجرد حتى عن اعتبار اللابشرطية هو اللابشرط المقسمى.

و قد اتضح مما ذكرنا: ان الفرق بين اللابشرط المقسمى و اللابشرط القسمى: هو ان اللابشرط القسمى لحاظ لا بشرطية الماهية من ناحية بشرط شىء و بشرط لا، و اللابشرطية فى اللابشرط المقسمى هو لحاظ الماهية لا بشرط حتى من حيث هذه اللابشرطية.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٧٨

.....

و اتضح أيضا: ان الفرق بين اللابشرط المقسمى و الماهية من حيث هى هى هو ان الماهية فى اللابشرط المقسمى قد لحظت باعتبار ما هو خارج عن لحاظ ذاتها و ذاتياتها، لانها لحظت باعتبار كونها مقسما، و لحاظها كذلك لحاظ لها زائد على لحاظها المقصور على ذاتها و ذاتياتها، فلا بد و ان تكون قد لحظت باعتبار أمر خارج عن ذاتها و ذاتياتها.

الثالث: لحاظ الماهية مقترنة بشىء كالحاظ الرقبة باعتبار الايمان و أنها مقترنة به كقوله اعتق رقبة مؤمنة.

و لا- يخفى ان لحاظ البشرطشىء يشمل حتى لحاظ الماهية مقترنة بالوجود، لوضوح ان الوجود خارج عن الماهية و هذا هو اعتبار

الماهية بشرط شيء.

الرابع: لحاظ الماهية مقترنة بعدم شيء كما لو قال: اعتق الرقبة غير الكافرة فالماهية قد لحظت في هذا مقترنة بعدم الكفر، وهذا هو اعتبار الماهية بشرط لا.

الخامس: لحاظ الماهية لا بشرط من ناحية اعتبارها بشرط شيء و بشرط لا، كالحاظ الانسان بالنسبة الى الكتابة غير مقترن بوجود الكتابة و لا بعدم الكتابة، و لحاظ الرقبة غير مقترنة بالايمان و لا بعدم الايمان، و هذا هو لحاظ الماهية لا بشرط و هو اللابشرط القسمي.

اذا عرفت هذا فهنا أمور لا بد من التنبيه عليها:

الأول: الظاهر ان الكلي الطبيعي هو الماهية من حيث هي هي، لان الظاهر ان الماهية المعرفة هي الكلي الطبيعي، و لا ينبغي ان يحتمل ان يكون هو اللابشرط المقسمي باعتبار كونه في قبال الكلي المنطقي و العقلي، و انه مقسم للطبيعي الموجود في الخارج و الموجود في الذهن، لبداهة ان اللابشرط المقسمي هو لحاظها من حيث كونها مقسما فقط، و لا يعقل ان يكون الموضوع له هو الماهية المقيدة بهذا اللحاظ، و يحتمل ان يكون هو اللابشرط القسمي باعتبار تعبيرهم عنه بالجنس، و هو الموضوع

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٧٩

.....

له اللفظ، إلا انه قد عرفت ان الموضوع له اللفظ هو السارى في جميع الاقسام و هو الماهية المجردة.

الثاني: ان لحاظ الماهية بنحو اللابشرط القسمي ليس بنحو القيدية بحيث تكون مقيدة بهذه اللابشرطية، لوضوح صدق اللابشرط القسمي مع بشرط شيء و البشروطلا، و لو كان اللابشرط القسمي مقيدا بعدم لما صدق على أمر وجودي خارجي، مثلا ان الانسان الملحوظ لا- بشرط من ناحية الكتابة و عدمها اذا كان مقيدا بهذه اللابشرطية لا يكون له وجود خارجي، لان الانسان الموجود في الخارج اما مع الكتابة او مع عدم الكتابة، و ليس هناك وجود ثالث للانسان ليس مع الكتابة و ليس مع اللاكتابة، و حيث ان الماهية قد لحظت باعتبار ما هو خارج عن ذاتها و ذاتياتها فليست هي الماهية من حيث هي هي، و حيث ان لحاظها كذلك لم يكن باعتبارها مقسما للاعتبارات الثلاثة فليست هي اللابشرط المقسمي، فتعين ان تكون هي اللابشرط القسمي. و اتضح انها ليست مقيدة بهذا اللحاظ اللابشرطي، و إلا لم تصدق في الخارج.

لا- يقال: انها اما ان تلحظ مهملة و هي الماهية من حيث هي هي، لا الماهية التي هي اللابشرط القسمي، و اما ان تلحظ بما هي غير مقيدة لا بشرط شيء و لا بشرط لا، و هذا نحو من التقييد فكيف تصدق على بشرط شيء و البشروطلا؟
فانه يقال: ان لحاظها غير مقيدة باحدهما لا- يمنع عن صدقها معهما، و انما الذي يمنع عن صدقها معهما هو لحاظها مقيدة بعدم البشروط شيء و بعدم البشروطلا.

و الحاصل: ان لحاظها غير مقيدة باحدهما غير لحاظها مقيدة بعد مهما، و الذي يمنع عن الصدق هو الثاني لا الأول.

الثالث: ان الذي يظهر من المتن ان اعتبارات الماهية أربعة، و كان اللابشرط المقسمي هو الماهية من حيث هي هي.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٨٠

الشيء هو الارسال و العموم البدلي (١)، و لا الملحوظ معه عدم لحاظ شيء

و قد أشار الى ما ذكرنا من كون الموضوع له هو الماهية من حيث هي بقوله:

«ولا-ريب انها» أى اسماء الكليات التي هي اسماء الاجناس بلسان أهل العربية لا باصطلاح المنطقيين لاختصاص الجنس عندهم

بكليات الجواهر، بخلاف عرف أهل العربية فإن اسم الجنس عندهم مما يشمل الجواهر و الأعراض و العرضيات، و على كل فاسماء الاجناس «موضوعاً لمفاهيمها بما هي هي مبهمة مهملة بلا شرط أصلاً ملحوظاً معها حتى لحاظ أنها كذلك» أى حتى لحاظ أنها غير ملحوظ معها شىء، لما عرفت من منافاة أى لحاظ حتى لحاظ أنها ليس ملحوظاً معها شىء للحاظ الماهية من حيث هي هي المقصور على لحاظ ذاتها و ذاتياتها من لحاظها بأى لحاظ خارج عن ذلك، و لحاظها و لو بنحو أنها غير ملحوظ معها هو لحاظها بما يخرج عن الاقتصار على ذاتها و ذاتياتها.

«و بالجملة الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى و صرف المفهوم غير الملحوظ معه شىء أصلاً».

(١) قد عرفت - مما مر - ان لحاظ الماهية بنحو بشرط شىء هو لحاظها مقترنة بشىء، و ليس مطلق لحاظها باعتبار ما هو خارج عن ذاتها و ذاتياتها من اللحاظ لها بنحو البشرطشىء، لما مر من ان لحاظها مقسماً و لحاظها بنحو اللابشرط القسمى ليس من لحاظها بشرط شىء.

نعم ما ذكره صحيح بالنسبة الى ما هو المنسوب الى المشهور: من ان اسم الجنس موضوع للماهية المرسله اذا كان مرادهم من ارسالها ليس اللابشرطية: أى لحاظها غير مقترنة بشىء الذى لازمه سريانها فى مقام الصدق على الفرد بأى حال من احواله و بأى كيفية كان، فيكون الارسال لازماً لها لا مأخوذاً فيها، و تكون مساوقة فى مقام الصدق للعموم البدلى لا انها ملحوظة بنحو ما هو كالعموم البدلى.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٨١

معه الذى هو الماهية اللابشرط القسمى (١)، و ذلك لوضوح صدقها بما لها من المعنى، بلا عناية التجريد عما هو قضية الاشتراط و التقييد فيها، كما لا يخفى، مع بدهة عدم صدق المفهوم بشرط العموم على فرد من الافراد، و إن كان يعم كل واحد منها بدلاً أو استيعاباً، و كذا المفهوم

اما اذا كان الموضوع له هو الماهية بما هي مرسله المعبر عنها فى لسان بعضهم بالوجود السعى، بان تكون الماهية الموضوع لها اسم الجنس هي الملحوظة بنحو الوجود السعى السارى فى جميع افرادها، و تكون عندهم مساوقة للعموم البدلى، لا ان اسم الجنس الذى هو المطلق هو عام بدلى، فانه من البعيد جداً بل المستغرب ان يكون اسم الجنس من العام البدلى، لوضوح كون المطلق غير العام و لكان اللازم عده فى الفاظ العموم الدالة على العموم البدلى.

و على كل فاذا كان اسم الجنس موضوعاً للماهية المقيدة بالارسال - فيرد عليه ما سيذكره و يكون اسم الجنس هو الماهية بشرط شىء، و الى هذا اشار بقوله: «الذى هو المعنى بشرط شىء و لو كان ذاك الشىء هو الارسال و العموم البدلى» إلا أنك قد عرفت انه من البعيد جداً ان يكون اسم الجنس من افراد العام البدلى.

(١) لما كان مختاره ان اسم الجنس موضوع للماهية من حيث هي هي و ليس موضوعاً للماهية المقيدة بالارسال الذى هو من البشرطشىء كما نبه عليه، و ليس موضوعاً للماهية بنحو اللابشرط القسمى، أشار اليه بقوله: «و لا الملحوظ معه عدم لحاظ شىء معه الذى هو الماهية اللابشرط القسمى» و تعبيره بقوله و لا الملحوظ معه عدم لحاظ شىء معه - صريح فى كون اللابشرط القسمى هو المقيد بهذه اللابشرطية، و قد عرفت ان اللابشرط القسمى غير مقيد بهذه اللابشرطية، لا كما بنى عليه كما سيذكره فيما بعد من لزوم كونه كلياً عقلياً لا موطن له الا الذهن.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٨٢

اللابشرط القسمى (١)، فإنه كلى عقلى لا موطن له إلا الذهن لا يكاد يمكن صدقه و انطباقه عليها، بدهة أن مناطه الاتحاد بحسب الوجود

(١) حاصله: انه اذا كان الموضوع له اسم الجنس هو الماهية بقيد الارسال- يرد عليه ايرادان:

الأول: ان لازم كونه مقيدا بالارسال لزوم تجريده عن هذا القيد فيما اذا استعمل في الماهية المجردة عن الارسال، و لازم ذلك كونها في هذا الاستعمال قد استعملت مجازا لاستعمالها في غير ما هو الموضوع له، لوضوح كون الماهية المقيدة بالارسال غير الماهية المجردة، و لا بد في المستعمل مجازا من لحاظ العناية و العلاقة فيه في مقام الاستعمال، و لا نجد في انفسنا لحاظ علاقة و لا عناية في استعمال اسم الجنس في الماهية المجردة عن الارسال، و الى هذا اشار بقوله: «لوضوح صدقها» أى لوضوح ان الماهية الموضوع لها اسم الجنس تصدق على الماهية المجردة بما هي موضوع لها و «بما لها من المعنى بلا عناية التجريد عما هو قضية» الارسال المأخوذ فيها الذي مرجعه الى «الاشراط و التقييد فيها كما لا يخفى» و لو كانت مقيدة بالارسال للزم تجريدها المستلزم للمجاز و لحاظ العلاقة و العناية.

الايراد الثانى: هو انه لو كان الموضوع له اسم الجنس هو الماهية بقيد الارسال لكانت من الكلى العقلية، لوضوح ان الافراد الخارجية للماهية هي حصصها، و كل حصه موجود جزئى خارجى و ليس فى الخارج وجود جامع لجميع حصصها، فاذا كان الموضوع له هو الماهية المقيدة بالارسال و العموم أى بالوجود السعى السارى لا يكون لها بما هي مقيدة بهذا القيد مصداق خارجى، اذ كل موجود خارجى هو حصه واحدة لا- جميع الحصص، فلان هذا القيد فيها ان لا يكون لها فرد خارجى، و ان تكون من الماهيات المقيدة بالكليه و العموم، و الماهية المقيدة بذلك من الكلى العقلية الذى لا موطن له الا الذهن، و الى هذا اشار بقوله: «مع بدهاه عدم صدق

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٨٣

خارجا، فكيف يمكن أن يتحد معها ما لا وجود له إلا ذهنا (١).

المفهوم بشرط العموم على فرد من الافراد» لوضوح ان كل فرد هو حصه واحدة لا- جميع الحصص ان كان العموم استغراقيا و فى العموم البدلى هو ان الفرد بنفسه احد افراد العام البدلى، و ليس مصداقا له بما هو بنفسه او غيره، لبدهاه عدم امكان كون الموجود الخارجى هو أو غيره، بل كل موجود هو هو بنفسه لا هو او غيره.

نعم العموم الاستغراقى او البدلى فى مرحلة الذهن يعم الافراد استغراقا او بدلا و الى هذا اشار بقوله: «و ان كان يعم كل واحد منها بدلا او استيعابا».

(١) لما كان اللابشرط القسمى عنده قدس سره هو المقيد باللابشرطيه كان لا موطن له الا الذهن، لما عرفت من ان اللابشرط المقيد باللابشرطيه لا وجود له فى الخارج، فان الانسان فى الخارج اما مع الكتابة او مع عدم الكتابة، و ليس فى الخارج انسان لا مع الكتابة و لا مع عدم الكتابة، و تسميته بالكلى العقلية مبنى على ما اصطلح من كون كل مقيد بأمر ذهنى كليا عقليا، لا على اصطلاح المنطقيين من اختصاص الكلى العقلية بنفس الكليه كما هو واضح.

و على كل، فحاصل هذا هو ان اسم الجنس ليس بموضوع للماهية بنحو اللابشرط القسمى، لانه بعد ان كان هو المقيد باللابشرطيه يكون أمرا ذهنيا، و لا يعقل ان يكون الأمر المقيد بامر لا موطن له الا فى الذهن مما يصدق على الموجود الخارجى، و إلا لزم اتحاد المواطنين من الذهن و الخارج و هما متقابلان، و لا يعقل ان يكون الموجود فى احدهما بما هو مقيد بذلك يوجد فى غير موطنه المتقيد به و هو واضح جدا، و لذا قال: «فانه كلى عقلية» أى ان اللابشرط القسمى كلى عقلية «لا موطن له الا الذهن لا يكاد يمكن صدقه و انطباقه عليها» أى على الافراد الموجودة فى الخارج «بدهاه ان مناطه الاتحاد بحسب الوجود خارجا» أى مناط الصدق و الانطباق على شىء فى الخارج هو الاتحاد فى الوجود بين الطرفين فى الوجود الخارجى، فاسم الجنس لو كان هو اللابشرط القسمى لما صح حمله على فرد من

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٨٤

٢. علم الجنس

و منها: علم الجنس كإسماء، و المشهور بين أهل العربية أنه موضوع للطبيعة لا بما هي هي، بل بما هي متعينة بالتعنين الذهني و لذا يعامل معه معاملة المعرفة بدون أداة التعريف (١).

افراده الخارجية، لان صحة الحمل مناطها الاتحاد في الوجود و لا يعقل الاتحاد في الوجود الخارجي بين موجود خارجي و موجود ذهني، و لذا قال: «فكيف يمكن ان يتحد معها» أي مع الافراد الخارجية «ما لا وجود له الا ذهنا» لكنه قد عرفت ان اللابشرط القسمي ليس بمقيد اللابشرطية و انما اللابشرطية هو لحاظ الماهية بالنسبة الى ما هو خارج عنها غير مقترنة بوجوده و لا بعدمه، فاسم الجنس على هذا موضوع للماهية الملحوظة بالنسبة الى كل ما هو خارج عنها غير مقترنة بوجوده و لا بعدمه، و قد عرفت ان الموضوع له هو نفس الماهية لا بما هي ملحوظة بهذا اللحاظ، و انما كان لحاظها كذلك قد جعلها من اللابشرط القسمي، و الداعي للحاظها كذلك هو ان يكون الموضوع له ساريا في جميع افراده و حصصه سواء اقترنت بشيء أم لم تقترن.

(١) قد فرق أهل العربية بين لفظ الاسد و بين لفظ اسامة، فقالوا: ان الأول هو اسم الجنس، و الثاني علم الجنس، فعلى هذا لا بد و ان يكون الموضوع له في احدهما هو غير الموضوع له في الآخر، و إلا فلا يكون فرق بينهما. و حاصل ما ينسب اليهم من الفرق ان الماهية الملحوظة لا ريب في انها تتعين ذهنا بواسطة لحاظها.

و لكن اللفظ، تارة يوضع للماهية بما هي هي، و اخرى بما هي متعينة بهذا التعنين اللحاظي الذي هو من موجودات عالم الذهن، فان وضع اللفظ لها بما هي هي غير مقيدة بشيء حتى هذا التعنين الذهني فهو اسم الجنس، و ان وضع اللفظ لها بما هي متعينة بهذا التعنين الذهني فهو علم الجنس، و قد مثلوا للاول بلفظ اسد، و للثاني بلفظ اسامة، فأسد من اسم الجنس و اسامة علم الجنس، و لذا يصح تعريف الأول ب (ال) فيقال الاسد لان الموضوع له هو الجنس و هو غير معرفه، و لا يصح تعريف بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٨٥

[الفرق بين اسم الجنس و علمه]

لكن التحقيق أنه موضوع لصرف المعنى بلا- لحاظ شيء معه أصلا كاسم الجنس، و التعريف فيه لفظي، كما هو الحال في التأنيث اللفظي (١)، و إلا

الثاني ب (ال) لان الموضوع له فيه معرفة و لا يصح التعريف للمعرفة، لان الماهية بعد تقييدها بهذا التعنين الذهني صارت معرفة و ليس المعرفة الا- كون اللفظ قد وضع للمتعين بما هو متعين، فتارة يكون اللفظ موضوعا للموجود الخارجي بما هو متعين خارجا كأعلام الاشخاص، و اخرى للمتعين بالتعنين الذهني كعلم الجنس، و الى هذا اشار بقوله: «و المشهور بين أهل العربية انه» أي علم الجنس «موضوع للطبيعة لا بما هي هي» كاسم الجنس «بل بما هي متعينة بالتعنين الذهني «و لذا يعامل معه» أي مع علم الجنس «معاملة المعرفة بدون أداة التعريف».

(١) حاصله: انه لا يعقل ان يكون الموضوع له هو الماهية المقيدة بهذا الأمر الذهني في كل ماهية تصدق على الافراد الخارجية كما سيوضحه، فلا فرق بين اسم الجنس و علم الجنس و الموضوع له في كليهما واحد و هو الماهية بما هي هي.

و اما معاملة التعريف مع احدهما دون الآخر فهذا لا يدل على الاختلاف فيما هو الموضوع له فيهما، لأن التعريف كالتأنيث يكونان تارة حقيقيين، و اخرى لفظيين، فالموضوع للأنثى حقيقة مؤنث حقيقي، و الموضوع لغير المؤنث حقيقة كلفظ الشمس و الأرض - مثلا- مؤنث لفظي، و لكنه يعامل معه معاملة المؤنث الحقيقي فهو مؤنث لفظي و تانيته تانيث لفظي لا حقيقي. و مثله التعريف فانه، تارة يكون الموضوع له معرفة حقيقة كالعلم الشخصي، و اخرى تكون المعاملة معه معاملة المعرفة كمثل لفظ اسامه فانه يعامل معه معاملة الاعلام، و مثل هذا و ان يصح ان يكون فارقا في تسمية الاسد باسم الجنس و اسامه بعلم الجنس، إلّا ان غايته هو انه يعامل مع لفظ اسامه معاملة الفاظ الاعلام، و لا يستلزم ان يكون الموضوع له في احدهما غير الآخر و لذا قال: «التحقيق انه» أى علم الجنس «موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيء معه أصلا كاسم الجنس» فالموضوع له فيها واحد و هو الماهية من حيث هي هي، و الفرق بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٨٦

لما صح حمله على الافراد بلا تصرف و تأويل، لانه على المشهور كلى عقلي، و قد عرفت أنه لا يكاد صدقه عليها مع صحة حمله عليها بدون ذلك، كما لا يخفى، ضرورة أن التصرف في المحمول بإرادة نفس المعنى بدون قيده تعسف، لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفة عليه، مع أن وضعه لخصوص معنى يحتاج إلى تجريده عن خصوصيته عند الاستعمال، لا يكاد يصدر عن جاهل، فضلا عن الواضع الحكيم (١).

بينهما في التعريف و عدمه لا يستلزم الفرق بينهما في المعنى، لان التعريف كما يكون حقيقيا يكون لفظيا، و اذا كان لفظيا لا يستلزم الفرق بينهما في المعنى، و قد اشار الى هذا بقوله: «و التعريف فيه» أى في علم الجنس «لفظي كما هو الحال في التأنيث اللفظي» و ما يستلزم الفرق فيما هو الموضوع له هو التعريف الحقيقي و التأنيث الحقيقي، فان الموضوع له في المعرف الحقيقي غير المنكر، و في المؤنث الحقيقي غير المذكر الحقيقي، اما التعريف اللفظي و التأنيث اللفظي فلا يستلزم فرقا فيما هو الموضوع له.

(١) أشار الى ايرادات ثلاثة على ما نسب الى المشهور من كون الموضوع له في علم الجنس هو الماهية المتعينة بالتعين الذهني. الأول: انه لا اشكال في ان علم الجنس كاسم الجنس مما يحمل على الفرد الموجود في الخارج، فانه يقال: هذا اسد، و هذا اسامة، و لو كان اسامة موضوعا للمقيد بالتعين الذهني لما صح حمله على الموجود الخارجي، لان المقيد بأمر ذهني ذهني، و هو كلى عقلي لا يتحد مع الموجود الخارجي و لا بد في الحمل من الاتحاد فلا بد في اللفظ الموضوع للمقيد بامر ذهني في مقام حمله على الموجود الخارجي من تجريده عن قيده الذهني و استعماله في الماهية المجردة حتى يصح اتحادها مع الموجود في الخارج.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٨٧

.....

و لكنه لا نجد في انفسنا في مقام حمل علم الجنس على الافراد الخارجية تصرفا و تجريدا المستلزم ذلك التصرف الى لحاظ العلاقة المجازية، لانه يكون من استعمال اللفظ في غير ما وضع له، و الى هذا اشار بقوله: «و إلّا» أى لو كان الموضوع له في علم الجنس هو المقيد بأمر ذهني «لما صح حمله على الافراد» الخارجية كقولنا هذا اسامة مقبلا «بلا تصرف و تأويل» بالغاء قيده الذهني لانه بما هو مقيد بامر ذهني «كلى عقلي» لا يتحد مع الافراد الخارجية، و لذا قال: «و قد عرفت انه» مع كونه كليا عقليا «لا يكاد» يصح «صدقه عليها» اي على الافراد الخارجية «مع» بدهاه «صحة حمله عليها بدون ذلك» أى بدون تأويل و تصرف و لا لحاظ علاقة.

الثاني: انه من الواضح ان علم الجنس لو كان موضوعا للمقيد بقيد ذهني لكان استعماله من غير تجريد منحصر في الحمل الاولى، اما في القضايا المتعارفة التي هي حمل علم الجنس على فرد الذي هو من الحمل الشائع، فانه لا بد فيه من التصرف و التأويل باستعمال اللفظ في نفس الماهية من دون قيدها الذهني ليصح الحمل على الفرد، و من الواضح ان الحمل الاولى قليل و المتعارف هو الحمل

الشائع و هو حمل الكل على فرد.

فاتضح من هذا ان مذهب المشهور و التزامهم بان الموضوع له علم الجنس هو المقيد بأمر ذهنى الذى لا يكون استعماله الا مع التجريد تعسف و تكلف منهم، و الى هذا اشار بقوله: «ضرورة ان التصرف فى المحمول بارادة نفس المعنى بدون قيده تعسف» لاستلزامه التصرف و التأويل المستلزم للاستعمال المجازى و هذا «لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفة عليه».

الثالث: ان وضع اللفظ لمعنى مقيد بقيد يلزم تجريده عنه غالبا لا ينبغى ان يصدر من الحكيم سواء كان الواضع هو الله او الناس، فانه لو كان الواضع هو الناس فانه

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٨٨

[المفرد المحلى باللام]

ومنها: المفرد المعرف باللام، و المشهور أنه على أقسام: المعرف بلام الجنس، أو الاستغراق، أو العهد بأقسامه، على نحو الاشتراك بينها لفظا أو معنى، و الظاهر أن الخصوصية فى كل واحد من الاقسام من قبل خصوص اللام، أو من قبل قرائن المقام، من باب تعدد الدال و المدلول، لا باستعمال المدخول ليلزم فيه المجاز أو الاشتراك، فكان المدخول على كل حال مستعملا فيما يستعمل فيه غير المدخول (١).

أيضا لا ينبغى لهم ان يضعوا لفظا لمعنى يجرده عما هو الموضوع له فيه غالبا، و الى هذا اشار بقوله: «مع ان وضعه لخصوص معنى ... الى آخر كلامه».

و لا يخفى ان هذا انما يرد على المشهور، حيث يكون مرادهم من التعيين هو التعيين الذهني، اما اذا كان مرادهم منه هو التعيين الذاتى كما سيأتى بيانه فلا يرد عليهم شىء مما ذكر.

(١) الكلام فى المفرد المعرف باللام فى جهتين:

الاولى: ان التعريف سواء كان باللام او بالقرائن على الخلاف الذى يأتى فى الجهة الثانية بين المشهور و المصنف فى كون التعريف باللام على رأى المشهور او بالقرائن على رأى المصنف، و ان اللام لمحض التزيين على كل حال هو من باب تعدد الدال و المدلول فى جميع انحاء الستة: من العهد الحضورى، و الذكري، و الخارجى، و الذهني، و تعريف الجنس، و الاستغراق.

و الاول كقولك: اكرم الجالس تشير الى جالس خاص، و الثانى كقولك: رأيت رجلا ثم اكرمت الرجل، و الثالث كقولك: جاء الرجل الذى رايناه بالامس، و الرابع كقولك: ادخل السوق، و الخامس كقولهم: الرجل خير من المرأة، و السادس ككرم العالم.

و توضيحه: ان المنسوب الى المشهور ان التعريف فى جميع هذه الاقسام هو باللام و هو مشترك معنوى بينها، و قد وضعت اللام للقدر الجامع بين هذه الانحاء و هو

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٨٩

.....

مطلق التعريف، و ينسب الى بعضهم انه من المشترك اللفظى و قد وضعت اللام لكل واحد منها بوضع على حدة، و هناك اقوال أخر يطلب تفصيلها من محالها لا داعى الى استقصائها.

و على رأى المصنف انه لم توضع اللام للتعريف اصلا و انما هى لمحض التزيين و ان التعريف بالقرائن، و لكن الاقوال كلها متفقة

على انه من باب تعدد الدال والمدلول، لوضوح انه لا وضع للمركبات غير وضع افرادها، وكون المدخول هو الدال لازمه اما تعدد الوضع للمدخول بدون اللام، و مع اللام فيلزم الاشتراك اللفظي او باستعمال اللفظ الموضوع لغير المعرف بنحو العلاقة فيلزم المجاز، مضافا الى كونه مما اتفق على عدمه الكل، لان غير المصنف يقول بدلالة اللام سواء كانت بالاشتراك المعنوي كما ينسب الى المشهور، او باللفظي كما نسب لبعضهم، و المصنف يقول بالقرائن لا بالمدخول، فحيثذ القول بكون الدال على التعريف المدخول مما اتفق الكل على عدمه.

و القول بأن التعريف بال او بالقرائن لازمه تعدد الدال والمدلول و هو واضح، و قد اشار المصنف الى اقسام المعرف الستة بقوله: «و المشهور انه على اقسام: المعرف بلام الجنس او الاستغراق او العهد باقسامه» الاربعة فيكون المجموع ستة و أشار الى ان القوم بالنسبة الى التعريف باللام على رأيين الاشتراك اللفظي و المعنوي بقوله:

«على نحو الاشتراك بينها» أى بين هذه الاقسام «لفظا او معنى» و قد اشار الى كون المتفق عليه الكل هو انه من باب تعدد الدال و المدلول بقوله: «و الظاهر ان الخصوصية» أى خصوصية التعريف «فى كل واحد من الاقسام من قبل خصوص اللام» على المشهور «او من قبل قرائن المقام» على رأيه «من باب تعدد الدال و المدلول» و حيث ان من الواضح انه لا وضع للمركبات غير وضع مفرداتها لم يشر الى رده، و اقتصر على الإشارة الى رد احتمال انه ليس بالمدخول بقوله: «لا باستعمال المدخول» بان يكون الدال على التعريف بانحائه هو المدخول اما بلحاظ

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٩٠

و المعروف أن اللام تكون موضوعة للتعريف، و مفيدة للتعيين فى غير العهد الذهنى (١)، و أنت خبير بأنه لا تعين فى تعريف الجنس إلا الإشارة

العلاقة «يلزم فيه المجاز او» بالوضع ليلزم منه «الاشتراك» و بطلان الامرين واضح لعدم لحاظ العلاقة فى المدخول فى مقام استعماله فى التعريف فلا مجاز، و لان المتبادر من نفس المدخول هو عين معناه الذى يدل عليه لو لم يكن مصحوبا باللام فلا تعدد فى الوضع «فكان المدخول على كل حال» أى فى حال كونه مع اللام «مستعملا فيما يستعمل فيه غير المدخول» للام.

(١) هذه هى الجهة الثانية، و الكلام فيها لبيان موضع الخلاف بين المشهور و المصنف.

و قبل الشروع فيه لا بد من بيان ما به يرتفع التهافت فيما نقله عن المشهور، فان المصنف ظهر منه ان المعروف كون اللام موضوعة للقدر الجامع بين الاقسام الستة فهى موضوعة لمطلق التعريف.

و الظاهر من هذه العبارة كون اللام عندهم مفيدة للتعريف فى غير العهد الذهنى.

و توضيح الحال بحيث يرتفع به التهافت: هو ان اللام فى العهد الخارجى و الحضورى و الذكرى تدل على معرف متعين، و فى تعريف الجنس تدل على تعيين الجنس، و فى الاستغراق تدل على ارادة كل فرد فرد فالمدلول فيها متعين، و اما العهد الذهنى كما مثلوا له: بادخل السوق و اشتر اللحم لم يرد به الإشارة الى متعين بالحضور و لا الى متعين بالذكر و لا الى متعين فى الخارج و لم يرد به تعريف الجنس و لا الاستغراق، فان اللام فى السوق و اللحم لم تشر الى سوق او لحم خاص متعين بالحضور و لم يمر ذكر له و لم يرد به سوقا خاصا متعينا خارجا، و لم يرد به تعريف جنس السوق من بين ساير الاجناس و عدم ارادة الاستغراق به واضحة، فبقى ان يراد به الإشارة الى جنس السوق و اللحم المعهودين بالعهد الذهنى، فلم تشر اللام الى فرد بعينه ليكون مدلولها معينا كما فى بقية اقسام العهد، و لم يقصد بها تعيين الجنس من بين ساير الاجناس كما هو فى تعريف الجنس، بل اشير بها الى الجنس

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٩١

إلى المعنى المتميز بنفسه من بين المعانى ذهنا (١)، و لازمه أن لا يصح حمل المعرف باللام بما هو معرف على الافراد، لما عرفت من

امتناع الاتحاد مع ما لا موطن له إلا الذهن إلا بالتجريد، و معه لا فائدة في التقييد (٢)،

المراد على نحو الإهمال و انه متعين بتعين ذهني، فلذا لا- تفيده تعيينا، فعلى هذا يكون قوله في غير العهد الذهني من قيود قوله: «و مفيدة للتعيين» فقط من دون كونها قيودا لقوله: «موضوعة للتعريف».

(١) توضيح الحال ان اللام حيث كانت عند المشهور موضوعة للجامع بين اقسام التعريف الستة و الجامع لهذه الاقسام كلها هو التعين الذهني، فانه يجمع بين التعينات سواء كان التعين ذهنا ذكريا او خارجيا او حضوريا او معهودا بالعهد الذهني، او كان التعين ذهنا لجنس من الاجناس او لارادة كل فرد فرد، و خص بالذكر خصوص تعريف الجنس لا انه اقل افراد التعريف تعينا، فان تعينه لا يزيد على كونه متميزا بنفسه ذهنا من بين المعاني، و قد اشار الى هذا بقوله: «و انت خبير بان لا تعين في تعريف الجنس الا الاشارة الى كون المعنى» المدخول للام الذي هو الجنس «المتميز بنفسه من بين المعاني ذهنا».

(٢) هذا هو الايراد الاول على ما نسب الى المشهور من كون المعرف باللام كالجنس المدخول للام، كقولهم- مثلا- الرجل هو المتعين ذهنا بنفسه من بين المعاني.

و حاصله: انه ليس عندنا في الجنس المعرف باللام غير امرين: حقيقة الجنس و تميزه الذهني، و اذا كانت اللام مشيرة الى صرف الحقيقة من دون تقيدها بتميزها الذهني من بين المعاني لا يفيد التعريف، و المفروض كونها مفيدة له، و اذا كانت مشيرة للحقيقة المتميزة ذهنا بما هي مفيدة بهذا القيد حتى تكون مفيدة للتعريف.

يرد عليهم ان لازم تقييد الحقيقة الجنسية بقيد ذهني ان لا تصدق على افراد الجنس الخارجية، و صدقها على الافراد الخارجية مما لا ينكر، لان من الواضح ان المقيد بقيد ذهني لا يعقل ان يتحد مع الفرد الخارجي اللازم تحققه في مقام الحمل،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٩٢

.....

لوضوح انه لا بد في صحة الحمل من اتحاد الموضوع و المحمول، فالموضوع الذي هو الجنس المعرف المحمول على فرد خارجي لا بد ان يتحد معه في الخارج ليصح الحمل، و قد مر عليك ان الخارج و الذهن متقابلان فلا يعقل ان يتحد ما هو مقيد باحدهما مع الآخر، و إنما لزم اتحاد الذهن و الخارج، و لا- يعقل اتحاد المتقابلين لضرورة ان المقابل لا يقبل المقابل، فالجنس المقيد بالتعين و التميز الذهني بما هو مقيد بهذا التعين الذهني لا يعقل ان يتحد مع افراده الخارجية فلا يصح حمله، و صحة حمل المعرف بلام الجنس على افراده مما لا يمكن انكاره، فلا مناص عن تجريده عن قيده الذهني و يكون محمولا على الفرد بما هو حقيقة الجنس المجردة، و مع لزوم تجريده في مقام الحمل لا فائدة من تقييده بما يلزم منه تجريده، فانه لا يكون بما هو معرف محمولا على فرد، بل بما هو ماهية مهملة فاي فائدة في التزامهم بكون اللام لتعريف الجنس، فان استعمال المعرف بلام الجنس بما هو معرف انما هو لكونه موضوعا لمحمول او محمولا على موضوع.

و الحمل اما اولي او شايع متعارف، و في الحمل الأولى المقصود شرح الحقيقة للماهية بحددها المشتمل على ذاتها و ذاتياتها، و المقصود شرح حقيقة الماهية لا الماهية بما هي معرفة فلا فائدة في التعريف في الحمل الأولى المستعمل في الحدود.

و الحمل الشائع هو اما حمل الماهية على لوازمها الماهوية و فيه أيضا لا فائدة في التعريف، لان لوازم الماهية لوازم لها بما هي ماهية لا بما هي ماهية معرفة.

او حمل الماهية على افرادها الخارجية او اوصافها الخارجية أو أوصاف افرادها الخارجية، و لا بد في هذه الثلاثة من الاتحاد خارجا بين الماهية المعرفة بلام الجنس و بين هذه الموجودات الخارجية، و قد عرفت انه في مثل هذا الحمل الشائع المتعارف لا بد من

تجريد الماهية المعرفة عن التعريف، و الى هذا اشار بقوله: «و لازمه ان لا يصح حمل المعرف باللام بما هو معرف على الافراد» لان المعرف باللام هو المقيد بالتعين الذهني، و قد عرفت عدم امكان اتحاده مع الافراد الخارجية، و لذا قال:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٩٣

مع أن التأويل و التصرف في القضايا المتداولة في العرف غير خال عن التعسف (١).

هذا مضافا إلى أن الوضع لما لا حاجة إليه، بل لا بد من التجريد عنه و إغائه في الاستعمالات المتعارفة المشتملة على حمل المعرف باللام أو الحمل عليه، كان لغوا، كما أشرنا إليه (٢)، فالظاهر أن اللام مطلقا يكون للتزيين، كما في الحسن و الحسين، و استفادة الخصوصيات إنما تكون بالقرائن (٣) التي لا بد منها لتعينها على كل حال، و لو قيل بإفادة

«من امتناع الاتحاد مع ما لا موطن له الا الذهن» للزوم كون المقيد بامر ذهني موطنه الذهن فلا يصح حمله «إلا بالتجريد» و قد اشار بنحو الاجمال الى ما ذكرنا من انه لا فائدة في التقييد مع لزوم التجريد في مقام الحمل بقوله: «و معه لا فائدة في التقييد».

(١) هذا هو الايراد الثاني على كون الجنس المعرف باللام هو المتعين ذهنا من بين المعاني، و قد مرت الاشارة اليه في علم الجنس، و حاصله: انه لا- معنى للالتزام بالتأويل و التصرف في القضايا التي يكثر تداولها فانه تعسف و تكلف و الى هذا اشار «مع ان التأويل و التصرف ... الى آخر الجملة».

(٢) هذا هو الايراد الثالث على ما نسب الى المشهور، و قد مر ذكره أيضا في علم الجنس، و مجمله انه لا يصح للحكيم ان يضع اللام للتعريف الذي لازمه تقييد المعرف بغير ذهني لا يصح حمل المعرف بما هو معرف و مقيد بهذا القيد في القضايا المتعارفة الكثيرة التداول الا- بتجريده عن التعريف، و الى هذا اشار بقوله: «هذا مضافا الى ان الوضع ... الى آخره». و قوله: «كان لغوا» هو خبر ان في قوله:

«ان الوضع».

(٣) لا يخفى ان الوجه في قوله ان اللام مطلقا مع ان كلامه كان في اللام التي هي لتعريف الجنس هو ما ذكرنا من ان التعريف الجامع للاقسام الستة ليس هو إلا التمييز

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٩٤

اللام للاشارة إلى المعنى، و مع الدلالة عليه بتلك الخصوصيات لا حاجة إلى تلك الاشارة، لو لم تكن مخلة، و قد عرفت إخلالها، فتأمل جيدا (١).

و التعيين الذهني، و لا خصوصية لتعريف الجنس، فلذا قال: «ان اللام مطلقا تكون للتزيين» لا للتعريف «كما في لفظ الحسن و الحسين» فان اللام فيهما ليست للتعريف لوضوح كونهما علمين لا حاجة الى تعريفهما، فتعين ان الدال على التعريف باقسامه الستة هو القرائن الخارجية لا- اللفظ المعرف الذي يكون موضوعا تارة و محمولا- أخرى، و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «فالظاهر ان اللام مطلقا يكون للتزيين كما في لفظ الحسن و الحسين و استفادة الخصوصيات» أي خصوصيات الاقسام الستة المذكورة للتعريف: من الحضوري، و الذكري، و الخارجي، و الذهني، و تعريف الجنس، و الاستغراق «انما تكون بالقرائن» الخارجة عن مفاد اللفظ المعرف باللام.

(١) حاصله: انه بعد ان كانت عند المشهور اللام موضوعة للتعريف الجامع بين الاقسام المذكورة فلا بد في مقام استعمالها في كل قسم من اقسام التعريف من قرينة خارجة عن اللام تعين كل واحد من الاقسام، لبداهة انه لا- دلالة لما هو موضوع للجامع على خصوصية افراده التي كل خصوصية منها غير الخصوصية الأخرى، لما هو واضح من كون التعريف الذكري هو خصوصية غير خصوصية التعريف الخارجي و هلم جرا ..، و اذا كان لا بد من القرائن المعينة للخصوصيات لا تبقى فائدة في التعريف، فان القرينة

المعينة للخصوصية تشتمل على التعريف لان القرينة في التعريف الذكري معناها انها تدل على المعهود ذكرا، و مع دلالتها كذلك لا حاجة في الاشارة باللام الى انه كذلك، و مرجع هذا الى ايراد رابع على المنسوب الى المشهور، و الى هذا اشار بقوله: «التي لا بد منها» أي ان استفادة الخصوصيات التعريفية انما تكون بالقرائن التي لا غناء عنها، لعدم دلالة ما هو موضوع للجامع بينها عليها للزوم «تعينها على كل حال و لو قيل» أي حتى لو قيل بمقالة المشهور «بإفادة اللام

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٩٥

.....

للاشارة الى المعنى» و تعريفه لان اللام موضوعة للجامع عندهم فلا بد من القرائن الاخرى لتعيين افراد هذا الجامع «و مع الدلالة عليه» أي مع دلالة القرائن على المعنى بما هو متميز بتلك الخصوصيات «لا- حاجة الى تلك الاشارة» اليه باللام «لو لم تكن مخلّة و قد عرفت اخلالها» من ورود ما ذكره من الايرادات عليها لو كانت اللام موضوعة للتعريف الذي هو الاشارة الى المعنى المتميز بنفسه من بين المعاني ذهنا.

لكنه لا يخفى ان هذا كله انما يرد حيث يكون التعريف عندهم هو التعين الذهني.

اما لو كان مرادهم هو التعين الذاتي فلا يرد عليهم شيء مما ذكر، و توضيحه:

ان كل ماهية بل كل شيء له تعين بذاته متميز عن ساير ما عداه، فتارة يراد الدلالة عليه من دون الاشارة الى تميزه بذاته و في مثل هذا يكون اسم الجنس مستعملا من غير تعريف و اشارة، و اخرى يراد الدلالة عليه بما هو متميز و كونه بذاته جنس غير سائر الاجناس، و في مثل هذا يستعمل معرفا باللام للاشارة الى تمييز هذا الجنس المعرف من بين ساير الاجناس و ليس التعريف قيذا ذهنيا، و المشار اليه باللام هو تمييز الجنس ذهنا، لوضوح ان الغرض تمييزه بذاته لا- تمييزه في خصوص الذهن و الادراك، و من الواضح أيضا ان التميز الذاتي انما هو بكونه ماهية متميزة بذاتها عن ساير الماهيات، و هذا التميز ذاتي للماهية من دون رعاية ذهن او غيره فلا يلزم على هذا شيء مما اورده و هو واضح، لان كل ما اورده منوط بكون التميز ذهنيا لا ذاتيا. هذا في تعريف الجنس، و هكذا الحال في ساير اقسام التعريف فانه في الحضوري كونه متميزا بالحضور، و هكذا في الخارجي و الذكري، و أما في العهد الذهني فقد عرفت انه هو تميز الجنس و تعينه لكنه لا لاجل الاشارة الى تمييزه و تعينه من بين ساير الاجناس، بل لاجل الاشارة الى كونه متميزا و متعينا لان يرد عليه المحمول كقولهم ادخل السوق و اشتر اللحم، فاللام في مثل هذا للاشارة الى تميز جنس السوق و اللحم لان يدخل و لانه يشتري.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٩٦

[الجمع المحلي باللام]

و أما دلالة الجمع المعرف باللام على العموم مع عدم دلالة المدخول عليه، فلا- دلالة فيها على أنها تكون لاجل دلالة اللام على التعيين، حيث لا تعين إلا للمرتبة المستغرقة لجميع الافراد (١)، و ذلك لتعين المرتبة

فاتضح انه ليس في اقسام التعريف ما هو مقيد بأمر ذهني، و كيف غرضهم التقييد بأمر ذهني، فان معنى التقييد بأمر ذهني هو كون اللام مشيرة الى المعنى الملحوظ بما هو مقيد بأنه ملحوظ و ليس في اللام دلالة على ذلك!

و اما الاشكال الأخير بأنه لا بد اذا قيل بأن اللام موضوعة للقدر الجامع فلا بد من قرينة معينة لفرد الجامع و مع القرينة لا حاجة الى

التعريف باللام.

فالجواب ان هذا انما يتم بناء على مختاره في وضع الحروف من الوضع العام و الموضوع له العام، اما بناء على مبناهم في وضع الحروف من الوضع العام و الموضوع له الخاص فاللام دائما في مقام الاستعمال تدل على المعنى الخاص بما له من الخصوصية، و لا يكون مدلولها هو المعنى العام الجامع بين الاقسام حتى نحتاج الى القرينة المعينة لخصوصية الفرد.

(١) لا يخفى انه من قوله: «مع عدم دلالة المدخول» الى قوله: «و ذلك» هو اشارة الى ما استدل به على دلالة اللام في الجمع المعرف باللام على الاشارة الذهنية الى تعينه و تميزه بارادة جميع الافراد.

و توضيح الاستدلال هو ان الجمع المدخول للام لا دلالة له على الاستغراق و هو واضح، لضرورة عدم دلالة لفظ علماء من دون اللام على الاستغراق و لا- وضع للمركب غير وضع مفرداته، و بعد دلالة الجمع المعرف على غير ما دل عليه المدخول فلا بد و ان تكون المرتبة المتعينة التي تشير اللام اليها هي المرتبة المستغرقة، لوضوح انه ليس للجمع المدخول للام مرتبة متعينة غير هذه المرتبة و هذه المرتبة لا- بد أيضا ان يكون الدال عليها هو اللام لانه لو لم تكن مدلوله للام لكانت مدلولها من غير دال و هو واضح البطلان، فلا مناص بعد تمامية هذه المقدمات عن الالتزام بكون الدال

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٩٧

الآخري، و هي أقل مراتب الجمع، كما لا يخفى. فلا بد أن يكون دلالاته عليه مستندة إلى وضعه كذلك لذلك، لا إلى دلالة اللام على الاشارة إلى المعين، ليكون به التعريف، و إن أبيت إلا- عن استناد الدلالة عليه اليه، فلا- محيص عن دلالاته على الاستغراق بلا توسط الدلالة على التعيين، فلا يكون بسببه تعريف إلا لفظا، فتأمل جيدا (١).

على هذا التعيين هو اللام، لانه بعد كون الجمع المعرف دالا على الاستغراق و عدم دلالة المدخول بنفسه من دون اللام على ذلك فالدلالة على المرتبة المستغرقة اما ان تكون دلالة من غير دال، او يكون الدال عليها هو اللام اذ ليس في الكلام غيره، و قد اشار الى جل ما ذكرنا، اما الى كون الجمع المعرف دالا على العموم فقد أشار بقوله: «و اما دلالة الجمع المعرف باللام على العموم» و اشار الى كون المدخول غير دال على ذلك بقوله: «مع عدم دلالة المدخول عليه» أي ان المدخول للام من دون اللام لا يدل على العموم و الاستغراق، و اشار الى انه لا- بد و ان تكون اللام هي الدالة على ذلك بقوله: «على انها» أي الدلالة على العموم لا بد و ان «تكون لاجل دلالة اللام على التعيين» للمرتبة المستغرقة، و اشار الى ان المرتبة المستغرقة هي المرتبة التي يكون المدخول فيها متعينا و في غيرها لا تعين للمدخول فيها بقوله:

«حيث لا تعين الا للمرتبة المستغرقة لجميع الافراد».

(١) المتحصل من مجموع عبارة المتن ثلاثة ايرادات على هذا الاستدلال:

الأول: ان للجمع مرتبتين يتعين فيها، و هما أقل الجمع، و المرتبة المستغرقة فلا يختص تعيين الجمع في المرتبة المستغرقة، فلا يتم ما ذكره من انه لا تعين للجمع الا في المرتبة المستغرقة، و الى هذا اشار بقوله: «و ذلك لتعين المرتبة الآخري و هي أقل مراتب الجمع».

الاي-راد الثاني: انه بعد ان كان المشهور قد ذهبوا الى ان اللام موضوعه للجامع بين اقسام التعريف، و انما قالوا بالدلالة على المرتبة المستغرقة لكون اللام تدل على

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٩٨

.....

الاشارة الى التعيين الجامع، و هذه المرتبة انما تتعين لانه ليس للجمع مرتبة يتعين فيها الا هذه المرتبة. و بعد ان عرفت انه هناك

مرتبتان يكون الجمع متعينا فيهما أقل المراتب و المرتبة الأخيرة، و اللام الموضوعه للجامع عندهم لا دلالة لها على خصوصية من الخصوصيات أصلا، فقولهم بدلالة الجمع المعرف على العموم لازمه الالتزام بوضع المجموع من اللام و المدخول لذلك، و لذا بعد ان ذكر ان للجمع مرتبتين يتعين فيهما- فرع على ذلك مشيرا لهذا الايراد الثاني بقوله: «فلا بد ان يكون دلالة عليه» أى دلالة الجمع المعرف على العموم «مستندة الى وضعه كذلك» أى الى وضع المعرف بمجموعه «لذلك» أى للدلالة على المرتبة المستغرقة «لا الى دلالة اللام على الاشارة الى المعين ليكون به» أى ليكون بواسطة اللام الدلالة على التعريف، لان اللام عندهم موضوعه للتعريف الجامع، و الموضوع للجامع لا يدل على خصوصيات الافراد.

ال-ايراد الثالث: ان غاية ما تقتضيه دعوى دلالة الجمع المحلى باللام على المرتبة المستغرقة هو كون الجمع المحلى باللام دالا على الاستغراق، و لا- موجب للالتزام بدلالته بالاشارة الذهنية الى تعيين المرتبة المستغرقة، بل نلتزم بكون الجمع المحلى باللام دالا على الاستغراق من دون دلالة بالاشارة الذهنية على التعيين فى الاستغراق، ليكون دالا على الاستغراق فقط من دون دلالة له على التعريف «فلا يكون بسببه» أى بسبب اللام «تعريف الالفاظ».

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٢٩٩

[النكرة]

و منها: النكرة مثل رجل فى و جاء رجل من أقصى المدينة، أو فى جئنى برجل و لا إشكال أن المفهوم منها فى الاول، و لو بنحو تعدد الدال و المدلول، هو الفرد المعين فى الواقع المجهول عند المخاطب المحتمل الانطباق على غير واحد من أفراد الرجل. كما أنه فى الثانى، هى الطبيعة الماخوذة مع قيد الوحدة، فىكون حصه من الرجل، و يكون كليا ينطبق على كثيرين (١)، لا فردا مرددا بين الافراد.

(١) لا يخفى ان الكلام فى مصداق النكرة لا فى مفهوم النكرة أى فيما كان نكرة بالحمل الشائع لا فى النكرة بالحمل الاولى.

و بعبارة اخرى: فى مدلول مثل لفظ رجل لا فى مدلول لفظ نكرة. و على هذا فالاقوال فيه أربعة:

الأول: ما هو المشهور من انها موضوعه للفرد المردد.

الثانى: كونها فى مثل و جاء رجل من أقصى المدينة، و مثل أى رجل جاءك، تدل على الفرد المعين فى الواقع عند المتكلم فى المثال الأول، و عند المخاطب فى المثال الثانى، المجهول عند المخاطب فى المثال الأول، و عند المتكلم فى المثال الثانى.

و فى مثل جئنى برجل تدل على حصه كلية تنطبق على أى فرد من افراد الطبيعة، و المراد من كونه حصه هو كون مدلولها الطبيعة المقيدة بالوحدة.

الثالث: ان مدلولها مطلقا هو الطبيعة المقيدة بالوحدة، فلا فرق بين جاء رجل من أقصى المدينة، و بين جئنى برجل.

الرابع: ان مدلولها مطلقا هو الحصه المقيدة بانها غير متعينة، فالفرق بين النكرة و اسم الجنس هو ان مدلول اسم الجنس هو الطبيعة غير المقيدة لا بالتعين و لا بعدم التعين، و مدلول النكرة هو الطبيعة المقيدة بانها غير متعينة فالقيد الموجب لكونها حصه ليس هو قيد الوحدة بل هو تقيدها بانها غير متعينة.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٠٠

و بالجملة: النكرة- أى ما بالحمل الشائع يكون نكرة عندهم- إما هو فرد معين فى الواقع غير معين للمخاطب، أو حصه كلية، لا الفرد المردد بين الافراد، و ذلك لبداهة كون لفظ رجل فى جئنى برجل نكرة، مع أنه يصدق على كل من جىء به من الافراد و لا يكاد يكون واحد منها هذا أو غيره، كما هو قضية الفرد المردد، لو كان هو المراد منها، ضرورة أن كل واحد هو هو، لا هو أو غيره، فلا بد

أن تكون النكرة الواقعة في متعلق الامر، هو الطبيعي المقيد بمثل مفهوم الوحدة، فيكون كلياً قابلاً للانطباق، فتأمل جيداً (١).

و يظهر من المتن اختيار القول الثاني، لانه بعد ان مثل للنكرة بمثالين اشار اليه بقوله: «النكرة مثل رجل في و جاء رجل من اقصى المدينة او جئني برجل» قال «و لا اشكال ان المفهوم منها» أي من النكرة «في الأول» أي في المثال الأول و هو جاء رجل من اقصى المدينة «و لو بنحو تعدد الدال و المدلول هو الفرد المعين في الواقع» و عند المتكلم في المثال المذكور «المجهول عند المخاطب المحتمل الانطباق على واحد من افراد الرجل» لانه حيث كان مجهولاً عنده فهو يحتمل الانطباق على أي فرد من افراد طبيعة الرجل «كما انه في الثاني» أي في مثل جئني برجل المدلول للنكرة «هي الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة فيكون» مدلولها «حصه من الرجل» و حيث ان التقييد بالوحدة لا- يجعلها جزئياً شخصياً بل هي باقية على قابلية الصدق على كثيرين، فلذا قال: «و يكون كلياً ينطبق على كثيرين».

(١) اقتصر المصنف على التعرض لما ينسب الى المشهور من ان النكرة تدل على الفرد المردد، و حاصل ما اشار اليه في رد هذا هو انه لا اشكال في كون النكرة الواقعة في مثل جئني برجل قابلة للانطباق على كل فرد من افراد طبيعة الرجل، و من الواضح انه لا وجود للمردد بما هو مردد في الخارج، و كل فرد في الخارج هو لا هو أو غيره، فاذا كان النكرة الواقعة في الكلام مما تنطبق على الافراد، و المردد لا يعقل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٠١

.....

انطباعه على الافراد- يتضح ان مدلول النكرة ليس هو الفرد المردد في مثل جئني برجل، و اما في مثل جاء رجل فقد عرفت انها تدل على معين في الواقع، و المعين في الواقع لا يعقل ان يكون مردداً. فتبين ان النكرة بمدلولها ليست هي الفرد المردد، و الى هذا اشار بقوله:

«و بالجملة النكرة أي ما بالحمل الشائع يكون نكرة عندهم» لما عرفت ان الكلام في مصداق النكرة كلفظ رجل لا في ما كان بالحمل الاولى نكرة و هو لفظ النكرة «اما هو فرد معين في الواقع غير معين للمخاطب» كما في مثل و جاء رجل من اقصى المدينة، و هذا القسم من النكرة من الواضح عدم دلالة على الفرد المردد لفرض تعيينه في الواقع و عند المخاطب «او حصه كلياً» كما في مثل جئني برجل «لا- الفرد المردد بين الافراد لبدها كون لفظ رجل في جئني برجل نكرة مع انه يصدق على كل من جيء به من الافراد و لو كان النكرة هي الفرد المردد لما صدقت على فرد من افراد الرجال انه «لا يكاد يكون واحد منها» أي من الافراد «هذا او غيره» لبدها كون كل فرد هو لا هو او غيره، و ليس في الخارج فرد هو او غيره «كما هو قضية الفرد المردد لو كان هو المراد منها» أي لو كان النكرة هي الفرد المردد لاقتضت ان يكون ما يصدق عليه هو او غيره لا هو لا غيره، و من الواضح «ضرورة ان كل واحد» من الافراد «هو هو لا هو او غيره فلا بد ان تكون النكرة الواقعة في متعلق الامر» كجئني برجل «هو الطبيعي المقيد بمثل مفهوم الوحدة» بنحو تعدد الدال و المدلول لدلالة لفظ الرجل على نفس الطبيعة و دلالة تنوين التنكير على قيد الوحدة «فيكون» مدلول النكرة «كلياً قابلاً للانطباق» على كثيرين.

و المتحصل مما ذكره: ان المانع من كون مدلول النكرة هو الفرد المردد انه لا يمكن ان تنطبق على الافراد، و لكنه قد عرفت في بعض المباحث المتقدمة كالواجب التخيري ان المردد لا تحقق له لا ماهية و لا وجوداً لا ذهنياً و لا خارجياً، لان كل ماهية في مقام ماهيتها متعينة بذاتها و ذاتياتها و غير مرددة، و في مقام وجودها و هو مقام

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٠٢

[المطلق المشهورى الاصولى]

إذا عرفت ذلك، فالظاهر صحة إطلاق المطلق عندهم حقيقة على اسم الجنس و النكرة بالمعنى الثانى، كما يصح لغةً. و غير بعيد أن يكون جريهم فى هذا الاطلاق على وفق اللغة، من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح على خلافها، كما لا يخفى. نعم لو صح ما نسب إلى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعاً لما قيد بالارسال و الشمول البدلى، لما كان ما أريد منه الجنس أو الحصة عندهم بمطلق، إلا أن الكلام فى صدق النسبة (١)، و لا يخفى أن المطلق

تشخصها بالوجود أيضاً لا يعقل ان تكون مرددة لمنافاة تشخصها بالوجود للترديد، فالمردد بما هو مردد لا ماهية له و لا وجود، و ما لا ماهية له و لا وجود لا يعقل ان يكون مدلولاً للفظ او غيره.

نعم هناك مفهوم المردد و مفهوم المردد ليس بمردد أيضاً بل هو مفهوم معين غير مردد.

(١) لا- يخفى ان المطلق فى اللغة هو المرسل أى غير المقيد فهو فى مقابل المقيد، و ليس المطلق فى اللغة كما يظهر من موارد استعماله هو خصوص المأخوذ فيه الشيوخ و السريان حتى يكون فى قبال المقيد و المبهم، لانه يطلق المطلق فى اللغة على المفهوم غير المأخوذ فيه الشيوخ كاسم الجنس الموضوع للماهية المبهمة، فانه من الواضح ان اسم الجنس من المطلق فى اللغة. نعم الملحوظ بنحو يكون له الشيوخ و السريان لجميع افراد الماهية هو أيضاً مرسل، بمعنى انه غير مقيد بما يوجب تضيقه. و على كل فالمطلق غير المقيد يصدق فى اللغة على اسم الجنس، و على النكرة، فانها كما عرفت هى الطبيعة المقيدة بالوحدة، و قيد الوحدة و ان كان قيدها فى مقام المفهوم إلا انه حيث لا يمنع عن صدق ارسال الطبيعة على أى فرد من افرادها، فمدلول النكرة أيضاً طبيعة مرسله غير محجوزة عن الارسال فى الصدق.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٠٣

.....

و على المطلق بالمعنى المنسوب الى المشهور و هو ما اخذ فيه الشيوخ و السريان، فانه ايضا و ان كان قد قيد بالارسال فى مقام المفهوم، إلا انه حيث كان لا- يمنع عن صدق الطبيعة على جميع افرادها فللطبيعة أيضاً ارسال من ناحية الصدق على أى فرد من افرادها، و على المعرف باللام بناء على كونه من المطلق.

و اما فى الاصطلاح و عرف الاصوليين فان كان استعمالهم له بما له من المعنى اللغوى فلا ريب فى صحة اطلاق المطلق عندهم حينئذ على اسم الجنس و النكرة، و اما اذا كان منقولاً لا عندهم لخصوص الماخوذ فيه الشيوخ و السريان فلا يصح اطلاقه عليهما، لانه على هذا يكون المطلق فى قبال المقيد بان لا يكون سارياً لجميع افراد الطبيعة، و وضوح عدم كون المقيد بعدم السريان من الشائع السارى لجميع افراد الطبيعة و فى قبال المبهم أيضاً، لانه لم يؤخذ فيه الشيوخ و السريان و اسم الجنس من المبهم، و النكرة هى مقيدة بالوحدة و باقية على ابهامها من غير ناحية قيد الوحدة و لم يؤخذ فيها الشيوخ و السريان، و السبب فى النسبة الى المشهور ان المطلق عندهم هو المأخوذ فيه الشيوخ و السريان هو تعريفهم للمطلق بانه ما دل على شايع فى جنسه، فان الظاهر من اخذ الشيوخ فى تعريف المطلق هو كونه منقولاً عن معناه اللغوى الى خصوص ما اخذ فيه الشيوخ، و لكنه يمكن ان يكون مرادهم من الشيوخ ما لا ينافى كونه عندهم هو بمعناه اللغوى.

و توضيحه: ان الشيوخ كما يصح اطلاقه على ما لحظ فيه الشيوخ و السريان كذلك يصح اطلاقه على ما لم يؤخذ فيه فى مقام مفهومه

و لحاظ ذلك، فان اسم الجنس له في مقام الصدق شيوع و سريان لجميع افراد الطبيعة.

و بعبارة اخرى: ان مرادهم من اخذ الشيع في التعريف هو كون المعرف له شيوع و سريان في مقام الصدق، لا ان الشيع مأخوذ في مقام مفهومه، و يؤيد ما ذكرنا من عدم اخذ الشيع و السريان في مفهوم المطلق عندهم ما ذكره الشهيد قدس سره في تعريف المطلق بأنه هو الماهية من حيث هي، و الظاهر ان الشهيد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٠٤

بهذا المعنى لطوء التقييد غير قابل، فإن ما له من الخصوصية ينافيه و يعانده، و هذا بخلافه بالمعنيين، فإن كلا منهما له قابل، لعدم اثلامهما بسببه أصلا، كما لا يخفى.

و عليه لا يستلزم التقييد تجوزا في المطلق، لامكان إرادة معنى لفظه منه، و إرادة قيده من قرينه حال أو مقال، و إنما استلزمه لو كان بذلك

يقصد تعريف المطلق على رأى المشهور لا على خصوص رأيه قدس سره، و على هذا فيكون المطلق في عرف الاصوليين هو المطلق في عرف اللغة، و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «فالظاهر صحة اطلاق المطلق عندهم حقيقة على اسم الجنس و النكرة بالمعنى الثانى» لانه بالمعنى الاول واحد معين واقعا لا اطلاق فيه لانه جزئى حقيقى، و انما يصح اطلاقه عندهم على اسم الجنس و النكرة حيث لا يكون المطلق عندهم مأخوذا في مفهومه الشيع و السريان، بان يكون بمعنى عدم التقييد المقابل للمقيد و المبهم، فيصح اطلاق المطلق عليهما عند الاصوليين «كما يصح لغة» و قد اشار الى ان المطلق اذا لم يكن منقولا لخصوص ما اخذ فيه الشيع فلا داعى لان ينقل الى ما يساوق المعنى اللغوى، بل ينبغي ان يكون مستعملا عندهم بمعناه اللغوى بقوله:

«و غير بعيد ان يكون جريهم في هذا الاطلاق على وفق اللغة من دون ان يكون لهم اصطلاح جديد على خلافها».

و قد اشار الى انه لو اخذ فيه مفهوم الشيع و السريان لما صح اطلاقه عليهما بقوله: «نعم لو صح ما نسب الى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعا» بان ينقل «لما قيد بالارسال و الشمول البدلى لما كان ما اريد منه الجنس» الذى هو المبهم «او الحصه» التى هي النكرة «عندهم بمطلق» لعدم اخذ الشيع في مفهوم النكرة، لان الطبيعة فيها باقية على ابهامها، و قد اشار الى ان كون المطلق عند المشهور هو المأخوذ فيه الشيع غير معلوم الصحة بقوله: «إلا ان الكلام في صدق النسبة» كما عرفت سبب التوهم في نسبة ذلك اليهم و دفعه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٠٥

المعنى (١)، نعم لو أريد من لفظه المعنى المقيد، كان مجازا مطلقا، كان

(١) المطلق اذا كان مأخوذا فيه الشيع و السريان لجميع الافراد فاذا قيد و اريد به بعض افراد الطبيعة لا بد و ان لا يكون باقيا على معناه من الشيع و السريان لجميع الافراد، لان ارادة الشيع و السريان منه و ارادة المقيد منه و هو بعض الافراد من ارادة المتنافين، فلا يعقل اجتماعهما، فلا بد اذا طرأ عليه التقييد ان لا يكون المطلق قد اريد منه معناه الموضوع له و هو الشيع و السريان لجميع افراد الطبيعة، و لازم ان يكون قد استعمل مجازا في غير ما وضع له فيما اذا طرأ عليه التقييد، و هذا مراده من قوله: «و لا- يخفى ان المطلق بهذا المعنى» أى بما انه مأخوذ فيه الشيع و السريان لجميع افراد الطبيعة «لطرو التقييد» عليه «غير قابل» مع بقائه على اخذ الشيع و السريان فيه «فان ما له من الخصوصية» الموجبة لتقييده في بعض افراد «ينافيه و يعانده» بما هو مطلق و سار في جميع الافراد. اما اذا كان المطلق ليس بهذا المعنى بل بمعنى عدم كونه مقيدا فان تقييده لا يكون منافيا لاطلاقه و لا يستلزم فيما اذا طرأ عليه التقييد ان يكون مستعملا مجازا.

و توضيحه: ان ارادة التقييد يمكن ان تقع بنحوين: تارة باستعمال المطلق الموضوع لما لا تقييد فيه في المقيد بالخصوص، و هذا لازمه ان يكون المطلق قد استعمل مجازا في غير ما وضع له، لان استعمال اللفظ الموضوع للطبيعة غير المقيدة في خصوص الطبيعة المقيدة من استعمال اللفظ في غير ما وضع له.

و اخرى بان يستعمل المطلق في ما وضع له و هو المعنى غير المقيد و يدل على التقييد القرينة، فيكون المقيد بما هو مقيد مستفادا من دالين احدهما على الطبيعة و هو لفظ المطلق، و ثانيهما على التقييد و هو القرينة، و في مثل هذا يكون المطلق مستعملا في معناه و لا يستلزم مجازا اصلا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٠٦
التقييد بمتصل أو منفصل (١).

فاتضح ان المطلق كاسم الجنس الموضوع للطبيعة بما هي هي، و النكرة الموضوع للطبيعة المقيدة بالوحدة فقط المبهمة من غير ناحية قيد الوحدة اذا طرأ عليها التقييد لا يستلزم ذلك مجازا، لامكان ان يكون التقييد بنحو تعدد الدال و المدلول، و قد عرفت انه اذا كان بهذا النحو لا يستلزم مجازا اصلا، و الى هذا اشار بقوله: «و هذا بخلافه بالمعنيين» المراد من المعنيين للمطلق هو اسم الجنس الموضوع للماهية المبهمة، و النكرة الموضوع للطبيعة المقيدة بالوحدة فقط «فان كلا منهما له قابل» أى للتقييد قابل، و لا يكون تقيدهما منافيا لاطلاقهما «لعدم اثلامهما» أى لعدم اثلام ارادة الاطلاق فيهما «بسببه» أى بسبب التقييد اصلا «و عليه لا يستلزم التقييد تجوزا في المطلق» غير المأخوذ فيه الشيوخ و السريان، بل كان بمعنى عدم كونه مقيدا «ل» ما عرفت من «امكان ارادة معنى لفظه منه» بان يراد من رقبه مثلا في قوله اعتق رقبه مؤمنه هو المعنى الموضوع له النكرة الذى هو المطلق، فمدلول رقبه هو الطبيعة المقيدة بالوحدة و تقييدها بكونها مؤمنة قد استفيد من قوله مؤمنه، فلا يستلزم هذا تجوزا في استعمال لفظ رقبه الموضوع للطبيعة بقيد الوحدة، بل هي مستعملة في معناها الذى وضعت له، فالمطلق قد استعمل في معناه «و ارادة قيده» يكون مستفادا «من قرينه حال او مقال و انما استلزمه» أى و انما استلزم المطلق المجاز «لو كان» المطلق «بذلك المعنى» أى بالمعنى المنسوب الى المشهور من اخذ الشيوخ و السريان فيه.

(١) أى ان المطلق على رأى غير المشهور لو طرأ عليه التقييد و اريد منه لا-على نحو تعدد الدال و المدلول، بل بان يكون المطلق مستعملا في خصوص المقيد كان ذلك مستلزما للمجاز، و لا فرق بين ان يكون التقييد بدليل متصل بالمطلق، او كان بدليل منفصل، لكنه على نحو يكون كاشفا عن ان المطلق قد استعمل في خصوص المقيد، و الى هذا اشار بقوله: «نعم لو اريد من لفظه» أى من لفظ المطلق بناء على المختار من كونه موضوعا للطبيعة غير المقيدة و لكن كان قد استعمل في المقيد بما هو مقيد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٠٧

.....

لا بنحو تعدد الدال و المدلول «كان» استعمال المطلق بهذا النحو يستلزم «مجازا مطلقا» سواء «كان التقييد» بدليل «متصل او منفصل». لا يقال: ان محصل ما فى المتن هو انه لو كان المطلق مأخوذاً فيه الشيوخ و السريان لكان طرو التقييد عليه مستلزماً للمجازية، بخلاف ما اذا لم يكن مأخوذاً فيه ذلك، لكنه هذا انما يتم على مذهب المشهور المتقدم فى العام و الخاص من كون تخصيص العام مستلزماً مجازاً. اما بناء على مختاره قدس سره من كون التخصيص لا يستلزم المجاز و يبقى العام حتى مع التخصيص مستعملاً فى العموم بداعى ضرب القاعدة، و ان التخصيص يتعلق بالارادة الجدية دون الاستعمالية، و المطلق كذلك فانه و ان كان قد اخذ فيه الشيوخ و السريان و لكن طرو التقييد عليه لا يستلزم استعماله فى المقيد بالخصوص ليستلزم المجاز، بل يكون مستعملاً فى اطلاقه لداعى ضرب القاعدة، و التقييد يرجع الى الارادة الجدية اللبية دون الارادة الاستعمالية ليستلزم المجاز.

فانه يقال: يحتمل ان ذلك من المصنف كان تمشياً مع القوم على مذاقهم لا على مذاقه و مختاره، و يحتمل ايضا ان يكون اخذ الشيوع و السريان في المطلق على المشهور لو صحت النسبة كان بنحو شرط الوضع لا بان يكون جزء الموضوع له لوضوح انه لو كان بنحو جزء الموضوع له لكان المطلق بعض افراد العام البدلي، و صريح المشهور ان المطلق عندهم في قبال العام لا انه بعض افراده. و من الواضح ان كون التقييد غير مستلزم للتجاوز برجوعه الى الارادة الجديده دون الاستعمالية انما هو فيما كان الشيوع و السريان جزء الموضوع له، اما اذا كان بنحو شرط الوضع بان يكون لفظ المطلق قد وضع للطبيعة التي كانت ملحوظة بنحو الشيوع و السريان فلحاظها بنحو الشيوع و السريان من قبيل شرط الوضع، فلا يعقل ان يكون المطلق مستعملا في معناه فيما اذا طرأ عليه التقييد، لضرورة عدم امكان اجتماع لحاظ بنحو الشيوع و السريان مع لحاظه بنحو التقييد، فلا بد و ان يكون المطلق الذي طرأ عليه التقييد كان مستعملا في غير ما وضع له، و لعله لذلك اطلق المصنف بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٠٨

[مقدمات الحكمة]

إشارة

فصل قد ظهر لك أنه لا دلالة لمثل رجل إلا على الماهية المبهمة وضعا، و أن الشيع و السريان كسائر الطوائى يكون خارجا عما وضع له، فلا بد في الدلالة عليه من قرينة حال أو مقال أو حكمة (١)، و هي تتوقف على مقدمات:

كلامه في المقام و قال انه يستلزم المجاز، و لم يتبته على ذلك منوطا بمختارهم في العام و الخاص من كون التخصيص مستلزما للمجازية و الله العالم.

(١) قد ثبت مما مر ان اسم الجنس - مثلا - كرجل موضوع للماهية من حيث هي هي المجردة عن كل تقييد، فان كان قرينة مقالية تدل على ارادة العموم منه اما استغراقا كأكرم كل رجل او بدليا كأكرم رجلا ايما كان، او تدل على الخصوص كأكرم رجلا عالما، او قرينة حالية ككون السائل عراقيا في تقدير وزن الكثر بالمد العراقي دون المدني، اما مع عدم القرينة كقوله اعتق رقبه فلا بد في احراز كون متعلق الحكم هو مطلق الرقبه فتبرأ الذمه بعنق أى رقبه كانت من اجراء مقدمات الحكمة، فان تمت تم الاطلاق و الأ فلا، و انما سميت مقدمات الحكمة بعد جريانها يلزم ان يكون لو لم يرد المتكلم الاطلاق للزم منه نقض غرضه، لوضوح ان اغراض المتكلم بالكلام لا بد و ان تكون مما يفى كلامه بها، فكون كلام المتكلم الحكيم يلزم منه عدم الوفاء بغرضه قبيح منه، و حيث ان المقدمات الآتية مما يحرز بها الاطلاق في كلامه فلو كان قد اراد في كلامه غير الاطلاق لكان خلاف الحكمة من الحكيم، فلذلك سميت هذه المقدمات بمقدمات الحكمة، فلذا بعد ان قال ان مثل لفظ رجل موضوع للماهية من حيث هي هي قال فلا دلالة فيها بحسب الوضع على الشيوع و السريان لجميع الافراد، ثم قال: «فلا بد في الدلالة عليه» أى على الشيوع و السريان «من قرينة حال او مقال او حكمة».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٠٩

إحداها: كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد، لا الاهمال أو الاجمال.

ثانيتها: انتفاء ما يوجب التعيين.

ثالثتها: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب (١)، و لو كان المتيقن بملاحظة الخارج عن ذاك المقام في البين، فإنه غير مؤثر في رفع

الاخلال

(١) مقدمات الحكمة التي بها يتم الاطلاق على ما ذكرها في المتن ثلاث:

الأولى: احراز كون المتكلم في مقام بيان تمام مرامه بكلامه، و لو بأن يكون الاحراز بالاصل كما سيأتي، لا ان يكون في مقام الاهمال او الاجمال، و الفرق بينهما هو ان الاهمال كون المتكلم لم يتعلق غرضه ببيان تمام مراده بكلامه، و الاجمال هو كونه قد تعلق غرضه بعدم بيان تمام مراده، فالاجمال هو الاهمال بغرض.

الثانية: انتفاء ما يوجب التعيين في كلامه أى عدم القرينة الحالية و المقالية على تعيين غرضه بكلامه.

الثالثة: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب أى ان لا يكون لكلامه قدر متيقن في مقام التخاطب، و توضيح هذه المقدمة ان المراد من القدر المتيقن في مقام التخاطب الذى يتوقف تمامية الاطلاق- أى الشيوخ و السريان لجميع الافراد- على انتفائه ليس هو ان يكون للكلام انصراف، فان الانصراف الموجب للظهور من القرائن المشترط انتفاؤها بحسب المقدمة الثانية. نعم بعض مراتب الانصراف ربما يعد من القدر المتيقن في مقام التخاطب، و هو ان يكون بحيث لا يوجب الظهور و لا يكون بدويا يزول بالتأمل و تشخيصه لا يخلو من صعوبة، و أيضا ليس المراد منه ان يكون مما يقطع بكونه مرادا، فان كل ما يحتمل فيه السعة بعضه مما يقطع بكونه مرادا، و لو كان هذا المعنى هو المراد من القدر المتيقن الذى يتوقف تمامية الاطلاق عليه لما تم اطلاق المطلق أصلا و هو واضح، بل المراد من القدر المتيقن التخاطبى هو

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣١٠

بالغرض، لو كان بصدد البيان، كما هو الفرض (١)، فإنه فيما تحققت

مثل ما لو أمر المولى المسلم عبده المسلم بأن يكرم عالما، فإن القدر المتيقن من مقام التخاطب فى كلام يكون من مولى مسلم لعبده المسلم ان يكون المطلوب اكرام عالم مسلم، بحيث لا يستطيع العبد فى مثل هذا الكلام ان يدعى الاطلاق و يكرم العالم الكافر، و لعله هو بعض مصاديق ما يعبر عنه بمناسبة الحكم و الموضوع، فان مناسبة الحكم و الموضوع ربما لا- تكون نتيجتها هو القدر المتيقن التخاطبى كما فى مثل اكرم العلماء.

فانه يقال فى مقام تعيين كيفية اكرام العلماء او اختلاف كيفية اكرامهم بان مناسبة الحكم و الموضوع تقتضى اكرام الفقيه بنحو، و اكرام العالم الرياضى- مثلا- بنحو آخر، فان مناسبة الحكم و الموضوع فى مثل هذا ليس هو القدر المتيقن فى مقام التخاطب.

اما فى مثل المثال الأول فانه ربما يقال ان مناسبة الحكم و الموضوع تقتضى اكرام خصوص العالم المسلم دون الكافر.

(١) أى ان القدر المتيقن اذا لم يكن قدرا متيقنا تخاطبيا، بأن كان قدرا متيقنا خارجا عن مقام التخاطب فلا يكون وجوده مما يضر بالتمسك بالاطلاق، لوضوح ان معنى التمسك بالاطلاق كون الكلام بما هو كلام يقتضى الشيوخ و السريان فى مقام دلالة الكلامية، فالذى يضر بالاطلاق الكلامى هو وجود القدر المتيقن فى مقام التخاطب بالكلام، لا وجود القدر المتيقن للكلام الخارج عن مقام التخاطب فانه لا- يمنع عن التمسك بالاطلاق فى كلام المتكلم، لوضوح انه لو كان للكلام قدر متيقن فى مقام التخاطب لكان مما يصح اعتماد المتكلم عليه فى كلامه، و لا يصح ان يحتج العبد على المولى بأن لكلامك اطلاق يشمل أى فرد من الافراد، فانه يصح للمولى ان يقول كان غرضى هو خصوص القدر المتيقن التخاطبى.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣١١

لو لم يرد الشيعاء لا لأخل بغرضه، حيث أنه لم يتبّه مع أنه بصدده (١)،

و الحاصل: ان الضابط هو انه لو لم يكن للكلام قدر متيقن فى مقام التخاطب و فرض ان المولى قد اراد بعض افراد المطلق و لم يرد

الشياع و السريان لكان قد اخل بغرضه في مقام بيانه، و وجود القدر المتيقن الخارج عن مقام التخاطب لا يصح للمولى الاعتماد عليه، لان المولى انما كان بصدد بيان غرضه بكلامه لا بما هو خارج عن الكلام، بخلاف ما اذا كان لكلامه قدر متيقن في مقام التخاطب، فانه لو اعتمد عليه في غرضه الذي هو خصوص هذا القدر المتيقن لما كان مخلا بغرضه، لانه لا يكون قد اعتمد على ما يصح الاعتماد عليه في كلامه، و الى هذا اشار بقوله:

«و لو كان القدر المتيقن بملاحظة الخارج عن ذاك المقام» أى عن مقام التخاطب بأن كان القدر المتيقن «فى البيان» خارجا عن مقام التخاطب «فانه غير مؤثر» فى منع التمسك باطلاق الكلام، فان للعبد ان يأخذ باطلاق الكلام و لا يعتنى بالقدر المتيقن الخارج عن مقام التخاطب، و يقول للمولى انه لو لم ترد الاطلاق بكلامك للزم منه الاخلال بغرضك، و ليس للمولى ان يقول له اعتمدت على القدر المتيقن الخارج عن مقام التخاطب فانه لا يصح له الاتكال عليه، و وجوده غير مؤثر «فى رفع الاخلال بالغرض لو كان» المولى «بصدد البيان كما هو الفرض» لوضوح انه من جملة مقدمات الاطلاق هو كون المولى بصدد البيان.

(١) هذا تفريع منه قدس سره على مجموع المقدمات الثلاث، لأنه بعد كون المولى فى مقام البيان، و ليس مع كلامه قرينه حالية او مقالية، و ليس لكلامه قدر متيقن فى مقام- التخاطب فلا بد و ان يكون لكلامه اطلاق يشمل جميع افراد الطبيعة بحيث لو كان بدلنا لأخبر المكلف الاثبات بأى فرد من افرادها.

و الحاصل: ان المقدمات الثلاث كاشفة عن ان غرض المولى قد كان الشيع و السريان، لانه لو لم يرد الشياع و السريان بان كان غرضه قد تعلق ببعض افراد

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣١٢

و بدونها لا يكاد يكون هناك إخلال به (١)، حيث لم يكن مع انتفاء الاولى، إلا فى مقام الاهمال أو الاجمال (٢)، و مع انتفاء الثانية، كان البيان بالقرينة (٣)، و مع انتفاء الثالثة (٤).

الطبيعة لكان مخلا بغرضه، اذ ليس فى كلامه ما يدل عليه، و لا يصح من الحكيم ان يكون غرضه عدم الشيع و السريان و لم يتبته عليه مع كون كلامه يقتضى كون غرضه الشيع و السريان، لما عرفت من اقتضاء المقدمات الثلاث هو الشيع و السريان و الى هذا اشار بقوله: «فانه فيما تحققت» أى المقدمات الثلاث «لو لم يرد» المتكلم الحكيم بكلامه «الشياع لا خلّ بغرضه حيث انه لم ينبه» على غرضه «مع انه بصدده» أى بصدد التنبيه على غرضه.

(١) لا- يخفى ان مرجع الضمير فى بدونها هو فاعل تحققت، و هذا هو الدليل على ان قوله فانه فيما تحققت هو تفريع على مجموع المقدمات الثلاث التى ذكرها، لانه استطرذ كل واحدة منها و انه مع انتفاء أى واحدة منها لا يتم الاطلاق.

(٢) المقدمة الاولى هى كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد فاذا انتفت هذه المقدمة بان لم يكن المولى فى مقام البيان، بل كان فى مقام الاهمال أو الاجمال- لا مجال للتمسك بالاطلاق، لان نتيجة الاطلاق هو احراز تمام غرضه الذى هو فى مقام بيانه، فاذا كان فى مقام الاهمال أو الاجمال لا يكون المولى بصدد بيان تمام غرضه و هو واضح.

(٣) المقدمة الثانية هى انتفاء ما يوجب التعيين أى انتفاء القرينة المعينة لغرض المتكلم، و من الواضح انه مع انتفاء هذه المقدمة أى مع انتفاء انتفاء هذه المقدمة معناه ثبوت القرينة، لكون نفي النفي اثبات لا يتم الاطلاق لفرض وجود قرينة معينة لما اراده، و من البديهي انه مع تعيينه لما اراد لا يصح ان يقال لو اراد ليّن لانه اراد فيّن و لذا قال: «مع انتفاء الثانية كان البيان» موجودا «بالقرينة».

(٤) الثالثة هى انتفاء القدر المتيقن فى مقام التخاطب، و انتفاء الانتفاء هو الثبوت أى مع ثبوت القدر المتيقن فى مقام التخاطب لا يلزم الاخلال بالغرض، لصحة اعتماد

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣١٣

لا- إخلال بالعرض لو كان المتيقن تمام مراده، فإن الفرض أنه بصدد بيان تمامه، وقد بينه، لا بصدد بيان أنه تمامه، كي أخل ببيانه (١)، فافهم (٢).

المتكلم في بيان غرضه على القدر المتيقن، و لذا قال: «لا إخلال بالعرض لو كان المتيقن تمام مراده».

(١) توضيحه: ان المتكلم، تارة يكون بصدد بيان تمام مراده، فاذا كان لكلامه قدر متيقن في مقام التخاطب صح ان يقول ان تمام مرادى هو القدر المتيقن في مقام التخاطب و لا يكون مخلا بغرضه الذى تمامه هو القدر المتيقن في مقام التخاطب. و اخرى يكون المتكلم في مقام بيان تمام مراده مع كونه موصوفا بأنه تمام مراده، فاذا كان في مقام البيان من حيث هذه الجهة الاخرى لا يصح للمتكلم الاعتماد على القدر المتيقن التخاطبى في ذلك، لأن القدر المتيقن التخاطبى يصح الاعتماد عليه في كونه تمام المراد لا- لبيان انه تمام المراد موصوفا بأنه تمام المراد، فان وصف التمامية تحتاج الى بيان زائد على ذلك، و القدر المتيقن التخاطبى ليس له دلالة على وصف.

و بعبارة اخرى: ان القدر المتيقن انما يصح كونه بيانا لذات الموصوف لا لبيان الموصوف بما هو موصوف بوصفه، فلو كان غرضه بيان الموصوف بما هو موصوف بوصفه لا يصح له الاعتماد على محض كون لكلامه قدر متيقن، و هذا مراده من قوله: «فان الفرض انه بعد بيان تمامه» أى لو كان القدر المتيقن تمام مراده يصح للمتكلم الاعتماد على القدر المتيقن التخاطبى لذلك، لان الفرض ان غرضه هو محض بيان ما يتم به مراده «و قد بينه» باعتماده على القدر المتيقن، و لم يتعلق غرضه ببيان وصف التمامية له، و لذا قال: «لا بصدد بيان انه تمامه كي أخل ببيانه» أى انه لو كان غرضه بيان وصف التمامية أيضا لكان اعتماده على محض القدر المتيقن مخلا بغرضه.

(٢) لعله اشار الى ان القدر المتيقن التخاطبى بعد ان كان وافيا بكونه تمام مراد المولى، و المفروض أيضا ان المولى يعلم بأن القدر المتيقن يمنع جريان الاطلاق في

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣١٤

[المراد بالبيان في المقدمة الاولى]

ثم لا- يخفى عليك أن المراد بكونه في مقام بيان تمام مراده، مجرد بيان ذلك و إظهاره و إفهامه، و لو لم يكن عن جد، بل قاعدة و قانونا، لتكون حجة فيما لم تكن حجة أقوى على خلافه، لا- البيان في قاعدة قبح تاخير البيان عن وقت الحاجة، فلا يكون الظفر بالمقيد- و لو كان مخالفا- كاشفا عن عدم كون المتكلم في مقام البيان، و لذا لا ينتلم به إطلاقه و صحته التمسك به أصلا (١)، فتأمل جيدا.

كلامه، فلو كان غرضه متعلقا بالاطلاق لكان مخلا بغرضه، فيعلم منه ان ما هو تمام مراده- أيضا- موصوف بأنه تمام مراده.

و بعبارة اخرى: ان غاية ما ذكرنا سابقا هو ان المولى انما هو بصدد بيان تمام موضوع حكمه لا بيان تمام موضوع حكمه موصوفا بأنه تمام موضوع حكمه، فليس هناك اطلاق يحرز به ان مراد المتكلم هو القدر المتيقن لا- غير بحيث كان ما عدا القدر المتيقن منفيًا بدلالة الاطلاق على عدم ارادته.

إلا انه يمكن ان يقال: انه بعد ان كان المتكلم يعلم ان القدر المتيقن يفى بالدلالة على كونه تمام الموضوع للحكم فلو كان له غرض متعلق بما هو اعم من الغرض المتيقن لكان عليه بيانه، و ألما لزم الإخلال بغرضه، فالاطلاق كما ينفي ارادة غير المتيقن يثبت ايضا ان

المراد هو القدر المتيقن لا غير، ولازم هذا اثبات الاطلاق وصف التمامية أيضا للقدر المتيقن.

(١) لا يخفى عليك ان المراد من البيان في المقدمة الاولى الذى يكون المتكلم بصده هل هو البيان لمراده اللبى الواقعى، بحيث لو ظفرنا بمقيد بعد تمامية الاطلاق كشف عن كون المتكلم لم يكن غرضه البيان واقعا فيسقط الاطلاق من رأس. او ان المراد من البيان ما هو اعم من البيان لضرب القاعدة أى ان المراد من هذا البيان هنا هو كونه بصدد اظهار ان ما يقتضيه كلامه هو تمام مراده و ان لم يكن ما اقتضاه كلامه مرادا له عن جد، بل كان بداعى ضرب القاعدة و القانون و لازم هذا بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣١٥

.....

انه لو ظفرنا بمقيدا اقوى لا يسقط الاطلاق من رأس و انما يؤخذ بالمقيد لكونه حجة اقوى. و مختار المصنف الثانى لان اللازم على المتكلم بيان ما يتعلق بكلامه من حيث كونه حجة و ليس اللازم عليه بيان تمام مراده الواقعى بكلامه، فالبيان هنا مما يتعلق بالارادة الاستعمالية و كون كلامه قاعدة و حجة فاذا ظفرنا بحجة اقوى من الاطلاق يقدم عليه فى الحجية و لا يسقط الاطلاق من رأس فانه يجوز التمسك بالاطلاق فى رفع احتمال قيد آخر غير القيد الذى قدّم عليه لكونه اقوى.

و بعبارة اخرى: ان المراد من البيان فى مقدمة الاطلاق ليس البيان فى قاعدة تأخير البيان عن وقت الحاجة، لان اللازم من عدم البيان هنا لزوم الاخلال بالغرض الذى قام بصدد بيانه و المتكلم انما قام بصدد بيان الحجة، بخلاف البيان فى قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، فان القبح انما هو فى تأخير البيان للحكم الواقعى عن وقت الحاجة اليه، و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «لا يخفى عليك ان المراد بكونه فى مقام بيان تمام مراده» كما هو قضية المقدمة الاولى هو كون المتكلم قام «لمجرد بيان ذلك و اظهاره و افهامه» للمخاطب «و لو لم يكن» ذلك البيان «عن جد بل» كان بغرض كون كلامه «قاعدة و قانونا لتكون حجة فيما لم تكن حجة اقوى على خلافه لا البيان فى قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة» فان البيان فى قاعدة قبح التأخير هو البيان الواقعى كما عرفت، فان لازم كون البيان هنا هو البيان فى قاعدة قبح التأخير بأن يكون هو البيان واقعا عن جد انه لو ظفرنا للاطلاق بمقيد لكان كاشفا عن ان الاطلاق لم يكن عن جد و واقع، فلا بد و ان يسقط من رأس و لا يصح التمسك به لرفع احتمال قيد آخر، بخلاف ما اذا كان البيان فى الاطلاق هو بيان اظهار ان ما اقتضاه كلامه هو تمام مراده و لو لم يكن عن جد بل لداعى ضرب القاعدة و لان يكون حجة فيما لا يكون حجة على خلافه «ف» انه على هذا «لا يكون الظفر بالمقيد و لو كان مخالفا» للاطلاق «كاشفا عن عدم كون المتكلم فى بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣١٦

[تأسيس الاصل عند الشك فى ورود المطلق فى مقام البيان

و قد انقدح بما ذكرنا أن النكرة فى دلالتها على الشيعان و السريان- أيضا- تحتاج فيما لا يكون هناك دلالة حال أو مقال من مقدمات الحكمة، فلا تغفل (١). بقى شىء: و هو أنه لا- يبعد أن يكون الاصل فيما إذا شك فى كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد، هو كونه بصدد بيانه، و ذلك لما جرت عليه سيرة أهل المحاورات من التمسك بالاطلاقات فيما إذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها إلى جهة خاصة (٢)، و لذا ترى

مقام البيان و لذا لا ينثلم به» أى لا ينثلم بالظفر بالمقيد الذى هو على خلاف المطلق «اطلاقه» أى اطلاق المطلق «و» لا تسقط «صححة التمسك به اصلا».

(١) بعد ما عرفت ان الفرق بين اسم الجنس و النكرة هو مجرد قيد الوحدة في النكرة، و أما كون الماهية مبهمه من ساير الجهات فهو فيهما على حد سواء- تعرف انه لا- بد في النكرة من اجراء مقدمات الحكمة لتدل على الشيع و السريان، فهي كاسم الجنس في احتياجها الى مقدمات الحكمة حيث لا تكون دلالة حالية او مقالية على الشيع و السريان.

(٢) قد مرّ انه يشترط في تمامية الاطلاق كون المتكلم في مقام البيان، و هي المقدمة الاولى المتقدمة فلا بد من احراز ذلك، فان قامت قرينه على احراز ذلك فلا اشكال، و انما الاشكال فيما لم تقم قرينه خاصة عليه، فانه يكون مشكوكا فهل هناك محرز له ام لا؟ و الظاهر ان ديدن العقلاء و سيرتهم على البناء على كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده بكلامه ما لم تقم قرينه على انه في مقام الاهمال او الاجمال، فان عمل العقلاء على التمسك باطلاق كلام المتكلم من دون توقف منهم على احراز ذلك بالقطع او بقرينه، فان جلّ كلام اهل المحاوره خال عن القطع باحراز ذلك و عن القرينه الخاصة القائمة على احرازه، و بالطبع مع الخلو عنهما يحصل الشك في كون المتكلم في مقام البيان ام لا؟ و لكنهم لا نراهم يعتنون بهذا الشك و يتمسكون باطلاق بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣١٧

أن المشهور لا يزالون يتمسكون بها، مع عدم إحراز كون مطلقها بصدد البيان (١)، و بعد كونه لاجل ذهابهم إلى أنها موضوعة للشيع و السريان، و إن كان ربما نسب ذلك اليهم (٢)، و لعل وجه النسبة

كلام المتكلم، و ما ذاك إلا لبنائهم على كون المتكلم في مقام البيان و عدم اعتنائهم بالشك فيه، و هذا هو مراده من الاصل في قوله: «لا- يبعد ان يكون الأصل فيما شك» فان مراده من الاصل هو الاصل العقلاني كما صرح بذلك بقوله: «لما جرت عليه سيرة أهل المحاورات ... الى آخر كلامه».

(١) حاصله ان المشهور نراهم يتمسكون باطلاق المطلقات، و جلّها ان لم يكن كلها لم يقطع فيها بكون الشارع في مقام البيان و لم تقم قرينه خاصة على كونه في مقام البيان فلا بد و ان يكون المعول لهم في تمسكهم بها هو الاحراز بالأصل العقلاني.

(٢) هذا دفع سؤال مقدر، و هو بأن يقال: ان السبب في تمسك المشهور باطلاق المطلقات هو ذهابهم الى ان الشيع و السريان ماخوذ في مدلول المطلق، فاخذهم بالاطلاق من باب الاخذ بمدلول ما وضع له اللفظ و ليس ذلك لأجل الأصل المذكور.

و الجواب عنه: ما اشار اليه سابقا من عدم صحة نسبة ذلك اليهم، و ان مرادهم من قولهم في تعريفه ما دل على شايع في جنسه هو الدلالة على الشيع و السريان و لو بمقدمات الحكمة، لا ان اسم الجنس - مثلا- موضوع للماهية المأخوذ فيها الشيع و السريان، و قد اشار الى السؤال و الجواب بقوله: «و بعد كونه ... الى آخر الجملة» أى و بعد كون عدم اعتنائهم بالشك في كون المتكلم في مقام البيان انما هو لاجل الاخذ باصالة الحقيقة و رفع الشك في ارادة غيرها بواسطتها لا بواسطة الاصل العقلاني المشار اليه، فهم حيث ان الشيع و السريان عندهم ماخوذ في مدلول المطلق يحملون اللفظ لبنائهم على الاخذ بما وضعت له الالفاظ عند الشك في خلافه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣١٨

[الانصراف و أنواعه]

ملاحظة أنه لا- وجه للتمسك بها بدون الاحراز و الغفلة عن وجهه (١)، فتأمل جيدا. ثم إنه قد انقذ بما عرفت- من توقف حمل المطلق على الاطلاق، فيما لم يكن هناك قرينه حالية أو مقالية على قرينه الحكمة المتوقفة على المقدمات المذكورة- أنه لا إطلاق له فيما كان له الانصراف إلى خصوص بعض الافراد أو الاصناف، لظهوره فيه، أو كونه متيقنا منه، و لو لم يكن ظاهرا فيه بخصوصه، حسب اختلاف مراتب

(١) حاصله: انه قد عرفت انه نسب الى المشهور ذلك، و هو ذهابهم الى أخذ الشيع و السريان في مدلول المطلق كاسم الجنس مثلا، و لكنه قد عرفت أيضا بعد هذه النسبة لان اسم الجنس لم يوضع ألا للماهية المجردة عن كل شيء كما صرح بذلك الشهيد قدس سره فلعل السبب في تقحم هذه النسبة اليهم هو ان من نسب اليهم ذلك كان يرى ان الاحراز يتوقف على القطع و القرينة الخاصة، و في جلّ المطلقات التي يتمسك المشهور باطلاقتها لم يقطع بكون المتكلم في مقام البيان و لم تقم القرينة الخاصة عليه، و قد غفل هذا الناسب للمشهور عن الاصل العقلائي فاضطر الى دعوى النسبة المزبورة، لان الشك لا بد و ان يدفع بأصل من الاصول، فاذا لم يكن هو الأصل العقلائي المشار اليه فلا بد و ان يكون هو اصالة الحقيقة، و لازم ذلك هو كونهم يرون ان الشيع ماخوذ في مدلول اسم الجنس، و الى هذا اشار بقوله: «و لعل وجه النسبة ملاحظة انه لا وجه للشك بها» أي باطلاق المطلقات «بدون الاحراز» لكون المتكلم في مقام البيان و الاحراز ينحصر عنده بطريقتين القطع و القرينة الخاصة، و هما منتفیان في جل موارد المطلقات، و لو تنبه الى الطريق الثالث و هو الاصل العقلائي لما نسب اليهم ذلك، فالسبب في النسبة «هو الغفلة عن وجهه» أي عن وجه تمسك المشهور و قد عرفت ان وجهه هو الاصل العقلائي.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣١٩

الانصراف (١)، كما أنه منها ما لا يوجب ذا و لا ذاك، بل يكون بدويا زائلا بالتأمل، كما أنه منها ما يوجب الاشتراك أو النقل.

(١) لا يخفى انه من قوله ثم انه قد انقده الى قوله تنبيه يشتمل على بيان امرين:

الأول: ان بعض افراد الانصراف و هو الموجب لظهور اللفظ في بعض افراده مع كونه موضوعا لما لا يختص بها مما يمنع عن جريان الاطلاق، لانه من القرينة القائمة على التقييد و على خلاف الاطلاق، و مع قيام القرينة على ذلك لا وجه للتمسك بالاطلاق، و بعض افراده هو دون ذلك و لكنه يوجب القدر المتيقن التخاطبي، و قد عرفت ايضا انه اذا كان للكلام قدر متيقن في مقام التخاطب فلا مجرى للتمسك بالاطلاق، و بعض افراده لا يمنع من التمسك بالاطلاق و هو الذي لا يوجب ظهورا و لا قدرا متيقنا و هو الانصراف البدوي الزائل بالتأمل، و قد اشار الى الانصراف الذي من القرائن بقوله: «انه لا اطلاق فيما كان له الانصراف ... الى آخر الجملة» و اشار الى الانصراف الموجب للقدر المتيقن التخاطبي بقوله: «او كونه متيقنا فيه و لو لم يكن ظاهرا فيه» و اشار الى الانصراف غير المانع عن التمسك بالاطلاق بقوله:

«كما انه منها» أي من بعض مراتب الانصراف «ما لا- يوجب ذا» أي القدر المتيقن «و لا- ذاك» أي الظهور «بل يكون بدويا زائلا بالتأمل» و مع كونه بدويا زائلا بالتأمل لا يكون مانعا عن جريان الاطلاق.

الامر الثاني هو بيان مرتبة الانصراف الموجب للوضع.

و قوله قدس سره: «كما انه منها ما يوجب الاشتراك ... الخ» اشارة الى ذلك.

قد تقدم في أول الكتاب في مبحث الوضع انه على قسمين: تعييني يحصل بتعيين الواضع، و تعييني يحصل من كثرة الاستعمال، و من الواضح ان كثرة الاستعمال حيث انها من المؤثرات بالتدرج توجب ان يكون للانصراف أربع مراتب:

الأول: الانصراف البدوي الزائل بالتأمل.

الثاني: الانصراف الموجب للقدر المتيقن التخاطبي.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٢٠

لا يقال: كيف يكون ذلك و قد تقدم أن التقييد لا يوجب التجوز في المطلق أصلا (١).

الثالث: الانصراف الموجب للظهور من دون وصوله الى ان يكون المنصرف اليه موضوعا له اللفظ.

الرابع: الانصراف الموجب لكون المنصرف اليه موضوعا اليه، و مع عدم هجر المعنى الأول يحصل الاشتراك، و مع هجر المعنى الأول يحصل النقل، و الى هذا اشار بقوله: «كما ان منها» أى من مراتب الانصراف «ما يوجب الاشتراك» فيما لم يهجر المعنى الأول «او النقل» فيما لو هجر المعنى الأول و صار لا يستعمل إلا فى المعنى المنصرف اليه.

(١) حاصله: انه كيف يمكن ان يحصل الانصراف الموجب للنقل او الاشتراك، بل كيف يمكن ان يحصل الانصراف الموجب للظهور او القدر المتيقن و هو منوط باستعمال اللفظ الموضوع لمعنى باستعماله فى المعنى حتى يحصل بالتدرج المراتب المذكورة، و الدلالة على التقييد بدال آخر بنحو تعدد الدال و المدلول يقتضى استعمال اللفظ فى معناه الأولى دائما، و انما يحصل الانصراف بمراتبه فيما استعمل اللفظ فى المعنى المنصرف اليه لانه يحصل بواسطة الاستعمال فيه انس بين اللفظ و المعنى و يتدرج فى مراتبه المذكورة.

اما اذا كان اللفظ مستعملا فى معناه الاولى فلا يحصل بين اللفظ و المعنى المنصرف اليه انس ذهنى يوجب التدرج فى الارتباط بينهما بنحو القدر المتيقن، ثم بالظهور، ثم بالاشتراك، ثم النقل، و الى هذا اشار بقوله: «لا يقال كيف يكون ذلك» أى الانصراف بمراتبه «و» الحال «قد تقدم ان التقييد لا يوجب التجوز» و استعمال اللفظ المطلق فى المقيد بما هو مقيد بل هو مستعمل فى معناه الاولى و هو ذات المقيد لا بما هو مقيد، و التقييد يستفاد من دال آخر فلا يوجب التقييد تجوزا «فى المطلق أصلا».

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٢١

فإنه يقال: مضافا إلى أنه إنما قيل لعدم استلزامه له، لا عدم إمكانه، فإن استعمال المطلق فى المقيد بمكان من الامكان، إن كثرة إرادة المقيد لدى إطلاق المطلق و لو بدال آخر ربما تبلغ بمثابة توجب له مزية أنس (١)،

(١) أجاب عنه بجوابين:

الأول: ان غاية ما مر منا هو ان التقييد لا يستلزم التجوز و استعمال اللفظ الموضوع لذات المقيد فى المقيد بما هو مقيد، بمعنى انه لا ينحصر افادة المقيد باستعمال اللفظ الموضوع للمطلق فيه، بل يمكن ان يكون اللفظ مستعملا فى المطلق و التقييد مستفاد من دال آخر، و كما يمكن بهذا النحو يمكن أيضا بنحو استعمال المطلق فى المقيد بما هو مقيد بنحو التجوز، و مع استعماله بهذا النحو فحصول مراتب الانصراف مما لا اشكال فيه كما اعترف به المورد، و قد اشار الى هذا الجواب بقوله:

«مضافا الى انه انما قيل» ان قولنا التقييد لا يوجب التجوز انما هو «لعدم استلزامه» أى استلزام القيد «له» أى للتجوز لانه يتأتى بنحو تعدد الدال و المدلول «لا عدم امكانه» أى لم تقل بعدم امكان استعمال المطلق فى المقيد بما هو مقيد «فان استعمال المطلق فى المقيد» بما هو مقيد «بمكان من الامكان».

الثانى: ان الوجدان قائم على حصول الانس ذهنى بين اللفظ الموضوع للمطلق و المقيد بما هو مقيد من كثرة استعمال المطلق مع الدال على التقييد، فان الانس كما يحصل بالاستعمال مجازا يحصل بمحض المجاورة الكثيرة، و الى هذا اشار: «ان كثرة ارادة المقيد لدى اطلاق المطلق و لو» بأن كان التقييد «بدال آخر ربما تبلغ بمثابة توجب له» أى اللفظ المطلق «مزية أنس» بينه و بين المقيد بما هو مقيد و يحصل من هذا الانس مراتب الانصراف.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٢٢

كما فى المجاز المشهور، او تعيينا و اختصاصا به، كما فى المنقول بالغلبة (١)، فافهم (٢).

(١) لا يخفى ان المجاز المشهور هو الذى يكون اشهر من الحقيقة، و المجاز الراجح هو الذى يكون ارجح من بقية المجازات، و

الفرق بينه وبين المقام الذي اوجب التشبيه هو ان فرض المقام ان المطلق لم يستعمل في المقيد بل استعمل في معناه و القيد مستفاد من دال آخر، و في المجاز اللفظ مستعمل في المعنى المجازي و لكن حيث ان الانس من المجاورة أيضا لذا شبه الانصراف بالمجاز المشهور، و المشبه بالمجاز المشهور هو مراتب الانصراف ما عدا الموجب للنقل او الاشتراك، و هو و ان لم يذكر الاشتراك لكنه لمشاركته مع النقل في حصول الوضع، لذا ما كان للنقل فهو للاشتراك أيضا.

و الحاصل: انه بواسطة المجاورة يحصل الانس بين اللفظ الدال على المطلق و بين المقيد بما هو مقيد، و هذه المجاورة تدرج في مراتب الانصراف بحسب زيادة الاستعمال، و حالها حال استعمال اللفظ الحقيقي في المعنى المجازي في حصول مراتب المجاز حتى يحصل المجاز المشهور، ثم يترقى فيحصل من كثرة الاستعمال مجازا النقل بالغلبة، كما انه تدرج مراتب الانصراف حتى يحصل الاشتراك و النقل.

و يحتمل ان التشبيه بالمجاز المشهور انما هو المجاز في الاسناد لا في الكلمة، و على هذا يكون التشبيه تاما لان المجاز في الاسناد لم يستعمل اللفظ فيه في المعنى المجازي، بل اللفظ مستعمل فيه في المعنى الحقيقي و التصرف في أمر عقلي و هو ادعاء انه من افراد المعنى الحقيقي، فتأمل.

(٢) لعله اشارة الى انه يشكل حصول الاشتراك من الانصراف، لان الانصراف هو حصول غير المعنى الحقيقي من اطلاق اللفظ، ثم يترقى حتى يكون حقيقة في المعنى الثاني، و ضابط الاشتراك هو ان يكون اللفظ لا يتعين في احد معنیه الحقيقيين إلا بقرينه معينة، و هذا مناف لكون الانصراف موجبا للوضع بنحو الاشتراك، بل لا بد انه اذا حصل الوضع من الانصراف يكون نقلا لا اشتراكا.
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٢٣

[اذا كان للمطلق جهات عديدة]

تنبيه: و هو أنه يمكن أن يكون للمطلق جهات عديدة، كان واردا في مقام البيان من جهة منها، و في مقام الاهمال أو الاجمال من أخرى، فلا بد في حمله على الاطلاق بالنسبة إلى جهة من كونه بصدد البيان من تلك الجهة، و لا يكفي كونه بصدد من جهة أخرى (١)، إلا إذا كان بينهما

(١) بعد ما عرفت ان من مقدمات الاطلاق كون المتكلم في مقام بيان مراده، و ان من الواضح ان المتكلم ربما يكون في مقام البيان من جهة خاصة دون جهة اخرى كما هو مشاهد بالوجدان، فاذا كان المتكلم في مقام البيان من جهة اضافة صديقه، فقال لعبده احسن لفلان فليس لعبده التمسك باطلاق لفظ الاحسان في فرضه لصديقه اذا كان المولى في مقام البيان من جهة اضافة صديقه فقط، و لذا لا يتمسكون باطلاق الاحكام الواردة في مقام البيان من جهة التشريع في الجهات الاخرى، فقول الشارع مثلا الصلاة واجبة على كل مكلف ليس له اطلاق ينفي به الجزء المشكوك في كونه من اجزائها ام لا.

و لذلك انكروا على الشيخ قدس سره في تمسكه باطلاق فكلوا ممّا أمسكن ١٩] على طهارة موضع عصّة الكلب المعلم من الحيوان الذي يصطاده الكلب، لان الاطلاق وارد في مقام بيان حكم الحلية للحيوان و انه من المذكي اذا صاده الكلب المعلم، لا من كل جهة حتى من ناحية الطهارة و النجاسة، فجواز الأكل الذي دلت عليه الآية المباركة هو الجواز من ناحية انه ليس من الميتة التي لا يحل اكلها، فهو في مقام البيان من جهة الحلية لا من كل جهة حتى الجواز من ناحية كونه طاهرا و ليس بنجس، فالآية المباركة هي في مقام البيان من ناحية الحلية، و اما من ناحية الطهارة فهي في مقام الاهمال لا البيان، و لذا قال: «فلا بد في حمله على الاطلاق بالنسبة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٢٤

ملازمة عقلا أو شرعا أو عادة، كما لا يخفى (١).

الى جهة» من الجهات «من كونه»: أى المتكلم «بصدد البيان من تلك الجهة و لا يكفى كونه» بصدد البيان من جهة خاصة لان يكون «بصدده»: أى بصدد «البيان من جهة اخرى».

(١) الملازمة بين الحكمين، تارة عقلية و ان كان الحكمان شرعيين، كما فى الحكم بمانعية نجاسة رجيع ما لا يؤكل لحمه من الحيوان غير الطائر من ذى النفس السائلة عن الصلاة، و مانعية كل شىء مما لا يؤكل لحمه عن الصلاة ايضا، و بعد تمامية الاطلاق فيهما لحالتى الذكر و النسيان يرد مخصص كان واردا فى مقام البيان من جهة النجاسة:

بان الصلاة فى عذرة ما لا يؤكل لحمه من الحيوان نسيانا لا يمنع عن الصلاة، فان كون المولى فى مقام البيان لعدم المانعية من جهة النجاسة ملازما لكونه فى مقام البيان من جهة كونه شيئا مما لا يؤكل لحمه، لوضوح لغوية عدم مانعية نجاسة عذرة الحيوان عن الصلاة مع فرض مانعيتها بما انها شىء مما لا يؤكل لحمه، فالبيان من ناحية عدم المانعية من حيث النجاسة يلازمه عقلا البيان من ناحية عدم المانعية من جهة غير المأكولية ايضا فى حال النسيان لمحالية اللغوية على الشارع الحكيم.

و اخرى تكون الملازمة شرعية بينهما كما اذا كان فى مقام البيان من ناحية جواز التقصير فى الصلاة فيما اذا خفى الاذان، ان كونه فى مقام البيان من جهة القصر فى الصلاة يلازمه شرعا كونه فى مقام البيان من جهة الافطار ايضا، لقوله اذا قصرت افطرت.

و الفرق بين هذه الملازمة و الملازمة الاولى انه هنا يمكن التفكيك، بخلافه فى الاولى فانه لا يعقل جعل عدم المانعية لعذرة ما لا يؤكل لحمه من حيث النجاسة مع جعله للمانعية لها من حيث كونها شيئا مما لا يؤكل لحمه، للزوم اللغوية كما عرفت، بخلاف الملازمة بين الافطار و القصر، فانه يمكن التفكيك بينهما.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٢٥

[المطلق و المقيد المتنافيان]

فصل إذا ورد مطلق و مقيد متنافيين، فإما يكونان مختلفين فى الاثبات و النفي، و إما يكونان متوافقين (١)، فإن كانا مختلفين مثل أعتق رقبته، و لا تعتق رقبته كافر فلا إشكال فى التقييد، و إن كانا متوافقين،

و ثالثة: تكون الملازمة عادية كما لو كانت غالبية، مثل الملازمة بين كونه فى مقام البيان من ناحية عدم مانعية جلد الميتة للصلاة فيها فانه ملازم عادة لكونه فى مقام البيان من جهة عدم مانعية نجاسة جلد الميتة ايضا، فان الملازمة بينهما عادية لا عقلية و لا شرعية، بل هى من حيث ان الغالب فى جلد الميتة كونه نجسا لكونه مما له نفس سائلة غالبا.

و على كل فقد اتضح فى هذه الملازمات الثلاث اذا كان المتكلم فى مقام البيان من جهة احد المتلازمين لا بد و ان يكون فى مقام البيان من الجهة الملازمة الاخرى. اما فيما اذا لم يكن بين الجهات تلازم فلا يكون البيان من جهة ملازما للبيان من جهة اخرى كما عرفت، و الى هذا اشار بقوله: «إلا اذا كان بينهما»: أى بين الحكمين «ملازمة عقلا ... الى آخر الجملة».

(١) التنافى بين المطلق و المقيد كما يكون باختلافهما سلبا و ايجابا، كاعتق رقبته و لا تعتق رقبته كافر، كذلك يكون باختلافهما فى الموضوع بان يكون الموضوع فيهما مختلفا كاعتق رقبته و اعتق رقبته مؤمنه، و لذا قسم التنافى بينهما الى مختلفين فى النفي و الاثبات، و الى المتوافقين فى النفي و الاثبات.

لا- يقال: انه اذا كان التنافى يشمل المتوافقين يكون قيد التنافى بالنسبة الى المتوافقين ليس احترازيا بل يكون تأكيديا، لوضوح ان

كونهما مطلق و مقيد يغني عنهما عن قيد التنافي، اذ لا يمكن مع فرض كونهما مطلقا و مقيدا أن لا يتنافيا في الموضوع.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٢٦

فالمشهور فيهما الحمل و التقييد (١).

و قد استدل بأنه جمع بين الدليلين و هو أولى (٢).

فانه يقال: انه اذا كان المقيد لا يضيق دائرة الحكم في المطلق بان دل على كونه افضل افراده لا يكون حينئذ بينهما تناف فلا غناء عن قيد التنافي، فانهما و ان توافقا في الحكم و لكن المقيد كان مقتضيا لتضييق الحكم كاعتق رقبه الداله على كون وجوب العتق لمطلق الرقبه و اعتق رقبه مؤمنه المقتضى لتضييق حكم الوجوب في الرقبه المؤمنه.

(١) اتفق الكل - على ان المطلق و المقيد المختلفين في النفي و الاثبات كاعتق رقبه و لا تعتق رقبه كافر- على تقييد المطلق بالمقيد، فلا يجوز عتق الرقبه الكافره، و الظاهر انه لكون النهي في دلالاته على الحرمة اقوى من اطلاق المطلق.

و اما اذا كانا متوافقين كاعتق رقبه و اعتق رقبه مؤمنه فذهب المشهور الى لزوم حمل المطلق على المقيد ايضا و يكون حاله حال المختلفين بالسلب و الايجاب، فيضيقون دائرة الوجوب في المطلق بالمقيد فلا تجزى عندهم عتق الرقبه غير المؤمنه، و الى هذا اشار بقوله: «فالمشهور فيهما»: أي في المطلق و المقيد «الحمل و التقييد».

(٢) توضيح الاستدلال انه بعد ان كان الحكم لا بد و ان يكون واحدا في حال اجتماع المطلق و المقيد، اما للعلم بكون السبب واحدا فانه اذا كان السبب للحكم واحدا لا بد و ان يكون الحكم واحدا، فحينئذ لا بد ان يكون الحكم المسبب عنه اما هو المطلق او المقيد، و اما ان لا يكون السبب فيهما واحدا و لكنهما اذا اجتماعا لا بد من وحدة الحكم لعدم معقولية اجتماع المثليين، فيدور الأمر بين العمل بالمطلق و ابقائه على اطلاقه فيلزمه طرح دليل المقيد من رأس، او العمل بالمقيد و حمل المطلق عليه فلا يكون لازمه طرح المطلق من رأس لان المقيد بعض افراد المطلق، فان من اعتق رقبه مؤمنه قد اعتق مطلق الرقبه و الجمع بين الدليلين في عمل يكون عملا بهما أولى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٢٧

و قد أورد عليه بإمكان الجمع على وجه آخر، مثل حمل الامر في المقيد على الاستحباب (١). و أورد عليه بأن التقييد ليس تصرفا في معنى اللفظ، و إنما هو تصرف في وجه من وجوه المعنى، اقتضاه تجرّده عن القيد، مع تخيل وروده في مقام بيان تمام المراد، و بعد الاطلاع على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده على وجه الاجمال، فلا إطلاق فيه حتى

من طرح احدهما و العمل باحدهما، و الى هذا اشار بقوله: «بانه جمع بين الدليلين» و هو أولى من طرح احدهما و العمل بواحد منهما. (١) حاصل الايراد على هذا الجمع ان حمل المطلق على المقيد لكونه جمعا بين الدليلين و عملا بكل منهما لا ينحصر برفع اليد عن اطلاق المطلق و العمل على طبق المقيد، بل يمكن ان يحمل المقيد على الاستحباب و ابقاء المطلق على اطلاقه، و عليه فلا تتضييق دائرة الوجوب في المطلق بل يبقى على اطلاقه في امكان الامتثال بعتق الرقبه الكافره و لكن عتق الرقبه المؤمنه افضل افراد العتق، و في هذا الحمل ايضا يتحقق العمل بكل من الدليلين فلا وجه لترجيح حمل المطلق على المقيد و تقييده به على هذا الوجه مع كون كل منهما عملا بكل من الدليلين، و قد اشار الى هذا بقوله:

«و قد اورد عليه»: أي و قد اورد على مختار المشهور بلزوم حمل المطلق على المقيد لانه جمع بين الدليلين «ب» انه لا ينحصر الجمع بين الدليلين بهذا «لامكان الجمع على وجه آخر» ايضا هو عمل بكل من الدليلين «مثل حمل الأمر في المقيد على الاستحباب» بكونه افضل الافراد.

و ربما يكون تعبيره بمثل اشارة الى امكان جمع آخر ايضا فيه جمع بين الدليلين، و ذلك بحمل الوجوب على التخيير بين المطلق و المقيد.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٢٨

يستلزم تصرفا، فلا يعارض ذلك بالتصرف في المقيد، بحمل أمره على الاستحباب (١).

(١) المورد صاحب التقريرات، و حاصل ايراده على من اورد على المشهور بانه لا- ينحصر الجمع بين الدليلين بحمل المطلق على المقيد، بل يمكن ايضا بحمل الأمر في المقيد على الاستحباب- بالفرق بين جمع المشهور بحمل المطلق على المقيد و بين حمل المقيد على الاستحباب، فانه في حمل المطلق على المقيد لا يستلزم مجازا لان اللفظ موضوع للماهية المبهمة، و انما استفيد الاطلاق من مقدمات الحكمة و كون المتكلم في بيان الاطلاق للمطلق، فاذا ورد التقييد كشف عن كون المولى لم يكن في مقام البيان لاطلاق المطلق، و هذا لا يستلزم تجوزا في لفظ المطلق بل هو باق على معناه من استعماله في الماهية، غاية الامر ان لازمه التصرف في كونه في مقام البيان، بخلاف حمل المقيد على الاستحباب فانه حيث كان الامر موضوعا للوجوب فحملة على الاستحباب يستلزم تجوزا باستعمال ما هو موضوع للوجوب في غير ما وضع له.

و بعبارة اخرى: ان حمل المشهور لا يستلزم تصرفا اصلا، لانه قبل ورود المقيد كنا نتخيل ان المولى في مقام البيان من ناحية الاطلاق، و بعد ورود المقيد كشف عن انه كان في مقام الاجمال او الاهمال، فليس فيه تصرف اصلا، بخلاف الحمل على الاستحباب فانه لا بد فيه من التصرف و استعمال الامر الموضوع للوجوب في غير ما وضع له، و الى هذا اشار بقوله: «مع تخيل وروده في مقام بيان تمام المراد» و ذلك قبل العلم «بالمقيد و بعد الاطلاع على ما يصلح للتقييد» للمطلق و هو المقيد «نعلم» انه لم يكن في مقام البيان لاطلاق المطلق بل كان «وجوده»: أى وجود اللفظ المستعمل في معناه لم يكن واردا في مقام الاطلاق بل كان في مقام «الاجمال فلا اطلاق فيه» بعد ورود التقييد «حتى يستلزم تصرفا فلا يعارض ذلك»: أى لا يعارض حمل المطلق على المقيد الذى كشف القيد عن انه لا يستلزم تصرفا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٢٩

[المناقشة في كلام التقريرات]

و أنت خبير بأن التقييد أيضا يكون تصرفا في المطلق، لما عرفت من أن الظفر بالمقيد لا يكون كاشفا عن عدم ورود المطلق في مقام البيان، بل عن عدم كون الاطلاق الذى هو ظاهره بمعونه الحكمة، بمراد جدى، غاية الامر أن التصرف فيه بذلك لا يوجب التجوز فيه (١)، مع أن حمل

«بالتصرف في المقيد بحمل أمره على الاستحباب» فانه يستلزم تصرفا بحمل الامر الموضوع للوجوب في الاستحباب.

(١) هذا شروع في الجواب عن التقريرات، و قد اجاب بجوابين:

الاول: و توضيحه ان المراد من كون المولى في مقام البيان كونه في هذا المقام في حال التخاطب لا كونه كذلك الى الأبد، بمعنى ان الظفر بالمقيد لا- يكشف عن كون المولى كان في مقام التخاطب بالمطلق في مقام الاجمال، بل كونه في مقام البيان متحقق حتى بعد التقييد، غاية الامر انه بعد التقييد يكون كاشفا عن ان قيامه بصدد الاطلاق لم يكن عن جد بل كان بداعى ضرب القاعدة.

و بعبارة اخرى: ان لا يزم مقدمات الحكمة هو ان المولى لو لم يرد الاطلاق للزم منه نقض الغرض في مقام التخاطب، و بعد ورود

التقييد غاية هو كشفه عن ان قيامه بصدد الاطلاق لم يكن عن ارادة جديّة، و لا يستلزم التقييد ان لا يكون المولى مريدا للاطلاق و لو بداعى ضرب القاعدة كما مر نظيره في تخصيص العموم.

فتبين: انه بعد ورود التقييد ايضا يستلزم حمل المطلق على المقيد تصرفا لوضوح استلزامه مخالفة الظهور، لا اطلاق المطلق الذي تم له بعد انتهاء محل التخاطب، فلا فرق بين حمل المشهور و الحمل على الاستحباب في كون كل منهما مستلزما للتصرف.

نعم هناك فرق بينهما و هو ان التصرف في حمل المطلق على المقيد لازمه مخالفة الظهور من دون تجوز و في حمل الامر بالمقيد على الاستحباب يستلزم تجوزا باستعمال الامر في الاستحباب و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و انت خير بان التقييد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٣٠

الامر في المقيد على الاستحباب لا- يوجب تجوزا فيه، فإنه في الحقيقة مستعمل في الايجاب، فإن المقيد إذا كان فيه ملاك الاستحباب، كان من أفضل أفراد الواجب، لا مستحبا فعلا، ضرورة أن ملاكه لا يقتضى استحبابه إذا اجتمع مع ما يقتضى وجوبه (١).

ايضا يكون تصرفا في المطلق» لاستلزامه مخالفة ظهور المطلق في الاطلاق بحمله على المقيد لان ظهوره قد تم بانتهاء مجلس التخاطب «لما عرفت من ان الظفر بالمقيد لا يكون كاشفا عن عدم ورود المطلق في مقام البيان» و لو بداعى ضرب القاعدة «بل» غاية ما يقتضيه التقييد هو كونه كاشفا «عن عدم كون الاطلاق الذي هو ظاهره بمعونة» مقدمات «الحكمة بمراد جدي» أى مرجع التقييد الى التقييد في الارادة الجديّة و لا يستلزم الخلل في مقام الاستعمال و كون المطلق في هذا المقام لم يرد الاطلاق و لو بداعى ضرب القاعدة.

و قد اشار الى الفرق بين التصرفين بكونه في حمل المطلق على المقيد فيه مخالفة للظاهر و في الحمل على الاستحباب لازمه التجوز بقوله: «غاية الامر ان التصرف فيه بذلك لا يوجب التجوز فيه»: أى حمل المطلق على المقيد.

(١) هذا هو الجواب الثاني، حاصله: انه في حمل الامر في المقيد على الاستحباب لا يستلزم تجوزا اصلا، فانه لا يكون الامر في المقيد دالا على الاستحباب الاصطلاحي الذي هو جواز الترك مع رجحان الفعل، بل يجتمع في المقيد ملاكان ملاك الوجوب باعتبار كونه احد افراد المطلق و ملاك الاستحباب، و لا يعقل اجتماع امرين في واحد لانه من اجتماع داعيين و علتين على مدعو و معلول واحد، و ملاك الوجوب اقوى فبكون ملاك الاستحباب موجبا لتأكد الوجوب في المقيد و كونه أفضل الافراد، و ليس لازلزم الحمل على الاستحباب بقاء الامر الاستحبابي بالفعل على حاله حتى يستلزم تجوزا، بل يكون الامر في المقيد و هو الأمر الواجب غايته بنحو مؤكد و هو كونه افضل افراد الواجب المطلق، و لذا قال: «مع ان حمل الامر في المقيد على الاستحباب

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٣١

نعم، فيما إذا كان إحراز كون المطلق في مقام البيان بالاصل، كان من التوفيق بينهما، حملة على أنه سيق في مقام الاهمال على خلاف مقتضى الاصل (١)،

لا- يوجب تجوزا» ثم اشار الى اجتماع الملاكين في المقيد بقوله: «فان المقيد اذا كان فيه ملاك الاستحباب» ثم اشار الى كونه ليس بمستحب اصطلاحى بقوله:

«لا مستحبا فعلا» ثم اشار الى عدم امكان فعلية الاستحباب مع فعلية الوجوب بقوله: «ضرورة... الى آخر الجملة».

(١) قد عرفت ان كون المطلق في مقام البيان، تارة يحرز بالقطع، و اخرى بالقرينة الخاصة، و ثالثة بالاصل العقلاني و هو بناء العقلاء على كون المتكلم في مقام البيان لتمام مراده، ففيما اذا كان الاحراز بالقطع او بالقرينة الخاصة على كونه في مقام البيان فبعد ورود التقييد لا- يتعين حمل المطلق على المقيد، اذ التقييد لا يستلزم كونه في مقام الاجمال، فان القطع بكونه كان في مقام البيان لا

ينقلب الى الشك بمجرد ورود التقييد، لما عرفت من ان غايته هو التقييد في الارادة الجديدة لا- في مقام التخاطب، و كذا اذا كان بالقرينة لوضوح ان التقييد لا يستلزم كونه في مقام الاجمال حتى يكون معارضا للقرينة القائمة على كونه كان في مقام البيان، لامكان كونه كان في ذلك المقام لاجل ضرب القاعدة، فلا وجه لرفع اليد عن القرينة الدالة على ذلك بعد ان كان التقييد لا يعارضها. نعم، اذا كان كون المتكلم في مقام البيان محرزا بالاصل العقلاني فينبغي حمله على انه كان في مقام الاهمال، لان التقييد يصلح لكونه قرينة على ذلك و ان لم يتعين في قرينته عليه، إلا ان مع ورود ما يصلح للقرينية على خلافه لم يعلم احراز بناء العقلاء على انه في مقام البيان حتى بعد ورود ما يصلح للقرينية على الاهمال.

و بعبارة اخرى: ان الأمر يدور بين التصرف في الاصل و بين التصرف في المطلق، بحمله على كونه مرادا بداعي ضرب القاعدة لا بداعي الجدل، و بين حمل الأمر في

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٣٢

فافهم (١).

المقيد على الاستحباب، و لعل الاصل العقلاني اضعف هذه الثلاثة فالتوفيق بينهما يقتضى رفع اليد عن الاصل و حمل المطلق على كونه في مقام الاهمال، و لذا قال:

«نعم فيما اذا كان احراز كون المطلق في مقام البيان بالاصل كان من التوفيق بينهما» لكونه اضعف «حمله»: أى حمل المطلق «على انه سيق في مقام الاهمال على خلاف مقتضى الاصل» العقلاني الذي كان بمقتضاه هو كون المطلق في مقام البيان لا الاهمال.

(١) ذكر في هامش الكتاب [٢٠] وجه الاشارة بقوله فافهم، و حاصله: ان المتكلم اذا كان في مقام بيان ان المتيقن تمام مراده، فانه بعد ان لم ينصب قرينة على ارادة تمام افراد المطلق لا يكون قد اخل بغرضه، فبملاحظة التقييد قد فهم ان المتيقن تمام مراده، و إلا لكان قد اخل بغرضه فيلزمه نصب قرينة على ان المطلق تمام مراده، نعم لو كان غرضه ان المتيقن مراد في قبال الاهمال و الاجمال المطلق لم يكن عليه نصب القرينة.

و لا يخفى ان هذا انما يتم فيما اذا ورد التقييد قبل وقت الحاجة فان كونه في مقام الاهمال لا مانع منه، اما اذا ورد التقييد بعد الحاجة فلا يمكن حمله على الاهمال للزوم القبح، بل لا بد من كونه في مقام البيان و لو بداعي ضرب القاعدة اذا حملنا المطلق على المقيد، و بداعي الجدل اذا حملنا التقييد على افضل الافراد، و لذلك فان جل المطلقات التي ورد عليها التقييد قد احرز البيان فيها بالاصل العقلاني، و لو حملت على الاهمال لسقط الاطلاق فيها من رأس و لا يلتزمون بذلك.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٣٣

و لعل وجه التقييد كون ظهور إطلاق الصيغة في الايجاب التعيني أقوى من ظهور المطلق في الاطلاق (١).

(١) هذا وجه ثان لحمل المطلق على المقيد غير الوجه الاول، و هو كون الجمع اولى من الطرح لما تقدم من انه لا ينحصر الجمع بينهما بذلك، بل يمكن بحمل المقيد على افضل الافراد.

و توضيحه: ان المنافاة بين المطلق و المقيد هو بين اطلاقين: اطلاق المطلق في شموله لجميع الافراد و انه لا يختص بالفرد المقيد، و الاطلاق في المقيد بكون الوجوب فيه تعيني، فانه لو كان افضل الافراد لكان وجوب المقيد غير مختص به، و انه هو الواجب لا غير دون الفرد غير المقيد، فان اعتق رتبة اطلاق الوجوب التعيني فيه محفوظ، و انما الكلام في ان الوجوب التعيني فيه هل هو لخصوص فرد المقيد او يعم غيره؟ بخلاف الوجوب التعيني في اعتق رتبة مؤمنه، فانه اذا حملنا المطلق عليه كان الوجوب التعيني فيه محفوظا، و اذا حملناه على الاستحباب بمعنى كونه افضل افراد الواجب فالوجوب فيه ليس تعينيا بل هو احد افراد الواجب لطبيعة المطلق و لكنه

افضلها، و العقل يخير بينه و بين غيره من الافراد الخالية عن القيد.

فتبين: ان التنافي بين الاطلاق في المطلق و بين اطلاق صيغة الامر في المقيد في اقتضائه للوجوب التعييني، و ظهور صيغة الامر في المقيد في الوجوب التعييني اقوى من ظهور اطلاق المطلق، هذا اذا قلنا ان دلالة صيغة الامر على التعييني بالاطلاق، و اما اذا قلنا بالوضع او الانصراف فكونه اقوى مما لا ريب فيه، و الى ما قلنا اشار بقوله: «و لعل وجه التقييد» في حمل المطلق على المقيد كما هو المشهور و ترجيحه على احتمال الاستحباب في المقيد هو «كون ظهور اطلاق الصيغة في المقيد في» دلالة على «الايجاب التعييني اقوى من ظهور المطلق في الاطلاق».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٣٤

و ربما يشكل بأنه يقتضى التقييد في باب المستحبات، مع أن بناء المشهور على حمل الامر بالمقيد فيها على تأكيد الاستحباب (١)، اللهم إلا أن يكون الغالب في هذا الباب هو تفاوت الافراد بحسب مراتب المحبوبة (٢)،

(١) توضيحه: ان الداعي لحمل المطلق على المقيد في الواجبات هو عدم امكان اجتماع الوجوبين الفعليين في المقيد، فلا بد ان لا يكون فيه الا-وجوب واحد، اما وجوب المطلق، او وجوب المقيد بما هو مقيد، و هذا المحذور موجود في المستحبات، فاذا ورد مستحب مطلق و مستحب مقيد، فبناء على مسلك المشهور في الواجبات من حمل المطلق على المقيد لا بد و ان يكون الحال كذلك في المستحبات من لزوم حمل المستحب المطلق على المستحب المقيد، مع ان عمل المشهور في المستحبات على خلاف ذلك، فان عملهم على ابقاء اطلاق المطلق و حمل الأمر في المقيد على تأكيد الاستحباب، مع أن ما ذكرنا في وجه التقييد من كون ظهور الامر في التعييني اقوى من ظهور الاطلاق في المطلق و هذا الوجه موجود في المستحب المطلق و المستحب المقيد فان ظهور صيغة الامر في المقيد في الاستحباب التعييني اقوى من ظهور المطلق في الاطلاق، و لذا قال: «و ربما يشكل بانه يقتضى التقييد في باب المستحبات»: أى ان ما ذكرنا في التقييد و حمل المطلق على المقيد في الواجبات يقتضى ذلك في باب المستحبات «مع ان بناء المشهور» على عدمه فان بناءهم في المستحبات «على حمل الامر بالمقيد على تأكيد الاستحباب».

(٢) حاصله: هو الفرق بين المستحبات و الواجبات، فان الغالب في المستحبات ان تكون اوامرها لأجل الملاك الاستحبابي لا لفعليته، و ان الملاك فيها متفاوت لكثرة ذكر درجات الثواب فيها المتفاوتة، فاذا كانت الغلبة في المستحبات ذلك كان الأمر فيها واردا في هذا المعرض، فجهة الظهور فيها في التعييني بملاحظة هذه الغلبة تكون ضعيفة و تكون جهة الاطلاق في المطلق اقوى، فلذلك اختلف مسلك المشهور فيها

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٣٥

فتأمل (١). أو أنه كان بملاحظة التسامح في أدلة المستحبات، و كان عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق بعد مجيء دليل المقيد، و حمله على

عن مسلكه في الواجبات بالحمل في المستحبات على التأكيد في الاستحباب دون حمل المطلق فيها على المقيد كما هو مسلكهم في الواجبات، و الى هذا اشار بقوله: «اللهم إلا ان يكون الغالب»: أى ان ما اشكل على المشهور من لزوم حمل المطلق فيها على المقيد كالواجبات لقوة ظهور الصيغة في التعيينية لا- يرد اذا كان الغالب «في هذا الباب»: أى باب المستحبات «هو تفاوت الافراد بحسب مراتب المحبوبة» فان الامر الوارد في هذا المعرض من الغلبة يكون ظهوره في التعيينية ضعيفا و ظهور المطلق في الاطلاق اقوى منه.

(١) لعله اشارة الى ما يمكن ان يورد من لزوم الدور، و حاصله: ان تقديم ظهور المطلق على المقيد موقوف على ضعف ظهور المقيد و ضعف ظهور المقيد موقوف على احراز هذه الغلبة في المستحبات، و احراز هذه الغلبة موقوف على تقديمهم لاطلاق المطلق على

الظهور التعييني في المقيد.

و الجواب عنه: ان احراز الغلبة ليس موقوفا على تقديمهم لاطلاق المطلق لما عرفت من ان احراز الغلبة انما هي لتضمن اخبار المستحبات لدرجات الثواب المختلفة و لان كون الاوامر الاستجابية ملاكية لا فعلية مما لا بد منه في الجملة، لصعوبة الالتزام بفعلية الاوامر الاستجابية كلها، فان المستحبات الواردة في اعمال اليوم و الليلة او في ليلة القدر - مثلا - مما لا يفى بها الزمان، فالالتزام بفعلية الاستحباب مع كون الزمان مما لا يفى بها غير معقول.

و يحتمل ان يكون اشارة الى ان المشهور مسلكهم في المقامين واحد و هو حمل الامر في الواجبات و المستحبات على الملاك، و لكن الملاك في الواجبات يقتضى حمل المطلق على المقيد، فان الملاك الوجوبي في المقيد بما هو مقيد يقتضى العقاب على بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٣٦ تأكد استجابته، من التسامح فيها (١).

تركه، بخلاف الملاك الاستجابي في المقيد بما هو مقيد حيث لا يقتضى العقاب فلا مانع من كون غيره فيه ملاك الاستحباب ايضا، والله العالم.

(١) هذا جواب آخر عن الاشكال على المشهور في ان مسلكهم يقتضى كون عملهم في المستحبات على طبق عملهم في الواجبات في حمل المطلق على المقيد.

و حاصله: ان مسلكهم في المقامين واحد، و المطلق قد سقط عن الحجية في كونه بعنوانه الاطلاقى مستحبا بعد حمله على المقيد، إلا ان المطلق بعد ان بلغنا على اطلاقه يكون مستحبا بعنوان من بلغ لا بعنوانه الاولى، فعملهم على الاستحباب في المطلق انما هو للعنوان الثانوى و هو عنوان من بلغ، فلذا لم يرفعوا اليد عن الاستحباب في المطلق في غير الفرد المقيد، و لازم ذلك عدم تأكد الاستحباب في الفرد المقيد، لوضوح ان من بلغ مورده ما لا دليل فيه على الاستحباب مما يشمله دليل حجية الخبر و المقيد مستحب بعنوانه المشمول لادلة حجية الخبر.

و الحاصل: ان عنوان من بلغ لا يجتمع مع العنوان الاستجابي بعنوانه الخاص لان مورده جعل الاستحباب لما لا استحباب له، و المقيد قد جعل استحبابه بحسب شمول ادلة حجية الخبر له، و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «او انه كان» عمل المشهور في البناء على الاستحباب في المطلق ليس من جهة الاختلاف في المسلك بل مسلكهم واحد في المقامين و انما كان ذلك «بملاحظة التسامح في ادلة المستحبات» بواسطة دليل من بلغ، لا لان مسلكهم في المستحبات على حمل الامر في المقيد على افضل الافراد «و كان عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق بعد مجيء دليل المقيد و حمله على تأكد استحبابه» هذا معطوف على رفع اليد أى و كان عدم حمل الامر في المطلق على تأكد الاستحباب في المقيد «من التسامح فيها» هذا خبر كان أى كان عدم رفع اليد و عدم حمله من التسامح فيها.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٣٧

[استظهار وحدة التكليف من وحدة السبب و غيرها]

ثم إن الظاهر أنه لا يتفاوت فيما ذكرنا بين المثبتين و المنفيين بعد فرض كونهما متنافيين، كما لا يتفاوتان في استظهار التنافي بينهما من استظهار اتحاد التكليف، من وحدة السبب و غيره، من قرينه حال أو مقال حسبما يقتضيه النظر (١)،

و لا يخفى ان قوله و كان من التسامح فيها فيه نحو اشارة الى تمييز هذا الاحتمال لكون ادلة من بلغ موردها جعل الضعيف بحسب السند مستحبا بعنوان من بلغ، لا جعل الضعيف من ناحية الدلالة مستحبا، لوضوح دلالة قوله- و ان كان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم لم يقله- على ذلك.

(١) الغرض من هذا بيان عدم الفرق بين المطلق و المقيد فيما ذكرنا من ناحية كون الحكم فيهما حكما اثباتيا وجوبيا كاعتق رقبه و اعتق رقبه مؤمنه، او سلبيا تحريما كلا تعتق رقبه و لا تعتق رقبه كافره.

و عدم الفرق بينهما واضح فيما اذا كان التنافي بينهما لوحده سبب الحكم، فان سبب الحكم اذا كان واحدا لا بد و ان يكون المسبب عنه و هو الحكم واحدا، و اذا كان واحدا فهو اما الحكم الاطلاقى او الحكم التقيدي، و كلما ذكر في التنافي بين المثبتين يجرى في التنافي بين المنفيين، كما انه لا فرق بينهما في سبب التنافي و هو وحده السبب فيما اذا ذكر السبب و كان واحدا فيهما، و فيما لم يذكر السبب و لكن قامت قرينه على وحده الحكم فيهما.

و على كل فلا فرق بينهما اصلا فيما اذا كان السبب في التنافي هو وحده الحكم فيهما و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «ثم ان الظاهر انه لا يتفاوت فيما ذكرنا بين المثبتين و المنفيين ... الى آخر الجملة» و اشار الى عدم الفرق بينهما في ما يدل على وحده الحكم، و انه تارة يكون وحده السبب المذكور فيهما، و اخرى القرينه الدالة على وحده الحكم بقوله: «كما لا يتفاوتان في استظهار التنافي بينهما من استظهار اتحاد التكليف وحده السبب و غيره ... الى آخر الجملة».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٣٨

فليتدبر (١).

تنبيه: لا- فرق فيما ذكر من الحمل في المتنافين، بين كونهما في بيان الحكم التكليفي، و في بيان الحكم الوضعي، فاذا ورد مثلا: إن البيع سبب، و إن البيع الكذائي سبب، و علم أن مراده إما البيع على إطلاقه، أو البيع الخاص، فلا بد من التقييد لو كان ظهور دليله في دخل القيد أقوى من ظهور دليل الاطلاق فيه، كما هو ليس بعيد، ضرورة تعارف ذكر المطلق و إرادة المقيد- بخلاف العكس- بالغاء القيد، و حمله على أنه غالبى، أو على وجه آخر، فإنه على خلاف المتعارف (٢).

(١) لعله اشارة الى ان عدم الفرق بين المطلق و المقيد الايجابيين و المطلق و المقيد التحريميين انما هو اذا كان التنافي بينهما لوحده الحكم، و اما اذا كان السبب في التنافي هو اجتماعهما لاستلزامه اجتماع المثليين و ان تعدد السبب فيهما، و كان السبب للحكم في المطلق غير السبب في المقيد، و لكن حيث لا- يعقل اجتماع المثليين فلا- بد و ان يكون الحكم في المقيد واحدا و هو اما الحكم الاطلاقى أو الحكم التقيدي، و اذا كان التنافي لهذا فيمكن الفرق بين المثبتين و المنفيين، فان الايجابيين اذا كانا بدليين ففي مورد الاجتماع يمكن ان يراد من المطلق فرد بدلى آخر غير المقيد، و لا بدلية في التحريميين لان الترك شىء واحد فلا يعقل ان يراد من المطلق فرد آخر.

و هناك فرق آخر بينهما- ايضا- و هو انه في المثبتين يمكن الحمل على افضل الافراد لاختلاف مراتب المحبوبة، و في التحريميين لا يمكن ذلك لان اقل مراتب التحريم هو ما يوجب العقاب على فعله.

(٢) حاصله: انه لا- فرق في التنافي بين المطلق و المقيد بعد ما علم كون الحكم فيهما واحدا بين كونهما متضمنين لحكم تكليفي كاعتق رقبه و اعتق رقبه مؤمنه، او كانا متضمنين لحكم وضعى كبيع و بع بالعقد مثلا، فانه بعد ما علم ان الحكم فيهما واحد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٣٩

و يدور امره بين كونه هو الحكم المطلق فيكون دليلا على صحة كل بيع او انه خصوص الحكم المقيد فلا تكون له دلالة على صحة غيره من البيوع.

و لا- يستبعد المصنف ان الحال فيه كالحال في الحكم التكليفي من حمل المطلق على المقيد، لكن الموجب عنده هنا لكون ظهور المقيد اقوى من ظهور المطلق غير الوجه الذي ذكره في الحكم التكليفي، فان المقتضى هنا لتقديم ظهور المقيد على المطلق هو تعارف شيوع المقيد بعد المطلق و ان المقيد هو المراد بالمطلق، فظهور التقييد في المقيد في كونه تأسيسيا لا ينبغي رفع اليد عنه لان اطلاق المطلق و ارادة المقيد منه متعارف، بخلاف العكس بان يكون الحكم هو الحكم الاطلاقى، و ذكر القيد في المقيد لا بد ان يكون محمولا على انه الفرد الغالب او لمزيد الاهتمام به.

و على كل فلازمه الغاء القيد من ناحية دخالته في الحكم فانه بعيد، و ليس كذلك ذكر المطلق و ارادة المقيد منه المقتضى لدخالة القيد في الحكم، و قد اشار الى سبب تقديم المقيد على اطلاق المطلق بعد قوله: «فلا بد من التقييد لو كان ظهور دليله في دخل القيد اقوى من ظهور دليل الاطلاق...» بقوله: «ضرورة تعارف ذكر المطلق و ارادة المقيد» فان هذا هو العلة في التقديم «بخلاف العكس» و هو تقديم اطلاق المطلق على دخالة القيد الذي لازمه الالتزام «بالغاء القيد» في المقيد «و حمله على انه غالبى او على وجه آخر» لكونه موضع الاهتمام فانه على خلاف المتعارف، بخلاف ذكر المطلق و ارادة المقيد منه فانه من المتعارف.

و لا- يخفى انه بعد ان كان السبب في التقديم هنا غير ما ذكره من الوجه في المثبتين المتضمنين للحكم التكليفي من كون ظهور المقيد في كونه تعيينا اقوى من ظهور الاطلاق في المطلق.

لا ينبغي الاشكال على المصنف من كون الحكم الوضعى في المطلق في المثبتين استغراقيا، ففي كل فرد من افراد البيع حكم تعيينى فلا يكون لتقديم المقيد عليه من حيث ظهوره في التعيينية وجه، لانك قد عرفت ان الوجه هنا ليس التقديم لأجل بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٤٠

[اختلاف نتيجة مقدمات الحكمة]

تبصرة لا تخلو من تذكرة، و هي: إن قضية مقدمات الحكمة في المطلقات تختلف حسب اختلاف المقامات، فإنها تارة يكون حملها على العموم البدلى، و أخرى على العموم الاستيعابى، و ثالثة على نوع خاص مما ينطبق عليه حسب اقتضاء خصوص المقام، و اختلاف الآثار و الاحكام، كما هو الحال في سائر القرائن بلا كلام. فالحكمة في إطلاق صيغة الامر تقتضى أن يكون المراد خصوص الوجوب التعيينى العينى النفسى (١)، فإن إرادة غيره تحتاج إلى مزيد بيان، و لا معنى لإرادة الشياخ

تعيينية المطلق، بل هو كون ذكر المطلق و ارادة المقيد من المتعارف، بخلاف رفع اليد عن دخالة القيد فانه ليس من المتعارف. (١) حاصلها ان مقدمات الحكمة تختلف بحسب الموارد و المناسبات فقد تقتضى العموم البدلى كاعتق رقبة، فانه لا يعقل ان يراد به العموم الاستيعابى لعدم القدرة على عتق كل رقبة، و ارادة عتق رقبة خاصة من انواع الرقبة أو اصنافها يحتاج الى بيان لا يفى به قوله اعتق رقبة، و الاهمال خلاف الغرض لكونه بصدد البيان فتكون النتيجة هي العموم البدلى.

و قد تقتضى المناسبة لكونه في مقام بيان العموم الاستيعابى كما سيشير اليه في مثل الآية المباركة: وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ [٢١]. و قد تقتضى المناسبة نوعا خاصا من العام كمقدمات الحكمة الجارية في صيغة الامر فانها تقتضى كون الوجوب تعيينيا دون الاعم منه و من الوجوب التخيري و عينيا دون الاعم منه و من الكفائى، و نفسيا دون الاعم منه و من الغيرى كما مر ذكره مفصلا في باب الصيغة، و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «فانها»: أى قضية

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٤١

فيه، فلا محيص عن الحمل عليه فيما إذا كان بصدد البيان، كما أنها قد تقتضى العموم الاستيعابي (١)، كما فى أحل الله البيع و حرم الربوا إذ إرادة البيع مهملاً أو مجملاً، تنافى ما هو المفروض من كونه بصدد البيان، و إرادة العموم البدلى لا يناسب المقام، و لا مجال لاحتمال إرادة بيع اختياره المكلف، أى بيع كان، مع أنها تحتاج إلى نصب دلالة عليها، لا يكاد يفهم بدونها من الاطلاق (٢)، و لا يصح قياسه على ما إذا أخذ فى

مقدمات الحكمة لاختلاف المقامات فيها و المناسبات «تارة يكون حملها» لازماً «على العموم البدلى و اخرى على العموم الاستيعابي و ثالثة على نوع خاص مما ينطبق عليه» المطلق كالوجوب التعيينى العينى النفسى الذى ينطبق الوجوب المطلق عليه.

(١) أى ان ارادة غير هذا النوع من الوجوب كخصوص الوجوب التخيريى او الكفائى او الغيرى يحتاج الى مزيد بيان و قيد زائد، لان كلا- منها قيد وجودى يحتاج الى بيان كما مر تفصيله فى محله فى باب الصيغ، و ارادة المطلق الشامل لجميع انواع الوجوب غير معقول لان قيودها من المتقابلات التى لا يمكن الجمع بينها، و لذا قال:

«و لا معنى لارادة الشياخ فيه» اذا كان فى غير مقام التشريع كما هو المفروض «فلا محيص عن الحمل عليه»: أى على هذا النوع الخاص من الوجوب و هو التعيينى العينى النفسى «فيما اذا كان بصدد البيان» لنوع من الوجوب لا- فى مقام التشريع و انه هناك وجوب قد شرع.

(٢) فانه فى هذا المقام لا بد و ان تكون مقدمات الحكمة مقتضية للعموم الاستيعابي و هو حلية كل بيع، لان المحتملات اربعة فاذا انتفت ثلاثة منها يتعين الرابع.

الاول: ان يكون فى مقام الاهمال أو الاجمال و هذا خلاف الفرض، لان المفروض كونه فى مقام البيان و الى هذا اشار بقوله: «اذ ارادة البيع مهملاً و مجملاً تنافى ما هو المفروض ... الى آخر الجملة».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٤٢

متعلق الامر، فإن العموم الاستيعابي لا يكاد يمكن إرادته، و إرادة غير العموم البدلى، و إن كانت ممكنة، إلا أنها منافية للحكمة، و كون المطلق بصدد البيان (١).

الثانى: ان يكون قد اراد العموم البدلى و هو لا يناسب الاحلال فى الحكم الوضعى، لان لازمه ان يختص الاحلال بفرد واحد من افراد البيوع، و هذا انما يناسب مقام الامتثال و ان اتيان أى فرد من الافراد يقع به الامتثال، و الى هذا اشار:

«و ارادة العموم البدلى لا يناسب المقام».

الثالث: ان يكون قد اراد احلال البيع الذى يختاره المكلف، و الفرق بينه و بين العموم البدلى ان البيع الذى يختاره المكلف بعد اختياره له يكون الاحلال له معيناً، بخلاف العموم البدلى فانه لو اختار فرداً لا يكون هو الفرد المعين، و لا مجال لهذا الاحتمال لان الآية واردة فى مقام الامتثال و هو يقتضى احلال كل بيع لا يباع خاصاً.

مضافاً الى انه لو كان هذا هو المراد بالاحلال لاحتاج الى بيان وصف الاختيار، فان نفس طبيعة البيع المدلوله للفظ البيع لا تدل على وصف الاختيار لطبيعة البيع فلا- بد من البيان له لو اراده، و الى هذا اشار بقوله: «مع انها تحتاج الى نصب دلالة عليها لا يكاد يفهم بدونها ... الى آخر الجملة».

(١) حاصله: انه فرق بين وقوع الطبيعة فى تلو الامر و بين وقوعها لبيان الحكم الوضعى، مثلاً لو وقعت طبيعة البيع مأموراً بها كأن يقول المولى آمراً بع و يريد ايجاد طبيعة البيع، فان مناسبة مقدمات الحكمة تقتضى العموم البدلى دون الاستيعابي، لوضوح عدم امكان

ايجاد كل بيع، و لو اراد بيعا خاصا لبينه فيتعين ارادة العموم البدلى لطبيعة البيع و اى فرد من افراد البيع اوجده المكلف يكون ممتثلا. اما اذا وقع لبيان الحكم الوضعى فان مناسبة مقدمات الحكمة تقتضى الاستيعابى، لانه وارد فى مقام المنه و لا يناسبها إلا كون الاحلال لكل بيع، و قد اشار الى هذا الفرق و ان البيع مثلا الواقع بصيغة الامر المطلوب به و جوب ايجاد الطبيعة بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٤٣

[المجمل و المبين]

[اتصاف المفرد بالاجمال و البيان كاتصاف الجملة فيها]

فصل فى المجمل و المبين و الظاهر أن المراد من المبين فى موارد إطلاقه، الكلام الذى له ظاهر، و يكون بحسب متفاهم العرف قالبا لخصوص معنى، و المجمل بخلافه، فما ليس له ظهور مجمل و إن علم بقرينة خارجية ما أريد منه، كما أن ما له الظهور مبين و إن علم بالقرينة الخارجية أنه ما أريد ظهوره و أنه مؤول، و لكل منهما فى الآيات و الروايات، و إن كان أفراد كثيرة لا تكاد تخفى، إلا أن لهما أفرادا مشتبهة وقعت محل البحث و الكلام للاعلام، فى انها من أفراد أيهما؟ (١) كآية السرقة،

يناسبه العموم البدلى دون الاستيعابى بقوله: «فان العموم الاستيعابى لا يكاد يمكن ارادته و ارادة غير العموم البدلى» بان يريد نوعا خاصا او البيع الذى يختاره المكلف «و ان كانت ممكنة» اذ لا محالية فيها «إلا انها منافية للحكمة» لو كان قد ارادها لانها تحتاج الى قرينة و المفروض انه لا- قرينة فيلزم الاحلال بالعرض «و كون المطلق بصدد البيان» كعرضه بخلاف ما لو وقعت طبيعة البيع فى مقام بيان الحكم الوضعى، فان المناسبة تقتضى الاستيعاب لو روده فى مقام الامتان.

(١) هل المجمل و المبين وصفان للفظ باعتبار ظهوره و عدم ظهوره، ام انهما وصفان له باعتبار المعنى و ما اريد منه و ان لم يكن له ظهور فيه بحسب متفاهم اهل العرف؟

و مختار المصنف الاول و لذا قال: «فما ليس له ظهور مجمل و ان علم بقرينة خارجية ما اريد منه» و السبب فى التقييد للقرينة بكونها خارجية هو وضوح كون الكلام الذى ليس له ظهور و لكنه متصل به قرينة تعين معناه هو من المبين، لان المراد من الظهور للفظ ما يعم دلالة عليه بنفسه او بقرينة متصله به، فانه بعد اتصاله بالقرينة يصدق على الكلام المتصل بالقرينة المبينة لمعناه انه مما له ظهور، بخلاف القرينة المنفصلة عنه بعد تمام ما لكلام المتكلم من الشئون، فانها بقيامها على تعيين ما اريد به لا يصدق على ذلك الكلام انه له ظهور قالبى للمعنى، بل هو مجمل قد

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٤٤

و مثل حرمت عليكم أمهاتكم و أحلت لكم بهيمة الانعام مما أضيف التحليل إلى الاعيان (١) و مثل لا صلاة

فسر ما اريد به و قد تعين المراد منه و لكن اللفظ بعد قيام القرينة الخارجية لا يتقلب عما هو عليه من كونه كلاما ليس واضح الدلالة على معناه «كما ان ما له الظهور مبين» و يصح وصفه بانه كلام تام القالبية فى الدلالة على معناه «و ان علم بالقرينة الخارجية انه ما اريد ظهوره و انه مؤول» على خلاف ما هو ظاهر فيه.

و الظاهر من التقريرات هو الثانى، و ان وصف المبين و المجمل تابعان لما اريد منه فينعكس الامر و يكون الكلام الذى ليس له ظهور بحسب ما للفظ من المتفاهم العرفى من المبين اذا قامت قرينة خارجية تعين المراد منه.

و المبين الذى قامت القرينة الخارجية على انه مؤول من المجمل.

و لم يشر المصنف الى دليل مختاره و الظاهر ان المجمل و المبين من صفات اللفظ بحسب ما له من الدلالة و القالبية للمعنى و هو كالمحكم و المتشابه في الذكر الكريم، فان المتشابه متشابه و ان فسر.

و بعبارة اخرى: ان تعيين المراد الجدى من اللفظ غير كون اللفظ له قابلية المعنى، فانها من شئون الارادة الاستعمالية، و الارادة الجديّة غير مربوطة بالدلالة اللفظية الاستعمالية، و لو كان الاجمال و البيان من صفات الارادة الجديّة لكان وصف اللفظ به من باب الوصف بحال متعلقه لا- بحال نفسه، لان المجمل و المبين في الحقيقة هو المراد الجدى دون المراد اللفظي الاستعمالي، و الوصف بحال المتعلق خلاف الظاهر لا سيما بعد ان كان الوصف بحال النفس ممكنا لا مانع عنه.

(١) و هي قوله تعالى: وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا [٢٢] وَ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ [٢٣] وَ أُجِّلَتْ لَكُمْ بِهَيْمَةَ الْأَنْعَامِ [٢٤] هذه الآيات المكرمة الثلاث وقع

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٤٥

إلا بطهور (١).

فيها الكلام في انها من مصاديق المجمل أو انهن من المبين؟

و ادعى الاجمال في آية السرقة من ناحيتين: الاولى: في اليد و انها هل هي الكف الى مفصل الساعد، او انها الكف و الساعد الى المرفق، او انها الكف و الساعد و العضد الى المنكب؟

الثانية: من ناحية القطع هل المراد به قطع العضو كله او قطع بعضه كما في قوله اقطع الجبل، فانه يصدق قطعه بقطع أى جزء منه. و قد اجاب مدعى انها من المبين بان الظاهر من اليد هي المفصل للمجموع المتصل بالمنكب، فالكف و الساعد و العضد كلها هي اليد.

و اما القطع فبان قطع الجبل غير قطع اليد، فان الجبل المنتهى بطرفيه يصدق القطع فيه بقطع أى جزء منه، بخلاف مثل اليد العضو المتصل بعضو آخر، فان الظاهر منه قطع العضو من مفصله المتصل بغيره من الاعضاء، فالقطع المتعلق باليد ظاهر في قطعها من المنكب، و يدل على هذا ان الجبل المتصل بغيره من خشبة او جدار اذا امر بقطعه يكون ظاهرا في قطعه من محل اتصاله بغيره. و اما الآيتان الشريفتان و هما آية التحريم و آية التحليل، فمدعى الاجمال فيهما يقول انه حيث لا يعقل تحريم نفس الاعيان لان الاحكام متعلقها الافعال لا الاعيان، فلا بد و ان يكون هناك مقدر من الافعال المتعلقة بهذه الاعيان يتسلط عليها التحريم و التحليل، و حيث لا ذكر له فالآيتان بالنسبة اليه مجملتان.

و مدعى أنهما من المبين يقول: ان الظاهر منهما بحسب المتفاهم العرفي واضح، لان المقدر في آية تحريم الامهات هو نكاحهن لا لمسهن، و في آية التحليل هو التصرف فيهن من أكل و غيره.

(١) وقع الكلام في هذه الرواية هل انها من المجمل أو المبين؟ و المراد منها في الرواية ليست هي الصلاة الفاسدة قطعا، و لكن هل المقدر وصفا للصلاة المنفية هو وصف

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٤٦

[الاجمال و البيان و صفان اضافيان]

و لا- يذهب عليك أن إثبات الاجمال أو البيان لا يكاد يكون بالبرهان، لما عرفت من أن ملاكهما أن يكون للكلام ظهور، و يكون قالبا لمعنى، و هو مما يظهر بمراجعة الوجدان (١)، فتأمل (٢).

ثم لا يخفى أنهما وصفان إضافيان، ربما يكون مجملا عند واحد، لعدم معرفته بالوضع، أو لتصادم ظهوره بما حف به لديه، و مبينا

لدى الآخر، لمعرفة و عدم التصادم بنظره، فلا يهنا تعرض لموارد الخلاف و الكلام و النقض و الابرام فى المقام (٣)، و على الله التوكل و به الاعتصام.

الكمال او وصف الصحة، فهل المراد لا صلاة صحيحة او لا صلاة كاملة إلا بالظهور؟ و ليس فى الرواية ما يدل على تعيين الوصف فتكون الرواية من المجمل و مدعى كونها من المبين ان المقدر بحسب المتفاهم العرفى المناسب لنى الحقيقة هو وصف الصحة دون وصف الكمال.

(١) حاصله: ان كون الكلام له ظهور او ليس له ظهور من القضايا الوجدانية و ليست من القضايا البرهانية العقلية، فالاستدلال على اثبات البيان او الاجمال بالدليل العقلى لا مساغ له كما سلكه بعضهم.

(٢) لعله يشير الى ان المراد بالدليل العقلى هو ما يعم الارتكازى النفسى الذى تكون المقدمات البرهانية اخراجا لما هو المرتكز النفسى.

(٣) توضيحه ان وصف الاجمال و البيان، تارة بملاحظة اللفظ باعتبار وصف نفس اللفظ بهما، و فى هذا المقام هما وصفان واقعيان لا اضافيان، لان الكلام الذى له ظهور فى الواقع هو من المبين و الذى لا ظهور له فى الواقع هو من المجمل، و اخرى بملاحظة وصف اللفظ به عند الشخص لما عرفت من ان الوجدان هو الطريق الى معرفة الاجمال و البيان، و انظار الاشخاص بحسب اختلاف وجدانهم يوجب اختلاف الوصف من ناحية كونه مجملا عند هذا الشخص و مبينا عند غيره.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٤٧

.....

و قد اتضح مما ذكرنا: انه لا- منافاة بين كلامه فى صدر الفصل بان المبين ما له ظهور و المجمل ما لا ظهور له الظاهر فى كونهما وصفين واقعيين و بين قوله انهما وصفان اضافيان، فان كلامه الاول باعتبار الملاحظة الاولى، و كلامه الثانى باعتبار الملاحظة الثانية. انتهى بحمد الله و توفيقه الشرح للجزء الاول، و نستمد من لطفه و منه، و نستعين بحوله و قوته جل و علا على اتمام شرح الجزء الثانى، و هو ولى التوفيق، فله الحمد و له الشكر بما يليق لما لا يتناهى من عزته و جلاله، و الصلاة و السلام على خير خلقه اجمعين حبيبه و خاتم رسله و آله اوصيائه و أمنائه الذى بهم كمال دينه و اتمام نعمته، فى يوم الثلاثاء السادس و العشرين من صفر سنة الالف و الثلاثمائة و التاسعة و السبعين من الهجرة، و الحمد لله رب العالمين.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٤٩

الفهرس

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٥١

الجمع بين الشروط المتعددة بطرق مختلفة ١

تداخل المسببات ٤

التصرف فى الشرط بناء على التداخل بوجه ٩

عدم ابتناء التداخل على معرفة الاسباب الشرعية و مؤثرتها ٢٣

تفصيل الحلوى و رده ٢٧

مفهوم الوصف حجة مفهوم الوصف و المناقشة فيها ٣١

- تحرير محل النزاع ٤٢
- مفهوم الغاية ٤٦
- الفرق بين كون الغاية قيذا للحكم أو للموضوع ٤٧
- دخول الغاية في المغيى و عدمه ٥٣
- مفهوم الاستثناء مفاد أدوات الاستثناء ٥٤
- مفاد كلمة الاخلاص ٥٧
- دلالة «انما» على الحصر ٦٥
- دلالة «بل» على الحصر ٦٧
- افادة المسند اليه المعرف باللام للحصر ٧٠
- مفهوم اللقب و العدد ٧٤
- المقصد الرابع فى العام و الخاص تعريف العام ٨١
- أقسام العام ٨٤
- خروج أسماء الاعداد عن تعريف العام ٨٦
- بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٥٢
- الفاظ العموم و الخصوص ٨٨
- دلالة النكرة فى سياق النفى أو النهى على العموم ٩٣
- افادة المحلى باللام للعموم ٩٨
- المخصص المتصل و المنفصل ١٠١
- دليل النافى لحجية العام بعد التخصيص مطلقا و الجواب عنه ١٠١
- الفرق بين المخصص المتصل و المنفصل [٢٥]١٠٩
- بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول ؛ ج ٤ ؛ ص ٣٥٢
- م التقريرات و الاشكال عليه ١١٠
- المخصص اللفظى المجمل مفهوما ١١٦
- الشبهة المصدقية ١٢٢
- المخصص اللبى ١٢٨
- احراز المشتبه بالاصل الموضوعى ١٣٦
- التمسك بالعام فى غير الشك فى التخصيص ١٤٣
- توجيه نذر الاحرام قبل الميقات و الصوم فى السفر ١٥٤
- مورد حجية أصالة العموم ١٦٠
- العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ١٦٥
- الفحص اللازم عن المخصص فى العمل بالعام ١٦٩
- الفرق فى الفحص بين الاصول اللفظية و العملية ١٧٢

الخطابات الشفاهية ١٧٥

لا يصح توجيه الخطاب الى الغائب و المعدوم ١٧٨

وضع أدوات النداء للخطاب الانشائي ١٨٣

ثمرة خطابات المشافهة ١٩٣

ما المراد بالاتحاد في الصنف؟ ٢٠١

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٥٣

الحاجة الى التمسك باطلاق الخطاب ٢٠٣

تعقب العام بضمير يرجع الى بعض افراده ٢٠٦

ترجيح أصالة العموم على أصالة عدم الاستخدام ٢١١

التخصيص بالمفهوم المخالف ٢١٥

الاستثناء المتعقب لجمل متعددة ٢٢١

تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد ٢٢٩

أدلة المانعين ٢٣٢

تعارض العام و الخاص ٢٤٣

حقيقته النسخ ٢٥٧

البداء ٢٦٤

ثمرة النسخ و التخصيص ٢٧٠

المقصد الخامس في المطلق و المقيد و المجمل و المبين تعريف المطلق ٢٧٥

الالفاظ التي يطلق عليها المطلق ١. اسم الجنس ٢٨٢

٢. علم الجنس ٢٨٤

الفرق بين اسم الجنس و علمه ٢٨٥

المفرد المحلى باللام ٢٨٨

الجمع المحلى باللام ٢٩٦

النكرة ٢٩٩

المطلق المشهورى الاصولى ٣٠٢

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص: ٣٥٤

مقدمات الحكمة ٣٠٨

المراد بالبيان في المقدمة الاولى ٣١٤

تأسيس الاصل عند الشك في ورود المطلق في مقام البيان ٣١٦

الانصراف و أنواعه ٣١٨

اذا كان للمطلق جهات عديدة ٣٢٣

المطلق و المقيد المتنافيان ٣٢٥

المناقشة في كلام التقريرات ٣٢٩

استظهار وحدة التكليف من وحدة السبب و غيرها ٣٣٧

اختلاف نتيجة مقدمات الحكمة ٣٤٠

المجمل و المبين اتصاف المفرد بالاجمال و البيان كاتصاف الجملة فيها ٣٤٣

الاجمال و البيان وصفان اضافيان ٣٤٤

الفهرس ٣٥١ [٢٤]

[١] (١) كفاية الاصول بحاشية المحقق المشكيني قدس سره ج ١، ص ٣١٨ (حجری).

[٢] (١) النساء: الآية: ٢٣

[٣] (١) كفاية الاصول بحاشية المحقق المشكيني (قدس سره): ج ١، ص ٣٢٤ (حجری).

[٤] (١) كفاية الاصول بحاشية المحقق المشكيني (قدس سره): ج ١ ص ٣٢٩ (حجری).

[٥] (١) التوبة: الآية: ٨٠

[٦] (١) منظومة السبزواري، قسم المنطق: ص ٣٢ (حجری).

[٧] آل شيخ راضي، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.

[٨] (١) الحج: الآية: ٢٩.

[٩] (١) تنبيه! هذان القوسان [اشارة الى ان ما بداخلهما يمثل التصحيح الذي اجرته للمخطوط الشريف و ذلك للتلف الذي حصل

للمخطوط بسبب الرطوبة، و قد تتبعنا اشباح الحروف قدر المستطاع، و اما الذي تلف كلياً فقد اثبتنا مقامه ما يناسب سياق الكلام. و قد

ساعدنا في ذلك فضيلة العلامة الشيخ محمد جواد المهدي جزاه الله خيراً.

[١٠] آل شيخ راضي، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.

[١١] (١) الجمعة: الآية: ٩.

[١٢] (٢) آل عمران: الآية: ٩٧.

[١٣] (١) البقرة: الآية: ٢٢٨.

[١٤] (١) كفاية الاصول بحاشية المحقق المشكيني (قدس سره) ج ١ ص ٣٤٤ (حجری).

[١٥] آل شيخ راضي، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.

[١٦] (١) الرعد: الآية: ٣٩.

[١٧] (٢) الانعام: الآية: ٢.

[١٨] (٣) النمل: الآية: ٦٥.

[١٩] (١) المائدة: الآية: ٤.

[٢٠] (١) كفاية الاصول بحاشية المحقق المشكيني قدس سره ج ١ ص ٣٩٣ (حجری).

[٢١] (١) البقرة: الآية: ٢٧٥.

[٢٢] (١) المائدة: الآية: ٣٨.

[٢٣] (٢) النساء: الآية: ٢٣.

[٢٤] (٣) المائدة: الآية: ١.

[٢٥] آل شيخ راضى، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.

[٢٦] آل شيخ راضى، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.

الجزء الخامس

[المقصد السادس: الامارات]

اشارة

المقصد السادس فى بيان الامارات المعترية شرعا أو عقلا و قبل الخوض فى ذلك، لا بأس بصرف الكلام إلى بيان بعض ما للقطع من الاحكام (١)، و إن كان خارجا من مسائل الفن (٢)، و كان أشبه

بسم الله الرحمن الرحيم، و به نستعين، و صلى الله على محمد و اهل بيته اجمعين (١) الطريق العقلى الى الحكم اما قطعى، او ظنى، و سيأتى خروج القطع عن مسائل فن الاصول، و اما الظنى فغير المعتر منه و اوضح خروجه، و يدخل المعتر منه فيه كالظن الانسدادى على الحكومة لا- على الكشف، بان تكون نتيجة دليل الانسداد حجية الظن عقلا- لا- لكشفها عن اعتباره شرعا، فانه يكون كسائر الامارات الخاصة المعترية شرعا.

فتحصّل: ان الامارات الشرعية كخبر الواحد الثقة و الامارة العقلية، اما غير المعتر منها كالظن القياسى فانه خارج عما يبحث هنا، و الظن العقلى المعتر تارة يكون اعتباره عقليا كالانسداد على الحكومة، و اخرى يكون شرعيا كالانسداد على الكشف، و حينئذ يدخل فى الامارات المعترية شرعا.

فهذا المقصد السادس للامارات الشرعية المعترية كخبر الواحد و الامارات العقلية المعترية عقلا- كالانسداد على الحكومة، و اما الانسداد على الكشف فهو من الامارات الشرعية.

(٢) لا يخفى ان اندراج المسائل فى الفن انما هو حيث يدخل فى الغرض الجامع لمسائل العلم، و قد تقدّم فى اول مقدمة الكتاب ان الغرض من علم الاصول هو الاستنباط للحكم الشرعى و ما ينتهى اليه فى مقام العمل بعد الفحص و اليأس عن الظفر بالدليل.

اما خروجه عن الاستنباط فلوضوح ان الاستنباط هو استلزام الحكم لما يبحث عنه من مسائل الاصول، كالبحت عن مثل مقدمة الواجب، فان اللزوم بين وجوب

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢

بمسائل الكلام، لشدة مناسبه مع المقام (١).

المقدمة و وجوب ذبيها و عدمه يستلزم وجوب المقدمة و عدم وجوبها، و من الواضح ان القطع بالحكم ليس شيئا يستلزم الحكم فانه نفس حضور الحكم.

لا يقال: ان مباحث القطع غير منحصرة فى البحث عن القطع بالحكم، فان من جملتها مسألة التجرى، و سيأتى انه يمكن عقدها مسألة اصولية، و منها اخذ الحكم فى الموضوع للحكم، و اخذه فى موضوع حكم نفسه، و قيام الامارات مقامه، و هذه كلها من مباحث الاصول.

فانه يقال: اما مسألة التجرى و ان امكن عقدها مسألة اصولية، إلّا ان المهم فى البحث عنها هو الثواب و العقاب، و ليس هما من

الاحكام الشرعية، واما اخذ القطع في الموضوع فان الحكم يستند استنباطه الى الدليل الدال على اخذ القطع موضوعا للحكم لا الى القطع، و إلا كان البحث عن موضوعات الاحكام من مسائل الاصول، و هو واضح البطلان.

و اما اخذه في موضوع نفسه، فمضافا الى عدم إمكانه في نفسه كما سيأتى بيانه، ان الذى يقع في طريق الحكم هو نتيجة البحث عن امكان اخذه لا نفس القطع.

و اما قيام الامارات مقامه فهو في الحقيقة من لواحق الامارات دون القطع بالحكم.

و اما خروجه عن ما ينتهى اليه بعد الفحص و اليأس، فلوضوح ان القطع غير منوطه حجيته بالفحص و اليأس عن الظفر بالدليل، فان القطع بالشىء هو نفس وصوله و حضوره حقيقة بنظر القاطع، و لا يعقل ان يكون وصول الشىء حقيقة منوطا بالفحص (١) ظاهره امران:

الاول: خروج مباحث القطع عن علم الكلام ايضا، و لكنه اشبه به من غيره.

الثانى: ان لمباحث القطع شدة مناسبة مع مسائل علم الاصول.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣

[خروج مباحث القطع عن علم الاصول]

اما خروجه عنه، فلان البحث في علم الكلام ليس هو عن مطلق المسائل العقلية، بل عن خصوص ما يتعلق منها بأحوال المبدأ و المعاد، و من الواضح خروج مباحث القطع الستة عن ذلك.

و الذى يتوهم كونه من مسائل علم الكلام هو البحث عن التجرى، إلا ان التأمل فيه يقتضى كونه ليس منه ايضا، لان البحث في التجرى هو فى صحة عقاب المتجرى و عدم صحته، و انه من الطاغى على مولاه أولا-؟ و لا- اختصاصا لذلك بخصوص كون المولى هو الشارع او غيره، و علم الكلام يرجع الى البحث عما يخص احوال الشارع بما هو مبدأ المبادئ و غاية الغايات.

و اما كون القطع أشبه بالكلام من غيره، فلان البحث فيه عقلى كما انه عقلى فى علم الكلام، بخلاف فن الاصول فانه لا اختصاص له بكون مسائله عقلية، بل هو اعم منها و من غيرها من المباحث المتعلقة بحجية الظواهر، و الخبر، و مباحث الالفاظ كصيغة الامر، و غيرها من مباحث علم الاصول.

و اما شدة مناسبة البحث عما يتعلق بالقطع لفن الاصول، فلوضوح ان القطع بعد ان كان وصولا للحكم الشرعى، و علم الاصول يبحث عن الحجية على الحكم الشرعى، كانت له مناسبة أكيدة معه، لذا ناسب ان يبحث عنه فى هذا الفن، و قد اشار الى خروجه عن علم الكلام و مشابهته له بقوله: «و كان أشبه بمسائل الكلام»، و اشار الى شدة مناسبه مع علم الاصول اقتضت البحث عنه فى ضمنه بقوله: «لشدة مناسبه مع المقام» المراد من المقام هو علم الاصول.

و لا يخفى ان هذا تعليل لقوله: «لا بأس بصرف الكلام الى بيان بعض ما للقطع من الاحكام».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٤

[إرادة خصوص المجتهد من المكلف]

فاعلم: أن البالغ الذى وضع عليه القلم (١)، إذا التفت إلى حكم فعلى واقعى أو ظاهرى، متعلق به أو بمقلديه، فإما أن يحصل له القطع

(١) جعل المصنف المقسم للقسم الآتية هو من وضع عليه القلم، و عدل عما فى الرسالة، فان المكلف فيها هو المقسم، لانه قال فيها: المكلف اذا التفت الى آخر ما ذكره من التقسيم.

اما البالغ فهو توضيحي لإغناء قوله من وضع عليه القلم عنه، كما ان المكلف مغن عنه، لوضوح ان المكلف و من وضع عليه القلم لا يكونان إلّا للبالغ، وقد ذكر المصنف وجه عدوله عن المكلف في حاشيته على الرسالة: من ان ظواهر مبادئ المشتقات هو الفعلي منها، فمطابق المكلف هو المتلبس بما هو تكليف بالفعل، و في بعض الاقسام الآتية ما لا يكون التكليف فيها فعليا، كالمكلف الذى ينتهى امره الى البراءة العقلية منها و النقلية، فانه لا تكليف فعلى فى مقامها، لوضوح عدم كون التكليف فى المورد الذى لا دليل عليه بالغا مرتبة البعث و الزجر، اذ لا- يعقل البعث و الزجر إلّا لمن يمكن منه الانبعاث و الانزجار، و حيث المفروض انه لا وصول للتكليف بنحو من انحاء الوصول و الانبعاث و الانزجار يستحيل من المجهول المطلق، فلا يعقل فى مثل هذا بلوغ التكليف لمرتبة الفعلية التى هى مرتبة البعث و الزجر، و لا بد من كونه فى مثلها انشائيا لا فعليا.

و لا يقول قائل: ان من وضع عليه القلم ايضا كذلك لظهوره فى من وضع عليه قلم التكليف الفعلى.

فأنا نقول: ان الظاهر من وضع القلم هو المرحلة الاولى من وضعه، و اول مرحلة لوضع القلم هو التكليف فى مرحلة جعل القانون. و المسلم ان وضع القلم يصح ان يراد منها مرحلة جعل القانون لا وضع القلم عليه، فان الظاهر منها كالظاهر من المكلف، لان مرحلة جعل القانون ليس وضعاً

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٥

به، أولاً، و على الثانى، لا بد من انتهائه إلى ما استقل به العقل، من اتباع الظن لو حصل له، و قد تمت مقدمات الانسداد- على تقدير الحكومة- و إلا فالرجوع إلى الاصول العقلية: من البراءة و الاشتغال و التخيير، على تفصيل يأتى فى محله إن شاء الله تعالى. (١)

عليه بل هى وضع للقانون، هذا كله بناء على ما يظهر من المصنف من كون مراده من التكليف الفعلى هو البالغ مرتبة البعث و الزجر. و اما ما يظهر منه فى بعض المقامات من ان مراده من الفعلى هو كون التكليف بحيث لو علم به لكان بعثاً و زجراً بالفعل، فلا فرق على هذا بين المكلف و من وضع عليه القلم، لان الفعلية بهذا المعنى هى مرتبة الانشاء.

ثم لا يخفى ان المراد من المقسم سواء كان المكلف، او من وضع عليه القلم هو خصوص المجتهد دون المقلد، و لذا صرح المصنف بتعميم الحكم له و لمقلديه، لبداهه ان المكلف الذى اذا التفت الى الحكم، فاما ان يقطع به اولاً، او يظن به، او يشك به، هو خصوص المجتهد، لانه هو الذى يجيئه النبأ، و هو الذى يستطيع ان يتمسك بقبح العقاب بلا بيان، او بدليل الرفع، او بلا تنقض اليقين بالشك، لان من يعرف مدلول آية النبأ- مثلاً- و يصح له التمسك بالبراءة بعد الفحص عن الدليل، و من يحصل له اليقين بالحكم الكلى و الشك فيه هو خصوص المجتهد، دون الجاهل المقلد، لعدم معرفته بمدلول الادلة و عدم قدرته على الفحص عن الدليل ليكون شكّه موضوعاً للبراءة او الاستصحاب، و هو واضح.

(١) ينبغى ان لا- يخفى ان قيد الالتفات ليس بقيد توضيحي، بدعوى ان المكلف من تلبس بالتكليف، و التكليف يتوقف على الالتفات، لبداهه عدم توقف التكليف على الالتفات، لان الجاهل المقصّر مكلف قطعاً و هو لا الالتفات له، مع انه لم يؤخذ المكلف فى عنوان المصنف. و البالغ الذى وضع عليه القلم يشمل الملتفت و غير الملتفت.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٦

.....

و اما السبب فى اخذ قيد الالتفات خصوصاً على عنوان المصنف و جعله القسم ثنائية القاطع و غير القاطع، و القطع لا يتوقف على الالتفات، لتحقق القطع الارتكازى مع عدم الالتفات كما ان عدم القطع لا يتوقف على الالتفات و هو واضح، فلأنه لما كان الغرض من التقسيم بيان حكم العمل عند المجتهد الذى يستند فى مقام فتواه و عمله و عمل مقلديه الى احد هذين الامرين، فلا مناص من اخذ

قيد الالتفات، لانهصار ذلك بالملتفت.

ثم انه قد جعل المصنف القسمه العرضية ثنائية، و أن من وضع عليه القلم اما ان يحصل له القطع ام لا، و ان كان من لا يحصل له القطع لا بالحكم الواقعي و لا بالحكم الظاهري: تارة تتم عنده مقدمات الانسداد على الحكومه. و اخرى يكون مرجعه الاصول العملية، إلاً ان هذه القسمه الثانية طوليّه، لانها اقسام من لا يحصل له القطع ... و لا بد من بيان امور توضيحا لهذه القسمه:

الاول: ان مورد جعل الحكم الظاهري يدخل في القطع، لانه عمم القطع الى الحكم الظاهري كمورد الامارات، بناء على جعل الحكم في موردها سواء كان حكما طريقيا او نفسيا بناء على السببية، و كالاتصحاب بناء على جعل الحكم الظاهري فيه كما هو مختار المصنف.

الثاني: انه جعل الحكم الملتفت اليه هو خصوص الحكم الفعلي، لانه بعد ان دخل الحكم الظاهري في القطع فلا مانع من تقييد الحكم بالفعلي، بخلاف قسمه الرسالة، فانه سيأتي عدم امكان اخذ الفعليه فيه كما سيأتي بيانه.

الثالث: انه في الظن الانسدادي و مورد الاصول العملية المذكورة من البراءة و الاشتغال و التخيير لا- بد و ان لا- يكون فيها حكم ظاهري، و إلاً لكانت داخله في القطع.

اما الظن الانسدادي فلانه بناء على الحكومه هو كون الظن عند العقل منجزا لو اصاب، و عذرا لو خالف، فليس في مورده جعل حكم اصلا، بل هو كون الظن

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٧

.....

كالقطع فحيث انه ظن بالحكم الفعلي فلا قطع بالحكم الواقعي، و حيث انه صرف التنجيز و العذرية فلا حكم ظاهري في مورده، فلا قطع بالحكم الظاهري فيه، بخلافه على الكشف، فانه بناء عليه يكون الظن الانسدادي كالامارات الخاصة مثل خبر الواحد موردا لجعل الحكم الظاهري، لان نتيجة الانسداد على الكشف هو كشف تاميه المقدمات عن اعتبار الشارع للظن كالخبر.

و اما البراءة، فالعقلية منها هي قبح العقاب بلا بيان، و ليس لسانها لسان جعل الحكم، مضافا الى انه لا سبيل للعقل الى ان يكون جاعلا للحكم.

و اما الثقليه منها كدليل الرفع، فلان لسانها لسان رفع الحكم لا اثبات الحكم، فلا يكون دليلها متكفلا لجعل الحكم.

و اما الاشتغال و هي كون شغل الذمه اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني فليس في مورده جعل حكم لا واقعي و لا ظاهري، لانه هو حكم العقل بعدم معذوريه من شغلت ذمته إلاً باليقين بالفراغ منه في مقام الامثال، فالحكم الواقعي في مورد الاشتغال غير مقطوع به، و ليس هناك حكم ظاهري تدل عليه قاعدة الشغل، بل لا دلالة لها إلا الحكم بشغل الذمه.

و اما التخيير فمراده هو التخيير العقلي كما في مورد دوران الامر بين المحذورين، و حكم العقل بالتخيير فيه لا يتضمن حكما واقعا و لا ظاهريا.

اما عدم الحكم الواقعي، فلوضوح انه في مقام تردد الحكم بين الحرمة و الوجوب، فلا قطع بالحكم الواقعي فيه لفرض التردد المقتضى لعدم معلومية الحكم.

و اما عدم الحكم الظاهري، فلوضوح ان التخيير في دوران الامر بين المحذورين انما هو لعدم امكان ان يخلو المكلف من ان يفعل او يترك، كما يأتي بيانه مفصلا في مقامه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٨

.....

إذا عرفت هذه الأمور ... تعرف ان من وضع عليه القلم اذا التفت: فاما ان يحصل له قطع بحكم واقعي، او حكم ظاهري متعلق به، كاحكام الصلاة و الزكاة المستفاد بعضها من الاجماع المحصلة و الأخبار المتواترة، و بعضها من اخبار الآحاد المقطوع بحجيتها، كما سيأتي تحقيقه في مبحث خبر الواحد، او بمقلديه كاحكام الحيض و النفاس. و اما ان لا يحصل له القطع لا بالحكم الواقعي و لا الظاهري:

فتارة تتم له مقدمات الانسداد، و كان بناؤه فيها على الحكومة دون الكشف، كما هو رأى المصنف في نتيجة دليل الانسداد. و اخرى لا- تتم، فيكون مرجعه اما البراءة كما في مقام الشك في اصل التكليف، او الاشتغال، كما في مورد الشك في المكلف به كالتكليف المعلوم المررد بين المتباينين.

و ثالثة التخيير، كما في مقام دوران الامر بين الوجوب و الحرمة، كصلاة الجمعة في الغيبة.

و منه اتضح: ان الاستصحاب داخل في القطع، لانه يتضمن لسانه جعل الحكم الظاهري عند المصنف، كما يأتي في محله إن شاء الله. و لا- يخفى ان التقييد بالالتفات و ان اوجب خروج غير الملتفت، كالجاهل المقصر و القاصر، إلما انه لما كان المهم بيان ما يقع للمجتهد من حيثية للفعل في مقام العمل، و لذا يكون الحصر في حصول القطع و عدمه عقليا، لذا كان خروج غير الملتفت لا غضاضة فيه: اولاً- لان حكم الجاهل المقصر حكم العامد، و حكم الجاهل القاصر حكم الملتفت المعذور، و ليس لهما حكم غير حكم الملتفت، لذا كان التقييد بالالتفات مما لا مانع عنه.

و ثانياً: لان حصول القطع بالحكم، و الظن الانسدادي به، و معرفه ان المورد له حكم البراءة او الاشتغال او التخيير لا يعقل ان يتأتى لغير الملتفت.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٩

[الفرق بين قسمه المصنف (قده) و قسمه الشيخ (قده)]

و إنما عمنا متعلق القطع، لعدم اختصاص أحكامه بما إذا كان متعلقاً بالأحكام الواقعية، و خصصنا بالفعل، لاختصاصها بما إذا كان متعلقاً به- على ما ستطلع عليه (١)- و لذلك عدلنا عما في رسالة شيخنا العلامة- أعلى الله مقامه- من

(١) لا يخفى ان الفرق بين قسمه المصنف و قسمه الشيخ هو ان المصنف عمم القطع الى القطع بالحكم الواقعي و الحكم الظاهري، و الشيخ خصص القطع بالقطع بالحكم الواقعي، و المصنف خصص الحكم بالفعل، و الشيخ عممه الى الحكم الانشائي و الفعلي، و لأجل هذين الأمرين عدل المصنف عن قسمه الشيخ في الرسائل، لان الشيخ قال فيها: المكلف اذا التفت الى حكم شرعي فإما أن يحصل له القطع الى آخر ما ذكره، و قد جعل القسمه ثلاثية: قطع، و ظن، و شك، فلم يعمم القطع الى القطع بالحكم الظاهري، لانه لو عممه لما جعل الظن بالحكم في قبال القطع، للزوم التكرار على ذلك، فان الظن يكون داخل في القطع، فذكره مرة ثانية من التكرار الذي لا فائدة فيه، و لم يقيد الشيخ الحكم بالفعل كما خصصه المصنف بذلك، لانه حيث لم يعمم القطع بالحكم الى القطع بالحكم الظاهري، و جعل الظن في قبال القطع، فلا- بد و ان يكون الحكم المقسم لتعلق القطع و الظن و الشك هو الحكم الانشائي دون الفعلي، لانه في مورد الحكم الظاهري و هو مورد الامارات كالخبر الواحد و الاستصحاب بناء على جعل الحكم فيه، لا يعقل ان يكون الحكم المتعلق للظن أو الشك هو الحكم الفعلي، لوضوح انه بعد الالتزام بالحكم الظاهري على طبق مورد الامارة او الاستصحاب يلزم الظن باجتماع الحكيمين الفعليين، الحكم الواقعي الذي هو متعلق الظن، و الحكم الظاهري المجعول في مورد الظن، و احتمال اجتماعهما في مورد الشك، و حيث ان اجتماع الحكيمين الفعليين محال، و الظن بالمحال او احتمال كالقطع به محال ايضاً، فلا يعقل

ان يكون الحكم الواقعي المقسم لهذه الثلاثة هو الحكم الفعلي، لعدم اطراده في جميع الاقسام كما عرفت، فلا بد
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٠

.....

و ان يكون الحكم في قسمة الشيخ هو الحكم الانشائي دون الفعلي، بخلاف قسمة المصنف، فانه حيث عمم القطع الى الحكم
الظاهري لذا امكن تقييده بالفعلي.

اما الداعي للتعميم في القطع الى الحكم الظاهري و للتخصيص بالحكم الفعلي:

اما للتعميم، فلان اكثر احكام القطع الآتية- كالتنجيز، و التعذير، و التجري، و اخذه في موضوع نفسه، و انه لا- فرق بين اسبابه و
اشخاص القاطعين و سايرها لا تختص بالحكم الواقعي، فان التنجيز كما يحصل في القطع بالحكم الواقعي، كذلك يحصل في القطع
بالحكم الظاهري، و كذلك التجري، فان قبحه و عدم قبحه لا يختص بالتجري في الحكم الواقعي، فان من قطع بالخمير و شربها فلم
تكن خمرا، او استصحب خمرياً ما كان متيقنا بخمريته و تجراً بشربه فلم يكن خمراً، فان الحال فيهما سواء، فلا فرق في التجري بين
عصيان الحكم الواقعي، او عصيان الحكم الظاهري.

نعم قيام الامارات مقام القطع مما يختص بالقطع بالحكم الواقعي كما سيأتي بيانه، فاذا كان اكثر احكام القطع مما لا اختصاص لها
بالقطع بالحكم الواقعي، و تعم القطع بالحكم الظاهري، لذا كان اللازم تعميم القطع في القسمة الى الواقعي و الظاهري.
و اما الداعي للتخصيص بالفعلي، فلان الحكم ما لم يبلغ مرتبة الفعلية، بان يكون تحريكاً نحو الشيء بالفعل او زجراً عنه بالفعل لا
يترتب عليه اثره المهم منه.

و الى ما ذكرنا اشار المصنف بقوله: «و انما عممنا متعلق القطع» للقطع بالحكم الظاهري «لعدم اختصاص احكامه»: أي لعدم اختصاص
احكام القطع «بما اذا كان متعلقاً بالاحكام الواقعية». و اشار الى سبب التخصيص بالفعلي بقوله:
«و خصصنا بالفعلي ... الى آخر الجملة».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١١

تثليث الاقسام (١).

و إن أبيت إلا عن ذلك، فالاولى أن يقال: إن المكلف إما أن يحصل له القطع أو لا، و على الثاني إما أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا،
لئلا تتداخل الاقسام فيما يذكر لها من الاحكام، و مرجعه على الاخير إلى القواعد المقررة عقلاً أو نقلاً لغير القاطع، و من يقوم عنده
الطريق، على تفصيل يأتي في محله- إن شاء الله تعالى- حسبما يقتضى دليلها.

[أمور في بيان أحكام القطع]

إشارة

و كيف كان في بيان أحكام القطع و أقسامه، يستدعي رسم أمور (٢):

(١) أي و لاجل عدم التعميم الى الظاهري في قسمة الشيخ، و عدم التخصيص للحكم بالفعلي فيها ايضاً، عدلنا الى هذه القسمة التي
فيها تعميم القطع الى الحكم الظاهري، و تخصيص الحكم بالفعلي.

(٢) حاصله: ان تقسيم الرسالة كما يرد عليه ما ذكرنا من ناحية نفس التثليث، و انه لا بد من تعميم القطع الى الحكم الظاهري، و لازمه

تثنية القسمة - يرد عليه لزوم تداخل الاقسام من ناحية جعله الاقسام الثلاثة قطع و ظن و شك، و الظن هو رجحان احد المحتملين على الآخر، و الشك تساوى الطرفين، و جعل مورد الظن مورد قيام الامارات، و مورد الشك مورد قيام الاصول. و من الواضح انه ربما يكون مورد الظن مورد قيام الاصول، كما لو حصل الظن من طريق غير معتبر، فانه مع قيام الظن لا بد من الرجوع الى الاصول.

و ربما يكون مورد الشك مورد قيام الامارات، كما لو قامت اماره على حكم و لم يحصل منها ظن بل كنا شاكين فيه، فانه مع الشك لا بد من اتباع الامارة، و عدم الرجوع الى الاصول، و هذا هو تداخل الاقسام، فان لازم تقسيم الرسالة هو حصر مورد الامارات بالظن، و حصر مورد الاصول بالشك، مع ان مورد الامارة كما عرفت ربما يكون مع الشك، كما فيما لو لم يحصل الظن من الامارة المعترية، فيدخل مثل هذا في حكم الظن الذي جعله هو المورد المنحصر لقيام الامارة، و ربما

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٢

.....

يدخل مورد الظن في مورد الشك، كما في الظن الحاصل من الامارة غير المعترية، فانه و ان كان ظنا، إلا انه لا بد من اتباع حكم الشك فيه، من الرجوع الى الاصول الذي كان في قسمة الرسالة منحصر في مورد الشك، فدخل كل من القسمين في الآخر، و اذا تداخلت الاقسام بطلت القسمة، لان القسمة انما هي لتمييز حكم كل قسم عن القسم الآخر، و لازمه ان لا يسرى حكم القسم الى القسم الآخر، و إلا لم يكن لكل قسم حكم يخصه، فاذا سرى حكم احد القسمين، او حكم كل من القسمين الى الآخر بطلت القسمة، فلذلك اذا اريد تثليث القسمة، فلا بد و ان تكون على غير النحو المذكور في الرسالة في تقسيم المكلف الى قاطع و ظان و شاك، بل بان يكون بنحو ما ذكره المصنف من تقسيم المكلف الى من يحصل له القطع بالحكم الواقعي، و من لا يحصل له القطع به، و تقسيم من لا يحصل له القطع الى من يقوم عنده دليل معتبر، و لا بد من الاخذ بمؤداه، سواء كان ظانا او شاكا و الى من لا يقوم عنده دليل معتبر، سواء كان ظانا او شاكا، و مرجعه الى الاصول، و على هذا لا تتداخل الاقسام، و هو واضح.

لا يقال: ان هذا من تثنية القسمة لا من تثليثها، فانه قسم اولا المكلف الى قاطع، و غير قاطع، ثم قسم غير القاطع الى قسمين، و اى فرق بين هذه القسمة التي اعتبرها قسمة ثلاثية، و بين القسمة السابقة التي اعتبرها ثنائية؟ فانه ايضا قسم اولا من وضع عليه القلم الى من يحصل له القطع بالحكم الواقعي أو الظاهري، و الى من لا يحصل له القطع، ثم قسم من لا يحصل له القطع الى من تمت عنده مقدمات الانسداد و يلزمه اتباع الظن، و الى من لا يتم عنده الانسداد و مرجعه الاصول.

فانه يقال: حيث كان الظن الانسدادى، و الرجوع الى الاصول مشتركين في عدم الحكم في مورد هما لا واقعا و لا ظاهرا، فهما قسمان طوليان في القسمة، و هنا حيث كان في مقام قيام الطريق المعترية حكم ظاهري، و ليس في مورد الاصول حكم ظاهري، فهما قسمان عرضيان في القسمة، فلذا كانت هذه القسمة من تثليث

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٣

.....

القسمة، و القسمة الاولى من تثنية القسمة. و على كل فقد اشار الى ما ذكرنا بقوله:

«و ان ابيت الا عن ذلك» أى و ان ابيت الا و ان تثليث القسمة «فالاولى ان يقال:

ان المكلف اما ان يحصل له القطع بالحكم الواقعي «اولا، و على الثانى» و هو من لا يحصل له القطع «اما ان يقوم عنده طريق معتبر، اولا» و حكم الذى لا يقوم عنده طريق معتبر هو الرجوع الى القواعد المقررة، كما يشير اليه، و قد اقحم بينه و بين حكمه الاشارة الى

انه على تقسيم الرسالة يلزم التداخل في الاقسام كما عرفت «لثلا تتداخل الاقسام فيما يذكر لها من الاحكام» لما مر من ان رب ظان يلزمه الرجوع الى القواعد، و رب شاك يلزمه الاخذ بمؤدى الامارة و الطريق المعتمد.

ثم اشار الى حكم من لا- يقوم عنده الطريق بقوله: «و مرجعه على الاخير الى القواعد المقررة عقلا- و نقلا- لغير القاطع» و هو القسم الاول «و» لغير «من يقوم عنده الطريق» و هو القسم الثانى.

و لا يخفى انه على هذه القسمة يدخل الاستصحاب فى القسم الاخير، ثم لا يخفى ان الحصر فى القسمة سواء على قسمة المصنف الثنائى، او على قسمة الرسالة الثلاثية المرددة بين القاطع و الظان و الشاك، او على قسمة المصنف هذه الثلاثية، هو حصر عقلى، لدورانه بين النفى و الاثبات، لوضوح ان الحصر بين حصول القطع و عدمه للملتفت، و حصر الملتفت بين كونه قاطعا او لا، و حصر غير القاطع بين كونه اما ان يترجح عنده احد الطرفين فيكون ظانا، او لا يترجح احدهما فيكون شاكا، حصر لا يمكن ان يفرض غيره، فهو عقلى، لبدهة ان الحصر العقلى هو الحصر الذى لا يمكن ان يفرض العقل غيره.

و اما حكم الاقسام و انحصارها فى الامارات و الاصول فهو حصر استقرائى لا عقلى، لامكان ان يحكم الشارع بان من تقوم عنده الامارة حكمه الاحتياط فى بعض المقامات، أو ان يحكم الشارع للشاك فى مورد البراءة بالاحتياط، او فى مورد الاشتغال بالبراءة، او فى التخيير بالبراءة، و غير ذلك، فالحصر استقرائى، أى انا

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٤

[الامر الاول: لزوم العمل بالقطع عقلا]

اشارة

الامر الاول: لا شبهة فى وجوب العمل على وفق القطع عقلا، و لزوم الحركة على طبقه جزما، و كونه موجبا لتنجز التكليف الفعلى فيما أصاب باستحقاق الذم و العقاب على مخالفته، و عذرا فيما أخطأ قصورا، و تأثيره فى ذلك لازم، و صريح الوجدان به شاهد و حاكم، فلا حاجة إلى مزيد بيان و إقامة برهان.

و لا يخفى أن ذلك لا يكون بجعل جاعل، لعدم جعل تأليفى حقيقة بين الشىء و لوازمه، بل عرضا يتبع جعله بسيطا. و لذلك انقذح امتناع المنع عن تأثيره أيضا، مع أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقادا مطلقا، و حقيقة فى صورة الاصابة، كما لا يخفى (١).

استقرينا فوجدنا ان الشارع فى مورد الشك فى اصل التكليف حكم بالبراءة، و فى الشك فى المكلف به حكم العقل بالاشتغال، لعدم حكم من الشارع فيه، و كذلك فى مورد التخيير العقلى، و فى اليقين السابق و الشك اللاحق حكم بلزوم ترتيب آثار اليقين، و كان من الممكن ان يحكم بالبراءة او الاحتياط.

(١) المراد من وجوب العمل على وفق القطع، و لزوم الحركة على طبقه، اما ان يكون هو الحكم بعصيان المكلف، و استحقاقه الذم و العقاب لو خالف ما قطع به لو كان مصيبا فى قطعه، و استحقاقه المدح و الثواب لو جرى على وفق ما قطع به، و كان كذلك. و اما ان يكون المراد به هو حجية القطع و تمامية طريقتيه.

و لا يخفى ان الاول من لوازم الثانى، فان الحكم بالعصيان فى المخالفة، و الاطاعة فى الموافقة انما هو لكون القطع هو الحجية التامة و الطريق الكامل، فالعمدة هو الثانى، و هو كون القطع حجة موجبا لتنجز التكليف لو اصاب، و عذرا لو خالف.

و قد استدل على كون حجيته ذاتية له بأدلة:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٥

.....

الاول: لزوم التسلسل لو لم تكن كذلك.

و توضيحه: ان حجية القطع لو لم تكن ذاتية له، بان كانت محتاجة الى جعل جاعل لها، و اعتبار معتبر اياها، سواء من العقلاء او من الشارع، فوصول هذا الجعل و هذه الحجية للقطع اما ان يكون بالقطع، او بغيره من الظن او الشك.

و لا ريب ان كل ما كان مجعولا من العقلاء أو من الشارع، لا بد من اقامة حجة على ذلك الجعل، لوضوح عدم حجية الجعل ما لم يكن واصلا، و من البديهي عدم حجية الظن و الشك بذاتهما، فكونهما حجة على حجية القطع هو من ثبوت الحجة بغير حجة، و وصول حجية القطع بالقطع يحتاج الى حجية القطع على وصول هذا الجعل و الاعتبار للقطع، و لا فرق بين قطع و قطع، فننقل الكلام الى هذا القطع القائم على حجية القطع، فاما ان يكون محتاجا الى جعل اولا، فان احتاج الى جعل، فوصول جعله لا بد و ان يكون بالقطع ايضا، و هلم جرا، فيتسلسل.

و اما ان لا يحتاج الى جعل، و عدم احتياجه اليه انما هو لكونه بما هو قطع غير محتاج الى جعل، و حينئذ لا بد و ان لا يكون فرق بين قطع و قطع، لانه متى كان لازما ذاتيا لقطع بما هو قطع، فلا بد و ان يكون من ذاتيات ماهية القطع، و تستوى فيه جميع افراد الماهية، و لعله اشار الى هذا بقوله: «و تأثيره في ذلك لازم».

الثاني: من الادلة هو حكم الوجدان و البدهاءة في ذلك و أنه من البديهيات كون حجية القطع لا بجعل جاعل من دون حاجة فيه الى اقامة برهان، فان البرهان ما لم يرجع الى البديهي لا يكون صحيحا، و ما لم تكن حجية القطع بديهية لا يكون مرجع البرهان الى امر بديهي، و تمامية البرهان على حجية القطع انما هو بوصول مقدماته بالقطع، ليستلزم القطع بالمقدمات القطع بالنتيجة، فلو لم تكن حجية القطع بديهية لما امكن اقامة حجة نظرية عليه، و مع كونها بديهية لا تحتاج الى اقامة الحجة اذ لا حجة على البديهي، فانه مثل امتناع اجتماع النقيضين و ارتفاعهما و كون الكل اعظم من جزئه لا يمكن اقامة الحجة عليه، بل هو ابدى من كل البديهيات لا احتياج بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٦

.....

كل بديهي الى القطع به و لا عكس، و الى هذا اشار بقوله: «و صريح الوجدان به شاهد فلا حاجة الى مزيد بيان و اقامة برهان».

الثالث- من الادلة-: ان حجية القطع غير قابلة للجعل لا تكوينا و لا تشريعا.

و توضيحه يحتاج الى بيان امور:

الاول: ان حقيقة القطع هي الانكشاف التام لمتعلقه و حضوره للقاطع حضورا تاما ليس فيه موقع احتمال، و ليس القطع الا- ذلك الانكشاف الكامل و النورية التامة لمتعلقه، فحقيقة القطع حقيقة النورية المحضة و الطريقية التامة و الإراءة التي لا فوقها إراءة، فهذه هي حقيقة ذات القطع، و لازم هذه الحقيقة انه عند تعلقها بالمقطوع يكون المقطوع واصلا تام الوصول بمعنى انه يتنجز لو كان حكما و يدرك العقل لكونه مرشدا لزوم الحركة على طبقه، و استحقاق الدم و العقاب على المخالفة لو اصاب و العذر لو اخطأ.

الثاني: ان الجعل تكويني و تشريعي، و الجعل التكويني بسيط و مركب و هو الجعل التاليفي.

و الجعل البسيط هو افاضة الوجود على الماهية و جعل الماهية موجودة.

و الجعل المركب المعبر عنه بالجعل التاليفي هو الربط بين مجعولين كجعل الجسم ابيض فانه جعل تاليفي بين ماهية الجسم المجعول

لها الوجود و ماهية البياض المجعول لها وجود ايضا.

و اما الجعل بالتبع هو كون الجعل لشيء بالذات و لغيره بالعرض كنسبة الجعل للزوجية بتبع جعل الاثنين، فانه ليس هناك إلا جعل واحد هو اول بالذات لماهية الاثنين، و ثان بالعرض للذاتى لها و هو الزوجية، و ليس للوازم الماهية جعل غير جعل الماهية لوضوح انها لو احتاجت الى الجعل فى كونها لازمة للماهية لما كانت من لوازم ذات الماهية و لكانت ماهية من الماهيات لا لوازم الماهية.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٧

.....

الثالث: انه لا- جعل للماهية بما هي ماهية فان الماهيات من حيث هي لا مجعولة و لا لا مجعولة، و انما تجعل الماهية بجعل وجودها و افاضة الوجود عليها من عللة العلل و مفيض الوجود على هياكل الماهيات، فالمجعول وجود الماهية لا نفس الماهية. و لا فرق فى هذا بين القول باصالة الوجود و اصالة الماهية، فانه على القول باصالة الوجود فالامر واضح، و اما بناء على اصالة الماهية فان القائل باصالتها يقول بلزوم اكتساب الماهية من حيث هي هي حيثية من الجاعل حتى تكون مجعولة، و اما الماهية من حيث هي هي فلا يقول احد باصالتها كما هو مبين فى محله.

اذا عرفت ذلك فحجية القطع اما طريقيته و نوريته و انكشاف الاشياء به، و هذه هي حقيقة ماهية القطع، و قد عرفت ان لا جعل للماهية من حيث هي هي و انما المجعول وجودها، فوجود الطريقيه و النورية و الانكشاف موجود لا نفس الطريقيه و النورية و الانكشاف، و لذا تسمعهم يقولون انه لا جعل بين الشيء و نفسه.

و ان كان المراد من حجية القطع هو كونه منجزا لو اصاب و عذرا لو خالف، فقد عرفت انه لا جعل بين الماهية و لوازمها، و عرفت ايضا ان لازم ذات الحضور التام للشيء ذلك فيما اذا كان حكما، فان لازم حضور الحكم حضورا تاما عند القاطع هو لزوم الحركة على طبقه و ان قطعه منجز الواقع لو اصاب و عذرا لو خالف، فالحركة على طبق القطع و كونه منجزا و عذرا لازم ماهية القطع التى هي عين الحضور و عين الانكشاف التام عند القاطع، و لا جعل للوازم الماهية لا بسيطا و لا مؤلفا، و انما هي مجعولة بالتبع بمعنى ان وجود القطع وجود بالذات لماهية هذا الحضور التام و وجود بالعرض للوازمها، و هي لزوم الحركة و التنجز و العذرية.

فحجية القطع اما لا جعل لها اصلا فيما اذا كان المراد منها طريقيته و الانكشاف به.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٨

.....

و اما ان تكون مجعولة بالتبع فقط و لا جعل لها لا بسيطا و لا تأليفيا فيما اذا كان المراد منها لزوم الحركة و التنجز و العذرية. و حيث ان حجية القطع عند المصنف هي لزوم الحركة على طبقه و كونه موجبا للتنجز و العذرية فقد اشار الى كونها غير مجعولة تكوينيا إلا بالجعل التبعى بقوله:

«و لا يخفى ان ذلك لا يكون بجعل جاعل لعدم جعل تأليفى حقيقة بين الشيء و لوازمه» الذاتية له، و لم يشر الى عدم الجعل بالجعل البسيط، لوضوح عدم احتمال له لفرض كونها لوازم ماهية القطع فجعلها ان كان لا بد و ان يكون تأليفيا لا بسيطا، و اشار الى كونها مجعولة بقوله: «بل عرضا» أى انها مجعولة بالجعل العرضى «بتبع جعله» أى بتبع جعل القطع جعللا «بسيطا» لان افاضة الوجود على ماهية القطع من الجعل البسيط، فوجود القطع جعل بالذات لماهية القطع و جعل بالعرض و بالتبع للوازم ماهية القطع، هذا كله فى الجعل التكويني.

و اما جعل حجبة القطع تشريعا فغير معقول لوجهين:

الاول: ان الجعل التشريعي انما هو اعتبار لما ليس بكائن ليكون باعتبار الشارع له، و قد عرفت ان طريقه القطع و الانكشاف به هي حقيقة القطع، فهي كائنة بكون القطع بل هي نفس كون القطع، فلا معنى لجعل الحجبة للقطع تشريعا بمعنى جعل طريقته و الانكشاف به، لانها تكون اعتبار لما هو كائن لا لما لم يكن.

و اما جعل الحجبة له بمعنى جعل لوازمه فقد عرفت ايضا انها مجعولة تتبع جعل القطع تكويننا، فاعتبارها ايضا اعتبار لما هو كائن. و بعبارة اخرى: ان نفس ماهية القطع بما هي ماهية القطع غير قابلة للجعل لا تكويننا و لا تشريعا، اما تكويننا فلان الماهيات في مقام ماهويتها لا مجعولة و لا لا مجعولة، و اما تشريعا فلانه لا معنى لاعتبار ذاتية الذات للذات، و انما جعلها بجعل وجودها.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٩

.....

و اما لوازم القطع فهي مما يترتب وجودها قهرا بتبع وجود القطع، فجعل وجودها تكويننا انما هو بتبع وجود القطع تكويننا، و اما تشريعا فحيث انها مما تكون قهرا بتبع كون القطع فلا معنى لاعتبارها تشريعا للقطع، لان اعتبارها اعتبار ما هو كائن لا لما لم يكن.

الثاني: ان جعل الشارع بما هو شارع لا- بما هو جاعل الممكنات و معطيها الوجود هو تصرفه في الحكم، فجعل الشارع للقطع هو تصرفه في حكمه اما وضعا او رفعا، اما وضعا فبان يقطع القاطع بالخمير فيكون قاطعا بحرمة المائع الخمرى فيضع الشارع الحرمة ايضا لهذا المقطوع بحرمة، و اما رفعا فبان يرفع الحرمة عن الخمر المقطوع بها.

و كلا- الامرين غير معقول اما وضعا فلوضوح محالية جعل الحرمة للخمر المقطوع بها للزوم اجتماع المثلين واقعا فيما اصاب القطع لفرض جعل الحرمة لنفس الخمر اولا- في قوله: الخمر حرام، و جعلها لها ثانيا حال كونها مقطوعا بها، و اجتماع المثلين بنظر القاطع سواء اصاب القطع ام اخطأ لكون القاطع حال قطعه لا يرى نفسه الا مصيبا.

و اما رفعا فللزوم اجتماع الضدين واقعا فيما اصاب، لانه بعد جعل الحرمة لذات الخمر فرفع الحرمة عن الخمر المقطوع بها و كانت خمرا واقعا لازمه كون الخمر واقعا حراما و غير حرام، و لزوم اجتماع الضدين بنظر القاطع سواء اصاب ام اخطأ لما عرفت من كون القاطع يرى نفسه حال قطعه مصيبا، فهو يرى دائما ان ما قطع بخميرته محكوم بالحرمة و محكوم بضدها في آن واحد.

و المصنف قد اشار الى الوجهين لانه بعد ان اشار الى امتناع الجعل تكويننا لحجبة القطع اشار الى عدم جعلها تشريعا بان امتناعه مما ينقذ من امتناع الجعل التكويني بقوله: «و بذلك انقذ امتناع المنع عن تأثيره» أى مما ذكر من امتناع الجعل التكويني انقذ امتناع التصرف في القطع تشريعا بالمنع عن تأثير القطع لأثره، و انما ذكر المنع

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٠

[مراتب الحكم و ترتب استحقاق العقوبة على مخالفة الحكم الفعلى]

ثم لا يذهب عليك أن التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث و الزجر لم يصرف فعليا، و ما لم يصرف فعليا لم يكذب يبلغ مرتبة التنجز، و استحقاق العقوبة على المخالفة (١)، و إن كان ربما يوجب موافقته استحقاق

دون الوضع لوضوح المحالية فيه لان اعتبار الشارع للمنع و الرفع عما هو كائن قهرا واضح المحالية، و بهذا اشار الى الوجه الاول. و قد اشار الى الوجه الثاني بقوله: «انه يلزم منه اجتماع الضدين» في تصرفه في حكم القطع منعا عنه و رفعا له «اعتقادا مطلقا» أى بنظر

القاطع (و) يلزم في المنع اجتماع الضدين «حقيقة في صورة الاصابة» كما عرفت و انما لم يذكر امتناع تصرف الشارع وضعا بلزوم اجتماع المثليين في نظر القاطع دائما اصاب ام اخطأ و اجتماع المثليين واقعا في صورة الاصابة به لانه ايضا اجتماع الضدين، لانه اوضح في المحالية في اجتماع المثليين.

(١) قد سبق من المصنف في ان الداعي لتقييده للحكم و تخصيصه له بالفعل لا اختصاص آثار الحكم من كونه موجبا لاستحقاق العقاب على مخالفته و للثواب على اطاعته، و آثار القطع به من كونه موجبا للتنجز لو اصاب و للعدر لو خالف، و للتجري و عدمه، و قيام الامارة مقامه، و كونه حجة من أي جهة حصل و لأي شخص تحقق عنده، و ساير آثار الحكم من استحالة اجتماع مثليه او ضديه و غير ذلك انما هي آثار الحكم البالغ مرتبة الفعلية، فلا بأس ببيان مراتب الحكم هنا و ان كان يأتي التعرض لها في ما يأتي ايضا ان شاء الله.

فنقول ان للحكم أربع مراتب:

الاولى: مرتبة الاقتضاء و الشائية و هي مرتبة ثبوت الحكم بثبوت مقتضيه و هي المصلحة الداعية اليه، فان الحكم في مرتبة مصلحته له ثبوت اقتضائي بمعنى اقتضاء المصلحة له، و له ثبوت شائي في هذه المرحلة بمعنى ان الطبيعة ذات المصلحة لها الشأن و الاستعداد لان يتعلق بها الحكم المجعول على وفق مصلحتها.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢١

.....

الثانية: مرتبة الانشاء و هي التي يعبر عنها بمرتبة جعل القانون و هي المرتبة التي يكون الحكم قد انشأ و وجد بوجود انشائي و جعل من الامور المدونة، و الحكم في هذه المرتبة له وجود، بخلافه في المرتبة الاولى فانه بذاته لا وجود له و انما الموجود مقتضيه و مصلحته، و الحكم في هذه المرتبة و ان كان له وجود يانشئه إلا ان مجرد انشاء المعنى باللفظ ما لم يكن باعنا و محركا لا يكون طلبا بالحمل الشائع، و الحكم في هذه المرتبة ليس باعنا و لا زاجرا بحيث لو اطاع العبد على الحكم في هذه المرتبة لا يلزمه العقل بالحركة على طبقه، لعدم استحقاق العقاب على مخالفته في هذه المرتبة، لانها مرتبة حدها كون الحكم منشأ و مدونا و لم يقصد بعد به البعث و التحريك و ان يكون داعيا بالفعل للعبد للاتيان بمتعلقه، فلم يقصد مشروع هذا الحكم و منشؤه ان يحرك العبد به بالفعل، فلا يحكم العقل باستحقاق العقاب مخالفة الحكم و هو في هذه المرتبة و هذا الحد.

الثالث: مرتبة الفعلية و هي مرتبة كون الحكم باعنا و زاجرا و محركا للعبد لإتيان متعلقه، و هذه هي المرتبة التي يكون الحكم فيها طلبا بالحمل الشائع و بعنا جديا كذلك، و عليه ترتب جميع ما للحكم من الآثار، و لذا قال (قدس سره): «و خصصنا بالفعل لا اختصاصها بما اذا كان متعلقا به: أي ان القطع بالحكم بهذه المرتبة ترتب عليه جميع احكام القطع الآتية التي هي من آثار الحكم في هذه المرتبة».

الرابعة: مرتبة التنجز و هذه المرتبة ليست مرتبة يترقى الحكم اليها، كما ترقى من مرتبة الاقتضاء الى مرتبة الانشاء، و من مرتبة الانشاء الى مرتبة الفعلية، لان مرتبة التنجز هي عبارة عن كون العقل حيث يبلغ الحكم الى مرتبة الفعلية ينتزع منه انه منجز و انه يستحق العبد العقاب على مخالفته، فنسبة مرتبة الفعلية الى مرتبة التنجز نسبة منشأ الانتزاع الى ما ينتزع منه، فليست هذه المرتبة من مراتب ترقى الحكم، فان المولى اذا بلغ حكمه الى كونه قد توجه الى العبد محركا له للاتيان ينتزع العقل منه كونه منجزا و كونه يستحق العقاب على مخالفته.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٢

المثوبة (١)، و ذلك لان الحكم ما لم يبلغ تلك المرتبة لم يكن حقيقة بأمر و لانه، و لا مخالفته عن عمد بعضيان، بل كان مما

سكت الله عنه (٢)،

و لم يشر المصنف هنا الى المرتبتين الاوليين و لكنه اشار الى المرتبتين الاخيرتين بقوله: «ان التكليف ما لم يكر يبلغ مرتبة البعث و الزجر لم يصرف فعليا» لان هذه المرتبة هي المرتبة التي يكون الحكم فيها فعليا «و ما لم يصرف فعليا لم يكر يبلغ مرتبة التنجز و استحقاق العقوبة على المخالفة».

(١) توضيحه: ان استحقاق المثوبة بما هي اطاعة للامر الموجه الى العبد هي كاستحقاق العقاب على المخالفة انما تنتزع من الحكم البالغ مرتبة الفعلية، و لكن حيث كان الحكم في مرتبة الانشاء بل و في مرتبة الاقتضاء واجدا للمصلحة، و ما فيه المصلحة لا بد و ان يكون محبوبا فهو واجد للمحبيبة ايضا، و اتيان ما أحبه المولى قيام من العبد بمراسم العبودية و وظائف الرقية، و لذا كان يوجب موافقة استحقاق المثوبة، بخلاف استحقاق العقاب فانه مما يترتب على الطغيان و هتك حرمة المولى، و اتيان ما فيه المفسدة ما لم يزجر عنه المولى لا يكون اتيانه من العبد هتكا و طغيانا.

و تعبيره بربما لعله لان عدم بلوغ الحكم الى مرتبة الفعلية انما هو لمانع يمنع عن ذلك، و ربما كان مما يترتب عليه مفسدة فلا يكون اتيان ما فيه المصلحة محبوبا. نعم فيما كان المانع عن الفعلية هو التسهيل و امثاله كان اتيان ما فيه المصلحة محبوبا.

(٢) حاصله: ما عرفت من ان الحكم في غير مرتبة الفعلية ليس طلبا بالحمل الشائع، و انما يكون طلبا بالحمل الشائع حيث يكون باعثا و زاجرا بالفعل، و هو مراده من قوله: «ما لم يبلغ تلك المرتبة» أي مرتبة الفعلية «لم يكن حقيقة بامر و لا نهى» فان كونه حكما حقيقة هو كونه حكما و طلبا بالحمل الشائع المنوط كونه كذلك بكونه امرا باعثا و نهيا زاجرا «و» هو في غير هذه المرتبة «لا» تكون «مخالفته عن عمد بعضيان» لعدم كون مخالفته هتكا للمولى و لا طغيانا عليه «بل» الحكم في مرتبة الانشاء فضلا عن مرتبة الاقتضاء «كان مما سكت الله عنه».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٣

كما في الخبر (١)، فلاحظ و تدبر.

نعم، في كونه بهذه المرتبة موردا للوظائف المقررة شرعا للجاهل إشكال لزوم اجتماع الضدين أو المثليين، على ما يأتي تفصيله إن شاء الله تعالى، مع ما هو التحقيق في دفعه، في التوفيق بين الحكم الواقعي و الظاهري، فانظر (٢).

(١) و هو المروي عن أمير المؤمنين عليه افضل الصلاة و السلام قال عليه السلام: (ان الله تعالى حدد حدودا فلا تعتدوها، و فرض فرائض فلا تعصوها، و سكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا لها فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم) [١].

(٢) حاصله: انه بعد ان كان الحكم ذو الآثار هو البالغ مرتبة الفعلية، فمورد الوظائف المقررة للجاهل بالحكم هو مورد الشك بالحكم الفعلي كالبراءة الشرعية و هي رفع ما لا يعملون مثلا، و من الواضح ان لازم الشك بالحكم الفعلي احتمال وجوده، ففي مورد احتمال وجود الحكم الفعلي اللازم قد ورد الترخيص من الشارع، و لازم هذا احتمال اجتماع الحكم الفعلي اللازم مع الترخيص الفعلي فيه و هما متنافيان، و لا ريب في ان احتمال اجتماع المتنافيين محال كالعلم باجتماعها للزوم كون المحال معلوم العدم، و هذا هو الاشكال المعروف بلزوم اجتماع الحكم الواقعي و الظاهري في موارد الاصول بناء على جعل الحكم الظاهري في مواردها، و يلزم منه اجتماع المثليين فيما كان الحكم الظاهري موافقا للحكم الواقعي، و اجتماع الضدين فيما كانا متخالفين. و اما بناء على عدم جعل الحكم الظاهري في مورد الاصول، فالاشكال فيه: اما من ناحية منافية اجتماع الحكم الفعلي للزوم مع الترخيص فيه. او من جهة منافية الترخيص فيه بما هو مشكوك فيه لحكم الاباحة فيه بما انها حكم واقعي له، و سيأتي الكلام في ذلك تفصيلا اشكالا و جوابا في

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٤

[الامر الثاني: التجري و الانقياد]

إشارة

الامر الثاني: قد عرفت أنه لا شبهة في أن القطع يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة، و المثوبة على الموافقة في صورة الاصابة (١)، فهل يوجب استحقاقها في صورة عدم الاصابة على التجري بمخالفته، و استحقاق المثوبة على الانقياد بموافقه، أو لا يوجب شيئاً (٢)؟

الامارات ان شاء الله تعالى. و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «نعم في كونه» أي في كون الحكم «بهذه المرتبة» و هي الرتبة الفعلية «مورداً للوظائف المقررة شرعاً للجاهل» كرفع ما لا يعملون مثلاً «اشكال» من حيث «لزوم» احتمال «اجتماع الضدين» فيما كان الحكم الفعلي لزومياً «او المثلين» فيما كان الحكم الفعلي الواقعي اباحه مثلاً «على ما يأتي تفصيله ان شاء الله تعالى الى آخر الجملة».

(١) لا يخفى ان القطع قد يصيب الواقع و قد يخطئه، فمع اصابة القطع للواقع لا اشكال في استحقاق العقاب مع مخالفة العبد لامر المولى، و في استحقاق المثوبة في موافقه له و امتثاله لما امر به.

و انما الكلام في استحقاق العقاب في حال الخطأ بان يقطع العبد بأمر المولى فيخالفه و يكون قد اخطأ في قطعه، كما لو قطع بان هذا المائع المخصوص خمر مع علمه بحرمة شرب الخمر فشربه فكان ماء و تبين خطأه في قطعه، فهل يستحق العقاب ام لا؟ و كذا فيما لو قطع بأمر المولى و وافقه فانكشف خطأه و لم يكن للمولى امر فهل يستحق الثواب ام لا؟

(٢) لا- يخفى ان التجري لغه هي الجرأة على مخالفة المولى و هتك حرمة و الطغيان عليه سواء اصاب في قطعه ام أخطأ، و كذلك الانقياد لغه هو التزام العبد بمراسم العبودية و شئون الرقية في موافقه لأمر المولى سواء اصاب في قطعه ام أخطأ.

و لكن الاصطلاح استقر على اطلاق التجري على خصوص من خالف المولى و قد كان مخطئاً في قطعه، و على اطلاق الانقياد على خصوص من وافق امر المولى و قد كان مخطئاً في قطعه، و لذا قال (قدس سره): «فهل يوجب استحقاقها» أي

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٥

الحق أنه يوجب، لشهادة الوجدان بصحة مؤاخذته، و ذمه على تجريه، و هتك حرمة لمولاه و خروجه عن رسوم عبوديته (١)، و كونه

استحقاق العقوبة «في صورة عدم الاصابة على التجري بمخالفته» بحسب قطعه لا واقعا «و» هل يوجب «استحقاق المثوبة على الانقياد بموافقه» ايضاً بحسب قطعه لا واقعا «أو لا يوجب شيئاً» أي لا يوجب التجري استحقاق العقاب و لا الانقياد استحقاق الثواب.

(١) استدل على استحقاق العقوبة على التجري و استحقاق المثوبة على الانقياد بالوجدان، و توضيحه: انه يتحصّل من كلام القوم اطلاق الوجدان على معنيين:

الاول: كون المطلق عليه الوجدان من مصاديق القضايا الوجدانية او الفطرية التي هي احدى الضروريات الست، فان الضروريات عندهم ست:

الاولى: البديهيات الاولية ككون الكل اعظم من الجزء، و كون السلب و الايجاب لا يجتمعان و لا يرتفعان.

الثانية: المشاهدات و تسمى الحسيات و هي المحسوسات بالحس الظاهري، ككون هذا الجسم اسود و ذاك ابيض، و هذا مرّ و هذا حلو أو حامض و هذا صوت مشتمل على الحروف الهجائية و هذا صوت لم يشتمل عليها.

او بالحس الباطنى كالوجدانيات و هى ككون ان لنا علما بكذا و جهلا بكذا، و لنا شوق الى شىء و ليس لنا شوق الى شىء آخر.
الثالثة: الفطريات كانقسام الزوج الى متساويين، و هى المعبر عنها بالقضايا التى قياساتها معها.
الرابعة: التجريبيات ككون هذا العقار نافعا، و ذاك العقار مسهلا و آخر سَمًا، فانها ضرورة تحصل من التجربة.
الخامسة: المتواترات كحكمتنا بوجود امرىكا.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٦

.....

السادسة: الحدسيات ككون القمر نوره مستفاد من غيره، و هى ضرورة سببها اختلاف القمر فى تشكيلاته الشهرية ابتداء و انتهاء، و لا اشكال ان مثل طريقية القطع و كاشفيتها من الامور الضرورية الوجدانية.

و ربما يظهر من بعض الكلاميين ان الحسن و القبح العقليين من الضروريات الوجدانية لانفعال النفس بالظلم و العدوان و انبساطها بالعدل و الاحسان.

و قد ظهر من بعضهم انها من الفطريات و من القضايا التى قياساتها معها، الا ان الانصاف انهما أى قاعدتى الحسن و القبح ليستا من الوجدانيات، اذ لا يختلف الناس فى الوجدانيات فلا ينكر احد ان لنا علما و شوقا، و لا ينكر ايضا احد كاشفية القطع مع انه قد وقع الخلاف فى القاعدتين.

و مما ذكرنا يتضح ايضا انهما ليستا من الفطريات، لما ذكرنا من عدم الاختلاف فى الامور التى قياساتها معها كانقسام الزوج. و دعوى انفعال النفس بالظلم و انبساطها بالعدل فيها اولاً: ان الظالم لا تنفعل نفسه بالظلم بل تنبسط به.
و ثانياً: ان هذا الانفعال و الانبساط انما هو لأثر القاعدتين عند العقلاء.

الثانى: اطلاق الوجدان على الامور التى بنى عليها العقلاء حفظاً للنظام و ابقاء للنوع، و هى من المشهورات لا من الضروريات. و المصرح به فى كلام جماعة من المحققين ان حسن العدل و قبح الظلم من القضايا المشهورة التى بنى عليها العقلاء، فان بناء العقلاء قد تم على مدح فاعل العدل و ذم فاعل الظلم حفظاً للنظام و ابقاء للنوع، و ليست هى من الضروريات، و انما هى من المشهورات. و على كل فالوجدان شاهد بان التجرى و الانقياد من مصاديق قاعدة الحسن و القبح العقلى، لوضوح كون التجرى على المولى هتكا لحرمة و طغيانا عليه و خروج من العبد عن رسوم العبودية و مراسيم الرقية لمولاه، و الانقياد محافظة على حرمة
بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٧

بصدد الطغيان، و عزمه على العصيان، و صحه مثوبته، و مدحه على إقامته بما هو قضية عبوديته، من العزم على موافقته و البناء على إطاعته (١)، و إن قلنا بأنه لا يستحق مؤاخذه أو مثوبة، ما لم يعزم على المخالفة أو الموافقة، بمجرد سوء سريره أو حسنهما، و إن كان مستحقاً للوم أو المدح بما يستتبعانه، كسائر الصفات و الاخلاق الذميمة أو الحسنه.

المولى و خضوع له و قيام من العبد برسم العبودية و مراسيم الرقية لمولاه، فالتجى من الظلم الذى يستحق فاعله الذم و العقاب، و الانقياد من العدل الذى يستحق فاعله المدح و الثواب.

و لا- فرق بالوجدان بين المتجى المخطئ فى قطعه و بين المخالف المصيب فى قطعه فى كون كل منهما واجدا لتمام ما يحصل به الهتك للمولى من قبل العبد، و كل منهما هاتك لحرمة مولاه و طاغ عليه من غير فرق، و كلاهما قد فعل ما يستحق مرتكبه للذم و العقاب من دون أى فرق بينهما، و مثله عدم الفرق بين المنقاد و المطيع و كلاهما قد فعل ما يستحق فاعله للمدح و الثواب.

(١) المراد من الطغيان الذى كان المتجى بصدده و من العصيان الذى عزم المتجى عليه، هو الطغيان بخصوص المخالفة فى حال

اصابة القطع، و العزم على العصيان المتحقق ايضا بخصوص المخالفة في مورد الاصابة، فان المتجرى قد اتى بكل ما يمكن ان يتحقق منه فيما لو كان قطعه مصيبا للواقع، لوضوح كون اصابة الواقع و عدم اصابته ليست من افعال القاطع، فانه قد فعل مطابق ما يراه انه هو الواقع، فان كون ما فعله من الواقع أو ليس من الواقع ليس من افعال القاطع الآتى بما يراه انه من الواقع، ففى صدق عنوان الهتك و الظلم لا فرق بينهما اصلا.

و اتضح مما ذكرنا ان العزم الذى يتساوى فيه المتجرى و العاصى هو العزم البالغ مرتبة التحريك للعضلات، دون العزم الذى لم يبلغ هذه المرتبة، و اليه يشير المصنف فى كلامه الآتى.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٨

و بالجملة: ما دامت فيه صفة كامنة لا يستحق بها إلا مدحا أو لوما، و إنما يستحق الجزاء بالمتوبة أو العقوبة مضافا إلى أحدهما، إذا صار بصدد الجرى على طبقها و العمل على وفقها و جزم و عزم، و ذلك لعدم صحة مؤاخذته بمجرد سوء سريرته من دون ذلك، و حسنهما معه، كما يشهد به مراجع الجودان الحاكم بالاستقلال فى مثل باب الاطاعة و العصيان، و ما يستتبعان من استحقاق النيران أو الجنان (١).

(١) توضيحه: هو ان المرتكب لما قطع بانه لا- يرضى به مولاه انما نشأ ارتكابه له من ترجيحه باختياره لان يرجح و يفعل ما يوافق شهواته و ملائمت نفسه على تركه لرضا مولاه، و يكشف هذا الترجيح ان طبعه و سريرته تدعوه لان يرجح ما يرضى به نفسه على ما يرضى به مولاه.

و لا اشكال ان من له مثل هذا له طبع شرير و سريرة سيئة، و من الواضح ايضا ان نفس الطبع الشرير و السريرة السيئة ليس من مصاديق الظلم للمولى و الطغيان عليه و الهتك لحرمة، و قد عرفت ان الجودان الحاكم باستحقاق الذم و العقاب انما يحكم على ما به هتك و ظلم للمولى، و انما يتحقق ذلك من العبد حيث يجرى باختياره مرجحا لما يوافق طبعه على ما يوافق رضا مولاه، بأن يتحرك و يفعل غير مبال بان يكون هاتكا و ظالما.

و بعبارة اخرى: ان هنا ثلاث مراتب:

الاولى: ان يكون له طبع الشر و سوء السريرة من دون ان يكون له شوق و رغبة فى الارتكاب، كمثلى الذى لم ير الخمر و لم يسمع بها و لكنه كان بحيث لو رآها و عرفها و قدر عليها لشربها مع علمه بعدم رضا المولى بشره لها.

الثانية: من يحصل له الشوق و الرغبة فى الارتكاب، و لا يمنعه عدم رضا المولى بذلك و انما تمنعه موانع آخر كمثلى ان لا يكون له مال يشتريها به.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٩

.....

و هاتان المرتبتان ليستا من مصاديق الظلم و الهتك، لوضوح عدم كونه متحركا بالفعل للظلم و الهتك، و ان كان له طبع شرير و سريرة سيئة و شوق و رغبة و لكنه لم يصدر عنهما التحريك بالفعل.

و هاتان المرتبتان متحققتان ايضا لمن له طبع خير و سريرة طيبة.

فانه ربما لا- يكون له شوق الى الاطاعة لعدم أمر مولاه له أو لعدم علمه بأمره قصورا لا تقصيرا و كان بحيث لو علم لامثلى، و ربما يكون له شوق و رغبة و لكن يمنعه مثلا عدم دخوله تحت عنوان التكليف كغير المستطيع للحج و هو مشتاق و راغب فى اتيانه.

و من الواضح: ان العبد الذى له طبع شرير و رغبة فى ارتكاب ما لا يرضى به مولاه متصف بما يلام و يعاتب عليه و ان كان لا يستحق

الذم والعقاب، و العبد الذى له طبع طيب و رغبة فى الامتثال متصف بما يمدح و يثنى عليه، و لكنه لم يحصل منه ما يستحق به المثوبة على فعل بحيث يكون له بحسب وجدان العقل حق بالفعل عند مولاه.

الثالثة: مرتبة الجرى و العمل على طبق العزم المحرك، و فى هذه المرتبة يستحق المتجرى الذم و العقاب و المنقاد المدح و الثواب، و اتضح مما ذكرنا انه هناك لوم من دون استحقاق العقاب، و ذم مع استحقاق العقاب، و مدح من دون استحقاق الثواب، و مدح مع الاستحقاق. و قد اشار الى المرتبتين الاوليين بقوله: «و ان قلنا بانه لا يستحق مؤاخذه او مثوبة ما لم يعزم على المخالفة او الموافقة بمجرد سوء سريرته» من له طبع شرير و رغبة فى المخالفة و لم يتحرك اليها و لم يخالف لا يستحق عقابا «او حسنها» أى من له حسن السريرة و الطبع الطيب و الرغبة للامتثال و لم يفعل و لا يكون له موافقة فعلا فانه ايضا لا يكون له عند مولاه حق الثواب مستحقا له «و ان كان الاول مستحقا للوم او» الثانى يستحق «المدح بما يستتبعانه كسائر الصفات و الاخلاق الذميمة او الحسنه» أى ان المتصف بمحض الطبع الشرير و سوء

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٠

.....

السريرة و المتصف بالطبع الطيب و حسن السريرة قد اتصف اولهما بالخلق الذميم و الثانى بالخلق الحسن، كمثل من له طبع البخل و طبع الكرم و طبع الجبن و الشجاعة و ساير الاخلاق و الملكات المستحسنة و المذمومة فانهما له واقع متحقق لهما اقتضاء الشر المستتبع للذم و اقتضاء الخير المستتبع للمدح، فانه من الواضح المشاهد أن لنفس الصفات و الملكات مرتبة من المدح و الذم بما هى صفات و ملكات من دون ان يصدر منهما ما يشاكلها من فعل الخير و فعل الشر، و لكنه محض المدح الذى لا استحقاق فيه للثواب و محض الذم الذى لا استحقاق فيه للعقاب، و لذا قال (قدس سره):

«و بالجملة ما دامت فيه صفة كامنة» لم يتحرك معها الى الفعل «لا يستحق بها الا مدحا او لوما» من دون استحقاق للجزاء بالثواب او العقاب و اشار الى المرتبة الثالثة بقوله: «و انما يستحق الجزاء بالمثوبة او العقوبة مضافا الى احدهما» أى مضافا الى استحقاق المدح او اللوم «اذا صار العبد بصدد الجرى على طبقها» أى بصدد الجرى على طبق تلك الصفة الكامنة «و العمل على وفقها و» لم يكن عمله عن غفلة و لا شعور بل كان عن «جزم و عزم و ذلك لعدم صحته مؤاخذته بمجرد سوء سريرته من دون ذلك» أى من دون ان يجرى على طبقها و يعمل على وفقها و ان حدث من سوء سريرته شوق الى الارتكاب و لكنه لم يرتكب «و حسنها معه» أى و حسن المؤاخذه مع الجرى على طبقها و العمل على وفقها «كما يشهد به مراجعة الوجدان الحاكم بالاستقلال الى آخر الجملة»، فان الوجدان هو الحاكم المستقل فى باب الاطاعة و العصيان سواء كان مستنده الفطرة او غيرها من الضروريات، او كان مستنده بناء العقلاء الذى هو من المشهورات.

و على كل فالوجدان هو الحاكم بالاستقلال فى هذا الباب من دون مشاركة للشرع معه فى الحكم، لوضوح ان حكم الشارع بما هو رئيس العقلاء ليس حكما منه بما هو شارع، و حكمه بما هو شارع مرجعه الى امره بذلك، و نفس امره يحتاج الى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣١

و لكن ذلك مع بقاء الفعل المتجرى به أو المنقاد به على ما هو عليه من الحسن أو القبح، و الوجوب أو الحرمة واقعا، بلا حدوث تفاوت فيه بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم و الصفة، و لا يغير جهة حسنه أو قبحه بجهة أصلا (١)، ضرورة أن القطع بالحسن أو القبح لا يكون

حكم يلزم باطاعته و ليس هو الشارع ايضا لتسلسل الاحكام حينئذ فيتمحض الحكم للوجدان و العقل بذلك.

(١) لا- يخفى ان القائلين باستحقاق العقاب على التجري لانه هتك و طغيان على المولى اختلفوا في كون معنونه هل هو الفعل المتجرى به، او انه نفس القصد و الارادة البالغة لتحريك العضلات و الجرى و العمل على وفق ما قطع به دون مقدماتها من الجزم و العزم و بقیة المقدمات التي سيأتي الاشارة اليها ان شاء الله.

و لا- يخفى انه بناء على ان المعنون هو الفعل المتجرى به لا- بد من الالتزام بعدم بقاء الفعل المتجرى به على ما هو عليه من عنوانه الواقعي، فلو كان واقعا واجبا قطع العبد بحرمته و تجرأ على ارتكابه بما هو حرام عنده، فلا بد و ان يكون الفعل الذي يستحق المتجرى العقاب عليه لانه صار معنونا بعنوان الهتك لا- يكون باقيا على ما هو عليه من كونه واجبا واقعا، لعدم معقولية العقاب على ما هو الواجب.

نعم يمكن الالتزام بكونه باقيا على عنوانه الواقعي غير المؤثر فعلا، و انما المؤثر فعلا- هو العنوان الثانوي الطارئ عليه و هو عنوان التجري و الهتك للمولى المنطبق عليه فعلا.

و المصنف (قدس سره) اختار الثاني و هو كون المعنون بعنوان التجري المستحق للعقاب عليه هو القصد و الارادة المحركة للعضلات و الجرى على وفق ما قطع بحرمته مثلا، و على هذا فلا داعي لتغير الفعل عما هو عليه لعدم انطباق عنوان عليه موجب لتغيره، فهو باق على ما هو عليه من عنوانه الحسن او القبيح الواقعيين و على ما هو عليه من الوجوب او الحرمة واقعا، فما قطع بكونه قبيحا و كان حسنا في الواقع باق

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٢

من الوجوه و الاعتبار التي بها يكون الحسن و القبح عقلا و لا ملاكا للمحبيية و المبغوضية شرعا، ضرورة عدم تغير الفعل عما هو عليه من المبغوضية و المحبيية للمولى، بسبب قطع العبد بكونه محبوبا أو مبغوضا له. فقتل ابن المولى لا يكاد يخرج عن كونه مبغوضا له، و لو اعتقد العبد بأنه عدوه، و كذا قتل عدوه، مع القطع بأنه ابنه، لا يخرج عن كونه محبوبا أبدا (١).

على حسنه و لا يكون قبيحا، و ما قطع بكونه حراما و كان واجبا باق على وجوبه و لا يصير قبيحا و لا حراما عقلا بسبب كونه فعلا قد تجرأ به العبد على مولاه، لان العبد انما يستحق العقاب على ارادته و قصده اليه المحرك لعضلاته نحو الفعل و القصد هو المعنون بعنوان الهتك و الطغيان، و لذا قال (قدس سره): «و لكن ذلك» أي شهادة الوجدان الحاكم بصحة مؤاخذه المتجرى لا يستلزم تغيير الفعل المتجرى به عن عنوانه الواقعي، لعدم صيرورة الفعل نفسه بواسطة التجري عنوانا للهتك، بل نلتزم بصحة المؤاخذه على العزم و الارادة و المثوبة عليهما ايضا «مع بقاء الفعل المتجرى به او المنقاد به على ما هو عليه من الحسن او القبح و الوجوب او الحرمة واقعا بلا حدوث تفاوت فيه» أي من دون تفاوت في نفس الفعل «بسبب تعلق القطع» به «ب» عنوان هو «غير ما هو عليه من» العنوان الذي له واقعا، و لا فرق بين ان يكون متعلق القطع «الحكم» كما لو قطع بوجوب الجمعة و كانت محرمة واقعا فتركها «و» بين ان يكون متعلق القطع «الصفة» كما لو قطع بخميرية مائع فشربه «و لا يغير جهة حسنه او قبحه بجهة اصلا» أي لا يغير القطع بحسنه قبحه الواقعي و لا يغير القطع بقبح الفعل حسنه الواقعي، فما للفعل من الجهة الواقعية باقية على ما هي عليها لا تتغير بسبب تعلق القطع بخلافها.

(١) هذا شروع في الاستدلال على كون الفعل المتجرى به ليس هو معنون عنوان الهتك و الظلم للمولى، فلا بد و ان يكون معنون عنوان الهتك هو الارادة، لوضوح

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٣

دورانه بينهما لان ما قبل الارادة ليس بهتك و لا طغيان كما مر، و اذا ثبت انه ليس هو الفعل المتجرى به يثبت انه الارادة. و قد استدل عليه بدليلين:

الاول: ما اشار اليه بقوله: «ضرورة ان القطع بالحسن الى آخره».

و حاصله: ان تغير الفعل عما له من العنوان الواقعي لا- يعقل ان يكون الا لاجل انطباق عنوان ثانوى عليه، و ليس للفعل عنوان ثانوى منطبق عليه سوى كونه متعلقا للقطع و كونه مقطوعا به، فالفعل الحسن واقعا المقطوع بقبحه فعلا لم يطرأ عليه الا عنوان كونه مقطوعا بقبحه بالفعل، فلا بد من ان يكون هذا العنوان الطارئ هو الموجب لتغيره عن عنوانه الواقعي. و من الواضح: ان تغير الشئ عما هو عليه لا يكون إلّا بنحوين: اما لكونه بسبب العنوان الثانوى يكون مصداقا من مصاديق العدل او الظلم.

او لكونه يكون بواسطة العنوان الطارئ ذا مفسدة او مصلحة بالفعل، و من البين ان القطع بقبح ما هو حسن واقعا لا يغير حسنه واقعا و يصيره قبيحا فعلا، فما هو عدل في الواقع لا يكون من الظلم بسبب القطع بكونه منه، لوضوح عدم صيرورته بواسطة القطع مما يوجب خلافا في النظام بعد ان كان مما يستقيم به النظام واقعا.

و من الواضح ايضا ان القطع بمفسدة ما فيه المصلحة واقعا لا يجعله ذا مفسدة بالفعل ليجب تغيره عما هو عليه من المحبوبة واقعا الى المبغوضية فعلا، لبداهة ان المصالح و المفاسد مما تترتب على ذوات الافعال من دون دخل للقطع بها في وجودها و عدمها. فاذا عرفت انه ليس للفعل المتجرى به عنوان ثانوى في المقام غير عنوان القطع به على خلاف ما هو عليه، و قد تبين ايضا ان هذا العنوان لا يوجب تغير الا في عنوان العدل و الظلم الواقعيين و لا في المصلحة و المفسدة الواقعتين ايضا- فلا مناص عن بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٤

هذا مع أن الفعل المتجرى به أو المنقاد به، بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب لا يكون اختياريا، فإن القاطع لا يقصده إلا بما قطع أنه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي لا- بعنوانه الطارئ الآلى، بل لا يكون غالبا بهذا العنوان مما يلتفت إليه، فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلا؟ و من مناطات الوجوب أو الحرمة شرعا؟ و لا يكاد يكون صفة موجبة لذلك إلا إذا كانت اختيارية (١).

الالتزام ببقاء الفعل المتجرى به على ما هو عليه من عنوانه الواقعي و ما له من مصلحة او مفسدة كذلك، و لا يتغير بسبب التجري به عما هو عليه مما له واقعا.

و قد اشار الى النحو الاول بقوله: «ضرورة ان القطع بالحسن او القبح لا يكون من الوجوه و الاعتبارات التي بها يكون الحسن و القبح عقلا» لما عرفت من كون ما ليس بمخل بالنظام واقعا لا يكون مخلا به فعلا بواسطة القطع بكونه مخلا به خطأ.

و قد اشار الى النحو الثانى بقوله: «و لا ملاكا للمحبيبة و المبغوضية شرعا ضرورة عدم تغير الفعل عما هو عليه من المبغوضية و المحبوبة للمولى بسبب قطع العبد بكونه محبوبا» و هو مبغوض للمولى واقعا «او» بسبب قطع العبد بكونه «مبغوضا له» أى للمولى و هو محبوب له واقعا، ثم ايضا لذلك مثل مثلا لبقاء الفعل على ما هو عليه واقعا سواء فى الانقياد او التجري، و انه لا يتغير واقعا عما هو عليه بسبب القطع بخلاف ما له من عنوانه الواقعي و هو قوله «فقتل ابن المولى لا يكاد يخرج عن كونه مبغوضا له و لو اعتقد العبد بانه عدوه» فقتله انقيادا له «و كذا قتل عدوه مع القطع بانه ابنه» فقتله العبد متجريا عليه «لا يخرج عن كونه محبوبا» للمولى لانه عدوه واقعا.

(١) هذا هو الدليل الثانى الذى اقامه على بقاء الفعل المتجرى به او المنقاد به على ما هو عليه مما له من العنوان الواقعي.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٥

و حاصله: ان العناوين التي تكون موضوعا لاستحقاق العقاب و الثواب هي العناوين المنظورة بالاستقلال، دون العناوين التي كانت منظورة بما هي آلة للغير و لحاظها لحاظ آلي، لوضوح ان المنظور بالنظر الآلي غير مقصود بالذات و انما هو محض طريق الى غيره، و كثيرا ما لا يكون ملتفتا اليه، و لا بد ان يكون ما هو الموضوع في استحقاق الثواب و العقاب ملتفتا اليه دائما، لوضوح ان العقاب و الثواب على الافعال انما هو على الاختيارى منها، و الاختيار منوط بالالتفات لوضوح ان الفعل المغفول عنه ليس من الافعال الاختيارية للفاعل المختار و انما هو من افعال الغافل دون المختار.

و من الواضح ايضا: ان من يحصل له القطع بشيء يكون نفس ذلك الشيء بما هو و بذاته حاضرا عنده لا بما هو مقطوع به، و كثيرا ما يغفل القاطع بشيء عن الالتفات الى ذلك الشيء بما هو مقطوع به و بما هو متعنون بهذا العنوان، و انما الملتفت اليه دائما عند القاطع هو نفس ذلك الشيء بذاته و بعنوانه الخاص به دون عنوان كونه مقطوعا به.

و القائل بان معنون عنوان التجري و الانقياد هو الفعل المتجري به و المنقاد به لا يلتزم بالتفصيل بين حال الالتفات و عدمه، و قد عرفت ايضا انه ليس في المقام عنوان للفعل غير عنوان ذاته من العناوين الثانوية الموجبة لكونه من مصاديق التجري او الانقياد الا عنوان كونه مقطوعا به، و هذا العنوان الثانوي لا يصح ان يكون من مصاديق التجري و الانقياد دائما، بل ربما يلتفت اليه و ربما لا يلتفت، بل الغالب ان يكون مما لا يلتفت اليه، و قد عرفت ان عنوان الموضوع الموجب لاستحقاق الثواب و العقاب لا بد و ان يكون ملتفتا اليه دائما لا طورا و طورا، لما عرفت من انه حال كونه مغفولا عنه لا يكون الفعل من الافعال الاختيارية، و ما لم يكن الفعل اختياريا لا يوجب استحقاق ثواب او عقاب و الى هذا اشار بقوله: «هذا مع ان الفعل المتجري به او المنقاد به بما هو مقطوع الحرمة و الوجوب لا يكون اختياريا» و انما

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٦

.....

اختياريته بعنوانه الخاص بذاته، مثلا شرب الخمر بما هو شرب خمر له حكم الحرمة يقع بالاختيار من الشارب لانه ملتفت اليه بهذا العنوان الخاص به، و اما شرب الخمر الحرام بما هو مقطوع بحرمة لا يكون دائما من الافعال الاختيارية بهذا العنوان الثانوي و هو كونه مقطوعا بحرمة، لعدم الالتفات اليه غالبا بما هو مقطوع بحرمة، بل الملتفت اليه هو كونه شرب خمر حرام لا شرب حرام بعنوان كونه مقطوعا بحرمة «فان» من الواضح ان «القاطع لا يقصده إلا بما قطع انه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي» و هو عنوان كونه شرب خمر حرام مثلا- «لا بعنوانه الطارئ الآلي» و هو كون هذا الشراب مقطوعا بحرمة بعنوان كونه مقطوعا بها «بل لا يكون غالبا بهذا العنوان» الطارئ الآلي «مما يلتفت اليه».

ثم اشار الى انه ما لم يكن عنوان الموضوع ملتفتا اليه لا يكون معنونا بالعنوان الحسن او القبح عقلا و لا يكون واجبا او حراما شرعا بقوله: «فكيف يكون من جهات الحسن او القبح عقلا- و من مناطات الوجوب او الحرمة شرعا»، ثم اشار الى المناط لكون الفعل المغفول عن عنوانه لا يكون حسنا و لا قبيحا و لا واجبا و لا حراما بقوله: «و لا يكاد يكون صفة موجبة لذلك إلا اذا كانت اختيارية» و الفعل المغفول عن عنوانه بما هو مغفول عنه ليس من الافعال الماتى بها بعنوانها الاختيارى.

و بعبارة اخرى: ان الماء المقطوع بكونه خمرا قد شربه المتجري بعنوان كونه خمرا، و بهذا العنوان لم يكن، اذ ليس هو خمرا واقعا، بل هو ماء- مثلا- فبهذا العنوان لم يصدر منه فعل اختيارى، اذ لم يكن خمرا و بعنوان كونه ماء لم يكن مقصودا اتيانه بهذا العنوان، و ما لم يكن العنوان مقصودا لا يكون حصول العنوان في الخارج امرا اختياريا للفاعل، فبالنسبة الى الخمرية و المائية لم يحصل منه فعل اختيارى لعدم الخمرية و عدم قصد المائية، و بالنسبة الى عنوان كونه مقطوعا به قد عرفت انه مغفول عنه غالبا، فلم يصدر من المتجري فعل اختيارى اصلا كما صرح بذلك المصنف في حاشيته على الرسائل، و سيأتى التعرض له في المقام ايضا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٧

إن قلت: إذا لم يكن الفعل كذلك، فلا- وجه لاستحقاق العقوبة على مخالفة القطع، و هل كان العقاب عليها إلا عقابا على ما ليس بالاختيار (١)؟

قلت: العقاب إنما يكون على قصد العصيان و العزم على الطغيان، لا على الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختيار (٢).

(١) حاصله: ان المتجرى و هو القاطع المخطئ في قطعه من الواضح انه لم يشرب خمرا ليكون فاعلا- لما هو الحرام واقعا و مخالفا للمولى بارتكابه للمنهي عنه واقعا، و انما شرب ماء لا خمرا، و شرب الماء بما هو مقطوع بكونه خمرا لا عقاب عليه لكونه غير اختياري بهذا العنوان غالبا كما مر، و لم يفعل المتجرى الا فعلا واحدا و هو ليس بشرب للخمر واقعا و لا يستحق العقاب عليه بما هو مقطوع الخمرية، فلم يصدر من المتجرى فعل يستحق عليه العقاب اصلا لعدم شربه الخمر، و لكون العقاب على شرب ما قطع بكونه خمرا عقابا على ما لا- بالاختيار فلا- وجه للقول باستحقاق المتجرى للعقاب، و حيث ان المتجرى هو المخطئ في قطعه فلا يكون ما شربه القاطع خمرا واقعا، و لوضوح هذا لم يشر اليه و انما اشار الى عدم عقابه على مخالفة القطع بما هو مخالفة القطع بقوله: «إذا لم يكن الفعل كذلك» أى اذا لم يكن الفعل معاقبا عليه بما هو مقطوع به «فلا وجه لاستحقاق المتجرى العقوبة على مخالفة القطع» لكون مخالفة القطع بما هي مخالفة القطع غير اختيارية، و لذا قال: «و هل كان العقاب عليها الا عقابا على ما ليس بالاختيار».

(٢) حاصله: ان العقاب ليس على الفعل حتى يرد هذا الاشكال من كون الفعل المتجرى به ليس بخمر واقعا و بعنوان كونه مقطوعا به ليس باختياري غالبا فلا وجه للعقاب، فان العقاب انما هو على قصد العصيان و العزم على الطغيان لا على الفعل المتجرى به حتى يرد الاشكال المذكور.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٨

.....

و لا- يخفى ان مراد المصنف من العزم ليس هو العزم بحسب الاصطلاح في مقدمات الفعل الاختياري، بل مراده منه هو كونه بمعنى القصد و الارادة، فهو عطف تفسير على القصد، و اما العزم بحسب الاصطلاح فهو من مقدمات القصد و الارادة كما اشار اليه المصنف في حاشيته على الرسائل.

و حاصله: ان الفعل الاختياري مسبق بمقدمات ست: تصوره، و التصديق بفائدته، و الجزم و هو عقد القلب على انه ينبغي صدوره و رفع موانع عدمه، و العزم و هو الشوق اليه غير البالغ حد الارادة، و الارادة و هي الشوق البالغ حد التحريك للعضلات، و تحريك العضلات اليه.

و بعضهم يعدها سبعا لانه يجعل بين تصوره و التصديق بفائدته ميل ما اليه و هيجان رغبة له ليدعوه الى النظر في فائدته و التصديق بها.

و على كل فالعزم بحسب الاصطلاح من مقدمات الارادة، لان كل مقدمة سابقة من هذه المقدمات هي كعلل للاحقها فهي كسلسلة علل و معلولات الى ان تنتهي الى الفعل الاختياري.

و على كل فالعزم بحسب الاصطلاح ليس هو الارادة، و لكن مراد المصنف من قوله و العزم على الطغيان المعطوف على قصد العصيان هو العزم بمعنى القصد و الارادة.

و حاصل الجواب: ان العقاب على ارادة الفعل المتجرى به دون نفس الفعل، فلا يرد الاشكال و لذا قال: «العقاب انما يكون على قصد العصيان و العزم على الطغيان لا- على الفعل الصادر بهذا العنوان» أى بعنوان كونه مقطوعا به، فان الفعل بهذا العنوان الآلى يكون

صدوره «بلا اختيار» و لا عقاب على الفعل حيث يكون صدوره بلا اختيار.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٩

إن قلت: إن القصد و العزم إنما يكون من مبادئ الاختيار، و هي ليست باختيارية، و إلا لتسلسل (١).

قلت: مضافا إلى أن الاختيار و إن لم يكن بالاختيار، إلا أن بعض مبادئه غالبا يكون وجوده بالاختيار، للتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعه العقوبة و اللوم و المذمة (٢).

(١) حاصله: إن العقاب إذا كان على ما يصدر بالاختيار فكيف يمكن الالتزام بالعقاب على نفس ارادة الفعل المتجرى به، فإن الارادة من مبادئ الفعل الاختياري و هي نفس الاختيار التي بها يكون الفعل اختياريًا، و اما نفس الاختيار فلا يعقل ان يكون اختياريًا و إلا لزم التسلسل، لوضوح ان اختيارية نفس الاختيار اذا كانت موقوفة على الاختيار فننقل الكلام الى ذلك الاختيار التي صار نفس الاختيار الآخر به اختياريًا، فانه لا فرق بين اختيار و اختيار، فاذا كان الاختيار الآخر محتاجا في اختياريته الى الاختيار فالاختيار السابق عليه مثله و هلم جرا فيلزم التسلسل، فلا يعقل ان يكون اختيارية الاختيار موقوفة على الاختيار، لان حكم الامثال واحد، و لذا قال: «ان قلت ان القصد و العزم انما يكون من مبادئ الاختيار» أي ان العزم و القصد من مبادئ الفعل الاختياري «و هي» أي مبادئ الفعل الاختياري نفسها «ليست باختيارية» أي لا يعقل ان تكون هي ايضا اختياريتها موقوفة على الاختيار «و إلا لتسلسل» كما عرفت.

و الحاصل: ان الالتزام بالعقاب على نفس الارادة التي هي نفس الاختيار التزام بالعقاب على ما ليس بالاختيار، فلا يعقل ان يكون معنون الهتك و الطغيان نفس الارادة و القصد، لبداهة لزوم كون معنون الحسن و القبح أو الواجب و الحرام أمرا اختياريًا.

(٢) اجاب (قدس سره) عن الاشكال بجوابين: الاول: ما اشار اليه بقوله: مضافا، الثاني ما اشار اليه بقوله: يمكن ان يقال.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٤٠

.....

و حاصل الجواب الاول: ان الارادة و ان لم تكن بالاختيار للزوم التسلسل، إلا انه يكفي في صحة العقاب على الامر غير الاختياري كون بعض مبادئه اختيارية و بعض مبادئ الارادة اختياريًا غالبا بل دائما و هو التصديق بالفائدة، و الجزم الذي هو عقد القلب على دفع الموانع و سد ثغور العدم، فان العبد يمكنه ان يتأمل و لا يصدق بفائدة المحرم المنحصرة تلك الفائدة في ملائمتها لشهوته فقط، فانه اذا تأمل و عرف ما يترتب عليه من المضار و المفساد و الهتك لمولاه و الطغيان عليه، و ما يستلزم ذلك من تبعات العقوبة و اللوم و الذم- لا يحصل له التصديق بفائدة ليس فيها سوى الملاءمة لشهوته فقط، و يمكنه ان يتأمل ايضا فلا يجزم بلزوم سد ثغور عدم هذا الشيء الذي يترتب على وجوده مفساد و هتك لمن لا- ينبغي هتكه و الجرأة عليه، بل ينبغي اطاعته و القيام بمراسم العبودية، لانه بهتكه له يستحق العقاب من مولاه و اللوم و الذم من العقلاء.

و بالجملة: انه ليس كل ما لا بالاختيار لا يقتضى استحقاق العقوبة، بل اللاختيار الذي بعض مقدماته اختيارية مما يستحق فاعله العقاب عليه، و اللاختيار الذي لا يستحق فاعله العقاب هو اللاختيار الذي ليس له مقدمة اختيارية سواء لم تكن له مقدمة كنفس تصور الشيء او تكون له مقدمة و لكنها غير اختيارية كالميل الجزئي المتعقب للتصور، و الى هذا اشار بقوله: «مضافا الى ان الاختيار و ان لم يكن بالاختيار» و إلا لتسلسل فنفس الاختيار ليس اختياريًا «إلا ان بعض مبادئه غالبا» بل دائما مثل التصديق و الجزم «يكون وجوده» أي وجود بعض مبادئه مثل التصديق و الجزم «بالاختيار للتمكن من عدمه» أي للتمكن من عدم التصديق و الجزم «بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه» و ما بنى على ارتكابه «من» المفساد ك «تبعه العقوبة و اللوم و المذمة» فيستطيع ان لا يصدق و لا يجزم بارتكاب ما يترتب عليه تلك التبعات. هذا حاصل الجواب الاول و لا بد من التأمل فيه جدا،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٤١

يمكن أن يقال: إن حسن المؤاخذه و العقوبة إنما يكون من تبعه بعده عن سيده بتجريبه عليه (١)، كما كان من تبعته بالعصيان في صورة المصادفة، فكما أنه يوجب البعد عنه، كذلك لا غرو في أن يوجب حسن العقوبة، فانه و إن لم يكن باختياره (٢) إلا أنه بسوء سريرته و خبث باطنه،

لان الالتزام بعقاب المتجربى على نفس الفعل المتجربى به أو بعدم العقاب على المتجربى اصلا هو اهون من هذا الالتزام. و حيث كان مبنى هذه التعليقة مقصورا على توضيح ما افاده دون النقص و الابرام لذا اعرضنا عن التعرض لما يمكن ان يرد عليه نقضا و حلا.

(١) هذا هو الجواب الثانى و حاصله: ان العقاب انما يقبح على ما لا بالاختيار فيما كان ذلك راجعا الى المولى او الى شخص آخر، بان يقهر المولى عبده و يقسره على الفعل، او يقهره و يقسره عليه شخص آخر، مثلا ان يغل يديه و يفتح فمه و يوجر الخمر فى فمه. و اما اذا كان عدم الاختيار فى العبد راجعا الى نفس العبد فلا مانع من صحة عقابه و ان كان لا اختيار له، لان مرجع عدم اختياره الى نفسه لا- الى غيره، و عدم صحة عقاب غير المختار انما هو فيما اذا كان لا اختياره راجعا الى غيره، و المقام من قبيل الثانى، فان عدم اختيارية ارادة العبد ترجع الى نفسه لا الى غيره، فان سببها سوء سريرته و خبث باطنه و نقصانه و استعداده ذاتا بحسب هذا النقصان لجرأته على مولاه.

(٢) يحتمل ان يكون مراده من هذه العبارة هو ان العقاب انما هو على التجربى على المولى سواء فى المصادفة و المخالفة لعصيان فى مقام اصابة القاطع فى قطعه او فى صورة عدم اصابته فى قطعه، فان تجربى العبد و هتكه لمولاه و طغيانه عليه فى كليهما على حد سواء، ففى صورة الاصابة انما يستحق العقاب على تجريبه و فى صورة الخطأ ايضا يستحق العقاب على تجريبه، و لا خصوصية للمصادفة و عدم المصادفة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٤٢

بحسب نقصانه و اقتضاء استعداده ذاتا و إمكانا، و إذا انتهى الامر إليه يرتفع الاشكال و ينقطع السؤال بلم فإن الذاتيات ضرورى الثبوت للذات.

و بذلك أيضا ينقطع السؤال عن أنه لم اختار الكافر و العاصى الكفر و العصيان؟ و المطيع و المؤمن الاطاعة و الايمان؟ فإنه يساوق السؤال عن أن الحمار لم يكون ناهقا؟ و الانسان لم يكون ناطقا؟

و بالجملة: تفاوت افراد الانسان فى القرب منه- جل شأنه و عظمت كبرياؤه- و البعد عنه، سبب لاختلافها فى استحقاق الجنة و درجاتها، و النار و دركاتهما، و موجب لتفاوتها فى نيل الشفاعة و عدم نيلها، و تفاوتها فى ذلك بالآخرة يكون ذاتيا، و الذاتى لا يعلل (١).

و يحتمل ان يكون مراده منها ان القوم يلتزمون بصحة عقاب العاصى، و لا- فرق بين العاصى و المتجربى الا- بالمصادفة و عدم المصادفة، و هى ليست من الامور الاختيارية، و ان كان سيأتى منه ما ينافى هذا الاحتمال، لصدق عنوان المخالفة على العاصى دون المتجربى لا لعنوان المصادفة لان المخالفة اختيارية و ان لم تكن المصادفة كذلك.

(١) هذا تصريح منه (قدس سره) بصحة العقاب على ما لا بالاختيار اذا انتهى الى سوء السريرة، و لا بد من التأمل فيه و فى ما بعده من عبارته (قدس سره) فانه بظاهره مناف لضروريات مذهب الامامية.

لا- يخفى ان المصنف انما التزم بان العقاب يصح ان يكون على ما لا بالاختيار، لتنزله عن الجواب الاول و هو ان الارادة و ان كانت

غير اختيارية إلا أن بعض مقدماتها اختيارية كالجزم والعزم، و إذا كان لغير الاختيارى مقدمات اختيارية صح العقاب عليه كوضع السم فى الطعام، فان الموت المتسبب عن اكل السم و ان لم يكن من افعال الواضع للسم بالمباشرة فهو غير اختيارى له، و لكن لما كان وضع السم من الامور الاختيارية للواضع و هو مقدمة يترتب عليها استعمال السم القاتل صح

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٤٣

.....

العقاب للواضع للسم على موت المستعمل للسم، لان مقدمة الموت بالسم اختيارية للواضع. و المصنف بعد تنزله عن هذا الجواب و التزامه بصحة العقاب على الارادة و ان كانت غير اختيارية دون الفعل المتجرى به التزم بصحة العقاب على ما لا- بالاختيار و انه من لوازم البعد عن المولى، و البعد عن المولى من لوازم خبث السريرة، و خبث السريرة ذاتى و الذاتى لا يعلل، و هذا مخالف بظاهره لما هو من ضروريات مذهب الامامية من انه لا عقاب على ما لا بالاختيار، و لا يصح العقاب عند الامامية الا على الفعل الاختيارى و لا ينبغى الالتزام بذلك، بل يمكن الالتزام بالعقاب على نفس الفعل المتجرى به دون الارادة كما التزم به جماعة من المحققين.

و ما اورده المصنف عليهم يمكن الجواب عنه فان ما اورده عليهم يتلخص فى ايرادات ثلاثة:

الاول: ان الواقع انما يتغير عن حكمه الواقعى للعنوان الثانوى و ينحصر فى امرين انطباق عنوان الظلم عليه او طروء مفسدة عليه بواسطة عنوان ثانوى، و ليس فى المقام الا عنوان كونه مقطوعا به، و القطع بقبح شىء ليس بقبيح واقعا لا يصيره قبيحا و لا يوجب ايضا طروء مفسدة عليه.

الثانى: ان عنوان كونه مقطوعا به مغفول عنه غالبا، و الفعل الاختيارى الذى يصح العقاب عليه لا بد و ان يكون ملتفتا اليه، لان غير الملتفت اليه ليس باختيارى.

الثالث: ان بعض انواع التجرى لا يكون فيه فعل اختيارى صادر من المتجرى، كمن شرب مائعا لانه قطع بكونه خمرا و كان فى الواقع ماء، لان شرب الخمر الذى قصده المتجرى لم يقع منه، و شرب الماء الذى صدر منه لم يكن مقصودا له، و لا بد فى الفعل الاختيارى ان يكون مقصودا للفاعل، و القائل بالعقاب على الفعل المتجرى به لا يفرق بين انواع التجرى.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٤٤

ان قلت: على هذا فلا فائدة فى بعث الرسل و انزال الكتب و الوعظ و الانذار.

قلت: ذلك لينتفع به من حسنت سريرته و طابت طينته لتكمله به نفسه و يخلص مع ربه انسه ما كنا لنهتدى لو لا ان هداانا الله، قال الله تبارك و تعالى: فذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين، و ليكون حجة على من

و الجواب عن الايرادين الاولين: ان العنوان المنطبق على الفعل المتجرى به الموجب لصحة العقاب عليه ليس هو عنوان كونه مقطوعا به، بل هو لان ما اتى به مصداق عنوان الهتك و الطغيان على المولى، و من الواضح ان المتجرى قد اتى بالفعل مع التفاته الى ان فعله هتك لحرمة المولى و طغيان عليه، فينطبق على فعله عنوان الظلم الموجب لصحة العقاب على نفس الفعل، و ليس هذا العنوان مغفولا عنه بل هو ملتفت اليه دائما، و بهذا يرتفع الايرادان الاول و الثانى، لانهما انما يردان حيث يكون العنوان عنوان كونه مقطوعا به.

و الجواب عن الثالث: انه قد صدر من المتجرى فعل اختيارى لوضوح انه قد صدر منه شرب باختياره، غاية الامر انه اخطأ فى تطبيق عنوانه و الخطأ فى التطبيق لا يرفع الاختيارية، لان اختيارية الفعل هى كون الفاعل يحرك عضلاته نحو الفعل باختياره لا بقسر قاسر يقسره على الفعل و لا- ان يكون فاعلا بالطبع كحركة الجسم النامى فى نموه، و من الواضح ان فعل المتجرى لم يكن لقسر قاسر و

ليست حركة طبيعية له، فلا بد و ان تكون حركة اختيارية.

و لو تنزلنا فقلنا ان هذا النوع من فعل المتجرى من الافعال القسرية غير الاختيارية، فالالتزام بالتفصيل في فعل المتجرى و عدم العقاب على هذا النوع من التجري اهن من الالتزام بما ينافى ما هو من ضروريات مذهب الامامية و لا بد من تأويل ما دللته من الآيات و الروايات على ذلك.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٤٥

[دلالة الآيات و الروايات على استحقاق المتجرى للعقاب]

ساءت سريرته و خبت طينته ليهلك من هلك عن بينة و يحيى من حى عن بينة كيلا يكون للناس على الله حجة بل كان له حجة بالغة.

و لا- يخفى أن فى الآيات و الروايات، شهادة على صحة ما حكم به الوجدان الحاكم على الاطلاق فى باب الاستحقاق للعقوبة و المثوبة (١)،

(١) اما الآيات فمثل قوله تعالى: **وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ** [٢] و قوله تعالى: **إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عِنْدَهُ مَشُورًا** [٣] و قوله تعالى: **وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ** [٤] فان ظاهر هذه الآيات و امثالها هى المؤاخذه على ما لا بالاختيار، فان المحاسبة على ما فى النفس و السؤال عما فى الفؤاد و المؤاخذه بما كسبت القلوب كل ذلك على امر غير اختيارى، لان ما فى النفس و ما فى الفؤاد و ما فى القلوب من غير الاختيارى.

و الجواب عنه: اولاً- ان ظواهر القرآن الكريم لا- يمكن الأخذ بها مع قيام البرهان على ما لا يوافق ظواهرها، فان مثل **وَ جَاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلِكُ صَفًا صَفًا** [٥] و مثل قوله عزّ و جل: **بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ** [٦] لا- بد من تأويله بكون مجيئه تبارك و تعالى لا بد و ان يكون غير مجيء الملك الذى هو من صفات ما له الجسم، و كذلك يدها فانه لا بد من تأويله لئلا يستلزم تجسيميا عليه تبارك و تعالى عن ذلك.

و ثانياً: انه يمكن ان يكون المراد من المحاسبة على ما فى النفس و السؤال عن ما فى الفؤاد و المؤاخذه على ما كسبت القلوب هى محاسبة النفس و الفؤاد و القلب على العقد و الجزم، و البناء على ما ينافى ما قام البرهان على بطلانه و دعت الرسل الى التكذيب به كالعقائد الفاسدة و الاحتمالات الباطلة.

و من الواضح ان عقد القلب على العقائد الفاسدة من الامور الاختيارية، و على هذا فلا- ربط له بالارادة المحركة للعضلات فى المتجرى.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٤٦

.....

و اما الروايات فهى مثل ما ورد ان نية الكافر شر من عمله، و مضمون ما ورد من التعليل لخلود اهل النار بان عزمهم على الاستمرار فى الكفر لو كانوا من المخلدين فى الدنيا، فان نية الكافر و عزمه ليس من الافعال الخارجية و هما من الافعال النفسية و من الامور غير الاختيارية له.

و الجواب عنه: اما عن الرواية الاولى، فأولاً: ان المدعى فى المقام هو كون الارادة التى هى الجزء الاخير من العلة هى مصداق التجري

و معنون الهتك و الطغيان دون الفعل المتجرى به، و ليس المراد من نية الكافر التي هي شر من عمله هي الارادة، لوضوح انه بناء على ما ذكره المصنف يكون المراد من العمل الذى هو شر ايضا ولكنه دون النية هو الارادة فى مورد التجرى، لما بينه من عدم الاستحقاق للعقاب على نفس الفعل فى مورد التجرى، و من المتسالم عليه عند الكل ان ما عدا الارادة من مقدماتها لا عقاب عليها فلا تكون هذه الرواية شاهدا على خصوص ما هو المدعى فى المقام، و يشترك الطرفان فى لزوم تأويل هذه الرواية.

و يمكن ان يكون السبب لكون نية الكافر شرا من عمله ان عمل الكافر فى فعل المحرمات لا يختلف عن عمل الفاسق فى فعلها بما هي من الاعمال، فان الكافر - مثلا - لا يصلى و الفاسق لا يصلى، و الكافر لا يزكى و لا يحج و الفاسق ايضا لا يزكى و لا يحج، فكلاهما على حد سواء من ناحية تركهما لما هو الواجب، و كذلك فى فعل المحرم، فان الكافر يشرب الخمر و الفاسق يشربها ايضا، فشرب الخمر بما هو شرب خمر قد حصل من الكافر و الفاسق على حد سواء، و لكن الكافر يترك الواجبات و يفعل المحرمات مستحلا لها بانها على انها ليست بواجبات و لا محرمات، بخلاف الفاسق فانه يفعلها مع بنائه على انه قد عصى الله فيها و ترك ما هو واجب عليه و فعل ما هو محرم عليه، و بسبب هذين البنائين اختلف الكافر و العاصى، و اتضح ان السبب فى كون فعل الكافر محققا لكفره دون فعل العاصى انما هو لاجل بنائه فى فعله على الاستحلال و هو الذى جعل فعله محققا لكفره عملا، فلذا كان بناؤه و نيته اشد

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٤٧

.....

إثما من عمله الذى يشترك فيه مع العاصى، فنية الكافر انما كانت شرا من عمله لانها هي التى جعلت عمله من محققات كفره، و اما نفس عمله بما هو عمل ليس له بذاته هذا الاقتضاء.

و هناك اجوبة اخرى عن هذه الرواية تركناها مراعاة لعدم التطويل، فلتطلب من محالها ..

و لا يخفى انه مما ذكرنا ظهر الجواب عن اشكال آخر فى الرواية، و هو انه لو سلمنا صحة العقاب على النية فلما ذا كان عقابها اشد من عقابه على العمل، لوضوح ان شدة الشر تستلزم شدة العقاب، و الرواية قد دلت على ان النية شر من العمل، فلا بد و ان يكون عقابها اشد من عقاب العمل، فانك قد عرفت ان شريه النية من العمل انما هو العمل بسببها صار مصداقا و محققا للكفر، فالعقاب على العمل الذى به تحقق الكفر لا على النية، و لكن حيث كان السبب فيه هي النية لذا كانت شرا من نفس العمل بما هو عمل.

و اما الرواية الثانية، فحاصله: انه ايضا ليس المراد من العزم المستوجب للخلود هو الارادة، لوضوح انه لم يخلد فى الدنيا حتى تكون له ارادة خالدة بخلوده، و انما كان له بناء على انه لو خلد فى الدنيا لاستمر كفره و طغيانه، فلا بد من تأويل هذه الرواية المنافية لقيام الاجماع و النصوص و بناء العقلاء على عدم العقاب على مقدمات الارادة.

و يمكن ان يقال فى تأويلها: ان المراد من كون بناء الكافر على الاستمرار على الكفر موجبا لخلوده فى النار هو الكناية عن ان الكافر اذا مات على الكفر بانها عليه فقد مات على صحيفة مظلمة سوداء خالية عن أى نور يربطه بالله، فخلوده فى النار لا لعدم الاقتضاء من ناحية نور رحمة الله، بل لعدم القابلية من ناحية الكافر فان أفقه لا قابلية له لان يكون مطلقا لنور الرحمة و محلا للتفضل و التكرم من قدس الفضل و اللطف، فنية الكافر و بناؤه على الاستمرار على الكفر و الطغيان منعه عن ان

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٤٨

و معه لا حاجة إلى ما استدل على استحقاق المتجرى للعقاب بما حاصله:

إنه لولاه مع استحقاق العاصى له يلزم إناطة استحقاق العقوبة بما هو خارج عن الاختيار، من مصادفة قطعه الخارجة عن تحت قدرته و اختياره، مع بطلانه و فساده (١)، إذ للخصم أن يقول بأن استحقاق

يكون محلا لفيض الرحمة واللفظ، فلذا كان خلوده في النار مسببا عن ذلك البناء الذي هو السبب في ختم صحيفته مقطوعة الربط عنه تبارك و تعالی، بخلاف العاصي المقترف للذنب بسبب شهوته و هو مؤمن و معترف بان هناك دارا و حشرا يستحق العاصي فيها العقاب على ذنوبه، فانه لا بد و ان لا تنقطع العصمة بينه و بين الله، و من الضروري ان يكون دائما خائفا من ذلك اليوم الذي يقف فيه للحساب بين يديه، فلا تكون مختومة بسواد لا ألق فيه و ظلام لا نور فيه، فهو محل للفضل و الرحمة، فلا يعقل ان يخلد في العقاب بعد ان كان فضل الله و رحمته تام الاقتضاء وافق العاصي قابل لانبثاق ذلك النور، نسأله تعالت عظمتة و غلبت قدرته و رحمته ان لا يحرمننا من لطفه و فضله و هو ارحم الراحمين.

و انما تعرضنا لخصوص ما ذكرنا من الآيات و الروايات مع ان هناك روايات و آيات آخر لذكرها بالخصوص في بعض حواشي الكتاب.

و على كل فبعد قيام الاجماع مؤيدا بكثير من الآيات و الروايات ايضا و بناء العقلاء على عدم الاستحقاق في مقدمات الارادة فلا بد من تأويل ما دل على خلاف ذلك.

(١) لا يخفى ان المنفصلة الآتية التي استدلت بها على عقاب المتجرى نتيجتها ثبوت العقاب على الفعل المتجرى به دون الارادة و العزم كما هو رأى المصنف، فالمستدل بها و ان وافق المصنف في استحقاق المتجرى للعقاب، لكنه خالفه في كونه على نفس الفعل المتجرى به دون الارادة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٤٩

.....

و على كل فقد استدلت على عقاب المتجرى بهذه المنفصلة المشتملة على شقوق اربعة، و بعد بطلان ثلاثة منها يتعين الشق المدعى و هو استحقاق المتجرى للعقاب كالعاصي المصيب في قطعه.

و بيانها ان نفرض ان هناك شخصين و ما يعين قطع كل منهما بخميرية مائع منهما فشرب كل منهما المائع الذي قطع بخميرته فصادف احدهما بقطعه الواقع و كان ما شربه خمرا واقعا، و أخطأ الآخر في قطعه فكان ما شربه ماء، فلا يخلو الحال بالنسبة اليهما عن شقوق اربعة:

لانهما اما ان لا يصح عقابهما معا.

او يصح عقابهما معا و هو المدعى.

او يصح عقاب المتجرى و هو المخالف للواقع في قطعه دون المرتكب للحرام و هو المصيب في قطعه.

او انه انما يصح عقاب المصيب في قطعه دون المتجرى الذي خالف قطعه الواقع، كما يدعيه المنكر لاستحقاق المتجرى للعقاب.

و لا يخفى انه لا سبيل للاول و هو عدم صحة عقابهما معا لتظافر العقل و النقل على استحقاق المرتكب للحرام و هو المصيب في قطعه لطغيانه على مولاة و هتكه لحرمته، و ارتكابه ما هو المنهى عنه المبغوض للمولى واقعا.

و منه يظهر: انه لا سبيل الى الشق الثالث بالاولوية و هو عقاب المتجرى دون المصيب.

و يبقى الشق الثاني و هو عقابهما معا و هو المدعى، و الشق الرابع و هو عقاب خصوص المصيب دون المتجرى باطل فيتعين الشق

الثاني و بطلان الرابع، بان نقول ان استحقاق المصيب في قطعه دون المتجرى لازمه اناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار و هو باطل، و ما يستلزم الباطل باطل ايضا و هو استحقاق خصوص المصيب دون المتجرى.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٥٠

.....

و توضيحه: ان المتجرى و المصيب متساويان في جميع ما صدر منهما بالاختيار، فان المصيب قاطع و المتجرى قاطع ايضا، و المصيب اقدم على ارتكاب ما علم بانه منهي عنه و مبغوض لمولاه و المتجرى مثله ايضا، و ان كلا منهما قد شرب باختياره ما اعتقد بكونه خمرا حراما، و لا- فرق بينهما الا- في كون احدهما صادف في قطعه الواقع و الآخر و هو المتجرى لم يصادف قطعه الواقع، و من الواضح ان المصادفة و عدم المصادفة مما ليست تحت اختيارهما معا، لوضوح ان مطابقتها ما شربه لكونه خمرا في الواقع ليست معلولة لقطعه بكونه خمرا، اذ لو كان قطعه علته لذلك لما تحقق مصداق للتجرى اصلا، و من الواضح ان شربه بما هو شرب ليس علته لخمرية الخمر في الواقع، كما ان عدم المطابقة للواقع في فعل المتجرى ايضا ليست باختياره و هو واضح جدا، لبداهة انه كان معتقدا بالمطابقة لا لعدم المطابقة، فالمصادفة و عدم المصادفة لا يعقل ان تكون هي السبب في الاستحقاق و عدم الاستحقاق بعد ما عرفت من كونهما امرين غير اختياريين بالنسبة اليهما معا.

و بعد ما ظهر ان المصيب و المتجرى متساويان في كل ما صدر منهما بالاختيار، و الفرق بينهما انما هو في الخارج عن اختيارهما و هو المصادفة و عدمها.

يتبين ان القول بالتفصيل في استحقاق خصوص المصيب للعقاب دون المتجرى لازمه اناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار، فان المصيب لا يختلف عن المتجرى الا في كون ما قطع به صادف الواقع و لم يصادفه فعل المتجرى، فتخصيص استحقاق العقاب بخصوص المصيب دون المتجرى مرجعه الى اناطة استحقاق العقوبة في المصيب بما هو خارج عن اختياره، و هو بديهى البطلان، لعدم امكان استحقاق اناطة العقوبة بما لا بالاختيار، فما يستلزم هذا اللزام الباطل و هو القول بالتفصيل باستحقاق خصوص المصيب للعقاب دون المتجرى باطل ايضا، و بعد بطلان هذا الشق كالشقين السابقين يتعين الشق الثانى و هو استحقاقهما معا للعقاب.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٥١

.....

و قد تعرض المصنف في عبارته التى اشار فيها الى هذا الاستدلال لخصوص شق التفصيل دون الشقين السابقين، و هو عدم عقابهما معا و عقاب خصوص المتجرى دون المصيب، لوضوح بطلانهما، و هذه عبارته التى اشار بها الى هذا الاستدلال «انه لولاه» أى ان الامر يكون مرجعه لو لا استحقاق المتجرى للعقاب بان نقول بعدم استحقاقه له «مع استحقاق العاصى له» أى للعقاب دون المتجرى الى ما «يلزم» منه «اناطة استحقاق العقوبة بما هو خارج عن الاختيار» لما هو واضح «من» كون «مصادفة قطعه» من الامور «الخارجة عن تحت قدرته و اختياره مع بطلانه و فساده» أى مع بطلان و فساد اناطة استحقاق العقوبة بما هو خارج عن الاختيار.

و لا- يخفى ايضا ان نتيجة هذا الاستدلال بهذه المنفصلة هو كون العقاب في المتجرى على الفعل المتجرى به للتصريح بكونهما متساويين في جميع ما صدر منهما بالاختيار، و هو الفعل الذى صدر من كل منهما باختياره و هو شرب المانع، غاية انه كان في المصيب شرب خمر و فى المتجرى شرب ماء، و لهذه الجهة تعرض المصنف لردده:

اولا: بما اشار اليه بقوله: «و معه لا حاجة الى ما استدل الى آخره» و حاصله: ان الاستدلال الصحيح على استحقاق المتجرى للعقاب و انه لا- فرق بينه و بين العاصى ما ذكرناه من تساويهما فيما به الطغيان و الظلم للمولى و هو الإرادة دون الفعل، لما اورده عليه من انحصار العنوان الثانوى بكونه مقطوعا به، و قد تقدم منه الايراد عليه، و مع تمامية ما ذكرناه من الاستدلال على عقابهما معا على العزم و الإرادة دون الفعل المتجرى به لا حاجة الى هذا الاستدلال الذى لازمه كون عقابهما على الفعل في العاصى و على الفعل المتجرى به فى المتجرى.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٥٢

العاصي دونه، إنما هو لتحقق سبب الاستحقاق فيه، و هو مخالفته عن عمد و اختيار، و عدم تحققه فيه لعدم مخالفته أصلاً، و لو بلا اختيار (١)،

(١) هذا هو الرد الثاني لهذا الاستدلال، و حاصله: انه للقائل بالتفصيل ان يقول ان العاصي و المتجرى لم يتساويا في جميع ما صدر منهما بالاختيار، و انه لا فرق بينهما الا في المصادفة و عدم المصادفة و هي غير اختيارية، بل هناك امر اختياري صدر من العاصي و لم يصدر من المتجرى و هو المخالفة عن عمد، فان المخالفة عن عمد قد صدرت من العاصي باختياره، فانه قد قصد المخالفة لمولاه متعمداً، و قد وقعت منه هذه المخالفة، و لم تقع هذه المخالفة عن عمد من المتجرى، لوضوح انه لم يصادف الواقع فلم تقع المخالفة منه و ان كان قد قصدها، و ليس العقاب منوطاً بعنوان المصادفة الذي هو غير اختياري، بل هو منوط بعنوان المخالفة من عمد الذي هذا العنوان متحقق في العاصي دون المتجرى.

نعم المصادفة غير الاختيارية صارت سبباً لتحقق العنوان الاختياري المقصود للفاعل في فعله، و لا مانع من ان يكون هناك امر غير اختياري محققاً لما هو المقصود بالاختيار و هو موجود في سائر الامور الاختيارية، فان القاصد لقتل شخص و ازهاق نفسه ربما تتوسط بين ما يعده القاتل لازهاق نفس المقتول و بين الازهاق كثير من الامور غير الاختيارية، كمثلاً ان تصيب الآلة - مثلاً - مقتلاً منه و ان ينزف دمه او انه ربما لا تصيب الآلة مقتلاً و لكن كان المضروب محتاجاً الى طبيب و لم يحصل الطبيب، و امثال هذه الاشياء، فان كونها غير اختيارية للقاتل لا تمنع من صدق كونه قاصداً للقتل و الازهاق و قد فعله و استند اليه عن عمد و اختيار، فالمصادفة و ان لم تكن باختيار العاصي إلا انه قد تحقق منه العنوان المقصود له بالاختيار و هو المخالفة للمولى عن عمد، و ان صارت المصادفة سبباً لتحقيقه.

و على كل فقد كان هناك شيء لم يتساو فيه العاصي و المتجرى، و هو امر اختياري قد صدر من العاصي و لم يصدر من المتجرى، و ان كان عدم صدوره من

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٥٣

بل عدم صدور فعل منه في بعض افراده بالاختيار، كما في التجري بارتكاب ما قطع أنه من مصاديق الحرام، كما إذا قطع مثلاً بأن مائعا خمر، مع أنه لم يكن بالخمر (١)، فيحتاج إلى إثبات أن

المتجرى لا يرجع الى اختياره، إلا ان صدوره من العاصي كان بالاختيار و هو المخالفة عن عمد، و هذا هو المناط لاستحقاق العقاب في العاصي دون المتجرى، لانه شرب الخمر المنهي عن شربها و لم يشربها المتجرى و ان قصد شربها، و الى هذا اشار بقوله: «اذ للخصم ان يقول» بعدم مساواة العاصي و المتجرى مما هو مناط استحقاق العقاب مع كونه من الامور الاختيارية و هو المخالفة عن عمد و لذلك كان له ان يقول «بان استحقاق العاصي دونه» أي دون المتجرى «انما هو لتحقق سبب الاستحقاق فيه» أي في العاصي «و هو مخالفته عن عمد و اختيار و عدم تحققه» أي و عدم تحقق هذا السبب و هو المخالفة عن عمد «فيه» أي في المتجرى «لعدم مخالفته اصلاً و لو بلا- اختيار» أي و لو كان عدم مخالفته مسبباً عن عدم اختياره لفرض كونه كان قاصداً للمخالفة، و حيث لم يصادف في قطعه لم تحصل منه المخالفة، فعدم حصولها منه كان امراً غير اختياري له، إلا انه على كل حال لم تصدر منه مخالفة عن عمد التي هي المناط في استحقاق العقاب.

(١) حاصله، ان المتجرى تارة: يتجرى في الحكم بان يعتقد - مثلاً - ان التصوير حرام فيفعله و ينكشف كونه مكروهاً لا محرماً، فيكون قد صدر منه فعل بالاختيار و هو التصوير إلا انه لم يكن ما صدر منه حراماً واقعاً، فالمتجرى هنا فاعل مختار فيما فعله و هو التصوير،

غايته انه كان يعتقد ان ما فعله باختياره حرام فانكشف خطأه، و ان ما فعله بالاختيار لم يكن حراما واقعا. و اخرى: يتجرى في الموضوع بان يعتقد ان هذا المائع خمر فيشربه، فان الحكم و هو كون الخمر حراما ما لم يقع خطأ فيه، و انما وقع الخطأ في موضوع هذا الحكم و هو الخمر، فلم يكن ما شربه خمرا، و المتجرى في الموضوع لم يصدر منه فعل بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٥٤

المخالفة الاعتقادية سبب كالواقعية الاختيارية، كما عرفت بما لا مزيد عليه (١).

اختياري اصلا لان ما شربه لم يكن شرب خمر الذي هو العنوان المقصود للفاعل، و شرب الماء و ان صدر منه إلا انه لم يكن مقصودا منه، و الفعل الاختياري هو الصادر من الفاعل بعنوانه مقصودا له و ملتفتا اليه، و شرب الماء لم يكن مقصودا له و لا ملتفتا اليه، فما قصده في فعله لم يقع منه، و ما فعله لم يكن مقصودا منه، فلم يصدر من المتجرى في الموضوع فعل بالاختيار اصلا، و الى هذا اشار بقوله: «بل عدم صدور فعل منه في بعض افراده بالاختيار» و هو المتجرى في الموضوع و ذلك «كما في المتجرى بارتكاب ما قطع انه من مصاديق الحرام كما اذا قطع مثلا بان مائعا خمر» فشربه «مع انه لم يكن بالخمر» فشرب الخمر لم يقع و شرب الماء غير مقصود و لا ملتفت اليه فلم يقع من المتجرى هنا فعل اختياري اصلا.

(١) مراده (قدس سره): انه لو كان الاستدلال على عقاب المتجرى بالمنفصلة المذكورة التي لازمها كون العقاب في التجري على الفعل المتجرى به، لكان لازمه التفصيل في المتجرى بين المتجرى في الحكم و المتجرى في الموضوع، لوضوح عدم صحة العقاب على الافعال غير الاختيارية، و المتجرى في الموضوع لم يصدر منه فعل اختياري، فالقول بعقاب المتجرى مطلقا سواء كان في الحكم او في الموضوع لا بد له من اقامة دليل آخر غير المنفصلة لاثبات ذلك، بحيث يكون مؤدى ذلك الدليل هو ان المخالفة الاعتقادية مطلقا كالمخالفة الواقعية، و الى هذا اشار بقوله: «فيحتاج» أي القائل بعقاب المتجرى مطلقا «الى اثبات ان المخالفة الاعتقادية» المتحققة في مطلق التجري هي «سبب» للعقاب «ك» المخالفة «الواقعية».

و حيث ان المصنف قد اقام الدليل على عقابه مطلقا لكون مصداق الهتك و الطغيان عنده هي الارادة و العزم الموجودة في المخالفة الاعتقادية و المخالفة الواقعية على حد سواء، لذلك قال (قدس سره): «كما عرفت بما لا مزيد عليه» فالمنفصلة بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٥٥

[كلام صاحب الفصول في تداخل العقابين و الايراد عليه]

ثم لا يذهب عليك: إنه ليس في المعصية الحقيقية إلا منشأ واحد لاستحقاق العقوبة، و هو هتك واحد، فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم، مع ضرورة أن المعصية الواحدة لا توجب إلا عقوبة واحدة، كما لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما، كما لا يخفى (١).

المذكورة لا تصلح دليلا لا مكان الخدش فيها بوجود الفرق بين العاصي و المتجرى، و لكونها لا تصلح ايضا لاثبات العقاب لمطلق المتجرى.

(١) لا- يخفى ان صاحب الفصول التزم في المعصية الحقيقية بتداخل العقابين فيها، و السبب في هذا الالتزام هو كون الموجب لاستحقاق العقاب عنده امرين: التجري، و المخالفة العمدية، و قد عرفت في اول هذه المسألة ان التجري- حقيقة- هو اظهار هتك المولى و الطغيان عليه، و هذا موجود في العاصي المصيب في قطعه و في المخطئ في قطعه، و لكن التعبير الاصطلاحي قد خصه

بخصوص المخطئ في قطعه، فإذا كان المتجرى بما هو تجر حقيقة لا اصطلاحاً موجبا لاستحقاق العقاب، والمخالفة العمديّة ايضاً موجبا آخر لاستحقاق العقاب لأنها فعل ما هو مبعوض المولى، وان منطبق التجري هو الفعل المتجرى به دون العزم والارادة، فلازم هذه الامور كون فعل العاصي منطبقاً للعنوانين الذي كان كل واحد منهما موجبا لاستحقاق العقاب، وحيث كان من المتسالم عليه ان العاصي له عقاب واحد فمن اللازم الالتزام بتداخل العقابين في العاصي المرتكب للمعصية الحقيقية لكون فعله منطبقاً للتجرى و للمخالفة العمديّة، فلذا التزم بتداخل العقابين في المعصية الحقيقية.

والمصنف حيث يرى ان المتجرى والعاصي على حد سواء في استحقاق العقاب وليس له إلا منشأ واحد وهو هتك حرمة المولى والطغيان عليه ...

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٥٦

.....

لذلك اورد على صاحب الفصول اولاً: بانه لا وجه للالتزام بتداخل العقابين في المعصية الحقيقية، بعد ان لم يكن فيها ما يوجب استحقاق العقاب الا منشأ واحد، وهو هتك حرمة المولى والطغيان عليه، وليست المخالفة العمديّة بما هي مخالفة عمديّة مما توجب استحقاق العقاب، فليس هناك منشأ للعقاب حتى نضطر الى الالتزام بالتداخل، والى هذا اشار بقوله: «ثم لا يذهب عليك انه ليس في المعصية الحقيقية الا منشأ واحد لاستحقاق العقاب» وذلك المنشأ الواحد هو هتك حرمة المولى والطغيان عليه، ولذا قال (قدس سره): «و هو هتك واحد فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم مع ضرورة ان المعصية الواحدة لا توجب الا عقوبة واحدة».

وحيث لم تكن المخالفة العمديّة مما يوجب استحقاق العقاب وانما الموجب له هو الهتك والطغيان، وليس في المعصية الحقيقية الا هتك واحد وطغيان واحد، فلذا لم يكن فيها الا عقاب واحد، فهي معصية واحدة ولها عقوبة واحدة، اذ لا يعقل مع وحدة السبب حقيقة تعدد المسبب حقيقة، مع ان تعدد العقاب مع وحدة السبب من الظلم الممتنع على الشارع الذي فعله محض العدل واللطف، و على غيره من المولى الملتزمين بما بنى عليه العقلاء في امورهم، ولا يصح عند العقلاء عقاب بلا سبب.

و ثانياً: بانه لو كانت المعصية الحقيقية منطبقاً لعنوانين كان كل واحد منهما موجبا لاستحقاق العقاب، فلا وجه للالتزام بالتداخل بعد تحقق منشأيه، فان مراد صاحب الفصول من التداخل في المعصية الحقيقية ان كان الالتزام بعقاب واحد شديد فيها، دون العقاب في المتجرى المخطئ في قطعه فان عقابه اخف من عقاب العاصي فهذا ليس من التداخل الحقيقي، فان وحدة العقاب مع شدته ليس من التداخل الحقيقي.

وان كان مراده من التداخل هو التداخل الحقيقي كالحكم على القاتل المرتد بقتل واحد فهذا انما هو حيث لا يمكن التعدد، لوضوح عدم امكان قتل الحي مرتين، والعاصي ليس كذلك لامكان عقابه بعقابين، فاذا كان ما فعله موجبا لاستحقاق

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٥٧

[منشأ توهم صاحب الفصول]

ولا منشأ لتوهمه، إلا بدهاه أنه ليس في معصية واحدة إلا عقوبة واحدة، مع الغفلة عن أن وحدة المسبب تكشف بنحو الإن عن وحدة السبب (١).

عقابين فلا وجه للالتزام بتداخل عقابه حقيقة، والى هذا اشار بقوله: «كما لا وجه لتداخلهما» أي العقابين «على تقدير استحقاقهما» فيما

لو كانت المعصية الحقيقية مما توجب استحقاق عقابين.

(١) لا يخفى ان الذى دعا صاحب الفصول الى الالتزام بتداخل العقابين فى المعصية الواحدة الحقيقية هو شهادة الوجدان عند عامة المتشرعة و العقلاء، ان من شرب الخمر المنهى عنها مرة واحدة لا يستحق إلا عقوبة واحدة، و حيث يرى ان فيها مناطين لاستحقاق العقاب التزم بتداخل العقابين.

و لكنما كان عليه ان يكشف من هذا التسالم بشهادة الوجدان ان ليس فى المعصية الواحدة الحقيقية الا استحقاق واحد لعقوبة واحدة، لضرورة كشف المسبب الواحد الشخصى عن سبب واحد شخصى، لما برهن عليه فى محله ان المعلول الواحد الشخصى يستلزم عقلا وحدة العلة الواحدة الشخصية، لمحالية صدور الكثير من الواحد الشخصى، و محالية تحقق المعلول من دون علة.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و لا منشأ لتوهمه» من الالتزام بتداخل العقابين «إلا بدهاه ان ليس فى معصية واحدة الا عقوبة واحدة» بشهادة الوجدان و تسالم المتشرعة و العقلاء ان ليس لمن شرب خمرا مرة واحدة الا عقوبة واحدة، و لازم هذا الكشف ان ليس هناك لاستحقاق العقاب الا مناط واحد، و ليس لازم ذلك الالتزام بتداخل العقاب، لما عرفت من ان المعلول الواحد يكشف إنا عن سبب واحد، و لذا قال: «مع الغفلة عن ان وحدة المسبب تكشف بنحو الإن» و هو كشف المعلول عن العلة، فى قبال الكشف للمى و هو كشف العلة عن المعلول.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٥٨

[الامر الثالث: اقسام القطع]

إشارة

الامر الثالث: إنه قد عرفت أن القطع بالتكليف أخطأ أو أصاب، يوجب عقلا استحقاق المدح و الثواب، أو الذم و العقاب، من دون أن يؤخذ شرعا فى خطاب (١)، و قد يؤخذ فى موضوع حكم آخر يخالف

و على كل فمقامنا من الكشف الإئى، و هو كشف المسبب الواحد المعلول عن وحدة العلة، فلازم العقوبة الواحدة هو الكشف إنا «عن وحدة السبب» فليس فى المعصية الحقيقية الواحدة الا مناط واحد لاستحقاق عقوبة واحدة.

(١) هذا الامر الثالث لبيان ان القطع قد يكون طريقا محضا لثبوت الحكم المترتب على موضوعه كالحرمه المترتبة على نفس الخمر، فالحرمه حكم كلى موضوعها نفس الخمر من دون دخالة للقطع الا فى كونه طريقا محضا فى فعلية هذه الحرمه بفعلية موضوعها و هو الخمر، فان اصاب القطع كان هذا التكليف منجزا واقعا و ان اخطأ كان منجزا بنظر القاطع لا واقعا، و على الاول ترتب الاطاعة و العصيان واقعا بالامثال و عدم الامثال، و على الثانى يترتب الانقياد و التجرى اصطلاحا كما مر مفصلا، و الى هذا اشار بقوله: «انه قد عرفت ان القطع بالتكليف اخطأ او اصاب يوجب عقلا استحقاق المدح و الثواب» فى الاطاعة و الانقياد «او الذم و العقاب» فى العصيان و التجرى، لكن هذا حكم للقطع الطريقى المحض المتعلق بحكم مترتب على موضوعه الخاص من دون دخالة للقطع، و الى هذا اشار بقوله: «من دون ان يؤخذ شرعا فى خطاب» كما انه سيتضح فى القسم الثانى من امكان اخذ القطع موضوعا لحكم شرعى فلا يكون طريقا محضا.

لا يقال: ان القطع فى باب الاطاعة و الانقياد و العصيان و التجرى هو موضوع لاستحقاق العقاب و الثواب.

فانه يقال: موضوعه القطع الطريقى لحكم العقل باستحقاق الثواب و العقاب لا ينافى كونه طريقا محضا لثبوت الحكم المترتب على

موضوع من الموضوعات، كالحرمه المترتبة على الخمر، و الوجوب المترتب على الصلاة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٥٩

[القطع الموضوعي و اقسامه الاربعه]

متعلقه، لا- يماثله و لا- يضاده، كما إذا ورد مثلا في الخطاب أنه إذا قطعت بوجوب شيء يجب عليك التصديق بكذا (١) تارة بنحو يكون تمام

(١) توضيحه: ان التقسيم ابتداء في اخذ القطع موضوعا للحكم انه تارة: يؤخذ موضوعا في الحكم نفسه، او في حكم مثل حكمه، او ضده، و سيأتى التعرض لهذا في الامر الرابع.

و اخرى: يؤخذ القطع بشيء موضوعا لحكم آخر، و هو على ثلاثة اقسام:

الاول: ان يكون القطع بموضوع ذي حكم موضوعا لحكم آخر، مثلا كأخذ القطع بملكيه زيد لشيء موضوعا في وجوب الشهاده له في مورد المخاصمه، او كالقطع باتيان الركعتين الأوليين تماما في الرباعية موضوعا للبناء على الاكثر في الشك بين الاثنين و الثلاث او بين الثلاث و الاربع.

الثاني: ان يكون القطع بموضوع لا حكم له موضوعا لحكم آخر، كما لو نذر انه اذا تيقن بحياة شخص كان مسافرا مثلا ان يتصدق، و لا منافاه لهذا لما يقال من انه لا تخلو واقعه عن حكم، فان المراد منها هي الأفعال التي تكون من الشخص في الخارج فانها لا تخلو، اما ان تكون واجبه أو محرمة أو مستحبه أو مكروهه أو مباحه، لا أن كل شيء و لو كان موضوعا من الموضوعات الخارجيه، فلا بد و ان يكون ذا حكم بما هو موضوع خارجي، و حياه زيد بما هي حياه زيد موضوع لا حكم له.

الثالث: ما هو المشار اليه في المتن، و هو ان يكون القطع بحكم موضوعا لحكم آخر، كما لو كان القطع بوجوب شيء موضوعا لوجوب التصديق بشيء، كما لو نذر ذلك، و هو مراده من قوله (قده): «و قد يؤخذ» أي القطع «في موضوع حكم آخر يخالف متعلقه» أي يخالف متعلق القطع، و مراده من قوله يخالف متعلقه هو ان تكون النسبه بين القطع بالوجوب و وجوب التصديق نسبه للخلافين، فانهما يجتمعان اذ لا- مانع من اجتماع القطع بوجوب شيء مع وجوب التصديق، بخلاف اخذ القطع بالحكم موضوعا لنفس ذلك الحكم او موضوعا لحكم مماثل للحكم المتعلق به القطع،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٦٠

الموضوع، بأن يكون القطع بالوجوب مطلقا و لو أخطأ موجبا لذلك، و أخرى بنحو يكون جزؤه و قيده، بأن يكون القطع به في خصوص ما أصاب موجبا له، و في كل منهما يؤخذ طورا بما هو كاشف و حاك عن متعلقه، و آخر بما هو صفة خاصه للقاطع أو المقطوع به (١)، و ذلك لان

ككون القطع بوجوب شيء موضوعا لوجوبه ايضا، او اخذ القطع بحكم موضوعا لحكم يضاد ذلك الحكم كاخذ القطع بوجوب شيء موضوعا لحرمه ذلك الشيء، فان البحث عن هذه الثلاثه ياتي في الامر الرابع كما اشير اليه اولا، و لم يشر المصنف هنا الى اخذه في موضوع حكم نفسه، بل اشار الى اخذه في حكم مماثل له او مضاد له بقوله: «لا يماثله و لا يضاده» فان اخذ القطع بوجوب شيء- مثلا- موضوعا لوجوبه ايضا من اجتماع المثليين، و اخذ القطع بوجوب شيء موضوعا لحرمه ذلك الشيء من اجتماع الضدين، و اما اخذ القطع بوجوب شيء موضوعا لوجوب التصديق فهو يخالفه، و لا- مانع من اجتماع الخلافين كالحلاوه و الحموضه، و ليس هو

كاجتماع المثلين كياضين او سوادين في جسم خاص محدود بحيث يكون ذلك الجسم المحدود بحدّيه من مبدئه الى منتهاه ذا بياضين بجميعة، او ذا سوادين بجميعة، او كاجتماع الضدين ككون ذلك الجسم المحدود بحدّيه بجميعة ابيض و اسود.

وقد اشار الى مثال اخذ القطع بحكم موضوعا لحكم آخر له معه نسبة الخلاف فلا مانع من اجتماعهما بقوله: «كما اذا ورد مثلا في الخطاب انه اذا قطعت بوجوب شيء يجب عليك التصديق بكذا» او كان هذا المضمون متعلقا لنذر، كما اذا نذر ناذر يرغب في كون صلاة الجمعة واجبة انه اذا قطع بوجوب صلاة الجمعة يتصدق بكذا.

(١) لا- يخفى ان القطع بحكم الموضوع المأخوذ موضوعا لحكم آخر على اقسام اربعة، اشار اليها في المتن: لانه تارة يكون تمام الموضوع بمعنى ان يكون انكشاف خطأه لا يمنع من صحته ما ترتب عليه، كجملة الامور الاحرازية الذي كان احرازها شرطا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٦١

القطع لما كان من الصفات الحقيقية ذات الاضافة- ولذا كان العلم نورا

في صحته شيء، كمثل شرطية احراز طهارة اللباس و البدن في الصلاة، فان المشهور على صحته صلاة من احراز طهارة لباسه و بدنه و ان انكشف بعد اتيانها بنجاستها او نجاسة احدهما، و قد اشار الى هذا بقوله: «تارة بنحو يكون تمام الموضوع بان يكون القطع بالوجوب مطلقا و لو أخطأ» القطع «موجبا لذلك» أي لوجوب التصديق كمن نذر انه اذا قطع بوجوب صلاة الجمعة يتصدق بنحو ان يكون في مقام نذره قاصدا ذلك و ان انكشف خطأ قطعه بعد ذلك.

و اخرى: يكون القطع بشيء مأخوذا بنحو جزء الموضوع او قيد له، فيكون الموضوع للحكم المرتب عليه مركبا من القطع بذلك الشيء و من تحقق ذلك الشيء واقعا، كمن نذر انه ان قطع بذلك ب حياة شخص يتصدق، فان الظاهر منه كون القطع و الحياة كلاهما هو الموضوع لوجوب التصديق، و لازم هذا كون القطع فيما لو اصاب موجبا لترتب ذلك الحكم، و الى هذا اشار بقوله: «و اخرى بنحو يكون» القطع بالشيء «جزؤه و قيده» أي جزء الموضوع او قيد الموضوع المرتب عليه الحكم، بنحو يكون الموضوع مركبا منهما، و لازم كون القطع جزءا او قيذا ما اشار اليه بقوله: «بان يكون القطع به في خصوص ما اصاب موجبا له».

و على كل من هذين النحويين الذي كان القطع فيهما موضوعا للحكم.

تارة: يكون الملحوظ فيه جهة كشفه.

و اخرى: تكون الجهة الملحوظة فيه جهة صفتية، و الى هذا اشار بقوله: «و في كل منهما يؤخذ طورا بما هو كاشف و حاك عن متعلقه و آخر بما هو صفة للقاطع او المقطوع به».

ولا- يخفى ان القطع حيث كان من الصفات ذات الاضافة بمعنى انه متقوم بطرفين، و هما من تحقق عنده القطع و ما تعلق به القطع، فهو كما يكون صفة للقاطع يكون ايضا صفة لما تعلق به و هو المقطوع به.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٦٢

لنفسه و نورا لغيره- صح أن يؤخذ فيه بما هو صفة خاصة و حالة مخصوصة، بإلغاء جهة كشفه، أو اعتبار خصوصية أخرى فيه معها، كما صح أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه و حاك عنه، فتكون أقسامه أربعة، مضافا إلى ما هو طريق محض عقلا غير مأخوذ في الموضوع شرعا (١).

(١) لا- يخفى ان كون القطع كاشفا تاما و كونه صفة للقاطع أو المقطوع به و ان كانا متلازمين تحققا، إلا انه للشارع في مقام اخذ القطع موضوعا لحكمه ان يفك بينهما، و يلحظ جهة الكشف تارة، و جهة الصفتية اخرى، و هذا مما لا اشكال فيه.

و انما الاشكال في جهة الصفتية في خصوص القطع التي هي جهة غير جهة كشفه.

ولا- يخفى إن في القطع جهات لا- تخصه بما هو قطع: منها كونه عرضاً، و منها كونه من مقولة الكيف، و منها كونه من الكيف النفساني، و هذه الجهات الثلاث لا تختص بالقطع بما هو قطع، فان جهة عرضيته تشاركه فيها سائر الاعراض، و مثلها جهة كونه كيفاً و كونه نفسانياً، فلذلك اشار الى جهة الصفية التي تخص القطع و هي كونه نورا تاماً لنفسه، لبداية كون القطع هو الحضور و الكشف التام، فلا يعقل ان يحتاج الى حضور آخر و كاشف يكشفه، و حيث انه من الامور ذات الاضافة فهو ايضا نور ينكشف به متعلقه، فهو نور لغيره و لمتعلقه، فجهة كونه نورا تاماً لنفسه لا يحتاج الى نور آخر يكشفه هي جهة صفيته، فللشارع ان يلحظ هذه الجهة في القطع في مقام اخذه موضوعاً لحكم آخر، و له ان يلحظ انكشاف غيره به و هي جهة كاشفيتها.

ولا- يخفى ان جهة كون القطع نورا تاماً صفة تخص القطع و لا- يشاركه فيها غيره حتى الظن، لبداية كونه نورا ناقصاً و كاشفاً غير كامل، لكونه مشوباً باحتمال الخلاف، و بها يمتاز القطع عن سائر الاعراض و عن مطلق مقولة الكيف و عن خصوص النفساني منه، و عن الظن المشارك له في كل جهة عدا كونه نورا ناقصاً و كاشفاً غير تام، و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و ذلك لان القطع لما كان من الصفات

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٦٣

.....

الحقيقية» لا- الاعتبارية المحضة كالملكية و الرقية و لا- الصفات التي كان الموجود في الخارج منشأ انتزاعها لا نفسها كالأماكن و الانقسام بمتساويين الموصوف به العدد الزوجي، بل لنفس ماهية القطع مطابق حقيقى خارجي، إلا انها من الصفات الحقيقية «ذات الاضافة» فانها من الماهيات التعليقية المحتاجة الى طرفين، لوضوح احتياج القطع الى قاطع و مقطوع به، و لذلك فرع عليه بقوله: «و لذا كان العلم» المراد من العلم هو القطع، و التعبير عنه بالعلم لبيان تمامية نوريته، فلاجل ذلك كان «نورا تاماً لنفسه» لعدم احتياجه الى كاشف آخر يكشفه و يكون طريقاً له، و حيث انه لا بد له من متعلق و متعلقه منكشف و مستنير به «و» لذلك كان القطع «نورا لغيره» ايضا ففيه جهتان جهة نوريته التامة لنفسه، و جهة تنوير غيره به، فالجهة الاولى جهة صفيته، و الثانية جهة كاشفيتها، و لما كان فيه هاتان الجهتان «صح ان يؤخذ فيه» أى صح ان يؤخذ في القطع جهته الاولى فيلاحظه الشارع و يأخذه موضوعاً للحكم «بما هو صفة خاصة و حالة مخصوصة» و نور تام لنفسه، و عند ملاحظته بهذه الجهة لا تكون جهة كشف متعلقه ملحوظة، و يكون القطع الملحوظ بالجهة الاولى ملحوظاً «بالغاء جهة كشفه» لغيره، و هو تارة يكون ملحوظاً بما هو تمام الموضوع، و اخرى بنحو جزء الموضوع، فيكون قد لحظ مع هذه الجهة خصوصية اخرى، و الى هذا اشار بقوله: «او اعتبار خصوصية اخرى فيه» أى في القطع كتحقق متعلقه في الخارج ايضا «معها» أى مع لحاظه بما هو صفة خاصة و حالة مخصوصة، فهذان قسمان لحاظه بنحو الصفية تمام الموضوع و بنحو جزء الموضوع او قيده.

و للشارع ان يأخذ القطع موضوعاً لملاحظه فيه جهته الثانية، و هي جهة كاشفيتها و انكشاف غيره به، و هو ايضا تارة بنحو تمام الموضوع، و اخرى بنحو جزء الموضوع او قيده، و الى هذا اشار بقوله: «كما صح ان يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه و حاك عنه» بنحو تمام الموضوع او جزئه، و لذا فرع بعد هذا بقوله: «فتكون

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٦٤

[قيام الامارة مقام القطع الطريقى]

ثم لا- ريب في قيام الطرق و الامارات المعبرة- بدليل حجيتها و اعتبارها- مقام هذا القسم (١)، كما لا ريب في عدم قيامها بمجرد

ذلك الدليل مقام

اقسامه اربعة» فان ملاحظته بنحو الكاشفية ايضا قسمان كما عرفت، فلذلك كانت اقسام القطع الموضوعي اربعة «مضافا» هذه الاربعة «الى ما هو طريق محض عقلا» لا تصرف للشارع فيه و هو «غير مأخوذ في الموضوع شرعا» فتكون الاقسام خمسة.

(١) لا يخفى ان المهم في هذا الكلام هو ان دليل التنزيل الدال على تنزيل الظن منزلة القطع الطريقي كقوله عليه السّلام: (العمرى و ابنه ثقتان فما حدثا عنى فعنى يحدثان) [٧] هل يمكن ان يشمل القطع المأخوذ بنحو الموضوع ام لا يمكن ان يشملها؟

و توضيحه: ان قوله عليه السّلام- العمرى و ابنه ثقتان- يرجع الى اعتبار الظن الحاصل من حديث العمرى بالحكم المتضمن له حديثه هو كالقطع الحاصل من سماع حديثى بنفسى، فقد جعل فى هذا الحجية للظن الحاصل من مثل العمرى و الغاء احتمال الخلاف الموجود فى طبيعة الظن، فقول العمرى ان الصادق عليه السّلام يقول اذا شككت- مثلا- فابن على الاكثر هو بمنزلة ما اذا سمعتنى اقول اذا شككت فابن على الاكثر، فهذا الدليل الذى هو دليل الاعتبار للظن الحاصل من مثل حديث العمرى لا اشكال فى وفائه فى قيام الطرق و الامارات مقام القطع الطريقي المحض: أى فى حجية الطرق و الامارات المعبرة، و انه لها ما للقطع الطريقي من الآثار، و انه كما ان القطع الطريقي الحاصل من سماع قول الامام حجة فى لزوم الالتزام بما افاده من الحكم، كذلك نقل العمرى لذلك فانه لا بد فيه من لزوم الالتزام بما افاده من الحكم.

فاتضح من هذا ان المتحصل من دليل الاعتبار هو الالتزام بالحكم المتعلق به الظن الحاصل من الامارة، و ان هذا الظن حجة على الواقع كما ان القطع حجة بذاته عليه، و مرجع هذا اما الى جعل الحجية للظن الطريقي مقام القطع الطريقي غير بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٦٥

ما أخذ فى الموضوع على نحو الصفتية من تلك الاقسام، بل لا بد من دليل آخر على التنزيل، فإن قضية الحجية و الاعتبار ترتيب ما للقطع بما هو حجة من الآثار، لا له بما هو صفة و موضوع، ضرورة أنه كذلك يكون كسائر الموضوعات و الصفات (١).

المأخوذ موضوعا لحكم من الاحكام، او الى جعل الحكم على طبق الامارة طريقيا او نفسيا كما سيأتى التعرض له فى مبحث الظن ان شاء الله، و الى هذا اشار بقوله:

«ثم لا- ريب فى قيام الطرق و الامارات المعبرة» و هو عطف تفسير للطرق، فان الكلام فى قيام الاصول مقام القطع الطريقي و عدم قيامها مقامه سيأتى الكلام فيه فى قوله:- بعد ذلك- و اما الاصول.

و على كل فلا- اشكال فى قيام الطرق و الامارات «ب» واسطة «دليل حجيتها و اعتبارها مقام هذا القسم» أى مقام القطع الطريقي المحض، كما عرفت من وفاء دليل الاعتبار و الحجية بذلك.

(١) قد عرفت ان القطع المأخوذ فى الموضوع يمكن ان يكون مأخوذا بنحو الصفتية، و يمكن ان يكون مأخوذا بنحو الكاشفية، و لم يتوهم احد فى شمول دليل اعتبار حجية الظن لقيام الظن مقام القطع المأخوذ موضوعا بنحو الصفتية، فان القطع المأخوذ بنحو الصفتية موضوعا لحكم آخر لم يؤخذ بالنسبة الى الحكم الذى كان موضوعا فيه لكونه طريقا اليه، بل قد اخذ القطع الذى كان هو الطريق لشيء بما هو نور موضوعا لشيء آخر، فهو بالنسبة الى الحكم الذى لم يكن طريقا اليه قد اخذ بما هو صفة من الصفات المتكيفة بها النفس لا بما هو طريق موصل، لما عرفت من ان طريقته انما هى للشيء الذى كان متعلقا له لا للحكم الذى رتب عليه بما هو صفة، لوضوح كون القطع لم يكن طريقا اليه بل كان موضوعا له كسائر الموضوعات الخارجية، و دليل التنزيل و الاعتبار للامارة و جعلها بمنزلة القطع انما هو لترتيب آثار القطع على الظن، و آثار القطع هى لوازمه الذاتية من كونه موصلا تاما و كاشفا

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٦٦

.....

لا- كاشف اتم منه، و ايصاله و كاشفيتها هي آثار طريقيته، و اما كونه صفةً تتكيف بها النفس فهي نفس ذات القطع لا آثاره، فلو دل دليل التنزيل على قيام الظن مقام القطع الصفتي فلا بد و ان يكون ناظرا لغير جهة كشفه و ايصاله، بل لجهة تكيف النفس به و كونه من صفاتها.

و منه ظهر: ان دليل التنزيل الدال على لزوم ترتيب آثار القطع على الظن الناظر لجهة كاشفية القطع و ايصاله لا يكون ناظرا لجهة كونه صفةً من صفات النفس، فيحتاج تنزيل الظن مقام القطع الموضوعي الصفتي الى دليل آخر على التنزيل غير الدليل الدال على تنزيل الظن مقام القطع في آثاره، فان الملحوظ في الدليل الدال على تنزيل الظن منزلة القطع في آثاره لا بد و ان يختص بتنزيل الظن منزلة القطع الطريقي المحض، و لذا قال (قدس سره): «كما لا ريب في عدم قيامها» أي لا ريب في عدم قيام الامارة «بمجرد ذلك الدليل» الدال على اعتبارها و كونها كالقطع في آثاره «مقام» القطع الصفتي و هو «ما اخذ في الموضوع على نحو الصفتي» من تلك الاقسام التي مرت سواء كان تمام الموضوع او جزء الموضوع، لما عرفت من عدم وفاء دليل اعتبار حجية الظن بذلك، فانها بلحاظ ما للقطع من الآثار لا بلحاظ ذات القطع و كونه صفةً من صفات النفس «بل لا بد» في قيام الظن مقام القطع الموضوعي الصفتي «من دليل آخر» يدل على تنزيهه غير الدليل المتكفل لكونه كالقطع الطريقي.

ثم اشار الى الوجه في ذلك، و ان دليل التنزيل الدال على كون الظن كالقطع الطريقي لا يفي بتنزيل الظن مقام القطع الموضوعي الصفتي بقوله: «فان قضية الحجية و الاعتبار ترتيب ما للقطع بما هو حجةً من الآثار» و هو كونه موصلا و كاشفا تاما «لا له» أي لا يدل ذلك الدليل على ترتيب ما للقطع «بما هو صفةً و موضوع ضرورة انه كذلك» أي بما هو صفةً و موضوع «يكون كسائر الموضوعات بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٦٧

[عدم قيام الامارة مقام القطع الموضوعي مطلقا]

و منه قد انقذ عدم قيامها بذاك الدليل مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الكشف، فإن القطع المأخوذ بهذا النحو في الموضوع شرعا، كسائر ما لها دخل في الموضوعات أيضا، فلا يقوم مقامه شيء بمجرد حجته، أو قيام دليل على اعتباره، ما لم يتم دليل على تنزيهه، و دخله في الموضوع كدخله (١)، و توهم كفاية دليل الاعتبار الدال على

و الصفات» فانه بما هو موضوع للحكم المرتب عليه لم يكن طريقا له و لا كاشفا عنه، بل هو موضوع له كسائر الموضوعات الخارجية. (١) بعد ما عرفت من ان دليل حجية الامارة انما يدل على تنزيها منزلة القطع الطريقي المحض، و لا يشمل تنزيل الامارة منزلة القطع الموضوعي الصفتي لان مفاد دليل الاعتبار هو كون الظن موصلا، و ان ما يتضمنه الطريق من الحكم يعتبر واصلا كالحكم الموصل له القطع، فالملاحظ في مقام التنزيل ترتيب آثار القطع على الظن، و ليس الملحوظ فيه تنزيل الظن مقام القطع المأخوذ موضوعا بما هو صفةً و كيفية خاصةً تتكيف بها النفس، بل لا بد في قيام الظن مقامه بهذه الملاحظة من دليل آخر يدل على كونه قد لحظ في مقام التنزيل بما هو صفةً خاصةً و كيفيةً مخصوصةً.

فمن هذا البيان يتضح ايضا ان دليل الاعتبار و الحجية للظن لا يشمل القطع الموضوعي المأخوذ على نحو الكاشفية، فان الفرق بين الموضوعي الصفتي و الكاشفي هو جعله موضوعا في الاول بما هو صفةً، و في الثاني بما هو كاشف عن متعلقه موضوعا للحكم المرتب عليه، فهو بالنسبة الى الحكم المرتب في كونه موضوعا كسائر الموضوعات لا فرق بينه و بين القطع الصفتي، و ليس طريقا له

و لا- كاشفا عنه، و انما كاشفيته الملحوظة في مقام موضوعيته انما هي بلحاظ كشفه عن متعلقه لا عن الحكم المرتب عليه، مثلا اذ لحظ القطع بالوجوب بما هو كاشف موضوعا لوجوب التصديق فكاشفية القطع الملحوظ انما هي بالنسبة الى الوجوب المتعلق به القطع، و اما بالنسبة الى وجوب التصديق فليس لكاشفيته دخل في ذلك اصلا، و هو بالنسبة الى وجوب بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٦٨

.....

التصدق موضوع كسائر الموضوعات الخارجية، و لا فرق بينه و بين القطع الصفتي اصلا في ذلك، فاذا كان دليل حجية الامارة ناظرا الى ترتيب آثار القطع كان الملحوظ فيه ذلك، فلا يكون شاملا لتنزيل الظن مقام القطع الصفتي.

و منه يظهر انه لا يكون شاملا ايضا للقطع المأخوذ موضوعا على نحو الكاشفية، فان كاشفيته الملحوظة في مقام الموضوعية انما هي بالنسبة الى متعلقه و هو وجوب الجمعة- مثلا- لا- بالنسبة الى الحكم المرتب عليه و هو وجوب التصديق، فلا- فرق بين الموضوعي الصفتي و الموضوعي الكاشفي في عدم شمول دليل اعتبار حجية الامارات له، و انه لا بد له من دليل آخر يدل على تنزيل الظن منزلة القطع المأخوذ موضوعا لحكم مترتب عليه سواء كان موضوعيته بنحو الصفية او الكاشفية، و لا فرق بينهما اصلا من جهة عدم شمول دليل اعتبار حجية الامارات لذلك، و الى هذا اشار (قدس سره) بقوله: «و منه قد انقذ عدم قيامها» أي عدم قيام الامارات «بذاتك الدليل» الدال على قيامها مقام القطع الطريقي المحض، و انه لا يفي بقيامها «مقام ما اخذ في الموضوع على» نحو «الكشف» لما عرفت من عدم الفرق بين القطع الموضوعي الصفتي و الكاشفي في ذلك «فان القطع المأخوذ بهذا النحو» أي بنحو الكاشفية «في الموضوع شرعا» كما اخذ القطع بالوجوب بنحو الكاشفية موضوعا للتصدق فانه مثل القطع الصفتي و كلاهما موضوع كسائر الموضوعات الخارجية لا- فرق بينهما و بينها اصلا فهي «كسائر ما لها دخل في الموضوعات» الخارجية المأخوذة موضوعا للاحكام المرتبة عليه، فالقطع المأخوذ موضوعا بنحو الكشف كالقطع الصفتي «ايضا»، و قد عرفت انه لا يقوم مقام الظن الذي قام الدليل على قيامه مقام القطع الطريقي، لعدم وفاء دليل اعتباره بذلك «فلا- يقوم مقامه» أي لا- يقوم مقام القطع المأخوذ بنحو الكشف «شيء» من الظن الحاصل من الطرق و الامارات «بمجرد» قيام الدليل الدال على «حجيته او قيام دليل على اعتباره ما لم يقيم دليل» آخر يدل «على تنزيهه و» ان يكون ذلك الدليل الآخر قد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٦٩

[كلام الشيخ الأعظم (قده) و النظر فيه]

الغاء احتمال خلافه و جعله بمنزلة القطع، من جهة كونه موضوعا و من جهة كونه طريقا فيقوم مقامه طريقا كان أو موضوعا (١)، فاسد جدا فإن

قام بلحاظ «دخله» أي دخل الظن «في الموضوع كدخله» أي كدخل القطع في الموضوع، و اما لو خيلنا نحن و دليل الاعتبار القائم على حجية الظن فلا يفي الا بقيام الظن الطريقي مقام القطع الطريقي.

(١) لا- يخفى انه يظهر من الشيخ في الرسالة شمول دليل الاعتبار الدال على حجية الظن الطريقي مقام القطع الطريقي، للقطع الموضوعي الذي اخذ موضوعا بنحو الكاشفية دون القطع الموضوعي المأخوذ بنحو الصفية، و قد ذكر بعضهم منتصرا للشيخ وجها نتيجته شمول دليل الاعتبار لذلك، و هو مركب من مقدمات اشار المصنف في عبارته الى احدها.

و توضيح هذا الوجه، انه مركب من مقدمات:

الاولى: ان الظن و القطع كلاهما كاشفان و يختلفان في كون القطع كاشفا تاما و الظن كاشفا ناقصا لكونه مشوبا باحتمال الخلاف.
الثانية: ان القطع الموضوعى المأخوذ بنحو الكاشفية حقيقته انه يرى الواقع و انه تام الإراءة له، و الظن و ان كان يرى الواقع إلا انه حيث كان ناقص الإراءة فدليل الاعتبار الدال على إلغاء احتمال الخلاف فيه يجعله تام الإراءة تنزيلا.

الثالثة: ان دليل الاعتبار الدال على تنزيل الظن منزلة القطع ناظر الى تنزيه منزله بجميع ما للقطع من الآثار سواء كانت عقلية او شرعية، و آثاره العقلية التنجيز لو اصاب و العذر لو خالف، و لزوم الالتزام بمتعلقه و آثاره الشرعية كونه موضوعا لحكم من الاحكام، فدليل الاعتبار القائل ان الظن كالقطع و ان المنزل له منزلة المنزل عليه يدل على لزوم ترتيب جميع ما للقطع من اثر، سواء كان ذلك من آثاره غير المجعولة له او من آثاره المجعولة له، و انه يترتب على الظن جميع آثار القطع، فلا- مانع من شمول دليل الاعتبار للظن باطلاقه لجميع ما للقطع من الآثار، فهو واف بتنزيل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٧٠

الدليل الدال على إلغاء الاحتمال لا يكاد يكفى إلا بأحد التنزيلين، حيث لا بد في كل تنزيل منهما من لحاظ المنزل و المنزل عليه، و لحاظهما في أحدهما آلى، و فى الآخر استقلالى، بدهاه أن النظر فى حجيته و تنزيه منزلة القطع فى طريقيته فى الحقيقة إلى الواقع و مؤدى الطريق، و فى كونه بمنزله فى دخله فى الموضوع إلى أنفسهما، و لا يكاد يمكن الجمع بينهما.
نعم لو كان فى البين ما بمفهومه جامع بينهما، يمكن أن يكون دليلا على التنزيلين، و المفروض أنه ليس، فلا يكون دليلا على التنزيل إلا بذاك اللحاظ الآلى، فيكون حجة موجبة لتنجز متعلقه، و صحة العقوبة على مخالفته فى صورتى إصابته و خطئه بناء على استحقاق المتجرى، أو بذلك

الظن منزلة القطع الطريقي و منزلة القطع الموضوعى فيما كان القطع مأخوذا بنحو الكاشفية، لان دليل الاعتبار الذى قد أنزل الظن و جعله منزلة القطع له اطلاق يشمل جميع آثار المنزل عليه، و من جملة آثاره كونه موضوعا لحكم من الاحكام.

الرابعة: ان لسان دليل اعتبار الظن منزلة القطع لما كان بلسان إلغاء احتمال الخلاف، و من الواضح ان الظاهر من لسان الغاء احتمال الخلاف هو لحاظ الكاشفية دون الصفتية- كان اطلاق دليل الاعتبار فى مقام التنزيل مختصا بشموله لتنزيل الظن منزلة القطع الطريقي و القطع الموضوعى المأخوذ بنحو الكاشفية، دون القطع المأخوذ موضوعا بنحو الصفتية، و الى ذلك اشار بقوله: «و توهم كفاية دليل الاعتبار الدال على الغاء احتمال خلافه» فى الظن «و» على «جعله بمنزلة القطع» فى جميع ما للقطع من الآثار سواء الشرعية منها و هى ما اشار اليه بقوله: «من جهة كونه موضوعا» أو العقلية منها و هى ما اشار اليه بقوله: «و من جهة كونه طريقا فيقوم» الظن «مقامه» أى مقام القطع «طريقا كان او موضوعا».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٧١

[امتناع اجتماع اللحاظين الآلى و الاستقلالى]

للحاظ الآخر الاستقلالى، فيكون مثله فى دخله فى الموضوع، و ترتيب ما له عليه من الحكم الشرعى (١).

(١) لا يخفى ان قوله «فاسد جدا» هو خبر «توهم»: أى التوهم المذكور من شمول دليل الاعتبار باطلاقه لقيام الظن مقام القطع الطريقي و الموضوعى فاسد جدا.

و قد اورد عليه بايرادين:

الاول: ما اشار اليه بقوله: «فان الدليل الى آخره» و توضيحه على وجه لا- يرد عليه ما ظن انه وارد عليه، هو ان الظن الطريقي المراد جعله كالقطع الطريقي لم ينظر اليه الا كمرآة الى ما تعلق به و جعل متعلقه كالمقطوع، فقوله: العمرى و ابنه ثقتان فما حدثا عنى فعنى يحدثان، قد نظر فيه الى الظن الحاصل من تحديث العمرى بما هو مرآة الى الحكم الذى يحدث به العمرى، فالظن فى مقام التنزيل و ان كان منظورا اليه إلبا انه منظور اليه بما هو مرآة محض لمتعلقه، فان الغرض فى هذا الجعل جعل المظنون الذى يحدث به العمرى كالمقطوع الذى يحس بالمشاهدة من سماع قول الامام عليه السّلام، و الظن المراد جعله قائما مقام القطع الموضوعى ينظر فيه الى الظن بما هو و بذاته لا كونه مرآة للمظنون، فان الظن القائم مقام القطع الموضوعى يقوم مقامه بما هو ظن منظور اليه لان يكون قائما مقام القطع، فالظن الذى يراد قيامه مقام القطع الموضوعى منظور اليه بنفسه لا بنحو ان يكون مرآة للمظنون.

و من الواضح: ان الظن بما هو منظور اليه بنفسه ليس من شئون الظن المنظور اليه كمرآة الى المظنون حتى يكون اطلاق إلغاء احتمال الخلاف شاملا- له، فان كون الظن منظورا اليه بنفسه ليس من شئون الظن المنظور اليه مرآة الى المظنون، و هذا هو مراده من قوله (قدس سره): «حيث لا بد فى كل تنزيل منهما من لحاظ المنزل» و هو الظن «و المنزل عليه» و هو القطع «و لحاظهما فى احدهما آلى» و هو لحاظهما فى مقام التنزيل كمرآة الى المظنون و المقطوع «و فى الآخر استقلالى» و هو كون الظن ملحوظا بما هو ظن قائما مقام القطع الموضوعى، فان المنظور فيه لا بد و ان يكون

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٧٢

.....

الظن بما هو لا كمرآة الى المظنون، و هو مراده من قوله فى الآخر استقلالى، و لذا فسر ذلك معقبا بقوله: «بداهه ان النظر فى حجيته و تنزيهه منزلة القطع فى طريقيته فى الحقيقة الى الواقع و مؤدى الطريق» فان المنظور اليه فى جعل الظن مقام القطع الطريقي هو كون مؤداه هو الواقع، فالظن فى مثل هذا الجعل قد نظر اليه بما هو مرآة الى المؤدى «و المظنون» فى كونه بمنزلة «و فى» مقام «دخله فى الموضوع الى أنفسهما» أى فى مقام جعل الظن كالقطع الموضوعى ينظر الى الظن بما هو لا كمرآة الى المظنون، فهو بنفسه المنظور اليه و يكون الغرض تنزيهه بنفسه لا- تنزيل مؤداه، و من الواضح ان الاطلاق انما يشمل ما يمكن ان يكون من شئون المطلق، و كون الظن منظورا اليه بنفسه ليس من شئون الظن المنظور به كمرآة الى متعلقه و هو المظنون، و لذا عقبه بقوله: «و لا- يكاد يمكن الجمع بينهما نعم لو كان فى البين ما» يمكن ان يكون «بمفهومه» ك «جامع بينهما» أى كجامع بين لحاظه بما هو مرآة الى المظنون و لحاظه بما هو و بنفسه «يمكن ان يكون» ذلك الجامع «دليلا- على التنزيلين و المفروض انه ليس» لما عرفت من ان لازم لحاظه كمرآة الى المظنون عدم لحاظه بنفسه، و لا جامع بين لحاظ الشىء و عدم لحاظه، فلا يعقل ان يكون الدليل الدال على إلغاء احتمال الخلاف شاملا- باطلاقه للظن الطريقي الملحوظ كمرآة الى المظنون و للظن الموضوعى الملحوظ الظن فيه بنفسه، فان النظر اليه كمرآة لازمه عدم النظر اليه بنفسه، و لا يعقل ان يكون هناك جامع بين شيئين لازم احدهما عدم الآخر.

فاتضح مما ذكرنا: ان دليل إلغاء احتمال الخلاف اما ان يكون فى مقام النظر الى الظن كمرآة الى المظنون و حينئذ «فلا يكون دليلا على التنزيل إلبا بذاك اللحاظ الآلى» المنظور فيه الى جعل المظنون كالمقطوع، فيكون خاصا بجعل الظن الطريقي كالقطع الطريقي «فيكون» الظن «حجة موجبة لتنجز متعلقه و صحة العقوبة على مخالفته فى صورتى اصابته و خطئه» فالتنجز مختص بصورة الاصابة و صحة العقوبة على المخالفة يشمل الاصابة به و الخطأ «بناء على استحقاق المتجرى» للعقاب.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٧٣

لا يقال: على هذا لا يكون دليلا على أحد التنزيلين، ما لم يكن هناك قرينة فى البين (١).

فإنه يقال: لا إشكال في كونه دليلاً على حجيته، فإن ظهوره في أنه بحسب اللحاظ الآلى مما لا ريب فيه ولا شبهة تعترية (٢)، وإنما يحتاج تنزيله بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالى من نصب دلالة عليه (٣)، فتأمل في

و اما ان يكون في مقام النظر الى الظن بنفسه و جعله كالقطع الموضوعى، فيكون الظن في هذا الجعل ملحوظا لا كمرآة بل بنفسه، و حينئذ يكون دليل التنزيل مختصا بجعل الظن الموضوعى مقام القطع الموضوعى، و الى هذا اشار بقوله: «او بذلك اللحاظ الآخر الاستقلالى فيكون مثله» أى فيكون الظن مثل القطع الموضوعى «فى دخله فى الموضوع و» لازمه «ترتيب ما له» أى ترتيب ما للقطع الموضوعى على الظن الموضوعى «من الحكم الشرعى».

(١) حاصله: انه بعد ان كان دليل التنزيل لا يعقل ان يشمل تنزيل الظن الطريقي و الظن الموضوعى معا، بل لا بد ان يكون متكفلا لا حدهما فقط، فلازم ذلك كون دليل الاعتبار من المجملات و يحتاج الى قرينه تعين ان المراد به احد التنزيلين، و الى هذا اشار بقوله: «على هذا لا يكون دليلا على احد التنزيلين الى آخره».

(٢) حاصله: انه لا- اشكال في كونه في مقام تنزيل الظن الطريقي، لظهور مثل قوله فما حدثا عنى فعنى يحدثان انه في مقام كون المظنون الذى حدثا به هو كالمقطع المشاهد بسماع حديث الامام نفسه، و لذا قال: «فان ظهوره فى انه بحسب اللحاظ الآلى مما لا ريب فيه».

(٣) بعد ما عرفت من كون دليل التنزيل لا يمكن ان يكون شاملا لكليهما معا، و عرفت ظهوره ايضا فى تنزيل الظن الطريقي .. تعرف انه لو قام دليل آخر على لحاظ الظن و تنزيله منزلة القطع الموضوعى يكون دليلا آخر على تنزيل آخر، و هو مراده من قوله: «و انما يحتاج تنزيله بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالى من نصب دلالة بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٧٤ المقام فإنه دقيق و مزال الاقدام للأعلام (١)».

عليه» و هو ما اشار اليه فى اول كلامه بقوله: لا- ريب فى قيام الطرق و الامارات المعترية بدليل حجيتها مقام هذا القسم أى القطع الطريقي، كما لا ريب فى عدم قيامها بمجرد ذلك الدليل مقام ما اخذ فى الموضوع على نحو الصفية من تلك الاقسام، بل لا بد من دليل آخر على التنزيل فيكون دليلا ثانيا على تنزيل ثان.

(١) و لعل مراده الاشارة الى دفع ما اورده على ما ذكره: من كون الظن على كل حال فى مقام التنزيل لا بد و ان يكون منظورا اليه بالاستقلال فلا- يعود كلامه الى محصل، و هو قوله ان الظن فى دليل الاعتبار منظور اليه بالنظر الآلى، فان الظن يكون آليا فى مقام تحققة متعلقا بمتعلقه لا- فى مقام لحاظه فى مقام التنزيل، بل هو فى مقام التنزيل سواء كان المراد به تنزيله منزلة القطع الطريقي او الموضوعى لا محالة يكون منظورا بالاستقلال.

و الجواب عنه ما عرفت: من ان مراده من النظر الآلى للظن فى مقام الاعتبار هو لحاظه بما هو مرآة الى المظنون، فالظن و ان نظر اليه فى مقام التنزيل إنما ان المراد منه بالنظر اليه هو المظنون: أى ان المراد به جعل المظنون كالمقطع، و ليس مراده ان الظن فى هذا المقام لم ينظر اليه و هو آلى، بل المراد من آليته كون المراد به هو المظنون، و هذا لا ينافى كونه منظورا اليه و لكنه لم يكن منظورا اليه بما هو بل منظور اليه بما هو مراد منه المظنون، و هذا من موارد الخلط فى المنظور بالحمل الاولى، فان ماهية الظن بالحمل الاولى هى المنظورة فى مقام التنزيل، و لكن تارة يراد النظر اليها بما هى ماهية الظن، و اخرى يراد بالنظر اليها المظنون، فهى ككثرة الرماد المنظورة فى الكناية فانها منظور اليها بنفسها و لكنها كطريق الى المكنى عنه و هو الجود، و النظر اليها كطريق الى المكنى عنه لا يجعلها من الماهية الموجودة بالحمل الشائع.

و بعبارة اخرى: ماهية الظن الموجودة بالحمل الشائع هي المتعلقة بمتعلقها خارجا لا الماهية المنظور اليها كطريق الى المظنون، فتدبر. بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٧٥
 و لا- يخفى أنه لو لا- ذلك، لا يمكن أن يقوم الطريق بدليل واحد- دال على إلغاء احتمال خلافه- مقام القطع بتمام أقسامه، و لو فيما أخذ في الموضوع على نحو الصفية، كان تمامه أو قيده و به قوامه.
 فتلخص مما ذكرنا: إن الامارة لا تقوم بدليل اعتبارها إلا مقام ما ليس مأخوذا في الموضوع أصلا (١).

(١) هذا هو الايراد الثاني و حاصله: انه لو لا ما ذكرنا من عدم امكان شمول دليل الاعتبار الا لتزليل واحد لما كان مانعا من ان يكون شاملا للقطع الموضوعي الصفية ايضا.
 و بعبارة اخرى: انه اذا امكن ان يكون لدليل التزليل اطلاق يشمل القطع الطريقي و القطع الموضوعي الكشفي، فلا مانع من ان يشمل القطع الموضوعي الصفية ايضا.
 فان قلت: إلغاء احتمال الخلاف يمكن ان يكون جامعا بين الطريقي و الكشفي و لا يكون جامعا للصفية ايضا فان الملحوظ فيه جهة الصفية لا الكشفية.

قلت: ان كشف القطع الطريقي المحض غير كشف القطع الموضوعي الكشفي، فان الاول كشفه عن الحكم الذي كان القطع طريقا محضا اليه، و القطع الموضوعي الكشفي كشفه عن متعلقه الذي هو جزء الموضوع للحكم المرتب، فالفرق بين الكشفيين واضح، فالغاء احتمال الخلاف في الظن الطريقي انما هو بالنسبة الى الحكم المظنون، و إلغاء احتمال الخلاف بالنسبة الى الظن الموضوعي الكشفي انما هو بالنسبة الى ما هو جزء الموضوع للحكم المرتب عليه، فاذا كان إلغاء احتمال الخلاف مما يمكن ان يكون شاملا لهما مع الفرق بين كشفهما فلم لا يكون شاملا للقطع الصفية، لانه ايضا بما هو قطع كشف لا خلاف فيه، فيكون إلغاء احتمال الخلاف ناظرا الى الظن الذي هو الكشف الناقص المحتمل للخلاف، و منزلا له منزلة القطع الذي هو الكشف التام الذي لا يحتمل الخلاف فيكون شاملا للقطع بجميع اقسامه و لا خصوصية
 بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٧٦

[عدم قيام غير الاستصحاب من الاصول مقام القطع الطريقي]

و أما الاصول فلا- معنى لقيامها مقامه بأدلتها- أيضا- غير الاستصحاب، لوضوح أن المراد من قيام المقام ترتيب ما له من الآثار و الاحكام، من تنجز التكليف و غيره- كما مرت إليه الاشارة- و هي ليست إلا وظائف مقررة للجاهل في مقام العمل شرعا أو عقلا (١).

لخصوص القطع الموضوعي الكشفي، و لذا قال (قده): «لو لا ذلك لا يمكن ان يقوم الطريق بدليل واحد دال» ذلك الدليل «على الغاء احتمال خلافه مقام القطع بتمام اقسامه و لو فيما اخذ في الموضوع على نحو الصفية» سواء «كان» القطع «تمامه» اي تمام الموضوع «او قيده و به قوامه» فيكون دليل التزليل شاملا للقطع باقسامه الخمسة المزبورة.
 و لكن بعد ما عرفت من عدم امكان شمول دليل الاعتبار الا لتزليل واحد، و ظهور دليل الاعتبار في تنزيل المظنون منزلة المقطوع- تعرف ان الامارة لا تصلح الا لقيامها مقام القطع الطريقي، فمحصلها ثبوت الحكم الذي دلت عليه الامارة، كثبوت الحكم الذي كان مقطوعا به، و الى هذا اشار بقوله: «فتلخص مما ذكرنا الى آخر كلامه».

(١) توضيح مراده (قدس سره) ببيان امرين:

الأول: ان الأصول المقررة للجاهل ستة:

- البراءة العقلية و هي قبح العقاب بلا بيان، و البراءة النقلية و هي مثل رفع ما لا يعلمون، و الاحتياط العقلي كلزوم اجتناب كلا المشتبهين في مورد العلم الاجمالي، بناء على كونه علمة تامة للزوم الاجتناب كما يظهر منه (قدس سره) في مباحث البراءة لا في مباحث القطع، فانه سيأتي منه اختيار انه مقتضى لا علمة تامة، و الاحتياط النقلى و هو كلزوم الاجتناب في الشبهة البدوية على مذاق بعض الاخباريين، او في بعض موارد الشبهة البدوية التى علم الاهتمام بها من الشارع كمورد الدماء

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٧٧

.....

و الفروج، و التخيير و هو عقلى فقط كما فى مورد الدوران بين المحذورين و الاستصحاب.

الثانى: ان المراد من قيام شىء مقام شىء ليس كونه مرجعا بعد فقده، فانه لو كان هذا المراد من القيام مقام القطع لقامت الاصول كلها مقام القطع، و لا فرق بين الامارات و الاصول اصلا، بل المراد من القيام مقام القطع كون القائم مقام القطع له ما للقطع من الاثر من كونه طريقا منجزا للواقع لو اصاب و عذرا عنه لو خالف.

و اذا كان هذا هو المراد من القيام مقام القطع - يتبين بوضوح عدم قيام الاصول ما عدا الاستصحاب مقام القطع، لوضوح كون لسان الجعل فيها ليس جعلها طريقا منجزا للواقع لو اصاب و عذرا عنه لو اخطأت، بل لسان جعلها هي كونها هي المرجع حيث لا قطع و لا دليل كالقطع موصلا الى الواقع، فلأن لا يبقى الجاهل فى حيرة فله فى مورد اجراء البراءة، و فى مورد آخر يرجع الى غيرها من الاصول بحسب موارد ما سيأتي بيانها عند التعرض لها فى هذا الكتاب ان شاء الله تعالى.

و لا يخفى ان لسان البراءة العقلية و هي قبح العقاب بلا بيان، و لسان الجعل فى البراءة النقلية و هي دليل الرفع ليس معناه كون البراءة منجزة لو اصاب و معذرة لو خالفت، بل البراءة العقلية هي عدم صحة عقاب الجاهل غير المقصر فى الفحص عند عدم وصوله الى ما حكم الله واقعا او تنزيلا، و لازم هذه القضية و ان كان هي المعذرية عند المخالفة إلا ان هذه المعذرية ليست لكون المكلف قد سلك السبيل الموصل بحسب المعتاد فاخطأ الواقع، بل انما هي عذرية المكلف حيث لم يصل اليه الحكم بنحو من انحاء الوصول، فليست هذه المعذرية هي المعذرية التى عرفت انها من لوازم القطع لو اخطأ، فلم تقع هذه المعذرية أثرا لطريق له شان الايصال حتى تكون هي الاثر المرتب على القطع.

و اما البراءة النقلية و هي دليل الرفع فلوضوح كون لسانها هو رفع الالزام او رفع المؤاخذه حيث لا علم، و لازمها هو العذر ايضا عند المخالفة، و قد عرفت ان هذه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٧٨

لا يقال: إن الاحتياط لا بأس بالقول بقيامه مقامه فى تنجز التكليف لو كان (١).

المعذرية ليست هي المعذرية المترتبة على القطع لو خالف، فليس للبراءة لسان يقتضى قيامها مقام القطع. و اما بقية الاصول فسيأتي التعرض من المصنف فى عدم كونها قائمة مقام القطع لكونها طريقا الى الواقع، و الى هذا اشار بقوله: «و اما الاصول فلا معنى لقيامها مقامه» أى مقام القطع «ب» واسطة «ادلتها ايضا» أى هي كالامارة فى عدم قيامها مقام القطع الموضوعى «غير الاستصحاب» و لم يذكر الوجه لاستثناء الاستصحاب منها، و يظهر منه أن لسان دليله يمكن ان يكون دالا على قيامه مقام القطع الطريقي، و سنذكر ما يمكن ان يكون وجهها لهذا الاستثناء ان شاء الله تعالى عند تعرض المصنف لعدم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعى.

و على كل فقد اشار الى دليل عدم قيامها مقام القطع الطريقي بقوله: «لوضوح ان المراد من قيام المقام» المقام بالرفع، و المراد منه هي

الأصول القائمة مقام القطع ان المراد من قيامها مقامه هو «ترتيب ما له» أى ترتيب ما للمقام عنه من الآثار و هو القطع على القائم مقامه من الأصول، فيترتب عليها جميع ما للقطع «من الآثار و الاحكام من تنجز التكليف» لو اصاب «و غيره» و هو العذر لو خالف «كما مرت اليه الاشارة» فى كلامه المتقدم «و» الحال ان الأصول ليس لها هذا اللسان بل «هى ليست إلّا وظيف مقررّة للجاهل فى مقام العمل شرعا» كما فى البراءة النقلية «او عقلا» فى البراءة العقلية، و ليس لها مساس بكونها واقعة فى طريق الايصال الى الواقع حتى تكون معذريتها كمعذرية القطع.

(١) حاصله: ان الأصول انما لا تقوم مقام القطع لانها ليست واردة بلسان الاحراز للواقع، و انما كان لسانها لسان انها وظيفة للشاك، و قد عرفت ان المراد من قيام شىء مقام شىء ليس هو مجرد كونه مرجعا يرجع اليه بعد فقده، بل المراد من القيام مقامه هو البدلية عنه، و ان له ما للمقام عنه من الآثار و الاحكام، و حيث ان لسان

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٧٩

فانه يقال: أما الاحتياط العقلى، فليس إلّا نفس حكم العقل بتنجز التكليف، و صحة العقوبة على مخالفتها، لا شىء يقوم مقامه فى هذا الحكم.

و أما النقلى، فالزام الشارع به، و إن كان مما يوجب التنجز و صحة العقوبة على المخالفة كالقطع، إلّا أنه لا نقول به فى الشبهة البدوية، و لا يكون بنقلى فى المقرونة بالعلم الاجمالى (١)، فافهم (٢).

الأصول ليس لسان البدلية عن القطع و ان لها ما له من الاحكام و الآثار، لذلك قلنا بعدم قيامها مقام القطع.

و لكنه لا يخفى ان هذا انما يتم فى دليل البراءة العقلية منها و النقلية، و لا يتم فى الاحتياط فان لسانه لسان احراز الواقع، و هو و ان لم يثبت له أثر القطع من حيث المعذرية فى حال عدم الاصابة لوضوح كون الاحتياط موصلا للواقع على كل حال و لا يتأتى الخطأ فيه، إلّا ان له اثر القطع من حيث تنجز الواقع به فى حال الاصابة.

فينبغى ان يقال بقيام الاحتياط مقام القطع و ان كان فى بعض آثاره لا فى جميعها.

(١) و حاصل الجواب ان تنزيل شىء يحتاج الى ان يكون هناك شيئا يكون احدهما منزلا- و الآخر منزلا عليه، فيلحق المنزل ما للمنزل عليه من آثاره و احكامه.

و الاحتياط اما عقلى او نقلى، و الاحتياط العقلى هو نفس حكم العقل بتنجز الواقع، فليس الاحتياط شيئا قد لحظه العقلاء و نزلوه منزلة القطع حتى يكون هناك شىء قائم مقام القطع قد لحقه ما للقطع من اثر التنجز.

و اما النقلى فهو و ان كان امرا مجعولا- من الشارع لازمه التنجز، إلّا انه لا وجود له، اما فى الشبهة البدوية فلاّنا لا نقول به بل نقول بالبراءة فيها، و اما فى مورد العلم الاجمالى فهو ليس باحتياط نقلى بل هو عقلى، و قد عرفت انه نفس حكم العقل بالتنجز لا انه شىء منزل عندهم منزلة القطع فى اثره و هو التنجز.

(٢) لعله اشارة الى ان عدم القول به منه (قدس سره) لا يمنع من كونه اصلا يقوم مقام القطع فى أثره و هو التنجز عند من يقول به.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٨٠

.....

او انه اشارة الى ان الاحتياط فى المقرون بالعلم الاجمالى انما يكون عقليا حيث يكون علّة تامّة للتنجز كما هو مختاره فى مباحث البراءة، و اما ما سيأتى منه فى مباحث القطع فان الظاهر منه كونه مقتضيا لا علّة تامّة، فيكون امر الشارع به جعلاً منه للاحتياط لتنجز الواقع كقوله عليه السلام: اهرقهما و تيمّم.

او اشارة الى ان جعل الاحتياط النقلى متحقق فى غير الشبهة البدوية و مورد العلم الاجمالى، كما فى مقام علم من الشارع الاهتمام به كمورد الدماء و الفروج، فانه اصل قد جعل لتنجيز الواقع، فلسانه لسان احراز الواقع لا جعل الحكم فى مقام الشك كوظيفة للجاهل. و اما التخيير فلم يتعرض المصنف لسبب عدم قيامه مقام القطع، و السبب فيه هو ان المراد من التخيير هو التخيير العقلى فى مثل دوران الامر بين المحذورين، و من الواضح انه اصل ليس حكم العقل به لكونه طريقا الى الواقع، بل هو من الوظائف المقررة للجاهل بالحكم فى مقام العمل، لوضوح كون المكلف حيث لا بد له من ان يفعل او يترك فى مورد يحتمل كونه واجبا او محرما، و ان امره لا يخلو عن الفعل او الترك و لا يستطيع ان يحتاط بترك كلا الامرين بل لا مناص له من احدهما، و لا حجة له من الشارع فى تعيين ما هو الواقع، و المحذور محتمل فى كلا طرفى العمل و الترك - فلذا يحكم العقل له بالتخيير، فهو وظيفة له فى مقام الشك و ليس واقعا فى طريق الواقع حتى يمكن ان يقال بقيامه مقامه.

و بقى الاستصحاب و ان لسانه هل هو لسان الاحراز و الوقوع فى طريق الواقع فيكون كالامارات، و يقوم مقام القطع الطريقي، او انه وظيفته للشاك فيكون كالبراءة و لا يقوم مقام القطع؟ و سنتعرض ان شاء الله تعالى فى الحاشية الآتية.
بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٨١

[عدم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعى]

ثم لا- يخفى ان دليل الاستصحاب أيضا لا يفى بقيامه مقام القطع المأخوذ فى الموضوع مطلقا، و إن مثل (لا تنقض اليقين) لا بد من أن يكون مسوقا إما بلحاظ المتيقن، أو بلحاظ نفس اليقين (١).

(١) لم يشر المصنف الى الوجه فى كون لسان دليل الاستصحاب ليس كلسان ساير الاصول فى كونها وظيفته للشاك، فلذا لا تقوم مقام القطع الطريقي فى الاحراز للواقع ليرتب عليها آثاره و احكامه كما عرفت مما مرّ. و حاصل ما يمكن ان يكون وجهها لكون الاستصحاب ليس كسائر الاصول هو ان الاستصحاب برزخ بين الامارات و الاصول الأخر، و لذا يكون حاكما عليها او واردا فى مورد جريانه، و لا- مجال لجريانه معها، كما لا- مورد لجريانه فى مورد قيام الامارة، فان لسان الاستصحاب لسان ابقاء الواقع و عدم رفع اليد عنه بمجرد الشك، و حيث كان لسانه ابقاء ما كان كان مجال لان يقال انه ليس هو مجرد كونه وظيفته فى مقام الشك بل هو اقامة المشكوك المسبوق باليقين مقام المتيقن، فيكون نحو لسان الجعل فيه نحو لسان الجعل فى الامارة، و ان الاخذ به للبناء على انه هو الواقع. هذا ما يمكن ان يقال فى وجه استثناء الاستصحاب عن لسان ساير الاصول التى كانت هى محض وظيفة مقررة فى مقام فقد العلم و الدليل.

و لكن بعد ما عرفت: من ان قيام شىء مقام القطع ليس مجرد كونه مرجعا بعده، بل لا بد و ان يكون بلسان انه هو الواقع، و يتوقف هذا اللسان على كون المجمعول له لسان الكشف عن الواقع، فيكون الجعل و الاعتبار متمما لذلك، و اما مع كون المفروض فى الاستصحاب هو الشك الفعلى و ان كان مسبقا باليقين فليس للاستصحاب لسان الكشف حتى يكون الجعل متمما له و مصححا لقيامه مقامه، و هو ايضا وظيفة من الوظائف المقررة للجاهل، فان الاستصحاب حيث ان مورد الشك و هو تساوى الطرفين، فليس له لسان الكشف حتى يكون الجعل متمما له، فان كون الشك محرزا مع كونه فرض تساوى الطرفين فرض الخلف، لعدم قابلية
بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٨٢

الشك بما هو شك لأن يكون محرزا، و لم يعتبر الشارع الاستصحاب لكونه من موارد الظنون، بل يظهر من الشارع إلغاء الظن الحاصل في مورده، و ان اعتبره له لكونه مسوقا باليقين.

و على هذا، فغاية ما يدل عليه دليل الاستصحاب هو البناء عملا على بقاء اليقين، لا أن الشك المسبوق باليقين من المحرزات للواقع. نعم لو كانت حجية الاستصحاب لا من جهة الاخبار بل كانت حجيتها من باب كونه احد الظنون التي قام الدليل على اعتبارها- لكان لاستثناء الاستصحاب مجال، إلا انه ليس بناء المصنف وغيره من المتأخرين على حجيتها من هذا الباب، و انما كان حجة للاخبار الدالة على حجيتها كما سيأتي مفسر القول في ذلك في بابها، و انما كان حاكما على سائر الاصول لكونه امرا بالجري العملي على وفق اليقين إبقاء لليقين عملا في مورد الشك، و مع بقاء اليقين و لزوم الجري العملي على طبقه لا يكون الاستصحاب اصلا محضا في مقام الشك، بل يكون برزخا بين الامارة و سائر الاصول، و لذا كان الاستصحاب حاكما على سائر الاصول.

و على كل فلو قلنا بان لسانه لسان القيام مقام القطع فانما يكون قائما مقام القطع الطريقي دون الموضوعي، كما عرفت في لسان الطرق و الامارات، فلا يقوم الاستصحاب مقام القطع الموضوعي مطلقا سواء القطع الموضوعي الكاشفي أو الصفتي، و هو مراده من الاطلاق في قوله لا- يفى بقيامه مقام القطع المأخوذ في الموضوع مطلقا، لما عرفت من ان الدليل الدال على الاعتبار لا يعقل ان يكون دالا بالمطابقة بحسب اطلاقه على التنزيلين، لما تقدم من لزوم ذلك الجمع بين اللحاظين كما مرّ بيانه، و ان دليل الاعتبار اما ان يكون مسوقا لبيان القطع الطريقي او القطع الموضوعي، و الى هذا اشار بقوله: «و ان مثل لا تنقض اليقين لا بد من ان يكون مسوقا أما بلحاظ المتيقن» و هو القطع الطريقي الذي كان الملحوظ اعتبار المظنون او المشكوك هو المتيقن، و الغاء احتمال الخلاف فيه «او» يكون مسوقا «بلحاظ نفس

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٨٣

[كلام المصنف في حاشية الرسائل]

و ما ذكرنا في الحاشية في وجه تصحيح لحاظ واحد في التنزيل منزلة الواقع و القطع، و أن دليل الاعتبار إنما يوجب تنزيل المستصحب و المؤدى منزلة الواقع، و إنما كان تنزيل القطع فيما له دخل في الموضوع بالملازمة بين تنزيلهما، و تنزيل القطع بالواقع تنزيلًا و تعبدا منزلة القطع بالواقع حقيقة (١)- لا يخلو من تكلف بل تعسف. فإنه لا يكاد يصح تنزيل

اليقين» و ملاحظة الظن بما هو ظن او الشك بما هو شك، و تنزيلهما منزلة القطع و نتيجته تنزيلهما منزلة القطع الموضوعي، و لا يعقل ان يكون دليل التنزيل دالا بالمطابقة عليهما معا بان يكون له اطلاق يشمل كلا التنزيلين بنحو المطابقة كما مرّ مفصلا.

(١) لا- يخفى ان المصنف ذكر في حاشيته على الرسائل وجها لا- مكان دلالة دليل الاعتبار على كلا التنزيلين، بان يكون دالا على احدهما بالمطابقة و على الآخر بالالتزام، و لا- مانع منه لو تمّ، لان المحال دلالة دليل التنزيل عليهما معا بالمطابقة، و اما دلالة على احدهما بالمطابقة و على الآخر بنحو الكشف و الملازمة العرفية فيكون كاشفا عن حصول التنزيلين معا، فلا مانع منه و لا محالية فيه لعدم لزوم ما هو كالجمع بين اللحاظين فيه، فانه على هذا الوجه لو تمّ لدل على ان هناك تنزيلين و منزلين قد نظر الشارع فيهما الى لحاظ الاستصحاب و تنزيله منزلة القطع الطريقي، و له نظر آخر و تنزيل آخر قد نظر فيه الى تنزيله منزلة القطع الموضوعي ايضا، و هذا و ان ذكره في دليل الاستصحاب إلا انه يجري حرفا بحرف في دليل الاعتبار الدال على جعل الامارة و تنزيلها منزلة القطع الطريقي ايضا.

و توضيحه يحتاج الى بيان امور توضيحا لاصل التقريب، و عبارته في الكتاب:

الاول: ان القطع الموضوعى و ان كان تمام الموضوع بمعنى انه لو انكشف الخلاف لما كان مضرا في ترتيب الحكم، إلا انه حيث كان لتعلق القطع بالخمير - مثلا - بالخصوص دخل في اخذه موضوعا للحكم المرتب عليه كان القطع جزء الموضوع
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٨٤

.....

على كل حال، لفرض كونه مأخوذا بما هو متعلق بالخمير أو الوجوب موضوعا لوجوب التصديق، فللخمير أو الوجوب دخل في ترتيب الحكم و لو لكونهما قد اخذا متعلقا للقطع و لو لم يكن لوجودها الخارجى دخل في ذلك، و لكن هذا المقدار كاف في كون القطع جزءا لموضوع الحكم.

الثانى: ان الموضوع المركب من جزئين، تارة: يكون الموضوع بكلا- جزأيه محرزا بالوجدان كالماء و الكرية المأخوذتين موضوعا لعدم انفعال الماء. و اخرى يكون احد الجزئين محرزا بالوجدان كمائئة الماء، و لكن كرتيه محرزة بالاستصحاب بان كان متيقن الكرية سابقا و مشكوكا فيها فعلا- و ثالثة: يكون كلا- الجزئين محرزين بالاستصحاب كما لو كانت مائئة الماء و كرتيه كلتاهما مشكوكتين، و لكنهما كانتا مسبوقتين باليقين بان كان هذا الماء سابقا ماء و كرا، فيجرى الاستصحاب في كليهما و به يحرز كونه ماء و كرا بالفعل و يترتب عليه آثار الماء الكر المحرز بالوجدان.

الثالث: ان دليل الاعتبار يدل بالمطابقة على تنزيل المشكوك او المظنون منزلة المتيقن و المقطوع، فهو يدل بالمطابقة على تنزيل الاستصحاب و الامارة منزلة القطع الطريقي، و بعد تنزيل المستصحب و المؤدى منزلة الواقع يكون المستصحب و المؤدى حكما تعبديا تنزيلا، و يحصل القطع بهذا الحكم التعبدى التنزيلي، و هذا هو القطع بالواقع التنزيلي اللازم لجعل المستصحب و المؤدى منزلة الواقع، و هو مركب جعلى فى ازاء المركب من القطع و الواقع فى القطع الموضوعى، و هو الذى يشير اليه فى عبارته (قدس سره) بقوله: «ملازمة بين تنزيلهما و تنزيل القطع بالواقع تنزيلا و تعبدا منزلة القطع بالواقع حقيقة».

و لما كان اطلاق دليل الاعتبار دالا على لزوم ترتيب جميع ما للمتيقن من الآثار على المشكوك و المظنون و من بعض آثار المتيقن كونه جزءا للقطع الموضوعى، و هو يتوقف على لحاظ آخر و تنزيل ثان للمشكوك و المظنون غير تنزيلهما منزلة المتيقن - فدليل الاعتبار الدال على لزوم ترتيب جميع الآثار على هذا المظنون و المشكوك

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٨٥

.....

يتوقف على ان يكون هناك لحاظ و تنزيل آخر، قد لحظ الشارع فيه تنزيل المشكوك و المظنون منزلة المقطوع بما هو جزء الموضوع، فدليل الاعتبار الدال على لزوم ترتيب جميع الآثار على هذا المشكوك و المظنون سواء كان المشكوك و المظنون تمام الموضوع للاثر كما فى القطع الطريقي او كانا جزءا لما هو موضوع الاثر، و دليل الاعتبار و ان كان ساكتا عن تعيين الجزء الآخر الذى يكون له مع المتيقن دخل فى ترتيب الحكم، إلا ان الاطلاق فى لزوم ترتيب جميع ما للمتيقن من الآثار على المشكوك و المظنون، بعد ان دل بالالتزام على ان يكون هناك لحاظ آخر للشارع للمشكوك و المظنون و تنزيله منزلة المتيقن بما له من الآثار، فيكون دالا على ان الجزء الآخر الذى قد لحظه الشارع فى هذا التنزيل لترتيب جميع الآثار هو القطع دون شىء آخر، و هو امر يفهمه العرف، فانه من المستبعد جدا ان يكون الجزء الآخر هو شىء آخر غير القطع، فانه بعد ان كان دليل الاعتبار دالا باطلاقه على ترتيب جميع الآثار للمظنون، و منها الأثر المرتب على القطع بالواقع التنزيلي الحاصل قهرا من تنزيله منزلة المقطوع، فالعرف يفهم من هذا ان الجزء الآخر

الذى لحظ بلحاظ آخر غير هذا اللحاظ الآلى هو القطع بالواقع التنزيلي، لا شىء آخر غير القطع به. [٨]

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول؛ ج ٥؛ ص ٨٥

حصل مما ذكرنا: انّ لدليل الاعتبار دالتين: دلالة بالمطابقة و هى تنزيل المظنون أو المشكوك منزلة المقطوع الطريقي، و دلالة بالالتزام و هى لحاظ القطع بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع بما هو جزء الموضوع.

و بعبارة اخرى: ان المحافظة على الاطلاق فى لزوم ترتيب جميع الآثار على المشكوك و المظنون يدل بالمطابقة على تنزيلهما منزلة الواقع، و نتيجة هذا هو جعل المظنون و المشكوك كالمقطوع الطريقي، و حيث ان من جملة آثار الواقع كونه جزء الموضوع فى القطع الموضوعى، و لزوم ترتيب هذا الاثر ايضا على المشكوك و المظنون لاجل الاطلاق فلا بد فى لزوم ترتيب هذا الاثر المشمول للاطلاق ان يكون دالا بالالتزام على انه بعد تنزيل المشكوك و المظنون منزلة الواقع قد صار هذا المشكوك

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٨٦

.....

و المظنون واقعا تنزيبا، و قد حصل القطع به بواسطة هذا التنزيل المطابقى، و به يتم كلا جزأى المركب الجعلى، فانه بعد تنزيل المستصحب و المؤدى منزلة الواقع يحصل واقع جعلى و يحصل قطع بهذا الواقع الجعلى قهرا، و هو مركب بإزاء المركب من القطع بالواقع فى القطع الموضوعى، و لازم اطلاق دليل الاعتبار لجميع الآثار التى من جملتها كون المؤدى و المستصحب جزء الموضوع أن يكون دالا على ان الشارع قد لحظ هذا المركب الذى حصل قهرا و نزله بتنزيل آخر منزلة القطع الموضوعى، فالاطلاق يدل على ان الجاعل قد لحظ ايضا بلحاظ آخر هذا القطع بالواقع التنزيلي و نزله منزلة القطع بالواقع الذى هو جزء الموضوع، كل ذلك محافظة على الاطلاق فى لزوم ترتيب جميع الآثار التى للواقع على المشكوك و المظنون التى من جملتها ما كان الواقع فيها جزء الموضوع، فالقطع بالواقع التنزيلي و تنزيله منزلة القطع بالواقع الموضوعى قد حصل كلا جزأيه قهرا بواسطة الاطلاق فى ترتيب جميع ما للواقع من الآثار على المشكوك و المظنون، التى من جملتها الحكم المرتب على الواقع باعتبار كونه جزء الموضوع للقطع الموضوعى، و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و ما ذكرنا فى الحاشية» أى فى حاشيته على رسائل الشيخ «فى وجه تصحيح لحاظ واحد فى التنزيل منزلة الواقع و» منزلة «القطع و» طريق ذلك «ان دليل الاعتبار» بدلالته المطابقية «انما يوجب تنزيل المستصحب و المؤدى» فى الاستصحاب و الامارات «منزلة الواقع» فهو لا- يدل إلّا على تنزيل المظنون و المستصحب منزلة الواقع، فهو ناظر الى الطريقيه فقط و الى ما كان القطع آليا لا استقلاليا، و اما الدلالة التى يكون القطع فيها ملحوظا بالاستقلال فانما هى لدلالة التزامية غير هذه الدلالة المطابقية اقتضاها الاطلاق فى لزوم ترتيب جميع ما للواقع على المستصحب و المؤدى التى منها ما كان الواقع فيها جزء الموضوع، و الى هذا اشار بقوله: «و انما كان تنزيل القطع فيما له دخل فى الموضوع بالملازمة» فهى دلالة اخرى التزامية غير هذه الدلالة المطابقية تدل بان هناك ملازمة «بين تنزيلهما» أى بين تنزيل المستصحب و المؤدى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٨٧

جزء الموضوع أو قيده، بما هو كذلك بلحاظ أثره، إلا فيما كان جزؤه الآخر أو ذاته محرزا بالوجدان، أو تنزيله فى عرضه، فلا يكاد يكون دليل الامارة أو الاستصحاب دليلا- على تنزيل جزء الموضوع، ما لم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الآخر، فيما لم يكن محرزا حقيقة، و فيما لم يكن دليل على تنزيلهما بالمطابقة، كما فى ما نحن فيه- على ما عرفت- لم يكن دليل الامارة دليلا عليه أصلا، فإن دلالة على تنزيل المؤدى توقف على دلالة على تنزيل القطع بالملازمة، و لا دلالة له كذلك إلا بعد دلالة على تنزيل المؤدى، فإن الملازمة إنما تدعى بين القطع بالموضوع التنزيلي و القطع بالموضوع الحقيقى، و بدون تحقق الموضوع التنزيلي التبعدى أولا

بدليل الامارة لا- قطع بالموضوع التنزيلي كى يدعى الملازمة بين تنزير القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقى، و تنزير المؤدى منزلة الواقع كما لا يخفى، فتأمل جيدا (١)، فإنه لا يخلو عن دقة.

منزلة الواقع، و تنزير آخر اقتضاه الاطلاق «و» هو «تنزير القطع بالواقع تنزيلا و تعبدا» الحاصل هذا القطع بالواقع التنزيلي و التعبدى من تنزيريهما منزلة الواقع، فانه بعد تنزير المستصحب و المؤدى منزلة الواقع يكون المستصحب و المؤدى من الواقع التنزيلي، و يحصل القطع بهذا التنزير بواسطة دليل الاعتبار الدال بالمطابقة على تنزيريهما منزلة الواقع، و المحافظة على الاطلاق تقتضى ان يكون هناك تنزير آخر غير التنزير المطابقى و هو تنزير القطع بالواقع التعبدى «منزلة القطع بالواقع حقيقة».

(١) قوله: «لا يخلو من تكلف بل تعسف» هذا خبر لقوله: «و ما ذكرنا فى الحاشية» أى ما ذكرنا فى الحاشية بالبيان الذى مر لا يخلو من تكلف و تعسف.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٨٨

.....

اما وجه كونه تكلفا فلعله لكون هذا التكليف كله انما هو للمحافظة على الاطلاق فى لزوم ترتيب جميع الآثار التى منها كونه جزء الموضوع.

و لا يخفى ان كونه جزء الموضوع ليس من شئون تنزير المستصحب و المؤدى منزلة الواقع، فان الاطلاق انما يقتضى ترتيب جميع ما للخمر الواقعية التى يكون القطع طريقا لها على الخمر التى تعلق الظن بها، و لا- يدل الاطلاق على ترتيب آثار القطع بالخمر الواقعية على القطع بالخمر الجعلية، فان آثار المظنون ذاته من شئونه، و اما آثار القطع به فليس من شئونه، فكون هذا الاطلاق مقتضيا لذلك لا يخلو عن تكلف.

و اما كونه تعسفا فلما اشار اليه بقوله (قدس سره): «فانه لا يكاد يصح الخ» و توضيحه بيان امرين:

الاول: ان تنزير شىء منزلة شىء لا بد فيه من وجود اثر مفروغ عنه يكون التنزير بلحاظه، اما اذا لم يكن هناك اثر فلا يعقل التنزير و يكون لغوا.

الثانى: انه اذا كان هناك موضوع مركب لاثر من الآثار فتتنزير شىء منزلة جزء هذا المركب لا يعقل إلا ان يكون الجزء الآخر محرزا اما بالوجدان او تنزير آخر يحزره فى عرض هذا التنزير ليكون لتنزير هذا الجزء اثر بالفعل بحسبه يصح التنزير له.

اذا عرفت هذا- تعرف انه لا- يعقل ان يكون الاطلاق ناظرا الى لزوم ترتيب جميع الآثار على المستصحب و المؤدى حتى كونه جزء للموضوع، لوضوح ان نظره الى ذلك موقوف على لحاظ الجزء الثانى و هو القطع به ليكون لهذا الجزء اثر بالفعل، و الجزء الآخر و هو القطع به الذى هو القطع بالواقع التنزيلي يتوقف على الجعل المطابقى للمستصحب و المؤدى منزلة الواقع، فاللحاظ الاطلاقى لمثل هذا الاثر يتوقف على لحاظ الجزء الثانى و هو القطع به المتوقف هذا القطع على الجعل المطابقى للمستصحب و المؤدى، لوضوح انه بعد جعلهما بمنزلة الواقع يحصل القطع بهذا

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٨٩

.....

الواقع التنزيلي، فالدلالة الالتزامية متوقفة على الدلالة المطابقية، و قد عرفت ان الاطلاق فى الدلالة المطابقية يتوقف على الدلالة الالتزامية، فالاطلاق فى الدلالة المطابقية يتوقف على الدلالة الالتزامية المتوقفة على الدلالة المطابقية، و هذا دور واضح، فتحقق

الاطلاق في الدلالة المطابقة بحيث يكون ناظرا حتى الى التنزيل منزلة القطع الموضوعى مستلزم للدور فهو محال، لان ما يستلزم المحال محال.

هذا ما اورده في عبارته و لم يشر الى الامر الاول لمفروغيته، و لكن اشار الى الأمر الثاني بقوله: «فانه لا يكاد يصح الخ». قوله: «تنزله في عرضه» أى ان الجزء الآخر اذا لم يكن محرزا بالوجدان فلا بد و ان يكون محرزا بتنزيل في عرض هذا التنزيل للجزء. قوله: «كما في ما نحن فيه» أى انه بعد ما عرفت من ان تنزيل شىء منزلة جزء المركب يتوقف على احراز الجزء الآخر اما بالوجدان او بتنزيل آخر- يتضح انه في مثل ما نحن فيه الذى ليس هناك شىء غير دليل الاعتبار الدال بالمطابقة على جعل الظن كالقطع الطريقي لا يعقل ان يكون له اطلاق يشمل تنزيل المستصحب و المؤدى منزلة الواقع بما هو جزء للقطع الموضوعى، لان تنزيل المستصحب و المؤدى منزلة الواقع بما هو جزء للموضوع فى القطع الموضوعى لا- يصح إلما اذا كان جزء المركب الآخر محرزا و هو القطع بالواقع التنزيلي، اما بالوجدان و هو غير موجود او بتنزيل بدليل آخر غير هذا الدليل الذى كانت دلالاته المطابقة هو الجعل الطريقي و هو غير موجود ايضا، فان المفروض انه ليس هناك دليل عدا دليل الاعتبار، و كون دليل الاعتبار له دالتان: مطابقة على الجعل الطريقي، و التزامية على الجعل الموضوعى يلزمه الدور، و الى الدور اشار بقوله: «فان دلالاته على تنزيل المؤدى» بما هو جزء الموضوع المستفاد من الاطلاق فى الدلالة المطابقة «تتوقف على دلالاته على تنزيل القطع» أى تتوقف على تنزيل القطع بالواقع التنزيلي الذى هو جزء الموضوع فى هذا المركب «ب» واسطة «الملازمة دلالة الاطلاق على ذلك التنزيل للجزء الآخر، لما

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٩٠

.....

عرفت من انه لا- معنى لتنزيل شىء منزلة جزء المركب ما لم يكن الجزء الآخر محرزا اما بالوجدان او بتنزيل آخر فى عرض هذا التنزيل «و» المفروض انه «لا- دلالة له كذلك» أى المفروض انه لا دلالة لدليل الاعتبار بنحو الاطلاق الشامل حتى لتنزيل الجزء فى القطع الموضوعى «الا بعد دلالاته» أى بعد دلالة دليل الاعتبار بالمطابقة «على» الجعل الطريقي الذى هو «تنزيل المؤدى» منزلة الواقع، فالدلالة المطابقة المتضمنة للاطلاق تتوقف على الدلالة الالتزامية المتوقفة هذه الدلالة الالتزامية على الدلالة المطابقة، و هو دور واضح، فيلزم من الاطلاق فى الدلالة المطابقة الدور و ما يستلزم الدور محال، فالاطلاق فى الدلالة المطابقة محال. و الى توضيح هذا اشار بقوله: «فان الملازمة انما تدعى بين القطع بالموضوع التنزيلي» و هو القطع بالواقع التنزيلي «و القطع» بالواقع «بالموضوع» الواقعى فى القطع الموضوعى.

و من الواضح توقف حصول القطع بالواقع التنزيلي على تنزيل المؤدى منزلة الواقع المدلول عليه بالدلالة المطابقة، و لذا قال: «و بدون تحقق الموضوع التنزيلي التعبدى اولا بدليل الامارة» الدال عليه بالمطابقة «لا قطع بالموضوع التنزيلي كى يدعى الملازمة» محافظة على الاطلاق «بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقى و» بين «تنزيل المؤدى منزلة الواقع» ليكون لهذا التنزيل أثر حتى يصح التنزيل لجزء المركب، لما عرفت من ان تنزيل شىء منزلة جزء المركب لغو ما لم يكن الجزء الآخر محرزا اما بالوجدان او بتنزيل آخر فى عرض هذا التنزيل، و المفروض عدمهما و انه ليس هناك إلّا دليل الاعتبار فقط، و كونه دالا على التنزيلين معا يستلزم الدور كما عرفت.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٩١

[الامر الرابع: اخذ القطع بحكم فى موضوع نفسه أو مثله أو ضده

ثم لا يذهب عليك أن هذا لو تم لعمّ، ولا اختصاص له بما إذا كان القطع مأخوذاً على نحو الكشف (١).
الامر الرابع: لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم للزوم الدور (٢)، ولا مثله

(١) حاصله: انه بناء على تمامية ما ذكره في الحاشية من دلالة دليل الاعتبار على التنزيلين معا، فلا وجه لاختصاص ذلك بتنزيل الظن منزلة القطع الكشفي، بل يعم القطع المأخوذ بنحو الصفية، ولذا قال: «فان هذا لو تم لعمّ» أي لعمّ القطع الموضوعي الصفية ايضا، ولا اختصاص له بما اذا كان مأخوذاً بنحو الكشف فقط.

(٢) قد عرفت فيما مرّ امكان اخذ القطع بالحكم او بالموضوع في حكم آخر، كاخذ القطع بالوجوب او بالخمر في وجوب التصديق، أمّا اخذ القطع بالوجوب في نفس ذلك الوجوب او اخذ القطع بالصلاة الواجبة في نفس وجوبها فغير معقول، للزوم الدور كما اشار اليه في المتن والخلف ايضا، اما لزوم الدور فلوضوح توقف الحكم على موضوعه فيكون ذلك الحكم الشخصي بما انه جزء الموضوع فهو مما يتوقف عليه ذلك الحكم الشخصي، لفرض كون القطع به هو الموضوع لترتبه بنفسه على ذلك الموضوع، فهو من حيث كونه جزء الموضوع يكون موقوفاً عليه، ومن حيث كونه حكماً لذلك الموضوع يكون موقوفاً على الموضوع، لتوقف كل حكم على موضوعه، فيتوقف ذلك الحكم الشخصي باعتبار كونه حكماً لموضوع على موضوعه، ومن حيث كونه بنفسه جزء ما هو الموضوع له فيتوقف الموضوع المركب منه ومن القطع عليه توقف المركب على اجزائه، فيكون تحقق ذلك الحكم الشخصي متوقفاً على مركب يتوقف تحقق ذلك المركب على نفس ذلك الحكم الشخصي، ونتيجة ذلك توقف الحكم الشخصي على نفسه لتوقفه على موضوعه الذي كان ذلك الموضوع متوقفاً عليه ايضا والى هذا اشار بقوله: «لا يكاد يمكن ان يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم» الشخصي «للزوم الدور».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٩٢

للزوم اجتماع المثليين (١)، ولا ضده للزوم اجتماع

و لو قلنا بان هذا التوقف ليس من الدور لان الدور توقف موجود على موجود آخر يكون ذلك الموجود متوقفاً على ما كان متوقفاً عليه، ولكن محذور الدور موجود فيه وهو محالية توقف الشيء على نفسه.

ولكن لا يخفى ان هذا الدور او محذوره انما يلزم تحققه في نظر القاطع لا في الواقع لجواز خطأ القطع، فيكون القطع بالحكم الموهوم موضوعاً للحكم الواقعي، فيكون الموقوف غير الموقوف عليه فلا دور ولا نتيجة. بل يمكن منع الدور حتى عند القاطع، لان القطع متوقف على ماهية الحكم وجود الحكم وكونه بالحمل الشائع حكماً موقوفاً على القطع المتعلق بهذه الماهية، فاختلف الموقوف والموقوف عليه، ومع الاختلاف لا دور.

نعم يلزم الخلف من اخذه في موضوع نفسه، لوضوح ان فرض كونه جزء الموضوع فرض تحققه، وفرض توقف تحققه على تحقق موضوعه فرض عدم تحققه، فاخذه موضوعاً لنفسه يلزم منه فرض تحققه وعدم تحققه وهو الخلف.

(١) لا يخفى انه كما لا يعقل اخذ القطع موضوعاً لنفس الحكم الشخصي كذلك لا يمكن ان يكون القطع بالوجوب موضوعاً لوجوب آخر لذلك الشيء، بان يقول اذا قطعت بوجوب شيء فذلك يكون واجباً ايضا بوجوب ثانٍ وارد على ذلك الشيء، فان لازمه اجتماع وجوبين على ذلك الشيء، لوضوح محاليه جعل بعين بداعي جعل الداعي متسلطين على شيء واحد ومحركين اليه، والى هذا اشار بقوله:

«ولا مثله للزوم اجتماع المثليين».

و لا يخفى ان هذا ايضا انما يلزم بنظر القاطع لا فى الواقع، لجواز خطأ القطع فلا يكون هناك الا تحريك واحد، و هو التحريك الثانى الذى كان موضوعه هو القطع بالوجوب.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٩٣

الضدين (١)، نعم يصح أخذ القطع بمرتبة من الحكم فى مرتبة أخرى منه أو مثله أو ضده (٢).

(١) لا- يخفى ان القطع بوجوب شىء لا يعقل ان يكون موضوعا لحكم ضد ذلك الوجوب واردا على ذلك الموضوع، فانه يلزم منه اجتماع الضدين على موضوع واحد بنظر القاطع ايضا، فلا يعقل ان يقول المولى اذا قطعت بوجوب الصلاة فهى محرمة او مباحة و هذا واضح.

(٢) قد تقدم ان للحكم مراتب، و المحال هو اخذ القطع بالحكم موضوعا للحكم فى المرتبة التى تعلق بها القطع، او موضوعا لحكم آخر مثله فى نفس تلك المرتبة او لحكم آخر ضده فى نفس تلك المرتبة ايضا.

اما اخذ القطع بالحكم فى مرتبة موضوعا لنفس الحكم فى المرتبة الاخرى، بان يقول اذا قطعت بالوجوب الانشائي يكون واجبا بالفعل، فلا مانع منه لقابلية الحكم الانشائي ان يترقى الى المرتبة الفعلية بواسطة القطع به، فيكون القطع بالحكم بمرتبة الانشائية مبلغا لنفس ذلك الحكم لمرتبة الفعلية، و لا محذور فيه اصلا، لا محذور الدور لتعدد الموقوف و الموقوف عليه، فان الحكم بمرتبة الفعلية موقوف على الحكم بمرتبة الانشائية، و الحكم بمرتبة الانشائية ليس موقوفا على الحكم بمرتبة الفعلية.

و لا خلف ايضا لان لزوم الخلف هو فرض كونه موجودا فى مرتبته و ليس بموجود فى تلك المرتبة، اما فرض كونه موجودا فى مرتبة و ليس بموجود فى مرتبة اخرى فلا خلف فيه.

و كذلك لا مانع من كون القطع بالحكم بمرتبة الانشائية موجبا لجعل حكم آخر مثله او ضده فى المرتبة الفعلية، فلا مانع منه ايضا لجواز ان يقول اذا قطعت بوجوب الصلاة الانشائي فالصلاة واجبة بوجوب آخر فعلى، او انها تكون فعلا محرمة او مباحة و لا محذور فى هذا الحكم، فالحكم الانشائي موضوعه نفس الصلاة، و القطع

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٩٤

[أخذ الظن بحكم فى موضوع نفسه أو مثله أو ضده]

و أما الظن بالحكم، فهو و إن كان كالقطع فى عدم جواز أخذه فى موضوع نفس ذاك الحكم المظنون، إلا أنه لما كان معه مرتبة الحكم الظاهري محفوظة، كان جعل حكم آخر فى مورده- مثل الحكم المظنون أو ضده- بمكان من الامكان (١).

كان طريقا اليه، و القطع المتعلق به بهذه المرتبة يكون موضوعا و سببا لحكم آخر فى المرتبة الفعلية.

لا يقال: القطع بالحكم بمرتبة الانشائية يوجب بلوغه لمرتبة الفعلية فيلزم من جعل الحكم الآخر فى المرتبة الفعلية اجتماع المثليين فيما كان الحكم الثانى - مثلا- للحكم الانشائي، و الضدين فيما كان ضدا له لان الحكم الانشائي بتعلق القطع به يكون فعليا، و قد فرضنا ان تعلق القطع به سبب لحكم آخر فيجتمع الحكمان فى المرتبة الفعلية، فان كانا مثليين كان من اجتماع المثليين، و ان كانا ضدين كان من اجتماع الضدين.

فانه يقال: ان هذا انما يلزم حيث يكون بلوغ الحكم الانشائي لمرتبة الفعلية قد تمت جميع شرائطه عدا تعلق القطع به، اما اذا لم يستوف جميع الشرائط فان تعلق القطع به لا يبلغه للمرتبة الفعلية و يكون باقيا على انشائيته، و حينئذ لا يلزم اجتماع المثليين أو الضدين،

لوضوح عدم المانع من اجتماع الحكمين المتماثلين او المتضادين في مرتبتين، و انما المحال اجتماعهما في مرتبة واحدة و لذا قال (قدس سره): «نعم يصح اخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة اخرى منه» أى من نفس ذلك الحكم بان يكون القطع بمرتبه الانشائية موجبا لترقيه و جعله فعليا، و يصح ايضا اخذ الحكم بمرتبه الانشائية موضوعا لمثل ذلك الحكم او لضد ذلك الحكم في المرتبة الفعلية، و الى هذا اشار بقوله: «او مثله او ضده».

(١) حاصله: انه فرق بين القطع و الظن، فان الظن مثل القطع في عدم امكان اخذه موضوعا لنفس ذلك الحكم، فلا يعقل ان يكون الظن بالوجوب الفعلى موضوعا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٩٥

.....

لنفس ذلك الوجوب الفعلى، و اما اخذ الظن بالحكم الفعلى موضوعا لحكم آخر مثل ذلك الحكم او ضدا لذلك الحكم فلا مانع. اما عدم امكان اخذه في موضوع نفسه كالقطع فلبدهاءة استلزام ذلك للخلف، لان فرض كونه متعلقا للظن فرض كون موضوعه و متعلقه ليس هو الظن، بل الصلاة- مثلا- او غيرها من متعلقات الاحكام، و فرض كون موضوعه هو الظن به فرض عدم كون موضوعه هو الصلاة او غيرها، بل موضوعه نفس الظن المتعلق به دون الصلاة او غيرها من متعلقات الاحكام، فاخذ الظن بالحكم في موضوع شخص ذلك الحكم لازمه فرض الحكم و فرض عدم الحكم و هذا خلف واضح، و الى هذا اشار بقوله: «و اما الظن بالحكم فهو و ان كان كالقطع في عدم جواز اخذه في موضوع نفس ذاك الحكم المظنون» بنفسه و بشخصه لما عرفت من لزوم الخلف.

و اما امكان اخذه موضوعا لحكم آخر مثله او ضده في نفس مرتبه فلا مانع منه، و هو ليس كالقطع من هذه الجهة لان القطع بالحكم بمرتبة الفعلية وصول للحكم تام لا- مجال لاحتمال الخلاف فيه، فيلزم من كونه موضوعا لحكم آخر مثله او ضده في مرتبة الفعلية القطع باجتماع المثليين او الضدين، و اما الظن فحيث انه ليس وصولا تاما للشئ المتعلق به و احتمال الخلاف فيه موجود، فلا يلزم من جعل حكم آخر في تلك المرتبة القطع باجتماع المثليين او الضدين، فيجوز للمولى ان يقول اذا ظننت بوجوب الصلاة فالصلاة تكون واجبة بالفعل او محرمة او مباحة، و الى هذا اشار بقوله: «إلا انه لما كان معه» أى مع الظن حيث كان مشوبا باحتمال الخلاف و لم يكن الحكم المتعلق به الظن تام الوصول، فلا يلزم من جعل الحكم في هذه المرتبة قطع باجتماع المثليين، لفرض كونه ظنا غير تام الوصول، فهناك مجال لجعل حكم آخر موضوعه الظن بالحكم الواقعي، فيقول المولى اذا ظننت بالحكم الواقعي فقد جعلت ذلك الحكم ثانيا في ظرف ذلك الظن، و يكون هذا الحكم حكما ظاهريا آخر موضوعه الظن بالحكم الواقعي.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٩٦

إن قلت: إن كان الحكم المتعلق به الظن فعليا أيضا، بأن يكون الظن متعلقا بالحكم الفعلى، لا يمكن أخذه في موضوع حكم فعلى آخر مثله أو ضده، لاستلزامه الظن باجتماع الضدين أو المثليين، وإنما يصح أخذه في موضوع حكم آخر، كما في القطع، طابق النعل بالنعل (١).

و بعبارة اخرى: انه لا- مانع من الحكم الظاهري حيث لم ينكشف الحكم الواقعي، حيث عرفت ان المانع منه في القطع هو القطع باجتماع المثليين او الضدين، و في مورد احتمال الخلاف لا قطع باجتماع المثليين او الضدين، فلا مانع من جعل حكم آخر مثل الحكم المتعلق به الظن او ضده، و الى هذا اشار بقوله: «لما كان معه مرتبة الحكم الظاهري محفوظة» لفرض احتمال الخلاف و عدم وصول الحكم الواقعي تماما لذلك «كان جعل حكم آخر في مورد مثل الحكم المظنون او ضده بمكان من الامكان» لما عرفت من عدم المانع الموجود في مورد القطع بالحكم.

(١) حاصله: ان المحال لا- بد و ان يكون مقطوعا بعدمه، فكما ان ما يوجب القطع بالمحال محال كذلك ما يوجب الظن بالمحال محال ايضا، فكيف يعقل ان يكون الظن بالحكم الواقعي الفعلي موضوعا لحكم آخر فعلى مثله او ضده، فانه لا محالة يوجب الظن باجتماع المثليين او الضديين في المرتبة الفعلية، و هو محال كالقطع باجتماع المثليين او الضديين لما عرفت، اذ المحال لا بد و ان يكون مقطوع العدم لا محتملا، و احتمال المحال كالقطع بالمحال.

نعم لا مانع من اخذ الظن بالحكم الواقعي موضوعا لحكم آخر او اخذ الظن بالحكم في مرتبة موضوعا للحكم في مرتبة اخرى، فالظن كالقطع من دون خلاف بينهما اصلا، و ما يجوز في القطع يجوز في الظن و ما لا يجوز في القطع لا يجوز في الظن، و لذا قال (قدس سره): «كما في القطع طابق النعل بالنعل» أى ان الحال في الظن كالحال في القطع سوى ان اللازم في القطع هو القطع بالمحال و في الظن الظن بالمحال، و قد عرفت ان الظن بالمحال كالقطع بالمحال محال ايضا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٩٧

قلت: يمكن أن يكون الحكم فعليا، بمعنى أنه لو تعلق به القطع - على ما هو عليه من الحال - لتنجز و استحق على مخالفته العقوبة، و مع ذلك لا يجب على الحاكم دفع عذر المكلف، برفع جهله لو أمكن، أو بجعل لزوم الاحتياط عليه فيما أمكن، بل يجوز جعل أصل أو أمانة مؤدية إليه تارة، و إلى ضده أخرى، و لا يكاد يمكن مع القطع به جعل حكم آخر مثله أو ضده، كما لا يخفى (١)،

(١) توضيحه ببيان امور: الاول: ان هذا الاشكال لا يختص بالمقام و هو فيما اخذ الظن بالحكم الواقعي موضوعا لحكم آخر مثله او ضده، بل هو مشترك الورد في الامارات المعبرة و الاصول الجارية في مورد الشك في الحكم الفعلي، كما سيجيء ان شاء الله تعالى التعرض له في مبحث الامارات في الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري.

الثاني: ان الظن المأخوذ موضوعا لحكم مثل الحكم الواقعي او ضده هو الظن غير المعبر طريقا الى الواقع، اذ لو كان هو الظن المعبر لما كان قسما في قبال الامارات المعبرة و الاصول، و انما كان هذا الظن قسما في قبال الامارات لكونه مأخوذا لمحض الموضوعية للحكم الثاني.

الثالث: ان التماثل و التضاد بين الاحكام انما يكون في الفعلية الحتمية، لوضوح ان البعث الفعلي المنجز في مورد لا يقبل بعثا آخر نحوه او زجرا عنه فيتماثلان او يتضادان، اما اذا كان الحكم غير بالغ هذه المرتبة بل كانت فعليته معلقة، فيكون حاله حال الحكم الانشائي مع مثله او ضده من الحكم الفعلي، و قد عرفت انه لا مانع من اجتماعهما في القطع فضلا عن الظن.

الرابع: ان الحكم لا- بد ان يكون منبعثا عن مصلحة ملزمة، و لكنها تارة: تكون مما يجب ايصالها و ان يكون المولى بصدد ايصالها، لانها تكون من الالتزام بحد تدعو المولى الى ايصالها اما بالعلم او باقامة الحجّة عليها او بالاحتياط في موردها، و هذه هي المرتبة التي يكون الحكم فيها فعليا حتميا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٩٨

.....

و اخرى: لا- تكون المصلحة الملزمة بهذا المقدار من الالتزام بحيث تدعو الى ايصالها اما بالعلم او بجعل الاحتياط او باقامة الحجّة عليها، و يكون حدها انها بحيث لو علم بها من باب الاتفاق لتنجزت، و الحكم في مثل هذا الفرض يكون فعليا غير حتمي و تكون فعليته تعليقية، لانها بحيث لو علم بها لتنجزت، و حال هذه الفعلية حال المرتبة الانشائية لعدم بلوغ الحكم الى حد يستحق فاعله المثوبة و تاركة العقوبة، و الحكم في هذه المرتبة ليس باعنا و لا زاجرا بالفعل.

اذا عرفت هذه الامور - تعرف الفرق بين الظن المأخوذ في الموضوع و بين القطع المأخوذ كذلك، فان الظن غير المعبر و كان اخذه

لمحض كونه موضوعا لحكم ثان لا- يكون منجزا للحكم الفعلي التعليقي، فلا- مانع من جعل حكم مماثل للحكم الواقعي او مضاد له لفرض كون الفعلية فعلية تعليقية و ليست بعثا و زجرا بالفعل، فلا- مانع من ان يكون هناك بعث آخر أو زجر آخر متعلقين بمتعلق الحكم الواقعي، بخلاف القطع فانه لو تعلق بالمرتبة التعليقية لتنجزت، و حينئذ لا- يعقل في موردها جعل حكم آخر مثل الحكم الواقعي او ضده، للزوم اجتماع المثليين على الاول و الضدين على الثاني.

فاتضح الفرق بين الظن و القطع في امكان اخذ الاول موضوعا لحكم مثل الحكم الواقعي او ضدا له، و قد اشار الى خصوص المقدمة الرابعة بقوله: «يمكن ان يكون الحكم فعليا» معلقا لا حتميا و لا تكون مصلحته تدعو الى الايصال كما تدعو مصلحة الحكم الظاهري الى جعل الحكم على طبقها، و فسر الفعلية التعليقية بقوله:

«بمعنى انه لو تعلق به القطع على ما هو عليه من الحال لتنجز و» حينئذ يكون فعليا حتميا «استحق» تاركه «على مخالفته العقوبة و مع ذلك» أى و مع كون المصلحة بهذا المقدار «لا- يجب على الحاكم دفع عذر المكلف ب» لزوم «رفع جهله» اما بالحجة او بجعل الاحتياط، و الى هذين اشار بقوله: «لو امكن او يجعل لزوم الاحتياط عليه».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٩٩

فافهم (١).

إن قلت: كيف يمكن ذلك؟ و هل هو إلا أنه يكون مستلزما لاجتماع المثليين أو الضدين؟

و حيث ان الحكم في المرتبة الفعلية التعليقية ليس بعثا و زجرا بالفعل و لا يجب على الحاكم ايصاله بنحو من انحاء الايصال «بل يجوز جعل اصل او اماره مؤدية اليه تارة و الى ضده اخرى» لعدم كونه في هذه المرتبة باعنا و زاجرا حتى لا يعقل بعث آخر أو زجر آخر في مورد، و كما يجوز جعل الاصل و الامارة في مورد هذه الفعلية كذلك يجوز اخذ الظن غير المعبر في مورد موضوعا لحكم مثل الحكم الواقعي أو ضده، و لا يجوز ذلك في القطع لفرض تنجزه و فعليته الحتمية بمجرد تعلق القطع به، فاتضح الفرق بين اخذ الظن موضوعا للحكم المماثل و المضاد و اخذ القطع موضوعا لهما، و لذا قال: «و لا يكاد يمكن مع القطع به جعل حكم آخر مثله او ضده».

(١) لعله اشارة الى انه ينافى ما مر منه من انحصار مراتب الحكم في اربع، فان الفعلية اذا كانت حتمية و تعليقية كانت الاقسام خمسة لا اربعة.

او انه اشارة الى انه خلاف الفرض، فان الفرض هو الفرق بين الظن و القطع مع كون الحكم بالغا الى مرتبة الفعلية، و الفعلية التعليقية هي مرتبة الانشاء في الحقيقة، و التعبير عنها بالفعلية التعليقية لا يغير واقعها عما هو عليه، ففي مرتبة الفعلية الحتمية لا فرق بين الظن و ان كان غير معتبر و بين القطع في عدم امكان اخذهما موضوعا لحكم مماثل او مضاد للحكم الواقعي، لكون احتمال المحال كالقطع بالمحال، و ينحصر الجواب بما ياتي في الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي من انه لا فعلية إلا بالوصول، و ما لم يصل الحكم اما بالعلم او بايجاب الاحتياط في مورد لا محالة يكون انشائيا، و ان شئت فسمه فعليا معلقا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٠٠

قلت: لا- بأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذاك المعنى- أى لو قطع به من باب الاتفاق لتنجز- مع حكم آخر فعلى في مورده بمقتضى الاصل أو الامارة، أو دليل أخذ في موضوعه الظن بالحكم بالخصوص، على ما سيأتى من التحقيق في التوفيق بين الحكم الظاهري و الواقعي (١).

الامر الخامس: هل تنجز التكليف بالقطع- كما يقتضى موافقته عملا- يقتضى موافقته التزاما، و التسليم له اعتقادا و انقيادا؟ كما هو اللازم في الاصول الدينية و الامور الاعتقادية، بحيث كان له امثالان و طاعتان، إحداهما بحسب القلب و الجنان، و الاخرى بحسب

العمل بالاركان،

(١) ليس في هذا الا التكرير و الايضاح لما سبق، و ان هذا المتوهم تخيل ان محض اسم الفعلية بأى معنى كانت لازمها الظن باجتماع المثلين او الضدين.

و حاصل قلت: انه ليس كل فعلية مستلزمة لذلك، بل المستلزمة لذلك هي الفعلية الحتمية دون التعليقية، و لذا قال: «لا باس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذاك المعنى» و هي الفعلية التعليقية مع حكم فعلي حتمى مماثل او مضاد فى مورد الحكم الواقعي التعليقى، و قد اشار الى ان هذا الاشكال مشترك الورد بين الاصل و الامارات المعبرة و بين مقامنا و هو اخذ الظن غير المعبر موضوعا للحكم المماثل او المضاد و هو الامر الاول الذى ذكرناه بقوله: «مع حكم آخر فعلى فى مورده بمقتضى الاصل او الامارة او دليل اخذ فى موضوعه الظن بالحكم بالخصوص» و هو مقام بحثنا فى هذا الامر.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٠١

[الأمر الخامس: الموافقة الالتزامية و عدم وجوبها]

إشارة

فيستحق العقوبة على عدم الموافقة التزاما و لو مع الموافقة عملا أو لا- يقتضى؟ فلا يستحق العقوبة عليه، بل إنما يستحقها على المخالفة العملية. الحق هو الثانى، لشهادة الوجدان الحاكم فى باب الاطاعة و العصيان بذلك، و استقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممثل لامر سيده إلا المثوبة دون العقوبة، و لو لم يكن متسلما و ملتزما به و معتقدا و منقادا له (١)، و إن كان ذلك يوجب تنقيصه و انحطاط درجته لدى سيده،

(١) توضيح الحال فى هذا الامر يقتضى التكلم فى جهات:

الاولى: فى حقيقة الموافقة الالتزامية.

الثانية: فى انها هل هى باقتضاء من نفس ادلة التكاليف او لقيام دليل خارجى عليها كمثل وجوب التصديق بجميع ما جاء به النبى صلى الله عليه و آله و سلم؟

الثالثة: فى انه لو كانت واجبة اما لدلالة نفس ادلة التكاليف عليها او الدليل الخارجى لوجب الالتزام بها فتجب الموافقة الالتزامية اجمالا فى مورد لم يعلم الحكم فيه تفصيلا، بان يكون الالتزام اجمالا كافيا فى امتثالها كما يجب الالتزام التفصيلى.

الرابعة: فى مانعيتها عن اجراء الاصول فى اطراف المعلوم بالاجمال و عدم مانعيتها عنه، و سيأتى الكلام فى الجهة الثالثة و الرابعة عند تعرض المصنف لهما فى هذا الامر.

و اما الجهة الاولى فقد اشار اليها المصنف اشارة اجمالية بقوله كما هو اللازم فى الاصول الدينية و الامور الاعتقادية.

و توضيح ذلك: ان الموافقة الالتزامية التى ادعى وجوبها مضافا الى الموافقة العملية ليست هى نفس العلم بالشىء، فانه ربما يحصل العلم بالشىء و لا يكون هناك التزام و لا تسليم من العالم بالشىء، كما حكى الله ذلك عن الكفار برسالة النبى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٠٢

.....

صلى الله عليه وآله وسلم بقوله عز وجل: وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ۙ فَلَوْ كَانَ نَفْسُ الْعِلْمِ بِالشَّيْءِ هِيَ الْمَوَافِقَةُ الْإِتْرَامِيَّةُ لَمَا كَانَ مِنْ إِيْقَانِ بِصِحَّةِ رِسَالَةِ الرَّسُولِ بِكَافِرٍ، مَعَ أَنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ سَمَّاهُمْ بِالْكَفَّارِ.

فيتضح ان الموافقة الالترامية هي فعل من افعال النفس و هو عقد القلب و البناء على الالترام بما علم صحته، فالموافقة الالترامية التي ادعى وجوبها في الاحكام هي نفس الواجبة في الاصول الدينية كالاعتقاد بوجود الواجب جلّ و علا و وحدانيته و الاعتقاد بالاسلام و بصحة الرسالة، و من الواضح انه لا ملازمة بين العلم بالشىء و بين عقد القلب عليه و التسليم له، و لذا كان من علم بصحة رسالة الرسول مستيقنا بها و لكنه لم يعقد قلبه عليها و لا- سلّم لها من الكفار، فمحل الكلام و هو انه هل يجب على المكلف عقد قلبه و التسليم للاحكام الفرعية التي وصلت اليه اما بالعلم او بقيام الحجة عليها مضافا الى وجوب موافقتها عملا كما يجب عليه ذلك في الاصول الاعتقادية ام لا يجب عليه ذلك؟

و مما ذكرنا في توضيح الموافقة الالترامية- يتضح ان الموافقة الالترامية التي هي عقد القلب او التسليم ليست هي الايتان بقصد امثال الامر، و الا للزم عدم صحة تقسيم الاحكام الى تعبدية و توصيلية، و لكانت الاحكام كلها تعبدية و هو واضح الفساد، لان المدعى وجوب الموافقة الالترامية يدعى وجوبها في جميع الاحكام التوصيلية و التعبدية.

و اما الجهة الثانية و هي البحث عن الدليل الدال على وجوب هذه الموافقة فخلاصة الكلام فيه ان الدليل عليها اما نفس ادلة التكاليف او دليل خارجي كوجوب تصديق النبي.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٠٣

.....

و قد اشار المصنف الى الاول دون الثاني، و حاصله: انه لا دلالة لنفس الدليل المتعلق بالافعال على وجوب هذه الموافقة، لان الدليل اما هو الامر وجوبا باتيان فعل من الافعال او النهي عن ارتكابه لزوما، و كل منهما له هيئة و مادة، و من الواضح ان المادة هي نفس الفعل المتعلق به الامر او النهي، و الهيئة هي ما دل على طلب الفعل او طلب الترك، و من البين عدم دلالة المادة و لا الهيئة على الموافقة الالترامية التي هي عقد القلب، اما عدم دلالة المادة على ذلك فواضح جدا لان المستفاد منها هو نفس الفعل المتعلق للامر او للنهي و لا- ربط لنفس الفعل بعقد القلب عليه، و اما الهيئة فالمستفاد منها هو طلب اتيان الفعل خارجا او تركه خارجا و لا دلالة لها على اكثر من الطلب للاتيان الخارجى او لتركه كذلك، و الايتان خارجا و عدمه من افعال الجوارح، و عقد القلب من افعال الجوانح، فاذا كان المستفاد من الهيئة هو العمل المتعلق بالجوارح فعدم تعلق الهيئة بالعمل الجانحي واضح ايضا.

فدعوى نفس الدليل على وجوب الموافقة لا تخلو عن جزاف لانها ترجع الى دعوى دلالة من غير دال.

هذا مضافا الى ما اشار اليه المصنف في عبارة المتن من انه لو كان لنفس الدليل دلالة على وجوب الموافقة الالترامية لكان لكل حكم من الاحكام التي تعلق بها الامر و النهي امثالان و معصيتان، احدهما يتعلق بوجوب عقد القلب عليه، و الثانية باتيانه، فمن فعل ما امر به غير عاقد قلبه عليه كان مطيعا من ناحية و عاصيا من ناحية اخرى، و الوجدان احق شاهد على كذب هذه الدعوى، فان المولى اذا امر عبده بشىء ففعله من غير عقد قلبه عليه لا يكون مستحقا للعقاب، و لو كان كل تكليف منحلا الى تكليفين جانحي و خارجي لكان مثل هذا العبد ممن يستحق العقاب.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٠٤

لعدم اتصافه بما يليق أن يتصف العبد به من الاعتقاد بأحكام مولاه و الانقياد لها، و هذا غير استحقاق العقوبة على مخالفته لامره أو نهيه التزاما مع موافقته عملا، كما لا يخفى (١).

و بعبارة اخرى: ان المدار في صحة عقوبة العبد هو كونه طاغيا على مولاه و ظالما له، و العبد الذى يفعل ما امره به مولاه و ان لم يكن قد عقد قلبه عليه لا يكون طاغيا على مولاه و متحديا مراسم العبودية.

فاتضح ان دعوى دلالة نفس ادلة التكليف على وجوب الموافقة الالتزامية لا تخلو عن مجازفة لانها دعوى من غير بينة على ذلك، و لعدم دلالة من نفس ادلة التكليف على ذلك و لعدم مساعدة الوجدان عليها. و الى شهادة الوجدان بعدم وجوب الموافقة الالتزامية الذى هو المرجع فى باب الاطاعة و العصيان اشار بقوله: «الحق هو الثانى» و هو عدم اقتضاء ادلة التكليف للزوم الموافقة الالتزامية «لشهادة الوجدان الى آخر عبارته».

(١) لا- يخفى ان هنا أمرين: مرحلة تمام الاخلاص للمولى، و الالتزام بأكمل مراسم العبودية، و لا اشكال فى ان الالتزام باحكامه و التسليم لاوامره و نهيته من درجات تمام الاخلاص، و ليس هذا هو محل البحث فى المقام، بل الكلام فى مرحلة وجوب هذا الالتزام و ان مخالفته كالمخالفة العملية مما يستحق المكلف عليها العقاب، و قد عرفت انه لا يساعد هذه الدعوى نفس دليل الاحكام و لا الوجدان، و اما كونها داخله فى العبودية الكاملة و الاخلاص التام فليس ذلك من محل البحث.

و اما دلالة الدليل الخارجى على وجوب هذه الموافقة، و هو مثل ما دل على وجوب تصديق النبى بكل ما جاء به فلا دلالة لمثل هذا على وجوب هذه الموافقة الالتزامية، بعد ما عرفت من ان المراد من الموافقة الالتزامية هو عقد القلب، فان الظاهر من هذا هو لزوم الاعتقاد بكون النبى صادقا فيما جاء به من الاحكام، و انه و ما يَنْطِقُ عَنِ الْهُوىِ اِنْ هُوَ اِلَّا وَخِىُّ يُوْحى و هذا امر يعتقده كل من صدق بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٠٥

ثم لا- يذهب عليك، انه على تقدير لزوم الموافقة الالتزامية، لو كان المكلف متمكنا منها تجب، و لو فيما لا يجب عليه الموافقة القطعية عملا و لا- يحرم المخالفة القطعية عليه كذلك أيضا لامتناعهما، كما إذا علم إجمالا بوجوب شىء أو حرمة، للتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعا، و الانقياد له و الاعتقاد به بما هو الواقع و الثابت، و إن لم يعلم أنه الوجوب أو الحرمة (١).

بالرسالة، لان عدم التصديق بذلك يرجع الى عدم الاعتقاد بصحة الرسالة، و هذا غير وجوب عقد القلب الذى ربما يكون عدمه متحققا مع اليقين بالصحة، كما عرفت فى الكفار المستيقنين بصحة الرسالة غير العاقدين قلوبهم عليها و المنكرين لها بألستهم، فاتضح انه لم يتم ايضا دليل من الخارج يدل على وجوب هذه الموافقة الالتزامية.

(١) هذه هى الجهة الثالثة التى اشرنا اليها سابقا، و حاصلها: انه لو قلنا بلزوم الموافقة الالتزامية اما لدلالة نفس ادلة التكليف عليها او لدلالة دليل خارجى عليها، فهل تجب فيما لا تجب الموافقة العملية كما فى مقام دوران الامر بين المحذورين؟ فان الموافقة العملية القطعية غير ممكنة لعدم تبيين الحكم الواقعى و عدم امكان الاحتياط فيه لفرض دوران الفعل بين كونه واجبا او حراما، فالموافقة العملية لا تجب لعدم امكانها.

و اما الموافقة الالتزامية فحيث انه لا- يمكن الالتزام بالحكم بعينه تجب موافقته بنحو الاشارة اليه لتعذر الموافقة التفصيلية و امكان الموافقة الاجمالية، فيجب الالتزام بالحكم الواقعى بما له من عنوانه الواقعى بنحو الاشارة اليه اجمالا لعدم العلم به تفصيلا، و الى هذا اشار بقوله: «تجب» أى تجب الموافقة الالتزامية على القول بوجوبها «و لو فيما لا يجب عليه» أى على المكلف «الموافقة القطعية عملا» لعدم امكانها كما فى دوران الامر بين المحذورين، و فيه كما لا تجب الموافقة القطعية «لا

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٠٦

و إن أبيت إلا عن لزوم الالتزام به بخصوص عنوانه، لما كانت موافقته القطعية الالتزامية حينئذ ممكنة، و لما وجب عليه الالتزام بواحد قطعا، فإن محذور الالتزام بضد التكليف عقلا ليس بأقل من محذور عدم الالتزام به بداهة، مع ضرورة أن التكليف لو قيل باقتضائه

للالتمام لم يكده يقتضى إلا الالتمام بنفسه عينا، لا الالتمام به أو بضده تخيرا (١).

يحرم المخالفه القطعية عليه كذلك ايضا» حيث نقول بالتخير الاستمرارى فيه، فانه عليه لا مانع من المخالفه القطعية ايضا، فانه مع التخير الاستمرارى بين الفعل او الترك يقطع بالمخالفه القطعية، و مع استمرار التخير كما يمتنع وجوب الموافقه يمتنع ايضا حرمة المخالفه، و اليه اشار بقوله: «لامتناعها» و ذلك «كما اذا علم اجمالا بوجود شىء او حرمة» ففى مثله تجب الموافقه الالتماميه بناء عليها و ان لم تجب الموافقه العمليه و لا تحرم المخالفه العمليه ايضا «للممكن من» الامتثال فيها دون العمليه و ذلك ب «الالتمام» بما هو الثابت واقعا من الحكم بما له من عنوانه الواقعى بالاشارة اجمالا- اليه، فيمكن الالتمام به و الانقياد له و الاعتقاد به «بما» انه «هو الواقع و الثابت و ان لم يعلم انه» هو «الوجوب» بخصوصه «او الحرمة» بخصوصها.

(١) حاصله: انه ان لم نقل بوجوب الالتمام بنحو الاجمال فلازمه عدم وجوب الالتمام، لان وجوب الالتمام بالحكم بخصوص ما له من العنوان فى مقام دوران الامر بين المحذورين غير ممكن، فاذا قلنا بلزوم الالتمام بالحكم بعنوانه فى المقام فلا بد من سقوط التكليف به لعدم امكانه.

و لا يمكن ان يدعى انه اذا لم يمكن الالتمام به بخصوصه يمكن ان يلتزم باحدهما على وجه التخير.

فانها دعوى واضحة البطلان، اولاً: لوضوح انه لا يمكن ان تستلزم اطاعة الشىء العصيان من وجه آخر، فان الالتمام بما ليس بحكم واقعا انه هو الحكم واقعا

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٠٧

إجريان الأصول فى أطراف العلم الاجمالي

و من هنا قد انقدح أنه لا يكون من قبل لزوم الالتمام مانع عن إجراء الاصول الحكيمه أو الموضوعيه فى أطراف العلم (١) لو كانت جارية، مع

تشريع محرم، فلا يعقل ان تجب الموافقه الالتماميه باحدهما تخيرا لاستلزامه التشريع، و الى هذا اشار بقوله: «فان محذور الالتمام بضد» الواجب «ليس باقل من محذور عدم الالتمام به بداهه» لبداهه الحرمة التشريعية فلا يعقل ان تجب الموافقه الالتماميه حيث تستلزم الحرمة التشريعية.

و ثانيا: ان وجوب الموافقه القطعية بناء على انها مستفاده من ادله التكليف، فمن الواضح ان التكليف انما يدعو الى وجوب الالتمام به بعنوانه الخاص به، و لا يعقل ان يقتضى وجوب الالتمام به او بضده، فان الامر بوجود الالتمام بالحكم الذى تعلق الامر او النهى به انما يدعو الى الالتمام بذلك العنوان الذى وقع متعلقا للامر أو النهى، و متعلق الامر أو النهى هو ذلك العنوان الخاص لا هو او ضده، و الى هذا اشار بقوله: «مع ضرورة ان التكليف لو قيل باقتضائه للالتمام الى آخر الجملة».

و ان قلنا ان الموافقه الالتماميه مستفاده من دليل خارجى فانه ايضا لا يكون دالا على لزوم تعيين احدهما، لان المستفاد منه هو لزوم الموافقه التزاما للحكم الواقعى، فحيث يتعذر معرفته تفصيلا يجب الالتمام به اجمالا، و الالتمام باحدهما على التعيين لازمه الالتمام بغير الحكم الواقعى احيانا و بما لا يعلم انه الحكم الواقعى دائما، و هو تشريع محرم.

(١) هذه هى الجهة الرابعة من الكلام فى هذا الامر، و توضيحه يتوقف على بيان امر:

و هو انه قد توهم أنه لو قلنا بوجوب الالتمام بالحكم لكان ذلك مانعا عن إجراء الاصول العمليه فى اطراف العلم الاجمالي، بدعوى ان

لازم جريان الأصول في اطراف العلم الاجمالي الترخيص في المخالفة الالتزامية للحكم الواقعي و هو قبيح، فلا يعقل ان تجرى الأصول فيما لزم من جريانها قبحا عقليا على الشارع، فتكون بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٠٨

.....

ادلتها مخصصة عقلا- في غير ذلك المورد، اما لزوم ذلك من جريانها فلان لازم جريانها في مورد العلم الاجمالي هو كونه موردا لجعل الحكم الظاهري و هو الاباحة في المقام، فان الأصول الجارية في مقام الدوران بين المحذورين هو عدم الوجوب و عدم الحرمة، فكون الحكم الظاهري في المورد هو الاباحة ينافي الحكم بوجوب الالتزام بالحكم الذي يدور امره بين الوجوب و الحرمة، فان مرجع ذلك الى الامر بالمتنافيين، لان وجوب الموافقة الالتزامية تقضى بوجوب الالتزام بالحكم الذي يدور امره بين الوجوب و الحرمة، و جريان الأصول في الاطراف يقضى بكون الحكم الفعلي هو الاباحة، و لازمه هو وجوب الالتزام ايضا بكون الحكم هو الاباحة، فلان ذلك هو الاذن من الشارع في المخالفة العملية للتكليف بالالتزام، لان لازم كون الحكم الفعلي هو الاباحة ان ليس هناك الزام بالحكم بان هنا يجب الالتزام بان هنا حكما الزاميا فلا مانع من مخالفة التكليف بلزوم الالتزام بان هنا حكما الزاميا.

و ايضا حيث انه يلزم الالتزام بالحكم الفعلي و هو الاباحة، و لما كان يجب الالتزام بالحكم الواقعي و هو الالتزام بين الوجوب و الحرمة فلازم ذلك حكم الشارع بلزوم الالتزام بحكمين متنافيين.

و الجواب عنه اولاً- انه لو قلنا بجواز اجتماع الحكم الواقعي و الظاهري، و انه لا- تنافي بينهما كما سيأتى تحقيقه في الامارات، فان التنافي انما يكون بين الحكمين الفعلين الحتميين، و ليس الحكم الواقعي بفعلي حتمي في المقام، و في كل مقام كان موردا للحكم الظاهري، بل هو اما انشائي او فعلي تعلقي لا حتمي.

و ثانياً: انه لا- تجب الموافقة الالتزامية في المقام: أي لا تجب الموافقة الالتزامية لانه لا يقتضيها نفس الأدلة للتكليف و لا الدليل الخارجي، فلا يجب الالتزام بالتكليف على نحو الاجمال و لا باحدهما، لما عرفت من استلزامها التشريع و عدم معقولية ان يدعى الشيء الى التزام بنفسه و بضده تخييراً، فلا موافقة التزامية في المقام حتى تجب،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٠٩

قطع النظر عنه (١)، كما لا يدفع هنا محذور عدم الالتزام به، بل الالتزام بخلافه لو قيل بالمحذور فيه حينئذ أيضاً على وجه دائر، لأن جريانها موقوف على عدم محذور في عدم الالتزام من جريانها، و هو موقوف على جريانها بحسب الفرض (٢).

و الى هذا الجواب الثاني اشار بقوله: «و من هنا قد انقذ الى آخر الجملة» فانه بعد عدم وجوب الموافقة الالتزامية لا يكون بمانع عن جريان الأصول في اطراف المعلوم بالاجمال، فلا يكون جعل الحكم الظاهري في المقام موجبا للتخصيص في المخالفة الالتزامية.

(١) يشير الى ان المانع عن جريان الأصول في المقام ليس وجوب الموافقة الالتزامية، بل ما سيشير اليه بقوله: «إلا ان الشأن» فمع قطع النظر عما سيذكره من المانع عن جريانها في المقام فالموافقة الالتزامية لا تمنع لما عرفت من عدم وجوبها.

(٢) هذا اشارة الى ما ذكره الشيخ في الرسالة بما حاصله: انه لو قلنا بوجوب الموافقة الالتزامية لكنها لا تجب في المقام، لان جريان الاصول في الاطراف رافع لها، فبواسطة جريان الاصول في المقام الذي لازمها كون الحكم الفعلي الظاهري الذي هو الحكم الذي يجب الالتزام به فعلا و هو الاباحة، فانه به يترفع وجوب الالتزام بالحكم الالزامي في المقام، و قد اورد عليه المصنف في المتن بلزوم الدور، و انه بعد الالتزام بوجوب الموافقة الالتزامية في اطراف العلم في المقام بناء على ان العلم الاجمالي بالحكم الواقعي في المقام

علّة تامّة للتنجيز لا مقتض، فانه بناء على العلية التامة يكون العلم الاجمالي بالحكم الواقعي علّة تامّة لوجوب الالتزام بالحكم الواقعي، و لا يرتفع بجريان الاصول لان جريان الاصول في المقام يتوقف على ان لا يلزم منه محذور، و وجوب الموافقة الالتزامية المنجزة بالعلم الاجمالي محذور يمنع عن جريان الاصول، فجريان الاصول في المقام يتوقف على عدم وجوب الموافقة الالتزامية، لان وجوبها يكون مانعا عن جريان الاصول، و عدم وجوب الموافقة الالتزامية

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١١٠

.....

يتوقف على جريان الاصول، لان دليل وجوب الموافقة الالتزامية عام يشمل حتى المورد، فعدم وجوبها في المورد انما هو لجريان الاصول، و قد عرفت ان جريان الاصول متوقف على عدم وجوبها، فجريان الاصول يتوقف على عدم وجوبها المتوقف على جريان الاصول، و هذا هو الدور أو نتيجته، لتوقف جريان الاصول على عدم المانع المتوقف على جريان الاصول، و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «كما لا يدفع هنا محذور عدم الالتزام به» أي محذور عدم وجوب الالتزام بالحكم الواقعي، فانه بناء على كون العلم الاجمالي بالحكم الواقعي في المقام علّة تامّة لتنجز وجوب الالتزام به، فعدم وجوب الالتزام به يلزم منه محذور تخلف المعلول عن علته التامة «بل» يلزم من وجوب الالتزام بالحكم الواقعي محذور آخر، و هو الالتزام بضد الحكم الواقعي، لانه كما يجب الالتزام بالحكم الواقعي كذلك يجب الالتزام بالحكم الظاهري، و الحكم الظاهري في المقام بعد جريان الاصول هو الاباحة، و لما كان الحكم الواقعي في المقام الزاميا فالالتزام بالحكم الظاهري المتحصل من جريان الاصول في المقام التزام بضد الحكم الواقعي، فلو جرت الاصول في المقام لدفعت محذور عدم وجوب الالتزام بالحكم الواقعي، و لدفعت ايضا محذور «الالتزام بخلافه» أي بخلاف الحكم الواقعي و هو الاباحة التي هي ضد الحكم الواقعي الالزامي و خلافه، و لكن هذا كله «لوقيل بالمحذور فيه حينئذ ايضا» أي لوقيل بان العلم الاجمالي هنا علّة لتنجز وجوب الالتزام بالحكم الواقعي إلا ان الاصول لا تجرى في المقام حتى يرتفع بها محذور عدم الالتزام بالحكم الواقعي و محذور الالتزام بخلافه، لان جريانها لا يكون «الا على وجه دائر لان جريانها» أي لان جريان الاصول «موقوف على عدم محذور في عدم الالتزام» فانه لو كان هنا محذور في عدم الالتزام لكان الالتزام واجبا، و اذا وجب الالتزام يمتنع جريان الاصول، فوجوب الالتزام مانع عن جريان الاصول، و من الواضح توقف تحقق الشيء على عدم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١١١

اللهم إلا أن يقال: إن استقلال العقل بالمحذور فيه إنما يكون فيما إذا لم يكن هناك ترخيص في الاقدام و الاقتحام في الاطراف، و معه لا محذور فيه، بل و لا في الالتزام بحكم آخر (١) إلا أن الشأن حينئذ في جواز جريان

مانعة، فجريان الاصول في المقام متوقف على عدم وجوب الالتزام بالحكم الواقعي من باب توقف الشيء على عدم مانعة. و الحاصل: ان جريان الاصول يتوقف على عدم لزوم محذور من عدم الالتزام بالحكم الواقعي و هو «اللازم من جريانها» أي ان عدم وجوب الالتزام بالحكم الواقعي هو اللازم من جريان الاصول «و هو موقوف على جريانها بحسب الفرض» أي و عدم لزوم المحذور من عدم وجوب الالتزام بالحكم الواقعي في المقام موقوف على جريان الاصول، لان المفروض انه لو لا جريان الاصول لوجب الالتزام بالحكم الواقعي و لا رافع لوجوبه الا جريان الاصول في المقام، فتحصل ان جريان الاصول متوقف على عدم وجوب الالتزام، و عدم وجوب الالتزام متوقف على جريان الاصول، فجريان الاصول متوقف على عدم وجوب الالتزام و على كل ما يتوقف عليه وجوب الالتزام، و قد عرفت ان عدم وجوب الالتزام متوقف على جريان الاصول، فجريان الاصول يتوقف على جريان الاصول، و هو الدور او نتيجته و هو توقف الشيء على نفسه.

فتلخص مما ذكرنا: ان دفع محذور وجوب الالتزام الذي هو المانع عن جريان الاصول في المقام بما ذكر في الرسالة، الذي حاصله ان وجوب الالتزام هنا مرفوع بجريان الاصول في الاطراف الراجعة للحكم الواقعي، لان لازمها عدم الحكم الواقعي فلا يجب الالتزام به لارتفاع الحكم الذي هو موضوع وجوب الالتزام، فان رفع وجوب الالتزام بهذا الطريق يستلزم الدور كما عرفت.

(١) توضيحه: انه لو قلنا بان العلم الاجمالي بالتكليف علة تامه لتنجزه لا- توقف له على شيء، يكون ما ذكر في الرسالة من رفع التكليف بوجوب الالتزام بجريان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١١٢

.....

الاصول دوريا كما تقدم بيانه، لان العلم الاجمالي بوجود تكليف في المقام يقتضى وجوب الالتزام به لوجود علته التامة و هو العلم الاجمالي به، فيكون وجوب الالتزام بما هو الحكم الواقعي متحققا قطعاً و هو مانع عن جريان الاصول، فرفعه بجريان الاصول يستلزم الدور كما عرفت.

اما لو قلنا بان العلم الاجمالي ليس علة تامه لتنجز التكليف، بل هو مقتض يتوقف تأثيره على عدم جعل من الشارع في مورده مناف له، و على هذا فوجوب الالتزام في المقام هو الذي يكون موقوفاً على عدم جريان الاصول في المقام، فلا يتم الحكم بوجوب الالتزام بالحكم الواقعي الا- حيث لا- تجرى الاصول، و مع جريانها لا- يكون حكم بوجوب الالتزام، فيكون التوقف من طرف واحد لا- من الطرفين حتى يلزم الدور.

و الحاصل: ان وجوب الالتزام يتوقف على عدم جريان الاصول، و اما جريان الاصول فلا يكون موقوفاً على عدم وجوب الالتزام، لان العلم الاجمالي به ليس علة تامه له بل هو مقتض و له شرط و هو عدم جريان الاصول في مورده، و مع جريانها لا تتحقق علته التامة فلا يكون هنا حكم بوجوب الالتزام حتى يكون مانعا عن جريان الاصول فيتوقف جريانها على عدمه فيلزم الدور، و هذا هو مراده من قوله: «إلا ان يقال ان استقلال العقل بالمحذور فيه» أى استقلال العقل بوجود المانع في المقام انما يتم على ان العلم الاجمالي علة تامه بنفسه، من غير توقف له على شيء في تنجز الحكم المتعلق به، و اما اذا قلنا ان العلم الاجمالي مقتض و الحكم بوجوب الالتزام «انما يكون فيما اذا لم يكن هناك ترخيص في الاقدام و الاقتحام في الاطراف و معه» أى و مع القول بهذا «لا محذور فيه» أى لا محذور في جريان الاصول في المقام لعدم وجود الحكم الواقعي الذي يجب الالتزام به حتى يكون مانعا عن جريانها، و ايضا لا محذور في الالتزام بحكم آخر فعلى مناف للحكم الواقعي و لذا قال: «و لا في الالتزام بحكم آخر».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١١٣

الاصول في أطراف العلم الاجمالي، مع عدم ترتب أثر عملي عليها، مع أنها أحكام عملية كسائر الاحكام الفرعية، مضافا إلى عدم شمول أدلتها لاطرافه، للزوم التناقض في مدلولها على تقدير شمولها، كما ادعاه شيخنا العلامة أعلى الله مقامه (١)، و إن كان محل تأمل و نظر،

(١) حاصله: ان المانع عن جريان الاصول في المقام هو ما يشير اليه من الامرين، لا وجوب الموافقة الالتزامية كما توهم.

الامر الاول: مما يختص بخصوص المقام و هو دوران الامر بين المحذورين.

و حاصله: انه لا بد في جريان الاصول من اثر بحسبه يصح جريانها، لوضوح ان جريانها في مورد لا اثر فيه لغو لا يصح جعل الاصول فيه، و حيث ان المورد من دوران الامر بين المحذورين فلا- مناص للمكلف في مثله عن ان يكون اما فاعلا او تاركا، و بعد ضرورة كون المكلف اما فاعلا- او تاركا فلا- فائدة في جريان الاصول الذي لازمه الاذن في الفعل و الترك، و الى هذا اشار بقوله: «إلا ان

الشأن الى آخر الجملة».

ولا يخفى ان هذا يتم بناء على عدم وجوب الموافقة الالتزامية، لوضوح وجود الاثر لو وجبت الموافقة الالتزامية، لان المكلف وان كان لا مناص له من الفعل او الترك فلا يكون لجعلها اثر عملي إلا انه اذا وجبت الموافقة كان لجريانها اثر من ناحية وجوب الالتزام وعدمه.

إلا ان يقال انه بناء على ما تقدم من عدم منافاة الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو علة لجعل الحكم الظاهري على خلافه، فانه ايضا لا يكون لجريانها اثر عملي، لوضوح وجوب الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه سواء جرت الاصول ام لم تجر.

الامر الثاني: ما ذكر الشيخ مانعا عن جريان الاصول- أى الاستصحاب- فى اطراف العلم الاجمالي.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١١٤

فتدبر جيدا (١).

ولا- يخفى انه لو تم لما اختص بخصوص المقام، بل يكون مانعا عن جريان الاصول فى اطراف العلم الاجمالي مطلقا، و سيأتى التعرض له مفصلا ان شاء الله تعالى فى محله من مباحث البراءة و الاشتغال ...

ومجملة: ان ادلة الاصول التى يشير اليها هو دليل الاستصحاب الذى صدره يقتضى عدم جواز نقض اليقين بالشك، و هذا الصدر لا مانع من شموله لاطراف العلم الاجمالي لوجود اليقين و الشك فيها، إلا ان ذيله يقول بلزوم نقض اليقين باليقين، ففى مورد اليقين السابق يقين لا يكون مجرى للاستصحاب، و اليقين مما يشمل اليقين الاجمالي.

و على هذا فالدليل بحسب صدره و ان شمل اطراف المعلوم بالاجمال إلا ان ذيله الدال بلزوم نقض اليقين باليقين يقتضى عدم شموله له، لان اليقين السابق المتعلق بكل واحد من الاطراف بعنوانه الخاص مما يجوز نقضه بالعلم الاجمالي الذى احد طرفيه مناف لليقين السابق، فصدر الدليل يشمل العلم الاجمالي و ذيله يمنع عن شموله له، فشمول دليل الاستصحاب لاطراف العلم الاجمالي لازمه وقوع التناقض بين صدره و ذيله، و حيث لا مرجع لصدر الدليل على ذيله فيكون مجملا بالنسبة الى مورد العلم الاجمالي، و اذا كان دليل الاستصحاب بالنسبة لمورد العلم الاجمالي مجملا فلا وجه لجريان الاصول فيه، لتوقف جريانها على دليل يتضمن شمول الجعل فيها لذلك، و الى هذا اشار بقوله: «مضافا الى عدم شمول ادلتها» أى ادلة الاستصحاب «لاطرافه» أى لأطراف العلم الاجمالي «للزوم التناقض فى مدلولها» بين صدرها و ذيلها «على تقدير شمولها» لأطراف العلم الاجمالي.

(١) سيأتى فى محله ان هذا انما يتم بناء على عدم ظهور الدليل فى كون اليقين اللاحق لا بد ان يكون على نحو اليقين السابق، فاليقين التفصيلي لا ينتقض باليقين الاجمالي و انما ينتقض باليقين التفصيلي، فلا منافاة بين الصدر و الذيل.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١١٥

[الامر السادس: قطع القطع]

إشارة

الامر السادس: لا تفاوت فى نظر العقل أصلا فيما يترتب على القطع من الآثار عقلا، بين أن يكون حاصلنا بنحو متعارف، و من سبب ينبغى حصوله منه، أو غير متعارف لا- ينبغى حصوله منه، كما هو الحال غالبا فى القطع، ضرورة أن العقل يرى تنجز التكليف بالقطع الحاصل مما لا ينبغى حصوله، و صحة مؤاخذه قاطعه على مخالفته، و عدم صحة الاعتذار عنها بأنه حصل كذلك، و عدم صحة

المؤاخذه مع القطع بخلافه، و عدم حسن الاحتجاج عليه بذلك (١)، و لو مع التفاته إلى كيفية

(١) بعد ما عرفت فيما تقدم ان القطع الطريقي هو انكشاف الواقع كشفا تاما لا يشوبه احتمال الخلاف، و انه لا تناله يد الجعل - فلا بد من ترتيب آثار القطع كلها عليه حال حصوله، و آثار القطع اربعة:

الاول: الأجزاء و عدمه، و قد مرّ انه لو قلنا بالأجزاء في الأصول و الامارات فلا نقول في القطع الطريقي.

الثاني: قيام الامارات المعبرة مقامه كما تقدم تفصيله.

الثالث: صحة العقوبة على مخالفته و استحقاق الثواب على اطاعته فيما لو اصاب الواقع و التجري و الانقياد كما مر بيانه.

الرابع: ما ذكره في المتن في هذا الامر و هو انه لا يتفاوت الحال فيه من حيث السبب كالحس و الحدس او كونه من طريق متعارف او

غير متعارف و لا- من حيث المورد ككونه في الوجوب او الحرمة او الحلية و لا- من حيث الشخص ككونه قطاعا او غير قطاع فيه-

يتضح ان القطع الطريقي الى الحكم المترتب على موضوع لا يعقل ان يقيد بسبب خاص، ككونه حاصلًا من طرق متعارفة او شرعية او

امثال ذلك كالحس و الحدس، و لا يعقل ايضا تقييده بمقطع خاص ككون القطع بوجوب الصلاة حجة دون القطع بحرمة الخمر،

فانه بعد ان لم يكن موضوع الحرمة مقيدا بشيء عدا تحقق موضوعه و هو الخمر فبعد القطع بخمريه شيء لا يعقل ان يتصرف عقل او

شرح في

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١١٦

[تبعية القطع الموضوعي لدليل الاعتبار]

حصوله (١). نعم ربما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع شرعا، و المتبع في عمومه و خصوصه دلالة دليبه في كل مورد،

فربما يدل على اختصاصه بقسم في مورد، و عدم اختصاصه به في آخر، على اختلاف الأدلة و اختلاف المقامات، بحسب مناسبات

الاحكام و الموضوعات، و غيرها من الامارات (٢).

عدم حرمة، و لا يعقل ايضا تقييده بشخص خاص كمثل كونه غير قطاع، لوضوح ان الفرق بين القطاع و غيره في حصول القطع كثيرا

للقطاع دون غيره، اما بعد حصول القطع و تحققه فلا- فرق بين القطع المتحقق له و القطع المتحقق لغيره، فان ردع القطاع بعد تحقق

القطع عنده كردع غيره يستلزم الخلف، لان عدم ترتب الحرمة على الخمر بعد القطع بان هذا المائع خمر يرجع اما الى كون الخمر

ليس موضوعا للحرمة، و ان الحرمة ليست مرتبة على الخمر، و كلاهما خلف، لفرض كون الخمر حراما، و يترتب على القطاع كغيره

لوازم القطع من صحة مؤاخذته لو تجرى و لم يعمل بموجب قطعه، بناء على حرمة التجري و عدم صحة مؤاخذته لو قطع بالعدم، و

على كل فلا فرق في القطع الطريقي بين القطاع و غيره بجميع ما للقطع من اثر سواء في طريقيته او في صحة العقوبة على مخالفته.

(١) حاصله: ان القطاع قد يلتفت الى كونه قد حصل له القطع من جهة لا يحصل منها القطع لغيره، إلا انه لو التفت الى ذلك فاما ان

يحصل له التردد فيرتفع قطعه، و حينئذ يخرج عن كونه قطاعا، و اما ان لا يتردد لحسن ظنه بنفسه و انه يلتفت الى ما لا يلتفت اليه غيره،

و حينئذ فالقطاع الحاصل له القطع من سبب لا يحصل منه القطع لغيره يرى انه قد حصل له القطع من سبب يستلزمه و قد التفت له دون

غيره.

(٢) هذا احد الفوارق بين القطع الطريقي و الموضوعي كما تقدم الفرق بينهما في قيام الامارات و انها تقوم مقام القطع الطريقي دون

الموضوعي كما عرفته مفصلا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١١٧

[حجية القطع الطريقي مطلقا]

و بالجملة القطع فيما كان موضوعا عقلا لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع، و لا من حيث المورد، و لا من حيث السبب، لا عقلا- و هو واضح- و لا شرعا، لما عرفت من أنه لا تناله يد الجعل نفيا و لا إثباتا (١)، و إن نسب إلى بعض الاخباريين أنه لا اعتبار بما إذا كان بمقدمات عقلية، إلا أن مراجعهم كلماتهم لا تساعد على هذه النسبة، بل تشهد بكذبها، و أنها إنما تكون إما في مقام منع الملازمة بين حكم العقل بوجوب شيء و حكم الشرع بوجوبه، كما ينادى به بأعلى صوته ما حكى عن السيد الصدر في باب الملازمة، فراجع (٢).

و حاصله: ان القطع الموضوعي امر موضوعيته و كيفية اخذه في الحكم المرتب عليه يتبع فيه مقدار دلالة الدليل على موضوعيته، لبداية ان اخذه موضوعا مما تناله يد الجعل التشريعي، فللشارع ان ياخذ القطع الحاصل من شخص خاص موضوعا لحكم كما لو اخذ- مثلا- القطع الحاصل من قول العادل دون غيره او من سبب خاص موضوعا للحكم، فلا يكون القطع الحاصل من غير ذلك السبب موضوعا لذلك كما لو قلنا بان العلم الحاصل- مثلا- من المشاهدة أو من احد الحواس الظاهرة هو الموضوع لوجوب اداء الشهادة، فمن حصل له العلم من غيرها لا يجب عليه اداء الشهادة.

و على كل القطع الموضوعي كسائر الموضوعات للشارع التصرف فيها بحسب ما يدل عليه دليل التشريع.

(١) المراد من القطع الذي هو موضوع عقلا للآثار هو القطع الطريقي لوضوح كون القطع الموضوعي هو موضوع شرعا لا عقلا.

(٢) لا- يخفى ان المنع عن القطع الحاصل من المقدمات العقلية حيث ان لازمه عدم حجية هذا القطع الطريقي، و هذا ينافي ما هو

المعلوم- مما مر- من كون القطع لا تناله يد الجعل، لان لازم صحة المنع عن حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية كونه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١١٨

و إما في مقام عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية، لانها لا تفيد إلا الظن، كما هو صريح الشيخ المحدث الامين الاسترآبادي- رحمه الله-

مما للشارع حق رفعه و التصرف فيه، فلذا انكر هذا على من نسب اليهم ذلك، و المنسوب اليهم هم: الامين الاسترآبادي، و السيد الجزائري، و صاحب الحقائق، و الاخير انما نسب اليهم لانهم نقلوا كلام الامين مستحسنين له، و اما السيد الصدر فلم ينسب اليه، و لكنه ربما يتوهم منه ذلك لمنعه كون ما يحكم به العقل حكما شرعيا، بدعوى ان العقل لا يحكم إلا بما قطع به، فعدم لزوم مطابقة حكم الشرع له يرجع الى عدم امضائه لحجتيه، و لازم ذلك كونه مما للشارع يد التصرف فيه.

و لا يخفى انه لا وجه لهذا التوهم، فان كلامه في مقام انكار الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع، و ان العقل قاصر عن ادراك جميع ما للشئ من الجهات الواقعية، فربما يحكم العقل بحسن شيء لادراكه الجهة الموجبة لحسنه، و حيث يحتمل ان تكون هذه الجهة التي ادركها العقل هي مقتضى و من الجائز ان هناك شرطا لهذا الاقتضاء مفقودا او هناك مانع يمنع عن تأثير هذا الاقتضاء- لذلك لا يمكن ان نقول بالملازمة بين ما يدركه العقل و لزوم كونه حكما شرعيا.

و هذا الكلام من السيد اجنبي عن عدم حجية القطع الطريقي في مقام طريقيته و انكشاف الواقع به، بل هو في مقام ان الحكم الشرعي من العالم بجميع ما للفعل من جهاته الواقعية لا طريق للعقل الى الوصول اليه، و ان العقل مهما بلغ فهو قاصر عن ادراك الشئ بجميع جهاته الواقعية، فبمجرد ادراكه لحسن شيء او قبحه لا يجوز ان نقول انه هو حكم شرعي ايضا، لان معرفة الشارع فوق ادراك العقل و

مداركه، و لا ربط لهذا الكلام في كون القطع مما تناله يد الجعل التشريعي، و الى هذا اشار بقوله: «كما ينادى بأعلى صوته ما حكي عن السيد الصدر» و انه «في باب انكار الملازمة» بين ما يحكم به العقل و ما يحكم به الشرع.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١١٩

حيث قال في جملة ما استدل به في فوائده على انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين في السماع عن الصادقين عليهم السلام. الرابع: إن كل مسلك غير ذلك المسلك - يعني التمسك بكلامهم عليهم الصلاة و السلام - إنما يعتبر من حيث إفادته الظن بحكم الله تعالى، و قد أثبتنا سابقا أنه لا اعتماد على الظن المتعلق بنفس أحكامه تعالى أو بنفيها و قال في جملتها أيضا - بعد ذكر ما تفتن بزعمه من الدقية - ما هذا لفظه و إذا عرفت ما مهدناه من الدقية الشريفة، فنقول: إن تمسكنا بكلامهم (عليهم السلام) فقد عصمنا من الخطأ، و إن تمسكنا بغيره لم نعصم عنه، و من المعلوم أن العصمة عن الخطأ أمر مطلوب مرغوب فيه شرعا و عقلا، ألا ترى أن الامامية استدلوا على وجوب العصمة بأنه لو لا العصمة لزم أمره تعالى عباده باتباع الخطأ، و ذلك الامر محال، لانه قبيح، و أنت إذا تأملت في هذا الدليل علمت أن مقتضاه أنه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظني في أحكامه تعالى (١) .. انتهى موضع الحاجة من كلامه، و ما مهده من الدقية هو الذي نقله شيخنا العلامة اعلى الله مقامه في الرسالة، و قال في فهرست فصولها أيضا الاول: في إبطال

(١) قد عرفت ان المنسوب اليهم عدم حجية القطع الطريقي الحاصل من المقدمات العقلية هم: الامين و السيد الجزائري و صاحب الحدائق، و ان الاخيرين انما نسب اليهم ذلك لاستحسانهم كلام الامين، فالعمدة في المقام هو ما يظهر من كلام الامين. و الذي يظهر من التأمل في كلام الامين انه ينكر حجية الظن الحاصل من المقدمات العقلية دون القطع، و في اثناء كلامه جملتان صريحتان بذلك:

الاولى: قوله و قد اثبتنا سابقا انه لا اعتماد على الظن المتعلق بنفس احكامه.

الثانية: قوله و انت اذا تأملت الى ان يقول: انه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظني في احكامه تعالى.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٢٠

جواز التمسك بالاستنباطات الظنية في نفس أحكامه تعالى شأنه، و وجوب التوقف عند فقد القطع بحكم الله، أو بحكم ورد عنهم عليهم السلام، انتهى.

و أنت ترى أن محل كلامه و مورد نقضه و إبرامه، هو العقلي غير المفيد للقطع، و إنما همه إثبات عدم جواز اتباع غير النقل فيما لا قطع.

و كيف كان، فلزوم اتباع القطع مطلقا، و صحة المؤاخذه على مخالفته عند إصابته، و كذا ترتب سائر آثاره عليه عقلا، مما لا يكاد يخفى على عاقل فضلا عن فاضل (١)، فلا بد فيما يوهم خلاف ذلك في الشريعة من المنع عن حصول العلم التفصيلي بالحكم الفعلي لاجل منع بعض مقدماته الموجبة له، و لو إجمالا، فتدبر جيدا (٢).

(١) هذه هي القرينة الثالثة على كونه في مقام عدم حجية الظن بالاحكام الشرعية، و انحصار الطريق فيما يرد عنهم صلوات الله عليهم ما ذكره تحت عنوان الفصل الاول في كتابه و فوائده، فانه قال: الاول: في ابطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنية في نفس احكامه تعالى، و وجوب التوقف عند فقد القطع بحكم الله، او بحكم ورد عنهم عليهم السلام، فان كلامه هذا صريح في عدم حجية الظن و حجية القطع.

(٢) قد ذكر الشيخ في الرسالة امثلة يتوهم منها عدم كون القطع الطريقي علّة تامّة لآثاره.

منها ما لو اقر شخص لزيد بعين، ثم اقر بها لخالده، فانه يظهر منهم كون الحكم اعطاء العين للمقر له الاول و هو زيد، و تغريم المقر

قيمتها ثانيا للمقر له الثاني و هو خالد، و لازم هذا انه لو اشتراها ثالث بان يجمع هذا الثالث بمعاملة صحيحة بين العين و القيمة ان يحصل له القطع بان أحد هذين ليس لمالكه، اذ لا يعقل كون الدار بجميعها لمالكين عرضيين، فان كانت الدار لزيد فخالد لا يملك الغرامة التي اعطيت له، و ان كانت لخالد فزيد لا يكون مالكا للدار واقعا و هي باقية على ملك خالد لها،
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٢١

[الأمر السابع: العلم الإجمالي]

إشارة

الامر السابع: إنه قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي علة تامة لتنجزه، لا تكاد تناله يد الجعل إثباتا أو نفيًا، فهل القطع الاجمالي كذلك؟ فيه إشكال (١)، ربما يقال: إن التكليف حيث لم

فشاؤها منه شراء من غير المالك، فيقطع الذي جمع بينهما بان احدهما لم تنتقل اليه و هي مملوكة لمالكها. و منها فيما لو تداعى اثنان على عين و أقام كل منهما البينة على ما ادعاه، فان النصوص و الفتاوى على تنصيف العين بينهما، ففيما لو اشترى ثالث العين منهما يعلم تفصيلا بان نصف العين لم تنتقل اليه و هي باقية على ملك مالكةا. و منها لزوم التنصيف في الدرهم الودعي فيما لو أودع شخصان كل واحد منهما درهما عند شخص، فتلغ احد الدرهمين و لم يعلم انه درهم احدهما بعينه، فان النص و الفتوى ايضا على تنصيف الدرهم الباقي بينهما، فلو اخذه ثالث بمعاملة يقطع بان احد النصفين لم ينتقل اليه و هو باق على ملك مالكة.

فلا بد من التأويل في هذه المقامات و غيرها مما يوهم عدم كون القطع علة تامة لترتيب آثاره: اما بالالتزام بان لا يجوز الشراء لمن يعلم بذلك و انما يجوز لمن لا يعلم.

او بالالتزام بان حكم الحاكم في المقام بالغرامة و بالتنصيف في العين و في الودعي موجبا لتمليك ابتدائي لمن حكم له بالغرامة او بالنصف.

(١) هذا الامر لبيان كون العلم الاجمالي هل هو كالعلم التفصيلي علة تامة للتنجز؟

او انه مقتض؟ يتوقف تجيزه على عدم جعل من الشارع في مورده ما يخالفه، فللشارع الاذن في ارتكاب اطراف المعلوم بالاجمال في الشبهة المحصورة، كما كان له الاذن في ارتكاب الشبهة البدوية و الشبهة غير المحصورة. و لا يخفى ان مهمّ الاقوال في المقام ثلاثة:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٢٢

ينكشف به تمام الانكشاف، و كانت مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة، جاز الاذن من الشارع بمخالفته احتمالا بل قطعاً (١)، و محذور مناقضته مع

الاول: مختار المصنف - هنا- من كون العلم الاجمالي مقتضيا بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية، و بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية فللشارع ان ياذن في ارتكاب جميع الاطراف.

الثاني: مختاره في البراءة و الاشتغال من كونه علة تامة كالعلم التفصيلي بالنسبة الى كليهما.

الثالث: ما يظهر من الشيخ في الرسالة من كونه مقتضيا بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية، ولكنه علة تامه بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية، فللشارع ان يبيح ارتكاب بعض الاطراف و ليس له اباحة ارتكاب جميع الاطراف.

(١) توضيحه: ان الفرق بين العلم التفصيلي و العلم الاجمالي ان متعلق العلم الاجمالي هو ما يمكن انطباقه على احد الاطراف، ففيما لو علمنا بنجاسة أحد الإناءين فمتعلق العلم الاجمالي يمكن ان يكون هذا الإناء، و يمكن ان يكون الإناء الثاني، فكل واحد من الإناءين بخصوصه مجهول الحال، فالعلم الاجمالي علم يشوبه جهل، بخلاف العلم التفصيلي فانه علم لا يشوبه جهل، و مورد مجرى الاصول هو عنوان كل واحد من الطرفين بخصوصه، و ليس مجرى الاصل هو نفس متعلق العلم الاجمالي و هو النجس بما هو حتى يلزم من جريانها اجتماع النقيضين او الضدين، من كون العلم موجبا للاجتنب و الاذن في الارتكاب الذي هو مقتضى الاصول يتنافيه و يضاده، فما هو الموضوع لمجرى الاصل بالنسبة الى كل واحد من الإناءين بخصوصه موجود و هو الجهل، فان كل واحد من الإناءين مجهول بعنوانه الخاص به.

و لا- يخفى ان لكل طرف من اطراف العلم الاجمالي اصلا يخصه هو غير الاصل الجارى في الطرف الآخر، فجواز الارتكاب الجائي من قبل كل واحد بخصوصه من

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٢٣

.....

الاصلين بالنسبة الى المعلوم بالاجمال نسبة احتمال اجتماع الحكيمين لا القطع باجماعهما، و هو لا يزيد على جعل الاصل في الشبهة البدوية، فانها- ايضا- مما يحتمل فيها التكليف الفعلي، فغايتها احتمال اجتماع الحكيمين الواقعي و الظاهري.

فما يقال في وجه جواز اجتماعهما في محله يقال به هنا.

لا- يقال: ان الوجه في جواز اجتماع الحكم الظاهري و الواقعي هو كون الحكم الواقعي فعليا معلقا لا حتميا و متعلق العلم الاجمالي لا بد و ان يكون حتميا لانكشافه تمام الانكشاف بواسطة تعلق العلم به، فالنجس بما هو نجس منكشف تمام الانكشاف، و لازم ذلك كون فعليته حتمية لا تعليلية، و هذا بخلاف الشبهة البدوية فان الحكم الواقعي لا يزيد فيها على كونه محتملا فلذا امكن الالتزام بفعليته التعليلية.

فانه يقال: ان جواز الارتكاب ليس منحصرا في الشبهة البدوية، بل هو موجود في غيرها مما لازمه القطع بجواز الارتكاب و لو لم منه العلم بالمخالفة و هو مورد الشبهة غير المحصورة، فانه يجوز ارتكاب جميع الاطراف فيها، و هذا يكشف عن عدم المناقضة بين جواز جعل الاذن في الاطراف مع العلم الاجمالي بنجاسة احدهما، فلا- بد و ان يلتزم فيها بالفعلية غير الحتمية، و لا- فرق بين الشبهة المحصورة و الشبهة غير المحصورة الا- بقله الاطراف و كثرتها، و هو ليس بفارق، فما يلتزم به في الشبهة غير المحصورة يلتزم به في الشبهة المحصورة، و هو ما ذكرناه من الفعلية غير الحتمية.

و بعبارة اخرى: ان جريان الاصل في مورد يتوقف على تحقق موضوعه، و هو الجهل بالحكم الواقعي في مورد، و يتوقف ايضا على ان لا- يلزم من جريانه محال كاجتماع الضدين أو النقيضين، فاذا تحقق كلاهما في مقام فلا مانع من جريانه في موارد العلم الاجمالي بالنسبة الى اطرافه بخصوصها، و كلا الامرين متحققان.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٢٤

.....

اما الاول فلان موضوع الاصل في اطراف العلم الاجمالي موجود و هو الجهل، لان مورد الاصل في الطرف هو عنوان الطرف بنفسه و

هو مجهول الحال فالموضوع فيه متحقق، بخلاف العلم التفصيلي فانه لا جهل فيه لانكشافه تمام الانكشاف.

و اما الثانى فلانه لا يلزم من جريانه محال، لان المحال هو اجتماع الحكمين الفعليين الحتميين المتضادين فى مورد واحد، و لا شبهة ان الفعلية الحتمية تتوقف على تحقق متعلق التكليف بحيث يكون البعث اليه و الزجر عنه متحققا، و من الواضح انه حيث كان انطباق النجس المعلوم بالاجمال بالنسبة الى الطرف بعنوانه الخاص غير معلوم، فموضوع الفعلية الحتمية فيه غير متحقق ايضا، فلا بد و ان تكون فعلية المعلوم بالاجمال بالنسبة الى عنوان الطرف بخصوصه غير حتمية، و اذا كانت الفعلية غير حتمية كانت تعليقية بمعنى انها لو علم بها من باب الاتفاق لتنجزت، و لا مانع من اجتماع الفعلية التعليقية و الفعلية الحتمية المتعلقة بحكم يخالف الحكم فى الفعلية التعليقية، لوضوح عدم تنجز البعث و الزجر فى الفعلية التعليقية، فلا مانع من تنجز حكم آخر مصاد له فى مورد، و لا يكون محذوره سوى اجتماع الحكم الظاهرى و الواقعى و هو موجود فى الاصول و الامارات القائمة على خلاف الحكم الواقعى، و قد اشار اجمالا الى ما فصلناه بقوله: «ان التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف» لانه بالنسبة الى عنوان الطرف غير معلوم الانطباق فهو مجهول فعلا بالنسبة اليه، فموضوع الاصل فيه متحقق، و حيث ان الفعلية الحتمية بالنسبة الى عنوان الطرف تتوقف على معلومية الانطباق و هو مفقود، لفرض عدم معلومية الانطباق، و إلا كان العلم تفصيليا لا اجماليا، فلم يبق سوى احتمال كون الطرف مورد الانطباق واقعا، فلا مانع من ان يكون نسبة الحكم المعلوم بالاجمال الى عنوان الطرف بخصوصه نسبة الحكم الظاهرى و الواقعى، اذ لا يلزم من جعل حكم مصاد للحكم الواقعى فى عنوان الطرف لزوم محال، لعدم تنجز الحكم الواقعى بالنسبة الى عنوان الطرف، و الى هذا اشار بقوله: «و كانت مرتبة الحكم الظاهرى معه

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٢٥

المقطوع اجمالا انما هو محذور مناقضة الحكم الظاهرى مع الواقعى فى الشبهة غير المحصورة، بل الشبهة البدوية، ضرورة عدم تفاوت فى المناقضة بين التكليف الواقعى و الاذن بالاقتحام فى مخالفته بين الشبهات أصلا، فما به التفصلى عن المحذور فيهما كان به التفصلى عنه فى القطع به فى الاطراف المحصورة أيضا، كما لا يخفى، و قد أشرنا إليه سابقا، و يأتى إن شاء الله مفصلا. نعم كان العلم الاجمالي كالتفصيلي فى مجرد الاقتضاء، لا فى العلية التامة، فيوجب تنجز التكليف أيضا لو لم يمنع عنه مانع عقلا، كما كان فى أطراف كثيرة غير محصورة، أو شرعا كما فى ما أذن الشارع فى الاقتحام فيها (١)، كما هو ظاهر كل شىء فيه

محفوظة» فلذا «جاز الاذن من الشارع ب» ما يستلزم «مخالفته» أى مخالفة الحكم الواقعى «احتمالا» بل فى مورد الفعلية غير الحتمية يجوز جعل ما يقطع معه بمخالفة الحكم الواقعى، و لذا قال: «بل قطعاً».

(١) حاصله: انه بعد ان كانت الفعلية فى العلم الاجمالي بالنسبة الى عنوان الطرف تعليقية لا حتمية، فلا مانع من اجتماع فعليتين بحكمين فى مورد واحد، احدهما تعليقية و الاخرى حتمية، سواء لزم من جعل الاذن مخالفة قطعية كما فى موارد الشبهة غير المحصورة، او مخالفة احتمالية كما فى موارد الشبهة البدوية.

و لا يخفى ان قوله: «بل الشبهة البدوية» لبيان انه لا فرق بين الشبهة غير المحصورة و الشبهة البدوية، إلا ان المناقضة فى مورد الشبهة غير المحصورة قطعية و المناقضة فى مورد الشبهة البدوية محتملة، و لو كان لازم جعل الاصل فى مورد هما محالا لما كان فرق بينهما اصلا، لوضوح ان المحال لا بد و ان يكون مقطوع العدم فاحتماله كالقطع به، الى هذا اشار بقوله: «ضرورة عدم تفاوت فى المناقضة بينهما بذلك اصلا» للزوم كون المحال مقطوعا بعدمه فاحتماله كالقطع به.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٢٦

ولا يخفى ان الموجود في النسخ المصححة وقوع قوله ضرورة بعد قوله بل الشبهة البدوية من غير فصل، وهو المناسب لسوق المطلب و تناسقه، و يوجد في النسخ غير المصححة بين هاتين اللفظتين هذه العبارة و هي قوله: «لا يقال ان التكليف فيهما» أى ان التكليف في الشبهة غير المحصورة البدوية «لا- يكون بفعلي» بخلاف مورد العلم الاجمالي في الشبهة المحصورة فان التكليف فيه فعلي، فلا وجه لجعل الحال في مورد العلم الاجمالي في الشبهة المحصورة كالحال في مورد العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة و في الشبهة البدوية.

فاجاب عنه بقوله: «فانه يقال كيف المقال في موارد ثبوته في اطراف غير محصورة او في الشبهات البدوية» .. و توضيحه ببيان الحال في الشبهة غير المحصورة و في الشبهة البدوية.

اما في الشبهة غير المحصورة، فانه تارة يكون التكليف فيها غير فعلي كما في الشبهة غير المحصورة الخارج بعض افرادها عن مورد الابتلاء، بحيث يكون التكليف بالاجتناب عنه غير مقدور، و في مثله لا بد و ان يكون التكليف غير فعلي. و اخرى يكون مورد الشبهة غير المحصورة ليس كذلك، و ذلك فيما كان اطرافها كثيرة بحيث يصعب الاجتناب عنها، و في هذا المورد يكون التكليف فعليا.

و اما في الشبهة البدوية فانه على انحاء ثلاثة: لانها تارة يكون التكليف فيها غير فعلي قطعاً، و مثاله الحوادث المتجددة التي لم تكن على عهد النبي و الائمة عليهم الصلاة و السلام، فان التكليف في امثال هذه الشبهة لم يكن فعلياً لعدم تحقق الموضوع فيها في زمانهم عليهم السلام.

و ثانياً: يكون التكليف فيها محتمل الفعلية و هي المشار اليها في قوله عليه السلام:

(و سكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا لها فلا تتكلفوها) [١٠].

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٢٧

حلال و حرام، فهو لك حلال، حتى تعرف الحرام منه بعينه (١).

و ثالثة: تكون الفعلية تعليقية لغفلة او نسيان.

فاذا عرفت هذا- نقول: انه اذا كان الحكم في بعض افراد الشبهة غير المحصورة فعلياً قطعاً و في بعض موارد الشبهة البدوية محتمل الفعلية، و ينحصر الامر فيهما بحمل الحكم الواقعي على الفعلية التعليقية لرفع المناقضة بين الحكم الواقعي و الظاهري- كما سيأتي الاشارة اليه في محله- فيكون الحال فيهما مع مورد العلم الاجمالي في الشبهة المحصورة على حد سواء، و ما به يرفع المناقضة فيهما يرفع به المناقضة فيه، و ليس الحكم في كل موارد الشبهة غير المحصورة و الشبهة البدوية ليس بفعلي حتى يكون فرق بين العلم الاجمالي في المحصورة و بينهما، فالقطع بالفعلية في بعض موارد الشبهة غير المحصورة و احتمالها في بعض موارد الشبهة البدوية كاف في قياس مورد العلم الاجمالي في المحصورة به، و ان الحال فيه كالحال فيهما على حد سواء، و الى هذا اشار بقوله: «كيف المقال في موارد ثبوته» أى في ثبوت الحكم الفعلي كما «في اطراف» الشبهة «غير المحصورة» في بعض اقسامها «او في» بعض اقسام «الشبهات البدوية» فما هو الجواب عن ذلك فيهما هو الجواب في مورد المحصورة.

قوله: «مع القطع به» و هو مورد الشبهة غير المحصورة التي كان التكليف فيها فعلياً.

قوله: «او احتمالها» و هو مورد الشبهة البدوية التي كانت محتملة الفعلية.

قوله: «او بدون ذلك» و هو مورد الفعلية التعليقية لغفلة او نسيان.

(١) لا يخفى ان شمول قاعدة الحل لمورد العلم الاجمالي يتوقف على ان يكون المراد من الشيء ما يعم مثل عنوان المائع او الماء بما هو مردد بين النجس و الطاهر ليتحقق موضوعها، و هو الشيء الذي فيه حلال و حرام، اما لو قلنا ان المراد من الشيء فيها هو الموجود

الخارجي المعلوم بحقيقته و لكن كان بعضه حلالا- و بعضه حراما فيشك في كون هذا الموجود هل هو من المحلل او المحرم؟ فلا تكون القاعدة شاملة لمورد العلم
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٢٨

[اقتضاء العلم الإجمالي للحجية]

و بالجملة: قضية صحة المؤاخذه على مخالفته، مع القطع به بين أطراف محصورة و عدم صحتها مع عدم حصرها، أو مع الاذن في الاقتحام فيها، هو كون القطع الاجمالي مقتضيا للتنجز لا علة تامة (١).

الاجمالي، اذ ليس في مورده شيء معلوم بحقيقته بعضه حلال و بعضه حرام، و يأتي التعرض لها تفصيلا في مباحث البراءة ان شاء الله تعالى.

(١) هذا مجمل ما تقدم منه من كون العلم الاجمالي مقتضيا يتوقف تنجزه على عدم الاذن عقلا في مورده، كما في مورد الشبهة غير المحصورة او على عدم الاذن شرعا فيه كما في قاعدة الحلية لو قلنا بشمولها لمورد العلم الاجمالي، فانه لو كان علة تامة للتنجز لما امكن الاذن عقلا في موارد الشبهة غير المحصورة و لا الاذن شرعا في الاقتحام.

فاتضح ان العلم الاجمالي ليس كالعلم التفصيلي علة تامة للتنجز بل هو مقتض يتوقف تأثيره على عدم الاذن لا من العقل و لا من الشرع، و حينئذ يكون علة تامة يصح المؤاخذه على مخالفته.

فقوله: «و عدم صحتها مع عدم حصرها» هذا اشارة الى الاذن العقلي.

و قوله «او مع الاذن في الاقتحام» هو اشارة الى الاذن الشرعي في موارد الشبهة المحصورة.

و على كل فمختاره في المقام كون العلم الاجمالي مقتضيا لا علة تامة.

و سيأتي منه في البراءة اختيار كونه علة تامة و لعله هو الصحيح، لان العلم الاجمالي بالنسبة الى متعلقه و هو وجود النجس خارجا كالعلم التفصيلي بوجود النجس بعينه، فان التكليف بوجود اجتناب النجس فعليته التامة تتوقف على وجود موضوعه في الخارج، و بعد تعلق العلم بموضوعه و ان النجس موجود فعلا- في الخارج فلا بد من كون التكليف بوجود اجتنابه فعليا. و المراد من كونه علة تامة هو عليته التامة بالنسبة الى ما تعلق به العلم، و بعد تنجز التكليف باجتناب النجس الموجود

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٢٩

و أما احتمال أنه بنحو الاقتضاء بالنسبة إلى لزوم الموافقة القطعية، و بنحو العلية بالنسبة إلى الموافقة الاحتمالية و ترك المخالفة القطعية (١)، فضعيف

فعلا في الخارج لا يعقل الاذن في ارتكاب اطرافه للزوم المناقضة الاحتمالية في احدهما و المناقضة القطعية في الاذن بارتكابهما معا، و قياسه على الشبهة غير المحصورة و الشبهة البدوية قياس مع الفارق.

فان الشبهة غير المحصورة الذي يجوز الارتكاب فيها هي ما كانت بعض اطرافها اما خارجة عن محل الابتلاء، أو انه يلزم منها العسر الموجب لاختلال النظام، و في الاول لا فعلية للتكليف لما سيأتي من أن خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء رافع لفعلية التكليف. و اما ما يلزم منها العسر الموجب لاختلال النظام فلا يعقل فعلية التكليف فيه، و اما الشبهة البدوية فسيأتي ان التكليف فيها ليس فعليا، لان الفعلية انما تكون بالوصول، و حيث لا وصول له فلا فعلية له و لا مانع من اجتماع التكليف الظاهري الفعلي مع الحكم الواقعي غير

الفعلية.

فاتضح الفرق بينهما وبين العلم الاجمالي في الشبهة المحصورة، فانه بعد تحقق الموضوع خارجا فلا يعقل عدم تنجز التكليف به لتحقق كل ما يقتضى فعلية التكليف و تنجزه، و لعله لذلك ذكره في المقام بنحو لا يبعد، و عدل عنه في مباحث البراءة، و الله العالم.

(١) هذا اشارة الى ظاهر الشيخ الاعظم في الرسالة من التفصيل بين حرمة المخالفة القطعية و وجوب الموافقة القطعية في اطراف العلم الاجمالي، و انه علة تامة بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية و مقتضى بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية، و نتيجة ذلك عدم امكان جعل الاصول في كلا طرفي المعلوم بالاجمال، و امكانه بالنسبة الى بعض الاطراف.

و يمكن تقريبه، بان نقول: حيث كان متعلق العلم الاجمالي وجود النجس خارجا فكل ما هو الموضوع للتنجز قد تحقق، و لازم هذا هو تنجز التكليف بوجوب

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٣٠

جدا. ضرورة أن احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بثبوتهما في الاستحالة، فلا يكون عدم القطع بذلك معها موجبا لجواز الاذن في الاقتحام بل لو صح معها الاذن في المخالفة الاحتمالية صح في القطعية أيضا (١)،

اجتناب النجس، و هذا هو المقدار الذي يقتضيه العلم الاجمالي، و لازم التكليف الذي يكون تنجزه بهذا المقدار انه لا يمكن جعل الاذن بما يلزم منه جواز مخالفته، فلا يجوز جعل الاصول في جميع اطراف المعلوم بالاجمال لادائها الى الاذن في جواز مخالفة التكليف بوجوب اجتناب النجس المنجز، و لكن جعل الاصول في بعض الاطراف لا يستلزم الاذن في مخالفة ما هو المعلوم، بان يجعل الشارع الاذن في بعض الاطراف تخيرا أو بعينه و يكتفى بترك الطرف الآخر بدلا عن الموافقة القطعية، و مرجع هذا الى انه للشارع الاكتفاء عن الموافقة القطعية بالموافقة الاحتمالية، و هو جائز في المعلوم تفصيلا كموارد الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي في مثل عروض الشك في الاثناء بعد تجاوز المحل فانه مع كون التكليف فيه معلوما تفصيلا اكتفى الشارع فيه بالامتثال الاحتمالي.

هذا غاية ما يمكن تقريب هذا التفصيل من كون العلم الاجمالي مقتضيا بالنسبة الى الموافقة القطعية، و علة تامة بالنسبة الى الموافقة الاحتمالية بترك بعض الاطراف بدلا و بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية، و الى هذا اشار بقوله: «و اما احتمال انه بنحو الاقتضاء» دون العلية التامة «بالنسبة الى لزوم الموافقة القطعية» للشارع جعل الاصول في بعض الاطراف بالخصوص «و» على هذا يكون «بنحو العلية» التامة «بالنسبة الى الموافقة الاحتمالية و» بالنسبة الى «ترك المخالفة القطعية».

(١) و حاصله انه بعد فرض كون العلم الاجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية فان لازمه كون التكليف فعليا حتميا من جميع الجهات، و بعد ما عرفت ان المحال لا بد و ان يكون مقطوعا بعدمه فاحتماله كالقطع به، و كما لا يجوز الاذن في المخالفة القطعية للقطع بالتنافي بين البعث اللزومي الى شيء و بين الاذن في اقتحام، كذلك

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٣١

فافهم (١).

و لا يخفى أن المناسب للمقام هو البحث عن ذلك، كما أن المناسب في باب البراءة و الاشتغال - بعد الفراغ هاهنا عن أن تأثيره في التنجز بنحو الاقتضاء لا - العلية - هو البحث عن ثبوت المانع شرعا أو عقلا - و عدم ثبوته، كما لا مجال بعد البناء على انه بنحو العلية للبحث عنه هناك اصلا كما لا يخفى (٢).

لا يجوز الاذن فيما يحتمل ذلك، و من البديهي ان لازم جعل الاصل في بعض الاطراف احتمال ذلك.

و اما جواز الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي في المعلوم التفصيلي فضلا عما هو معلوم بالاجمال فلأن جواز الاكتفاء في الموارد المشار اليها

كالشك بعد التجاوز او بعد الفراغ، فهو اما لتبدل الموضوع بواسطة عروض الشك، او لعروض مصلحة ملزمة بواسطة الشك تكون اولى من مصلحة الاحتياط بلزوم الامتثال التفصيلي، و لذا لم يرد من الشارع اكتفاء في غير مورد عروض الشك بالامتثال الاحتمالي. فاتضح ان التفصيل في المقام بكون العلم الاجمالي بنحو الاقتضاء بالنسبة الى الموافقة القطعية و بنحو العلية التامة بالنسبة الى الموافقة الاحتمالية و ترك المخالفة القطعية واضح الضعف.

(١) لعله اشارة الى عدم ذلك في القول بالاقتضاء بالنسبة الى كلا الامرين معا من الموافقة القطعية و ترك المخالفة القطعية، لأن مبناه هو كون العلم الاجمالي فعليا تعليقا، و لا منافاة بين الحكم الواقعي التعليقي و الحكم الظاهري الفعلي على خلافه في مورده. (٢) حيث ان الشيخ الاعظم يرى كون العلم الاجمالي علة تامة في حرمة المخالفة القطعية، و بنحو الاقتضاء بالنسبة الموافقة القطعية، فيكون له - على هذا - مرتبتان:

مرحلة تأثيره التامة بالنسبة الى حرمة المخالفة و هو المناسب للبحث عنه في القطع،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٣٢

.....

و مرحلة جعل المانع عن تأثيره بالنسبة الى وجوب الموافقة و هو المناسب للبحث عنه في باب الاشتغال، فلا يلزم في البحث عنه في المقامين تكرار.

و الحاصل: ان الوجه في البحث عنه في المقامين هو كونه علة تامة في مقام، و مقتضيا في المقام الآخر و هو مقام الموافقة القطعية، و لذا ناسب البحث عن جريان الاصول في اطرافه في باب الاشتغال، لان الاصول هي المانع الذي ينبغي البحث عنه. و المصنف حيث يرى انه اما ان يكون علة تامة بالنسبة الى كلا الامرين، او انه بنحو الاقتضاء بالنسبة اليهما معا، فلذلك جعل الوجه للبحث عنه في مقامين غير الوجه الذي ذكر الشيخ.

و حاصله - كما اشار اليه في المتن -: هو ان المناسب للبحث عنه في القطع هو البحث عن تأثيره، و انه هل هو بنحو العلية التامة او الاقتضاء؟ فان كان بنحو العلية التامة فلا وجه للبحث عنه في باب الاصول، لعدم معقولية ايجاد المانع عن تأثيره اصلا، و ان كان بنحو الاقتضاء فيناسب ذكره في باب الاشتغال للبحث عن جعل المانع له بالنسبة الى كلا الامرين، و الى ذلك اشار بقوله: «ان المناسب للمقام هو البحث عن ذلك» أي عن نحو تأثيره و انه هل هو علة بنحو العلية التامة او الاقتضاء، و اشار الى ان البحث عنه في باب الاشتغال انما هو بناء على كون تأثيره بنحو الاقتضاء بقوله: «كما ان المناسب للبحث عنه «في باب البراءة و الاشتغال» انما يكون «بعد الفراغ هاهنا عن ان تأثيره في التنجز بنحو الاقتضاء لا العلية التامة، و السبب في ذلك «هو» ان «البحث» هناك «عن ثبوت المانع» عن تأثيره «شرعا او عقلا و عدم ثبوته».

و اشار الى كونه بعد البناء على كون تأثيره بنحو العلية التامة لا وجه للبحث عنه في باب الاشتغال لعدم معقولية جعل المانع عما هو العلة التامة بقوله: «كما لا مجال بعد البناء على انه بنحو العلية التامة «للبحث عنه هناك».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٣٣

[الامتثال العلمي الإجمالي]

هذا بالنسبة إلى إثبات التكليف و تنجزه به، و أما سقوطه به بأن يوافقه إجمالا (١)، فلا إشكال فيه في التوصليات (٢).

(١) لا يخفى ان ما تقدم من البحث في العلم الاجمالي كان في انه هل هو كالعلم التفصيلي في وجوب الموافقة و حرمة المخالفة ام لا؟

و البحث هنا في كفايته في مقام امثال ما يمكن معرفته تفصيلا، لوضوح ان التكليف الذي لا يمكن معرفته تفصيلا ينحصر امثاله بنحو الاجمال، و لا يتأتى فيه شيء مما ذكرنا مانعا عن كفاية الامثال الاجمالي، لانه بعد انحصار امثاله بالتكرار فلا يعقل ان يكون التكرار عبثا، و لا بد من سقوط قصد الوجه و التمييز فيه فيما لو كان امثاله اجمالا مخلا بهما او بخصوص التمييز.

و على كل الكلام هنا في انه هل يجب في مقام الامثال ان يعرف تفصيلا ان ما يأتي به هو المكلف به، ام يكفي في مقام الامثال ان يأتي بما يعلم حصول الواجب في ضمنه فيكون قد علم اجمالا باتيان ما هو المأمور به؟

و بعبارة اخرى: انه هل يكفي في مقام الامثال ان يأتي بما هو الواجب و لا يجب ان يعلم في مقام الاتيان ان ما يأتي به هو الواجب بخصوصه، ام لا يكفي ذلك بل يجب ان يعرف تفصيلا ان ما يأتي به هو الواجب بخصوصه؟

فاتضح ان البحث هنا في كفاية العلم الاجمالي في مقام الامثال، و انه هل يحصل به سقوط التكليف المعلوم بالتفصيل ام لا بل لا بد في سقوط الواجب من العلم التفصيلي بان ياتي به هو الواجب بعينه؟ و الى هذا اشار بقوله: «و اما سقوطه به بان يوافقه اجمالا» أي بان ياتي ما يعلم بحصول الواجب في ضمنه.

(٢) لا يخفى ان البحث في كفاية الامثال الاجمالي و عدمه انما هو في ما كان المكلف به واجبا، اما لو كان محرما فلا اشكال فيه لان ما ذكر مانعا عن كفاية الامثال اجمالا ككون التكرار مستلزما للبعث فانه انما يتأتى في مقام امثال الواجب لا في امثال المحرم، فان من علم بخبرية احد الإنيان لا يجب ان يعلم ما هو الخمر منهما،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٣٤

و أما في العباديات فكذلك فيما لا يحتاج إلى التكرار، كما إذا تردد أمر عبادة بين الاقل و الاكثر (١)، لعدم الاخلال (٢) بشيء مما يعتبر أو يحتمل اعتباره في حصول

فتركه لعدم تأتى التكرار في تركهما معا لعدم الميز في الاعدام حتى يقال ان التكرار فيها مستلزم للبعث.

و اما اذا كان واجبا، فان كان توصليا فهو ايضا مما لا اشكال في سقوطه بالامثال اجمالا، لان التوصلى هو ما كان الغرض مترتبا على وجوده بأى نحو كان، فما ذكر مانعا عن سقوط التكليف بالامثال اجمالا لا يتأتى فيه ككونه مخلا بقصد الوجه أو التمييز او كونه عبثا منافيا لقصد القرية، لوضوح عدم حاجة الامثال في التوصليات الى قصد الوجه او التمييز او قصد القرية حتى يكون العبث منافيا لها، و لذا قال:

«فلا اشكال فيه» أي في كفاية الامثال اجمالا «في التوصليات».

(١) لا- يخفى ان التكليف العبادى ربما يكون امثاله بنحو الاجمال لا يحتاج الى التكرار، كما لو علمنا بواجب مردد بين الاقل و الاكثر و كان مما يمكن معرفته تفصيلا، فامثاله باتيان الا-كثر لا- يستلزم التكرار، و في هذا ايضا لا ينبغي ان يتوهم عدم كفاية الامثال الاجمالي لما سيشير اليه من ان ما ذكر مانعا غير متأت فيه ايضا، و لذا قال: «و اما في العباديات فكذلك» أي كونها كالتوصليات مما لا اشكال في كفاية الامثال الاجمالي فيها «فيما» كانت «لا يحتاج» الامثال فيها «الى التكرار».

(٢) لا يخفى ان الموانع التي ذكرت في المتن لعدم كفاية الامثال الاجمالي مع امكان الامثال التفصيلي ثلاثة: الاخلال بقصد الوجه، و بقصد التمييز، و لزوم اللعب و العبث.

و لا يخفى عدم تأتى الثالث هنا، لانه انما يمكن ان يدعى فيما كان فيه الامثال الاجمالي بتكرار و الامثال التفصيلي من غير تكرار، و حينئذ تتأتى دعوى ان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٣٥

.....

الامتثال بنحو التكرار انما هو لداعى اللعب و العبث بامر المولى، و هو مناف لقصد القربة الذى لا بد منه فى حصول الامتثال، اما ما لا تكرر فيه فلا مجال لهذه الدعوى فيه، و لذا لم يتعرض لدفعه فى هذا القسم.

و لما كان ما يتوهم كونه مانعا منحصرا فى الاخلال بقصد الوجه او قصد التمييز فلا بد من بيان قصد الوجه و قصد التمييز ليتضح كون الامتثال بنحو الاجمال موجبا للاخلال بهما ام لا؟

و المراد من قصد الوجه هو قصد إتيان المأمور به بما له من جهته الخاصة التى لاجلها تعلق الامر به، كجهته وجوبه او ندمه. و قصدها يكون بنحوين: تارة: بان تكون تلك الجهة هى الداعى للاتيان.

و اخرى: بما هى صفة للماتى به لوضوح ان من اتى بالواجب لاجل كونه واجبا و بداعى وجوبه فقد قصد الوجه فيه، و من اتى به موصوفا بكونه واجبا كان ايضا قد قصد جهة وجوبه، و الاول قصد الوجه بنحو كونه غاية، و الثانى: قصده بنحو كونه وصفا، و لهذا اذا ذكروا قصد الوجه قالوا بنحو الغاية او التوصيف.

و اما قصد التمييز فالمراد منه هو كون المكلف عالما بحقيقة ما يأتى به، و لذا من اوجب قصد التمييز التزم بلزوم معرفة كون ما يأتى به قضاء او اداء، لان الجهل بأدائته او قضائته لازمها عدم معرفة حقيقة الماتى به تماما.

فاذا عرفت المراد من قصد الوجه و التمييز تعرف انه فى الاتيان بالواجب المردد بين الاقل و الاكثر بنحو الاجمال بأن يأتى بما هو الاكثر لا يكون فيه اخلال بقصد الوجه، لوضوح انه قد أتى بالواجب بداعى وجوبه لفرض كون الداعى لاتيانه هو الوجوب، فان كان المركب الواجب هو الاكثر فقد أتى به بداعى الوجوب، و ان كان المركب الواجب هو الاقل فقد أتى به بذلك الداعى ايضا، و كذلك فيما اذا كان قصد الوجه بنحو التوصيف لصدق كون ما أتى به هو الواجب سواء كان هو الاقل او الاكثر.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٣٦

الغرض منها، مما لا يمكن أن يؤخذ فيها، فإنه نشأ من قبل الامر بها، كقصد الاطاعة و الوجه و التمييز (١) فيما إذا

و لا- اخلال بقصد التمييز ايضا لما عرفت من ان قصد التمييز هو قصد الاتيان بما يعلم انه هو الواجب، و المكلف حيث يعلم ان الواجب اما الاقل او الاكثر بقصده اتيان الاكثر يكون قد قصد التمييز لعلم المكلف بانه قد اتى بالمركب الواجب بتمامه و كماله، هذا اذا كان المراد من قصد الوجه و التمييز قصد الوجوب المتعلق بالمركب، و قصد العلم باتيان المركب الواجب بما هو مركب واجب.

و بعبارة اخرى: ان قصد الوجه اما بنحو الغاية او بنحو التوصيف، ان كان المراد منه هو قصد اتيان المركب بداعى الوجوب او اتيان المركب الموصوف بالوجوب فلا- اخلال به فى اتيان الواجب المردد بين الاقل و الاكثر فى ضمن الاكثر، لفرض كون الداعى الى اتيانه هو الوجوب، و ان ما اتى به موصوف بالوجوب قطعاً سواء كان هو الاقل او الاكثر، و الامر كذلك فى قصد التمييز فانه بقصد اتيان الاكثر قد قصد اتيان ما يعلم انه هو الواجب سواء كان هو الاقل او الاكثر.

و اما اذا كان المراد من قصد الوجه و التمييز المتعلقين باجزاء المركب العبادى فسيأتى التعرض له.

(١) قد عرفت فى مبحث التعبدى و التوصلى ان الفرق بين التعبدى و التوصلى هو كون الغرض من الاول لا يترتب إلّا باتيانه بقصد القربة و هو اتيانه بداعى امتثال امره، و قد عرفت هنا و هناك ان قصد الوجه هو قصد الوجوب و هو من صفات الامر المتعلق بالمركب، و قصد التمييز هو العلم بالمركب المتعلق للامر بحقيقته، و هو ايضا مما يتوقف على معرفة الامر المتعلق بالمركب.

فاتضح ان قصد الامر و قصد الوجه و قصد التمييز امور كلها تنشأ من قبل الامر المتعلق بالمركب.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٣٧
أتى الاكثر (١)، و لا يكون إخلال حينئذ إلا بعدم إتيان ما احتمال جزئته

و قد عرفت ايضا في مبحث التعبدى الخلاف في امكان اخذ ما ينشأ من قبل الامر و عدمه، و ان المصنف يرى عدم امكان اخذ ما ينشأ من قبل الامر في متعلق الامر، و قد عرفت ايضا ان القدر المتيقن اعتباره في حصول المامور به التعبدى هو قصد الامتثال، و ان قصد الوجه و التمييز مما لا- يعتبران في التعبدى، لانهما مما يغفل عنهما العامة، و فى مثل ذلك يجب على الشارع ان يكون بصدد البيان فيهما لعدم ارشاد العقل اليهما، فان غاية ما يدعى هو ارشاده الى ما يتوقف عليه وقوع المامور به قريبا، و هو يحصل باتيانه بقصد الامتثال فقط من دون حاجة الى قصد الوجه و التمييز، و قد اشار الى هذه الامور كلها بقوله: «مما يعتبر» اشار الى قصد امتثال الامر لانه هو القدر المتيقن اعتباره في عبادية المامور به، و بقوله: «او يحتمل اعتباره» اشار الى ان قصد الوجه و التمييز ليس كقصد الامتثال، فليس قصدهما من القدر المتيقن اعتباره في وقوع المامور به عبادة. نعم هما مما يحتمل اعتباره بدوا.

و بقوله: «فى حصول الغرض» اشار الى الفرق بين التعبدى و التوصلى، و بقوله: «مما لا يمكن ان يؤخذ فيها» أى فى العبادة اشار الى ان رأيه عدم امكان أخذ هذه الامور كلها فى متعلق الامر، و بقوله: «لكونه» أى لكون ما يعتبر او يحتمل اعتباره «نشا من قبل الامر بها» اشار الى علة عدم امكان اخذها فيه، و قوله: «كقصد الاطاعة» مثال لما يعتبر، و قوله: «و الوجه او التمييز» هذا مثال لما يحتمل اعتباره. (١) لا يخفى ان الكلام فى الامتثال الاجمالى و هو إتيان ما يقطع بانه قد اتى بالواجب فى ضمنه، و هو انما يتحقق فيما اذا أتى بالاكثر كما اشرنا اليه، لوضوح انه اذا أتى بالاقل لا يقطع باتيان ما يحصل الواجب فى ضمنه، لاحتمال كونه هو الاكثر، و على فرض كون الواجب هو الاكثر لا يكون قد أتى بما يقطع حصول الواجب فى ضمنه، و قد عرفت انه باتيانه بداعى الامر قد حصل قصد الامتثال، و باتيانه بداعى الوجوب

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٣٨
على تقديرها بقصدها (١)، و احتمال دخل قصدها فى حصول الغرض

يحصل قصد الوجه بنحو الغاية، و باتيانه المامور به موصوفا بالوجوب يحصل قصد الوجه بنحو التوصيف، و بعد علمه بان المركب الواجب يحصل فى ضمن ما يأتى به قد حصل قصد التمييز فلا إخلال بشىء مما يعتبر فى العبادة قطعا او احتمالا، فيما اذا كان المامور به عبادة و كان امتثاله غير محتاج الى التكرار و ذلك فى العبادة المرددة بين الاقل و الاكثر فيما اتى بها فى ضمن الاكثر. (١) لا- يخفى انه اذا كانت هذه الامور الثلاثة معتبرة فى وقوع المركب بما هو مركب عبادة لا يكون إخلال بها اصلا فيما اذا أتى بالمركب المردد بين الاقل و الاكثر فى ضمن الاكثر، لفرض قصد امتثال الامر المتعلق بالمركب، و فرض اتيان المركب بداعى قصد الوجوب او موصوفا بالوجوب، و فرض العلم بان ما يأتى به هو المركب الواجب قطعاً. و اما اذا كانت هذه الامور معتبرة فى اجزاء المركب العبادى كاعتبارها فى نفس المركب بان يؤتى بكل جزء جزء من المركب بقصد امره المتعلق به و يقصد وجوبه الخاص به غاية او وصفا، و بقصد تمييزه بوصف كونه جزءا للعبادة- فلا- يحصل الامتثال الاجمالى للعبادة المرددة بين الاقل و الاكثر باتيانها فى ضمن الاكثر، لفرض كون بعض ما يأتى به محتمل الجزئية. و مع احتمال كونه جزءا و احتمال كونه ليس بجزء لا يتأتى قصد امتثال امره بخصوصه، لاحتمال ان لا يكون له امر. و لا يتأتى ايضا قصد وجوبه الخاص به لا غاية و لا توصيفا، لاحتمال عدم وجوبه.

و عدم حصول التمييز فيه واضح، لفرض عدم تمييز كل جزء جزء منه بما انه جزء المركب الواجب.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٣٩

ضعيف في الغاية و سخي في النهاية (١).

و أما فيما احتاج إلى التكرار، فربما يشكل من جهة الاخلال بالوجه تارة، و بالتمييز أخرى، و كونه لعبا و عبثا ثالثة.
و أنت خبير بعدم الاخلال بالوجه بوجه في الاتيان مثلا بالصلاتين المشتملتين على الواجب لوجوبه، غاية الامر أنه لا تعيين له و لا تمييز فالاخلال إنما يكون به، و احتمال اعتباره أيضا في غاية الضعف، لعدم عين منه و لا أثر في الاخبار، مع أنه مما يغفل عنه غالبا، و في مثله لا بد

فعدم حصول هذه الامور اذا كانت معتبرة على هذا النحو واضح، و الى هذا اشار بقوله: «و لا يكون اخلال حينئذ» أي لا يكون اخلال بهذه الامور الثلاثة في اتيان الاقل في ضمن الاكثر اذا كانت هذه الامور معتبرة في المركب بما هو مركب، و لا يقع الاخلال بها «الا» اذا كانت معتبرة في اجزاء المركب كاعتبارها فيه، و حينئذ يحصل الاخلال بها و ذلك «بعدم اتيان ما احتمل جزئته» بقصد امتثال امره الخاص و لا- بقصد وجوبه الخاص و لا متميزا بعنوان كونه جزءا ف «على تقديرها» معتبرة في كل جزء جزء يقع الاخلال «بقصدها» كما عرفت.

(١) حاصله: ان قصد عبادية الجزء و قصد الوجه و التمييز فيه ضعيف و سخي و الوجه في ذلك ان العبادي اما ان يكون عبادة بذاته فقصد عنوانه هو قصد عباديته من دون حاجة الى قصد امره او غيره، و ان كان هو ما لو امر به لكان امره عباديا، فجزء العبادة مما لم يؤمر به و انما المأمور به هو المركب دون الجزء، فاذا لم يكن الجزء بما هو جزء متعلقا لامر عبادي فلا وجه لاعتبار قصد القربة فيه بخصوصه او قصد الوجه او قصد التمييز فيه كذلك، لانها انما تعتبر في ما تعلق به الامر العبادي، و المفروض ان متعلق الامر العبادي هو المركب دون الجزء بما هو جزء، و قد عرفت ان المركب المأتي به في ضمن الاكثر لا اخلال فيه لا بقصد القرب و لا بقصد الوجه و لا بقصد التمييز.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٤٠

[إجزاء الاحتياط المستلزم للتكرار]

من التنبيه على اعتباره و دخله في الغرض، و إلا لاخل بالعرض، كما نبهنا عليه سابقا.
و أما كون التكرار لعبا و عبثا، فمع أنه ربما يكون لداع عقلائي، إنما يضر إذا كان لعبا بأمر المولى، لا في كيفية إطاعته بعد حصول الداعي إليها، كما لا يخفى (١)، هذا كله في قبال ما إذا تمكن من القطع تفصيلا

(١) قوله (قدس سره): «و اما فيما احتاج الى التكرار الخ» كمن صلى مرتين في ثوبين علم بنجاسة احدهما اجمالا، و كان يستطيع ان يعرف النجس منهما بخصوصه- فقد استشكل في صحة الامتثال الاجمالي فيه بوجوه اشار المصنف الى ثلاثة منها:

الاول: لزوم الاخلال بقصد الوجه، بدعوى ان كلا من الصلاتين قد اتى بهما بداعي احتمال الوجوب لا بداعي الوجوب.
و فيه ان الاتيان بداعي احتمال الوجوب لا يوجب خللا في قصد الوجه، لبدهاه ان قصد الوجه هو الاتيان بداعي الوجوب لوجوبه، و الاتيان بمحتمل الوجوب حيث كان منبعثا عن قصد امتثال الواجب لوجوبه، فاذا كان واجبا واقعا فقد اتى به بداعي الوجوب لوجوبه و لم يقع اخلال فيه، فان قصد الاتيان بالواجب لوجوبه في المعلوم بالتفصيل يحصل منه ارادة واحدة تتعلق باتيان المعلوم بالتفصيل، و في المعلوم بالاجمال منه تحصل ارادتان لكل واحد من المحتملين ارادة تتعلق باتيانه بخصوصه منبعثة عن ارادة امتثال الواجب لوجوبه.

و منه يظهر ان المنع عن اتيان ما احتمال جزئيته في الفرض السابق بقصد الوجه انما هو لعدم كون جزء العبادة عبادة لا لعدم تاتي قصد الوجه في محتمل الجزئية لو فرض اعتباره فيه، و اليه اشار بقوله: «و انت خبير بعدم الاخلال بالوجه بوجه في الاتيان الى آخر الجملة».

الثاني: لزوم الاخلال بقصد التمييز في الاتيان بمحتمل الوجوب و هو واضح، لما عرفت من ان التمييز هو الاتيان بما علم تفصيلا انه هو الواجب، و في كل واحد من

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٤١

.....

محتمل الوجوب لا علم للمكلف تفصيلا بانه هو الواجب، و الى هذا اشار بقوله:

«غاية الامر انه لا تعيين له و لا تمييز فالاخلال انما يكون به» أى بقصد التمييز فقط.

و الجواب عنه: ان احتمال لزوم قصد التمييز في العبادة ضعيف، لانه و ان كان لا يمكن ان يؤخذ في الامر ما ينشا من قبل الامر، إلا انه يمكن بيانه بامر آخر، و انما قلنا بعدم الحاجة الى البيان في قصد الامتثال لارشاد العقل اليه، و العقل لا يرى توقف الطاعة على قصد التمييز حتى يرشد اليه، و حيث كان مما يغفل عنه عامة الناس فكان على الشارع بيانه، لانه لو لم يبينه بأمر آخر للزم الاخلال بغرضه، و حيث لم يبينه لعدم اثر منه في ما ورد من الشارع لذا يكون الاطلاق نافيا له، و اليه اشار بقوله: «و احتمال اعتباره ايضا في غاية الضعف لعدم عين منه و لا اثر في الاخبار الى آخر الجملة».

الثالث: كون التكرار لعبا و عبثا بامر المولى و هو مناف لقصد القربة، بدعوى انه بعد ان كان مما يمكن ان يعلم به تفصيلا فالاعراض عن اتيانه معلوما بنحو التفصيل انما هو لداعى اللعب و العبث و هو مناف لقصد القربة.

و الجواب عنه، أولا: إنا لا- نسلم ان التكرار لداعى اللعب و العبث، بل كثيرا ما يكون التكرار اخف مثنوء من الفحص حتى يحصل المعلوم بالتفصيل، و عليه فيكون التكرار بداع عقلائي لا بداعى اللعب و العبث بامر المولى حتى يكون منافيا لقصد الطاعة، و الى هذا اشار بقوله: «فمع انه ربما يكون لداع عقلائي».

و ثانيا: بعد التسليم للعب و العبث نقول لا يكون منافيا لقصد القربة لانه واقع في كيفية تحصيل اليقين ببراءة الذمة، لا في اتيان كل واحد من المحتملين حتى يكون اتيانه اتيانا عبثيا منافيا لقصد القربة فيه.

و توضيح ذلك: ان المفروض في المقام هو اتيان كل واحد من المحتملين بداعى احتمال وجوبه، فكون اتيانه بمحض اللعب و العبث خلفا، و مثله في لزوم الخلف هو اتيان كل من المحتملين بداعى احتمال الوجوب و بداعى اللعب و العبث معا ليحصل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٤٢

بالامتثال (١).

التشريك في العبادة المنافي لقصد القربة. فانحصر ان يكون اللعب و العبث ليس في اتيان كل واحد من المحتملين بل هو في كيفية تحصيل اليقين بالبراءة، و اذا كان متعلق باللعب و العبث ليس هو اتيان كل واحد من المحتملين فلا يكون منافيا لقصد القربة، لعدم وقوع ما اتى به بقصد احتمال الوجوب بنحو اللعب و العبث حتى يكون منافيا لقصدها فيه و لم يقع اللعب و العبث بمتعلق الامر حتى ينافيها، و الى هذا اشار بقوله:

«انما يضر» قصد اللعب «اذا كان» متعلقا بما تعلق به أمر المولى، لانه حينئذ يكون «لعبا بامر المولى لا» فيما اذا كان متعلقه غير ما تعلق به امر المولى بان كان متعلقا «في كيفية اطاعته» لما عرفت من لزوم الخلف «بعد حصول الداعى اليها» لانه بعد فرض كون الداعى الى اتيان كل من المحتملين هو احتمال وجوبه فلا بد ان يكون ذلك لداعى حصول القربة و اطاعة امر المولى، فلا يكون متعلق قصد

القربة هو متعلق اللعب و العبث، فلا يعقل ان يكون منافيا لقصد القربة في اتيان كل من المحتملين بداعي احتمال وجوبه، و ينحصر ان يكون متعلق اللعب و العبث هو تحصيل اليقين في كيفية الاطاعة لا في ذات ما به الاطاعة.

(١) لا يخفى ان ما مر من الكلام في جواز الامتثال الاجمالي في قبال الامتثال التفصيلي هو فيما كان متمكنا من ان يمثل تفصيلا، اما بان يعرف التكليف تفصيلا فيمثله تفصيلا او كان عالما بالتكليف تفصيلا و لكنه يجهل ما يحصل به الامتثال تفصيلا و يستطيع معرفته ايضا، و الاول كالتكليف المردد بين الاقل و الاكثر و كان يمكنه ان يعرف تفصيلا ما هو المكلف به اما بالاجتهاد او بالتقليد. و الثاني ما اذا كان يستطيع ان يعرف الثوب الطاهر تفصيلا فيؤدي صلاته فيه. و قد تقدم جواز الامتثال الاجمالي في المقامين سواء لزم منه التكرار ام لا و ان كان متمكنا من الامتثال التفصيلي، و الى هذا اشار بقوله: «هذا كله في قبال ما اذا تمكن من القطع تفصيلا بالامتثال».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٤٣

[الامتثال الظني التفصيلي]

و أما إذا لم يتمكن الا من الظن به كذلك، فلا- إشكال في تقديمه على الامتثال الظني لو لم يقدّم دليل على اعتباره، إلا فيما إذا لم يتمكن منه، و أما لو قام على اعتباره مطلقا، فلا إشكال في الاجتزاء بالظني (١)،

و منه يتضح انه لا اشكال فيما اذا كان لا يتمكن من القطع تفصيلا بالامتثال في لزوم الامتثال اجمالا، لان شغل الذمة بالتكليف يقينا يستدعي البراءة منها يقينا، و حيث كان اليقين بالبراءة متوقفا على الامتثال الاجمالي فلا شبهة في لزومه. (١) لما فرغ من حكم الامتثال الاجمالي في قبال القطع التفصيلي بالامتثال شرع في بيان حكم الامتثال الاجمالي في قبال الظن بالامتثال.

و لا بد من تقديم امر توضيحا لذلك:

فقول: ان التكليف: تارة يكون ثابتا بامارة خاصة معتبرة تدل عليه، و لا يخفى انه كالتكليف الحاصل بالقطع في لزوم امتثاله و البراءة منه يقينا، و هو على نحوين ايضا تارة يكون التكليف المتحصل من الامارة مرددا بين الاقل و الاكثر. و اخرى يكون ما به يحصل امتثاله مرددا بين الواجد للشرط الذي يتم به الامتثال و بين الفاقد له. و على كل منهما ففرض الكلام فيما اذا كان المكلف متمكنا من الامتثال التفصيلي بان يستطيع ان يعرف التكليف بخصوصه غير مردد بين الاقل و الاكثر، او يستطيع ان يعرف ما به يحصل الامتثال التفصيلي.

و مما ذكرنا في جواز الامتثال الاجمالي في التكليف المقطوع به سواء لزم التكرار أم لم يلزم و لو فيما كان متمكنا من القطع التفصيلي بالامتثال- يتضح حكم الامتثال الاجمالي في هذا الفرض، اذ لا يعقل ان يزيد حكم امتثال التكليف الثابت بامارة معتبرة على التكليف الثابت بالقطع.

و انه لا- اشكال في لزوم تقديم الامتثال الاجمالي على الامتثال التفصيلي الظني فيما اذا كان متمكنا من الامتثال الظني تفصيلا، لما اشرنا اليه من كون شغل الذمة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٤٤

اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني، و حيث كان الفراغ اليقيني يتوقف على الامتثال الاجمالي كان الامتثال الاجمالي لازما و متقدما على الظن التفصيلي بالامتثال. و الى هذا اشار بقوله: «و اما اذا لم يتمكن» أى اذا لم يتمكن من القطع التفصيلي بالامتثال و كان متمكنا من «الظن به كذلك» أى كان متمكنا من الظن بالامتثال تفصيلا فقط ففى مثل هذا الفرض «لا اشكال فى تقديمه» أى فى تقديم الامتثال الاجمالي «على الامتثال الظنى» التفصيلي لان شغل الذمة اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني و هو متوقف على الامتثال الاجمالي. و لكنه لا يخفى ان لزوم تقديم الامتثال الاجمالي على الظن التفصيلي بالامتثال انما هو فيما اذا كان متمكنا من الامتثال الاجمالي. و اما اذا كان المكلف لا يتمكن من الامتثال الاجمالي بان كان لا يتمكن الا من الامتثال الظنى التفصيلي فالاجماع و قاعدة الميسور تقتضيان النزول من الامتثال الاجمالي الى الامتثال الظنى، و الى هذا اشار بقوله: «لو لم يقم دليل على اعتباره» أى ان تقديم الامتثال الاجمالي على الامتثال الظنى انما يلزم حيث لم يقم دليل على اعتبار الامتثال الظنى، فضمير اعتباره يرجع الى الامتثال الظنى، فانه فيما لم يقم دليل بالخصوص على اعتبار الامتثال الظنى يكون اعتبار الامتثال الظنى منحصرنا فيما اذا لم يتمكن من الامتثال الاجمالي، و اليه اشار بقوله: «الا فيما اذا لم يتمكن منه» أى من الامتثال الاجمالي، فانه حينئذ و ان لم يقم دليل بالخصوص على اعتبار الامتثال الظنى إلا ان قاعدة الميسور او الاجماع تقتضى النزول اليه، لوضوح ان ما لا يدرك كله لا يترك كله، فضمير منه يرجع الى الامتثال الاجمالي. و اما اذا قام دليل بالخصوص على اعتبار الامتثال الظنى مطلقا و لو مع التمكن من الامتثال الاجمالي فلا اشكال فى جواز الاكتفاء بالامتثال الظنى، و الى هذا اشار بقوله: «و اما لو قام على اعتباره مطلقا» أى و لو مع التمكن من الامتثال الاجمالي «فلا اشكال فى الاجتزاء ب» الامتثال «الظنى».

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٤٥

كما لا إشكال فى الاجتزاء بالامتثال الاجمالي فى قبال الظنى، بالظن المطلق المعبر بدليل الانسداد، بناء على أن يكون من مقدماته عدم وجوب الاحتياط، و أما لو كان من مقدماته بطلانه لاستلزامه العسر المخل بالنظام، أو لانه ليس من وجوه الطاعة و العبادة، بل هو نحو لعب

لا- يقال: انه مع قيام الدليل المعبر على التكليف بالخصوص فالإكتفاء بالامتثال الظنى من الشارع مطلقا و لو مع التمكن من الامتثال الاجمالي لازمه الاذن فى ترك الموافقة القطعية الذى لازمه جواز المخالفة الاحتمالية، و قد عرفت انه كالاذن فى الترخيص المستلزم للمخالفة القطعية من حيث القبح المحال على الشارع الحكيم، و من جهة ان احتمال المحال كالقطع بالمحال، لان استلزام تنجيز التكليف الواجب اللازم استيفاؤه ينافيه الاكتفاء بالامتثال الظنى المستلزم لعدم لزوم الاستيفاء، لاحتمال كون المتروك هو الواجب. فانه يقال: ان الدليل القائم على الاجتزاء بالامتثال الظنى مع التمكن من الامتثال القطعي الاجمالي لا اشكال فيه فيما اذا كان ذلك مع احتمال تبدل الموضوع كعروض الشك.

و اما مع عدم احتمال تبدل الموضوع بان قام الدليل على الاجتزاء بالامتثال الظنى ابتداء، فانه ايضا لا اشكال فيه لامكان عروض مصلحة فى الاكتفاء بالامتثال الظنى تعادل المصلحة المحتملة فواتها بترك الاستيفاء، و سيأتى ان شاء الله تعالى قريبا فى مبحث الامارات التعرض لما به يرتفع الاشكال بجميع صورته.

و لا يخفى ان لازم قيام الدليل على الاجتزاء بالامتثال الظنى هو عدم انحصار الامتثال بالامتثال الاجمالي الذى تقتضيه قاعدة الشغل، و عليه فيكون المكلف موسعا عليه ان يمثل بالقطع الاجمالي و ان يكتفى بالامتثال الظنى، و الى هذا اشار «ب» لفظ «الاجتزاء» فان لازم الاجتزاء بالظنى هو كفاية الامتثال به لا انحصار الامتثال به كى لا يجوز للمكلف الامتثال بنحو القطع الاجمالي بالامتثال.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٤٦

و عبث بأمر المولى فيما إذا كان بالتكرار، كما توهم، فالمتعين هو النزول عن القطع تفصيلا إلى الظن كذلك.

و عليه: فلا مناص عن الذهاب إلى بطلان عبادة تارك طريقي التقليد و الاجتهاد، و إن احتاط فيها، كما لا يخفى (١).

(١) لا يخفى ان امتثال التكليف كما يكون بالقطع و بقيام دليل معتبر عليه بالخصوص، كذلك يمكن ان يكون بالظن الانسدادي. و لا يخفى من مقدمات دليل الانسداد عدم الاحتياط، فان كان الدليل على عدم الاحتياط الاجماع القائم على عدم وجوبه و ان كان الامتثال الاجمالي ممكنا و لا مانع منه فلازم ذلك هو الاكتفاء من الشارع بالامتثال الظني، فيكون حاله حال الدليل الخاص القائم على الاجتزاء بالامتثال الظني، و قد عرفت ان لازمه الاكتفاء به لا انحصار الامتثال به و عدم صحة الامتثال الاجمالي. و ان كان الدليل على عدم الاحتياط استلزامه العسر المخل بالنظام فلازمه بطلان الاحتياط، لوضوح مبغوضية ما يستلزم الاخلال بالنظام للشارع، و اذا كان الاحتياط باطلا و مبغوضا فلا تتأتى معه نية القربة اللازمة في العباديات، و عليه فينحصر الامتثال بالامتثال الظني. و الحاصل: انه ان قلنا ببطلان الاحتياط كما لو كان من مقدمات دليل الانسداد بطلانه، او قلنا ببطلان الاحتياط لانه لعب و عبث بامر المولى كما هو احد الوجوه المتقدمة لبطلان الاحتياط - فلا بد من انحصار الامتثال بالامتثال الظني، و لازم الانحصار به بطلان عبادة تارك طريقي التقليد و الاجتهاد و متخذا سبيل الاحتياط في امتثال تكليفه. و قد اشار الى جميع ما ذكرنا، لانه اشار الى الاجتزاء بالظني دون انحصار الامتثال به، بان يكون المكلف موسعا عليه ان يجتزئ بالامتثال الاجمالي و ان تجتزئ بالامتثال الظني بقوله: «كما لا اشكال في الاجتزاء بالامتثال الاجمالي في قبال بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٤٧»

.....

الظني» فيما اذا كان ثبوت التكاليف «بالظن المطلق المعتبر بدليل الانسداد بناء على ان يكون من مقدماته عدم وجوب الاحتياط» لا بطلانه. و اشار الى انه لو كان الاحتياط باطلا لكون بطلانه من مقدمات دليل الانسداد، أو قلنا بانه لعب و عبث بامر المولى فالمتعين حينئذ هو الامتثال الظني بقوله: «و اما لو كان من مقدماته بطلانه الى آخر الجملة». و اشار الى ان لازم بطلان الاحتياط بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد و التقليد بقوله: «و عليه فلا مناص الى آخر الجملة». ثم لا يخفى انه يكفي في بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد و التقليد احتمال بطلان طريقة الاحتياط، لوضوح منافاة احتمال بطلان الاحتياط و مبغوضيته لنية القربة اللازمة في العبادات. تنبيه: انه قد اشرفنا في اول هذه المسألة انه قد ذكر لبطلان الاحتياط و الامتثال القطعي الاجمالي مع امكان الامتثال التفصيلي وجوه، ذكر المصنف ثلاثة منها و بقي من وجوه بطلانه وجهان لم يشر اليهما المصنف، فلا بأس بالاشارة اليهما تكميلا للفائدة: الاول: المنسوب الى آية الله الكبرى المقدس الثاني المرحوم ميرزا محمد تقى الشيرازي (طاب ثراه) و هو الاستدلال على البطلان بخبرين: احدهما صحيح ابراهيم الخزاز عن ابي عبد الله عليه السلام، ورد فيه ان شهر رمضان فريضة من فرائض الله فلا تؤدوا بالظني. ثانيهما: خبر الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه الى المأمون، فقد ورد فيه ايضا صيام شهر رمضان فريضة يصام للرؤية و يفطر للرؤية. و وجه الاستدلال بهما ان ظاهرهما لزوم امتثال شهر رمضان بالامتثال التفصيلي و ان ذلك لكون شهر رمضان فريضة و كل فريضة لا تؤدي بالظن.

فالمتحصل منهما ان كل فريضة لا تؤدي بالظن، و انه لو تمت دلالتهما لدلا على بطلان الاحتياط مطلقا سواء لزم منه التكرار ام لا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٤٨

.....

و فيه اولاً: انه لو تمت دلالتهما لما دلا- على بطلان الاحتياط فيما لا يلزم منه التكرار، لان غاية ما يدلان عليه هو لزوم العلم بانطباق المأمور به على المأتي به، بان يكون المكلف عالماً بان ما ياتي به فريضة.

و من الواضح ان المكلف الآتي بالمركب المردد بين الاقل و الاكثر في ضمن الاكثر يعلم قطعاً بانه ما اتي به هو الفريضة قطعاً، نعم فيما لزم منه التكرار لا يكون عالماً بان كل واحد من المشتبهين فريضة.

و ثانياً: ان الخبرين واردان في صوم يوم الشك المردد بين كونه من شعبان او رمضان، و صياحه يكون بنحوين: الاول بنية كونه من رمضان. الثاني بنية احتمال كونه منه و القدر المتيقن منهما هو المنع عن صومه بنحو ان يكون من رمضان، لتوقف تنجز الحكم على تحقق موضوعه، و حيث ان المفروض الشك في تحققه فلا يصح صومه بعنوان كونه من الفريضة، و مثله كل فريضة لا يعلم بتحقق موضوعها، فانه لا يصح اتيان المشكوك انه منها بعنوان كونه منها لكونه من التشريع، و اما اتيان المشكوك بعنوان احتمال انه منها فلا دلالة للخبرين على المنع منه، و هو ليس من التشريع قطعاً.

و بعبارة اخرى: ان شهر رمضان حيث انه عبارة عن اوامر متعددة بتعدد الايام فيه، و لكل واحد منها امر غير الامر بالآخر، و المشكوك لو كان واقعا من رمضان لكان له امر يخصه، فلا- يقاس على المنع عنه المنع عن امتثال الامر المتعلق بمركب معلوم تفصيلاً، و لكن تردد امتثاله في فردين.

و هناك احتمالات آخر توجب اجمال الخبرين و عدم ظهورهما في المنع عما هو مفروض الكلام اعرضنا عنها حذراً من التطويل.

الثاني: من الوجهين ما ذكر في تقريرات شيخ المحققين و علم المدققين المنتهى اليه رئاسة العلم و التحقيق و الذوق المرحوم النائيني (طاب مرقدته).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٤٩

.....

و ملخصه: انه جعل للاطاعة مراتب طولية اربع لا تصح الثانية مع امكان الاولى و لا تصح الثالثة مع امكان الثانية و لا تصح الرابعة مع امكان الثالثة.

المرتبة الاولى مرتبة الامتثال القطعي التفصيلي. و المرتبة الثانية مرتبة الامتثال القطعي الاجمالي. و المرتبة الثالثة مرتبة الامتثال الظني. و المرتبة الرابعة مرتبة الامتثال الاحتمالي.

و لا ريب في عدم صحة الاكتفاء بالمرتبة الثالثة و الرابعة مع امكان الاولى و الثانية، و اما عدم صحة الثانية مع امكان الاولى فالوجه عنده فيه هو حكم العقل، بانه لا بد و ان يتحرك المكلف في مقام اطاعة الامر عن نفس الامر، بان يكون منبعثاً عن نفس بعث المولى بحيث يكون الداعي و المحرك له نحو العمل هو تعلق الامر به و انطباقه على المأمور به، و هذا مفقود في الامتثال الاجمالي، فان الداعي للمكلف نحو كل واحد من فردي الترديد هو احتمال انطباق متعلق الامر عليه، فهو منبعث عن احتمال الامر لا عن نفس الامر، و من الواضح انه اذا كانت المراتب عند العقل متعددة طولية فهو لا- يرى حسن الاطاعة بالمرتبة المتأخرة مع امكان المرتبة التي تتقدمها، فلا يكون الامتثال الاجمالي حسناً عند العقل الا عند عدم امكان الامتثال التفصيلي، و اما مع امكان الامتثال التفصيلي فلا يكون الامتثال الاجمالي حسناً، و من الواضح ان المحكم في باب حسن الاطاعة هو العقل، و لذا لا يكون الامتثال الظني حسناً عند العقل مع امكان الامتثال الاجمالي، و انما يكون حسناً عند حيث لا يمكن الامتثال الاجمالي، و كذلك الامتثال الاحتمالي مع امكان الامتثال الظني، و من الواضح ان الامر في هذه المراتب ليس كنية الوجه و التمييز مما يشك في دخولها في الغرض حتى تنفي

بالاطلاق و لو بعدم الامر الثانى، اذ من الممكن الدلالة على اعتبارهما بامر آخر اذا قلنا بعدم امكان اخذهما فى الامر الاول، لان ارتباط المراتب بكيفية الاطاعة لا فى دخولها فى الغرض.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٥٠

.....

وفيه اولاً: ان حكم العقل بقبح شىء او حسنه ليس من التعدييات، ولا بد ان يكون السبب فى حكمه بالحسن او القبح واضحاً لديه، و السبب فى حكمه بعدم حسن الامتثال الظنى مع امكان المرتبتين الاوليين هو عدم حصول القطع بالفراغ اليقيني، و ليس هذا بمتحقق فى الامتثال الاجمالى القطعى للقطع بحصول متعلق الامر قطعاً، فلا وجه لعدم حكم العقل بحسنه من هذه الناحية، نعم لو كان من المحتمل عنده دخالته فى الغرض لكان حكمه بعدم حسنه الا بعد نفيه بالاطلاق.

و ثانياً: ان تحرك المكلف عن الامر انما هو تحركه عن صورة الامر الموجودة فى ذهن المكلف، و ليس تحركه الى الامتثال هو عن نفس الامر الموجود بوجوده الخارجى، و اذا كان المكلف دائماً تحركه انما هو عن صورة الامر، فيكون تحركه الى الفرد المحتمل انما هو عن ارادة امتثال تلك الصورة التى هى المحركة فى الامتثال التفصيلى، و لا تعلق لانطباق تلك الصورة على الماتى به تارة و عدم انطباقها عليه اخرى فى كونها هى المحركة دائماً، فان تلك الصورة هى المحركة و ان لم تنطبق على الماتى به. نعم لو كان المحرك له هو الامر بوجوده الخارجى لكان المكلف متحركاً عنه فى مورد الامتثال التفصيلى و غير متحرك عنه فى مورد الامتثال الاجمالى بالنسبة الى احد فردى الترديد، و لكنه ظاهر البطالان و إلاً لانقلب العالم الخارجى الى العالم النفسى، و تقابل العوالم من الواضحات.

وقد ظهر مما ذكرنا ان صورة الامر التى فى افق نفس المكلف هى الداعى للاتباع، و هذه الصورة حيث كانت محتملة الانطباق على كل واحد من فردى الترديد، فالنسبة الى الفرد الذى كان الامر الواقعى فيه يكون هو مطابقها حقيقة و هو اطاعة حقيقة، و بالنسبة الى الفرد الآخر يكون انقياداً.

فالاتى بكلا المحتملين يكون منبعثاً عن الامر الشخصى الخارجى بصورته الحاصلة فى نفس المكلف.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٥١

[الأمارات المعبرة شرعاً أو عقلاً]

إشارة

هذا بعض الكلام فى القطع مما يناسب المقام، و يأتى بعضه الآخر فى مبحث البراءة و الاشتغال، فيقع المقام فيما هو المهم من عقد هذا المقصد، و هو بيان ما قيل باعتباره من الامارات، أو صح أن يقال.

وقبل الخوض فى ذلك ينبغى تقديم أمور:

أحدها: إنه لا ريب فى أن الامارة غير العلمية، ليست كالقطع فى كون الحجية من لوازمها و مقتضياتها بنحو العلية، بل مطلقاً (١)، و أن

و ثالثاً: ان احتمال لزوم الامر الانبعاث عن الامر التفصيلى، اما لاحتمال دخالته فى الغرض كقصد القربة و قصد الوجه أولاً، فان كان لاحتمال دخالته فى الغرض فهو و ان كان مما لا يمكن اخذه فى نفس الامر الواحد، إلاً انه يمكن بيان دخالته بامرین، و هو ايضا مما تغفل عنه العامة كقصد الوجه، فعلى الشارع بيانه لو كان مما له دخل فى ترتب الغرض.

و ان كان احتمال دخالته لا لدخوله في ترتب الغرض، فبعد الاثبات بالمحتملين يحصل الغرض فلا مناص من سقوط اعتباره، هذا اولاً. و ثانياً ان احتمال دخالته مع عدم دخوله في الغرض لا وجه له اصلاً، و ليس للعقل الا ان يلزم بما به يحصل الفراغ اليقيني. (١) حاصل هذا الامر هو اثبات ان الظن ليس كالقطع في عليته للحجية على ثبوت ما قام عليه، و ذلك لكونه ليس هو انكشافاً تاماً لما تعلق به، لان احد طرفيه احتمال عدم، فلا يكون ما قام عليه الظن و اصلاً تام الوصول، و حيث كان احد طرفيه ارجح من الطرف الآخر كان مما يمكن ان يجعل طريقاً، بان يجعل له الحجية و يعتبره حجةً منجزاً لو اصاب و عذراً لو اخطأ، فالظن من حيث ذاته ليس فيه ضرورة تقتضى الحجية و لا عدم الحجية، فنسبة الحجية اليه نسبة الامكان الخاص و هو سلب الضرورة عن الطرفين. بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٥٢

ثبوتها لها محتاج إلى جعل أو ثبوت مقدمات و طرود حالات موجبة لاقتضاءها الحجية عقلاً، بناء على تقرير مقدمات الانسداد بنحو الحكومة (١)، و ذلك لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجية بدون

و مما ذكرنا ظهر انه كما انه ليس علة تامه للحجية ليس فيه الاقتضاء لها ايضاً، بمعنى انه يؤثر الحجية لو لا المانع، لوضوح ان الحجية للطريق بما هو طريق لا تكون الابان يكون موصلاً بالفعل، و حيث ان الظن مشوباً باحتمال الخلاف فيما هو ظن لا اقتضاء فيه بالذات للايصال التام، لان احتمال عدم الوصول من مقومات ذات الظن، و قد اشار الى ان الامارة كالظن ليست علة تامه للحجية بقوله: «انه لا ريب في ان الامارة غير العلمية ليس كالقطع في كون الحجية من لوازمها و مقتضياتها بنحو العلية» التامة، فليست الامارة غير العلمية كالقطع لها العلية التامة للحجية، و اشار الى عدم اقتضاءها بنحو تؤثر الحجية لو لا المانع بقوله: «بل مطلقاً».

(١) لما تبين ان ليست الامارة علة تامه للحجية و ليس لها اقتضاء لها ايضاً، و حيث ان للامارة كشفاً ناقصاً لرجحان احد الطرفين فيها على الآخر - بخلاف الشك فانه مما يتساوى فيه الطرفان - كانت قابلة لثبوت الحجية لها بجعل من الشارع او من العقل. و لا يخفى ان حجية الامارات غير العلميه شرعاً يتبع فيه دلالة الدليل على حجيتها، فربما يكون دالاً على حجية الامارة مطلقاً و لو مع امكان تحصيل الواقع بالعلم، كالمستفاد من بعض ادلة حجية خبر العادل، فانها تدل على حجيتها و ان امكن تحصيل الواقع بالعلم. و اما حجيتها عقلاً، بان تكون حجة عند العقل منجزه لو اصابت و معذرة لو اخطأت فهو مشروط بمقدمات لا بد من تحققها و طرود حالات لا بد من ثبوتها، و عند تمامها يكون الظن - مثلاً - علة تامه عند العقل للحجية، و حينئذ يكون كالقطع حجة لا بجعل جاعل، و سيأتي في محله البحث في اقتضاء تلك المقدمات، و الخلاف في انها

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٥٣

ذلك (١) ثبوتاً بلا خلاف، و لا سقوطاً (٢) و إن كان ربما يظهر فيه من بعض المحققين

هل هي بنفسها تنتج كون الظن حجة من دون جعل او انها كاشفة عن جعل الشارع للظن؟

و الاول هي نتيجة مقدمات الانسداد بنحو الحكومة، لوضوح كون نتيجتها حكم العقل و ادراكه بكون الظن حجة كالقطع من غير جعل جاعل لحجيتها.

و الثاني هو نتيجة الانسداد بنحو الكشف لكشفها عن جعل الشارع للظن عنده بعد تمامية المقدمات.

فحجية الظن على الاول غير مجعولة و على الثاني مجعولة، و لذا جعل المصنف ثبوت حجية الظن بالانسداد على نحو الحكومة في قبال جعل الحجية للظن فقال «و ان ثبوتها» أي ثبوت الحجية «لها» أي للامارات غير العلمية «محتاج الى جعل او ثبوت مقدمات و طرود حالات موجبة لاقتضاءها الحجية» للظن «عقلاً» بناء على تقرير مقدمات الانسداد بنحو الحكومة «دون الكشف لكونها على الكشف تكون كاشفة عن جعل الشارع فلا تكون في قبال الجعل».

(١) هذا تعليل لكون الامارات غير العلمية ليست كالقطع علمة تاممة للحجية، بل هي بذاتها ليست بعلمة تاممة بل ولا اقتضاء لها للحجية كما عرفت، و لذا قال: «و ذلك لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجية بدون ذلك» أى بدون جعل.

(٢) قد عرفت فى مباحث القطع ان هناك مسألتين: مسألة ثبوت الحكم بالقطع، و مسألة سقوطه بالقطع: أى ان القطع المتعلق بالحكم منجز له، و القطع بالامتثال يستلزم سقوط الحكم و براءة الذمة منه، و لا اشكال فى ان القطع فى كلا المقامين ثبوتاً و سقوطاً حجة بلا خلاف، و انه بذاته من دون جعل يثبت به الحكم و يسقط به الحكم.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٥٤

.....

و اما الامارات غير العلمية فلا اقتضاء فيها بالذات لثبوت الحكم بها و انما يثبت الحكم بها اما لجعل الشارع او لحكم من العقل بثبوت الحجية لها فى اثبات الحكم بعد ثبوت مقدمات و طروء حالات.

و اما سقوط الحكم بالامتثال الظنى فانه بعد ما كان شغل الذمة اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني، يتضح انه لا حجة للامتثال الظنى فى اسقاط الحكم ايضاً، و الى هذا اشار بقوله: «ثبوتاً بلا خلاف و لا سقوطاً» أى ان الامارات غير العلمية ليست كالقطع فى اثبات الحكم و هو مما لا-خلاف فيه، و لذا قال ثبوتاً بلا خلاف، فان القطع مثبت للحكم بلا خلاف من غير حاجة الى جعل او ثبوت مقدمات و طروء حالات.

و اما الامارات غير العلمية فانما تقتضى اثبات الحكم و كونها حجة فى ثبوته اما بجعل او ثبوته اما بجعل او بطرء حالات و ثبوت مقدمات، و مثله فى مرحلة السقوط فان القطع بالامتثال حجة على سقوط الحكم بلا خلاف.

و اما الامتثال بغير القطع من الامارات غير العلمية فلا ينبغى ايضاً الاشكال فى عدم اقتضاءها لسقوط الحكم، لما عرفت من ان الشغل اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني و من الواضح عدم حصول الفراغ اليقيني فى الامتثال غير العلمى و ان غايته حصول الظن بالسقوط، و لا يكفى ذلك بل لا بد من حصول العلم بالفراغ و سقوط التكليف، فغير القطع ليس بحجة لا فى مرحلة ثبوت التكليف و لا فى مرحلة سقوطه، و القطع وحده هو الحجة بالذات فى اقتضاء ثبوت التكليف و فى مقام سقوطه و لذا قال: «لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجية» بالذات «بدون ذلك» أى بدون جعل و لا مقدمات فى مرحلة ثبوت الحكم به «بلا خلاف» و كذا لا ينبغى الاشكال فى كون غير القطع ليس كالقطع فى انه حجة فى مرحلة سقوط التكليف فى مقام الامتثال لوضوح عدم الاشكال فى سقوط التكليف بالامتثال القطعى دون الامتثال غير العلمى و لذا قال: «و لا سقوطاً».

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٥٥

الخلاف و الاكتفاء بالظن بالفراغ، و لعله لاجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل (١)، فتأمل (٢).

(١) نفى عدم الخلاف فى عدم مساواة الامارة غير العلمية للقطع فى مقام ثبوت التكليف.

و اما فى مقام اسقاط التكليف بالظن بالامتثال حيث انه يظهر من بعض المحققين الاكتفاء بالامتثال الظنى و عليه فيكون الظن بالامتثال كالقطع به فى مقام الاسقاط، فلذا لم يعقبه بعدم الخلاف بل اشار الى خلاف بعض المحققين فيه و الى وجهه.

و حاصله: ان مبنى لزوم الامتثال للتكليف عند العقل هو وجوب دفع الضرر المظنون، و مع الظن بالامتثال لا ظن بالضرر بل يكون الضرر موهوماً و لا يجب عند العقل لزوم دفع الضرر المحتمل أى الموهوم، و قد اشار الى نفس الخلاف بقوله:

«و ان كان ربما يظهر فيه من بعض المحققين الخلاف و الاكتفاء بالظن بالفراغ» فيكون الظن بالامتثال كالقطع بالامتثال، و الى وجهه أشار بقوله: و لعله لاجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل» أى المرجوح و هو الطرف الموهوم للطرف الراجح فى الظن.

(٢) يحتمل ان يكون اشارة الى ان الضرر مع الاتيان بالطرف الراجح مقطوع به على القول باستحقاق المتجرى للعقاب، لبقاء التكليف ببركة الاستصحاب عند الاتيان بالامثال الظنى للشك في سقوطه، مع انه يلزم القائل بالاكْتفاء بالامثال الظنى عدم حجية الظن النوعى بالتكليف الذى يقوم الظن الشخصى على خلافه لان الضرر فيه محتمل ايضا، ولا يلزم دفع الضرر المحتمل على رأيه و بعيد منه ان يلتزم بذلك، مضافا الى ان قضية لزوم دفع الضرر ليست من القضايا العقلية بل هي من الامور الجبليّة، فرب ضرر محتمل يتوجه الانسان بجلته لدفعه مقدما له على دفع الضرر المظنون بل المقطوع، حيث يكونان اقل اهمية من الضرر المحتمل على فرض تحققه، فليس كل ضرر محتمل لا يلزم دفعه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٥٦

[إمكان التعبد بالأماره غير العلمية شرعا]

ثانياً: فى بيان إمكان التعبد بالأماره غير العلميه شرعا، و عدم لزوم محال منه عقلا، فى قبال دعوى استحالته للزومه (١)، و ليس الامكان بهذا المعنى، بل مطلقا أصلا متبعا عند العقلاء، فى مقام احتمال ما يقابله من الامتناع (٢)، لمنع كون سيرتهم على ترتيب آثار الامكان عند

و يحتمل ان يكون اشارة الى انه مع لزوم الخروج عن عهده التكليف لقاعده استدعاء شغل الذمه اليقيني للفراغ عقلا- يتبين منه انه ليس المبني فى لزوم الخروج عن عهده التكليف هو لزوم دفع الضرر المظنون حتى يستلزم الاكتفاء به فى مقام الامتناع.

(١) المتحصل مما ذكره فى الامر الاول هو ان نسبة الامارات غير العلميه الى الحجية نسبة الامكان الخاص و هو سلب الضرورة عن الطرفين، فلحوق الحجية للامارات ممكن بالامكان الذاتى، و حيث لا مانع من ان يكون الممكن الذاتى ممتنعا وقوعا كما يظهر من ادلة القائلين بامتناع جعل الحجية للامارات غير العلميه، من لزوم تحليل الحرام و تحريم الحلال هو الامتناع الوقوعى، فالبحت فيها من ناحية امكان التعبد بها و عدمه هو البحث فى امكانها الوقوعى دون الذاتى، و الى هذا اشار بقوله: «و عدم لزوم محال منه عقلا فى قبال دعوى استحالته للزومه» أى ان المدعى لاستحاله جعل الحجية للامارات غير العلميه هو استلزامه للمحال، فليس جعل حجيتها من المحال بالذات المقابل للامكان بالذات، بل لانه يستلزم المحال و هو الامتناع الوقوعى فى قبال الوجوب الوقوعى الذى يلزم من عدم وقوعه محال، و فى قبال الامكان الوقوعى الذى لا يلزم من وقوعه و لا عدم وقوعه محال.

(٢) لا- يخفى انه يظهر من الشيخ الا-عظم فى رسائله، هو انه اذا شككنا فى امكان شىء ذاتا او وقوعا فهناك اصل عقلاى بنى عليه العقلاء، و هو ان كلما شك فى امكانه يبنى على امكانه، لان سيرتهم فى مقام الشك فى امكان شىء البناء على امكانه، حتى يثبت امتناعه، حيث قال الشيخ فى رسائله معترضا على المشهور لما

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٥٧

.....

استدلوا على امكان التعبد بالامارات: باننا نقطع بانه لا يلزم من التعبد بها محال، قال الشيخ (قدس سره): و فى هذا التقرير نظر، اذ القطع بعدم لزوم المحال فى الواقع موقوف على احاطة العقول بجميع الجهات المحسنة و المقبحة، و على العلم بانتفائها جميعا: أى بانتفاء الجهات المقبحة حتى لا- يلزم المحال و انتفاء المحسنة حتى لا يكون التعبد لازما، و هو غير حاصل لوضوح عدم الاحاطة بجميع الجهات و عدم العلم بانتفائها، ثم قال (قدس سره): فالأولى ان يقرر هكذا: انا لا نجد فى عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة، و هذا طريق يسلكه العقلاء فى الحكم بالامكان ... انتهى.

و يؤيد هذا الاصل عندهم هو الكلمة المعروفة عن الشيخ الرئيس: و هي كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يزدك عنه قاطع البرهان، و المتحصل منها هو ان يودع المشكوك فيه في بقعة الامكان: أى يبنى على امكانه إلا ان يمنع عن ذلك البرهان القائم على عدم امكانه، فان الظاهر من الامر بايداعه في هذه البقعة هو البناء على امكانه، فان الامر الغريب اذا قرع السمع يحصل الشك فيه من جهة غرابته و لو لم يكن خبرا، و معنى حصول الشك فيه هو الشك في امكانه و عدم امكانه فامر بايداعه في بقعة الامكان، و المراد من الامر بايداعه في هذه البقعة هو البناء على امكانه ما لم يزد: أى ما لم يمنع عن ايداعه فيها البرهان القائم على عدم امكانه. و المصنف (قدس سره) حيث يرى عدم صحة دعوى هذا الاصل عند العقلاء، و انه ليس لهم بناء على امكان ما شك في امكانه حتى يثبت امتناعه لذلك نفاه و قال: «و ليس الامكان بهذا المعنى» أى الامكان الوقوعى الذى هو عبارة عن عدم استلزام الوقوع للمحال فى قبال دعوى استحالة الوقوع لاستلزامه المحال، فاذا شك فى امكان الوقوع او شك فى الامكان الذاتى المقابل للوجوب و الامتناع الذاتيين فليس هناك اصل عقلايى يقتضى البناء على امكان ما شك فى امكانه وقوعا او ذاتا، و قد اشار الى الامكان الذاتى بقوله: «بل مطلقا» و الى نفي الاصل بقوله: «اصلا متبعا عند العقلاء الى آخر الجملة».

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٥٨

الشك فيه (١)، و منع حجيتها- لو سلم ثبوتها- لعدم قيام دليل قطعى على اعتبارها (٢)، و الظن به لو كان فالكلام الآن فى إمكان التعبد بها

و حاصله: انه ليس للبناء على امكان ما شك فى امكانه وقوعا او ذاتا اصل عقلايى يكون هو المتبع عندهم فى مقام احتمال ما يقابل هذا الاحتمال من احتمال الامتناع، لبداية كون الشك لا بد فيه من احتمالين، فالشك فى الامكان له طرفان احتمال الامكان و احتمال ما يقابله و هو الامتناع، و ليس للعقلاء بناء عملى على ترجيح طرف الامكان الذاتى او الوقوعى على طرف الامتناع بحيث يرتبون الاثر عملا على كونه ممكنا لا ممتنعا.

(١) قد اشار المصنف الى منع دعوى هذا الاصل بوجوه:

الاول: ما اشار اليه بقوله: «لمنع الى آخره»، و حاصله: ان دعوى كون الاصل المتبع عند العقلاء هو امكان ما شك فى امكانه مرجعها الى ان سيرتهم فى مقام العمل هو ترتيب آثار الامكان عليه عملا حتى يثبت امتناعه، فان هذه الدعوى ممنوعة لمنع كون بناء العقلاء و سيرتهم على ترتيب آثار الامكان عملا على الشئ المشكوك فى امكانه، و لم يثبت بعد التبع لاحوالهم ان سيرتهم عملا هو البناء على ذلك من ترتيب آثار الامكان عند الشك فيه، بل الظاهر منهم خلاف ذلك لانهم يقولون: حدث العاقل بما لا يليق فان صدق فلا عقل له.

(٢) هذا هو الوجه الثانى للمناقشة فى دعوى هذا الاصل العقلايى، و حاصله: ان كون السيرة حجة معتبرة عند الشارع موقوف على ثبوت اعتبارها عنده، فنحن لو سلمنا تحقق هذه السيرة من العقلاء فلا نسلم حجيتها و اعتبارها عند الشارع، فان تحقق اعتبار هذه السيرة و حجيتها عند الشارع موقوف على ثبوت دليل قطعى يدل على اعتبار الشارع لها، و ذلك بان يثبت بالقطع إمضاؤه لها، و لا يكفى فى ثبوت الامضاء عدم ثبوت الردع منه لها، لوضوح انه لا يستلزم عدم ثبوت الردع ثبوت الامضاء، مع انه قد ثبت الردع منه فى الجملة فى النهى عن الاخذ بغير العلم، و الى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٥٩

و امتناعه، فما ظنك به (١)؟ لكن دليل وقوع التعبد بها من طرق إثبات إمكانه، حيث يستكشف به عدم ترتب محال من تال باطل فيمتنع مطلقا،

هذا الوجه اشار بقوله: «و منع حجيتها» أى لمنع حجية هذه السيرة «لو سلم ثبوتها» أى لو سلم ثبوت هذه السيرة عند العقلاء فانا نمنع حجيتها «لعدم قيام دليل قطعى على اعتبارها» عند الشارع، و الاصل العقلائى انما يكون حجة شرعا حيث يثبت اعتبار الشارع له، و من الواضح عدم ثبوت دليل قطعى من الشارع على اعتباره لها و حجيتها عنده.

(١) حاصله: انه لا يمكن ان يدعى ثبوت حجية السيرة بقيام الظن على حجيتها و اعتبارها، بعد ما عرفت من انتفاء الدليل القطعى على حجيتها، بدعوى كفاية عدم ثبوت الردع عنها فى حجيتها و لا تحتاج الى ثبوت دليل على امضائها، و من الواضح عدم ثبوت الردع عنها، اذا لو كان هناك ردع عنها لنقل لتوفر الدواعى الى نقله، و عدم الثبوت و ان لم يكن دليلا على الثبوت الا انه لما عرفت وجود الداعى لنقله لو كان يتضح حصول الظن بعدم الردع، و يكفى فى ثبوت الحجية الظن بها اللازم للظن بعدم الردع عنها. و الجواب عنه: اولاً- لا- نسلم الظن بذلك لوضوح انه ليس كل ردع تتوفر الدواعى الى نقله، و خصوصا فى مثل هذه السيرة التى مدلولها الامكان، مضافا الى ما عرفت: من ان اصل ثبوتها غير مسلم، لما مرّ من انكار ثبوت هذه السيرة عند العقلاء، و الى هذا اشار بقوله: «و الظن به لو كان».

و ثانيا: ان الظن حيث انه ليس حجة بذاته فهو محتاج الى دليل قطعى يقوم على اعتباره و حجيته. و بعبارة اخرى: ان الظن بحجية السيرة حاله حال السيرة فى عدم حجيته بذاته و انه لا بد من قيام دليل على اعتباره و حجيته.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٦٠

.....

و الدليل على حجية الظن القائم على حجية السيرة القائمة على امكان التعبد بالظن المشكوك امكانه اما ان يكون هو القطع و هو غير موجود، اذ لو قام القطع على حجية الظن القائم على حجية هذه السيرة لكان دليلا قطعيا على حجية هذه السيرة بالواسطة، لعدم الفرق بين كون متعلق القطع نفس حجية هذه السيرة من دون واسطة، و بين كون متعلقه الظن القائم على حجيتها، فان النتيجة فيهما على السواء و هى حجية هذه السيرة قطعاً، إلا أنك قد عرفت عدم قيام الدليل القطعى على حجيتها.

و ان كان الدليل القائم على حجية هذا الظن القائم على حجية هذه السيرة هو الظن ايضا فلازمه التسلسل او الدور، لما مرّ من عدم حجية الظن بذاته و لا بد فيه من ثبوت حجيته بدليل، و المفروض عدم كونه هو القطع قطعاً، اذ المفروض كون الدليل هو ظن آخر يقوم على حجية هذا الظن القائم على حجية هذه السيرة، فننقل الكلام الى هذا الظن المدعى قيامه على حجية هذا الظن القائم على حجية هذه السيرة و هلم جرا فيلزم التسلسل. و ان كان الدليل على حجية هذا الظن هو نفس الظن الذى كان متعلقاً له من جهة حجيته فيلزم الدور، لتوقف حجية الظن القائم على حجية هذا الظن على حجية هذا الظن، و المفروض كون حجية هذا الظن الذى هو المتعلق له متوقفة على حجية الظن الذى قد تعلق به، فتتوقف حجية المتعلق على حجية المتعلق له المتوقفة حجيته على حجية نفس المتعلق و هو دور واضح.

هذا مضافا الى ان المفروض كون امكان التعبد بالظن مشكوكا، لان المدعى ان الاصل فيما شك فى امكانه و امتناعه هو امكانه: أى ترتيب الاثر على امكانه مع فرض الشك فى امكان التعبد به، و مع فرض الشك فى امكان التعبد به كيف يدعى قيام الظن على التعبد به؟ فان الظن بالشىء و الشك به متضادان لا يعقل اجتماعهما، لان الظن هو رجحان احد الطرفين و الشك هو تساويهما.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٦١

أو على الحكيم تعالى، فلا حاجة معه فى دعوى الوقوع إلى إثبات الامكان، و بدونه لا فائدة فى إثباته، كما هو واضح (١).

و لمزيد التوضيح نقول: ان محل الكلام هو كون امكان التعبد بالامارات غير العلمية مشكوكا لاحتمال امتناع التعبد بها احتمالا مساويا،

و من الامارات نفس السيرة المدعى قيامها في المقام على التعبد بالمشكوك امكانه و امتناعه، فنفس هذه السيرة حيث انها من الامارات فإمكان التعبد بها كإمتناع التعبد بها مشكوك ايضا، و من الواضح انه مع الشك في إمكان التعبد بها و عدمه لا تكون هي بنفسها حجة على إمكان التعبد، لان لازم حجيتها على إمكان التعبد هو التعبد بها الذي قد عرفت ان إمكانه ايضا مشكوك لانها بعض الامارات غير العلمية المشكوك في إمكان اعتبارها و امتناعه، فكيف يمكن ان تكون السيرة حجة على إمكان التعبد مع ان اللازم من حجيتها و اعتبارها على إمكان التعبد هو التعبد بها المشكوك في إمكانه و امتناعه، فكون السيرة حجة على الإمكان يتوقف على تحقيق التعبد بها، و المفروض ان إمكان التعبد بها مشكوك فضلا عن كونه متحققا، فحجيتها السيرة تتوقف على تحقق التعبد بها و هو غير متحقق، لان المفروض ان إمكان التعبد بها مشكوك فضلا عن تحققه و وقوعه، و الى هذا اشار بقوله: «الكلام الآن في إمكان التعبد بها و امتناعه فما ظنك به» أى بالتعبد.

(١) بعد ان منع وجه الاستدلال على الامكان بالاصل ذكر الوجه المرضي عنده دليلا على الامكان، و حاصله: ان إمكان وقوع الشيء لا يستلزم وقوعه، و لكن وقوعه يستلزم إمكانه، لوضوح ان ما لا إمكان لوقوعه لا يعقل ان يقع، فاذا وقع فوقوعه اتم الأدلة على إمكانه. و لا يخفى ان المانع عن إمكان الشيء اما لزوم المحال الذي لا يختلف الحال فيه بين الحكم و غيره، كلزوم اجتماع الضدين او المثليين، فان الحكيم و غيره متساويان في عدم إمكان ان يريدوا و يكرها شيئا واحدا في زمان واحد، و لا يعقل ايضا ان يريدوا الشيء الواحد بارادتين مستقلتين في زمان واحد، فوقع

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٦٢

و قد انقذ بذلك ما في دعوى شيخنا العلامة- أعلى الله مقامه- من كون الامكان عند العقلاء مع احتمال الامتناع أصلا (١)، و الامكان في

التعبد بالامارات غير العلمية دليل على انه لا يلزم من وقوع التعبد بها اجتماع ارادة و كراهة في شيء واحد في زمان واحد، و لا ارادتين مستقلتين بشيء واحد في زمان واحد، و في هذا يستوى الحكيم و غيره.

و اما ان يكون المانع عن وقوع التعبد هو لزوم ما يمتنع على الحكيم دون غيره كاللقاء في المفسدة، فوقع التعبد بها من الحكيم يدل على عدم استلزامه لذلك ايضا، و الى هذا اشار بقوله: «لكن دليل وقوع التعبد بها» أى بالامارات غير العلمية «من طرق اثبات إمكانه» أى من طرق اثبات إمكان التعبد لاستلزام الوقوع لامكان الوقوع «حيث يستكشف به» أى بالوقوع «عدم ترتب محال من تال باطل» كلزوم اجتماع الضدين او المثليين الذي لا يختلف فيه الحكيم و غيره «فيمتنع مطلقا» على الحكيم و غيره «او» مثل اللقاء بالمفسدة فيمتنع «على الحكيم تعالى» بالخصوص، فالوقوع اتم دليل على الامكان، و وقوع التعبد به من الحكيم دليل على انه لا محال ذاتي يترتب عليه كاجتماع الضدين او المثليين، و لا محال عرضي و هو ما لا يقع من الحكيم كاللقاء في المفسدة، لان الحكيم لا يعقل ان يقع منه ما يلزم منه المحال الذاتي و لا المحال العرضي بعد فرض كونه حكيما «فلا حاجة معه» أى مع الوقوع «في» مقام «دعوى الوقوع الى اثبات الامكان» اولا ثم الوقوع «و بدون» أى و بدون الوقوع «لا فائدة في اثباته» أى في اثبات الامكان، اذ اثبات الامكان لا يستلزم الوقوع، بخلاف الوقوع فانه يستلزم الامكان اذ لا يقع ما لا إمكان لوقوعه.

(١) أى ظهر مما ذكرنا الخلل في مسلك الشيخ (قدس سره) في الرسالة لاثبات الامكان الوقوعي بالاصل العقلاني «من كون الامكان عند العقلاء مع» الشك فيه ب «احتمال الامتناع اصلا» متبعا عندهم فيحمل ما شك في إمكانه و امتناعه على

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٦٣

كلام الشيخ الرئيس كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان، ما لم يزدك عنه واضح البرهان، بمعنى الاحتمال المقابل للقطع و الايقان (١)، و من الواضح أن لا موطن له إلا الوجدان،

الامكان عندهم، فيكون الاصل هو الدليل على امکان ما شك في امكانه و امتناعه، و قد عرفت مما مر وجه الخلل فيه.

(١) قد عرفت مما مر: انه قد ذكروا كلمة الشيخ الرئيس مؤيدة لكون الاصل المتبع عند العقلاء هو البناء على امکان ما شك في امكانه و امتناعه، و هو واضح اذا كان مراد الشيخ من الامكان في كلمته هو الامكان الذاتى او الوقوعى.

اما اذا كان مراد الشيخ من الامكان في كلمته هو الاحتمال المقابل لليقين فلا تكون مؤيدة للاصل المدعى، و الظاهر ان مراد الشيخ من الامكان في كلمته هو الاحتمال، لوضوح ان امره بالايديع في بقعة الامكان لكل ما يطرق السمع من الغرائب لا تتم الكليئة فيه إلا بان يكون المراد منه هو الاحتمال، لانه اذا طرق سمعنا دعوى امتناع ممتنع بالذات او وجود واجب وجود بالذات فقد حكم بايداعه في بقعة الامكان، و من الواضح عدم امکان ايديع الممتنع بالذات او الواجب بالذات في بقعة الامكان الذاتى أو الوقوعى، لعدم معقولية كون الممتنع بالذات او الواجب بالذات ممكنا ذاتا او وقوعا.

اما اذا كان مراده من الامكان هو الاحتمال فلا مانع من اطراد الكليئة في كلامه، لان المتحصل من كلامه على هذا انه اذا طرق السمع امتناع ممتنع بالذات او واجب الوجود بالذات فذروا هذه الدعوى في بقعة الاحتمال، و لا تسارعوا الى انكارها قبل الفحص عما يثبت فسادها فيكون مانعا عن قبولها و يجب حينئذ طردها من بقعة الاحتمال، و الى هذا اشار بقوله: «الامكان في كلام الشيخ الرئيس بمعنى الاحتمال المقابل للقطع و الايقان» لا الامكان الذاتى و الوقوعى المقابل للوجوب و الامتناع.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٦٤

فهو المرجع فيه بلا بينة و برهان. و كيف كان (١)، فما قيل أو يمكن أن يقال في بيان

(١) حاصله: ان كلمة الشيخ الرئيس ليس المراد منها الاشارة الى ان الاصل المتبع عند العقلاء هو البناء على امکان ما شك في امكانه و امتناعه، بل هي كلمة جرت منه على حسب ما كان حاصله في وجدانه، بل في وجدان كل من سمع الامر الغريب، فان من الوجدانيات لكل احد انه اذا سمع امرا غريبا يحصل له احتمال صحته و فساده، و غرابته ربما تدعو اول وهلة الى الحكم بفساده، و لكنه لا- ينبغي له قبل الفحص عنه ان يرفع هذا الامر الغريب عن بقعة الاحتمال، بل عليه ان يذره في بقعته حتى يرفعه عنها واضح البرهان. نعم لو سبق عنده قيام البرهان المانع لكان ذا ثابدا له عن ايداعه في بقعة الاحتمال.

و قد تبين انه اذا كان المراد من الامكان في كلمة الرئيس هو الاحتمال المقابل للقطع و الايقان دون الامكان المقابل للوجوب و الامتناع، فلا- بد و ان يكون الموطن و المحل له هو الوجدان المتحقق في افق النفس، لانه هو الموطن و المحل للاحتمال المقابل للقطع و الايقان، بخلاف ما اذا كان المراد منه هو المقابل للوجوب و الامتناع، فان مقره هو العمل و ترتيب الاثر الخارجى على المشكوك، و الى هذا اشار بقوله:

«و من الواضح» أى بعد ان كان المراد من الامكان في كلمة الرئيس هو الاحتمال المقابل للقطع و الايقان يتضح «ان لا موطن له» أى لا موطن لهذا الامكان «ألا الوجدان» لان الوجدان هو موطن الاحتمال.

و لما كان ايضا ان من سماع الامر الغريب يحصل احتمال صحته و فساده في افق النفس بالوجدان، و الامور الوجدانية لا تتوقف على برهان يدل على تحققها بل تحققها يكون محسوسا بنفسه في افق النفس و الوجدان قال (قدس سره): «فهو المرجع فيه بلا بينة و لا برهان».

و يتضح ايضا من هذا انه اذا كان المراد من الامكان هو الاحتمال الذى موطنه الوجدان انه لا يعقل ان يكون النزاع في امکان التعبد بالامارات غير العلمية- بين

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٦٥

[محاذاير التعبد بالأماره غير العلميه]

إشارة

ما يلزم التعبد بغير العلم من المحال، أو الباطل و لو لم يكن بمحال (١)

المشهور و ابن قبة [١١] القائل بامتناعه- هو بمعنى الاحتمال، لانه اولاً: ان الامكان بمعنى الاحتمال ليس مقابلاً لامتناع بل هو مقابل للقطع. و ثانياً: ان الامكان بمعنى الاحتمال موطنه الوجدان ليس قابلاً في بعض المقامات لاقامة البيئه و البرهان، بل يرجع الى الوجدان فيه فيرى ان التعبد بالامارات غير العلميه هل هو من المحتملات وجدانا في افق النفس أو من المقطوع بوقوعه او بعدمه، و الحال ان ابن قبة اقام البراهين على عدم امكان التعبد بالامارات غير العلميه.

(١) بعد ما عرفت ان محل النزاع في امكان التعبد بالامارات غير العلميه ليس هو بمعنى الاحتمال، فيدور امره بين ان يكون المراد منه هو الامكان الذاتي الخاص الذي هو بمعنى سلب الضرورة عن طرفي الوجود و العدم.

او ان المراد منه هو الامكان الوقوعي بمعنى ما لا يلزم من وقوعه محال. و حيث ان النزاع في الامكان الذاتي بعيد جداً لوضوح عدم كون التعبد بالامارات من قبيل اجتماع النقيضين او الضدين، مضافاً الى ان صريح ابن قبة القائل بالامتناع هو انه يلزم من جعل التعبد بها المحال لا ان نفس جعل التعبد محال بذاته، فيتعين ان يكون محل الكلام هو الامكان الوقوعي، فلذا قال (قدس سره): «فما قيل او يمكن ان يقال في بيان ما يلزم التعبد بغير العلم من المحال او الباطل هو لازم جعل التعبد بغير العلم لا نفس جعل التعبد.

و لا- يخفى ان المراد من الباطل اللازم لجعل التعبد بغير العلم هو ما لا يصح صدوره من الحكيم لا مطلقاً، فهو باطل من الحكيم و ليس بمحال بالذات و لذا قال

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٦٦
أمور (١):

(قدس سره): «او الباطل و لو لم يكن بمحال».

(١) لا- يخفى ان الامور التي ذكرها المصنف ثلاثه، فللقائل ان يقول: انه لما كان بصدد ذكر ما قيل او يمكن ان يقال كان عليه الاستيفاء و لا اقل لما قيل، و الحال انه اسقط احد دليلي ابن قبة و ذكر احدهما و هو دليله الثاني، و لم يذكر دليله الاول، فان المحكى عن ابن قبة في امتناع التعبد بالخبر الواحد دليلان:

الاول: انه لو جاز التعبد بالخبر الواحد في الاخبار عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم لجاز التعبد به في الاخبار عن الله تعالى، و التالي باطل اجماعاً، و لم يذكره المصنف كما انه لم يذكر غير الامور الثلاثة مما يمكن ان يقال: كلزوم اجتماع النقيضين فيما اخطأت الامارة و كان لسانها عدم حكم من الاحكام و كان الحكم ثابتاً في الواقع.

ألاً انا نقول: ان الامور الثلاثة التي ذكرها المصنف هي المهم مما قيل او يمكن ان يقال.

ثم لعل وجه اسقاطه للدليل الاول من دليلي ابن قبة هو لكون محصله الاستدلال بالاجماع على امتناع التعبد بالخبر الواحد، و قد عرفت ان محل الكلام هو امكان التعبد و امتناعه و هو من المسائل العقلية، و لا مساع لدعوى الاجماع في المسائل العقلية. و لو سلمنا صحته في المسائل العقلية لكن المتحصل منه هو الاجماع على عدم وقوع التعبد بالخبر الواحد في الاخبار عن الله تعالى، و هو ليس محل

الكلام بل محل الكلام هو امكان الوقوع و امتناع الوقوع، و عدم الوقوع لا يقتضى امتناع الوقوع.
 مضافا الى انه اخص مما هو محل الكلام، فانه فى امكان التعبد بمطلق الامارات غير العلمية، و الامتناع لو سلم فانه فى التعبد بالخبر
 الواحد بالخصوص و هو لا يستلزم امتناع التعبد بمطلق الامارات غير العلمية.
 بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٦٧

الآ ان يدعى انه اذا ثبت امتناع التعبد فى الخبر الواحد يثبت فى غيره من الامارات غير العلمية بالأولوية القطعية، و لذا قال الشيخ الاعظم
 (قدس سره) فى رسائله:

و يظهر من الدليل المحكى عن ابن قبة فى استحالة العمل بالخبر الواحد عموم المنع لمطلق الظن، و ان كان الظاهر من عبارة الشيخ
 بعد ذكره للدليل الثانى من دليلى ابن قبة ان الدليل الذى يظهر منه عموم المنع فى مطلق الامارات غير العلمية هو دليله الثانى، لانه قال
 (قدس سره) الثانى أى من وجهى ابن قبة ان العمل به موجب لتحليل الحرام و تحريم الحلال، اذ لا- يؤمن ان يكون ما اخبر بحليته
 حراما و بالعكس انتهى كلام ابن قبة، ثم قال الشيخ (قدس سره): و هذا الوجه كما ترى جار فى مطلق الظن بل فى مطلق الامارة غير
 العلمية و ان لم تغد الظن، و لا بد ان يكون مراد الشيخ من الظن الذى لا تفيده الامارة هو الظن الشخصى، او ان مراده من الامارة غير
 العلمية ما تشمل الاصول.

و لا يخفى ان الظاهر من قول الشيخ و هذا الوجه هو الاشارة الى هذا الوجه الثانى، لانه لو اراد الاشارة الى كلا الوجهين لقال و هذان
 الوجهان كما ترى جاريان فى مطلق الظن، او لقال و هذا الذى ذكره كما ترى جار فى مطلق الظن، او امثال هذه التعابير الدالة على ما
 يشمل كلا الوجهين المحكيين عن ابن قبة.

و اما اسقاطه للزوم اجتماع النقيضين من التعبد بالامارة فيما اذا اخطأت و كان لسانها عدم حكم من الاحكام اصلا فلعل الوجه فى
 ذلك هو عدم شمول دليل التعبد بالامارة لمثل هذه الامارة التى لسانها عدم حكم من الاحكام، لان لازم شمول التعبد لها هو خلو
 الواقعة عن الحكم، و قد قام الاجماع على عدم خلو الواقعة عن الحكم.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٦٨

[المحذور الأول]

أحدها: اجتماع المثليين من إيجابين أو تحريمين مثلا فيما أصاب، أو ضدّين من إيجاب و تحريم (١) و من إرادة

(١) حاصل هذا الامر الاول: انه يلزم من التعبد بالامارة اجتماع المثليين او التصويب لو اصابت الواقع، و اجتماع الضدين او التصويب لو
 اخطأت الامارة الواقع، و انما يلزم ذلك لو قلنا ان التعبد بالامارة يستلزم كون مؤداها حكما ظاهريا اصابت او اخطأت.

و توضيح هذا الاستلزام بان نقول:

ان التعبد بالامارة كقوله: صدّق العادل لانزومه كون مؤداها حكما على كل حال، فان التعبد بالامارة كما يحتاج الى جاعل يجعله
 للامارة يحتاج ايضا الى مجعول يتعلق به الجعل، و ليس فى الامارة ما يصحّ ان يكون هو المتعلّق للجعل غير الحكم الذى أدّت اليه
 الامارة.

و من الواضح ايضا ان التعبد بالامارة انما هو فى مقام الشك بلون الحكم الواقعى الفعلى، و انه هل هو الوجوب او الحرمة او الندب او

الكرهية أو الاباحة؟ اما جنس الحكم الواقعي فمعلوم ثبوته لما مرّ من عدم خلو واقعه عن حكم واقعي أصابه من اصابه و أخطأه من أخطأه، فمتعلق الشك لونه و نوعه لا- جنسه، لان جنسه معلوم و لا- يعقل ان يكون متعلق العلم هو متعلق الشك، فمتعلق العلم هو ان للواقعة حكما، و متعلق الشك هو ان ذلك الحكم الفعلي هل هو الوجوب او الحرمة او الندب او الكراهة او الاباحة؟ و جعل التعبد بالامارة هو الشك في لون الحكم الفعلي الواقعي، و لازمه عدم العلم به، و لازم التعبد بالامارة هو جعل الحكم على طبق ما أدت اليه، فمؤدى الامارة حكم على كل حال، فاذا قامت الامارة على وجوب صلاة الجمعة فمؤداها هو وجوب صلاة الجمعة، فالوجوب هو الحكم المجعول على طبقها الذي استلزمه التعبد بها، فاذا اصاب الواقعة بان كانت صلاة الجمعة حكما الواقعي ايضا هو الوجوب فلان هذا أن يكون لصلاة الجمعة وجوبان: وجوب

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٦٩

.....

واقعي، و وجوب ثان قد جاء من قبل جعل الحكم على طبق ما أدت اليه الامارة فيجتمع في صلاة الجمعة وجوبان و هو من اجتماع المثليين.

هذا اذا قلنا بوجود الحكم الواقعي و بقاءه مستمرا الى الآخر، كما هو مذهب المخطئة.

و اما اذا قلنا بعدم وجود الحكم الواقعي و انه ليس هناك حكم الا ما أدت اليه الامارة، او قلنا بوجود الحكم الواقعي ابتداء و لكنه لا يبقى بل يضمحل بقيام الامارة كما هو مذهب بعض المصوّبة فلا يلزم اجتماع المثليين، لعدم الحكم الواقعي اما من رأس بناء على التصويب بالمعنى الاول، او اضمحلاله له و عدمه بعد قيام الامارة كما هو بناء على التصويب بالمعنى الثاني.

فاتضح ان بالتعبد بالامارة لازمه فيما اذا اصاب اما اجتماع المثليين او التصويب.

و لا يخفى ان اجتماع المثليين من المحالات الذاتية الباطلة بالذات لا بالعرض.

و اما التصويب، فبالمعنى الاول هو ايضا من المحالات الذاتية، لان الامارة حيث ان لسانها كون مؤداها هو الحكم الواقعي فلانها الظن بوجود الحكم الواقعي، و لازم التصويب بالمعنى الاول القطع بعدم الحكم الواقعي من رأس، و انه ليس هناك شيء الا ما أدت اليه الامارة من الحكم الظاهري، فيلزم من قيام الامارة تحقق لازمها و هو الظن بوجود الحكم الواقعي في حال القطع بعدم وجوده، و لا يعقل اجتماع الظن بوجود شيء و القطع بعدمه في حال واحد، و هو من اجتماع الضدين بالنسبة الى القطع و الظن، و بملاحظة الوجود و العدم هو من اجتماع النقيضين و هما من المحالات الذاتية. و هناك محالات اخرى و هي ايضا من المحالات الذاتية يستلزمها التصويب بهذا المعنى الاول يأتي التعرض لها إن شاء الله تعالى في باب الاجتهاد و التقليد.

و اما التصويب بالمعنى الثاني فهو ليس من المحالات الذاتية الا انه خلاف الاجماع المحقق على وجود الحكم الواقعي و بقاءه مشتركا بين العالم و الجاهل أصابه من أصابه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٧٠

.....

و اخطأه من اخطأه، و انه لكل واقعه حكم واقعي في كل حال من الاحوال ابتداء و استمرارا في حال العلم و الجهل، و سواء أصابت الامارة أو أخطأت، و هو باق لا يضمحل و لا يزول.

و الحاصل: انه يلزم من جعل التعبد بالامارة اذا أصابت الواقع اما اجتماع المثليين او التصويب.

و اما اذا اخطأت الامارة الواقع بان قامت على وجوب صلاة الجمعة، و كانت صلاة الجمعة في الواقع محرمة فاللازم من التعبد بالامارة

اجتماع الوجوب للصلاة الآتى من قبل الحكم الظاهرى على طبق مؤدى الامارة، و حرمة الصلاة التى هى الحكم الواقعى للصلاة، و هو من اجتماع الضدين، هذا بناء على مذهب المخطئة القائلين بوجود الحكم الواقعى و استمراره الى الآخر. او التصويب بناء على رأى المصوبية من عدم الحكم الواقعى او اضمحلاله عند قيام الامارة. و الاول و هو اجتماع الضدين من المحالات الذاتية. و الثانى و هو التصويب من المحالات الذاتية ايضا بناء على رأى الاول فيه و هو عدم الحكم الواقعى من رأس و مما قام الاجماع على بطلانه بناء على رأى الثانى فيه و هو اضمحلال الحكم الواقعى عند قيام الامارة، و قد اشار (قدس سره) الى لزوم اجتماع المثليين من التعبد بغير العلم من الامارات فيما اذا اصاب المتعبد به الواقع او الضدين فيما اذا اخطأ بقوله: «احدها اجتماع المثليين من ايجابين» كما اذا أدت الامارة الى وجوب الجمعة و كانت واجبة ايضا فى الواقع «او تحريمين مثلا» كما اذا أدت الى حرمة الجمعة و كانت محرمة ايضا فى الواقع هذا «فيما اصاب» و لا يخفى انه انما ذكر الضمير فيما اصاب لانه يعود الى التعبد بغير العلم.

و اما فيما اذا اخطأ المتعبد به فقد اشار اليه «او ضدين من ايجاب و تحريم» و فى ذيل العبارة اشار الى ان هذا فيما اذا اخطأ و سنتبه عليه إن شاء الله تعالى.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٧١

و كراهة و مصلحة و مفسدة ملزمتين (١) بلا كسر و انكسار فى البين (٢) فيما

(١) لا- يخفى ان اجتماع الوجوب و التحريم من اجتماع الضدين فى الاحكام، و لما كان الحكم الالزامى هو طلب الفعل لزوما او الترك كذلك، و طلب الفعل ينشأ من ارادة المولى للفعل و طلب الترك ينشأ من كراهة المولى للفعل، فالوجوب الذى هو طلب الفعل لا بد فيه من ارادة للفعل، و الحرمة التى هى طلب الترك لا بد فيها من كراهة للفعل، فاجتماع الوجوب و الحرمة فى مورد واحد لازمه اجتماع الارادة و الكراهة فى ذلك المورد ايضا. و لما كانت ارادة الفعل ناشئة ايضا عن مصلحة فى الفعل ملزمة، و كراهة الفعل ناشئة عن مفسدة فى الفعل ملزمة كان لازم اجتماع ارادة الفعل و كراهته اجتماع المصلحة الملزمة و المفسدة الملزمة فى ذلك الفعل ايضا.

اذا عرفت هذا- تعرف انه اذا اخطأت الامارة: بان قامت على ايجاب ما كان حكمه الواقعى التحريم يلزم منه اجتماع الضدين فى مقامات ثلاثة: فى الحكمين و هما الايجاب و التحريم، و فى الارادة و الكراهة، و فى المصلحة و المفسدة الملزمتين، و كما ان الايجاب ضد التحريم فالارادة ضد الكراهة و المصلحة و المصلحة ضد المفسدة الملزمة.

و بعد ان اشار الى لزوم اجتماع الضدين فى الايجاب و التحريم .. اشار الى لزوم اجتماع الضدين فى الارادة و الكراهة و فى المصلحة و المفسدة الملزمتين بقوله: «و من ارادة و كراهة و مصلحة و مفسدة ملزمتين» و تقييد المصلحة و المفسدة بالملزمتين انما هو لان المصلحة و المفسدة غير الملزمتين ليسا من الضدين بل هما خلافان و لا مانع من اجتماع الخلافين.

(٢) وجه التقييد بعدم الكسر و الانكسار فى المصلحة و المفسدة واضح، لانه اذا وقع بينهما كسر و انكسار فاما ان يتغلب احدهما فالغالب هو الموجود و المغلوب معدوم أو بحكم المعدوم، و اما ان لا يتغلب احدهما بعد الكسر و الانكسار بان يكون كل واحد منهما كاسرا و منكسرا، و لازم ذلك انعدامهما معا او كونهما بحكم المعدومين.

و حيث ان المفروض اجتماع الحكمين الظاهرى و الواقعى و لازمه بقاء المصلحة

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٧٢

أخطأ (١)، أو التصويب (٢) و أن لا يكون هناك غير مؤديات الامارات أحكام (٣).

ثانيها: طلب الضدين فيما إذا أخطأ و أدى إلى وجوب ضد الواجب (٤).

و المفسدة الملزمتين مؤثرتين، و لازم ذلك عدم الكسر و الانكسار بينهما، و ألا لاثرا أحدهما فقط و كان هو الموجود لا غير.
(١) قد عرفت ان اجتماع الضدين من الايجاب و التحريم انما هو فيما اذا أدت الامارة مثلا الى الايجاب و كان الحكم الواقعي هو التحريم او بالعكس و انما يكون هذا فيما اذا أخطأت الامارة، و اما فيما اذا أصابت فلازمه اجتماع الايجابين او التحريمين و هما من اجتماع المثليين، و لذا عقب اجتماع المثليين بقوله: «فيما أصاب» و اجتماع الضدين بقوله: «فيما أخطأ». [١٢]

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول؛ ج ٥؛ ص ١٧٢

(٢) لا يخفى انه هو احد المحتملين في كل من الفرضين: فرض الاصابة و فرض الخطأ، ففي صورة الاصابة يلزم اما اجتماع المثليين او التصويب، و في صورة الخطأ يلزم اما اجتماع الضدين او التصويب كما عرفته مما مر.
(٣) ربما يقال ان ظاهر قوله: ان لا يكون هناك غير مؤديات الامارات احكام هو التصويب بالمعنى الاول، و هو عدم الحكم الواقعي المشترك بين الجاهل و العالم من رأس، لانه مع وجود الحكم الواقعي ابتداء و اضمحلاله عند قيام الامارة كما هو معنى التصويب الثاني لا يصح ان يقال بنحو الاطلاق انه لا يكون هناك غير مؤديات الامارات احكام.
لكنه يمكن ان يقال: انه لا مانع من شمول عبارته لكلا المعنيين، لانه بعد قيام الامارة على حكمها لا يكون هناك غيره في هذه الحال، اما لعدم الحكم الواقعي من رأس او لاضمحلاله بقيام الامارة. و الله العالم.
(٤) هذا هو المحذور الثاني اللازم من التعبد بغير العلم و هو لزوم طلب الضدين، و انما يلزم بشرطين: الاول: ان تخطأ الامارة. الثاني: ان تؤدي الى وجوب ضد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٧٣

.....

الواجب، او تؤدي الى وجوب ضد المنسوب الواقعي، او تؤدي الى ندب ضد الواجب الواقعي، او تؤدي الى ندب ضد المنسوب الواقعي، و في غير هذه الاربعة لا يلزم من التعبد بغير العلم طلب الضدين كما سيتضح، فما ذكره المصنف من أداء الامارة الى وجوب ضد الواجب هو من باب المثال بذكر احد المصاديق الذي يتحقق فيها طلب الضدين فيما اذا أخطأت الامارة.
و قبل الشروع في بيانه نقول: ان الفرق بين هذا المحذور و المحذور الاول و هو لزوم اجتماع المثليين فيما اصاب و الضدين فيما اخطأ ان اجتماع المثليين و الضدين في الحكمين لا بد فيه من كون المتعلق واحدا، بان تؤدي الى وجوب الصلاة التي حكمها الواقعي هو الوجوب او تؤدي الى حرمة الصلاة التي حكمها الواقعي هو الوجوب، فالمتعلق واحد و هو الصلاة، و في هذا المحذور لا بد في خطأ الامارة في المتعلق بان تؤدي الامارة الى الحكم الذي متعلقه غير متعلق الحكم الواقعي، بان تؤدي الامارة الى وجوب الصلاة فعلا، و الحكم الواقعي هو وجوب الازالة في ذلك الوقت فورا.

فالفرق بين هذا المحذور و المحذور الاول هو وحدة المتعلق في الاول و تعدده في الثاني.

و هناك فرق آخر بينهما و هو ان الاول من المحالات الذاتية، و هذا المحذور من المحالات العرضية، لان امتناع طلب الضدين انما هو على الحكيم الذي لا يكلف بغير المقدور، فهو من الامور الباطلة التي لا يمكن وقوعها من الشارع الحكيم، لا من المحالات الذاتية التي لا يفرق فيها بين الشارع الحكيم و غيره من الموالي.

إذا عرفت هذا- نقول: ان تقييد هذا المحذور بكونه فيما أخطأت الامارة قد تبين مما ذكرنا من لزوم تعدد المتعلق، بان تؤدي الامارة الى حكم متعلقه غير المتعلق للحكم الواقعي، فان لازمه خطأ الامارة. واما القيد الثاني و هو ان تؤدي الامارة الى وجوب ضد الواجب الواقعي او ندمه، او نذب ضد المندوب الواقعي، او وجوب ضد المندوب الواقعي. اما اذا أدت الامارة الى غير ذلك فلا يلزم طلب الضدين لانه لا يمتنع اجتماعهما للقدرة على امتثالهما معاً، لبداهة ان الامارة- مثلاً-

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٧٤

.....

إذا أدت الى حرمة ضد الواجب لا يمتنع امتثالهما على المكلف، كما إذا أدت الامارة الى حرمة الصلاة- مثلاً- و كان الحكم الواقعي هو وجوب الازالة في ذلك الوقت، فان المكلف يستطيع ان يزيل و ان يترك الصلاة في وقت واحد، و كذا اذا أدت الامارة الى حرمة الضد و كان الحكم الواقعي هو الحرمة ايضاً، كما اذا أدت الامارة الى حرمة الصلاة في المسجد للجنب و كان الحكم الواقعي هو حرمة الازالة له ايضاً في ذلك، فان امكان امتثالهما واضح ايضاً.

و مثله ما اذا أدت الامارة الى كراهة ضد الواجب الواقعي أو الى كراهة ضد الحرام الواقعي، فان امكان امتثالهما بمكان من الامكان، و كذا اذا أدت الى اباحة ضد الواجب الواقعي، او ضد الحرام الواقعي، او المندوب الواقعي، او المكروه الواقعي، فان عدم لزوم طلب الضدين فيما ذكرنا واضح جداً.

و انما يلزم من التعبد بغير العلم طلب الضدين في الفروض الاربعة المذكورة لا- غير، لوضوح انه اذا أدت الامارة الى وجوب ضد الواجب الواقعي فيكون هناك طلبان: طلب متعلقه الازالة مثلاً، و طلب متعلقه الصلاة، و يلزم كل واحد منهما عدم وجود الآخر فلا يمكن امتثالهما، لفرض كون كل منهما ضداً للآخر يلزم وجوده عدم وجود الآخر، فطلبهما معاً طلب الضدين و هو ما يمتنع على الحكيم التكليف به.

و مثله ما اذا أدت الامارة الى وجوب ضد المندوب الواقعي، او نذب ضد المندوب الواقعي، او وجوب ضد المندوب الواقعي، فانه يكون في الجميع طلبان قد تعلق كل واحد منهما بصد الآخر فلا يمكن امتثالهما.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٧٥

[المحذور الثالث]

ثالثها: تفويت المصلحة أو الالقاء في المفسدة فيما أدى إلى عدم وجوب ما هو واجب، أو عدم حرمة ما هو حرام، و كونه محكوماً بسائر الاحكام (١).

(١) هذا هو المحذور الثالث، و حاصله: انه يلزم من التعبد بغير العلم تفويت المصلحة الملزمة فيما اذا كان الحكم الواقعي هو الوجوب و مؤدى الامارة عدم الوجوب الجامع بين الاحكام الباقية سواء أدت الامارة الى الحرمة أو الكراهة أو النذب او الاباحة، فان لازم الجميع عدم الوجوب و ان اختلفت في الالتزام بالترك فيما اذا أدت الى الحرمة، او ترجيح الترك في الكراهة او ترجيح الفعل في النذب او الاذن في الفعل و الترك على الاباحة. و لما كان الحكم الواقعي هو الوجوب المنبعث عن مصلحة ملزمة، فتأدية الامارة الى الالتزام بالترك في الاول او الاذن في الترك اللازم من الثلاثة الآخر يستدعي تفويت المولى- بواسطة جعله للتعبد بغير العلم- للمصلحة الملزمة، هذا اذا كان الحكم الواقعي هو الوجوب.

و اما اذا كان الحكم الواقعي هو الحرمة فانه يلزم من التعبد بغير العلم - فيما اذا كان مؤدى الامارة عدم الحرمة الجامع بين الاحكام الباقية ما عدا الحرمة - الالتقاء في المفسدة اللازم تركها سواء أدت الامارة الى الوجوب او احد الاحكام الثلاثة الأخر، فانه فيما اذا أدت الى الوجوب يكون الزاما بالفعل المشتمل على المفسدة الملزمة، و في الثلاثة يكون إذنا منه في ارتكاب الفعل ذى المفسدة الملزمة. و لا يخفى ان هذا المحذور الثالث ليس من المحالات الذاتية، بل هو من الامور الباطلة التي يمتنع على الحكيم ارتكابها، و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «ثالثها تفويت المصلحة» أى انه يلزم من التعبد بغير العلم تفويت المصلحة «او الالتقاء في المفسدة». اما تفويت المصلحة الملزمة فهو «فيما» اذا «أدى» التعبد بغير العلم «الى عدم وجوب ما هو واجب» واقعا. بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٧٦

و الجواب: إن ما ادعى لزومه، إما غير لازم، أو غير باطل (١)، و ذلك لان التعبد بطريق غير علمي (٢) إنما هو بجعل

و اما الالتقاء في المفسدة فهو فيما اذا أدى التعبد بغير العلم الى عدم الحرمة و اليه اشار بقوله: «او عدم حرمة ما هو حرام» واقعا و هو الجامع بين «كونه محكوما بسائر الاحكام» كما عرفت تفصيل ذلك.

(١) هذا اجمال ما ياتي ذكره تفصيلا، فان هذه المحاذير الثلاثة التي ادعى استلزام التعبد بغير العلم لها بعضها لا يلزم من التعبد بغير العلم، و بعضها لا مانع من استلزام التعبد له لانه لازم غير باطل، و لذا قال: «ان ما ادعى لزومه» من التعبد بغير العلم «اما غير لازم» و هو اجتماع المثليين فيما اصاب، او التصويب و اجتماع الضدين أو التصويب فيما اخطأ و طلب الضدين فيما اخطأ ايضا، فانه لا يلزم من التعبد بغير العلم ذلك «او» انه لا مانع من لزومه لانه «غير باطل» و هو تفويت المصلحة و الالتقاء في المفسدة.

(٢) توضيحه يحتاج الى بيان امر، و هو: ان مهمم الاقوال في المجمعول في الامارة ثلاثة:

الاول: مختاره (قدس سره) و هو كون المجمعول فيها هو نفس الحجية، و هي من الاحكام الوضعية كالشرطية و الجزئية، و يترتب عليها آثارها الاربعه: تنجيز التكليف الواقعي لو أصابته الامارة، و صحة الاعتذار اذا اخطأت، و مخالفتها تجريا، و موافقتها انقيادا.

الثاني: كون المجمعول فيها هو الحكم الطريقي و هو جعل الحكم على طبقها بعنوان انه هو الواقع، و هو ما يظهر من الشيخ الاعظم في رسائله، و سيأتي تقريبه عند تعرض المصنف له.

الثالث: كون المجمعول فيها هو الحكم النفسى و هو المنسوب الى المشهور لظاهر قولهم: ان ظنية الطريق لا تنافى قطعية الحكم، و هو حكم واقعي ثانوى قد جعل للموضوع الذى قامت عليه الامارة بسبب قيامها عليه، و لم يشر اليه المصنف بعنوان بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٧٧

حجيته (١)، و الحجية المجمعولة غير مستتبعه لانشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدى إليه الطريق، بل إنما تكون موجبة لتنجز التكليف به إذا أصاب،

كونه قولاً ثالثاً، ولكنه يشير اليه في مقام الجواب عن اشكال المثلية و الضدية في ما قامت عليه بعض الاصول العملية، لانه قائل فيها بجعل الحكم النفسى.

(١) بيانه ان معنى الحجية هو كون الشئ مما يصح ان يحتج به العبد على مولاه، فانها من الحجية التي هي مستند المحتج في مقام احتجاجه، و هذا المعنى موجود في القطع لا بجعل جاعل كما تقدم بيانه مفضيلا في المبحث الاول من مباحث القطع فان القاطع مما يصح له الاحتجاج بقطعه، و للقطع حجية بذاته و ليس لغيره هذه الحجية بالذات، لان غيره ليس كالقطع مما ينكشف به متعلقه انكشافا تاما لا يشوبه احتمال الخلاف بل الانكشاف به انكشاف مشوب باحتمال الخلاف، و مع كونه كذلك لا يصح للعبد الاحتجاج به على المولى في الاكتفاء باتيان، اذ مع احتمال الخلاف لا يقطع باتيان ما امره مولاه باتيان، فللمولى ان يجعل الحجية لما هو ليس حجة

بذاته بان يعتبره مما يصح للمولى و للعبد الاحتجاج به، و هو امر معقول يصح جعله و اعتباره و يترتب عليه آثاره الاربعه، فان جواب الامام عليه السلام للسائل الذى يسأله عن ما يرجع اليه حيث لا يمكنه ان يصل الى الامام ليحصل له العلم، فيجيبه الامام عليه السلام مشيرا الى زرارة بقوله: (فعليك بهذا الجالس) [١٣] فان المتحصل من امره باتباع ما يقوله زرارة معناه انى قد اعتبرت خبره حجة كالعلم يصح لك التعويل عليه و الاحتجاج به، و مثله المتحصل من صدق العادل، فان المراد من تصديق العادل ليس صرف الازعان النفسى بخبره، بل هو كون كلامه صدقا و واقعا، و حيث انه لا يوجب العلم بالواقع وجدانا فلا بد من ان يكون المراد بذلك هو كون لكلامه ما للعلم من صحة التعويل عليه و الاحتجاج به، و أصرح من هذا كله تصريح بعض الاخبار بان قول العادل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٧٨

و صحة الاعتذار به إذا أخطأ، و لكون مخالفته و موافقته تجريا و انقيادا مع عدم إصابتها، كما هو شأن الحجة غير المجعولة، فلا يلزم اجتماع حكيمين مثلين أو ضدّين، و لا طلب الضدّين و لا اجتماع المفسدة و المصلحة و لا الكراهة و الارادة، كما لا يخفى (١).

حجة، كقوله عليه السلام: (فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتى عليكم و انا حجة الله) [١٤].

و على كل فجعل الحجية بنفسها امر معقول، و حيث ان مهمم العبد انما هو الحصول على ما يصح له الاحتجاج به عند مولاه، فاذا عبده المولى بالتعويل و الرجوع الى طريق من الطرق فالمفهوم منه هو اعتبار ذلك الطريق حجة للعبد يرجع اليها و يستند لها و يعول عليها، فجعل نفس الحجية ثبوتا و اثباتا هو المتحصل من جعل التعبد بغير العلم من الطرق. و الله العالم.

(١) حاصله: انه اذا كان المجعول فى الطرق غير العلمية هو نفس حجيتها يتضح الجواب عن المحذور الاول و الثانى: من لزوم اجتماع المثليين او التصويب او الضدّين أو التصويب و لزوم طلب الضدّين، فانهما انما يتوهم لزومهما فيما اذا كان المجعول فى الطرق هو الحكم الظاهرى على طبق ما أدت اليه، لوضوح انه اذا كان المجعول نفس حجية الطرق من دون جعل الحكم الظاهرى على طبقها فليس هناك غير الحكم الواقعى شىء اصلا، فانه فيما اصاب الطرق كانت منجزه له، و يكون هو المنجز تعبدا بواسطة هذه الحجة التى أدت اليه، و ليس هناك حكم غير الحكم الواقعى حتى يلزم اجتماع المثليين أو التصويب، و فيما اخطأت الطرق فهى معذرة عن الحكم الواقعى فقط و ليس حكم غيره مضادا له حتى يلزم اجتماع الضدّين او التصويب.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٧٩

.....

و منه انقذ عدم لزوم المحذور الثانى، و هو طلب الضدّين فيما اخطأت الطرق و أدت الى وجوب ضد الواجب مثلا، لعدم وجود حكم آخر حتى يلزم منه طلب الضدّين و هو واضح، و لذا قال (قدس سره): «و الحجية المجعولة غير مستتبعه لانشاء احكام تكليفية الى آخر الجملة» حتى يتوهم لزوم المحذورين «بل» الحجية حيث تكون هى المجعولة «انما تكون» موجبة لترتيب آثارها عليها فهى «موجبة لتنجز التكليف» الواقعى «به» أى بالطريق غير العلمى «اذا اصاب» الطريق الواقع الى آخر عبارته المتضمنة لترتيب الآثار الثلاثة الأخر.

ثم اشار الى عدم اجتماع الحكيمين بناء على جعل الحجية لعدم وجود حكم غير الحكم الواقعى بقوله: «كما هو شأن الحجة غير المجعولة» أى ان شأن جعل الحجية للطرق فى عدم لزوم اجتماع الحكيمين فيها كشأن الطرق غير المجعولة حجيتها، فكما لا يلزم منها الاجتماع لعدم الحكم، كذلك الطرق المجعولة حجيتها فانها لا- حكم مجعول فيها حتى يلزم اجتماع الحكيمين المتماثلين او المتضادين و لذا قال: «فلا يلزم اجتماع حكيمين مثلين او ضدّين و لا طلب الضدّين» و هو المحذور الثانى.

ثم اشار الى عدم لزوم اجتماع الضدّين فى المراتب السابقة على الحكم و هى مرتبة المصلحة و المفسدة و الارادة و الكراهة بقوله: «و

لا اجتماع المفسدة و المصلحة و لا الكراهة و الارادة» لبداهة انه بعد ان لم يكن التعبد موجبا لجعل الحكم الظاهري في المتعلق الذي أدت اليه الامارة فلا مصلحة فيه و لا مفسدة فيه غير المصلحة و المفسدة المستتعبة للحكم الواقعي، و كذا لا إرادة و لا كراهة للمتعلق غير الارادة و الكراهة الموجبة لجعل الحكم الواقعي.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٨٠

و أما تفويت مصلحة الواقع، أو الالتقاء في مفسدته فلا محذور فيه أصلا، إذا كانت في التعبد به مصلحة غالبه على مفسدة التفويت أو الالتقاء (١).

(١) لما أجاب عن المحذور الاول و الثاني بانه لا يستلزمهما جعل التعبد للطرق غير العلمية و هو الذي اشار اليه اجمالا بقوله: «ان ما ادعى لزومه إما غير لازم»- اشار الى الجواب عن المحذور الثالث، و هو استلزام جعل التعبد للطرق تفويت المصلحة الملزمة او الالتقاء في المفسدة الملزمة، و هو الذي اشار اليه اجمالا بقوله: «او غير باطل» و اما الجواب عنه تفصيلا فاشار اليه «فلا محذور فيه الى آخره».

و توضيحه: ان اصابة الطرق و عدم اصابتها بالنسبة الى القطع في اصابته و عدم اصابته فيها محتملات ثلاثة:

الاول: ان يكون الطريق و القطع متساويين في الاصابة و عدم الاصابة، و على هذا لا مانع من جعل التعبد بالطريق لان فوت المصلحة الملزمة و الوقوع في المفسدة الملزمة متحققان على كل حال، فلا مانع عقلا من جعل التعبد بالطريق، و هذا المقدار و ان كان غير كاف في الجعل لوضوح ان الشيء يحتاج الى المقتضى و لا يكفي فيه محض عدم المانع، ألا انه حيث كان الاشكال من ناحية وجود المانع كان الجواب عنه بكون هذا الاحتمال كافيا في دفع اشكال وجود المانع.

الثاني: ان تكون الطرق اكثر اصابة للواقع من القطع و هو احتمال غير بعيد، لان الشارع قيدها بما تكون الاصابة فيها اكثر من الطرق التي يلتمسها الناس في ما يحصل لهم القطع منها، فانه كثيرا ما يحصل لهم القطع من اخبار من لا يوثق بخبره. و على كل فعلى هذا الاحتمال لا مانع من جعل التعبد بالطرق، بل اللازم على الشارع جعل الطرق لفرض كونها اكثر اصابة من القطع، فيلزم على الشارع جعلها

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٨١

نعم لو قيل باستتباع جعل الحجية للاحكام التكليفية، أو بأنه لا معنى لجعلها إلا جعل تلك الاحكام (١)، فاجتماع حكيمين و إن كان يلزم، إلا

محافظة على تحصيل المصالح الملزمة بحسب الامكان و تقليل التورط في المفسدات الملزمة لفرض كون الطرق اكثر اصابة للواقع من القطع.

الثالث: ان تكون الطرق اقل اصابة للواقع من القطع و هذا على نحوين:

- الاول: ان لا يكون هناك مصلحة اخرى في جعل التعبد بالطرق، و على هذا لا بد و ان لا يصدر من الشارع العالم بالامور التعبد بالطرق.

- الثاني: ان تكون الطرق اقل اصابة من القطع، و لكن في جعل التعبد بها مصلحة ملزمة اهم من المصلحة الملزمة في الحكم الواقعي و اهم من المفسدة فيه ايضا، و على هذا فلا مانع من جعل التعبد بالطرق و ان لزم فوت المصلحة الملزمة و الوقوع في المفسدة الملزمة الواقعتين لفرض تدارك ما يفوت المصلحة الملزمة و الوقوع في المفسدة الملزمة بالمصلحة الملزمة التي هي اهم منهما، و الى هذا الاخير اشار في العبارة بقوله:

«فلا محذور فيه الى آخر الجملة».

(١) هذا شروع في الجواب عن المحاذير بناء على جعل الحكم الطريقي، وان جعل التعبد بالطرق غير العلمية لا بد فيه من جعل الحكم ولكنه طريقي لا نفسى.

فلا بد من بيان معنى الحكم الطريقي ليتضح الفرق بينه وبين الحكم النفسى:

وهو ان الحكم الجامع بين الطريقي والنفسى هو الانشاء للطلب المتعلق بمادة من المواد كالصلاة مثلاً و هذا الانشاء: تارة يكون لمصلحة في نفس الصلاة كالحكم الواقعى المتعلق بالصلاة. و اخرى يكون الانشاء المتعلق بالصلاة لم يكن منبعثاً عن المصلحة المتعلقة بها، بل كان الداعى لانشائه هو تنجيز الحكم الواقعى المتعلق بها و العذر عنه، و ذلك كما فى الحكم الظاهرى الذى أدى اليه الطريق، فان الطريق المؤدى الى وجوب الصلاة حيث نقول بان جعل التعبد بالطرق غير العلمية لا بد فيه من جعل الحكم الطريقي فان انشاء طلب الصلاة المؤدى اليه الطريق ليس لمصلحة فى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٨٢

.....

نفس الصلاة، بل كان ذلك داعى تنجيز الحكم الواقعى عند الاصابة و التعذير عنه عند المخالفة، فليس الحكم الطريقي إنشاء بداعى جعل الداعى لمتعلقه كالحكم النفسى، بل هو انشاء حكم فائدته تنجيز الحكم الواقعى عند الاصابة و العذر عنه لو خالف، فعند الاصابة و ان كان انشاء الحكم الظاهرى موجوداً إلا ان الحكم المنجز الذى له البعث الحقيقى هو الحكم الواقعى، و عند الخطأ ايضاً الحكم الطريقي موجود و لكن لا- بعث حقيقى لا- للحكم الواقعى لفرض الخطأ و عدم الحكم الواقعى، و لا- للحكم الظاهرى لفرض عدم كون الداعى مصلحة متعلقه، فالحكم الطريقي لا بعث فيه و لا زجر.

اذا عرفت هذا ... فاعلم ان كون التعبد بالطرق غير العلمية لا بد فيه من جعل الحكم الظاهرى الطريقي - يمكن تصويره بنحوين:

الاول: ان نقول ان المجعول بالاصالة فى الطرق هو نفس حجيتها، و لكن الحجية تستتبع جعل الحكم الطريقي استتباع الملزوم للازمه، فان قول الامام عليه السلام مثلاً:

(فعليك بهذا الجالس) [١٥] يفهم من سماعه ان اخباره طريق معتبر عنه عليه السلام، و ما يخبر به من وجوب او حرمة يجب الاخذ به. و أدل من هذا قوله عليه السلام: (العمري و ابنه ثقتان فما أديا اليك عنى فعنى يؤديان) [١٦] فانه دال على حجية خبرهما، و كون ما يؤديانه هو حكم الشارع الذى يجب الاخذ به، و هو حكم طريقي لظاهر قوله عليه السلام: ان تأديتهما تأدية الى قولى.

و الحاصل: ان الحكم الطريقي هو الحكم المجعول على طبق مؤدى الطريق بلسان انه هو الحكم الواقعى، لكنه بداعى تنجزه لو اصابه و يلزمه العذر عنه لو خالفه، لا لمصلحة فى نفسه، فهو انشاء لحكم لا بعث فيه و لا زجر، لانه لو اصاب كان

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٨٣

.....

البعث للحكم الواقعى و ان أخطأه كان عذراً عنه، و لا يكون حينئذ بعث و لا زجر لا من الحكم الظاهرى لفرض كونه بداعى التنجيز للواقع، و حيث لا واقع فلا تنجيز، و لا من الحكم الواقعى لعدم وجوده فى فرض الخطأ.

و على كل فجعل الحجية بنفسها امر معقول و لكن يلزمه جعل الحكم الطريقي بداعى التنجيز او التعذير، و الى هذا اشار بقوله: «نعم لو قيل باستتباع جعل الحجية للاحكام التكليفيه» و سيأتى الاشارة منه الى كونه طريقيًا.

الثانى: ان نقول ان المجعول بالاصالة هو نفس هذا الحكم الطريقي و لا معنى لجعل التعبد بالطرق غير العلمى إلا جعل هذا الحكم

الطريقي، لعدم معقولية جعل الحجية بنفسها، و هو الظاهر من الشيخ الاعظم حيث ينكر جعل الاحكام الوضعية من رأس، فهو يرى انه لا معنى لجعل التعبد بالطريق الا هذا المعنى و هو الظاهر من قوله عليه السلام: (خذوا ما رووا) (١) الوارد في بنى فضال، فانه لا دلالة فيه على غير الاخذ بما يقولونه من الاحكام المؤدية اليها اخبارهم و رواياتهم، و الى هذا اشار بقوله:

«او بأنه لا- معنى لجعلها» أى لا معنى لجعل الحجية «إلّا جعل تلك الاحكام» بدعوى ان لازم قوله صدق العادل هو كون ما اخبر به صدقا، و لازم كونه صدقا ان ما اخبر بكونه واجبا فهو واجب و ما اخبر بكونه حراما فهو حرام، و لما لم يكن لخبر العادل قبل التعبد به هذا المعنى بل كان كسائر الاخبار مما يحتمل الصدق و الكذب، فيقول صدق العادل قد جعل له الغاء احتمال الكذب و ان ما يخبر به هو صدق بحسب هذا الجعل و الاعتبار، و قد عرفت ان لازم كونه صدقا هو وجوب ما اخبر بوجوبه و حرمة ما اخبر بحرمة، فمتعلق الجعل في الخبر هو الحكم الذى يؤدى اليه الخبر بعنوان انه هو الواقع لا حجية الخبر، و كونه كالتقطع كما يظهر من الشيخ الاعظم فى الاحكام الوضعية من انكارها مطلقا، و انه لا معنى لجعل الملكية الا جعل آثارها، و لا معنى لجعل الجزئية الا الحكم باتيان الجزء فى ضمن الكل، و لا معنى للشرطية الا الحكم باتيان المشروط مقيدا بالشرط، و هكذا الحال فى جميع الاحكام

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٨٤

أنهما ليسا بمثلين أو ضدّين، لان احدهما طريقي عن مصلحة فى نفسه موجبة لانشائه الموجب للتنجز، أو لصحة الاعتذار بمجرد (١) من دون

الوضعية، فالمجموع فى المقام هو الحكم الظاهرى الطريقي على طبق مؤدى الطريق، و الحجية منتزعة منه كانتزاع الجزئية من الحكم باتيان الجزء فى ضمن الكل، و كانتزاع الشرطية من الحكم باتيان المشروط مقيدا بشرطه، فالمجموع أولا- و بالذات هو الحكم الطريقي، و الحجية مجعولة بتبع منشأ انتزاعها و هو الحكم الطريقي، و لذا قال المصنف «او بانه لا- معنى لجعلها إلّا جعل تلك الاحكام».

(١) هذا هو الجواب عن محذورى اجتماع المثليين او الضدين و طلب الضدين بناء على كلا النحويين فى الحكم الظاهرى الطريقي. و توضيحه: ان امتناع اجتماع الحكمين المتماثلين او المتضادين انما هو فيما اذا كان كل واحد من الحكمين فعليا حتميا، أما اذا كان احدهما انشائيا لا فعليا فيه او كان احدهما فعليا تعليقا و الآخر فعليا حتميا فلا مانع من اجتماع الحكمين كذلك، لبداية ان الممتنع فى المتماثلين هو فعليا بعين او زجرين كل منهما محركا بنفسه مستقلا، لامتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، و فى المتضادين انما هو لامتناع فعليا التحريك نحو وجود شىء و فعليا التحريك نحو عدمه.

و من الواضح ان الحكم الانشائى لا- تحريك فعلى فيه، فالحكمان الانشائيان لا تماثل فيهما و لا تضاد، و الحكمان اللذان احدهما فعلى حتمى و الآخر انشائى لا تضاد فيهما و لا تماثل، و كذلك الحكمان اللذان احدهما فعلى تعليقى و الآخر فعلى حتمى ايضا لا تماثل فيهما و لا- تضاد، لانهما و ان كانا معا فعليين إلا ان احدهما لما كان فعليا تعليقا فلا تحريك له بالفعل، و التحريك بالفعل للفعلى الحتمى لانه هو المنجز، و الفعلى التعليقى غير منجز فلا- تحريك له، فان ما له التحريك بالفعل هو المنجز، و التنجز انما هو للفعلى الحتمى، اما الفعلى الذى لو علم به او قامت الحجة عليه لتنجز فلا تنجز له ما دام معلقا فلا تحريك له، و حيث كان لا تحريك له بالفعل

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٨٥

.....

فلا مانع من ان يجتمع مع ما له التحريك بالفعل و هو الفعلى المنجز الذى هو الفعلى الحتمى.

ولا يخفى ان مقامنا من اجتماع الحكم الانشائي و الحكم الفعلي، لان الحكم الطريقي المجعول في الطرق غير العلمية ان اصاب الواقع كان منجزا له، فالحكم الفعلي المنجز هو الحكم الواقعي، و الحكم الظاهري انشائي بداعي التنجيز للحكم الواقعي المتعلق بموضوعه لا بداعي التحريك للموضوع، و ان اخطأ فالحكم الواقعي و ان لم يكن محركا بالفعل لعدم وصوله لا بالعلم و لا بالحجة لفرض خطأ الطريق، و لا فعليه للحكم الطريقي ايضا لانه لم يكن بداعي التحريك و جعل الداعي، بل كان بداعي التنجيز و حيث اخطأ الواقع فلا تنجيز له و لا تحريك.

و لما لم يكن الحكم الطريقي عن مصلحة في متعلقه و ألما لكان حكما نفسيا كالحكم الواقعي و انما كان بداعي التنجيز، فلا بد ان يكون قد نشأ عن مصلحة في غير متعلقه.

و بين الشيخ الاعظم و المصنف خلاف في المصلحة التي نشأ عنها الحكم الطريقي، فالشيخ يرى انه نشأ عن مصلحة في السلوك، و المصنف يرى انه نشأ عن مصلحة في نفس انشاء الحكم الطريقي.

و قد اشار المصنف الى ان اجتماع الحكم الطريقي و الحكم الواقعي ليس من اجتماع المثليين او الضديين او من طلب الضدين بقوله: «اجتماع حكيمين» بناء على جعل الحكم الظاهري الطريقي «و ان كان يلزم» لوضوح اجتماع الحكم الواقعي مع الحكم الظاهري الطريقي «إلّا انهما ليسا بمثلين او ضدين لان احدهما» و هو الحكم الظاهري «طريقي» و قد عرفت انه لا منافاة في ذلك لعدم كونهما فعليين، بل احدهما فعلي و هو الحكم الواقعي و الثاني انشائي و هو الحكم الطريقي و لا مانع في مثل هذا الاجتماع.

لا يخفى ان المتحصل من كلام الماتن ان الحكم الطريقي لما كان إنشائه بداعي التنجيز و التعذير ففي مقام الاصابة يكون الحكم الواقعي هو الفعلي الحتمي المحرك،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٨٦

.....

و الحكم الطريقي انشائي قد انشئ بداعي تنجيز الحكم الواقعي، و في مقام الخطأ فالحكم الواقعي هو الفعلي ايضا إلّا انه لما اخطأته الامارة لا يكون و اصلا فلا يكون محركا و فعليا حتميا و الحكم الطريقي انشائي ايضا بداعي التعذير.

و يظهر من بعض القائلين بالحكم الطريقي غير هذا و ان الحكم الطريقي هو الحكم المماثل المجعول بلسان انه هو الواقع، ففيما اذا اخطأت الامارة لا حكم طريقي و ليس هناك إلّا الحكم الواقعي و هو فعلي، بمعنى انه قد بلغ الحكم كل ما يمكن ان يبلغه من جهة المولى، و هو كونه بحيث يمكن ان يكون داعيا، و لكنه لا يكون داعيا و محركا بالفعل لعدم وصوله، لان الدعوة و التحريك بالفعل منوطان بالوصول.

و اذا اصاب الامارة فالحكم الفعلي المحرك هو الحكم الطريقي، و الحكم الواقعي غير قابل للتحريك و الدعوة لعدم وصوله لا بالعلم و لا بالاحتياط، و لذلك اشكل عليهم بانه يلزم نقص الغرض من جعله، لانه بداعي جعل الداعي، و لا يكون داعيا لا في حال خطأ الامارة و لا في حال اصابتها.

و أجابوا بانه لا يلزم نقص الغرض فيما اذا كان الغرض من جعله هو دعوته فيما اذا وصل من باب الاتفاق.

و اما اشكال تفويت المصلحة و الالتقاء في المفسدة فلا يلزم فيما كان في جعل الامارة مصلحة اقوى، و هي مصلحة التسهيل على المكلف من كلفة تحصيل العلم، و الله العالم.

و اشار الى كون الحكم الطريقي لم ينشأ عن مصلحة في متعلقه بقوله: «عن مصلحة في نفسه موجبة لانشائه» أي ان الحكم الطريقي قد انشأ عن مصلحة في نفسه اقتضت إنشائه لا في متعلقه، و قد اشار الى كونه بداعي التنجيز و التعذير بقوله:

«الموجب للتنجيز او لصحة الاعتذار بمجرد» أي بمجرد انشاء الحكم الطريقي يترتب عليه التنجيز و صحة الاعتذار و تحصيل مصلحته

الداعية لانشائه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٨٧

إرادة نفسانية أو كراهة كذلك متعلقة بمتعلقه (١) فيما يمكن هناك انقداحهما، حيث إنه مع المصلحة أو المفسدة الملزمتين في فعل،
و إن لم

(١) قد عرفت فيما مرّ عند بيان المحاذير المدعاة في جعل التعبد بالطرق غير العلمية ان التضاد و التماثل بناء على لزومه فهو لازم في مراتب ثلاث: في مرتبة الحكم، و في مرتبة الارادة و الكراهة، و في مرتبة المصلحة و المفسدة.

و بعد ما تبين ان الحكم الطريقي و الحكم الواقعي لا منافاة و لا امتناع في اجتماعهما و انما المنافاة في الحكمين الفعليين الحتميين، و الحكم الطريقي حكم انشائي لا يلزم من اجتماعه مع حكم الواقعي الفعلي تماثل و لا تضاد- أراد أن يتبّه على انه كما لا تماثل و لا تضاد في الحكمين اذا كان احدهما نفسيا بداعي التحريك و عن مصلحة في متعلقه، و الثاني طريقيا بداعي التنجيز و التعذير و عن مصلحة في نفس انشائه.

كذلك لا تماثل و لا تضاد بينهما في مرتبة الارادة و الكراهة و لا تماثل و لا تضاد بينهما في مرتبة المصلحة و المفسدة الملزمتين. اما في مرتبة الارادة و الكراهة فلان الارادة في الحكم الواقعي ناشئة عن مصلحة في المتعلق فلا بد و ان يكون متعلق الارادة فيه على طبقها متعلقها نفس وجوده، و كذلك الكراهة فيه ناشئة عن مفسدة في المتعلق فلا بد و ان يكون متعلق الكراهة هو عدمه ايضا و الحكم الطريقي ينشأ دائما عن مصلحة في نفس انشائه، فمتعلقها نفس انشائه و لا ارادة فيه متعلقة بمتعلق الارادة او الكراهة في الحكم الواقعي.

و منه تبين ايضا انه لا تماثل و لا تضاد في مرتبة المصلحة و المفسدة، فان طلب الفعل او الترك في الحكم الواقعي ينشأ عن مصلحة او مفسدة في متعلقه، و الحكم الطريقي قد نشأ عن مصلحة في نفس انشائه، فلم يلزم اجتماع مصليحتين في مورد واحد و هو المتعلق و لا اجتماع مفسدة و مصلحة فيه ايضا، بل المصلحة و المفسدة في الحكم الواقعي محلها المتعلق، و في الحكم الطريقي محل المصلحة فيه نفس انشائه،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٨٨

يحدث بسببها إرادة أو كراهة في المبدأ الآ على، إلّا أنه إذا أوحى بالحكم الشأني من قبل تلك المصلحة أو المفسدة إلى النبي، أو ألهم به الولي، فلا محالة ينقدح في نفسه الشريفه بسببهما، الارادة أو الكراهة الموجبة للانشاء بعثا أو زجرا، بخلاف ما ليس هناك مصلحة أو مفسدة في المتعلق، بل إنما كانت في إنشاء الامر به طريقيا. و الآخر واقعي حقيقي عن مصلحة أو مفسدة في متعلقه، موجبة لارادته أو كراهته، الموجبة لانشائه بعثا أو زجرا في بعض المبادئ العلية، و إن لم يكن في المبدأ الأعلى إلا العلم بالمصلحة أو المفسدة- كما أشرنا- فلا يلزم أيضا اجتماع إرادة و كراهة، و إنما لزم إنشاء حكم واقعي حقيقي بعثا و زجرا، و إنشاء حكم آخر طريقي، و لا مضادة بين الإنشاءين فيما إذا اختلفا و لا يكون من اجتماع المثليين فيما اتفقا، و لا إرادة و لا كراهة أصلا إلا بالنسبة إلى متعلق الحكم الواقعي (١)،

و قد اشار الى عدم التضاد في مرتبة الارادة و الكراهة بقوله: «من دون ارادة نفسانية او كراهة كذلك» أي نفسانية «متعلقة بمتعلقه» و اما الاشارة الى عدم التضاد و التماثل في مرتبة المصلحة و المفسدة فسيشير اليه في ضمن كلامه الآتي.

(١) توضيحه: ان المصلحة و المفسدة الملزمتين المتعلقتين بالفعل، اما ان يكونا بحيث يقتضيان ايجاد الفعل أو تركه من المولى الأمر بنفسه فمثل هذا يكون من افعاله المباشريّة لا يوجب أمرا و لا نهيا، بل يوجب ارادة الفعل و الترك من نفس المولى، و هو خارج عن

محل كلامنا.

و اما ان يكونا بحيث يقتضيان ايجاد الفعل او تركه لا من المولى نفسه بل من عبده و ينشا منهما ارادة و كراهة في نفس المولى الأمر و لكن متعلقهما فعل الغير، هذا محسوس وجدانا في الموالى و العبيد الممكنين.

و اما في الواجب تعالى فالمصلحة و المفسدة لا يقتضيان وجود ارادة او كراهة في نفسه تبارك و تعالى؛ اما لما يقال: من ان اراد و كراهته، لا يتخلفان عن المراد، فلا بد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٨٩

.....

و ان ينحصر ذلك في الارادات التكوينية دون التشريعية التي يتخلف فيها المراد عن الارادة، فلا بد و ان يكون ارادته في التشريع هو نفس علمه بالصلاح و الفساد من دون شوق الى وجود الفعل او كراهية له.

او لما يقال: من ان الشوق الى شىء إنما هو لكون المصلحة فيه عائدة الى ما ينفع المولى الأمر، و أما فيما لا يكون وجوده مما فيه منفعة عائدة الى المولى فلا يحصل له شوق نفساني اليه، و من الواضح ان افعال العباد مما لا فائدة فيها عائدة اليه- تبارك و تعالى عن الحاجة- فانه الغنى بالذات جلت عظمته، فلذلك لا تكون المصلحة و المفسدة في افعال العباد مما توجب شوقا نفسانيا او كراهة نفسانية فيه تعالى و ليس فيه غير العلم بالصلاح او الفساد.

و حيث كان المصنف يرى المسلك الاول في عدم الارادة و الكراهة في المبدأ الاعلى، و هو امتناع تخلف المراد عن الارادة فيه تعالى. و اما في المولى غيره ممن يحيطه افق الامكان فلا مانع من تخلف الارادة عن المراد فيهم في مقام التشريع، فلذلك خص عدم الارادة و الكراهة به تبارك و تعالى. و اما بالنسبة الى المشرعين غيره من انبيائه و اوصيائه عليهم افضل الصلاة و السلام فقد صرح بحدوث الارادة و الكراهة التشريعتين في انفسهم المقدسة.

و على كل حتى بناء على مسلكه (قدس سره) انما ينقدح في نفس النبي أو الولي الارادة و الكراهة فيما اذا كانت المصلحة و المفسدة في الفعل لا- فيما اذا لم تكن في الفعل مصلحة و لا مفسدة كما في الحكم الطريقي الذي لا ينشا عن مصلحة، و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «فيما يمكن هناك انقداحهما» أى انقداح الارادة و الكراهة و هو في غير المبدأ الاعلى تعالى شأنه «حيث انه مع المصلحة و المفسدة الملزمتين في فعل» أى فيما كانت المصلحة و المفسدة في نفس الفعل «و ان لم يحدث بسببها ارادة او كراهة في المبدأ الاعلى» جل شأنه «الآ انه اذا اوحى بالحكم الشائى» الناشئ «من قبل تلك المصلحة او المفسدة الى النبي صلى الله عليه و آله و سلم او الهم به الولي فلا محالة ينقدح في نفسه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٩٠

.....

الشريفة بسببهما» أى بسبب المصلحة او المفسدة الداعيين الى الحكم الموحى بهما الى النبي او الملهم بهما الولي يحدث منهما «الارادة او الكراهة الموجبة للانشاء بعثا او زجرا» و لكن ذلك انما هو فيما كانت المصلحة او المفسدة في نفس الفعل المتعلق للبعث او الزجر كما في الحكم الواقعي النفسى «بخلاف ما ليس هناك مصلحة او مفسدة في المتعلق» كما في الحكم الطريقي «بل انما» في الحكم الطريقي «كانت» مصلحة «في نفس انشاء الامر به» في نفس الحكم المنشأ «طريقيا و» فى «الآخر» الذى هو حكم «واقعي حقيقي» كان ناشئا «عن مصلحة او مفسدة في متعلقه موجبة لارادته او كراهته الموجبة» تلك الارادة و الكراهة «لانشائه بعثا او زجرا فى بعض المبادئ العالية» كالنبي صلى الله عليه و آله و سلم و الولي عليه السلام «و ان لم يكن فى المبدأ الاعلى» ارادة و لا كراهة بل

ليس هناك «إلا العلم بالمصلحة أو المفسدة كما اشرنا فلا يلزم أيضا» أى فى بعض المبادئ العالية الذى قلنا بحصول الارادة و الكراهة فى انفسهم المقدسة، إلا انه فى اجتماع الحكم الواقعى و الطريقيى الظاهرى لا يلزم أيضا اجتماعهما أى «اجتماع ارادة و كراهة» بسببهما فيما لو اختلفا بان اخطأ الحكم الظاهرى الطريقيى و لم يصب الواقع «و انما لزم» منهما اجتماع «انشاء حكم واقعى حقيقى» يكون «بعثا و زجرا» فعليا «و انشاء حكم آخر طريقيى» لا بعث له و لا زجر، و انما كان بداعى التنجيز و التعذير «و لا مضادة بين الإنشاءين» اذا كانت الفعلية لاحدهما «فيما اذا اختلفا» بان كان احدهما امرا و الآخر نهيا «و» أيضا «لا يكون» اجتماعهما «من اجتماع المثليين فيما» اذا «اتفقا» بان اصاب الحكم الطريقيى الواقع.

و منه ظهر ايضا انه لا مضادة فى المرتبة السابقة و هى مرتبة الارادة و الكراهة بينهما و لذا قال: «و لا ارادة و لا كراهة اصلا إلا بالنسبة الى متعلق الحكم الواقعى» و لا منافاة أيضا فى مرتبة المصلحة و المفسدة لان مصلحة الحكم الواقعى و مفسدته فى متعلقه، و مصلحة الحكم الطريقيى فى نفسه كما عرفت.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٩١

فافهم (١).

نعم يشكل الامر فى بعض الاصول العملية، كأصالة الاباحة الشرعية، فإن الاذن فى الاقدام و الاقتحام ينافى المنع فعلا، كما فيما صادف الحرام (٢)، و إن كان الاذن فيه لاجل مصلحة فيه،

(١) لعله اشارة الى ان الظاهر مما ذكره هو التزامه (قدس سره) بالفعلية الحتمية فى الحكم الواقعى مطلقا أصابت الامارة او أخطأت. و يمكن ان يقال: ان ايصال الحكم الى مرتبة الفعلية الحتمية لا- يعقل ان يكون من الشارع العالم بخطا الامارة لانه لغو، اذ ايصال الحكم الى مرتبة الحتمية انما هو يمكن ان يترقب منه ان يكون منجزا، و مع خطأ الامارة لا يترقب منه التنجيز مع المعذرية عنه ايضا و هو واضح.

(٢) لا يخفى ان الاصول هى البراءة و الاحتياط و التخيير و الاستصحاب و قاعدة الحل.

و لا- يخفى ان المصنف لا- يقول بجعل الحكم النفسى فى البراءة و الاحتياط و التخيير، و اما الاستصحاب فقد مر منه فى الاجزاء ان لجعل الحكم النفسى فيه وجهها قويا، و هذا لا يدل على القول بجعل الحكم النفسى فيه. نعم فيه دلالة على قوة احتمال الجعل فيه دون القطع و الجزم به، و لكنه (قدس سره) فى قاعدة الحل يقول بجعل الحكم النفسى: أى بجعل حكم الاباحة نفسيا لا طريقيا فى موردها، و لذا نصّ عليها فى المتن، و فى قاعدة الطهارة و ان قال (قدس سره) بجعل الحكم النفسى فيها إلا أنها ليست من القواعد المبحوث عنها فى علم الاصول و انما هى من القواعد الفقهيّة، و لذا لم يذكرها، و لعل قوله: «كأصالة الاباحة» اشارة الى كل قاعدة يقال فيها بالحكم النفسى، و تكون أصالة الاباحة من باب المثال.

و على كل حال فحيث انه فى مثل أصالة الاباحة يقول بجعل الحكم النفسى لذا اشكل الامر فى الجواب عن لزوم اجتماع الضدين فى مرتبة الحكم و فى مرتبة الارادة و الكراهة ايضا.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٩٢

لا لاجل عدم مصلحة أو مفسدة ملزمة فى المأذون فيه (١)، فلا محيص فى

(١) لا يخفى ان الاباحة على قسمين: اباحة لا اقتضائية و هى التى تكون لعدم مصلحة ملزمة او غير بالغة حدّ الالزام، و عدم مفسدة ملزمة او غير بالغة حدّ الالزام: أى يخلو الفعل عما يقتضى الوجوب و الاستحباب و الحرمة و الكراهة.

و اباحة اقتضائية و هى التى تكون عن مصلحة تقتضى الحكم بالاباحة و الاذن فى الفعل و الترك كما فى الحكم الظاهرى، و لا يخفى

ان المصلحة المقتضية للإباحة هي في نفس الحكم الظاهري بالإباحة وفي نفس الترخيص في الاقدام و عدمه، و ليست المصلحة الداعية الى الحكم بالإباحة هي في نفس المباح، بل هي في نفس الاذن لا في الماذون فيه. وقد اتضح من هذا انه لا منافاة و لا مضادة في مرتبة المصلحة و المفسدة فيما اذا كان مورد اصالة الحل حراما واقعا، لان مفسدة الحرمة الواقعية في نفس الفعل، و مصلحة الحكم بالحلية في نفس الحكم بالحلية لا بالماذون فيه، و لكن تقع المنافاة في مرتبة الكراهة الموجبة للحكم بالحرمة و عدم الكراهة الموجبة للحكم بالإباحة، فان لازم الاذن في الفعل و الترك عدم كراهة الفعل و هذه منافاة بالتناقض، و في مرتبة الحكم تقع المضادة لوضوح المضادة بين الحكم بالحرمة و الحكم بالإباحة، و لا- يتأتى الجواب السابق في الحكم الطريقي هنا، لبداهة ان حكم الاباحة ليس بداعي التنجيز و التعذير، بل هو حكم نفسى بداعي مصلحة في نفسه، و قد اشار الى هذا بقوله:

«فان الاذن في الاقدام الى آخر الجملة» و اشار الى ان الاباحة في المقام اقتضائية و ليست لا اقتضائية بقوله: «و ان كان فيه» أى في الاقدام و الاقتحام «لاجل مصلحة»، و بقوله «فيه» أى في نفس الاذن في الاقدام اشار الى انها في نفس الحكم لا في متعلقه و لذا قال: «لا لاجل عدم مصلحة او مفسدة ملزمة» و هي الاباحة اللاقتضائية التي تكون «في الماذون فيه».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٩٣

مثله (١) إلا عن الالتزام بعدم انقراح الارادة أو الكراهة في بعض المبادئ العالية أيضا، كما في المبدأ الاعلى، لكنه لا يوجب الالتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعلي، بمعنى كونه على صفة و نحو لو علم به المكلف لتنجز عليه، كسائر التكاليف الفعلية التي تنتجز بسبب القطع بها، و كونه فعليا إنما يوجب البعث أو الزجر في النفس النبوية أو الولوية، فيما

و يمكن ان يقال: ان البراءة و ان لم يكن فيها جعل حكم نفسى إلا انها رافعة للحكم الفعلى، و رفع الحكم الفعلى ينافى وجود الحكم الفعلى بالمناقضة فمحذور الجمع بين الحكم الفعلى الواقعي و الحكم الفعلى الظاهري من المضادة و ان لم يكن موجودا، أما ان محذور المنافاة بين وجود الحكم الواقعي الفعلى و رفعه موجود بنحو التناقض، و ايضا فان لازم الرفع للحكم الفعلى في مورد البراءة هو الترخيص و إرخاء العنان و هو مضاد للحكم الواقعي، فالمنافاة بنحو المضادة بين لازم البراءة و الحكم الفعلى الواقعي ايضا متحقق، و ان لم نلتزم بجعل الحكم النفسى فيها، و الله العالم.

(١) قد عرفت ان الاقوال في التعبد بالطرق غير العلمية ثلاثة: جعل الحجية الصّرف، و جعل الحكم الطريقي اما بتبع جعل الحجية او من غير جعل الحجية، و جعل الحكم النفسى المماثل لما أدت اليه الامارة و هو المنسوب الى ظاهر المشهور.

و قد تعرّض لدفع المحاذير بناء على جعل الحجية، و بناء على جعل الحكم الطريقي، و لم يتعرّض للدفع بناء على جعل الحكم النفسى في الامارات، و لكنه حيث يقول بجعل الحكم النفسى في مؤدى بعض الاصول العملية تعرّض لها و لدفعها، و لما كان الدفع يتأتى ايضا بناء على جعل الحكم النفسى في الامارات اشار بقوله: «في مثله» الى دفعها ايضا، لان دفع الاشكال في الحكم النفسى في الاصول يجرى عينا في دفع اشكال الحكم النفسى في الامارات ايضا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٩٤

إذا لم ينقدح فيها الاذن لاجل مصلحة فيه (١).

(١) و توضيحه: إنه قد مرّ في المباحث السابقة في القطع و الظن الاشارة الى ان الفعلية على نحوين: فعلية حتمية، و فعلية تعليقية، و الفعلية الحتمية هي الفعلية البالغة حدّا يلازمها مرتبة التنجز و ترتب العقاب و الثواب، و هي الفعلية التي لو كان العبد في مقام اداء رسم العبودية لكان الامر محركا له بالفعل، و هذه المرتبة لا تكون الا بوصول الحكم بنحو من انحاء الوصول، اما بالعلم او بالامارة الموصلة

له بناء على الطريقيّة و جعل الحجية او الوصول تعبدا، فان الحكم القائم عليه الحجة المجعولة طريقا له من الشارع نحو من انحاء الوصول له، و لذا قال في الحكم الطريقي انه بداعي التنجيز و التعذير لا بداعي المصلحة في متعلقه كما مرّ. و اما الفعلية التعليقية: و هي كون الحكم بحيث لو علم به لتنجز أى لبلغ مرتبة الحكم الذى يلازمه التنجز بمعنى تماميته من كل جهة تستدعى كونه حكما بالفعل من ناحية المولى، و لم يبق له شرط من ناحية المولى اصلا، و انما بقى له شرط واحد لا يرجع الى المولى و هو كونه واصلا.

و فى مورد الاصول حيث ان لسانها ليس لسان الايصال فلم يعتبرها الشارع من هذه الناحية، و انما اعتبرها لجعله الحكم بالحلية فى موردها، فالحكم لم يصل فى موردها بالعلم على الفرض لان موردها بفرض الشك فيه، و لا بالحجة القائمة عليه بما هى طريق معتبر اليه، اذ المفروض عدم قيام الامارة المعتبرة عليه ايضا، فالحكم الواقعى لم يصل اصلا.

و مثله الحال بناء على جعل الحكم النفسى المماثل لما قامت عليه الامارة، فان الامارة و ان كان لسانها انه الواقع اّلا انه بناء على جعل الحكم المماثل على طبق مؤداهما ينحصر وصول الحكم الواقعى بالعلم فقط، لوضوح ان من يرى جعل الحكم النفسى فى الامارة لا يقول بجعل حجة الامارة بما هى طريق الى الحكم الواقعى، فالحكم الواقعى - ايضا - فى مورد قيام الامارة لا يكون و اصلا ايضا.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٩٥

.....

فاذا عرفت ان الحكم الواقعى فى مورد الاصول و الامارة لا يكون واصلا فلا مانع من اجتماع الحكم الواقعى بهذه المرتبة من الفعلية التعليقية و الحكم الظاهرى النفسى - فى مورد الاصل و الامارة - البالغ مرتبة الفعلية الحتمية للعلم بوضوئه قطعا، لحصول شرط حتميته و هو قيام الاصل و الامارة عليه، فان الحكم الظاهرى مقطوع به و انما المشكوك او المظنون هو الحكم الواقعى فى مورد الاصل و الامارة.

و انما كان لا مانع من اجتماع هذين الحكمين و هما الواقعى الفعلى التعليقى و الظاهرى النفسى الفعلى الحتمى، لوضوح ان التماثل و التضاد بين الحكمين ليس لمحض كونهما حكمين و فردين من طبيعة واحدة او من طبيعتين، بل لكون الحكمين المتماثلين اجتماعهما من اجتماع العلتين المستقلتين المؤثرتين بالفعل على معلول واحد و هو محال، و فى التضاد من اجتماع العلتين المتضادتين بالفعل فى مقام التأثير، و التأثير لا يكون اّلا للحكم الواصل، و حيث لا - وصول للحكم الواقعى على الفرض فلا - قابلية له للتأثير، و لا تأثير الا للحكم النفسى الظاهرى، و لا يعقل مزاحمة ما لا قابلية له للتأثير لما له قابلية التأثير، فلا مانع من اجتماعهما.

و مما بينا يتضح: ان الحكم المسبوق بالارادة و الكراهة هو الحكم الفعلى الحتمى، لان الارادة و الكراهة المسبوق بهما الحكم هى شوق المولى الى ان يتحرك العبد بالامر و ان ينزجر بالنهى، و لما لم يكن الحكم الفعلى واصلا فلا قابلية لان يتحرك به العبد و لا لأن ينزجر بواسطته، فلا يكون الحكم الفعلى التعليقى مسبوقا بالارادة او الكراهة ليلزم التماثل و التضاد فى هذه المرتبة ايضا.

و اتضح ايضا ان المبادئ العالية المشرعة للاحكام كالنبي صلى الله عليه و آله و سلم و الوصى عليه السلام بعد أن جعلوا الحكم الظاهرى النفسى على طبق مؤدى الامارة و فى مورد الاصول مع علمهما بعدم وصول الحكم الواقعى فى مقامهما لا يعقل ان يكون الحكم الواقعى مسبوقا عندهما بالارادة و الكراهة فى مورد الاصول و الامارات لما عرفت، و الى هذا اشار بقوله: «فلا فى مثله محيص اّلا عن الالتزام بعدم انقداح الارادة أو الكراهة فى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٩٦

فانقداح بما ذكرنا أنه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعى فى مورد الاصول و الامارات فعليا (١)، كى يشكل تارة بعدم لزوم الاتيان

بعض المبادئ العالية أيضا كما في المبدأ الأعلى «عزّ وجل، غايته انه في المبدأ الأعلى لا مجال لهما أصلا، و في المبادئ العالية لهما مجال، ولكنه حيث لم يتحقق شرطهما، و اشار الى ان الحكمين فعليان و لكن احدهما تعلقي و هو الحكم الواقعي و الآخر حتمي بقوله: «لكنه لا يوجب الالتزام» أي ان الالتزام بعدم انقداح الارادة و الكراهة لا يوجب الالتزام «بعدم كون التكليف الواقعي بفعلي» بل هو فعلي أيضا لكنه ليس بحتمي بل هو تعلقي «بمعنى كونه على صفة و نحو لو علم به المكلف لتنجز عليه» و قد عرفت ان مرتبة التنجز ملازمة لمرتبة الفعلية الحتمية لا التعلقية و المرتبة الحتمية هي الواصلة بالعلم، و لذا قال: «كسائر التكاليف الفعلية التي» تكون قبل تعلق العلم بها تعلقية و لكنها «تنجز بسبب تعلق القطع بها».

و قوله (قدس سره): «و كونه فعليا انما يوجب البعث او الزجر الى آخر الجملة» معناه: ان الفعلية المطلقة و لو كانت تعلقية لا توجب البعث و الزجر الذي يلازمه أيضا الارادة و الكراهة في نفس النبي صلى الله عليه و آله و سلم و الولي عليه السلام، و انما هو في الفعلية الحتمية، و حينئذ لا بد و ان تكون الفعلية تعلقية في مورد الاصول و الامارات بناء على جعل الحكم النفسي على طبق مؤداها لا توجب بعثا و لا زجرا و لا ارادة و لا كراهة، لانه لا يعقل ان تبلغ المرتبة الحتمية في نفوسهم الزكية مع جعلهم الاذن في الاقدام و عدمه في موارد الاصول، و جعلهم الحكم النفسي الموجب للبعث و الزجر في مورد الامارات لمنافتهما للفعلية الحتمية للحكم الواقعي.

(١) هذا تعريض بما يظهر من الشيخ (قدس سره) في مقام الجواب عن الاشكالات المتقدمة بناء على جعل الحكم النفسي في موارد الاصول و الامارات.

و حاصل ما يظهر من الشيخ (قدس سره) في المقام هو الالتزام بكون الحكم الواقعي انشائيا و الحكم الفعلي هو الحكم الظاهري النفسي.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٩٧

حينئذ بما قامت الامارة على وجوبه، ضرورة عدم لزوم امتثال الاحكام الانشائية ما لم تصر فعلية و لم تبلغ مرتبة البعث و الزجر، و لزوم الاتيان به مما لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان (١).

و قد ظهر مما ذكره المصنف من ان الالتزام بالفعلية التعلقية تفي بدفع المحاذير المذكورة و لا داعي الى الالتزام بكونه انشائيا، بل لا بد من الالتزام بكونه فعليا تعليقيا لئلا يرد عليه الإشكالات الآتية.

(١) هذا هو الاشكال الاول الذي يرد على ما يظهر من الشيخ من الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي فعليا و انه انشائي.

و حاصله: ان الاحكام الانشائية التي هي مرتبة جعل القانون قد مرّ الكلام فيها، و ان الحكم في هذه المرتبة لا يقتضى العلم به الامتثال فضلا عن قيام الامارة عليه، بخلاف الحكم الفعلي الذي يكتسب الحكم فيه جميع ما له من الجهات فيما يتعلق بالمولى، و لم يفقد سوى شرط واحد و هو وصوله الذي هو ليس من شئون المولى، و الحكم ما لم يبلغ هذه المرتبة لا يكون له امتثال و لا يكون له قابلية ان يكون باعشا و زاجرا بالفعل حتى لو تعلق به العلم، و انما الذي يكون كذلك هو الحكم البالغ مرتبة الفعلية فانه المكتسب لكل حيثية من قبل المولى، و عند تعلق العلم به يكون بعثا و زجرا بالفعل.

و من الواضح ان الحكم الواقعي في مورد الاصول و الامارات لو تعلق العلم به لكان موجبا للبعث و الزجر فلا بد ان لا يكون انشائيا، لما عرفت من ان الحكم الانشائي لا يقتضى تعلق العلم به ان يكون موجبا للبعث و الزجر و لا يلزم امتثاله و الاتيان به، و الى هذا اشار بقوله: «ضرورة عدم لزوم امتثال الاحكام الانشائية ما لم تصر فعلية» اولا «و» ما «لم تبلغ مرتبة البعث و الزجر» ثانيا.

و من البديهي «لزوم الاتيان» أي بالحكم الواقعي في مورد الاصول و الامارات لو تعلق العلم «به» و هو «مما لا يحتاج الى مزيد بيان أو

اقامة برهان».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٩٨

لا يقال: لا مجال لهذا الاشكال، لو قيل بأنها كانت قبل أداء الامارة إليها إنشائية، لأنها بذلك تصير فعلية، تبلغ تلك المرتبة (١). فإنه يقال: لا يكاد يحرز بسبب قيام الامارة المعتبرة على حكم إنشائي لا حقيقته ولا تعبدا، إلا حكم إنشائي تعبدا، لا حكم إنشائي أدت إليه الامارة، أما حقيقته فواضح، وأما تعبدا فلان قصارى ما هو قضية حجية الامارة كون مؤداها هو الواقع تعبدا، لا الواقع الذي أدت إليه الامارة (٢)،

(١) حاصل لا يقال: ان الحكم الانشائي لو كان محض الحكم المرتب على موضوعه لورد عليه ما ذكر: من ان العلم به فضلا عن قيام الامارة عليه لا- يجعله فعلينا فلا يجب امتثاله، ولكنه ليس كذلك بل هو مقيد بأداء الامارة، بمعنى ان الحكم الانشائي - مثلا- هكذا: تجب الجمعة المؤدية لها الامارة، فهو حكم انشائي مقيد بأداء الامارة، و مثل هذا الحكم الانشائي المقيد لا بد من بلوغه الى درجة الفعلية الحتمية بأداء الامارة اليه، وليس مثل هذا الحكم الانشائي مما يحتاج الى ما يبلغه الى درجة الفعلية غير أداء الامارة اليه، و الى هذا أشار بقوله: «لو قيل بانها» أى الاحكام الواقعية الانشائية «كانت قبل أداء الامارة اليها انشائية» لا يجب امتثالها، و اما بعد أداء الامارة اليها لا بد و ان تصير فعلية لأنها ليست محض انشاء الحكم المرتب على موضوعه، بل هي انشائية مقيدة بأداء الامارة فهي «لأنها» مقيدة «بذلك تصير فعلية و تبلغ المرتبة» بأداء الامارة اليها.

(٢) و حاصله: ان الامارة القائمة على الحكم لا يعقل ان تكون مبلغة لهذا الحكم الانشائي المقيد بأداء الامارة.

و توضيحه: ان الموضوع المقيد اما ان يحرز كلا جزأيه بالعلم، او يحرز كلا جزأيه بالتنزيل، او يكون احد جزأيه محرزاً بالعلم و الآخر بالتنزيل.

و الاول كإحراز المائئة و الكريئة بالعلم، و الثانى كإحراز المائئة و الكريئة كليهما بالاستصحاب، و الثالث كإحراز احدهما بالعلم و الآخر بالاستصحاب.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ١٩٩

.....

و الموضوع فى مقامنا مركب من الحكم و قيد أداء الامارة، و حيث ان الامارة مما لا توجب العلم فلا يكون الموضوع بجزأيه محرزاً بالعلم، و ليس الموضوع محرزاً بكلا- جزأيه بالتنزيل، لوضوح لزوم ثبوت كل حكم بأمارتين: أمانة تقوم على الحكم، و أمانة تقوم على أداء الامارة اليه.

لا- يقال: ان المقام من القسم الثالث الذى يحرز احد جزأيه بالوجدان و جزؤه الآخر بالتنزيل، فان الحكم الذى هو مؤدى الامارة هو الحكم الواقعي تنزيلا و تعبدا، فأحد جزأيه قد احرز بالتنزيل، و اما جزؤه الآخر و هو أداء الامارة اليه فهو محرز بالوجدان لفرض قيام الامارة و ادائها الى الحكم وجدانا بلسان انه هو الواقع.

فانه يقال: ان الامارة المؤدية الى الحكم التعبدى التنزيلي لا- يعقل ان يكون مما يحرز بها الجزء الثانى بالوجدان، و هو نفس أداء الامارة المفروض اخذه قيدا للحكم الانشائي الواقعي، و لا يحرز بها ذلك إلا ان يكون لسان الامارة هو القيام على الحكم بما هو مقيد بأداء الامارة، فان أداء الامارة الذى هو قيد قد اخذ شرعا فى نفس الحكم الانشائي لم تؤد الامارة اليه، و انما أدت الى الحكم الانشائي فقط من دون قيده المأخوذ فيه فى انشائه كذلك.

نعم لو كان لسان الامارة قد قام على الحكم الانشائي بما هو مقيد بأداء الامارة لتم ذلك، و لكنه من الواضح ان الامارة ليس لها هذا

اللسان، و هو القيام على الحكم بما هو مقيد بأدائها اليه، و انما لسانها ان مؤداها هو الحكم الواقعي من دون كونه مقيدا بأدائها اليه، هذا اولاً.

و ثانياً: ان الامارة لا يعقل ان تقوم على الحكم المقيد بأداء نفسها اليه، لان معنى كونها قائمة على الحكم المقيد بأدائها بنفسها اليه هي كونها حاكية عن حكايتها عنه، و الحال أنه لا يعقل ان تكون حاكية عن الحكم و حاكية عن حكايتها عن الحكم ايضاً، لوضوح لزوم تقدم المحكى عنه على الحاكي له و تأخر الحاكي عن المحكى عنه، فحكايتها حيث انها هي احد المحكى عنه على الفرض لا بد من كونها متقدمة، و من

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٠٠

فافهم (١).

حيث كونها ايضاً هي الحكاية عن المحكى عنه لا بد ان تكون متأخرة، و ليس لنا في المقام الّا حكاية واحدة، فهذه الحكاية باعتبار كونها محكياً عنها تكون متقدمة، و باعتبار كونها هي بنفسها الحكاية عن المحكى تكون متأخرة، و لا يعقل ان يكون الشيء الواحد متقدماً و متأخراً، و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «لا يكاد يحرز بسبب قيام الامارة المعتبرة على حكم انشائي» إلّا احراز الحكم الواقعي تعبداً من دون قيده الشرعي المأخوذ فيه على الفرض و هو أداء الامارة اليه، فالحكم الواقعي الانشائي المفروض كونه هو المقيد شرعاً بأداء الامارة لم يحرز بسبب قيام الامارة «لا حقيقة و لا تعبداً» بل لم يحرز بها «الا حكم انشائي تعبداً لا حكم انشائي» مقيد بكونه «أدت اليه الامارة اما حقيقة فواضح» لعدم كون الامارة مما توجب العلم حتى يحصل بها الاحراز حقيقة «و اما تعبداً فلأن» الاحراز للحكم تعبداً بما هو مقيد بأداء الامارة لا يكون إلّا بان تكون قائمة على الحكم بما هو مقيد بأداء نفسها اليه، و ليس لها هذه الإفادة بل «قصارى ما» يستفاد مما «هو قضية حجية الامارة كون مؤداها هو الواقع تعبداً» من دون قيد و «لا» تؤدى الى «الواقع» المقيد بانه «الذي أدت اليه الامارة».

(١) لعله اشارة الى الدقة كما قيل. و يمكن ان يكون اشارة الى ان الشيخ لا يعقل ان يلتزم بان الحكم الواقعي الانشائي هو المقيد شرعاً بأداء الامارة، لانه في مقام الجواب عن الاشكالات بناء على جعل الحكم الطريقي و النفسى، و لكنه بناء على جعل الحكم النفسى على طبق مؤدى الامارة كما هو المنسوب الى المشهور لا يتم، لان المشهور يقولون بالحكم النفسى مطلقاً سواء أدت الامارة الى الواقع او لم تؤد اليه، و اذا كان الحكم الانشائي الواقعي هو المقيد بأداء الامارة يلزم اجتماع المثليين فيما اذا أدت الامارة اليه، إلّا ان يكون المشهور يقولون بجعل الحكم على طبق مؤدى الامارة في صورة خطأها و عدم أدائها الى الواقع فقط.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٠١

اللهم إلّا أن يقال: إن الدليل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع - الذي صار مؤدى لها - هو دليل الحجية بدلالة الاقتضاء (١)، لكنه لا يكاد يتم إلا إذا لم يكن للاحكام بمرتبها الانشائية أثر أصلاً، و إلا لم تكن لتلك الدلالة مجال، كما لا يخفى (٢).

و يمكن ان يكون اشارة الى ان ما التزمه المصنف (قدس سره) من الفعلية التعليقية لا- يتأتى فيه ما ذكرناه في قولنا: فانه يقال، لان الفعلية التعليقية و ان كانت مقيدة بأداء الامارة لتكون حتمية، إلّا ان هذا القيد فيها ليس شرعياً بل هو عقلي، لان اداء الامارة وصول عند العقل كما ان العلم وصول، فليس القيد شرعياً حتى يكون الموضوع للفعلية الحتمية هو الحكم الواقعي المقيد شرعاً بأداء الامارة ليرد عليها ما اوردناه على الشيخ (قدس سره)، و الله العالم.

(١) و حاصله: انه يمكن ان يقال ان المقام من باب احراز كلا جزأى الموضوع بالتنزيل، و ان هناك تنزيلين: تنزيل للحكم الذى هو مؤدى الامارة منزلة الحكم الواقعي، و تنزيل ليس مدلولاً للامارة، بل الدال عليه دلالة الاقتضاء و لزوم صون كلام الحكيم عن اللغوية،

لانه اذا كان الموضوع مركبا فتزليل شىء منزلة احد جزأى الموضوع لا فائدة فيه ما لم يكن الجزء الآخر محرزا بالوجدان او بتزليل آخر، و حيث لا وجدان و لا علم فلا بد و ان يكون هناك تنزيل آخر يتضمن تنزيل هذه الامارة منزلة الاداء الذى هو القيد للحكم الواقعى، و الى هذا اشار بقوله: «إلا ان يقال ان الدليل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع الذى صار مؤدى لها» تنزيلا و تعبدا «هو دليل الحجية بدلالة الاقتضاء» لا بنفسه على ان هناك تنزيلا آخر يتضمن احراز الجزء الآخر تعبدا او تنزيلا ايضا للزوم صون تنزيل الحكيم عن اللغوية، بعد ان لم يكن لتزليل احد جزأى الموضوع فائدة من دون تنزيل للجزء الآخر.

(٢) و حاصله: ان صون كلام الحكيم عن اللغوية المستلزم اقتضاء لتزليل الجزء الآخر انما يتم فيما اذا لم يكن لاحراز الحكم الانشائي بما هو انشائي فائدة و اثر

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٠٢

و أخرى بأنه كيف يكون التوفيق بذلك؟ مع احتمال أحكام فعلية بعثية أو زجرية في موارد الطرق و الأصول العملية المتكفلة لاحكام فعلية، ضرورة أنه كما لا يمكن القطع بثبوت المتنافيين، كذلك لا يمكن احتماله. فلا يصح التوفيق بين الحكمين، بالتزام كون الحكم الواقعى - الذى يكون مورد الطرق - إنشائيا غير فعلى (١)، كما لا يصح بأن الحكمين ليسا فى

اصلا، عدا كونه و اصلا الى درجة الفعلية، و اما اذا كان له اثر بما هو حكم انشائي فلا نضطر الى دلالة الاقتضاء صونا لكلامه عن اللغوية، لعدم لزوم اللغوية فى هذا التنزيل المتضمن لتزليل المؤدى منزلة الحكم الواقعى الانشائي، و الى هذا اشار بقوله: «لا يكاد يتم الى آخر الجملة».

إلا ان يقال: ان الاثر للحكم الانشائي اذا لم يكن هو بلوغه الى درجة الفعلية ليرتب عليه الامتثال لا يكون اثر له الا فيما اذا تعلق النذر باحرازه بما هو حكم انشائي، فتكون هذه الاهمية فى جعل الامارة لا ثمرة لها الا فى مقام تعلق النذر و شبهه، و هو بعيد جدا بل مقطوع بعدمه فلا مناص عن دلالة الاقتضاء.

(١) و حاصله: ان الالتزام بان هناك احكاما انشائية مقيدة باداء الامارة اليها لا يمنع عن احتمال ان يكون هناك احكام فعلية واقعية، و اذا احتملنا وجود احكام فعلية واقعية فى مورد الاصول و الامارات مع جعل الحكم النفسى الفعلى على طبق مؤداهما يكون لازمه احتمال اجتماع الحكمين الفعليين، و من الواضح ان احتمال اجتماع الحكمين الفعليين من احتمال المحال، و المحال لا بد و ان يكون مقطوعا بعدمه، فاحتماله كالقطع به محال.

و الحاصل: ان الذى يلتزم بالحكم الانشائي فى مقام الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى انما هو للفرار عن اجتماع الحكمين المتنافيين اما من حيث التماثل او التضاد، و لا يمكنه ان يتخلص من هذا المحذور إلا بالالتزام بانه لا يحتمل فى مورد جعل الحكم الظاهرى حكم فعليا واقعيا اصلا، لان احتمال وجود الحكم الفعلى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٠٣

[الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى بتعدد الرتبة]

مرتبة واحدة بل فى مرتبتين، ضرورة تأخر الحكم الظاهرى عن الواقعى بمرتبتين، و ذلك لا يكاد يجدى، فإن الظاهرى و إن لم يكن فى تمام مراتب الواقعى، إلا - أنه يكون فى مرتبته أيضا. و على تقدير المنافاة لزم اجتماع المتنافيين فى هذه المرتبة (١)، فتأمل فيما ذكرنا من التحقيق فى التوفيق، فإنه دقيق و بالتأمل حقيق.

احتمال اجتماع المتنافيين، و المتنافيان لا بد و ان يكون مقطوعا بعدهما، بخلاف ما التزمناه من الجمع بالفعلى التعليقى و الحتمى، و الى هذا اشار بقوله: «ضرورة انه كما لا يمكن القطع بثبوت المتنافيين كذلك لا يمكن احتمالهما».

(١) هذا وجه آخر للجمع بين الحكمين، و يظهر من القائل به انه يدفع التنافى بين الحكمين الواقعى و الظاهرى النفسى مع الالتزام بفعليتهما معا.

و تقريبه: ان الحكم الواقعى موضوعه نفس عنوان الشىء من دون تقييده بعلم او جهل، و لا اطلاق له ناظر اليهما، اذ لا يعقل ان يكون الحكم الواقعى ناظرا الى الجهل به و العلم به لانهما يتاخران عنه، لوضوح ان الجهل بالحكم لا تحقق له الا حيث يكون هناك حكم ثم يجهل به، و مثله العلم به، فالحكم الواقعى لا نظر له الى الجهل به و لا الى العلم به، و إلا لزم الخلف لان العلم طريق محض اليه، و لو كان الحكم مقيدا بالعلم لكان قبل العلم به لا حكم، و هو خلاف فرض كون هناك حكم اصابه العلم ام أخطأه كما مرّ بيان ذلك فى مباحث القطع. و لا بد ايضا ان تكون المصلحة الداعية له كذلك لا تمنع عن المصلحة المقيدة بالجهل به، لكون الحكم لا بد و ان يكون على طبق المصلحة الداعية له، فاذا كان الحكم الواقعى لا- يعقل ان يكون ناظرا الى الجهل به فلا- بد و ان تكون مصلحته كذلك.

و اما الحكم الظاهرى فهو متأخر عن الحكم الواقعى بمرتبين لتاخر الحكم عن موضوعه و قد اخذ فى موضوع الحكم الظاهرى الجهل بالحكم الواقعى، فهو متأخر عن الجهل بالحكم الواقعى، و الجهل بالحكم الواقعى متأخر عن الحكم الواقعى كما

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٠٤

.....

عرفت، فالحكم الظاهرى متأخر عن الجهل المتأخر عن الحكم الواقعى فهو متأخر عنه بمرتبين.

و من الواضح ايضا انه لا مانع من ان يكون للموضوع الذى له حكم واقعى مصلحة اخرى مقيدة بالجهل به، تقتضى هذه المصلحة المقيدة بالجهل بالحكم الواقعى حكما آخر على خلاف الحكم الواقعى، و لا تمنع بينهما اصلا لا بين الحكمين و لا بين المصلحتين. اما عدم مانعية الحكم الواقعى عن الحكم الظاهرى فلانه غير ناظر اليه، و اما عدم مانعية مصلحة الحكم الواقعى فلما عرفت من ان الحكم الواقعى لا بد و ان يكون على طبق مصلحته، و لما لم يكن هو مانعا فلا بد و ان تكون مصلحته ايضا غير مانعة.

و اما عدم مانعية الحكم الظاهرى عن الحكم الواقعى فواضح، لتاخره عنه بمرتبين و لا يعقل ان يكون المتأخر مانعا عن المتقدم عليه، و مصلحته كذلك لما مرّ من كونها مقيدة بالجهل ايضا فلا تكون مانعة عن المصلحة غير المقيدة بالجهل، و الى هذا اشار بقوله: «بان

الحكمين ليسا فى مرتبة واحدة بل فى مرتبتين ضرورة تأخر الحكم الظاهرى عن الواقعى بمرتبين» كما مرّ تقريبه موضحا.

و الجواب عنه: ان الحكم الظاهرى و ان كان متأخرا عن الحكم الواقعى بمرتبين و ليس فى مرتبته حتى يكون مانعا عنه، إلا ان الحكم الواقعى يكون فى مرتبة الحكم الظاهرى فيكون مانعا عنه، و لا- فرق بين ان يكون التمانع من طرف واحد او من طرفين، فالحكم الظاهرى لا يمنع الحكم الواقعى و لكن الحكم الواقعى يمنعه، و اذا كان الحكم مانعا عن الحكم الظاهرى فلا يعقل فعليتهما معا.

اما مانعية الحكم الواقعى عن الحكم الظاهرى المتأخر عنه، فلوضوح ان تقدم الحكم الواقعى تقدّم طبيعى، و المتقدم بالطبع على شىء لا- مانع من اجتماعه مع المتأخر عنه بالطبع، فان الواحد متقدم بالطبع على الاثنين و لا مانع من اجتماعه معه، بل ربما فى مقام الوجود

يقترنان زمانا، و مع ذلك فالواحد متقدم بالطبع و ان الاثنين

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٠٥

.....

متأخر بالطبع، لأن ملاك التقدم الطبيعي موجود في الواحد وهو انه يمكن ان يوجد الواحد ولا اثنان، و ملاك التأخر متحقق في الاثنان لعدم امكان ان يوجد الاثنان ولا وجود للواحد، فالمتقدم بالطبع يكون موجودا مع المتأخر عنه. و اما كون الحكم الواقعي غير ناظر اليه ففيه اولاً: ان التمانع مربوط باجتماعهما في الوجود لا في النظر والاطلاق. و ثانياً: ان الحكم الواقعي و ان كان ليس له اطلاق نظري بالنسبة الى الحكم: أى في مرحلة التصور و النظر، ولكنه له اطلاق طبيعي بمعنى انه حيث لم يكن الحكم الواقعي مقيداً بالجهل و لا- بالعلم فهو في حال الجهل موجود كوجوده في حال العلم، كما ان المفروض في هذا الجمع كون الحكم الواقعي فعلياً، فهو حكم فعلي موجود في حال وجود الحكم الظاهري، و وجوده و فعليته تلازم كونه مانعاً عن فعلية الظاهري.

و اما كون الشيء يمكن ان تكون له مصلحة مقيدة بالجهل بالحكم الواقعي مقتضية لجعل حكم على خلافه، فان كان مراده انه تكون له مصلحة مقيدة بالجهل بالحكم الواقعي غير الفعلي فلا مانع عن ذلك لكنه خلاف الفرض، و ان اراد ان له مصلحة مقيدة بالجهل بالحكم الواقعي الفعلي فأصل ثبوت مصلحة كذلك لا مانع عنها ايضاً، إلّا انها لا يعقل ان تكون موجبة للحكم الظاهري، لوضوح ان ايجابها لذلك ايجاب لما له المانع، و ما له المانع لا يعقل أن يوجهه شيء، و الى هذا اشار بقوله: «و ذلك لا يكاد يجدي» أى تأخر الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي بمرتين غير مجد في رفع مانعية فعلية الحكم الواقعي عن الاجتماع مع فرض فعلية الحكم الظاهري ايضاً «فان الحكم الظاهري و ان لم يكن في تمام مراتب» الحكم «الواقعي» لفرض تقيده بالجهل المتأخر رتبة عن الحكم الواقعي «إلّا انه يكون» الحكم الواقعي «في مرتبته» أى في مرتبة الحكم الظاهري «ايضاً» لوضوح فرض وجود الحكم الواقعي بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٠٦

تأسيس الاصل في الشك في الحجية

ثالثها: إن الاصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعاً و لا يحرز التعبد به واقعا، عدم حجيته جزماً، بمعنى عدم ترتب الآثار المرغوبة من الحجية عليه قطعاً، فإنه لا تكاد تترتب إلا على ما اتصف بالحجية فعلاً، و لا يكاد يكون الاتصاف بها، إلا إذا أحرز التعبد به و جعله طريقاً متبعاً، ضرورة أنه بدونها لا يصح المؤاخذه على مخالفة التكليف بمجرد إصابته، و لا يكون عذراً لدى مخالفته مع عدمها، و لا يكون مخالفتها تجريباً، و لا يكون موافقتها بما هي موافقة انقياداً، و إن كانت بما هي محتملة لموافقة الواقع كذلك إذا وقعت برجاء إصابته، فمع الشك في التعبد به يقطع بعدم حجيته و عدم ترتيب شيء من الآثار عليه، للقطع بانتفاء الموضوع معه (١)، و لعمري هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة

و فعليته في حال وجود الحكم الظاهري و فعليته «و على تقدير المنافاة» بين الحكمين الفعليين الموجودين «لزم اجتماع المتنافيين في هذه المرتبة».

(١) لا يخفى ان الظاهر من قوله: «الاصل فيما لا يعلم اعتباره» عدم حجيته هو كون عدم الحجية للمشكوك في حجيته انما هي ببركة الاصل و هو استصحاب عدم حجيته، و لكن المتحصّل من ذيل عبارته و هو قوله: «فمع الشك في التعبد به يقطع بعدم حجيته» هو كون الشك في الحجية كافياً في القطع بعدم ترتب آثارها و لا حاجة الى استصحاب عدم الحجية لعدم ترتب آثارها.

و توضيحه: انه قد مرّ ان الحجية مما يمكن اعتبارها بالخصوص، و آثارها هي آثار القطع التنجيز عند الاصابة و العذر عند الخطأ، و ان موافقتها بما هي موافقة لها انقياد و مخالفتها بما هي مخالفة لها تجر، و من الواضح ايضاً ان هذه الآثار الاربعة انما هي للحجية الواصلة، اما الحجية غير الواصلة فلا يترتب عليها شيء من هذه الآثار اصلاً، فالحجية المنشأة ما لم تحرز اما بالعلم او بقيام الطريق المقطوع اعتباره عليها لا تكون واصله فليس لها اثر اصلاً.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٠٧

.....

و بعبارة أخرى: ان الحكم المجعول أو آثاره اللاحقة له بواسطة الجعل اما ان تكون لاحقة لذاته كالحكم الواقعي اللاحق للموضوع باعتبار مصلحته او مفسدته.

او تكون لا- حقه لخصوص العلم به أو احرازه كالرخصة في التصرف في اموال الغير المنوطة كما يستفاد من ادلتها، كما يقال بانها مشروطة بالعلم بالرضا و مع الشك في الرضا لا يجوز التصرف قطعا في مال الغير، فحال الشك في الرضا حال العلم بعدم الرضا في عدم جواز التصرف بمال الغير واقعا، و الآثار الاربعة للحجية هي من قبيل الثاني، فانها آثار للحجية المحرزة اما بالعلم او بالطريق المقطوع الاعتبار فهي آثار للحجية الواصلة، و من الواضح انه لا- وصول مع الشك في الحجية، فمع الشك فيها يقطع بعدم ترتب آثارها و لا حاجة الى التعبد باستصحاب عدم الحجية لنفي ترتب آثارها، لان الموضوع لها هي الحجية الفعلية لا الحجية الانشائية، فالموضوع للحجية الفعلية مركب من جعل الحجية و الوصول، و من البديهي ان المركب ينتفي بانتفاء احد اجزائه، و قد عرفت انه مع الشك في الحجية لا وصول لها، فأحد اجزاء هذا المركب منتف فلا مورد لترتب الآثار التي كان الموضوع فيها مركبا و قد انتفى احد اجزائه، و قد اشار الى ان هذه مرتبة على الحجية الواصلة دون الحجية المنشأة غير الواصلة بقوله: «فانها لا تكاد تترتب الا على ما اتصف بالحجية فعلا» و لا تكون الحجية حجية بالفعل إلا اذا كانت واصله، و لذا قال: «و لا يكاد يكون الاتصاف بها إلا اذا احرز التعبد به» اما بالعلم او بالطريق المقطوع الاعتبار فانه وصول و احراز تعبدى كالحراز العلمى، و قد اشار الى ان الآثار الاربعة للحجية بقوله: ف «انه بدونه لا تصح المؤاخذه على مخالفة التكليف بمجرد اصابته» و هذا هو التنجيز عند الاصابة، و بقوله: «و لا يكون عذرا لدى مخالفته مع عدمها» و هذا هو الاثر الثانى و هو العذر لو اخطأ الطريق الذى قد وصلت حجيته، و بقوله:

«و لا تكون مخالفته تجريا» الى الاثر الثالث و هو كون مخالفته بما هي مخالفة تجريا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٠٨

برهان (١).

و ظلما و هتكا لحرمة، و بقوله: «و لا» تكون «موافقة بما هي موافقة انقيادا» الى الاثر الرابع و هي كون موافقة بما هي موافقة له انقيادا و التزاما برسوم العبودية.

و قوله: «و ان كانت الى آخر الجملة» اشارة الى ما مر منه في كون موافقة المحتملات و الاتيان بالشىء برجاء الواقع من افضل مراتب الطاعة لكنها ليست موافقة للتكليف بما هي موافقة منبعثة عن امره بنفسه، بل هي منبعثة عن احتمال لا عن نفسه.

و قد اشار الى عدم الحاجة الى الاستصحاب لنفي هذه الآثار و ان الشك بنفسه موجب للقطع بعدمها و ان الشك في الحجية كالقطع بعدم الحجية بقوله: «فمع الشك في التعبد به» أى فى التعبد بالطريق المشكوك حجيته «يقطع بعدم حجيته و عدم ترتيب شىء من الآثار» الاربعة «عليه» و قد اشار الى ان السبب فى ذلك هو كون موضوع هذه الآثار هو المركب من الجعل للحجية مع الوصول، و انه مع الشك فى الحجية لا وصول فينتفى المركب بانتفاء احد اجزائه بقوله: «للقطع بانتفاء الموضوع معه» أى مع عدم الاحراز.

(١) لا- يخفى وضح ما ذكره بناء على ان المجعول هي الحجية، و اما بناء على ان المجعول هو الحكم الطريقي او الحكم النفسى فاحتياج نفيه الى استصحاب عدم لازم لانه كسائر الاحكام المشكوك فيها، و لو كان الشك فيها كافيا فى عدمها من دون حاجة الى اصل من الاصول كالبراءة الشرعية او استصحاب عدم للزم ان لا مجرى لهما فى كافة الاحكام المشكوكه فى الشبهة الحكمية، و هو مما لا- يمكن الالتزام به، مضافا الى امكان جعل الاحتياط فى موردها، و ما كان مجال لجعل الاحتياط فيه كان امر وضعه و رفعه بيد

الشارع فلا مانع من الرجوع الى الأصول الدالة على رفعه، فتأمل.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٠٩

و أما صحة الالتزام بما أدى إليه من الاحكام، و صحة نسبته إليه تعالى (١)، فليسا من آثارها، ضرورة أن حجية الظن عقلا- على تقرير

(١) توضيحه: ان مسلك المصنف في تأسيس الاصل ما مرّ: من ان الحجية لها آثار اربعة، و هي مرتبة على الحجية المحرزة بنحو من انحاء الاحراز لا على نفس الحجية، ففي مقام الشك في الحجية يقطع بعدم ترتب الآثار، و مع القطع بعدم ترتبها في حالة الشك لا وجه لاستصحاب عدم الحجية، اذ لا بد من اثر ليكون الاستصحاب جاريا بلحاظه، و حيث كان في حال الشك في الحجية يكون عدم الاثر مقطوعا به، فلا يكون أثر لاستصحاب عدم الحجية حتى يكون جاريا بلحاظه.

و للشيخ الاعظم طريق غير هذا في نفى الآثار عند الشك.

و حاصله: ان معنى حجية التعبد بالظن و الطرق غير العلمية و وجوب العمل بها ليس هو إلّا وجوب الالتزام بمؤداها و الاستناد اليه قلبا، و صحة اسناد مؤداها الى الشارع بما انه حكمه و تشريعه فللحجية اثران: الاستناد الى المؤدى قلبا، و اسناده الى الشارع قولاً، و هذان الأثران يترتان على الظن الذي قام الدليل على حجيته، اذ ليس معنى حجيته إلّا هذين الأمرين.

و اما الظن الذي لم يقم الدليل على حجيته فيحرم الالتزام بمؤداه و الاستناد اليه، و يحرم اسناده اليه بالدلة الاربعة كتابا و سنة و اجماعا و عقلا.

اما الكتاب فقوله تعالى: **اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ** [١٧] و الاستدلال بها هو ان المراد من الاذن هو بيانه الواصل، و مع عدم الوصول تكون النسبة اليه تبارك و تعالى افتراء، و الاستفهام الانكاري دال على حرمة الافتراء و هو نسبة ما لم يصل اليه تعالى، فهذه الآية قد دلت على حرمة الاسناد لما لم يصل، و انه من الافتراء و هو محرم، و بحكم الملازمة بين حرمة الاسناد اليه و حرمة الاستناد الالتزام

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢١٠

.....

به بما انه حكمه تعالى تدل على حرمة الاستناد قلبا، فهي دالة بالمطابقة على حرمة الاسناد قولاً، و بالملازمة على حرمة الاستناد قلبا. و اما السنة فقوله عليه السلام: (و رجل قضى بالحق و هو لا يعلم) [١٨] في مقام تعداد قضاء الباطل، فانه ظاهر في حرمة الالتزام بالحق غير الواصل و ان كان حقا في الواقع، بقريته قوله و هو لا يعلم و ان القضاء به من القضاء الباطل المحرم، و بالملازمة بين حرمة الالتزام و حرمة الاسناد اليه حرمة يثبت حرمة الاسناد اليه ايضا، فهو دال بالمطابقة على حرمة الالتزام و بالملازمة على حرمة الاسناد.

و اما الاجماع فقد ادعى في كلمات جماعه على حرمة الالتزام و الاسناد معا.

و اما العقل فلحكم العقل بقبح الالتزام و هو عقد القلب على ما لا يعلم انه حكم الله بانه حكم الله، لانه تصرف في سلطانه، لان لازم الالتزام به هو البناء على تحققه، و البناء على تحقق ما يرجع اليه تعالى من دون علم به تصرف فيما يختص به عزّ و جل، و هو ظلم له فهو قبيح.

و لا يختص التشريع بخصوص الاتيان للشيء بعنوان انه حكم الله، بل يعم نفس البناء و عقد القلب عليه ايضا، و بعد ثبوت قبحه عند العقل يكون محرما شرعا بالملازمة بين ما حكم به العقل و ما حكم به الشرع، و اذا ثبتت حرمة الالتزام ثبتت حرمة الاسناد اليه تعالى بالملازمة، مضافا الى ان نفس الاسناد افتراء و هو محرم كالكذب.

و اذا تم هذا من كون وجوب الالتزام و صحة الاسناد من آثار الحجية الواصلة، بل هو نفس الحجية بناء على مسلك الشيخ من انكار

الحكم الوضعي وانه عبارة عن الحكم التكليفي - فمعنى الحجية هو وجوب الالتزام و صحة الاسناد للحكم الواصل، فما لا يعلم به ليس بواصل فيحرم الالتزام به و اسناده، فلا بد و ان لا يكون حجة
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢١١

الحكومة في حال الانسداد- لا توجب صحتها، فلو فرض صحتها شرعا مع الشك في التعبد به لما كان يجدي في الحجية شيئا ما لم يترتب عليه ما ذكر من آثارها، و معه لما كان يضر عدم صحتها أصلا، كما أشرنا إليه آنفا. فبيان عدم صحة الالتزام مع الشك في التعبد، و عدم جواز الإسناد إليه تعالى غير مرتبط بالمقام، فلا يكون الاستدلال عليه بهم، كما أتعب به شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - نفسه الزكية، بما أظن من النقض و الابرام، فراجع بما علقناه عليه، و تأمل.
و قد انقدح - بما ذكرنا - أن الصواب فيما هو المهم في الباب ما ذكرنا في تقرير الاصل، فتدبر جيدا (١).

بالفعل فتنتفى الحجية بالفعل بثبوت آثار عدمها، و هذا معنى كون الاصل فيما شك في حجيته هو عدم حجيته.
(١) و الجواب عنه: ان صحة الالتزام و الاسناد ليسا من آثار الحجية، و انما آثارها هي الامور الاربعة المذكورة: من التنجيز و التعذير و الانقياد و التجري كما تقدم بيانها، و اذا لم يكن الالتزام و الاسناد من آثار الحجية فلا وجه لاثبات عدم الحجية بنفي وجوب الالتزام و بعدم صحة الاسناد، اذ لا يثبت عدم الشيء الا بنفي ما كان من آثار وجوده دون غيرها.
و توضيح كون الالتزام و الاسناد ليسا من آثار الحجية ان نقول: بناء على كون الحجية المجعلولة نفس الحكم الوضعي، و هي اعطاء وصف الحجية للامارة بحيث تكون مما يحتج به، فان معنى هذا هو اعتبارها بحيث يترتب عليها الآثار الاربعة: من التنجيز و المعذرية و الانقياد و التجري، و هذا و ان لم يقل به الشيخ (قدس سره) لكنه بناء عليه لا يكون هناك حكم حتى يجب الالتزام به و يصح اسناده. و بناء على كون الحجية هي جعل الحكم سواء كان هو الحكم الطريقي او النفسى فلا- يجب الالتزام و لا يصح الاسناد ايضا، لان الواصل حقيقة هو الحكم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢١٢

.....

الذى أدت اليه الامارة سواء كان طريقيا او نفسيا، و اما الحكم الواقعي فليس بواصل بنفسه.
نعم الحكم الذى أدت اليه الامارة وصل بعنوان انه هو الحكم الواقعي، فما يصح الالتزام به و اسناده هو هذا الحكم الذى أدت اليه بعنوان انه هو الواقعي، و هذا فى الحقيقة التزام و اسناد للحكم الظاهري. و اما الحكم الواقعي بما هو واقعي فلا يصح الالتزام به و لا اسناده لعدم وصوله، و الغرض مما ذكره و استدلال على حرمة الالتزام به و اسناده ما يرجع الى الحكم الواقعي، و الحكم الواقعي سواء ثبتت الحجية ام لم تثبت لا يجوز الالتزام به و لا يصح اسناده، و اذا كان مع ثبوت الحجية لا يترتب جواز الاسناد و لا وجوب الالتزام بالنسبة الى الحكم الواقعي، فلا معنى لاستكشاف عدم الحجية بعدهما، مضافا الى ان صحة الاسناد اليه انما هو من آثار العلم بالحكم دون الحكم لانه صدق، و عدم صحة الاسناد فى حال العلم بعدم الحكم من آثار العلم بالعدم لانه كذب، و عدم صحة الاسناد فى حال الشك لانه افتراء و هو خصوص نسبة الشيء الى من لا يعلم انه منه، و كون الاثر من آثار العلم بالشيء و العلم بعدمه و الشك فيه غير كونه من آثار نفس الشيء، بخلاف ما مر من الآثار فان التنجيز و التحريك لنفس الحكم غايته ان الشرط فى كونه محركا و باعنا هو العلم، و اما الصدق و الكذب و الافتراء فهى من آثار نفس العلم و العلم بالعدم و الشك.

هذا كله مضافا الى ما اشار اليه المصنف من كون صحة الالتزام و الاسناد ليستا من آثار الحجية أولا: بان الحجية تتحقق و لا يصح الالتزام و الاسناد كما فى حجية الظن الانسدادى على الحكومة، فانه بناء على الحكومة يكون حال الظن حال القطع من دون وجود

حكم في البين، لان نتيجة الانسداد بناء على الحكومة هو حكم العقل بان للظن - بعد تمامية مقدمات الانسداد - ما للقطع من الآثار، و العقل ليس بمشرع للاحكام الشرعية فليس في البين حكم شرعى لا واقعى ولا ظاهرى.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢١٣

.....

و اذا كانت الحجية موجودة و لا يصح الالتزام بحكم و لا اسناد حكم اليه تعالى - تبين ان صحة الالتزام و الاسناد ليسا من آثار الحجية فلا وجه لاستكشاف عدمها بنفيها، و الى هذا اشار بقوله: «ضرورة أن حجية الظن عقلا على تقرير الحكومة في حال الانسداد» لازمها كون الظن كالقطع في هذا الحال، و ليس هناك حكم اصلا لا واقعا لفرض عدم العلم به، و لا ظاهرا لعدم الجعل الشرعى على الحكومة، فعلى الحكومة لا حكم حتى يصح اسناده و الاستناد اليه، و لذا قال (قدس سره): «لا توجب صحتهما» أى حجية الظن على الحكومة لا توجب صحة الاسناد و لا صحة الاستناد، و هذا كاشف عن ان الاسناد و الاستناد ليسا من آثار الحجية.

ثانيا: ما اشار اليه بقوله: «فلو فرض الى آخره»، و حاصله: انه لو فرضنا قيام دليل شرعى على وجوب الالتزام بحكم الله الواقعى و صحة اسناده اليه في مورد الامارة فقط من دون دلالة لذلك الدليل على ثبوت الآثار الاربعه من التنجيز و بقيه الثلاثة لما كانت الامارة حجة يجب العمل على طبقها، و لو فرضنا ثبوت ملازمة عرفية بين وجوب الالتزام و صحة الاسناد، و بين ثبوت تلك الآثار فالحجية انما تثبت لتحقق الدليل على آثارها المستلزمة لها، و هذا غير كون نفس وجوب الالتزام و صحة الاسناد من آثارها، و لذا لو فرضنا عدم الملازمة عرفا لما كان ثبوت وجوب الالتزام و صحة الاسناد مما يقتضى حجية الامارة أى وجوب العمل على طبقها.

و لا ينبغي ان يخفى ان فرض قيام الدليل على وجوب الالتزام بحكم الله الواقعى و صحة اسناده اليه انما يكون بتوسعة الصدق الجائز شرعا الى ما يشمل مشكوك الصدق و الكذب، و بتخصيص التشريع القبيح عقلا و شرعا بخصوص ما علم انه ليس من الدين، و لا يشمل المشكوك كونه من الدين.

و اما ما ذكره الشيخ (قدس سره): من الاستدلال بالآية فمن الواضح انها تدل على حرمة الافتراء لا على حرمة الالتزام.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢١٤

إذا عرفت ذلك، فما خرج موضوعا عن تحت هذا الاصل أو قيل بخروجه يذكر في ذيل فصول.

[حجية ظواهر الألفاظ]

فصل لا- شبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة، لاستقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات في تعيين المرادات، مع القطع بعدم الردع عنها، لوضوح عدم اختراع طريقة أخرى في مقام الافادة لمرامه من كلامه، كما هو واضح (١).

و مثلها قوله عليه السلام: (رجل قضى بالحق و هو لا يعلم) فانها تدل على حرمة ذلك لانها افتراء.

و اما الاجماع فهو مع انه من المنقول محتمل المدرك، و لا حجية للاجماع المنقول لو قلنا بحجيته مع احتمال كون مدركه احد الادلة التى ذكرت.

و اما العقل فغاياته هو حكمه بقبح الالتزام لانه تصرف في سلطان المولى، و لا يكون محرما شرعا إلا بالقول بالملازمة بين ما يحكم به العقل و ما يحكم به الشرع، و هى محل اشكال بل منع، لإمكان ان يكون هناك مصلحة لا يدرکها العقل تكون غالبه على القبح الذى ادركه، و من الواضح عدم احاطة العقل بجميع جهات الشىء، هذا كله مضافا الى ما مر من عدم وجوب الموافقة الالتزامية. و اما حرمة الاسناد فيما لا يعلم انه حكم الله فقد عرفت انها لكونها افتراء لا لانه من آثار الحجية.

فاتضح ان مسلك المصنف هو الصواب في تقرير الاصل، والله العالم.

(١) توضيحه: ان العقلاء تارة يكون لهم بناء على قضايا كلياتهم على حسن العدل وقبح الظلم، وفي مثل هذا لا حاجة في التمسك بها الى ثبوت عدم الردع عنها لانها قضايا بنى عليها العقلاء حفظا للنظام و ابقاء للنوع، و الشارع رئيس العقلاء. نعم للشارع بما هو شارع و مطلع على حقايق الاشياء في مقام تطبيق هذه الكلية على بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢١٥

.....

المصاديق الخارجية حق الرفع و الوضع الكاشف عن وجود مصالح و مفسد يخفى ادراكها على العقلاء، فلا يكون حكمه بخلافها ظاهرا تخصيصا لها، بل يكون من قبيل التخصيص بحيث لو اطلع العقلاء لعرفوا ان الموارد الخارجة قد زوحت القاعدة فيها بما يخرجها عن كونها مصداقا لها، كحكمه بقطع يد السارق ازاء سرقته لمقدار لا يدرك العقلاء المصلحة الموجبة للقطع فيه. و اخرى: يكون للعقلاء بناء على الاخذ بشيء لحاجتهم اليها في مقام ترتيب عملهم عليه كمثال اخذهم بظواهر الالفاظ، و في مثل هذا لا بد من امضاء للشارع لهذه الطريقة العقلانية، و انما كانت هذه محتاجة الى الامضاء دون الاولى لوضوح ان بناءهم على الاخذ بالظاهر ليس من باب ابقاء النوع و حفظ النظام، و ليس لقيام برهان عقلي عندهم يلزم بالاخذ بها، فللشارع ان يخترع طريقة اخرى، فلذا كانت محتاجة الى امضاء من الشارع لهذه الطريقة، و انه ليس له طريقة غير طريقة العقلاء في هذا البناء. و لإحراز امضاء الشارع بما هو شارع طريقان:

- الاول: ان ينص على الامضاء.

- الثاني: ان تكون طريقتهم بمرأى منه و مسمع فلم يردع عنها، و استكشاف عدم ردعه في المقام بوجهين:

الاول: ان للشارع كلاما له ظاهر يتضمن احكاما و غيرها، فلو كان له طريق في ارادة خلاف ما هو ظاهر كلامه للزمه البيان لطريقته الخاصة التي بها تفهم احكامه و غيرها من قصص و حكايات، و من الواضح انه ليس للشارع طريقة يختص بها في افهام كلامه المتضمن للاحكام و غيرها، فهذا دليل واضح كاشف عن ان طريقته هي طريقة العقلاء في الاخذ بالظاهر. بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢١٦

[عدم تقييد الظواهر بالظن الفعلي]

و الظاهر أن سيرتهم على اتباعها، من غير تقييد بإفادتها للظن فعلا (١)، و لا بعدم الظن كذلك على خلافها قطعا، ضرورة أنه لا مجال

الثاني: انه لو تحقق منه ردع لنقل اليها بالتواتر، اذ الاخذ بظواهر الالفاظ اعظم مورد للابتلاء، فلو كان للشارع طريقة غير الاخذ بالظاهر لنقل بالتواتر، و حيث لم يكن لنقل الردع عين و لا اثر كان ذلك كاشفا قطعيا عن امضائه للطريقة العقلانية. و قد اشار هنا الى الوجه الاول بقوله: «لوضوح عدم اختراع طريقة اخرى في مقام الافادة لمرامه»، و ستأتي الاشارة منه الى الوجه الثاني في طي هذا الجزء ايضا.

قوله (قدس سره): «بالجملة الخ» انما قال في الجملة لان الغرض اثبات ان للعقلاء بناء على الاخذ بالظاهر، اما انه هل هو مقيد عندهم بافادته للظن، او مقيد بعدم الظن على الخلاف، او انه مخصوص بمن قصد افهامه، او دعوى اختصاص خصوص ظواهر الكتاب بالنبي صلى الله عليه و آله و سلم و الائمة عليهم السلام فسيأتي التعرض لها واحدا واحدا و انه غير مقيد بشيء منها.

(١) بعد ما عرفت من تحقق بناء العقلاء على العمل بالظواهر و ثبوت الامضاء له، وقع الكلام في مقامات:

الاول: ما اشار اليه بقوله: «الظاهر ان سيرتهم على اتباعها» أى اتباع الظهورات «من غير تقييد بافادتها للظن فعلا» المراد من الظن الفعلى هو الظن الشخصى، لوضوح كون الظواهر مما تفيد الظن النوعى، مضافا الى كون الظن النوعى لا يلزم ان يكون ظنا فعليا، فلا بد وان يكون المقيد بالفعل هو الظن الشخصى.

و الظاهر من سيرة العقلاء فى الاخذ بالظواهر هو عدم تقيدها بافاده الظن الشخصى، و لذا لا يقبل اعتذار العبد فى عدم الاخذ بما له ظهور فى انه لم يحصل له منه الظن.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢١٧

[عدم تقييد الظواهر بالظن بالخلاف]

عندهم للاعتذار عن مخالفتها، بعدم إفادتها للظن بالوفاق، و لا بوجود الظن بالخلاف (١).

و لعل السبب فى بنائهم على عدم تقييد الظواهر بافادتها للظن الشخصى ان الظن مما لا سبيل اليه الا من قبل نفس مدعيه، فيبطل الغرض الداعى لبنائهم على الاخذ بالظهور الذى عليه يقوم نظام الاجتماع.

و ما يقال: من انه لا اشكال فى كون الظهور ليس للعقلاء بناء عليه فى مقام العلم، سواء كان العلم على وفاق الظهور او على خلافه، و هو ايضا مما لا سبيل اليه فلا يكون الداعى لعدم تقييدهم لها بالظن هو كونه مما لا سبيل اليه الا من قبل مدعيه.

فانه يقال: فرق بين العلم و الظن بالوفاق، فان الظهور لا قابلية نوعيه فيه لافاده العلم لاحتمال الغفلة او الخطأ، بخلاف الظن بالوفاق فان الظهور كثيرا ما يفيد الظن الشخصى لو هن احتمال الغفلة او الخطأ، و لا قابلية نوعيه للظهور لافاده العلم، فالعلم دائما يكون حاصلًا من الخارج لا من نفس الظهور، فكان مجال لاحتمال تقييد الظهورات به بخلاف العلم.

(١) هذا هو المقام الثانى و هو انه هل ان بناء العقلاء على الاخذ بالظهور مقيد بعدم قيام الظن الشخصى على خلافه، او انه غير مقيد بذلك و ان بناءهم على الاخذ بالظهور و ان كان ظن شخصى على خلافه؟

و قد استدلل المصنف على عدم تقييد بنائهم بذلك بنفس الدليل السابق على عدم تقيده بالظن بالوفاق: و هو ان الظاهر من سيرتهم الاخذ به و ان كان هناك ظن شخصى على خلافه، و لذا لا يصح الاعتذار عن الاخذ بالظهور بحصول الظن على الخلاف، و قد اشار الى عدم تقييد الظهور عند العقلاء لا بالظن بالوفاق و لا بعدم الظن على الخلاف جامعا بينهما بهذا الدليل الدال على عدم تقيده بهما بقوله:

«ضرورة انه لا مجال عندهم للاعتذار الى آخر الجملة» و قد ذكر غير المصنف

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢١٨

[عدم اختصاص حجة الظهور بمن قصد إفهامه]

كما أن الظاهر عدم اختصاص ذلك بمن قصد إفهامه، و لذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد إفهامه إذا خالف ما تضمنه ظاهر كلام المولى، من تكليف يعمه أو يخصه، و يصح به الاحتجاج لدى المخاصمة و اللجاج، كما تشهد به صحة الشهادة بالاقرار من كل من سمعه و لو قصد عدم إفهامه، فضلا عما إذا لم يكن بصدد إفهامه (١)، و لا فرق فى ذلك بين الكتاب المبين و أحاديث سيد المرسلين و الائمة الطاهرين.

دليلاً آخر على عدم تقييد بنائهم بعدم الظن على الخلاف، و ملخصه: ان عدم الظن بالخلاف لا يعقل ان يكون جزء المقتضى و لا يعقل ان يكون شرطاً من باب كون عدم المانع من شرائط تأثير المقتضى.

اما معقولية كونه جزء المقتضى فلانه عدمى، و العدم لا يعقل ان يكون مؤثراً و لا شريكاً فى التأثير، اذ لا يعقل ان يترشح الوجود من العدم لا بنحو الاستقلال و لا بنحو أن يكون جزءاً من المؤثر.

و اما عدم معقولية كونه شرطاً من باب عدم المانع، لوضوح ان المانع عن تأثير الحجّة لا بد و ان يكون حجّة، فلا بد من فرض حجّة الظن بالخلاف حتى يكون الظن بالخلاف حجّة مزاحمة فيكون عدمه شرطاً، لبداهة اشتراط الحجّة بعدم قيام حجّة على خلافها، و هذا خلف لان المدعى يدعى كون عدم الظن بالخلاف شرطاً مع فرض عدم حجّة الظن القائم على خلاف الظهور، فتأمل.

(١) هذا هو المقام الثالث و هو انه هل يختص حجّة الظهور بمن قصد افهامه ام لا؟

و قد ذهب المحقق القمى (قدس سره) الى اختصاص حجّة الظهور بمن قصد افهامه.

و مختار المصنف وفاقاً للاكثر هو الثانى.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢١٩

.....

و غاية ما يمكن ان يقال فى تقريب اختصاص حجّة الظهور بمن قصد افهامه دون غيره: ان استعمال المتكلم اللفظ فى المعنى انما هو لاجل كون المتكلم يريد افهام المعنى به، فاذا كان مخاطباً لشخص فيكون قصده إفهامه للمعنى باللفظ، فعليه ان يكون كلامه الملقى الى من قصد افهامه وافيًا بغرضه، و اذا لم يكن وافيًا بذلك كان ناقضاً لغرضه، فلو نصب قريناً خاصاً يفهمها خصوص من قصد افهامه دون غيره لا- يكون ناقضاً لغرضه، فاذا احتملنا ان يكون هناك قريناً حاليه او مقالیه و لكنها قد سقطت من الكلام بعد ان فهم منها المقصود بالافهام المعنى المراد بها لا يكون ذلك الكلام حجّة لغير المقصود بالافهام، لعدم لزوم نقض الغرض من المتكلم بالنسبة اليه، لانه غير مقصود بالافهام.

و الجواب عنه، اولاً: بان للمتكلم ثلاث ارادات: ارادة استعمالية و هى افناء اللفظ فى المعنى الذى كان اللفظ قالبا له و وجوداً تنزلياً بالنسبة اليه.

و ارادة تفهيمية: و هى قصد افهامه المعنى باللفظ.

و ارادة جدية: و هى كون المتكلم يريد اهدا المعنى الذى كان اللفظ قالبا له و اريد افهامه باللفظ.

و قد قام بناء العقلاء على ان اللفظ الذى هو قالب لمعناه و وجود تنزلي له هو المراد بالارادة الاستعمالية و هو المراد ايضا بالارادة التفهيمية و بالارادة الجدية، و هذا البناء منهم مرجعه اللفظ و المعنى و غير مربوط بالمقصود بالافهام و غيره، اما فى الارادة الاستعمالية و الارادة الجدية فواضح، و اما فى الارادة التفهيمية فلان المراد منها افهام المعنى باللفظ من دون تقييد لذلك بخصوص من قصد بالكلام و القى اليه، و لذا لا نرى العقلاء يفرقون فى بنائهم على كون المتكلم اراد افهام المعنى باللفظ بين من القى اليه الكلام و بين غيره.

و الحاصل: ان قبح نقض الغرض عند العقل انما هو بالنسبة الى هذه الارادات الثلاث كلها، فانه لو استعمل اللفظ فى غير ما هو قالب له كان ناقضاً لغرضه، و كذا

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٢٠

.....

لو لم يرد افهام المعنى باللفظ كان ناقضا لغرضه، و لو كان غير مريد جدا كان ناقضا لغرضه ايضا، فمورد نقض الغرض عند العقل غير المقامات الثلاثة التي قام بناء العقلاء على ارادتها للمتكلم.

و يدل على انه لا يختص حجية الظهور بمن القى اليه الكلام انه كثيرا ما يكون المقصود بالافهام غير من القى اليه الكلام و هو إياك اعني و اسمعى يا جارة.

إلّا ان يقال ان مراد من خصص حجية الظهور بالمقصود بالافهام ليس هو خصوص من القى اليه الكلام، بل من اريد افهامه سواء كان هو أو غيره، ففي مثل: إياك اعني و اسمعى يا جارة لا بد من نصب قرينه يعرفها غير من القى اليه، و هو من يسمع الكلام لا من يخاطب به و يلقي اليه.

و بعبارة اخرى: ان مبنى المتكلمين اذا كان غرضهم على افهام خصوص الملقى اليه الكلام دون غيره ان يتكلموا بكلام ليس له ظهور بين في المعنى بحيث يفهمه كل من سمعه، و لذا يؤخذون باعترافاتهم الدالة على معانيها، و ان القوا كلامهم الى شخص خاص بحيث منعوا ان يسمع كلامهم غيره و لكنه سمعه غيره من باب الصدفة، و ليس لهم ان يعتذروا بان السامع غير مقصود بالافهام، و هذا يدل على ان الارادة التفهيمية مرجعها افهام المعنى باللفظ من دون تقييد لها بالملقى اليه الكلام، و الى هذا اشار بقوله: «الظاهر هو عدم اختصاص ذلك بمن قصد افهامه الى آخر كلامه».

و ثانيا: ان الكلام في حجية الظواهر في علم الاصول الذي كان الغرض منه هو الاستنباط للاحكام انما هو في الكلام الصادر من الشارع المتضمن لاحكام لا تخص الملقى اليه الكلام بل تعمه و غيره، فليس للشارع ان يخص الملقى اليه الكلام بقرينه لا يفهمها الا هو، مع كون الغرض شمول الحكم المتضمن له الكلام له و لغيره، و اذا كان في الكلام مثل تلك القرينه لغرض يدعو اليها كالتقية مثلا فعلى المبلغ لكلامه ان يذكرها لغيره لفرض دخوله معه في ذاك الحكم، و إلّا كان خيانه منه، و فرض غفلته عن ذلك خروج عن محل الكلام، بل هو في باب احتمال القرينه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٢١

[أدلة المحدثين على عدم حجية ظواهر الكتاب]

و إن ذهب بعض الاصحاب إلى عدم حجية ظاهر الكتاب (١)، إما بدعوى اختصاص فهم القرآن و معرفته بأهله و من خوطب به، كما يشهد به ما ورد في ردع أبي حنيفة و قتادة عن الفتوى به (٢).

(١) هذا هو المقام الرابع، و هو دعوى بعض اصحابنا الاخباريين باختصاص حجية ظواهر الكتاب الكريم بخصوص النبي صلى الله عليه و آله و سلم و الائمة الطاهرين، و لا حجية لظواهر الكتاب بالنسبة الى غيره، فلا يصح من غيرهم التمسك بظواهره.

(٢) لا يخفى ان المنقول عنهم في مقام الاستدلال على عدم حجية ظواهر الكتاب لغير النبي صلى الله عليه و آله و سلم و الائمة عليهم السلام اكثر مما ذكره في الكتاب، إلّا ان المهم منها هذه الوجوه الخمسة:

اولها: دعوى اختصاص فهم القرآن. لا يخفى ان هذا يمكن ان يرجع الى منع اصل الظهورات الكتابية، و انه ليس للكتاب ظواهر بدعوى: ان بناء العقلاء انما هو في حجية الظهور لمن خوطب به، اما غير المخاطب به فليس للعقلاء بناء على حجيتهم.

و من الواضح ان المخاطب بالقرآن هم عليهم الصلاة و السلام، و هذه الدعوى تشبه ما ذهب اليه المحقق القمي في اختصاص الظهور بالمقصود بالافهام.

و يرد عليها، اولاً: انه لا وجه لاختصاص هذا بالكتاب، بل لا بد ان يعمّ الاحاديث، بل و كل الظهورات.

و ثانياً: ما اورد على المحقق القمي بمنع اختصاص بناء العقلاء في حجية الظهور بمن خوطب به فراجع.

و يمكن ان يكون المراد منه ان ظواهر الكتاب بالخصوص مختصة بهم عليهم الصلاة والسلام، لانه لم يرد منها ما هو ظاهرها، و يكون المراد من قولهم لا يفهم القرآن الا من خوطب به هو ان المراد بالقرآن معان غير ما هو ظاهرها، و لا يفهم بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٢٢

.....

تلك المعانى الا هم عليهم الصلاة والسلام، و ليس غرضه اختصاص بناء العقلاء فى الظواهر مطلقا بالمخاطب بها. و هذه الدعوى حيث انها دعوى بلا بينه، اذ لا وجه لخروج ظواهر الكتاب عن بناء العقلاء بعد ان تم بناؤهم على العمل بالظاهر مطلقا سواء من خوطب به و من لم يخاطب، فما الوجه فى خروج ظواهر الكتاب عن بناء العقلاء؟ لذلك استدلت لهم المصنف بالخبرين كدليل لهذه الدعوى، و أحد الخبرين وارد فى مقام ردع ابى حنيفة، و الثانى فى مقام ردع قتادة، قال عليه السلام فى ردع الاول:

(ويلك ما جعل الله ذلك الا عند اهل الكتاب) [١٩] و لا ريب ان اهل الكتاب هم عليه السلام، فيدل هذا الخبر انه لا يصح لغير اهل الكتاب التمسك بالكتاب، و قال صلى الله عليه و آله و سلم فى مقام ردع قتادة: (ويحك يا قتادة انما يعرف القرآن من خوطب به) [٢٠] و يدل هذا الخبر على اختصاص الكتاب بهم لانهم هم المخاطبون به.

و حيث عرفت انها لا ترجع الى دعوى اختصاص بناء فى الظواهر بخصوص المخاطبين، فلا بد و ان يكون اختصاص خصوص الكتاب بمن خوطب به يرجع: اما الى دعوى كون الفاظ الكتاب قد وضعها الله تعالى الى معان خاصة غير ما هو الموضوع لها عند العرب، او ترجع الى انها قد استعملت مجازا فى معان خاصة، و لا يفهم قرائن تلك المجازات الا هم المخاطبون بالكتاب. و الحاصل: انه قد استعملت الفاظ الكتاب فى معان غير ما يترأى منها عند العرب، و قد صرح بهذا السيد الصدر شارح الوافية حيث قال: «ان القرآن نزل على اصطلاح خاص الى آخر كلامه» و الى هذا الوجه اشار بقوله: «اما بدعوى اختصاص فهم القرآن الى آخر الجملة».

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٢٣

أو بدعوى أنه لاجل احتوائه على مضامين شامخة و مطالب غامضة عالية، لا يكاد تصل إليه أيدي أفكار أولى الانظار غير الراسخين العالمين بتأويله، كيف؟ و لا يكاد يصل إلى فهم كلمات الاوائل إلا الاوحدى من الافاضل، فما ظنك بكلامه تعالى مع اشتماله على علم ما كان و ما يكون و حكم كل شىء (١).

أو بدعوى شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر، لا أقل من احتمال شموله لتشابه المتشابه و إجماله (٢).

(١) هذا هو الوجه الثانى و هو يرجع الى مثل الاول: من ان الظهور المترأى فى الكتاب ليس هو المراد منه، و حاصله: انه لا اشكال فى كون القرآن يحتوى على مضامين عالية يدق على الافهام الوصول اليها، و كيف لا يكون كذلك و هو كلام الله الذى فيه تبيان كل شىء، و من الواضح ان كثيرا من الاشياء بل و كثيرا من العلوم لا يرى الناس للقرآن دلالة عليها، و لا ريب فى تضمنه لها و دلالة عليها، و اهل الكتاب يفهمون منه كل شىء كما لا يخفى ذلك على كل من راجع كلامهم فى مقام احتجاجهم بالكتاب العزيز، و انه بعد بيانهم له يكون له دلالة بينة عليه، و لا يفهم احد تلك الدلالة قبل بيانهم عليه السلام، و كيف يكون كلام الله مما يفهمه الناس، و الحال ان كلام بعض العلماء المتبحرين لا يفهمه الا الاوحدى من العلماء الافاضل المتعمقين، و الى هذا الوجه اشار بقوله: «بدعوى انه لاجل احتوائه».

(٢) هذا هو الوجه الثالث و حاصله: انه لا ريب فى نهى الكتاب العزيز فى الاخذ بالمتشابه، لقوله تعالى: فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءً

الْفِتْنَةُ [٢١].

و يتضمن الكتاب انحاء ثلاثة من الدلالة:

النص: الذي لا يحتمل فيه دلالة غير ما يفهم منه و يدل عليه، كقوله تعالى:

مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ [٢٢] الآيه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٢٤

.....

و الظاهر: و هو ما كان له ظهور في معنى و لكن يحتمل فيه دلالة اخرى، كقوله تعالى: فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَا [٢٣] الآيه، فان لها ظهورا في

حلية ما امسكه الكلب المعلم، و يحتمل دلالته على طهارة موضع عضه الكلب ايضا.

و المجمع: و هو الذي ليس له دلالة ظاهرة على شيء ك (حم)* و (كهيعص) و امثالهما.

و لا يخفى ان نصوص الكتاب قليلة جدا، و أكثره من الظاهر و لا سيما آيات الاحكام.

و لا ريب في عدم جواز الاخذ بالمجمع لانه لا ظهور له، اولاً.

و ثانياً: لانه من المتشابه قطعاً.

و اما الظاهر فالمستدل يدعى، تارة: ان المتشابه يشمل ما احتمل دلالته على معنى و ان كان له ظهور في معنى آخر، فلا يصح التمسك

به للنهي عن اتباعه و الاخذ به، فتكون الآيه رادعة عن بناء العقلاء في الاخذ بالظاهر في خصوص ظواهر الكتاب، و الى هذا اشار

بقوله: «بدعوى شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر»، و قوله للظاهر هو متعلق بالمتشابه: أى بدعوى شمول المتشابه للظاهر

الممنوع عن اتباعه، فتكون ردعا لبناء العقلاء في خصوص ظواهر الكتاب.

و اخرى: ان لفظ المتشابه نفسه هو من الالفاظ المجملة المتشابهة، لاحتمال اختصاصه بالمجمع فقط و احتمال شموله ايضا للظاهر،

فتكون الآيه محتملة لان تكون رادعة عن بناء العقلاء، و قد عرفت ان بناء العقلاء لا بد فيه من القطع بالامضاء و بعدم الردع، و احتمال

الردع كاف في المنع عن الاخذ ببناء العقلاء، و الى هذا اشار بقوله: «لا اقل من احتمال شموله» للظاهر «لتشابه» لفظ «المتشابه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٢٥

أو بدعوى أنه و إن لم يكن منه ذاتا، إلا- أنه صار منه عرضا، للعلم الاجمالي بطرء التخصيص و التقييد و التجوز في غير واحد من

ظواهره، كما هو الظاهر (١).

و اجماله» و هو كاف في المنع عن تمامية بناء العقلاء في الاخذ بخصوص ظواهر الكتاب.

(١) هذا هو الوجه الرابع، و حاصله: ان بناء العقلاء على الاخذ بالظهور انما هو في غير الظواهر التي تعلم اجمالا- بطرء التقييد أو

التخصيص أو التجوز عليها.

و اما في الظواهر الواقعة في معرض احد هذه الثلاثة فلا بناء منهم على الاخذ بها و التمسك بظواهرها، و مما لا اشكال فيه ان ظهورات

الكتاب العزيز واقعة في معرض هذه الثلاثة كلها.

و بعبارة اخرى: ان المجمع على نحوين: الاول: ما لا يكون له ظهور في شيء.

و الثاني: ما كان له ظهور و لكن العلم الاجمالي بوقوعه في معرض هذه الثلاثة يجعله من المجمع بالعرض: أى بان يعامل معه معاملة

المجمع في عدم صحه التمسك بما هو ظاهر فيه. فالاول مجمل بالذات، و الثاني مجمل بالعرض، و ظهورات الكتاب من الثاني و هو

المجمع بالعرض، و الى هذا اشار بقوله: «و ان لم يكن منه ذاتا» أى و ان لم يكن ظاهر الكتاب من المجمع بالذات «إلا انه صار منه»

أى من المجمل نتيجة و «عرضا للعلم الاجمالي بطرء التخصيص و التقييد» اللاحقين لعموماته و اطلاقاته «و» طرء «التجوز فى غير واحد من ظواهره» و ليس للعقلاء بناء على التمسك بمثل هذه الظواهر «كما هو الظاهر» من راجع بناء العقلاء و راجع ما ورد من التخصيص و التقييد و التجوز فى الكتاب العزيز.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٢٦

[فى تضعيف أدلة المحدثين]

أو بدعوى شمول الاخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأى، لحمل الكلام الظاهر فى معنى على إرادة هذا المعنى (١).

ولا يخفى أن النزاع يختلف صغرويا و كبرويا بحسب الوجوه، فبحسب غير الوجه الاخير و الثالث يكون صغرويا، و أما بحسبهما فالظاهر أنه كبروى، و يكون المنع عن الظاهر، إما لانه من المتشابه قطعاً أو احتمالاً، أو لكون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير بالرأى (٢)، و كل هذه

(١) هذا هو الوجه الخامس، و حاصله: انه قد تواترت الاخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأى، و التفسير هو بيان معنى اللفظ و انه هو المراد باللفظ، و هذا مما يشمل حمل الظاهر على ظاهره لانه تفسير للفظ بان ظاهره هو المراد منه، فهذه الاخبار رادعة عن بناء العقلاء فى الاخذ بظواهر الكتاب، و قد عرفت انه لا بد فى ما بنى عليه العقلاء من القطع بعدم الردع عنه، و احتمال الردع كاف فى عدم الاخذ به فضلا عما دل على الردع عنه.

و بعد ان كان حمل الظاهر على ظاهره من التفسير بالرأى فهذه الاخبار صريحة فى الردع، فلا يصح الاخذ بظواهر الكتاب لشمول التفسير بالرأى له، و الى هذا اشار بقوله: «بدعوى شمول الاخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأى لحمل الكلام الظاهر فى معنى على ارادة هذا المعنى» أى ان النهى عن التفسير بالرأى يشمل حمل الكلام على ظاهره، فتكون هذه الاخبار رادعة عن بناء العقلاء.

(٢) حاصله: ان هذه الوجوه الخمسة مختلفة فى مؤداها، فان بعضها يرجع الى المنع عن الكبرى و بعضها يرجع الى المنع عن الصغرى، لان الوجه الاول و الثانى و الرابع يرجع الامر فيها الى المنع عن الصغرى، و انه ليس للكتاب ظهور حتى يتمسك به، لان حاصل الاول هو ان القرآن قد اريد به إما معان خاصة وضعا غير ما يظهر منه، او انه اريد به معان خاصة تجوزا غير المعانى الظاهرة منه، و المعانى المرادة منه بحسب

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٢٧

.....

الوضع او التجوز لا- يفهمها إلا من خوطب بالكتاب و هم النبى و اهل بيته، و هذا ظاهر فى المنع عن الصغرى و انه ليس للقرآن ظاهر حتى يؤخذ به.

و مثله الوجه الثانى، فان حاصله: انه قد اريد بالقرآن معان عميقة غامضة غير ما هو ظاهر فيه لا يفهمها إلا هم ايضا، و هذا ايضا يرجع الى المنع عن الصغرى و انه لا ظهور للكتاب.

و مثلهما الوجه الرابع، فان حاصله: ان ظواهر الكتاب من المجمل بالعرض، و بناء العقلاء يختص بغير المجمل بالعرض فلا ظهور فيها فيما قام بناء العقلاء على الاخذ به، و الى هذا اشار بقوله: «فبحسب غير الوجه الاخير و الثالث يكون صغرويا» و غير الوجه الاخير و الثالث هو الوجه الاول و الثانى و الرابع.

و اما الوجه الثالث و الاخير، فان المتحصل منهما: ان للكتاب ظواهر و لكن قد وقع الردع عن الاخذ بها، و هذان يرجعان الى منع

الكبرى، و هو انا نسلم أن للقرآن ظواهر، و نسلم ايضا ان بناء العقلاء قد قام على الاخذ بالظاهر، ألا انه انما يكون هذا البناء حجة فيما اذا لم يردع عنه، فمرجع هذا الى انا لا نسلم ان كل ما بنى عليه العقلاء يصح الاخذ به، بل هو فيما اذا لم يردع عنه، او لا يكون محتملا لانه يكون قد ردد عنه، و الى هذا اشار بقوله: «و اما بحسبهما» أى بحسب الوجه الاخير و الوجه الثالث «فالظاهر انه» أى النزاع فيهما «كبرى» و انه ليس كل ظاهر حجة، بل الحجة هو الظاهر الذى قطع بعدم الردع عنه، فما ورد الردع عنه أو ورد ما يحتمل كونه رادعا عنه فلا يكون حجة.

و ما ورد من النهي عن المتشابه اما شامل قطعاً للظاهر الكتابي، او محتمل الشمول «و» حينئذ «يكون المنع عن الظاهر» الكتابي «اما لانه من المتشابه قطعاً او احتمالاً» و هذا هو الوجه الثالث. و مثله الوجه الخامس فانه كبرى ايضا «لكون حمل الظاهر على ظاهره» مما ردد عنه لانه من التفسير بالرأى، و ظاهره

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٢٨

الدعاوى فاسدة: أما الاولى، فإنما المراد مما دل على اختصاص فهم القرآن و معرفته بأهله اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته و محكماته، بدهاء أن فيه ما لا يختص به، كما لا يخفى.

و ردد أبى حنيفة و قتادة عن الفتوى به إنما هو لاجل الاستقلال فى الفتوى بالرجوع إليه من دون مراجعة أهله، لا عن الاستدلال بظاهرة مطلقاً و لو مع الرجوع إلى رواياتهم و الفحص عما ينافيه، و الفتوى به مع اليأس عن الظفر به، كيف؟ و قد وقع فى غير واحد من الروايات الارجاع إلى الكتاب و الاستدلال بغير واحد عن آياته (١).

تسليم الظاهر الكتابي و تسليم البناء على الاخذ بالظاهر، و لكنه غير الظاهر الذى ردد عنه، و ظواهر الكتاب حيث انها من التفسير بالرأى فقد ردد عنها.

(١) اجاب (قدس سره) عن الوجه الاول بثلاثة اجوبة:

الاول: ان المراد من اختصاص فهم الكتاب بهم عليه السلام هو فهمه بجميع ما فيه:

من نص، و ظاهر، و مجمل، و لا اشكال فى اختصاص ذلك بهم عليهم السلام، و يدل على هذا ان الخصم يعرف بان النص لا يختص فهمه بهم، فالمراد من قوله عليه السلام- فى مقام ردد قتادة-: انما يعرف القرآن من خوطب به هو معرفته بكلمه، و الى هذا اشار بقوله: «بدهاء ان فيه» أى فى الكتاب «ما لا يختص به» أى لا يختص بمن خوطب به.

الثانى: ان نقول ان ردد أبى حنيفة و قتادة عن الاخذ بالكتاب مما يشمل الاخذ بظاهرة، و لكن ردد عنهم انما هو عن فتواهم بالقرآن، و من الواضح ان الفتوى بعمومات الكتاب و اطلاقاته لا تصح الا بعد المراجعة و الفحص عما هو مخصص او مقيد لها مما ورد عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم من المخصص او المقيد و ما ورد عنهم عليهم السلام مخصصاً او مقيداً.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٢٩

و أما الثانية، فلان احتواءه على المضامين العالية الغامضة لا يمنع عن فهم ظواهره المتضمنة للاحكام و حجيتها، كما هو محل الكلام (١).

و لا- اشكال ان أبا حنيفة و قتادة كانا يفتيان بالعمومات و الاطلاقات بنحو الاستقلال من دون مراجعة ما ورد عنهم عليه السلام من المخصص و المقيد، فلا يكون هذا الردع مما له ربط بما نقول به من حجية الظواهر الكتابية بعد الفحص و البأس عما ورد لها عنهم عليهم السلام من المخصص او المقيد او البيان الدال على انه اريد بها غير ظاهرها مجازاً، و الى هذا اشار بقوله: «و ردد أبى حنيفة و قتادة عن الفتوى به انما هو لاجل الاستقلال» منهما «فى الفتوى بالرجوع اليه» أى الى الكتاب «من دون مراجعة أهله» مما ورد عنهم من

مخصص او مقيد او ببيان «للمجاز» و «لا» دلالة لهذا الردع «عن الاستدلال بظاهره» أى بظاهر الكتاب «مطلقا و لو مع الرجوع الى رواياتهم عليهم السلام و» بعد «الفحص عما ينافيه» أى عما ينافى عموم الظاهر او اطلاقه «و» انما تصح «الفتوى به» عندنا «مع الياس عن الظفر به» أى عن الظفر بما ينافيه من مخصص او مقيد او بيان لتجوز.

الثالث: انه مما يدل على عدم اختصاص ظواهر الكتاب بهم عليه السلام بعد الفحص و اليأس هو أمرهم عليه السلام بالرجوع الى ظواهر الكتاب فى جملة من الروايات، كقوله عليه السلام: (ان هذا و شبهه يعرف من كتاب الله) [٢٤] فى مقام دلالة الباء فى آية الوضوء على التبعض، و لا ريب فى ان دلالة الباء على التبعض من الظواهر.

و لا اشكال ان قوله عليه السلام: (ان هذا و امثاله يعرف من كتاب الله) مما يدل على ان تلك المعرفة لا تختص بهم عليهم السلام، و الى هذا اشار بقوله: «كيف و قد وقع فى غير واحد من الروايات الارجاع الى الكتاب ... الى آخر الجملة».

(١) هذا هو الجواب عن الوجه الثانى، و هو كون القرآن عميق المعنى بعيد المغزى لا يفهمه إلا اهله.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٣٠

و أما الثالث، فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه، فإن الظاهر كون المتشابه هو خصوص المجمل، و ليس بمتشابه و مجمل (١).

و حاصله: إنا لا ننكر ان القرآن محتو على ذلك، و لكن تلك المعانى العميقة و المغازى الجليلة المتضمنة لتبيان كل شىء انما هى فى متشابهات الكتاب لا- فى ظواهره، او تقول بانها فى ظواهره و لكن فى بطون تلك الظواهر لا فى معانيها الظاهرة منها، و لا ينافى كون الكتاب حجة فيما هو ظاهر فيه ان له بطونا لا- يعرفها إلا اهله، فانه لا مانع من ان يدل اللفظ على ما هو ظاهر فيه، و تكون له دلالات اخرى و لو بنحو اللزوم غير البين على معان كثيرة و مغاز عميقة جليلة تتضمن تبيان كل شىء.

و كون اللفظ فى الكتاب العزيز له دلالات و مدلولات متعددة منها ما له ظهور فيها بحيث يفهمها كل احد و منها غامضة لا يفهمها إلا اهله- لا يوجب عدم حجته فى ما هو ظاهر فيه من الاحكام بعد كونها من الظواهر المفهومة لكل واحد، و الى هذا اشار بقوله: «فلأن احتواءه على المضامين العالية الغامضة لا يمنع عن فهم ظواهره المتضمنة للاحكام و» لا يمنع عن «حجيتها» لان تلك المضامين العالية اما ان تكون مرادة من المتشابه او من الظواهر بحسب تعدد الدلالة.

(١) هذا هو الجواب عن الوجه الثالث الذى كان محصله عدم حجية ظواهر الكتاب لانها من المتشابه، و قد ورد الردع فى الكتاب الكريم عن اتباع المتشابه.

و توضيح الجواب عنه: ان الاستدلال بظاهر الكتاب ممن لا يقول بحجية ظواهره لا يصح إلا جدلا، لوضوح انه بعد كونه ممن لا يقول بحجيته كيف يستدل بما لا يراه حجة؟ نعم يصح على نحو الجدل، و هو الزام الخصم بما يراه حجة و ان كان المستدل لا يرى حجته.

و بعد تصحيح هذا الاستدلال على نحو الجدل نقول انه باطل حتى على نحو الجدل ..

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٣١

.....

اولا: بان نقول ان المراد من المتشابه هو المجمل دون الظاهر فهو خارج موضوعا عما نقول بحجيته و هى الظواهر الكتابية دون مجملاتها، و من الواضح ان الظاهر ليس هو من المجمل، فليس هو من المتشابه الذى ورد النهى عن اتباعه، و الى هذا اشار بقوله: «فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه فان الظاهر كون» لفظ «المتشابه» ليس من المتشابه بل هو من الظاهر، و المراد به «هو خصوص المجمل و ليس» لفظ المتشابه «بمتشابه و مجمل».

و ثانيا: ان من يقول بحجية ظواهر الكتاب لا- يقول بحجية ظواهر الكتاب المانع عن التمسك بظواهره، لان مثل هذا الظاهر يلزم من

حجتيه عدم حجتيه، و ما يلزم من وجوده عدمه لا- يكون حجة، لان الظاهر المانع عن التمسك بالظاهر مما يشمل نفسه اما بحسب الدلالة او بحسب الملاك.

و توضيح ذلك: ان شمول المتشابه للظاهر، تارة: يكون المراد منه النهي عن كل ظاهر حتى نفسه حيث يكون من الظاهر، و لا يعقل ان يكون مثل هذا الظاهر بحجة، و لما كان شمول المتشابه انما هو لظهوره في الشمول فهو بنفسه ظاهر من الظواهر، و من المحال الواضح حجية مثل هذا الظاهر في المنع عن العمل بالظواهر.

و اخرى: يقال ان المتشابه لا يشمل نفسه، لانه في مقام المنع بحسب ما يحكى فلا بد و ان تكون الحكاية عن غير نفسه، و على هذا نقول ايضا انه ليس بحجة ايضا لعدم بناء العقلاء على الاخذ بظاهر يمنع عن غيره بملاك يشمل، و لما كان المتشابه نفسه من الظواهر فالملاك يشمل.

و على كل فلازمه عدم حجية نفسه، لان المفروض انه بنفسه من الظاهر، و قد منع عن الاخذ بالظاهر، فهو يمنع عن الاخذ بنفسه اما دلالة او ملاكا.

و ثالثا: ان قولهم احتمال الردع كاف لتوقف حجية الظواهر على القطع بعدم الردع ليس بصحيح، فان المراد من القطع بعدم الردع هو القطع بعدم قيام حجة على الردع، و المجمل من المقطوع بعدم حجتيه، لوضوح ان لا حجة الا لما صح

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٣٢

و أما الرابعة، فلان العلم إجمالا- بطرود إرادة خلاف الظاهر، إنما يوجب الاجمال فيما إذا لم ينحل بالظفر في الروايات بموارد إرادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالاجمال (١) مع أن دعوى اختصاص

الاحتجاج به، و لا- يصح الاحتجاج بالمجملات، بل لا بد في المجمل من الاقتصار فيه على القدر المتيقن، فمع كون لفظ المتشابه مجملا- من حيث شموله للظواهر أو اختصاصه بخصوص المجمل لا بد من الاقتصار فيه على خصوص المجمل فلا يصلح للردع عن الاخذ بالظواهر.

(١) هذا هو الجواب عن الوجه الرابع الذي كان ملخصه: ان الظواهر الكتابية قد علم إجمالا- بطرود التخصيص لعموماتها و التقييد لاطلاقتها او التجوز، و لا بناء للعقلاء على الاخذ بظواهر علم إجمالا بطرود تخصيص او تقييد عليها او اريد بها معان آخر على نحو المجاز.

و تفصيل الجواب عنه: ان العلم الاجمالي المؤثر هو العلم الاجمالي غير المنحل و هو هنا منحل اما حقيقة او حكما او قهرا.

و توضيحه: ان العلم الاجمالي، تارة: ينحل الى علمين تفصيليين، و اخرى:

الى علم تفصيلي و شك بدوي.

و الاول: كما اذا علم إجمالا بنجاسة اناء زيد المشتبه بين انايين احدهما لزيد و الآخر لعمرو، ثم علمنا بالتفصيل بان هذا بخصوصه اناء زيد و الآخر اناء عمرو.

و الثاني: كما اذا علمنا بان نجاسة وقعت و اصابنا اناء زيد قطعاً و نحتمل انها اصابنا اناء عمرو، ثم علمنا بان اناء زيد و اناء عمرو تفصيلا، فان العلم الاجمالي هنا منحل الى معلوم بالتفصيل و هو اناء زيد النجس قطعاً، و الى شك بدوي و هو نجاسة اناء عمرو، و تنفى بالاصل.

و اخرى يكون العلم الاجمالي منحلا حكما، و هو كما في المورد المذکورين و لكن بان تقوم البينة بان هذا الاناء بالخصوص هو اناء زيد، فان العلم الاجمالي

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٣٣

.....

و ان لم ينحل الى المعلوم بالتفصيل حقيقة لان المفروض قيام البيئته عليه و يحتمل فيها الخطأ، ولكنه قد انحل الى ما هو بحكم المعلوم بالتفصيل، و حال العلم الاجمالي في قيام البيئته في عدم التأثير بالنسبة الى اثناء عمرو و حال العلم الاجمالي المنحل الى المعلوم بالتفصيل حقيقة، و يجرى الاصل في نفي النجاسة بالنسبة الى اثناء عمرو.

و لا- يخفى ان الانحلال الحقيقي و الحكمي المعلوم بالاجمالي في كليهما معلوم الانطباق على المعلوم بالتفصيل اما حقيقة او حكما، لان العلم التفصيلي كان مشيرا الى العلم الاجمالي و ميينا له إما حقيقة او حكما.

و ثالثا: يكون الانحلال قهريا و ذلك بان لا يكون المعلوم بالتفصيل ميينا و لا مشيرا الى المعلوم بالاجمال، و لكن احتمال انطباقه عليه موجب للانحلال قهرا، كما لو علمنا اجمالا بحرمة عشرة شياه في قطيع غنم بعضه سود و بعضه بيض، ثم علمنا تفصيلا بحرمة عشرة شياه بيض مثلا.

فتارة يكون العلم التفصيلي بحرمة العشرة البيض لسبب حادث غير سبب العلم الاجمالي، كما لو كان العلم الاجمالي بحرمة العشرة لانها مغضوبة قد غضبها زيد، و العلم التفصيلي بحرمة العشرة كان لغضب بعده آخر قد فعله عمرو، و في مثل هذا العلم التفصيلي الحادث لا- يكون انحلال بالنسبة الى المعلوم بالاجمال، فانا و ان احتملنا ان غضب عمرو كان قد ورد على نفس غضب زيد، إلا ان غضب زيد لما كان سابقا و منجزا بالنسبة الى القطيع فلا ينحل بالعلم التفصيلي بما غضبه عمرو.

و اخرى: لا يكون السبب المعلوم بالتفصيل حادثا، بل كانا مما يحتمل ان يكون هو السبب الاول، كما لو علمنا اجمالا بحرمة عشرة شياه في القطيع للغضب، ثم علمنا تفصيلا بحرمة عشرة شياه بيض في هذا القطيع للغضب، و نحتمل ان يكون الغضب الثاني المعلوم بالتفصيل هو الغضب الاول المعلوم بالاجمال، و في مثل هذا ينحل العلم الاجمالي لاحتمال الانطباق قهرا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٣٤

.....

و وجهه: انا نعلم تفصيلا بان العلم الاجمالي لا تأثير له بالنسبة الى هذه العشرة المعلومه بالتفصيل بما هو علم اجمالي، لان هذه العشرة اما ان تكون هي متعلق العلم الاجمالي و قد انقلب الى التفصيل فلا تأثير بما هو علم اجمالي، و اما ان تكون هذه العشرة غير متعلق العلم الاجمالي، و لكن بعد ان كانت معلومة الحرمة بالتفصيل فالمؤثر في حرمتها فعلا هو العلم التفصيلي دون العلم الاجمالي، و لا يكون للعلم الاجمالي تأثير بالنسبة الى الباقي لانه غير منجز على كل تقدير لاحتمال كونه هو المعلوم بالتفصيل.

و من البين انه لا بد في العلم الاجمالي المنجز ان يكون منجزا على كل تقدير، فبعد حصول هذا العلم التفصيلي و احتمال ان يكون هو العلم الاجمالي لا- يكون لنا علم اجمالي قد توجه لنا من طرفه حكم بوجود الاجتناب القطعي غير وجوب الاجتناب المعلوم بالتفصيل بالنسبة الى هذه العشرة.

و بعبارة اخرى: لا بد و ان يكون العلم الاجمالي- بما هو علم اجمالي- منجزا قطعاً على كل تقدير بالنسبة الى جميع الاطراف، و قد عرفت انه بالنسبة الى هذا الطرف المعلوم بالتفصيل لا- تنجز له بما هو علم اجمالي، فاحتمال انطباق العلم الاجمالي على العلم التفصيلي مما يوجب انحلاله قهرا، و الى هذا اشار بقوله:

«فلان العلم اجمالا بطرء ارادة خلاف الظاهر» في الظواهر الكتابية للعلم الاجمالي بطرء تخصيص و تقييد أو تجوز فيها «انما يوجب الاجمال» الموجب لعدم التمسك بها «فيما اذا لم ينحل» هذا العلم الاجمالي انحلالا قهريا و ذلك «بالظفر في الروايات بموارد» توجب تخصيصا و تقييدا او تجوزا في الظواهر الكتابية بحيث نحتمل انطباق المعلوم بالاجمال على هذه الموارد التي قد علمنا تفصيلا «ارادة

خلاف الظاهر» فيها وقد كانت هذه الموارد التي ظفرنا بها «بمقدار المعلوم بالاجمال» و في مثل هذا الانطباق المحتمل ينحل الاجمالي انحلالاً قهرياً.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٣٥

أطرافه بما إذا تفحص عما يخالفه لظفر به، غير بعيدة، فتأمل جيداً (١).

و أما الخامسة، فيمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير، فإنه كشف القناع و لا قناع للظاهر، و لو سلم، فليس من التفسير بالرأى،

(١) لا يخفى ان الانحلال القهري انما هو حيث لا يكون للعلم الاجمالي عنوان منطبق على المعلوم بالتفصيل.

اما بان لا يكون له عنوان، او كان له عنوان و لكنه كان محتمل الانطباق لا معلوم الانطباق.

اما اذا كان للعلم الاجمالي عنوان معلوم الانطباق على المعلوم بالتفصيل فالانحلال حقيقي لا قهري.

و قد كان الجواب السابق مبني على كون المعلوم بالاجمال لا عنوان له، و هو مجرد العلم الاجمالي بطرء تخصيص او تقييد او تجوز للظواهر الكتابية، ثم تفحصنا فوجدنا موارد فيها تخصيص و تقييد و بيان للتجوز، فيحتمل ان يكون ما ظفرنا به هو متعلق الاجمالي، و يحتمل ان يكون غيره موارد آخرهن غير ما وجدناه و ظفرنا به، فلذا كان الانحلال قهرياً.

اما اذا قلنا بان المعلوم بالاجمال هو طرء التخصص و التقييد و التجوز الذي لو فحصنا عنه لظفرنا به، و على هذا فبعد الظفر بالمخصصات و المقيدات و المجازات في الظواهر الكتابية يكون الانحلال انحلالاً حقيقياً لا قهرياً، لغرض ان معلومنا الاجمالي هو ما اذا فحصنا عنه لوجدناه، و المفروض اننا فحصنا و وجدنا، فانطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل انطباق حقيقي لا قهري، و الى هذا اشار بقوله:

«مع ان دعوى اختصاص اطرافه» أى اطراف المعلوم بالاجمال «بما اذا تفحص عما يخالفه لظفر به غير بعيدة» و معنى هذا كون المعلوم بالاجمال هو المقيد بما اذا فحصنا عنه لوجدناه، و بعد ان وجدناه تفصيلاً فلا بد من انطباق المعلوم بالاجمال عليه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٣٦

إذ الظاهر أن المراد بالرأى هو الاعتبار الظني الذي لا-اعتبار به، وإنما كان منه حمل اللفظ على خلاف ظاهره، لرجحانه بنظره، أو حمل المجمع على محتمله بمجرد مساعده ذلك الاعتبار عليه، من دون السؤال عن الاوصياء (١)، و في بعض الاخبار إنما هلك الناس في المتشابه، لانهم

(١) هذا الجواب عن الوجه الخامس، الذي حاصله: ان الظهورات الكتابية قد منع عن العمل بها و الاخذ بما هي ظاهرة فيه، لان الاخذ بها من التفسير بالرأى. و قد أجاب عنه بأجوبة ثلاثة:

الاول: ان حمل الظاهر على ظاهره ليس من التفسير، فهذه الاخبار الناهية لا تشمل الظواهر.

و توضيحه: ان التفسير هو الايضاح و كشف القناع الحاجب بين اللفظ و ما اريد من المعنى به، و لازمه ان يكون هناك غطاء و قناع بين اللفظ و المعنى يزول بتفسيره و ايضاحه، و لا بد من اختصاص التفسير بغير الظاهر في معناه، لان ما له ظهور في معناه ليس بينه و بين معناه حجاب و قناع يكشفه التفسير. و يؤيد هذا ان التفسير انما يكون بالظواهر لقله النصوص التي لا يتطرقها الاحتمال، و التفسير لا بد و ان يكون بالاجلي، فلو كان الظاهر مما يحتاج الى التفسير لما امكن التفسير الا بالنص، و هو بعيد جدا لقله النصوص، و الى هذا اشار بقوله: «فانه كشف القناع و لا قناع للظاهر».

الجواب الثاني: انه لو سلمنا ان التفسير مما يشمل حمل الظاهر على ظاهره، لكن المنهى عنه في الاخبار ليس مطلق التفسير، بل هو

التفسير بالرأى، والمراد منه هو التفسير الذى يحتاج الى إعمال رأى فى تأويل الكلام المفسر، و حمل الظاهر على ظاهره لا يحتاج الى إعمال رأى فى حمل اللفظ على معناه، فلا بد وان يختص التفسير بالرأى فى تفسير المجمل أو فى تفسير الظاهر بحمله على غير ظاهره، فان ذلك مما يحتاج الى اعمال الرأى بالاحتمالات الظنية و الاعتبارات التى يتوهمها المفسر للكلام

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٣٧

لم يقفوا على معناه، و لم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلا من عند أنفسهم بأرائهم و استغنوا بذلك عن مسألة الاوصياء فيعرفونهم (١).

برأيه و اعمال نظره من دون مراجعة فى ذلك الى اهله، لبداهة ان التفسير بمراجعتهم ليس من تفسير المفسر برأيه، بل هو تفسير بمراجعة اهل الكتاب النازل فى حجورهم و بيوتهم عليهم السلام، و الى هذا اشار بقوله: «و انما كان منه» أى و انما كان من التفسير بالرأى الذى ورد النهى عنه هو غير حمل الظاهر على ظاهره بل هو «حمل اللفظ» اما «على خلاف ظاهره لرجحانه بنظره» أى لرجحان ما هو غير الظاهر على الظاهر بنظر المفسر برأيه «او حمل» اللفظ «المجمل على محتمله» الذى لا ظهور له فيه «بمجرد مساعدة ذاك الاعتبار» الظنى «عليه» فى رأى المفسر له «من دون السؤال عن» ما يريد بذلك المجمل من «الاصياء» الذين هم اهل الذكر و اهل الكتاب.

(١) هذا بيان لكون المراد من التفسير بالرأى الذى ورد النهى عنه هو تفسير المتشابه الذى هو المجمل، لا حمل الظاهر على ظاهره، و حاصله: ان النهى عن التفسير بالرأى انما هو لاجل ان التفسير بالرأى مما يهلك فيه الناس، و مما يتسبب منه المفساد العظيمة لاعتمادهم على الظنون و الاعتبارات و نسبتبه اليه تبارك و تعالى، و انه هو مراده من كلامه جل و علا و ان الظن لا يغنى عن الحق شيئا، و هذه الاخبار تدل على حصر الهلاك فى تفسير المتشابه بالرأى من دون مراجعة من عندهم تأويله كما ان عندهم تنزيله، و لازم كون الهلاك فى التفسير بالرأى و حصر الهلاك فى تفسير المتشابه هو كون المراد من التفسير بالرأى هو التفسير المتشابه دون حمل الظاهر على ظاهره.

و بعبارة اوضح: ان هذه الاخبار بمنطوقها تدل على حصر الهلاك فى تفسير المتشابه، و بمفهومها تدل على انه لا هلاك فى غير المتشابه، و الظاهر ليس من المتشابه فلا هلاك فيه، لان المتشابه اما هو المجمل، أو ما يشمل حمل الظاهر على غير ظاهره.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٣٨

هذا مع أنه لا محيص عن حمل هذه الروايات الناهية عن التفسير به على ذلك، و لو سلم شمولها لحمل اللفظ على ظاهره، ضرورة أنه قضية التوفيق بينها و بين ما دل على جواز التمسك بالقرآن، مثل خبر الثقلين، و ما دل على التمسك به، و العمل بما فيه، و عرض الاخبار المتعارضة عليه، و رد شروط المخالفة له، و غير ذلك، مما لا محيص عن إرادة الارجاع إلى ظواهره لا خصوص نصوصه (١)، ضرورة أن الآيات

اما الاخذ بالظاهر على ظاهره فليس من المتشابه فلا هلاك فيه، فهذه الرواية مبينة للمراد من النهى عن التفسير مطلقا أو التفسير بالرأى.

(١) هذا هو الجواب الثالث، و حاصله: انه لو سلمنا ان حمل الظاهر على ظاهره من التفسير و من التفسير بالرأى ايضا، إلا انه لا اشكال فى كونه عاما يشمل حمل الظاهر على ظاهره و حمل الظاهر على غير معناه و حمل المجمل على احد محتملاته من دون ظهور له فيه، و هناك اخبار اخص منه تدل على صحة التمسك بالظاهر، و هى مثل خبر الثقلين - الدال على التمسك بالقرآن - و غير خبر الثقلين، مما يدل على صحة التمسك بالقرآن، و لا اشكال فى ان المراد من التمسك بالقرآن هو التمسك بظواهره، لان اللازم الذى رتبته على التمسك به و هو عدم ضلالة من تمسك به انما هو مما يختص بالاخذ بظواهره، لا الاخذ بمتشابهه او بحمل ظاهره على خلاف ما هو ظاهر فيه، لان التمسك بهما مما يوجب الضلالة لا عدم الضلالة.

و لا يقال: انه لا يشمل الظاهر ايضا بل يختص بالنصوص.

فانه يقال، اولاً: انه ليس هناك نصوص بحيث لا- يتطرقها الاحتمال، و لو كان بمنتهى البعد. و ثانياً: ان نصوصه لو كانت فهي قليلة نادرة جداً لا تكفي لان تكون ضامنة لعدم الضلال.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٣٩

.....

و مثل الاخبار الآمرة بعرض الاخبار المتعارضة على كتاب الله، و مثل الاخبار الآمرة برد الاخبار المخالفة للكتاب، فان المراد بالعرض هو العرض على ظواهر الكتاب، و كذلك المخالف فانه المخالف لظواهره.

و مثل هذه الاخبار الدالة على صحة الاخذ بالظواهر كقوله عليه السلام: (ان هذا و امثاله يعرف من كتاب الله) مشيراً الى دلالة الباء في آية الوضوء على التبعض في المسح، و لا اشكال انه من الاخذ بالظاهر.

و الحاصل: ان هذه الاخبار التي كلها قد دلت على صحة الاخذ بالظاهر فهي اخص من الاخبار الناهية عن التفسير بالرأى، و التوفيق العرفي بين العام و الخاص هو تخصيص العام بالخاص و خروج الخاص عن حكم العام، فالأخذ بالظاهر يخرج عن الاخبار الناهية لانه اخص. و انما قلنا انها اخص لان دلالة الباء على التبعض من الظاهر، فهي اخص من الاخبار الناهية عن التفسير الشاملة للظاهر.

و اما اخبار العرض على الكتاب و الرد لما خالف الكتاب، فهي: اما ان تكون اخص ايضا لعدم النص في آيات الاحكام التي هي المرجع في العرض و الرد.

و اما ان نسلم ان هناك نصاً، فالنسبة بينها و بين الاخبار الناهية عن التفسير و ان كانت على هذا هي العموم من وجه، لاختصاص الاخبار الناهية بالمجمل، و اختصاص هذه الاخبار بالنص، و اجتماعهما في الظاهر، إلا ان ندره النص تأبى سقوط هذه الاخبار في مورد الاجتماع و إلا لما كانت كمعدوم الفائدة، و عليه فلا بد من حمل اخبار النهي عن التفسير على المجمل و حمل الظاهر على غير ظاهره، و الى هذا اشار بقوله: «انه قضية التوفيق بينها» أي بين الاخبار الناهية عن التفسير بالرأى «و بين ما دل على جواز التمسك بالقرآن» و الأخبار الأخر التي اشرنا اليها مما عرفت ان المراد بها ظواهر الكتاب و التوفيق بينهما يقتضى تخصيص الاخبار الناهية بهذه الاخبار.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٤٠

[اسقاط العلم الاجمالي بالتحريف لحجة الظواهر]

التي يمكن أن تكون مرجعاً في باب تعارض الروايات أو الشروط، أو يمكن أن يتمسك بها و يعمل بما فيها، ليست إلا ظاهرة في معانيها، و ليس فيها ما كان نصاً، كما لا يخفى (١).

و دعوى العلم الاجمالي بوقوع التحريف فيه بنحو: إما بإسقاط، أو بتصحيح و إن كانت غير بعيدة (٢)، كما يشهد بعض الاخبار و يساعده

(١) قد عرفت انه ليس المراد بهذه الاخبار كلها الآمرة بالرجوع الى الكتاب هو نصوص الكتاب لا ظواهره، اما لانه لعدم النص، او لعدم النص في خصوص ما امرنا بالرجوع اليه، كمورد التعارض و المخالفة للكتاب و مثل دلالة الباء على التبعض، فانها كلها من الظواهر لا من النصوص.

(٢) لا يخفى انه يصلح ان تكون هذه الدعوى وجهاً سادساً لسقوط الظواهر الكتابية عن الحجية و عدم صحة التمسك بها.

و حاصله: انا نعلم اجمالا بوقوع التحريف في الكتاب، اما باسقاط بعضه او بتصحيح في بعض الفاظه.

و يشهد لهذه الدعوى عدم المناسبة الواضحة بين بعض جملة مع الجمل الاخرى كقوله تعالى وَ اِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكُحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ [٢٥] فان المناسبة بين الشرط و الجزاء في هذه الآية المباركة غير واضحة و مما يأبأها الكتاب العزيز البالغ في بلاغته ما فوق مقدور البشر.

و لا- يخفى ان احتمال الزيادة فيه و ان كان مما قام الاجماع على عدمها، إلا ان العلم الاجمالي بالاسقاط أو بالتصحيح مما يوجب سقوط ظواهر الكتاب عن الحجية، اذ مع العلم بعروض الاسقاط أو التصحيح فيه الذي من اطراف هذه العلم ظواهره فان لازم ذلك سقوط ظواهره عن الحجية، لعدم بناء العقلاء على الاخذ

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٤١

الاعتبار (١)، إلا أنه لا يمنع عن حجية ظواهره، لعدم العلم بوقوع الخلل فيها بذلك أصلا.

بظواهر كانت من اطراف كلام علم باسقاط أو تصحيح فيه، لان كل ظاهر منه نحتمل ان يكون مما عرضه الاسقاط أو التصحيح. و لا يخفى ان الاسقاط و التصحيح و ان اشتركا في سقوط الظواهر عن الحجية، إلا ان بينهما فرقا لان احتمال الاسقاط لا يخرج كلام القرآن عن كونه كلام الله تعالى، و لكن حيث يمكن ان يكون الساقط من القرآن فيكون مما يوجب ظهورا غير الظهور الموجود فعلا، لذا فلا يكون الظهور الموجود حجة.

و اما احتمال التصحيح فهو مما يوجب احتمال ان يكون بعض ما بين الدفتين ليس من كلام الله تبارك و تعالى، لوضوح ان التصحيح العارض على كلامه سواء كان في المواد او الهيئات مما يوجب ان يكون الكلام الذي عرض عليه التصحيح في هيئته او مادته ليس كلامه تعالى، فيكون من اشتباه القرآن بغير القرآن.

(١) قال الشيخ الطبرسي في مجمع البيان: فاما الزيادة فيه فمجمع على بطلانها، و اما النقصان فقد روى جماعة من اصحابنا و قوم من حشوية العامة ان في القرآن تغييرا و نقصانا، و الصحيح من مذهب اصحابنا خلافه الى آخر كلامه.

و قال الشيخ الطوسي في تبيانه اما الكلام في زيادته و نقصانه فمما لا يلقى به، لان الزيادة فيه مجمع على بطلانها و النقصان منه فالظاهر ايضا من مذهب المسلمين خلافه الى ان قال غير انه رويت روايات كثيرة من جهة العامة و الخاصة بنقصان كثير من آي القرآن، و نقل شيء منه من موضع الى موضع آخر. انتهى كلامه (قدس سره).

و اما مساعدة الاعتبار فما مر ذكره في قوله تعالى: وَ اِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكُحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ من عدم وضوح المناسبة بين الشرط فيها و الجزاء.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٤٢

و لو سلم، فلا علم بوقوعه في آيات الاحكام، و العلم بوقوعه فيها أو في غيرها من الآيات غير ضائر بحجية آياتها، لعدم حجية ظاهر سائر الآيات، و العلم الاجمالي بوقوع الخلل في الظواهر إنما يمنع عن حجيتها إذا كانت كلها حجة (١)،

(١) حاصل ما اجاب به المصنف عن هذا العلم الاجمالي جوابان:

الاول: ما اشار اليه بقوله: «لعدم العلم بوقوع الخلل فيها بذلك اصلا».

و توضيحه: ان العلم الاجمالي بوقوع اسقاط او تصحيح في الكتاب العزيز لا يقتضى سقوط حجية الظواهر في ظاهرها، لان المانع عن حجية اصالة الظهور هو العلم الاجمالي بوقوع ما يصرف الظاهر عن ظاهره، و العلم الاجمالي بمحض ان هناك إسقاطا او تصحيحا لا يوجب العلم الاجمالي بوقوع ما يصرف الظاهر عن ظاهره، لاحتمال ان يكون الاسقاط و التصحيح، مما لا يوجب صرف الظاهر عن

ظاهرة، لاحتمال ان يكون الاسقاط و التصحيف واقعا في المتشابه دون الظواهر، فالعلم الاجمالي بوقوع اسقاط او تصحيف في الكتاب لا يوجب العلم الاجمالي بوقوع خلل في الظواهر، و المانع عن حجية الظهور هو العلم الاجمالي بوقوع خلل في الظواهر، فيوجب ذلك صرف الظاهر عن ظاهره فيها، و لذا قال (قدس سره):

«لعدم العلم بوقوع خلل فيها» أى فى الظواهر «بذلك اصلا» أى بمجرد العلم الاجمالي بالاسقاط و التصحيف فى الكتاب لا يقتضى العلم الاجمالي بوقوع خلل فى الظواهر الحكيمية، و المانع عن حجيتها هو العلم الاجمالي بوقوع الخلل فيها دون العلم الاجمالي بالاسقاط أو التصحيف فى الكتاب، لما مرّ من انه يشترط فى تأثير العلم الاجمالي ان يكون منجزا على كل تقدير، و انما يكون منجزا على كل تقدير حيث يكون له اثر فى جميع الاطراف، و حيث انه لا- اثر للاسقاط و التصحيف فى المتشابه او غيره مما لا يتضمن حكما من الاحكام، فلا تأثير لهذا العلم الاجمالي، فاصالة الظهور محكمة فى الاخذ بظواهر آيات الاحكام.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٤٣

.....

و بعبارة اخرى: ان العلم الاجمالي بالاسقاط أو التصحيف غايته يوجب الشك و الاحتمال بعدم ارادة الظاهر فنحتاج الى اصالة الظهور، و الّا فمع العلم بارادة الظاهر بظاهرة لا نحتاج الى اصالة الظهور.

نعم لو علمنا اجمالا بوقوع الخلل فى خصوص الظهورات لكان هذا العلم الاجمالي مانعا عن الاخذ بالظواهر لحصول العلم الاجمالي بعدم حجية بعضها.

و الحاصل: ان المانع عن اصالة الظهور هو العلم الاجمالي بوقوع الخلل فى خصوص الظواهر، دون العلم الاجمالي بما يعمها و يعم المتشابه.

الثانى: ما اشار اليه بقوله: «و لو سلم الى آخره»، و توضيحه: ان ظواهر الكتاب العزيز تشتمل على قصص و تاريخ و مواظ و آيات احكام، و بناء العقلاء على التمسك بالظاهر و امضاء الشارع له انما هو فى خصوص آيات الاحكام، اما بقية اصناف ما جاء فى الكتاب فلا- حجية لظواهره، لانه الحجية المجمعولة عند العقلاء الممضاة من الشارع انما هى لاجل اتباعه و العمل على طبقه فى امثال امر الشارع و نهييه، و هذا مما يختص بآيات الاحكام دون الاصناف الأخرى، اذ لا طلب مولوى فيها له امتثال حتى يجب العمل على طبقه، فحجية الظواهر مما تختص بآيات الاحكام، و بقية الظواهر فى غيرها مما لا حجية له.

و من الواضح: ان العلم الاجمالي المنجز هو الذى تكون جميع اطرافه مما يدخل تحت الابتلاء فى مقام العمل، فان العلم بنجاسة احد الإناءين اللذين كان احدهما فى محل الابتلاء و الآخر خارجا عن محل الابتلاء لا تنجز و لا اثر له، فلا يمنع عن جريان الاصل الجارى فى الاناء الذى هو محل الابتلاء.

و من الواضح ايضا: ان الظواهر التى لا- حجية لها لا- ابتلاء فيها فى مقام العمل، فهى خارجة عن محل الابتلاء، فلا اثر للعلم بوقوع الاسقاط او التحريف المرّد بين ظواهر آيات الاحكام و غيرها من ظواهره، فلا يمنع هذا العلم الاجمالي عن جريان اصالة الظهور فى ظواهر آيات الاحكام، و الى هذا اشار بقوله: «فلو سلم» أى لو

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٤٤

و إلا لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك، كما لا يخفى (١)، فافهم (٢).

سلم العلم الاجمالي بالخلل فى خصوص الظواهر «فلا» يمنع عن التمسك بظواهر آيات الاحكام لانه لا «علم بوقوعه» فى خصوص «آيات الاحكام و العلم بوقوعه فيها او فى غيرها من الآيات» المشتملة على ظواهر لا احكام فيها «غير ضائر بحجية آياتها» أى بحجية

آيات الاحكام «لعدم حجية ظاهر سائر الآيات» غير المتضمنة للاحكام «و العلم الاجمالي بوقوع الخلل في الظواهر انما يمنع عن حجيتها» فيما «اذا كانت» الظواهر «كلها حجة» وقد عرفت ان الظواهر كلها ليست بحجة، بل الحجة منها خصوص الظواهر المتضمنة للاحكام، فيكون المقام من العلم الاجمالي الذي احد فرديه خارج عن محل الابتلاء، ولا اثر لهذا العلم الاجمالي ولا تنجز له، فلا يمنع عن جريان اصالة الظهور في ظواهر آيات الاحكام.

(١) هذا نقض على من يدعى تاثير العلم بالاسقاط والتصحيح في الكتاب في عدم حجية ظواهر الكتاب المتضمنة للاحكام، و حاصله: انه لو كان هذا العلم- الدائر بين ما هو حجة و غير حجة- مؤثرا في اسقاط حجة ما هو حجة لسقطت الظواهر باجمعها سواء في الكتاب او في الروايات، اذ كل ظاهر منها مبتلى بمثل هذا العلم الاجمالي، لانا نعلم اجمالا بوقوع الاسقاط والتصحيح اما في هذا الظاهر الذي هو من الكتاب و السنة، او في غيره من الظواهر التي لا حجة فيها للعلم اليقيني بوقوع اسقاط و تصحيح في كثير من الظواهر، و لا يعقل الالتزام بسقوط الظواهر باجمعها، و سببه ما عرفت من دوران الامر بين ما هو داخل في الابتلاء و ما هو خارج عنه، و لا تاثير للعلم الاجمالي في مثل ذلك.

(٢) لعله اشارة الى ما ذكره اخيرا من النقض: من ان العلم الاجمالي الدائر بين ما هو حجة و غير حجة من الظواهر لا يكون مؤثرا، و إلا لسقطت الظواهر باجمعها.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٤٥

.....

و حاصل الاشارة: ان المدار في تاثير العلم الاجمالي في اطرافه هو ان يكون خروج الطرف موجبا لعدم بقائه بما هو علم اجمالي، اما اذا كان الخروج لا يخل ببقاء العلم الاجمالي فلا يكون ذلك الخروج موجبا لانحلال العلم و عدم تاثيره. و النقض المذكور من قبيل الثاني، لان خروج الظواهر غير ظواهر الكتاب لا يوجب خللا بالعلم الاجمالي بالسقوط او التصحيح في خصوص ظواهر الكتاب.

او انه اشارة الى ما يمكن ان يقال: ان ظواهر الكتاب كلها حجة غايته ان الاثر في حجيتها مختلف، فبعضها حجة للعمل على طبقه كآيات الاحكام، و بعضها حجة في مقام جواز حكايتها و انه كلام الله و انه مما يجوز قراءته في النوافل و انه مما يثاب على قراءته بما هو كلام الله، فالعلم الاجمالي دائر بين طرفين كل منهما حجة غايته ان اثر الحجية فيها مختلف، و لا ربط لهذا العلم الاجمالي بالعلم الاجمالي بين ظواهر الكتاب او السنة و غيرها من الظواهر التي لا اثر لها اصلا.

و لكننا نقول: ان العلم الاجمالي في اطراف مختلفه الآثار انما يؤخذ به في الاثر الجامع لها، مثلا لو علمنا انما بنجاسة احد الإناءين او بغصبيته، فالعلم الاجمالي له اثر في وجوب اجتنابه في الوضوء أو الصلاة لانه مشروط بالطهارة و الاباحه، و لا يلتزم بنجاسة الملاقي لاحدهما لو قلنا بنجاسة ملاقي الشبهة المحصورة، و المقام من هذا القبيل فان الكلام في المقام في كون هذا العلم الاجمالي موجبا لسقوط الظهور في آيات الاحكام من حيث التمسك بها و العمل على طبقها، لا في مقام جواز حكايتها بما هي كلام الله او قراءتها في النوافل و امثال ذلك، فلا مانع بانحلال هذا العلم الاجمالي بالنسبة الى التمسك بها في آيات الاحكام، و تأثيره في الاثر الجامع لها و غيرها من آيات الكتاب الشامل هذا الأثر لظواهرها و متشابهاتها، و الله العالم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٤٦

[إخلال القرينة المتصلة بالظهور]

نعم لو كان الخلل المحتمل فيه أو في غيره بما اتصل به، لاخل بحجيته، لعدم انعقاد ظهور له حينئذ، و إن انعقد له الظهور لو لا اتصاله

(١).

(١) قد عرفت فيما تقدم في باب العام و الخاص انه فرق بين الاجمال في القرائن المنفصلة و الاجمال في القرائن المتصلة، و ان الاجمال في القرائن المنفصلة لا- يسرى إجمالها الى ظهور العام، و الاجمال في القرائن المتصلة مما يسرى إجمالها الى ظهور العام، لعدم انعقاد ظهور له فعلى مع اتصاله بالقرائن المجمله، و يكون من الكلام المحتف بمحتمل القرينية التي لا بناء للعقلاء على التمسك بظهوره.

و هناك فرق بين القرائن المتصلة و المنفصلة المبينة من حيث عدم تمامية الظهور في المتصلة دون المنفصلة، و لكنهما يشتركان في عدم حجية الظهور الفعلى و لو لعدم تماميته في المتصلة و لقيام حجة اقوى منه في المنفصلة.

و على كل حال فان العلم بوقوع الخلل في الظواهر، تارة يكون لاسقاط القرائن المتصلة، و اخرى يكون لاسقاط القرائن المنفصلة، و ثالثة يكون مجملا من هاتين الناحيتين، بان نعلم بالاسقاط و لا يدري انه لقرينة متصلة او منفصلة.

و لا- يخفى انه لو كان العلم بالنحو الاول بان علمنا باسقاط لقرائن متصلة في الظواهر، فان مثل هذا العلم بالخلل موجب لعدم حجية آيات الظواهر المتعلقة بالاحكام و ان كان الطرف الآخر خارجا عن محل الابتلاء، لان اصالة الظهور انما تجرى فيما احرز ظهوره لا فيما شك في ظهوره و عدم ظهوره، و مع كون الاسقاط للقرائن المتصلة تكون آيات الاحكام مما شك في انها لها ظهور ام لا؟

و يمكن ان يقال: انه حتى في هذه الصورة يؤخذ بالظهور في آيات الاحكام، لانه بعد الخروج عن محل الابتلاء و عدم تأثير العلم الاجمالي فاحتمال سقوط القرينة المتصلة في آيات الاحكام حاله كحال الاحتمال البدوى في سقوط القرينة المتصلة، فان الظهور الذاتى محفوظ و الظهور الفعلى مشكوك في كليهما، و حيث قام بناء

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٤٧

.....

العقلاء على الاخذ بالظاهر في الاحتمال البدوى فطرف العلم الاجمالي الذى لا تأثير له مثله ايضا.

و اما اذا كان العلم بالنحو الثانى فخرج بعض الظواهر عن محل الابتلاء نافع في جريان اصالة الظهور في آيات الاحكام لانعقاد الظهور فيها، و بعد انعقاده لا يسقط إلّا بقيام حجة اقوى منه و هى مشكوكه، فلا مانع من جريان اصالة الظهور.

و اما اذا كان بالنحو الثالث فيمكن ان يدعى ان بناء العقلاء في مثل ذلك ايضا على جريان اصالة الظهور، و لذلك خص الخلل الموجب لسقوط الظواهر عن الحجية بالاول، فقال (قدس سره): «نعم لو كان الخلل المحتمل فيه» أى فى الظاهر المتضمن للحكم «او فى غيره» من الظواهر غير المتضمنه للحكم «ب» اسقاط «ما اتصل به» أى بالظاهر «الأخل بحجيته» و ان كان الطرف الآخر خارجا عن محل الابتلاء «لعدم انعقاد ظهور له حينئذ» بالفعل فلا مجرى لاصالة الظهور لانها انما تجرى حيث يحرز الظهور و لا ظهور له بالفعل «و ان» كان قد «انعقد له الظهور لو لا اتصاله» أى ان ما احتمال سقوط القرينة المتصلة منه له ظهور، إلّا ان هذا الظهور حيث سقطت القرينة المتصلة به، اما لو كانت موجودة لكان له ظهور آخر و هو بخلاف القرينة المنفصلة، فان الظهور فى ما قامت القرينة المنفصلة على خلافه موجود و غاية الامر انه قامت حجة اقوى منه على خلافه.

و بعبارة اخرى: انه فى القرينة المنفصلة ظهوران يقدم احدهما على الآخر، و ليس فى المتصلة الا ظهور واحد.

و يمكن ان يكون اولى من هذين الجوابين ان نقول: ان الروايات الآمرة بالرجوع الى ظواهر الكتاب لعرض المتعارضين عليه و بردّ ما خالفه من الروايات و الآمرة بالقراءة كما يقرأ الناس- تدل على عدم وقوع التصحيف فيه. و اما الاسقاط فلو كان فلا بد و ان يكون غير متضمن لقرائن لا متصلة و لا منفصلة توجب انقلاب الظهور او عدم صحة الاخذ به لقيام حجة اقوى منه على خلافه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٤٨

[اختلاف القراءات]

ثم إن التحقيق أن الاختلاف في القراءة بما يوجب الاختلاف في الظهور مثل (يطهرن) بالتشديد والتخفيف، يوجب الاخلال بجواز التمسك والاستدلال، لعدم إحراز ما هو القرآن، ولم يثبت تواتر القراءات، ولا جواز الاستدلال بها، وإن نسب إلى المشهور تواترها، لكنه مما لا أصل له، وإنما الثابت جواز القراءة بها، ولا ملازمة بينهما، كما لا يخفى (١).

(١) قد وقع الاختلاف في القراءات بما يوجب اختلاف الحكم الواحد، فانه بناء على قراءة (يطهرن) بالتخفيف للطاء يكون امد حرمة وطء الحائض ينتهي بالنقاء قبل الغسل.

وبناء على قراءة التشديد للطاء لا يحل وطؤها الا بعد الغسل فلا يجوز وطء من نقت من الحيض ولم تغتسل.

ثم لا يخفى ان القراءات مما تتجاوز السبع، ولكن الكلام في خصوص القراءات السبع من حيث التواتر وعدمه، لا من حيث جواز الاستدلال بها و جواز القراءة بها.

و الحاصل ان الكلام في القراءات من جهات ثلاث أشار إليها في المتن:

الاولى: وقع الكلام في تواتر القراءات السبع، والمراد من التواتر الذي له ثمره في المقام هو تواترها عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم و اما تواترها عن نفس القراء السبعة فلا فائدة فيه فيما هو المهم من جواز التمسك بها والرجوع إليها.

وعلى كل فقد نسب الى المشهور القول بتواترها عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما هو المعروف ان القرآن نزل على سبعة احرف كما صرح به الشهيد الثاني في المقاصد العلية بقوله:

ان كلا من القراءات السبع من عند الله نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين صلى الله عليه وآله وسلم. وقد خالف في ذلك الشيخ في التبيان والطبرسي في مجمع البيان، و وافقهم جماعة المتأخرين فانكروا تواتر القراءات السبع عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ويشهد له ما في

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٤٩

.....

الصحيح عن الفضيل انه قال له ان الناس يقولون ان القرآن نزل على سبعة احرف، فقال عليه السلام: (كذب اعداء الله ولكنه نزل بحرف واحد من عند الواحد) و يؤيد عدم كون التواتر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بل هو عن القراء ما في كتب بعض علماء القراء من عدّ قراءة النبي نفسه صلى الله عليه وآله وسلم في ضمن تعداد القراءات.

إلّا ان يقال انه لا ينافي ان يكون قراءة يختص بها في مقام قراءة القرآن التواتر عنه، لا مكان انه صلى الله عليه وآله وسلم كان يقرأ بواحدة منها مع كونه صلى الله عليه وآله وسلم قد صدع بالقراءات الآخر و اوحى بها اليه وبينها، ولكنه كانت قراءته الخاصة واحدة منها. إلّا انه بعيد جدا.

و على كل حال فالمصنف ممن لا يرى تواتر القراءات، و لذا قال (قدس سره):

«و لم يثبت تواتر القراءات» ثم صرح بان التواتر «مما لا اصل له».

الجهة الثانية جواز الاستدلال بها و ان لم تكن متواترة. و لا يخفى انه بعد عدم ثبوت تواترها فجواز الاستدلال بالقراءات السبع او بها و غيرها من القراءات يحتاج الى دليل يدل على ذلك، حتى لو علمنا اجمالا بان قراءة النبي صلى الله عليه وآله وسلم احدها فانه

يكون من اشتباه الحجّة باللاحجة، فالاستدلال بها جميعا مما يحتاج الى دليل من الشارع يدل عليه.

وما يمكن الاستدلال به هو الاطلاق في ادلة الرجوع الى الكتاب في مقام عرض الاخبار المتعارضة عليه ورد الخبر المخالف له و الاخذ بالخبر الموافق له و بالاخبار الآمرة بالقراءة كما يقرأ الناس.

و الجواب عنه: اما عن أدلة الرجوع الى الكتاب في مقام التعارض و في ردّ المخالف و الاخذ بالموافق، فبأن الأئمة عليهم السلام قد ذكروا قراءة النبي صلى الله عليه و آله و سلم و انها هي التي نزل بها الروح الامين، و قد ورد عنهم انه نحن نقرأ هكذا، و بعد ان كان الكتاب نزل على قراءة واحدة لا غير و قد بينها للناس، فالمراد من الكتاب الذي هو المرجع

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٥٠

و لو فرض جواز الاستدلال بها، فلا وجه لملاحظة الترجيح بينها بعد كون الاصل في تعارض الامارات هو سقوطها عن الحجية في خصوص المؤدى، بناء على اعتبارها من باب الطريقية، و التخيير بينها بناء على السببية، مع عدم دليل على الترجيح في غير الروايات من سائر الامارات (١)، فلا بد من الرجوع حينئذ الى الاصل أو العموم، حسب

في مقام التعارض في الاخبار و في مقام الرد و الاخذ هو الكلام المنزل من الله دون الكلام الذي هو كلام القرّاء.

و اما عن الاخبار الآمرة بالقراءة كما يقرأ الناس فغاية ما يستفاد منها هو جواز القراءة بالقراءات السبع و غيرها، و لا ملازمة بين جواز القراءة بالقراءات و بين جواز الاستدلال بها، و لذا قال (قدس سره): «و لا جواز الاستدلال بها» أي بالقراءات «و ان نسب الى المشهور تواترها لكنه مما لا اصل له».

و لا يخفى انه بناء على تواترها فجواز الاستدلال بها مما لا اشكال فيه و لا يحتاج الى دليل يدل عليه، و انما يحتاج الى ذلك حيث لا يكون هناك تواتر، و قد عرفت انه لا تواتر و لم يثبت جواز الاستدلال بها ايضا، و قد أشار الى عدم ثبوته بحصر ما ثبت عنهم عليهم السلام في جواز القراءة بالقراءات فقط، و انه لا ملازمة بينه و بين جواز الاستدلال بها بقوله: «و انما الثابت جواز القراءة بها و لا ملازمة بينهما».

(١) هذه هي الجهة الثالثة، و لا يخفى ان الكلام في هذه الجهة اما مبني على جواز الاستدلال بالقراءات او فيما اذا كانت الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام مختلفة في حكاية قراءة النبي صلى الله عليه و آله و سلم بناء على السببية أو الطريقية.

و على كل فحاصل الكلام في هذه الجهة الثالثة: انه بعد جواز الاستدلال بها و صحة التمسك بما دلت عليه فاذا اختلفت القراءات بحيث يستلزم الاختلاف فيها اختلاف الحكم كما في يطهرن و يطهرن بالتخفيف و التشديد، كما عرفت في صدر هذه المسألة- فهل يعامل معها معاملة المتعارضين في الروايات المتعارضة من كون

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٥١

.....

القاعدة الاولى هي السقوط في المدلول بناء على الطريقية و التخيير بناء على السببية، و القاعدة الثانية هي التخيير مطلقا او التخيير بعد انتفاء ادلة الترجيح كما سيأتي تفصيله في باب التعارض؟

او يعامل معها معاملة المتعارضين في غير الروايات من ان القاعدة الاولى فيها هي السقوط في المدلول بناء على الطريقية و التخيير بناء على السببية لان هذه القاعدة مما تعم التعارض في الآيات ايضا؟ فان كلا من الآية و الرواية لها ظهور يستلزم الحكم، فكل منهما أمانة على كون مؤداه حكما، و انما الاختلاف بينهما في الصدور فان الآية قطعية الصدور و الرواية ظنية الصدور، و اما في الظهور فلا يختلفان فانه في كل منهما ظني لا قطعي، و النتيجة تنبع اخس المقدمات، فالحكم المستفاد من مؤدى كل منهما ظني لظنية الظهور

فيها. فان قلنا بالطريقة و ان المجموع هو الحجية او الحكم الطريقي الى الحكم الواقعي فالقاعدة تقتضى سقوط المتعارضين لتزاحمها في الحجية في مقام اثبات الحكم الواقعي او الحكم المماثل له. و اما بناء على السببية و جعل الحكم النفسى على طبق مؤدى الامارة لمصلحة تقتضيه القاعدة تقتضى التخيير، لان تركهما معا ترك المصلحة الملزمة قطعاً للعلم بوجود المصلحتين معا في كليهما، و التعارض يوجب عدم امكان الجمع بينهما فلا بد من الاخذ باحدهما تحصيلاً لاحدى المصلحتين، و لا يجوز تركهما لانه ترك للمصلحة الملزمة.

و بعبارة اخرى: انه في السببية الاخذ باحدهما مما يوجب العلم بادراك المصلحة، بخلاف الطريقة فانه في الاخذ باحدهما لا نعلم بادراك المصلحة لامكان خطأ الطريق الذى أخذنا به، مضافاً الى احتمال خطأهما معا في بعض المقامات، و سيأتى التفصيل في باب التعارض إن شاء الله تعالى.

و على كل فالقاعدة الاولى هي التساقط في المؤدى بناء على الطريقة و التخيير بين المؤدين بناء على السببية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٥٢

اختلاف المقامات (١).

و اما على القاعدة الثانية المستفادة من الاخبار الواردة في المتعارضين و هي التخيير مطلقاً او بعد ملاحظة المرجحات و الترجيح باحد المرجحات لو كان و إلا فالتخيير- فهذه القاعدة مما لا تشمل الآيات بل تختص بخصوص الروايات المتعارضة، لأن موردها سؤالاً و جواباً مما يختص بالروايات دون الآيات، كقوله يأتى عنكم الروايتان المتعارضتان بأيهما اخذ، و قوله في بعضها قد اختلف اصحابنا فيما رووا عنكم فيقول عليه السلام في بعضها: بأيهما اخذت من باب التسليم وسعك، و يقول في بعضها الآخر خذ باعدلهما او اشهرهما الى آخر الحديث المشتمل على المرجحات، و هذه الروايات ظاهرة في ان المسئول عنه هو تعارض الروايات، و ظاهر الجواب في قوله بايهما اخذت او خذ باعدلهما هو خصوص تعارض الروايات ايضاً، و لا عموم فيها و لا اطلاق يشمل تعارض الآيات، ففي تعارض الآيات القاعدة الاولى هي المحكمة فقط، و قد اشار الى كون القاعدة الاولى هي المرجع في تعارض الآيات بقوله: «فلا وجه لملاحظة الترجيح بينها بعد كون الاصل الى آخر كلامه». و قد اشار الى اختصاص القاعدة الثانية بالروايات بقوله: «مع عدم دليل على الترجيح في غير الروايات».

(١) لا- شبهة في كون المرجح- أولاً- بعد التعارض في الآيات هو العمومات و الاطلاقات، فان لم يكن عموم او اطلاق فحينئذ يرجع الى الاصول العملية، فالرجوع الى الاصول متأخر عن الادلة اللفظية.

إلا انه قد وقع الكلام في بعض المقامات في كون المرجع هو العموم او الاصل للاختلاف في الصغرى، و انه لا عموم و لا اطلاق مما يشمل المورد كما في الخاص الخارج عن عموم العام في زمان معين، فبعد انقضاء ذلك الزمن فهل المرجع هو عموم العام او استصحاب المخصص؟ مثل حرمة و طء الحائض في زمن النقاء بعد تعارض القراءتين و تساقطهما، فهل يرجع فيه الى العموم الدال على جواز و طء

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٥٣

[الشك في الظهور لاحتمال وجود القرينة]

فصل قد عرفت حجية ظهور الكلام في تعيين المرام: فإن أحرز بالقطع و أن المفهوم منه جزماً- بحسب متفاهم أهل العرف- هو ذا فلا كلام (١)، و إلا

الزوجة او ان المرجح فيه هو استصحاب حرمة الوطء للحائض الخارجة عن العام في زمان الحيض قطعاً؟ فمن يقول باستصحابها في حال النقاء يرى انه لا شمول للعام في هذا الزمن، و من يقول بجواز الوطء في حال النقاء يرى شمول العام لهذا الزمن، و سيأتي تفصيله في باب الاستصحاب إن شاء الله تعالى. [٢٦]

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ؛ ج ٥ ؛ ص ٢٥٣

على كل فسبب الخلاف هو النزاع في الصغرى و إلا فمع تسليم شمول العام فلا يرجع الى الأصول العملية.
و على كل فان قلنا بان المرجح في المقام هو عموم العام فيجوز الوطء في مدة النقاء قبل الغسل، و ان قلنا بانه لا عموم للعام يشمل المقام فان قلنا بان الموضوع في الاستصحاب مبنى على الدقة فيكون الموضوع هو المرأة الحائض دون نفس المرأة، و كذلك لو قلنا بان الموضوع في الاستصحاب هو لسان الدليل فان لسان الأدلة هو الحائض و على هذين لا رجوع الى الاستصحاب و المرجح هي البراءة، و النتيجة جواز الوطء ايضاً، و ان قلنا بان الموضوع في الاستصحاب هو العرف و ان الموضوع عندهم في المقام هي المرأة فيكون المرجح استصحاب الحرمة.

(١) قد عرفت فيما سبق ان بناء العقلاء قد استقر على التمسك بالظهور، و المراد من الظهور هو قاليته اللفظ للمعنى بحسب المتفاهم العرفي سواء كان ذلك المعنى هو الموضوع له اللفظ لغة و استمر على ذلك، او كان قد نقل الى معنى غير معناه الاصلى و لكنه كان بحيث لا يفهم منه عند اهل العرف الا المعنى الثاني، و اذا اريد به غير المعنى الثاني لا بد من وجود صارف يصرف اللفظ عن المعنى العرفي، او كان دالاً على المعنى الثاني لا للوضع بل لقرينة عامة توجب كونه قابلاً للمعنى الثاني دون الاول، كدلالة الامر عقيب الحظر على عدم الوجوب، و كدلالة الامر في المعاملات

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٥٤

.....

على الارشاد الى ترتب الاثر، او كان لقرينة موجودة فعلاً توجب ظهوره في معنى غير معناه الموضوع له.
و الحاصل: ان المراد من الظهور هو قاليته اللفظ للمعنى بالفعل في متفاهم اهل العرف سواء كان لوضع اولى او ثانوى او لقرينة عامة او لقرينة خاصة، و الى هذا اشار بقوله: «ان المفهوم منه جزماً بحسب متفاهم اهل العرف هو ذا» سواء كان للوضع الاولى او للوضع الثانوى او للقرينة العامة او للقرينة الخاصة.

و على كل فاذا قطعنا بان اللفظ ظهوراً في معنى بحسب المتفاهم العرفي، و قطعنا ايضاً بعدم صدور قرينة على خلافه كما لو علمنا بوضع لفظ لمعنى و علمنا ايضاً بان المتكلم لم ينصب قرينة على صرف هذا اللفظ عما هو ظاهر فيه فلا اشكال في لزوم العمل على طبقه، و انما قيّدنا العلم بالوضع بالعلم بعدم نصب القرينة فيكون القسم الاول - و هو قوله فان احرز بالقطع - منحصراً في هذه الصورة، لئلا يرد على هذا التقسيم بان المراد من الظهور المحرز بالقطع اما ان يكون هو الظهور الذاتى فلا تقع المقابلة بين هذا القسم الاول و القسم الثانى المنقسم الى الاقسام الثلاثة، لان القسمين الاولين من القسم الثانى الظهور الذاتى فيهما ايضاً محفوظ. نعم في القسم الثالث من القسم الثانى لا ظهور ذاتى.

و ان كان المراد من الظهور المحرز بالقطع هو الظهور الفعلى فالمقابلة بين القسم الاول و الثانى ليس بجميع اقسامه الثلاثة، لان القسم الاول من القسم الثانى الظهور الفعلى ايضاً فيه محفوظ فيما اذا كان الشك لاحتمال عدم وصول القرينة المنفصلة.

فاتضح انه لا تتم القسمة الا بتقييد القسم الاول بما ذكرنا، و الى هذا اشار بقوله:

«فان احرز بالقطع» الى قوله «فلا كلام» في لزوم الاخذ به و انه حجة عند العقلاء و لا مجرى لاصالة عدم القرينة بعد فرض العلم بعدم

القرينة، و إذا احتملنا في هذا الفرض عدم ارادة المتكلم للظاهر فالمرجع اصالة الظهور.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٥٥

فإن كان لاجل احتمال وجود قرينة فلا خلاف في أن الاصل عدمها (١)، لكن الظاهر أنه معه يبني على المعنى الذى لولاها كان اللفظ ظاهرا فيه ابتداء، لا أنه يبني عليه بعد البناء على عدمها، كما لا يخفى (٢)،

(١) قد عرفت انه اذا قطعنا بالظهور و قطعنا بعدم القرينة فالظهور حجة، و ان احتمال عدم ارادته منفى باصالة الظهور. و اما مع عدم القطع فتارة: يكون الشك لاجل احتمال وجود قرينة قد صدرت من المتكلم و لكنها لم تصل اليها، و لو وصلت اليها لكان للكلام ظهور آخر غير الظهور الفعلى، فهذا الظهور الفعلى انما هو حيث تنفى القرينة و هو المسمى بالظهور اللولائى: أى الظهور الذى لو كانت القرينة واصلة لم يكن هذا الظهور الفعلى بموجود بل كان الظهور الفعلى غيره، فلو قال المولى جثنى بأسد و احتملنا وجود قرينة قد صدرت منه و هى مثل قوله يحمل سيفه و لكنها قد سقطت و لم تصل، فان الشك ابتداء و ان لم يكن فى ظهور لفظ الأسد فى الحيوان المفترس، إلا انه لو كانت القرينة واصلة لا وجبت كون لفظ الأسد ظاهرا فى الرجل الشجاع لا الحيوان المفترس، فالشك فى وجود القرينة يوجب الشك فى ظهور لفظ الأسد فى الحيوان و ان لم يكن الشك فى قابلية لفظ الأسد للحيوان، فان لفظ الأسد انما يكون له ظهور فى الحيوان حيث لا تكون القرينة فهو ظهور لو لا القرينة، و قد انتهى الشك مع احتمال القرينة الى الشك فى ظهور لفظ الأسد فى الحيوان المفترس، و لا اشكال عند العقلاء فى البناء على عدم قدح هذا الاحتمال فى الاخذ بالظاهر و حمل لفظ الأسد على الحيوان المفترس، و هذا مراده بقوله: «فلا خلاف فى ان الاصل عدمها».

(٢) قد عرفت انه لا اشكال فى عدم قدح هذا الاحتمال و البناء على عدم القرينة، و لكن الاشكال فى ان عدم اعتنائهم بهذا الاحتمال هل هو لبنائهم على اصالة الظهور و الاخذ بهذا الظهور اللولائى كما ذهب اليه المصنف؟ او لبنائهم على اصالة الحقيقة و بعد البناء عليها يتم الظهور عندهم و ياخذون به كما يظهر من صاحب بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٥٦

.....

الفصول؟ او لبنائهم على اصالة عدم القرينة و ان الاصول الوجودية عند العقلاء كلها ترجع الى الاصول العدمية كما يظهر من الشيخ الاعظم؟

و توضيح الحال: ان لازم ما يراه صاحب الفصول و ما يراه الشيخ ان عند العقلاء بناءين: بناء على الاخذ بالظاهر فى مقام العمل، و بناء آخر على نفى ما ينافى هذا الظاهر اذا شك فى وجوده، و يكون بناؤهم العملى متاخرا عن بنائهم على نفى احتمال وجود القرينة، لوضوح كون العمل على طبق ما هو الظاهر انما يكون بعد البناء على عدم هذا الاحتمال.

و اما على رأى المصنف فلا يكون للعقلاء بناء ان بل بناء واحد، و هو العمل على طبق الظهور حيث لا يصل كاشف اقوى منه، و انه لا اثر عندهم للكاشف بوجوده الواقعى.

و بعبارة اخرى: ان الاثر عندهم انما هو لما يصل اليهم، و اما غير الواصل فلا اثر له عندهم حتى يحتاج الى بناء على رفعه و نفيه، فالمنافى للظاهر بوجوده الواقعى لا قابلية له للمانع حتى يحتاج الى بناء منهم على عدم تأثير هذا المانع.

و بعبارة اخرى: ان المانع عندهم تلامز الوصول، فالمنافى بوجوده الواقعى غير الواصل لا مانعية فيه حتى يحتاج الى عدمها بالبناء على عدم المانع، و الى هذا اشار بقوله: «لكن الظاهر انه معه» أى انه مع احتمال وجود القرينة و عدم وصولها «يبني على المعنى الذى لولاها» أى لو لا القرينة «كان اللفظ ظاهرا فيه ابتداء» أى المرجع هو اصالة الظهور الذى هو ظهور بالفعل حيث لا قرينة، و لو كانت

القرينة واصله لكان هناك ظهور آخر غيره، فالمرجع لرفع هذا الاحتمال و عدم الاعتناء به هو اصاله الظهور «لا انه يبنى عليه» أى لا انه يبنى على التمسك بهذا الظهور «بعد البناء على عدمها» أى بعد البناء على عدم القرينة فان لازمه كون المرجع هو اصاله عدم القرينة. بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٥٧ فافهم (١).

و إن كان لاحتمال قرينة الموجود فهو، و إن لم يكن بخال عن الاشكال- بناء على حجية اصاله الحقيقة من باب التبعد- إلا أن الظاهر

و مما ذكرنا يظهر ما فى دعوى صاحب الفصول من دعوى اخذ العقلاء باصاله الحقيقة، فان مرجعها الى دعوى التمسك بالظهور الذاتى، و من الواضح ان العقلاء يتمسكون بما هو اعم من الظهور الذاتى و هو كون اللفظ مفهما للمعنى بالفعل سواء كان موضوعا له اولاً، و لو لقرينة عامة او انصراف او غير ذلك.

(١) لعله إشارة الى ان المرجع فى مقام العمل هو بناء العقلاء على الاخذ بالظهور، و ليس لهم بناء ان كما عرفت إلا ان كيفية الاحتجاج من العبد على مولاه تختلف.

فان المولى لو لم ينصب قرينة و لكنه كان قد اراد من هذا الظاهر خلاف ما هو ظاهر فيه، فاذا قال لعبد لم أتيت بهذا الظاهر فانى لم ارده واقعا، فان العبد يحتج عليه ببناء العقلاء على الاخذ بالظاهر حتى يصل ما هو اقوى منه دالاً على خلافه.

و اما اذا نصب قرينة و لم تصل فان مطالبه المولى لعبد لها كيفية اخرى، فانه يقول لم أتيت بهذا الظاهر و قد نصبت قرينة على عدم ارادته، و حينئذ يحتج العبد عليه بان الأصل عند العقلاء عدم القرينة حتى تصل، و لكن ليس ذلك لبنائهم على عدم القرينة، لما عرفت من انه ليس للعقلاء إلا بناء واحد و هو الاخذ بالظاهر، بل الاحتجاج على المولى بعدم القرينة من باب الاحتجاج بعدم قيام الحجة لا بالبناء على العدم.

و يمكن ان يكون إشارة الى ان المرجع بعد ما عرفت هو اصاله الظهور و انه ليس للعقلاء بناء ان، فهو كما ينفى كون المرجع هو اصاله عدم القرينة كما يراه الشيخ، كذلك ينفى اصاله الحقيقة كما هو دعوى صاحب الفصول.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٥٨

[الشك فى الظهور لاحتمال قرينة الموجود]

أن يعامل معه معاملة المجمل (١)، و إن كان لاجل الشك فيما هو الموضوع له لغة أو المفهوم منه عرفاً، فالاصل يقتضى عدم حجية الظن فيه، فإنه

(١) قد عرفت ان الشك فى الظهور، تارة: يكون لاحتمال ارادة المولى خلافه و لم ينصب قرينة، و اخرى: يكون لاحتمال نصب قرينة و لم تصل، و لا اشكال فى هذين الفرضين ان البناء فيهما على الاخذ بالظهور عند العقلاء.

و ثالثة يكون الشك فى الظهور لاحتمال قرينة الموجود بان كان الكلام محتفا بمحتمل القرينية، كالاستثناء المتعقب لجمل متعددة، فيما اذا قلنا بان رجوعه الى الاخيرة من باب القدر المتيقن، و اما بالنسبة الى الجمل السابقة عليها فيحتمل رجوعه اليها فيكون الاستثناء بالنسبة اليها من مصاديق احتمال قرينة الموجود لا- من مصاديق احتمال القرينة، فهل يكون للجمل السابقة على الاخيرة ظهور فى الاطلاق ام لا؟

و توضيح الحال: ان بناء العقلاء على الاخذ بالظاهر: ان كان لاجل كشف الظاهر كشفا نوعياً عن معناه، ففى مثل الشك لاحتمال

قرينية الموجود لا يكون كشفا نوعيا، لان الكاشف النوعى هو الكلام الدال على المعنى بمجموع ما يلحقه من قيد أو إضافة أو قرينة، و الكلام المحتف بمحتمل القرينية لجواز كون ما لحقه قرينة لا يكون له بمجموعة كشف فعلى عن المعنى المراد به. و بعبارة اخرى: ان بناء العقلاء على الاخذ بمعنى اللفظ الذى لم يحتف بما يمكن ان يكون قرينة على معنى غير المعنى الذى يكون اللفظ دالا عليه لو لا القرينة، فالكلام المحتف بمحتمل القرينية ليس له ظهور فعلى عند العقلاء، فلا ظهور بناء على هذا يؤخذ به. و ان كان بناء العقلاء على الاخذ بالظاهر لبنائهم على عدم وجود القرينة فلا يكون لهم بناء ايضا فى مثل هذا على الاخذ بالظاهر اذ المفروض وجود ما يحتمل كونه قرينة.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٥٩

.....

و ان كان بناؤهم على الاخذ بالظاهر لبنائهم على اصالة الحقيقة من باب التعبد، و معناه هو بناؤهم على الاخذ بالمعنى الحقيقى للفظ و ان لم يكن له كشف نوعى بحسب العرف.

و بعبارة اخرى: ان للفظ دلالة ذاتية و دلالة فعلية، و الدلالة الذاتية هو ان للفظ معنى كان اللفظ بداته قالبا له، و الدلالة الفعلية هى كون ما له الدلالة بالذات دالا بالفعل عند العرف، بمعنى انه عند العرف صالح لتفهم معناه بالفعل، و قد عرفت ان الصالح لتفهم المعنى بالفعل هو اللفظ المجرد عما يحتمل قرينته.

و على كل فمعنى اصالة الحقيقة من باب التعبد هو دعوى ان العقلاء يأخذون بالدلالة الذاتية و يبنون على عدم ما ينافى هذه الدلالة، إلما ان يكون المنافى له ظهور فى المنافاة، و على هذا لا يكون السبب للاخذ بالظهور عند العقلاء هو صلوح اللفظ بالفعل لتفهم المعنى، بل يكون السبب مجهولا و غير معلوم، و هذا معنى التعبد اذ ليس التعبد الا الاخذ بالشىء مع جهالة سببه كالاخذ بالاحكام الشرعية، و حينئذ يكون محتمل القرينية كاحتمال وجود القرينة فى عدم مصادمته لحجية الظهور، و الى هذا اشار بقوله: «فهو و ان لم يكن بخال عن الاشكال بناء على حجية اصالة الحقيقة من باب التعبد» و حيث ان هذا المبني الاخير غير صحيح لانا نرى العقلاء يعاملون مع الظاهر المحتف بمحتمل القرينية معاملة المجمل بالذات، و هو الذى لا ظهور له بالذات، و ان المجمل عندهم سواء كان مجملا بالذات كلفظ المشترك الخالى عن القرينة المعينة او كان مجملا بالعرض كمثل الظاهر المحتف بمحتمل القرينية لا بناء منهم على الاخذ به مطلقا، فيكشف ذلك ان بناء العقلاء هو اما للكشف النوعى او لاصالة عدم القرينة، و هما مفقودان فى المقام فلا بناء منهم فى المقام على الاخذ بهذا الظاهر.

و مما ذكرنا ظهر ان السبب لاخذ العقلاء ليس امرا مجهولا، بل هو اما للكشف النوعى او لاصالة عدم القرينة، فلا وجه لدعوى تعبد العقلاء بالتمسك باصالة

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٦٠

[حجية قول اللغوى]

ظن فى أنه ظاهر، و لا دليل إلا على حجية الظواهر (١).

نعم نسب إلى المشهور حجية قول اللغوى بالخصوص فى تعيين الاوضاع (٢)، و استدلل لهم باتفاق العلماء بل العقلاء على ذلك، حيث

الحقيقة، فلذا قال: «إلّا ان الظاهر» من عمل العقلاء و هو «ان يعامل معه» أى ان يعامل مع الظاهر المحتف بمحتمل القرينية الذى هو

مجمل بالعرض «معاملة المجمل» بالذات.

(١) قد عرفت ان موضوع الحجية هو اللفظ الظاهر في معناه، و كل موضوع له حكم لا بد من احرازه اما بالقطع او بحجة تقوم على احرازه كاحراز الموضوعات بالبينه.

و الفرق بين الشك في الظهور لاجل الشك فيما هو الموضوع له لغه، و بين الشك في الظهور لاحتمال وجود القرينه او لاحتمال قرينه الموجود أن المفروض في هذا انه لا- ظهور للفظ، فهل الظن يوجب ان يكون له ظهور ام لا؟ و في الشك لاجل احتمال وجود القرينه أو قرينه الموجود المفروض فيهما وجود الظهور، و لكن الشك هل يكون مانعا عن التمسك به كما في الاول او يكون موجبا لاجماله عرضا كما في الثاني؟

و على كل فلما كان موضوع الحجية هو الظهور، و ان المفروض انه لا ظهور و لا بد من احراز الظهور الذي هو موضوع الحجية اما بالقطع او بالحجة- يتبين ان القاعدة تقتضى عدم ثبوت الظهور بالظن به لعدم حجية مطلق الظن و عدم الدليل على حجية خصوص الظن بالظهور، و لذا قال (قدس سره): «فالأصل يقتضى عدم حجية الظن فيه فانه» غاية ما يستفاد منه انه «ظن في انه ظاهر و لا دليل الا على حجية الظواهر» المحرزة اما بالقطع او بما هو حجة، و قد عرفت ان الظن ليس بحجة لا مطلقا و لا بالخصوص.

(٢) النزاع في المقام في ان قول اللغوى هل هو حجة بالخصوص في تعيين ما هو الموضوع له اللفظ فيكون اللفظ ظاهرا في معناه لوضوح ظهور اللفظ في المعنى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٦١

لا- يزالون يستشهدون بقوله في مقام الاحتجاج بلا- إنكار من أحد، و لو مع المخاصمة و اللجاج، و عن بعض دعوى الاجماع على ذلك.

و فيه: أن الاتفاق- لو سلم اتفاهه- فغير مفيد، مع أن المتيقن منه هو الرجوع إليه مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد و العدالة. و الاجماع المحصل غير حاصل، و المنقول منه غير مقبول، خصوصا في مثل المسألة مما احتمل قريبا أن يكون وجه ذهاب الجدل لو لا الكل، هو اعتقاد أنه مما اتفق عليه العقلاء من الرجوع إلى أهل الخبرة من كل صنعة فيما اختص بها. و المتيقن من ذلك إنما هو فيما إذا كان الرجوع موجبا للوثوق و الاطمئنان، و لا يكاد يحصل من قول اللغوى و ثوق بالاوضاع، بل لا يكون اللغوى من أهل خبرة ذلك، بل إنما هو من أهل خبرة موارد الاستعمال، بدهاه أن همه ضبط موارد، لا تعيين أن أيها منها كان

الموضوع له بعد ثبوت كون هذا المعنى الخاص هو الموضوع له اللفظ؟ أم ليس بحجة و ان قول اللغوى لا- حجية له في تعيين الاوضاع؟

و قد نسب الى المشهور حجية قول اللغوى بالخصوص في تعيين ما هو الموضوع له، فهو عندهم من الظنون النوعية الخاصة التي قام الدليل على اعتبارها، فلو تم ما استدلوا به لكان دليلا- على حجية هذا الظن النوعي الحاصل من قول اللغوى بالخصوص في اثبات الموضوع له اللفظ، و لذا قال (قدس سره): «نعم نسب الى المشهور حجية قول اللغوى بالخصوص» أي بما انه لغوى قوله يكون حجة «في تعيين الاوضاع».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٦٢

اللفظ فيه حقيقة أو مجازا، و إلا لوضعوا لذلك علامة، و ليس ذكره أولا علامة كون اللفظ حقيقة فيه، لانتقاض بالمشترك (١).

(١) ينحل هذا الاستدلال الى وجوه ثلاثة: اتفاق العلماء و اتفاق العقلاء و دعوى الاجماع المحكى عن علم الهدى (قدس سره) على حجية قول اللغوى في تعيين الاوضاع.

اما الوجه الاول و هو اتفاق العلماء، ففيه اولاً: انا لا نسلم اتفاقهم على ذلك.

و ثانياً: ان المراد باتفاق العلماء اما ان يكون هو الاتفاق قولاً من العلماء، او الاتفاق العملي الراجع الى سيرتهم العملية.

فان كان المراد الاتفاق منهم قولاً فلا دليل على كونه موجبا لحجية ما يقع الاتفاق عليه اذ لم يرجع الاتفاق الى الاجماع، فاذا رجع الى الاجماع لا يكون دليلاً في قبال الاجماع، و سيأتي الجواب عن دعوى الاجماع.
و ان كان المراد من الاتفاق هو سيرة العلماء عملاً.

و سيرتهم اما ان ترجع الى سيرتهم بما هم عقلاء فلا يكون دليلاً في قبال دعوى بناء العقلاء و سيرتهم العملية المدعاة في المقام على حجية قول اللغوي، و اما ان ترجع الى سيرتهم بما هي سيرة المتشعبة، فيكون محصلها دعوى سيرة المتشعبة بما هم متشعبة و اهل دين يرجعون في تعيين موضوع الحكم الى قول اللغوي.

و لكنه لم تثبت سيرة المتشعبة بما هم متشعبة على ذلك، و خصوصاً و السيرة لا لسان لها و انما هي عمل، و لعل عمل العلماء كان منهم بما هم عقلاء لا متشعبة.

و ثالثاً: ان المتيقن من اتفاق العلماء بما انهم متشعبة و اهل الدين على الاخذ بقول اللغويين حيث تجتمع شرائط الشهادة، فلا بد من عدالة اللغوي و انه اكثر من واحد.

و اما الوجه الثاني الراجع الى دعوى سيرة العقلاء عملاً على الاخذ بقول اللغوي و لم يردع عنها فتكون حجة على ذلك.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٦٣

.....

فالجواب عنها من وجوه، الاول: انه ليس للعقلاء سيرة على حجية قول اللغوي بخصوصه، و غاية ما يدعى ان سيرتهم قائمة على الاخذ بقول اهل الخبرة بان بناء العقلاء قد استقر على الرجوع الى اهل الخبرة بما هم اهل خبرة، ذلك الشيء غير المقيده بكون صاحب الخبرة مسلماً فضلاً عن كونه عادلاً، و هي ليست من باب حجية خبر اهل الخبرة في نقله، بل هي حجية اهل الخبرة في آرائهم المبتية على الحدس، فقول اللغوي انما يدعى سيرة العقلاء عليه لانه من مصاديق هذه الكبرى، لا لانه لغوي بالخصوص، بل لكون اللغوي من اهل الخبرة.

الوجه الثاني: انه لا نسلم ان سيرة العقلاء قائمة على الاخذ بقول اهل الخبرة مطلقاً، بل القدر المتيقن هو قيام السيرة منهم على الاخذ بقول اهل الخبرة اذ حصل منه الوثوق و الاطمئنان، و المدعى في المقام حجية قول اللغوي مطلقاً و ان لم يحصل منه الوثوق، و لم تثبت سيرة العقلاء على الاخذ بقول اهل الخبرة و ان لم يحصل منه الوثوق و الاطمئنان.

و من الواضح انه لا يحصل بقول واحد من اللغويين وثوق و لا اطمئنان. و اما قول جماعة منهم بحيث يحصل منه الوثوق و الاطمئنان فلا يكون دليلاً على حجية قول اللغوي بما هو لغوي، بل انما يدل على حجية ما يحصل منه الوثوق و الاطمئنان و هذا غير المدعى في المقام.

الوجه الثالث: ان اللغوي ليس من اهل الخبرة في تعيين الاوضاع، و انما هو من اهل الخبرة في تعيين موارد الاستعمال.

و الشاهد على كون اللغوي من اهل الخبرة بموارد الاستعمال لا من اهل الخبرة في تعيين الاوضاع- انهم في مقام ذكر معاني اللفظ لم يجعلوا علامة للمعاني الحقيقية تميزها عن المعاني المجازية، و لا اشكال في ان كثيراً من المعاني التي يذكرونها للفظ من المعاني المجازية.

فهذا يدل على ان هم اللغوي ضبط موارد الاستعمال دون تعيين الاوضاع.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٦٤

.....

و احتمال كون المعنى الذى يذكر أولاً هو المعنى الحقيقى و المعانى الأخرى هى المعانى المجازية باطل، اولاً: لانهم لا تصریح لهم بذلك، و ثانياً: لانتقاضه بالمشترك، فانه لو كان المعنى الاول هو المعنى الحقيقى للزم ان ينصوا فى المشترك على ان هذه المعانى كلها حقيقة.

فاتضح مما ذكرنا ان اللغوى ليس من اهل الخبرة فى تعيين الاوضاع، بل فى تعيين موارد الاستعمال. و من الواضح ان الاستعمال اعم من الحقيقة، فلا- يفيد قول اللغوى فى تعيين ما هو الموضوع له ليكون للفظ ظهور فيه، لان اللفظ المستعمل من غير قرينه يكون ظاهراً فى معناه الحقيقى دون بقیة معانيه.

و اما الثالث: و هو دعوى الاجماع المحكى عن السيد علم الهدى على حجیة قول اللغوى فى تعيين الاوضاع، ففیه اولاً: ان الاجماع المنقول لا نقول بحجیته و المحصل منه هو الحجة، و لا شك ان الاجماع المدعى فى المقام من المنقول لا من المحصل.

و ثانياً: انه لو قلنا بحجیة الاجماع مطلقاً حتى المنقول فلا نقول بحجیة هذا النحو من الاجماع المنقول، لان حجة الاجماع عندنا انما هو لاجل دخول قول الامام عليه السلام فى ضمن المجمعين او لكشفه عن رأى الامام عليه السلام، و لازم ذلك ان يكون الاجماع الذى هو حجة بما هو اجماع ان لا يكون محتمل المدرك، لان محتمل المدرك لا يستلزم دخول الامام فى ضمن المجمعين و لا يكون كاشفاً عن رأيه، و الاجماع المنقول فى المقام من محتمل المدرك، لاحتمال ان ذهاب المجمعين اما كلهم او جلهم لانهم يعتقدون ان قول اللغوى من مصاديق بناء العقلاء على حجة اهل الخبرة و اللغوى من مصاديقه.

و قد اشار الى المناقشة الاولى فى دعوى اتفاق العلماء بقوله: «ان الاتفاق لو سلم»، و الى الثانية بقوله: «فغير مفيد»، و الى الثالثة بقوله: «مع ان المتيقن الى آخر الجملة»، و اشار الى ما فى دعوى الاجماع أولاً بقوله:

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٦٥

و كون موارد الحاجة إلى قول اللغوى أكثر من أن تحصی، لانسداد باب العلم بتفاصيل المعانى غالباً، بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه، و إن كان المعنى معلوماً فى الجملة (١) لا يوجب اعتبار قوله، ما

«و الاجماع المحصل الى آخر الجملة»، و ثانياً بقوله: «خصوصاً فى مثل المسألة الى آخر الجملة» و اشار الى ما فى دعوى اتفاق العقلاء اولاً- بقوله: «انه مما اتفق عليه العقلاء من الرجوع الى اهل الخبرة»، و ثانياً بقوله: «و المتيقن من ذلك الى آخر الجملة»، و ثالثاً بقوله: «بل لا يكون اللغوى الى آخر الجملة»، و الى ما ذكرنا من الشاهد على كون اللغوى ليس من اهل الخبرة فى تعيين الاوضاع بقوله: «و الّا لوضعوا الى آخر الجملة».

(١) هذا وجه رابع ذكره الشيخ الاعظم فى رسائله لحجیة قول اللغوى، و هو دليل انسداد صغير فى خصوص المقام، و هو مركب من مقدمات:

الاولى: ان باب العلم و العلمى منسب فى تفاصيل المعانى غالباً بحيث يعلم على وجه الضبط و التحقيق الفرد الداخلى من الفرد الخارج. الثانية: ان الرجوع الى البراءة و ساير الاصول الأخر النافية غير جائز للعلم بمنافاتها للعلم الاجمالى بالاحكام المترتبة على معانى الالفاظ. الثالثة: ان الاحتياط إمّا غير واجب لاستلزامه للعسر، او غير جائز لاستلزامه لاختلال النظام.

الرابع: انه- حينئذ- يدور الامر بين الاخذ بالظن الحاصل من قول اللغوى، و بين غيره الذى لا- يفيد الّا و هما او شكاً، و ترجيح المرجوح و هو الوهم و الشك على الراجح و هو الظن الحاصل من قول اللغوى قبيح فيتعين الاخذ بقول اللغوى.

و لم يشر المصنف الى غير المقدمة الاولى من هذه المقدمات لمعلوميتها، فقال:

«و كون موارد الحاجة الى قول اللغوى اكثر من ان تحصى» لعله «انسداد باب العلم» و العلمى «بتفاصيل المعانى غالبا» على وجه الضبط «بحيث يعلم بدخول

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٦٦

دام انفتاح باب العلم بالاحكام، كما لا يخفى، و مع الانسداد كان قوله معتبرا إذا أفاد الظن، من باب حجية مطلق الظن، و إن فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاصيلها فيما عدا المورد (١).

الفرد المشكوك او خروجه» و تتوقف معرفة الاحكام على معرفة الالفاظ بما لها من المعانى بحيث يعرف الداخلى من الفرد الخارج، و لا يفيد معرفة معانى الالفاظ فى الجملة بان يؤخذ بالقدر المتيقن منها، لان معرفة الحكم بكماله يتوقف على معرفة معانى الالفاظ على وجه الضبط، و لذا قال: «و ان كان المعنى معلوما فى الجملة».

(١) هذا هو الجواب عن هذا الانسداد، و حاصله جوابان الاول: ان باب العلم و العلمى بالاحكام مطلقا اذا كان منفتحا بسبب معرفة جملة من الاحكام وافية بقدر المعلوم بالاجمال من الاحكام لعدم الشك فى معانى الفاظها عند العرف، و مع هذا الانفتاح لا اثر للانسداد فى تفاصيل معانى الالفاظ حيث لا يضر جريان البراءة و الاصول النافية فى الفرد المشكوك فلا يتم هذا الانسداد. و اذا كان باب العلم و العلمى فى مطلق الاحكام منسداً كان الظن الحاصل من قول اللغوى حجة، لان مطلق الظن مع الانسداد فى الاحكام يكون حجة لا لانه قول اللغوى، و يدل على هذا انه لو انسد باب العلم و العلمى فى مطلق الاحكام و كان باب العلم و العلمى فى جلّ اللغة منفتحا فالموارد القليلة غير المعلومة المعانى تماما، بل حتى و لو فى مورد واحد يكون قول اللغوى حجة مع فرض انفتاح باب العلم و العلمى فى اللغة.

و على كل فمع انفتاح باب العلم و العلمى فى مطلق الاحكام لا اثر للانسداد فى خصوص اللغة، و مع انسداد باب العلم و العلمى فى الاحكام يكون قول اللغوى حجة و ان انفتح باب العلم و العلمى فى اللغة فيما عدا مورد واحد، و الى هذا اشار بقوله: «لا يوجب اعتبار قوله» أى اعتبار قول اللغوى «ما دام انفتاح باب العلم بالاحكام الى آخر الجملة».

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٦٧

نعم لو كان هناك دليل على اعتباره، لا يبعد أن يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات موجبا له على نحو الحكمة لا العلة (١). لا يقال: على هذا لا فائدة فى الرجوع إلى اللغة (٢).

فإنه يقال: مع هذا لا تكاد تخفى الفائدة فى المراجعة إليها، فإنه ربما يوجب القطع بالمعنى، و ربما يوجب القطع بأن اللفظ فى المورد ظاهر فى

الجواب الثانى: ان الكلام فى حجية قول اللغوى انما هو من باب حجية الظنون النوعية، فالمدعى لحجيته يدعى حجيته و ان لم يفد الظن الشخصى، و دليل الانسداد المذكور يقتضى حجية قول اللغوى حيث يفيد الظن الشخصى و هو غير المدعى فى المقام، و الى هذا اشار بقوله: «اذا افاد الظن».

(١) حاصله: انه بعد ما عرفت ان من الانسداد فى خصوص معانى الالفاظ لا يستلزم حجية قول اللغوى على وجه الوجوب لانفتاح باب العلم و العلمى بالاحكام، لكنه لو فرضنا انه دل دليل بالخصوص من الشارع على حجية قول اللغوى يكون الانسداد المذكور حكما له لا علة، اذ مع فرض الانفتاح فى مطلق الاحكام يكون الانسداد فى خصوص لغة الالفاظ لا الزام فيه، و العلة لا بد و ان تكون على وجه الازام، فحيث لا الزام فيه فهو يصلح لان يكون حكما، فان المراد من الحكمة هو الاقتضاء الذى لا الزام فيه.

(٢) لا يخفى ان قد ذكر جملة من العلوم و منها اللغة مما يحتاج اليها الفقيه فى معرفة الحكم و استنباطه، و بناء على عدم حجية قول

اللغوى لا تكون اللغوة مما يحتاج إليها الفقيه و تسقط الفائدة بالنسبة الى الفقيه، اذ لا فائدة في الرجوع الى اللغوة اذ كان قول اللغوى ليس بحجة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٦٨

معنى - بعد الظفر به و غيره في اللغوة - و إن لم يقطع بأنه حقيقة فيه أو مجاز، كما اتفق كثيرا، و هو يكفى في الفتوى (١).

[الاجماع المنقول]

فصل الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة عند كثير ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص، من جهة أنه من أفراد، من دون أن يكون عليه دليل بالخصوص، فلا بد في اعتباره من شمول أدلة اعتباره له، بعمومها أو إطلاقها. و تحقيق القول فيه يستدعى رسم أمور (٢):

(١) حاصله: ان الفائدة لا تسقط بالنسبة الى الرجوع الى اللغوة و ان كان قول اللغوى ليس بحجة، فان عدم حجته قول اللغوى انما هي بما ان قول اللغوى من الظنون النوعية، اما لو حصل القطع بالوضع من قول اللغوى، او حصل القطع بظهور اللفظ في معنى من معانيه و ان لم يحصل العلم بما هو الموضوع له، فانه ربما يكون اللفظ ظاهرا في معنى و ان لم يكن ذلك المعنى هو المعنى الحقيقي للفظ، كما في المجاز المشهور فانه ربما يدعى انه أرجح من المعنى الحقيقي.

و على كل فالمراجعة الى اللغوة لا- تنحصر فائدتها فيما اذا كان قول اللغوى حجة في الاوضاع، فان الفتوى في الحكم المرتب على موضوع يكفى فيه ظهور اللفظ فيه و ان لم يكن اللفظ حقيقة فيه.

(٢) توضيح الحال يحتاج الى تمهيد، و هو انهم ذكروا ان الادلة في غير الاحكام المعلومة بالضرورة ككلى الصلاة و الصوم و الحج و الزكاة تنحصر في اربعة الكتاب و السنة و الدليل العقلي و الاجماع، و لا ريب ان الاجماع عندنا ليس - بما هو اجماع من اهل الفتوى - دليلا. في قبال الادلة الثلاثة، و انما هو من حيث كونه كاشفا عن موافقة المعصوم على الحكم الذى قام الاجماع عليه، اما لكون المعصوم بعض المفتين او لكشف الاجماع عن رأى المعصوم، فليس الاجماع الا كونه طريقا لتحقيق السنة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٦٩

.....

التي هي اما فعل المعصوم او قوله او تقريره، و بهذا الاعتبار ذكره دليلا في قبال السنة من باب مقابلة الطريق لذى الطريق. و بعد ما عرفت ان حجته الاجماع و كونه دليلا على الحكم انما هو لكونه طريقا لرأى المعصوم، فهو ينقسم الى محصل و منقول. و المحصل لا اشكال في حجته، فان تحصيل الطريق القطعى لرأى المعصوم يديهى الحجته عند من يحصله بنفسه. و اما المنقول فمرجعه الى خبر ينقل الطريق لرأى المعصوم عند ناقله، فالقائل باعتباره و حجته انما يقول به لكونه من افراد حجة خبر الواحد.

و الفرق بينه و بين الخبر بحسب الاصطلاح هو ان الخبر يحكى عن نفس قول المعصوم او فعله او تقريره بلا- واسطة، و الخبر الناقل للاجماع يحكى عن الطريق المستلزم لقول المعصوم او فعله او تقريره، و لا فرق في حجته الخبر بين كونه حاكيا عن رأى المعصوم بلا واسطة او مع الواسطة، و ليس لدينا دليل بالخصوص على حجته الاجماع المنقول، بل دليل حجته منحصر في حجته الخبر، فلا بد لمن يقول بحجته الاجماع المنقول من اثباته شمول ادلة اعتبار الخبر الواحد له اما بعموم ادلة اعتبار الخبر او باطلاقها، و منه يتضح ان القائل بعدم حجته الاجماع المنقول ينكر شمول ادلة اعتبار الخبر الواحد له لا بعمومها و لا باطلاقها، و لذا قال: «الاجماع المنقول بالخبر الواحد حجة عند كثير ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص من جهة انه من افراد» أى الوجه في حجته عندهم هو انه من افراد الخبر

القائلين بحجيته و لم يتم دليل على اعتباره بعنوان كونه اجماعا منقولا، و لذا قال: «من دون ان يكون عليه دليل بالخصوص» و لذا «فلا بد في اعتباره» أى اعتبار الاجماع المنقول «من شمول ادلة اعتباره» أى ادلة اعتبار الخبر «له» اما «بعمومها او اطلاقها».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٧٠

الاول: إن وجه اعتبار الاجماع، هو القطع برأى الامام عليه السّلام، و مستند القطع به لحاكية- على ما يظهر من كلماتهم- هو علمه بدخوله عليه السّلام في المجمعين شخصا، و لم يعرف عينا، أو قطعه باستلزام ما يحكيه (١)

(١) قد عرفت ان وجه كون الاجماع دليلا انما هو لكونه طريقا لرأى المعصوم عليه السّلام، و من الواضح ان الطريق سبب لثبوت ذى الطريق، و ذو الطريق هو المسبب، فالاجماع هو السبب و رأى المعصوم هو المسبب.

و حيث ان للعلماء مشارب مختلفة فى استلزام الاجماع لرأى المعصوم- فهذا الامر معقود لبيان اقسام الاجماع.

الاول: الاجماع الدخولى و هو ان يسمع الحكم من جماعة يعلم بان بعض من سماع منه هو الامام عليه السّلام، فيكون الامام عليه السّلام داخلا- بشخصه فى المجمعين اجمالا، و لا بد و ان يكون غير معلوم بعينه لانه لو كان معلوما بعينه للسامع لخرج عن ان يكون الاجماع هو الطريق لاثبات رأيه عليه السّلام، بل يكون السماع منه بعينه هو المثبت لرأيه دون الاجماع، و انما يكون الاجماع مثبتا لرأيه عليه السّلام حيث لا يكون السماع عارفا للامام بعينه، و يكون سماعه من جماعة يعلم بان الامام بعضهم على سبيل الاجمال هو المثبت لرأيه عليه السّلام.

و لا يخفى ان الاجماع الدخولى نقل لرأى الامام عليه السّلام بالحس لا بالحدس، لفرض سماعه من الامام بما هو بعض من الجماعة التى سماع منها الناقل للاجماع، و قد اشار (قدس سره) الى وجه الاعتبار بقوله: «ان وجه اعتبار الاجماع هو القطع برأى الامام عليه السّلام» ثم اشار الى هذا القسم و هو الاجماع الدخولى و انه اجنبى بقوله: «و مستند القطع به» أى مستند القطع برأى الامام «لحاكية» أى لحاكية الاجماع «على ما يظهر من كلماتهم» فى كيفية نقل الاجماع «هو علمه» أى علم الحاكي للاجماع «بدخوله عليه السّلام فى المجمعين شخصا» و معنى هذا هو كون الامام عليه السّلام بعض المجمعين الذى حصل الحاكي على آرائهم فهو حسى لتحصيل الحاكي

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٧١

لرأيه عليه السّلام عقلا من باب اللطف (١)، أو عادة (٢) أو اتفاقا من جهة

لرأى الامام بتبعه لآراء المجمعين الذى علم بكون الامام بعضا منهم، و قد اشار الى كون الاجماع الدخولى بما هو اجماع دليلا على رأى الامام لانزومه عدم معرفة الحاكي لهذا الاجماع للامام عليه السّلام بعينه بقوله: «و لم يعرف عينا» و إلا لخرج عن كونه بما هو اجماع دليل على رأيه عليه السّلام.

(١) الاجماع من باب اللطف هو وجه حجية الاجماع عند شيخ الطائفة (قدس سره)، و يأتى بيانه مفصلا عند تعرض المصنف له فى التنبيه الاول.

و مجمله: ان وجود الحكم فى ضمن الاقوال لطف واجب، و لازم هذا ان اتفاق المفتين فى عصر واحد على الحكم يستلزم عقلا من باب اللطف الواجب على الامام عليه السّلام فى رأى الشيخ كون رأى الامام عليه السّلام موافقا لما اتفق عليه علماء العصر، فالاجماع اللطفى هو العلم برأى الامام من باب الاستلزام العقلى لا- من باب الحس، فالاجماع اللطفى هو تحصيل للسبب فقط بالحس، و اما المسبب فالعلم به للاستلزام العقلى و ليس بحسى، و هذا هو القسم الثانى من مشارب الاجماع.

(٢) هذا هو القسم الثالث من وجوه الاجماع، و حاصله: هو اتفاق جماعة يستلزم رأيهم رأى الامام عليه السّلام بحسب العادة لا بحسب

الاستلزام العقلي كما في الاجماع اللطفي.

و تقريبه: انه اذا كان لاحد جماعة و حفدة و تلاميذ لا يعدون رأيه فاتفاقهم على شىء يكشف بحسب العادة عن رأى مرجعهم و أستاذهم، فاذا اتفق - مثلا - خاصة الصادق عليه السلام من الشيعة على حكم يكشف اتفاقهم بحسب العادة عن موافقة رأيه عليه السلام لرأيهم، و لا يخفى انه لا بد و ان لا يكون ذلك الحكم مما قد رووه عنه عليه السلام، و الأ لكان رواية لا اجماعا. و الفرق بين هذا القسم و القسم الثاني: هو كون الاستلزام فيه مما تقتضى به العادة دون العقل، بخلافه فى القسم الثانى فانه مما يقضى به العقل، فان اتفاق

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٧٢

الحدس برأيه، و إن لم تكن ملازمة بينهما عقلا - و لا عادة (١)، كما هو طريقة المتأخرين فى دعوى الاجماع، حيث إنهم مع عدم الاعتقاد

الجماعة المتبعة لرأى شخص تقتضى العادة بكشف رأيها عن رأيه، و احتمال عدم موافقة رأيه عليه السلام لرأيهم موجود و لكنه مما تأباه العادة، بخلاف القسم الثانى فان عدم الموافقة منفي عقلا فلا وجه لاحتماله. و يوافق هذا القسم الثانى فى كون رأى الامام ليس بحسى على هذا المشرب ايضا، و ان السبب فيه فقط حسى، و اما المسبب فهو مما يقضى به الاستلزام العادى دون الحس.

(١) هذا هو القسم الرابع من وجوه الاجماع عند بعض الناقلين له، و هو اتفاق جماعة قد حصل لناقل الاجماع منها الحدس بموافقة رأى الامام عليه السلام لهؤلاء، لان من المعلوم المفروغ عنه ان الناقل للاجماع لم يتبع آراء المجمعين حتى علم بدخول الامام شخصا فيهم، كما اذا كان من اهل زمان الغيبة الكبرى، فليس اجماعه الذى نقله من الاجماع الدخولى، و ليس لاتفاقهم كشف عقلى و لا عادى بحسب رأى هذا الناقل للاجماع، كما اذا كان الناقل للاجماع لا يرى الاجماع اللطفي، فلا ملازمة عقلية و لا يكون هؤلاء المتفقين من اهل زمان عصر الامام عليه السلام و خاصته حتى تكون بين رأيهم و رأيه عليه السلام ملازمة عادية، فلا بد و ان يكون السبب لنقل الاجماع عند هذا الناقل له هو حدسه الخاص بموافقة رأى الامام عليه السلام لهذه الآراء التى علم بها هذا الناقل و حصلها. و حيث لم يكن هذا الاجماع عند ناقله من الاجماع الدخولى و لا من باب اللطف الذى تكون ملازمته عقلية و لا من باب العادة حتى تكون الملازمة عادية، فانحصر ان يكون هذا الكشف قد حصل للناقل للاجماع من باب الحدس اتفاقا.

و لا يخفى ان الحسى من هذه الوجوه الاربعة هو الدخولى فقط، و اما الوجوه الثلاثة الأخر من اللطفي و العادى و الاتفاقي كلها من الحدس و لكنهم اصطلموا على

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٧٣

.....

تسمية الاخير و هو الاتفاقي بالحدسى، و لعله لعدم الملازمة فيه لا- عقلا و لا عادة فهو متمحض فى الحدسيه، بخلاف ما كان فيه الملازمة كاللطفي و العادى فانهما اشبه بالحس و ان لم يكونا حسيين حقيقة.

و لا ينبغي ان يخفى ان هناك وجهين آخرين للاجماع - غير ما اشار اليها من الوجوه الاربعة - و هما:

الاجماع التقريري و هو كاللطفي من حيث ان الملازمة فيه قابلة للانفكاك، و لا مجال فيه لاحتمال عدم موافقة رأى الامام عليه السلام لآراء المجمعين إلا ان الملازمة فى اللطفي عقلية، و فى التقريري شرعية بملاك وجوب الارشاد و التنبيه شرعا على الامام فيما اذا اتفق اهل العصر على حكم مخالف للحكم الواقعي، فاتفاقهم على الحكم يكشف عن انه هو الحكم الواقعي، لانه لو كان مخالفا لوجب

على الامام من باب التنبيه الارشاد الى الحكم الواقعي.

الثاني هو كشف آراء المجمعين عن دليل معتبر قام عندهم على الحكم وقد خفي علينا.

والفرق بين هذا الوجه الاخير والوجه المتقدم للاجماع: هو ان المكتشف بهذا الاجماع هو الحكم الظاهري والمكتشف بالوجه المتقدم هو الحكم الواقعي، لوضوح ان الدليل المعتبر لا يدل على اكثر من الحكم الظاهري، بخلاف الوجه السابق فان المكتشف بها هو رأى الامام عليه السلام وهو الحكم الواقعي.

وينبغي ان لا يخفى ان المجمعين اذا كانوا من اهل الغيبة الكبرى فالاجماع الدخولي مستبعد جدا بل مقطوع بعدمه غالبا، ومثله الاجماع العادي الاتفاقي لانهما انما يتأتيان في غير الغيبة الكبرى، والاجماع اللطفي والتقريرى غير صحيحين فيتعين هذا الوجه السادس.

ويرد عليه: انه لو سلمنا صحة الخبر من حيث السند ولو لاستنادهم اليه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٧٤

بالملازمة العقلية ولا الملازمة العادية غالبا وعدم العلم بدخول جنابه عليه السلام في المجمعين عادة، يحكون الاجماع كثيرا (١)، كما أنه يظهر

ولكن أولا: لا نسلم حجتيه من حيث الظهور لان كونه له ظهور عند المجمعين لا يستلزم ان يكون له ظهور عند غيرهم.

وثانيا: انه حيث كان الخبر معتبرا عند المجمعين فلما ذا خلت منه كتب الاخبار و كتب الاستدلال؟

وهناك وجه آخر للاجماع يشير اليه المصنف في طي عبارته الآتية وهو الاجماع التشرفي: وهو ان يكون المدعى للاجماع من الاوحديين الذين لهم مقام التشرف بخدمة الامام عليه السلام في الغيبة الكبرى و يحظون بالمثل بين يديه - عجل الله فرجه - ولا يسعهم نقل رأيه بالصراحة فيتوسلون الى ذلك بنقله بنحو الاجماع.

فتحصّل من مجموع ما ذكرنا: ان وجوه نقل الاجماع سبعة، أشار الى خمسة منها في المتن: وهى الدخولى، واللطفي، والعادى، والاتفاقي، والتشرفي، وباضافة التقريرى، والاجماع الكاشف عن الدليل المعتبر تكون وجوها سبعة للاجماع المدعى فى كلمات الاصحاب (قدس سرهم).

(١) لما فرغ من ذكر وجوه الاجماع الاربعه بنحو الثبوت - شرع فيما يدل عليها بنحو الاثبات، و يظهر منه (قدس سره) ان طريقة المتأخرين فى نقل الاجماع هى من باب الحدس الاتفاقي، لان المتأخرين الناقلين له من اهل الغيبة الكبرى و لم يكونوا من خاصته الموجودين فى عصره، و ليسوا ايضا ممن ينسب لهم التشرف بخدمته فلا يكون اجماعهم من الدخولى و لا من العادى و لا من التشرفى، و ايضا فالتأخرون لا يرون صحة الاجماع اللطفي فيتعين ان يكون اجماعهم من باب الحدس الاتفاقي، و الى هذا اشار بقوله: «حيث انهم مع عدم الاعتقاد بالملازمة العقلية» فلا يكون اجماعهم من باب اللطف «و لا الملازمة العادية غالبا» لانهم من اهل الغيبة الكبرى و لم ينسب لهم التشرف بخدمته عليه السلام «و» مع «عدم» دعواهم «العلم بدخول

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٧٥

ممن اعتذر عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب، أنه استند فى دعوى الاجماع إلى العلم بدخوله عليه السلام (١) و ممن اعتذر عنه بانقراض عصره، أنه استند إلى قاعدة اللطف.

هذا مضافا إلى تصريحاتهم بذلك، على ما يشهد به مراجعة كلماتهم، وربما يتفق لبعض الاوحدى وجه آخر من تشرفه برؤيته عليه السلام

جنابه عليه السلام في المجمعين عادة» فليس اجماعهم دخوليا و مع ذلك «يحكون الاجماع كثيرا» فلا بد و ان يكون اجماعهم من باب الحدس الاتفاقي.

و قد عرفت ان الاقرب هو الوجه السادس، لان حدس رأى الامام عليه السلام منهم في الغيبة الكبرى مع عدم تشرفهم بلقائه عليه السلام ربما يكون بلا وجه، و احتمال ان لهم دليلا معتبرا على الحكم اقرب منه، و قد مرّ الايراد عليه ايضا.

(١) حاصله: ان بعض نقله الاجماع ينقله مع علمه بوجود المخالف للاجماع و يعتذر ان مخالفة المخالف لا تضر بدعوى الاجماع لانه معلوم النسب، و يدل هذا الاعتذار ان الوجه في نقل الاجماع عنده هو الاجماع الدخولي، لان ملاك الاجماع الدخولي هو دخول الامام عليه السلام في المجمعين بشخصه مع عدم معرفته بعينه، فمخالفة غير معلوم النسب مما يقدر بالاجماع الدخولي، لاحتمال كون هذا المخالف غير المعلوم نسبه بعينه هو الامام عليه السلام، فاعتذاره هذا بان المخالف معلوم النسب يدل على ان لجهالته خصوصية و تنحصر خصوصية الجهالة في الاجماع الدخولي لا غير، فان الاجماع اللطفي مما يضر به المخالف المعلوم النسب، و الاجماع العادي لا خصوصية فيه لمخالفة مجهول النسب و لا معلومه، و مثله الاجماع من باب الحدس اتفاقا في عدم الخصوصية فيه لا لمخالفة معلوم النسب و لا مجهوله، فيتعين كون مدعى هذا الاجماع «انه استند في دعوى الاجماع الى العلم بدخوله عليه السلام» في المجمعين.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٧٦

و أخذ الفتوى من جنابه، و إنما لم ينقل عنه، بل يحكى الاجماع (١) لبعض دواعي الاخفاء (٢).

(١) لا- يخفى ان الاعتذار عن مخالفة المخالف بانقراض عصره و ان العصر الذي فيه الاتفاق و لا مخالف فيه مما يدل صريحا ان طريقتيه في الاجماع من باب اللطف، لوجوب إلقاء الخلاف على الامام عليه السلام من باب اللطف، فيما اذا اتفق علماء العصر على حكم يخالف الحكم الواقعي، أما اذا كان المخالف ممن انقرض عصره ففي ذلك العصر لا اتفاق على المخالفة للحكم الواقعي حتى يجب على الامام عليه السلام من باب اللطف إلقاء الخلاف، و المفروض في هذا العصر الاتفاق فهو يكشف عن رأيه عليه السلام و الآ لوجد المخالف في هذا العصر، و هذا النحو من الاعتذار صريح في ان وجه الاجماع عند ناقله هو اللطف.

قوله: (قدس سره) و ربما يتفق لبعض الخ» هذا هو الاجماع التشرفي.

(٢) أى انه انما لم ينقله صريحا بل نقله بنحو دعوى الاجماع لان هناك دواعي للإخفاء:

منها: انه قد وردت عن الحجة عليه السلام اخبار كثيرة أمره بتكذيب مدعى الرؤية في الغيبة الكبرى، و المراد من الامر بالتكذيب هو ترتيب آثار الكذب على خبر مدعى الرؤية، فيلزم من تصريحه بالملاقاة تعريض نفسه للتكذيب و عدم الاخذ بالحكم الذي نقله عنه عليه السلام فينتفى الغرض الذي دعاه لنقل الحكم.

و منها: ان نقله عن الامام عليه السلام تصريحه يدل انه من اهل مقام التشرف بخدمته عليه السلام و هو لا يريد ان يعرف عنه ذلك. و منها: انه لو عرف عنه و شاع انه ممن يجتمع به- عجل الله فرجه- لاضطره الناس لان يسأل منه عليه السلام في غالب امورهم فتقلب الغيبة الكبرى الى مثل الغيبة الصغرى، و قد حكمت المصلحة الملزمة في ان تكون غيبته كبرى لا يعرف فيها شخص معلوم يراه و يجتمع به.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٧٧

[اختلاف ألفاظ الحاكية للإجماع]

الامر الثاني: إنه لا يخفى اختلاف نقل الاجماع، فتارة ينقل رأيه عليه السلام في ضمن نقله حدسا كما هو الغالب، أو حسا و هو نادر جدا، و أخرى لا- ينقل إلّا ما هو السبب عند ناقله، عقلا أو عادة أو اتفاقا، و اختلاف ألفاظ النقل أيضا صراحة و ظهورا و إجمالا في

ذلك، أى فى أنه نقل السبب أو نقل السبب و المسبب (١).

(١) يتضمن هذا الامر الثانى بيان امور ثلاثة:

الاول: ان ناقل الاجماع تارة ينقل السبب و المسبب، كما اذا قال اجمعت الامة حتى المعصوم عليه السلام. و اخرى ينقل السبب وحده كما اذا قال اجمعت فتاوى اصحابنا، و الى هذا اشار بقوله: «فتارة ينقل رأيه عليه السلام فى ضمن نقله» الى ان قال «و اخرى لا ينقل إلّا ما هو السبب».

الثانى: ان الاجماع الدخولى حسى كالتشرفى، و الاجماع اللطفى و العادى و الاتفاقى حدسى، و الى هذا اشار بقوله: «حدسا كما هو الغالب» فان الغالب كما فى زمان الغيبة هو الاجماع المبني على الحدس و هو اللطفى و الاتفاقى مثلا، و الى الدخولى و التشرفى المبنيين على الحدس اشار بقوله: «او حسا و هو نادر جدا» بل الاجماع الدخولى فى الغيبة مستحيل عادة.

الثالث: ان الفاظ نقل الاجماع مختلفة فى الصّراحة و الظهور و الاجمال بالنسبة الى نقل السبب و المسبب.

فالصريحة كالعبارة المتقدمة و هى اجمعت الامة حتى المعصوم، فانها صريحة فى نقل السبب و المسبب.

و الظاهرة فى نقلهما كما اذا قال الناقل اجمعت الامة و لم يصرح بدخول المعصوم، فان لهذه العبارة ظهورا فى دخول الامام عليه السلام ايضا.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٧٨

[حجبة الإجماع المنقول الكاشف عن رأى المعصوم]

الامر الثالث: إنه لا إشكال فى حجبة الاجماع المنقول بأدلة حجبة الخبر، إذا كان نقله متضمنا لنقل السبب و المسبب عن حس، لو لم نقل بأن نقله كذلك فى زمان الغيبة موهون جدا (١)، و كذا إذا لم يكن متضمنا

و الجملة: هى ان يقول الناقل مثلا- اجمع الفقهاء فانه من المحتمل دخول الامام عليه السلام فى الفقهاء، كما انه ربما يكون الكلام صريحا فى نقل السبب فقط كما لو قال اجمع علماؤنا المقلدون فى الغيبة، و ربما يكون ظاهرا فى ذلك كما لو قال اجمع اصحابنا، و الى هذا اشار بقوله: «و اختلاف الفاظ النقل الى آخر الجملة».

(١) هذا الامر لبيان ما هو الحجبة من الاجماع المنقول و ما ليس بحجبة منه، و قد عرفت فى صدر المبحث ان مدرك حجبة الاجماع المنقول تنحصر فى شمول ادلة حجبة الخبر له بعمومها او اطلاقها، و سيأتى ان القدر المتيقن من دلالتها هو حجبة الخبر الحسى دون الحدسى، و قد عرفت ايضا ان ما عدا الاجماع الدخولى كاللطفى و العادى و الاتفاقى هو نقل لرأى الامام عليه السلام عن حدس لا عن حس، و النقل الحسى فيها انما هو بالنسبة الى نقل السبب و هو اتفاق علماء العصر او اتفاق جماعة يستلزم رأيه عليه السلام عادة او اتفاقا، و الاجماع الدخولى هو المختص بنقل السبب و المسبب عن حس.

فاذا عرفت هذا ... نقول لا اشكال فى شمول ادلة حجبة الخبر للاجماع الدخولى لانه نقل للمسبب عن حس، اذا لا فرق فى حجبة الخبر الناقل لرأى الامام عليه السلام بين ان يقول المخبر به سمعت الامام بعينه يقول كذا أو يقرر كذا او يفعل كذا، او يقول سمعت جماعة احدهم الامام عليه السلام قطعا هم يقولون كذا او يفعلون كذا او يقررون كذا.

لّا ان الناقل للاجماع الدخولى فى زمن الغيبة نادر بل مستحيل عادة، فناقله فى الغيبة ان لم يكن من اهل التشرّف و كان متفردا به مما يطمئن باشتباهه و لا بد من تأويل كلامه.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٧٩

له، بل كان ممحضا لنقل السبب عن حس، إلا أنه كان سببا بنظر المنقول إليه أيضا عقلا أو عادة أو اتفاقا، فيعامل حينئذ مع المنقول معاملة المحصل في الالتزام بمسببه بأحكامه و آثاره (١).

وقد اشار الى شمول ادلة الخبر للاجماع الدخولي بقوله: «اذا كان نقله متضمنا لنقل السبب و المسبب عن حس» و اشار الى عدم الاطمئنان به في الغيبة بقوله: «لو لم نقل بان نقله كذلك» بان يكون على نحو الدخول و نقلا للسبب و المسبب عن حس «في زمان الغيبة موهون جدا».

(١) قوله (قدس سره): «و كذا اذا لم يكن متضمنا الخ» هذا معطوف على عدم الاشكال في شمول ادلة حجية الخبر. و توضيحه: ان ادلة حجية الخبر كما تدل على حجية الخبر الناقل لرأى الامام عليه السلام عن حس في اثباته للحكم الدال عليه كذلك تكون دليلا- على حجية الخبر الناقل للسبب المستلزم لرأى الامام عليه السلام، لانه نقل للسبب عن حس و اثباتها للمسبب بواسطة الاستلزام، فان الامارة التي قام الدليل على اعتبارها حجة في اثبات لازمها كما هي حجة في اثبات الملزوم في دلالتها عليه، فاذا كان السبب المنقول عن حس سببا عند من نقل اليه فلا اشكال في اثباته لرأى الامام عليه السلام بواسطة الاستلزام، فاذا كان- مثلا- المنقول اليه ممن يرى الاجماع اللطفي و نقل الثقة له اتفاق اهل العصر فلا اشكال في كون هذا الاجماع المنقول حجة عند المنقول اليه في اثباته لرأى الامام عليه السلام، فهذا الاجماع المنقول و ان كان اخبارا عن السبب عن حس لا عن المسبب إلا انه لما كان السبب المنقول عن حس سببا عند المنقول اليه مستلزما لرأى عليه السلام فلا بد من ترتيب لازمه و هو الالتزام بموافقة رأى الامام لما اتفق عليه علماء العصر مثلا، و الى هذا اشار بقوله: «و كذا» أى لا اشكال ايضا في حجية الاجماع المنقول فيما «اذا لم يكن متضمنا له» أى لم يكن متضمنا لنقل المسبب عن حس كالاجماع اللطفي «بل كان ممحضا لنقل السبب» فقط «عن حس الا» ان بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٨٠

و أما إذا كان نقله للمسبب لا عن حس، بل بملازمة ثابتة عند الناقل بوجه دون المنقول إليه ففيه إشكال، أظهره عدم نهوض تلك الادلة على حجيتها، إذ المتيقن من بناء العقلاء غير ذلك (١)،

المفروض «انه كان» اتفاق اهل العصر مثلا «سببا بنظر المنقول اليه ايضا» كما هو سبب عند الناقل اما «عقلا او عادة او اتفاقا ف» لا بد للمنقول اليه ان «يعامل حينئذ مع» هذا الاجماع «المنقول معاملة المحصل في الالتزام بمسببه باحكامه و آثاره».

(١) قد عرفت الحال فيما اذا كان السبب عند الناقل سببا ايضا عند المنقول اليه و شمول ادلة حجية الخبر له باعتبار كونه نقلا لما له اثر شرعى، و حيث كان السبب عند المنقول اليه له اثر شرعى و هو رأى المعصوم فلا بد من ترتيبه عليه، فرأى الامام و ان لم يكن حسيا إلا انه كان سببه حسيا، فلا فرق بين نقله عن حس كما في الدخولي او نقل سببه عن حس كما في اللطفي و العادى و الاتفاقى حيث يكون المنقول اليه ممن يرى صحة الاجماع اللطفي او العادى او الاتفاقى.

و اما اذا كان المنقول اليه ممن لا يرى ذلك، بان يكون المنقول اليه- مثلا- ممن لا يرى اتفاق اهل العصر على حكم مما يستلزم رأى الامام عليه السلام، و كان الناقل ممن يرى ذلك فتكون الملازمة ثابتة في نظر الناقل دون المنقول اليه، فيتوقف شمول ادلة حجية الخبر للاجماع في هذا الفرض على عمومها او اطلاقها لما يتناول الخبر الحدسى، لبداهة ان الناقل لم ينقل رأى الامام عليه السلام عن حس و لم يكن السبب الذى نقله عن حس هو من الأسباب عند المنقول اليه، فيرجع نقله لهذا الاجماع الى اخبار منه عن السبب حسا و اخباره عن المسبب حدسا بحسب حدسه المختص به، فلا تكون ادلة اعتبار الخبر شاملة له إلا اذا كانت شاملة للاخبار الحدسى، بان كان اخباره المستند لحدسه حجة كاخباره المستند لحدسه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٨١

.....

و لكن ادلة حجية الخبر لا عموم فيها ولا اطلاق يشمل الاخبار عن حدس و ان المتيقن منها هو حجية الخبر عن حس فقط، لان ادلة حجية الخبر تنحصر في بناء العقلاء و في الاخبار المتواترة و في الآيات المباركة، و ليس لهذه الثلاثة عموم او اطلاق يشمل الاخبار عن حدس.

اما بناء العقلاء فنقول: ان الكلام فيه في فرضين: الاول: ان يكون معلوما انه نقل عن حدس، و لا بناء من العقلاء على الاخذ بخبر الثقة اذا كان عن حدس، لان بناء العقلاء على الاخذ بخبر الثقة انما هو لكونه كاشفا نوعيا بالفعل، و سبب كشفه النوعي هو ان الثقة اذا لم يكن مخطئا في حسه فكونه ممن يوثق به له الكشف النوعي بالفعل عما أحسّه و اخبر به، و لما كان الخطا في الحس خروجا عما يقتضيه الطبع ممن ليس في حاسة سمعه آفة بنوا على عدمه، و البناء على عدم الخطا في الحس حيث انه خروج عما يقتضيه الطبع يشترك فيه الثقة و غير الثقة، و انما يختلف الثقة و غير الثقة في ان ما يحس به الثقة كاشف نوعي عندهم، بخلاف ما يحس به غير الثقة فانه لا كاشفي له عندهم، فحجية خبر الثقة انما هي لبناهم على انه صادق في حسه.

اما اذا كان خبر الثقة مبتيا على الحدس فبناؤهم على تصديقه في حسه لا يلزم ثبوت ما اخبر به بل يتوقف على تصديقه في حدسه، و لا بناء من العقلاء على تصديق الثقة في حدسه، اذ كونه ثقة لا يلزم ثبوت حدسه و صواب رأيه.

نعم كونه ثقة يلزم ثبوت ما أحس به، فان تصديقه فيما سمعه يلزم ثبوت ما سمعه و لا يلزم ثبوت ما يراه الثقة بحسب حدسه انه ملازم لما سمعه.

و بعبارة اخرى: ان خبر الثقة بنى العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال كذبه فهو كاشف نوعي عن وقوع ما اخبر به، فحيث يخبر عن حس ثبوت خبره يتحقق بمجرد البناء على عدم الكذب، و اما حيث يخبر عن حدس فلا يثبت ما اخبر به بمجرد البناء على عدم كذبه، بل لا بد من بناء آخر منهم على صواب رأيه و حدسه، لان المفروض ان ثبوت ما اخبر به من السبب المفروض كونه سببا عنده لا عند المنقول اليه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٨٢

كما أن المنصرف من الآيات و الروايات ذلك (١)، على تقدير

يتحقق باخباره السبب للبناء على عدم كذبه، و لا يتحقق مسببه بمجرد ذلك بل لا بد من البناء على اصابته في رأيه و حدسه. و الحاصل: ان لازم وثاقته و عدم كذبه هو وقوع ما احس بوقوعه لا وقوع ما حدس ووقوعه، فانه لا يلزم وثاقته و عدم كذبه بل يلزم قوة حدسه و اصابته رأيه، و لا ملازمة بين الوثاقه و اصابة الرأي، فبناء العقلاء على خبر الثقة لا شمول له لما اخبر به الثقة عن حدس، و الى هذا اشار بقوله: «ففيه اشكال» أي فيما كانت الملازمة عند الناقل دون المنقول اليه ففي شمول حجية اعتبار الخبر له اشكال «اظهره عدم نهوض تلك الادلة» الدالة على حجية الخبر «على حجيتته» أي على حجية الخبر المبني على الحدس «اذ المتيقن من بناء العقلاء غير ذلك» أي غير الخبر المبني على الحدس بل الخبر المبني على الحس، لان الخبر الحسي هو الكاشف النوعي دون الخبر الحدسي فانه لا كاشفية نوعية فيه تلازم كونه ثقة و لا يكذب.

الفرض الثاني: ان لا يكون معلوما انه عن حدس، بل كان مما يحتمل كونه نقلا عن حس، كما يحتمل كونه عن حدس و سيأتي الاشارة اليه فيما يأتي.

(١) اما الآيات فسيأتي ان عمدتها مفهوم آية النبأ و هي «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» [٢٧] الدال على عدم التبين عن نبأ العادل، و المنصرف من النبأ هو خبر العادل الحسي دون الحدسي.

و للشيخ الاعظم فى رسائله وجه آخر لعدم دلالة آية النبأ على حجية خبر العادل الحدسى و انها تختص بما اخبر به عن حس.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٨٣

دالتهما (١)، خصوصا فيما إذا رأى المنقول إليه خطأ الناقل فى اعتقاد

و حاصله: ان التبين عن خبر الفاسق و عدم التبين عن خبر العادل فى الآية انما هى لوجود الجهة الرادعة فى العادل دون الفاسق، و الجهة الرادعة التى يمتاز بها العادل عن الفاسق هى تعمّد الكذب و عدمه، فان العادل وجود ملكة العدالة فيه تردعه عن تعمّد الكذب، بخلاف الفاسق فانه حيث لا ملكة له لا رادع له عن تعمّد الكذب، فالآية قد وردت لتمييز العادل عن الفاسق فيما يرجع الى اختيارهما. و اما احتمال الخطأ الناشئ عن اللاتختيار فالعادل و الفاسق فيه سواء، و هذا المقدار من دلالة الآية لا يستلزم حجية خبر العادل، فانه كونه لا يكذب لا يستلزم تحقق ما اخبر به لجواز خطاه المستند الى عدم اختياره، و انما تكون الآية بضميمة بناء العقلاء على عدم الخطأ دالة على حجية الخبر، و من الواضح ان بناء العقلاء انما هو على عدم الخطأ عن حس لانه خلاف مقتضى الطبع لا على عدم الخطأ عن حدس، فالآية بضميمة الاصل العقلاني تدل على حجية خبر الثقة، فاخبار العادل عن حدس خارج عما وردت الآية من جهته، لانها وردت من ناحية تعمّد الكذب و عدمه، و خارج عن بناء العقلاء لان الخطأ الحدسى ليس على خلاف مقتضى الطبع، و لذا لا- بناء من العقلاء على اصالة عدم الخطأ عن حدس، فلا دلالة للآية على غير حجية الخبر عن حسّ و لا نظر لها و لا للاصل المنضم اليها الى حجية الخبر عن حدس.

و اما الروايات فالقدر المتيقن منها هو وجوب تصديق العادل فى خبره لا فى رأيه.

(١) اشارة الى ما يأتى من المناقشات فى دلالة الآية على المفهوم و فى الاخبار من عدم تواترها، فانها اذا لم يثبت تواترها لا تخرج عن كونها اخبار آحاد فلا تكون مثبتة لحجية اخبار الآحاد.

و الحاصل: ان المنصرف من الآيات و الروايات على تقدير دلالتها على حجية الخبر الواحد هو حجية الخبر الحسى دون الحدسى، و هو المراد بقوله (قدس سره):

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٨٤

الملازمة، هذا فيما انكشف الحال (١).

و أما فيما اشتبه، فلا يبعد أن يقال بالاعتبار، فإن عمدة أدلة حجية الاخبار هو بناء العقلاء، و هم كما يعملون بخبر الثقة إذا علم أنه عن حس، يعملون به فيما يحتمل كونه عن حدس، حيث إنه ليس بناؤهم إذا أخبروا بشيء على التوقف و التفتيش، عن أنه عن حدس أو حس، بل العمل على طبقه و الجرى على وقفه بدون ذلك، نعم لا يبعد أن يكون بناؤهم على ذلك، فيما لا يكون هناك أماره على الحدس، أو اعتقاد الملازمة فيما لا يرون هناك ملازمة (٢).

«ذلك» و حاصله: ان القدر «المتيقن من بناء العقلاء غير ذلك» أى حجية غير الخبر الحدسى و هو الحسى و «المنصرف من الآيات و الروايات ذلك على تقدير دلالتها» أى حجية غير الخبر الحدسى و هو الخبر الحسى ايضا.

(١) حاصله: ان بناء العقلاء على الاخذ بخبر الثقة يرجع الى بناءين: البناء على عدم الكذب و الغاء احتماله، و البناء على عدم الخطأ و الغاء احتماله، و مع العلم بالخطأ لا وجه للبناء على عدمه، فان البناء على عدم الخطأ انما هو فى مقام احتمال الخطأ لا فى مقام العلم بالخطأ، و مثله المستفاد من الروايات و الآيات انما هو جعل الحجية لخبر الثقة الذى لم يعلم كذبه و لا خطاه بالغاء احتمالهما، اما اذا علم بالخطأ فلا وجه لشمول ادلة حجية الخبر له، بل مع العلم بالخطأ فكذب الخبر متحقق و ان لم يكن المخبر متعمدا للكذب لا اعتقاده الملازمة.

(٢) قد عرفت الحال فيما اذا علم حال الخبر و انه عن حدس لا عن حس من عدم شمول ادلة اعتبار الخبر له. و اما فيما اذا اشتبه و لم يعلم ان خبر الثقة كان عن حس او عن حدس فلا شمول للآيات و الروايات له، لانه اذا كان المنصرف منها هو خصوص الخبر الحسى فلا تكون لها دلالة على المشكوك الحسي، و إلا لم يكن المنصرف منها هو خصوص بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٨٥

.....

الحسى بل يكون المنصرف هو الاعم من الحسى و المشكوك الحسي، و هو خلف بالنسبة الى دعوى ان المنصرف منها هو خصوص الحسى.

و المصنف حيث يرى ان عمدة ادلة حجية الخبر هو بناء العقلاء بخلاف الآيات و الروايات فان دلالتهما على حجيته لا تخلو عنده عن مناقشة، و لذا قال فيما مر على تقدير دلالتهما.

و حاصل ما يظهر من المصنف انه اذا اشتبه حال الخبر و لم يعلم انه عن حس او عن حدس، فاما ان لا تكون هناك اماره قائمة على انه حدسى بل كان محض احتمال من دون منشأ له، و المشاهد من بناء العقلاء هو العمل على طبق خبر الثقة في مثل هذا و عدم الاعتناء منهم بهذا الاحتمال فيما اذا لم يكن هناك منشأ له، لوضوح انه فيما اذا لم يعلم كونه حسيا فان احتمال كونه حدسيا موجود، و مع وجود هذا الاحتمال قد استقر بناء العقلاء على الاخذ بخبر الثقة و عدم التفتيش و السؤال منهم عن حدسيته و حسيته فيكشف ذلك عن بنائهم على الاخذ به و ان احتملوا كونه حدسيا حيث لا تكون هناك اماره على حدسيته، و اما لو كانت هناك اماره على حدسيته فلا- بناء منهم على الاخذ به، و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و هم كما يعلمون بخبر الثقة اذا علم انه عن حس يعملون به» ايضا «فيما يحتمل كونه عن حدس» فيما اذا لم تكن هناك اماره على كونه حدسيا، و يدل على هذا القيد قوله: نعم لا يبعد، و الدليل على بنائهم على حجية خبر الثقة المحتمل كونه عن حدس حيث لا تكون اماره على حدسيته بل يكون محض احتمال ما اشار اليه بقوله: «حيث انه ليس بناؤهم» الى قوله «بدون ذلك» أى بدون التوقف و التفتيش، و حيث علمت ان احتمال الحدسية موجود فيما اذا لم يعلم كونه عن حدس و مع ذلك استقر بناؤهم على العمل به، فيكشف هذا عن حجية خبر الثقة عند العقلاء و ان احتمال كونه حدسيا بشرط عدم الامارة على الحدسية، اما اذا كانت اماره على الحدسية فلا- بناء منهم على العمل به، و لذا قال «نعم لا يبعد ان يكون بناؤهم على ذلك»

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٨٦

هذا لكن الاجماع المنقول في أسنة الاصحاب غالبا مبنية على حدس الناقل أو اعتقاد الملازمة عقلا (١)، فلا- اعتبار لها ما لم ينكشف

أى على الاخذ بخبر الثقة المحتمل كونه حدسيا «فيما لا يكون هناك اماره على الحدس» و اما اذا كان هناك علم بالحدس فلا بناء من العقلاء على العمل بخبر الثقة اذا كان عن لازم يعتقد الملازمة بين وجوده و وجود ملزومه، و قد علم ان اخباره عنه كان حسيا بالنسبة الى الملزوم دون اللازم، و اما اخباره عن اللازم فانما كان لانه يعتقد الملازمة بين وجوديهما و كان المنقول اليه لا يرى هذه الملازمة، فانه لا بناء من العقلاء على العمل بمثل هذا، و كذا الحال فيما اذا لم يعلم انه كذلك و لكن كانت هناك اماره على ان هذا الناقل يستند في اخباره عن اللازم لاعتقاده الملازمة بينه و بين الملزوم الذى احس به، فانه ايضا لا بناء من العقلاء على الاخذ بخبر الثقة فيما اذا قامت الامارة على ان اخباره من باب اعتقاد الملازمة التى لا يراها المنقول اليه، و الى هذا اشار بقوله: «و اعتقاد الملازمة فيما لا يرون هناك ملازمة».

(١) حاصله: ان الاجماع المنقولة في كلمات الاصحاب مما لا يشملها ادلة اعتبار حجية الخبر، لانها مما قامت اماره على كونها مبنية على الحدس واعتقاد الملازمة، وقد عرفت انصراف الآيات و الاخبار الى الخبر الحسى فلا تشمل مشكوك الحسية و الحدسية فضلا عما قامت الامارة على الحدسية في الخبر.

و اما بناء العقلاء فهو و ان كان مما يشمل مشكوك الحسية و الحدسية إلا انه ايضا لا يشمل ما قامت الامارة على كونه حدسياً. ينبغي ان لا- يخفى: ان وجوه الاجماع التي ذكرها المصنف خمسة اثنان منها حسيان يتضمنان نقل رأى المعصوم عن حس، و هما الاجماع الدخولى و التشرفى و أدلة اعتبار حجية الخبر تشملهما لانهما نقل عن حس.

و المصنف و ان لم يشر الى الاجماع التشرفى من حيث شمول ادلة اعتبار الخبر له إلا ان ما ذكره فى الاجماع الدخولى جار فيه ايضا و هو واضح، بل هو اولى من

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٨٧

.....

الدخولى لان نقل الاجماع فى التشرفى بالنسبة الى السبب يكون من قبيل الكناية من حيث ان المراد بها حقيقة هو الممكنى عنه، فان الغرض من حكاية الاجماع فيه هو نقل قول المعصوم، و نقل الاجماع ككناية عنه، فان الغرض منه التوصل الى نقل رأى المعصوم عليه السلام.

و الثلاثة الأخر من اللطفى و العادى و الاتفاقى من النقل بالحدس و لا تشملها ادلة اعتبار الخبر.

و الوجهان الآخران اللذان لم يتعرض لهما المصنف و هما التقريرى و هو حدسى لانه كاللطفى إلا ان الملازمة المدعاة فيه ليست عقلية بل هى بملاك الوجوب الشرعى من وجوب التنبيه و الارشاد الى الحكم الواقعى فلا تشمله ادلة اعتبار حجية الخبر.

و اما الاجماع الكاشف عن وجود دليل معتبر فمرجه الى كون الاجماع بالنسبة اليه كخبر عن خبر، و ادلة الاعتبار و ان شملت الخبر عن الخبر الدال على الحكم الشرعى، إلا انه حيث يكون الخبر الاول ناقلاً لالفاظ الخبر الثانى حتى يتم ملاك الحكم من حيث السند و الدلالة فان سند الخبر الثانى يوجب اعتباره الخبر الاول، و الظهور مستفاد من نفس الفاظ الخبر الثانى فيتم ملاك الحكم من حيث السند و الظهور.

اما اذا لم يكن منقولاً بالفاظه كما فى الاجماع الكاشف عن الدليل المعبر غير المنقول بالفاظه فلا تتم الحجية فيه من حيث الظهور و ان تمت الحجية فيه من حيث السند، لان حجية الظهور تختص بمن قام عنده الظهور، فكون الدليل المعبر الكاشف عنه الاجماع له ظهور عند المجمعين لا يستلزم حجية ذلك الظهور عند من لم يقدّم عنده ذلك الظهور، فانه ربما يكون الدليل المعبر له ظهور عند جماعة و لا- يكون له ذلك الظهور عند آخرين، بل ربما يكون له ظهور فى قرون متتابعة و لا يكون له ظهور فى قرن متأخر كما فى أدلة البئر، فانه مضت عليها قرون فهم

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٨٨

أن نقل السبب كان مستندا إلى الحس، فلا بد فى الاجماع المنقولة بألفاظها المختلفة من استظهار مقدار دلالة ألفاظها (١)، و لو بملاحظة حال

الأصحاب منها وجوب النزح حتى زمان العلامة الحلى (قدس سره) فاستفاد منها استحباب النزح، و وافقه عليه المتأخرون.

(١) هذا نتيجة ما مرّ من ان ادلة الاعتبار انما تدل على اعتبار الخبر الناقل عن حس، و حيث ان ما عدا الاجماع الدخولى ليس نقلاً لقول المعصوم عن حس فلا تشمل أدلة الاعتبار غير الاجماع الدخولى، لانه نقل للمسبب الذى هو قول المعصوم بالتضمن عن حس،

وقد مرّ أيضاً من المصنف شمول أدلة الاعتبار للاجماع الحدسي أيضاً إذا كان المنقول إليه ممن يرى الملازمة بين السبب المنقول عن حس و المسبب و هو رأى المعصوم، فهو و ان لم يكن نقلاً لرأى المعصوم بالحس إلّا انه حيث ان المنقول إليه يرى الملازمة و قد نقل الملزوم عن حس فيكون نقلاً -للازم و هو المسبب بالالتزام، مثلاً- لو نقل الاجماع من يراه على نحو اللطف فانه ينقل عن حس اتفاق اهل العصر، و حيث ان اتفاق اهل العصر يلزم عنده رأى المعصوم فيكون قد نقل ما يستلزم رأى المعصوم عليه السلام، و بهذا المعنى يكون رأى المعصوم قد دلّ عليه ما نقله عن حس بالالتزام، و ليس المراد من قوله بالالتزام هي الدلالة اللفظية الالتزامية بل المراد نقل ما يستلزم رأى المعصوم و ان لم تكن الملازمة من اللزوم البين بالمعنى الاخص التي هي الشرط في الدلالة الالتزامية، فالمراد من كونه حكاية لرأى الامام بالالتزام ليست الدلالة الالتزامية، بل المراد حكاية ما كان بينه و بين رأى المعصوم ملازمة لا تنفك بحسب رأيه، و لا فرق في شمول أدلة الاعتبار بين الحكاية التضمنية لرأى المعصوم عليه السلام و الحكاية لما يستلزم رأى المعصوم عليه السلام حيث تكون الملازمة ثابتة عند المنقول إليه، و يلوح الى هذا في عبارته هذه -المتقدمة- بقوله: «فان كان بمقدار تمام السبب و إلّا فلا يجدى» ثم يصرّح بهذا في عبارته التالية بقوله: «من جهة حكايته رأى الامام عليه السلام بالتضمّن او الالتزام» فليس بين العبارتين تناف بدعوى ان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٨٩

الناقل (١) و خصوص موضع النقل، فيؤخذ بذلك المقدار و يعامل معه كأنه المحصل، فإن كان بمقدار تمام السبب، و إلّا فلا يجدى ما لم يضم إليه مما حصله أو نقل له من سائر الاقوال أو سائر الامارات ما به تم (٢)، فافهم (٣).

العبارة الاولى تدل على ان أدلة الاعتبار لا تشمل غير الاجماع الدخولى فينا فيها عبارة التلخيص التالى لها من شمول أدلة الاعتبار للاجماع الحدسي اذا كان من نقل إليه ممن يرى الملازمة، و قد عرفت انه يلوح الى شمول أدلة الاعتبار له في العبارة الاولى، كما يصرّح به في عبارة التلخيص التالية.

(١) من حيث كونه ممن يرى الاجماع اللطفي او العادى او الاتفاقى، فان كان ممن يقول باللطف مثلاً- فيدل نقله على اتفاق اهل العصر، و ايضا يختلف حال الناقل من حيث كونه من اهل الضبط و الثبوت و كثرة البحث و سعة الاطلاع، فان نقله يدل على كثرة المجمعين، بخلاف ما اذا لم يكن كذلك فان نقله للاجماع ربما يكون مستنده ان الحكم مما ينطبق عليه اصل فى رأيه و كان ذلك الاصل يقول به المجمعون، فيكون الاجماع منهم على الاصل مما يستلزم الاجماع على الحكم لانطباق الاصل فى رأيه على هذا الحكم.

(٢) كما لو كان الناقل للاجماع ينقل آراء العلماء عن كتبهم او ينقل عن كتب تنقل الاجماع، فان الاجماع المنقول مثلاً عن كتب المحقق و العلامة (قدهما) غير الاجماع المنقول عن كتاب الغيبة، بل ربما يختلف نقل الاجماع عن كتب مؤلف واحد، فان الاجماع المنقول فى مبسوط شيخ الطائفة (قدس سره) غير الاجماع المنقول فى خلافه.

(٣) لعله يشير الى ما يمكن ان يقال ان نقل الاجماع بالنسبة الى مقدار من الاقوال بحيث لا يكون تمام السبب عند المنقول إليه لا تشمل أدلة اعتبار الخبر، لانها انما تشمل ما له الاثر او ما له دخالة فيه، و الاقوال الناقصة ليس لها الاثر و ليس لها دخالة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٩٠

فتلخص بما ذكرنا: أن الاجماع المنقول بخبر الواحد، من جهة حكايته رأى الامام عليه السلام بالتضمن أو الالتزام، كالخبر الواحد فى الاعتبار إذا كان من نقل إليه ممن يرى الملازمة بين رأيه عليه السلام و ما نقله من الاقوال، بنحو الجملة و الاجمال، و تعمه أدلة اعتباره (١)، و ينقسم بأقسامه، و يشاركه فى أحكامه، و إلا لم يكن مثله فى الاعتبار من جهة الحكاية (٢).

و أما من جهة نقل السبب، فهو فى الاعتبار بالنسبة إلى مقدار من الاقوال التى نقلت إليه على الاجمال بألفاظ نقل الاجماع، مثل ما إذا

نقلت على التفصيل، فلو ضم إليه مما حصله أو نقل له من أقوال السائرين أو سائر الامارات- مقدار كان المجموع منه و ما نقل بلفظ الاجماع بمقدار السبب التام، كان المجموع كالمحصل، و يكون حاله كما

في الاثر من حيث سعته و ضيقه، كالاخبار المتضمنة للرتل و مثالا و الاثر المرتب على تمام السبب عقلي لا شرعي حتى تكون هذه الاقوال الناقصة لها دخالة فيه.

و الجواب عنه: انه يكفي في الاخذ بها هذا المقدار من الدخالة و لو بنحو انها بعض ما هو تمام الموضوع للاثر، و هي من قبيل قيام الخبر على الخبر.

(١) قوله (قدس سره): «و تعمه ادلة اعتباره» حاصله: ان الشرط في شمول ادلة الاعتبار ان يكون الخبر المنقول مما له اثر شرعي و ان كان الاثر من لوازمه.

(٢) من كونه صحيحا و موثقا و حسنا و ضعيفا، فان الناقل للاجماع، تارة يكون عدلا اماميا، و اخرى يكون موثقا، و ثالثة يكون اماميا لم يثبت فيه غمز و لا مدح يدرجه في الصحيح او الضعيف، و رابعة يكون ضعيفا. فالخبر الناقل للاجماع حيث تشمله ادلة اعتبار الخبر فهو ينقسم باقسام الخبر الواحد و له احكامه، فان لازم كونه مثل الخبر الواحد في الاعتبار ذلك، و الا لم يكن مثله اذا لم تعمه احكامه و لا ينقسم باقسامه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٩١

إذا كان كله منقولاً، و لا تفاوت في اعتبار الخبر بين ما إذا كان المخبر به تاماً، أو ما له دخل فيه و به قوامه، كما يشهد به حجته بلا ريب (١) في

(١) لما ذكر شمول أدلة الاعتبار للمسبب المنقول بالتضمن كالأجماع الدخولي و للمنقول بالاستلزام عند من يرى الملازمة اراد ان يشير الى فائدة نقل الاجماع عند من لا يرى الملازمة بين السبب المنقول بالاجماع و بين المسبب و هو رأى المعصوم، و حاصله: ما عرفت من ان الشرط في شمول أدلة الاعتبار ان يكون للخبر اثر شرعي، و لو بنحو بان يكون المنقول به بعض السبب الذي يترتب عليه الاثر الشرعي، و لا يلزم ان يكون تمام السبب، فلو كان المنقول اليه مثلاً ممن لا يرى الاجماع اللطفي و لكنه كان يقول بان الاجماع العادى كالأجماع في عصر الأئمة عليهم السلام مما يستلزم رأى المعصوم عليه السلام، فاذا نقل الاجماع الشيخ- مثلاً- فنقله للاجماع يدل على اتفاق اهل عصره، فاذا ضم المنقول اليه ما حصل من الاتفاق في العصر السابق على عصر الشيخ الى ان ينتهي الى عصر الامام عليه السلام، فانه يتم عنده السبب التام المستلزم لرأيه عليه السلام، و بعض هذا السبب هو اتفاق عصر الشيخ الذي ثبت عنده بواسطة شمول أدلة الخبر له لانه بعض السبب، و الى هذا اشار بقوله:

«فهو في الاعتبار الى آخر الجملة». و بقوله: «مثل ما اذا نقلت على التفصيل فلو ضم اليه الى آخر الجملة». و بقوله: «كان المجموع كالمحصل» و قد اشار الى ان المدار في شمول أدلة الاعتبار ان يكون للخبر و لو بنحو بعض السبب بقوله:

«و لا تفاوت في اعتبار الخبر بين ما اذا كان المخبر به تاماً او ما له دخل فيه الى آخر الجملة».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٩٢

تعيين حال السائل، و خصوصية القضية الواقعة المسئول عنها، و غير ذلك مما له دخل في تعيين مراده عليه السلام من كلامه (١).

[بطلان الطرق المعهودة لاستكشاف رأى المعصوم

و ينبغي التنبيه على أمور:

الاول: إنه قد مرّ أن مبنى دعوى الاجماع غالباً، هو اعتقاد الملازمة عقلاً، لقاعدة اللطف، و هي باطله (٢)، أو اتفاقاً بحسب رأيه عليه السلام من

(١) غرضه الاستشهاد لما ذكره من انه لا تفاوت في شمول أدلة الاعتبار للخبر بين كون المخبر به تمام الاثر الشرعى كالاجماع الناقله للاحكام و بين كون المخبر به له دخل في الاثر الشرعى.

و حاصله: انه لا ريب و لا اشكال في شمول أدلة الاعتبار للخبر المتضمن لحال السائل و انه مثلاً هو النميري الذي هو موسى بن اكيل النميري الثقة دون محمد بن نصير النميري الضعيف، او انه ابن سنان المتفق على توثيقه و هو عبد الله بن سنان دون محمد بن سنان المختلف فيه، او زكريا بن آدم الثقة دون زكريا بن ابراهيم المجهول، فان الخبر المتضمن لتعيين الراوى السائل من الامام عليه السلام مما يشمله أدلة الاعتبار و هو مما له دخل في ترتب الاثر، و مثله الخبر المتضمن لكون الرطل المسئول عنه هو الرطل العراقي او المدني، و مثله الخبر المتضمن لكون المرسل هو من مراسيل ابن ابي عمير.

(٢) يتضمن هذا الامر بطلان الاجماع اللطفي من ناحية الكبرى، و بطلان الاجماع الاتفاقي و العادي و الدخولي من ناحية الصغرى في الغيبة الكبرى، فالاجماع بنحو اللطف باطل ثبوتاً و غيره من الاجماع باطله اثباتاً. اما بطلان الاجماع بنحو اللطف الذي هو طريقة الشيخ (قدس سره) في دعوى حجية الاجماع كما صرح بها في العدة رداً على السيد علم الهدى المنكر لذلك، فان المتحصّل من المحكى من كلام السيد (قدس سره) هو انه لا يجب عقلاً على الامام إلقاء الخلاف بين العلماء لئلا يتفقوا على قول مخالف للحكم الواقعي.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٩٣

.....

ففيما اذا اتفقوا على قول مخالف للحكم الواقعي لا- يجب عليه الظهور لا- يصل الحكم الواقعي، فاتفقوا على رأى لا يكشف ذلك عن موافقتهم لرأيه عليه السلام، و ألا لألقى الخلاف بينهم، و فيما اذا اختلفوا على قولين لا يكشف ان رأيه عليه السلام احد القولين، و ألا لأحدث القول الثالث لعدم حكم العقل بوجوب ذلك على الامام عليه السلام.

قال السيد في محكى كلامه انه يجوز ان يكون الحق فيما عند الامام عليه السلام: أى انه يجوز ان يكون الحكم الواقعي هو الحكم الموجود عنده عليه السلام، ثم قال (قدس سره) و الاقوال الأخر تكون كلها باطله و لا يجب عليه الظهور، لانا اذا كنا نحن السبب في استتاره عليه السلام فكلما يفوتنا من الانتفاع به و بتصرفه من الاحكام نكون قد أوتينا من قبل نفوسنا، و لو أزلنا سبب الاستتار لظهر و انتفعنا به و أدى لنا الحق الذي عنده عليه السلام انتهى المحكى من كلام السيد (قدس سره).

و قال الشيخ (قدس سره) بعد نقله لكلام السيد و هذا عندي غير صحيح لانه يؤدي الى انه لا يصح الاحتجاج باجماع الطائفة اصلاً، لأننا لا نعلم بدخول الامام عليه السلام إلا بالاعتبار الذي بيناه، فمتى جوزنا انفراداً عليه السلام بالقول و لا يجب ظهوره منع ذلك من الاحتجاج بالاجماع .. الى آخر كلامه.

و المتحصّل من كلامه- المحكى في رسائل الشيخ الاعظم- وجهان:

الاول: ان وجه حجية اتفاق اهل العصر في الكشف عن رأى الامام انه يجب على الامام عليه السلام اظهار الحق لوجوب اللطف عليه، و اللطف هو ايجاد ما يقرب الى الطاعة و يبعد عن المعصية، و من الواضح توقف القرب الى الطاعة و البعد عن المعصية على معرفة الحكم الذي يجب الاتيان بمتعلقه، و الحكم الذي يحرم الاتيان بمتعلقه و لو لم يجب عليه الظهور لبيان الحق من التكليف لما حسن التكليف، فان الغرض من التكليف اطاعته و مع عدم التمكّن من الاطاعة لا يحسن التكليف، لان التكليف الذي لا يتمكن من اطاعته

لغو ولا يحسن اللغو من الحكيم، و من الواضح
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٩٤

.....

وجود التكليف من المولى الحكيم فيجب ايصاله على الامام بظهوره و تبليغه له لانحصار طريق الايصال للحكم الواقعي به، لعدم علم غير الامام بالتكليف الحق، و لذا يجب عليه الظهور لتبليغ ذلك، و هذا معنى وجوبه على الامام من باب اللطف.

الوجه الثاني: ما تضمنه صدر عبارته، و هو أخذ حجية الاجماع من الامور المسلمة المفروغ عنها، و ينحصر عنده (قدس سره) في الدخولى و اللطفى، و الدخولى متعذر في الغيبة فيبقى اللطفى، فيكون اتفاق اهل العصر كاشفا عن موافقته لرأى الامام عليه السلام، و هذا مراده من قوله: و هذا عندى غير صحيح: أى انفراد الامام بالحكم الحق و بطلان الاقوال الأخر كما يراه السيد (قدس سره) غير صحيح، ثم علله بقوله: لانه يؤدي الى انه لا يصح الاحتجاج باجماع الطائفة اصلا، لانا لا نعلم بدخول الامام ألبالاعتبار الذى بيناه، و هو كشف اتفاق اهل العصر عن رأيه، و بهذا المعنى يكون داخلا فى الرأى مع المجمعين.

و هذا الوجه الثانى واضح الاشكال لعدم تسليم لزوم حجية الاجماع على كل حال، و أى ملزم بذلك اذا لم تتم قاعدة اللطف؟ فليس هذا وجهها فى قبال الوجه الاول.

و اما الجواب عن الوجه الاول، فأولاً: ان اللطف الواجب على الله الموجب لإرسال الرسل و نصب الأوصياء الحجج ليتمكن الخلق من الوصول الى معارفهم الحقة و التكليف الواقعية المشتملة على المصالح العائد للناس نفعها فى نظام معادهم و معاشهم هو جعل ما به يكون لله على الناس الحجة و لا يكون لهم عليه الحجة، و هو وجود امام حى فى كل وقت و عصر بحيث لو رجعوا اليه لأوصلهم الى ما يضمن لهم سعادة الدارين و ذلك حاصل فى كل عصر و لا يخلو عصر من العصور عن وجود حجة لله على الناس لو رجعوا اليه لبلغهم الى معارفهم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٩٥

.....

اما لو كان بحيث لو ظهر لهم لقتلوه فوجب تبليغهم الى معارفهم يسقط لانه منوط بالرجوع اليه و الناس لا يرجعون اليه بل يقتلونه لو عرفوه، و حيث انه لا بد و ان يكون دائما لله على الناس الحجة كان وجوده فقط واجبا من باب اللطف.

اما تصرفه بايصال الناس الى ما هو الحق فى معارفهم و احكامهم فلا يجب لعدم تحقق شرطه و هو الرجوع اليه، و لذا قالوا: ان وجود الامام لطف و شرطه متحقق دائما، و هو ان يكون لله على الناس الحجة، و تصرفه لطف آخر منوط بالرجوع الى الامام و هو غير متحقق، بل المتحقق نقيضه و هو عدم الرجوع اليه بل لو عرفوه لقتلوه، فلا يجب على الامام من باب اللطف الظهور لا يصال التكليف الحق.

فظهر ان هنا لطفين: وجود الحجة و تصرفه، و اللطف الاول موجود، و الثانى مفقود لعدم تحقق شرطه.

و اما كون الغرض من التكليف اطاعته و ألبالكان لغوا ففيه اولاً: ان الغرض من التكليف كما يكون اطاعته كذلك يكون الغرض منه ان لا يكون للناس على الله الحجة، و هنا الغرض منه هو الثانى دون الاول.

و ثانياً: ان الغرض من التكليف مختلف، تارة يكون على وجه يجب ايصاله و لو بنحو وجوب الاحتياط فى مورده، و اخرى يكون الغرض اوسع من ذلك بان يكون بنحو لو وصل لوجب على الناس من طاعته، و التكليف فى مورد لا يصل من قبيل الثانى.

و ثالثاً: ان التكليف يكفى فى عدم لغويته تحقق اطاعته فى زمان من الازمنة، و لا بد بظهوره - عجل الله فرجه - بتحقيق فعليته و وصوله،

و تتحقق اطاعته.

و ثانيا: لو سلمنا وجوب تصرفه من باب اللطف على كل حال و عدم كونه مشروطا بالرجوع اليه، فانما يجب عليه الظهور لابلاغ التكليف الحق حيث يكون التكليف الحق الذي ينفرد به فعليا الزاميا، اما اذا لم يكن فعليا بل كان انشائيا لم يتحقق شرط فعليته او كان غير الزامى فلا مورد لقاعدة اللطف، لعدم وجوب

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٩٦

فتوى جماعة، و هي غالبا غير مسلمة (١)، و أما كون المبنى العلم بدخول الامام بشخصه في الجماعة، أو العلم برأيه للاطلاع بما يلازمه عادة من

اطاعة التكليف الانشائي و عدم حرمة معصيته، و كذا اذا كان التكليف الواقعي غير الزامى فانه لا تكون هناك اطاعة واجبة و لا معصية فلا يجب عليه ايصال ما يقرب الى الطاعة اللازمة و لا ما يبعد عن المعصية فتأمل.

و ثالثا: انه لو وجب عليه اتيان ما يقرب الى الطاعة و ما يبعد عن المعصية من باب اللطف لوجب عليه التبليغ لكل فرد فرد من الناس، و لا يكفي بيانه للتكليف الحق في ضمن الاقوال، لانه انما يعمل به بعض اهل الاقوال و هم اهل القول الموافق له عليه السلام، و اما من كان قوله غير موافق فلا يكون قريبا الى الطاعة و لا بعيدا عن المعصية، و ما السبب لاختصاص بعض الناس بهذا اللطف دون غيرهم؟ بل هذا اللطف لوجب عليه التبليغ لكل فرد من افراد الناس، و هذا مما لا يلتزم به الشيخ (قدس سره) و لا كل من يقول بقاعدة اللطف. فاتضح: ان الاجماع لا اعتقاد الملازمة عقلا من باب قاعدة اللطف باطل لبطلان قاعدة اللطف، و لذا قال (قدس سره): «ان مبنى دعوى الاجماع غالبا» و هي الاجماع الواردة في كتب شيخ الطائفة بل و ما تقدمه، فان الظاهر من شيخ الطائفة ان الاجماع من باب اللطف هي طريقة من تقدمه ايضا و تبعه الكثير ممن تأخر عنه، فالسبب في حجية الاجماع عندهم «هو اعتقاد الملازمة عقلا» بين اتفاق اهل العصر و رأى الامام عليه السلام «لقاعدة اللطف و هي باطلة» كما عرفت.

(١) لما فرغ من بطلان الاجماع من باب قاعدة اللطف كبرويا و في مرحلة الثبوت أشار الى بطلان الاجماع من باب الحدس اتفقا، و الوجه في دعوى الاجماع من باب الحدس اتفقا و ان كان لا مانع منه كبرويا و في مرحلة الثبوت لامكان ان يكون هناك جماعة يحسد من رأيهم رأى الامام عليه السلام، ألا انه ممنوع صغرويا في زمان الغيبة فان السبب في حدس رأى الامام من رأى بعض متبعيه انما هو حيث يكون لأتباعه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٩٧

الفتاوى، فقليل جدا في الاجماع المتداولة في السنة الاصحاب، كما لا يخفى، بل لا يكاد يتفق العلم بدخوله عليه السلام على نحو الاجمال في الجماعة في زمان الغيبة (١)، و إن احتمل تشرف بعض الاوحدى بخدمته و معرفته أحيانا (٢)، فلا يكاد يجدى نقل الاجماع إلا من باب نقل السبب

المخلصين اجتماع بخدمته، و هو في الغيبة معلوم لعدم اجتماع غير الأوحدى به و هو كالكبريت الاحمر، و الى هذا اشار بقوله: «بحدس رأيه عليه السلام من فتوى جماعة و هي غالبا غير مسلمة».

(١) حاصله الاشكال ايضا في دعوى الاجماع الدخولى لا من ناحية الكبرى و مرحلة الثبوت، بل من ناحية الصغرى و مرحلة الاثبات، فان دعوى الاجماع بنحو الدخول نادر جدا في الاجماع المتداولة في كلمات الاصحاب و كتبهم، بل غير موجود في كلمات الاعلام الذين هم في الغيبة، و مستحيل عادة ان يتبع احد في الغيبة كلمات العلماء المعروفين و غير المعروفين بحيث يقطع بدخول الامام فيمن حصل على رأيهم من المجمعين، و الى هذا اشار بقوله: «بل لا يكاد يتفق الى آخر الجملة».

و مثله الاشكال في الاجماع العادى فانه مع كون دعواه نادرة جدا في كلمات الاصحاب انه انما يلزم قولهم قوله عليه السّلام عادة فيما اذا كان اصحابه يجتمعون و يصدرّون عن رأيه و هو غير متحقق في الغيبة الكبرى، و الى هذا اشار بقوله: «او العلم برأيه للاطلاع بما يلزمه عادة من الفتاوى» أى ان العلم برأى الامام عليه السّلام الحاصل من الاطلاع على ما يلزمه عادة من فتاوى المفتين «ف» هو كالاجماع الدخولى «قليل جدا في الاجماع المتداولة في السنة الاصحاب».

(٢) لا يخفى ان الاجماع التشرّفى مما لا ينكر حصوله لبعض الاوحديين البالغين غاية الكمال ما عدا العصمة الواجبة، الّا انه انما يثمر حيث ينفرد هذا الاوحدى بدعوى الاجماع، اما اذا سبقه من غير اهل رتبته مدع للاجماع فانه من المحتمل ان يكون دعواه للاجماع لقاعدة اللطف او العادة او الاتفاق الحدسى، و لا يدل دعواه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٩٨

بالمقدار الذى أحرز من لفظه، بما اكتنف به من حال أو مقال، و يعامل معه معاملة المحضّل (١).

[تعارض الاجماع المنقولة]

الثانى: إنه لا- يخفى أن الاجماع المنقولة، إذا تعارض اثنان منها أو أكثر، فلا يكون التعارض إلّا بحسب المسبب، و أما بحسب السبب فلا تعارض فى البين، لاحتمال صدق الكل (٢)، لكن نقل الفتاوى على الاجمال بلفظ الاجماع حينئذ، لا يصلح لان يكون سببا، و لا جزء

للاجماع غير المتفرد به على انه قد تشرف و اخفاه لبعض دواعى الاخفاء التى مرت الاشارة اليها.

(١) هذا تفرّيع على تحقق الاجماع باحد الأنحاء المتقدمة من باب اللطف او العادة او الاتفاق على فرض تحققها.

و حاصله: انه قد علمت عدم جدوى هذا الاجماع من ناحية المسبب لانا لا نقول بالمالزمة فيها، و اما بالنسبة الى نقل السبب فحيث انه مما يمكن ان يكون بعض ما يترتب عليه الاثر الشرعى، فيعامل معه معاملة المحصل بالمقدار الذى يحرز منه من مقدار السبب الذى يقتضيه نقله من حاله من كونه كثير التبع و الضبط او قليله، و من مقاله بان يقول تارة: اجمع اصحابنا كلّهم، و اخرى الظاهر من اصحابنا الاتفاق و امثال ذلك، و الى هذا اشار بقوله: «فلا يكاد يجدى نقل الاجماع الا من باب نقل السبب» دون المسبب، و فى السبب انما هو «بالمقدار الذى احرز من لفظه الى آخر الجملة».

(٢) ان هذا الامر لبيان التعارض فى الاجماع المنقولة، فيما اذا نقل اجماعان او اكثر على حكمين او على احكام، كما لو نقل اجماع على وجوب شىء و نقل اجماع آخر على حرمة او نقل اجماع ثالث على استحبابه، فهل التعارض يكون فى السبب و المسبب او انه يكون فى المسبب دون السبب؟

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٢٩٩

.....

و توضيحه: ان التعارض هو التكاذب بان نعلم اجمالا- بكذب احدهما و لا- اشكال فى وقوع التعارض فى المسبب فى الاجماعين المنقولين على حكمين، لوضوح عدم امكان ان يكون للواقعة الواحدة حكمان واقعيان، فلا يعقل ان يكون الشىء الواحد واجبا واقعا و حراما واقعا او مباحا او مكروها او مستحبا، فهما فى المسبب متكاذبان للعلم الاجمالى بكذب احدهما و ان ذلك الشىء الواحد لا بد و ان يكون حكمه الواقعى واحدا.

و ينبغى ان لا يخفى ان لزوم التكاذب فى المسبب فى الاجماعين انما هو فى وجوه الاجماع التى اشار اليها فى عبارته من الدخولى

و اللطفي و العادي و الاتفاقي، اما اذا كان الوجه في دعوى الاجماع هو وجود دليل معتبر للمجمعين فيمكن ان لا يتكاذبا في المسبب ايضا، لعدم المانع من وجود دليلين معتبرين متنافيين فان المسبب في هذين الاجماعين هو الدليل المعتبر، و من الواضح امكان وجود دليلين معتبرين متعارضين، و على هذا فالتعارض يقع بين مدلول الدليلين لا بين الاجماعين لا سببا و لا مسببا. و لكنه حيث لم يتعرض لهذا الوجه من الاجماع، و ما تعرض له من وجوه الاجماع المسبب فيها كلها هو رأى الامام و الحكم الواقعي، و قد عرفت عدم امكان ان يكون للشئ الواحد حكمان واقعيان، فهي كلها متعارضة في المسبب.

و اما بحسب السبب فيمكن ان يتكاذبا فيه ايضا و يمكن ان يكونا صادقين فيه.

و بيان ذلك: انه لو كان الاجماعان - مثلا - كلاهما دخولين او لطفيين فانهما متكاذبان في السبب ايضا، لعدم امكان صدق دعوى اجتماع جميع العلماء بحيث يكون الامام بعضهم على حكمين واقعيين متنافيين، لبداهة عدم امكان اجتماعهم كذلك، و عدم امكان دخول الامام مع كل من المجمعين في الدخولي، و نعلم اجمالا بعدم اجتماعهم كذلك و عدم دخوله عليه السلام في كل واحد من الاجماعين.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٠٠

سبب، لثبوت الخلاف فيها (١)، إلا إذا كان في أحد المتعارضين خصوصية موجبة لقطع المنقول إليه برأيه عليه السلام لو اطلع عليها، و لو مع اطلاعه

و اما اللطفيين فانه ايضا كذلك لعدم امكان ان يتفق اهل العصر كلهم على حكمين متنافيين في واقعة واحدة فهما متكاذبان في السبب ايضا.

و اما اذا كانا عاديين او اتفاقيين فلا مانع من ان يكونا صادقين معا في نقل السبب، لامكان ان ينقل كل من الناقلين للاجماع عن جماعة يرى الملازمة العادية او الاتفاقية بينهما و بين رأى الامام عليه السلام، هذا اذا عرفنا الوجه في الاجماعين المنقولين، و اما اذا لم نعرف الوجه فيهما و ان الملازمة عند الناقلين هل هي من باب اللطف او الاتفاق مثلا، فحيث انه يحتمل ان يكون من باب الاتفاق فلا علم بكذب احدهما في السبب، و هذا هو مفروض المتن و لذا حصر التعارض فيها في المسبب دون السبب، و قال (قدس سره): «فلا يكون التعارض الا بحسب المسبب» لعدم امكان ان يكون للواقعة الواحدة حكمان واقعيان، فنعلم اجمالا بكذب احد المسيبين فيهما «و اما بحسب السبب فلا تعارض في البين لاحتمال صدق الكل» لانه من الجائز ان يكون الاجماعان او الاجماعات من باب العادة او الاتفاق، بان يكون احد الناقلين اطلع على اقوال جماعة بالوجوب حصل له القطع منها برأى الامام، و الآخر اطلع على اقوال جماعة اخرى بالحرمة حصل له القطع ايضا منها برأى الامام عليه السلام.

و من الواضح: ان التعارض منوط بالعلم بكذب احدها، و مع احتمال صدقها جميعا لا علم بالكذب فلا تعارض بينها في نقل السبب. (١) توضيحه: ان الناقل للاجماع، تارة ينقل آراء المجمعين بالتفصيل بان ينقل اسماء القائلين، فيقول - مثلا - قال الشيخ المفيد و شيخ الطائفة و السيد علم الهدى و فلان و فلان (قدس سرهم) و اخرى ينقله بالاجمال بلفظ الاجماع فقط بان يقول - مثلا - اجمع اصحابنا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٠١

.....

و على كل منهما فتارة يكون في احد الاجماعين المتعارضين خصوصية، و اخرى لا تكون هناك خصوصية. و الكلام فعلا في الصورة الاخيرة و هي الاجماعان المنقولان على نحو الاجمال، و لا يكون لاحدهما خصوصية من جهة امكان كون احدهما سببا تاما او جزء سبب، اما عدم امكان كون كل منهما سببا تاما فهو بديهي بعد فرض تعارضهما و تكاذبهما في المسبب، فانه

بعد فرض تكاذبهما في المسبب لا يمكن ان يصلح كل منهما لان يكون سببا تاما عند المنقول اليه، لان لازم كونه سببا تاما حصول العلم منه برأى الامام، و مع العلم بكذب احدهما يعلم بعدم سببية احدهما التامة، فصولح كل منهما لان يكون سببا تاما خلف. و اما صلاحية كل منهما لان يكون جزء سبب فممنوع ايضا و لا يصلحان لان يكونا جزء سبب ايضا، لفرض كونهما منقولين بالاجمال و لا- خصوصية في احدهما، فأخذ احدهما لان يضم اليه دون الآخر مع كون الآخر ينافيه فيما يترتب عليه من الحكم الواقعي و لو بكونه جزء سبب له لا وجه له، فانه مع كونه ترجيحا بلا مرجح لا يعقل ان يقتضى الملازمة للحكم الواقعي بنحو كونه جزء سبب له مع اقتضاء الاجماع الآخر عدم الملازمة لهذا الحكم، لفرض كون الاجماع الآخر يقتضى حكما آخر واقعا غير هذا الحكم، و لذا قال (قدس سره): «لكن نقل الفتاوى على الاجمال بلفظ الاجماع حينئذ» مع عدم الخصوصية في احدهما «لا يصلح لان يكون سببا» تاما للعمل بكذب احدهما المانع من العلم بالملازمة «و لا- جزء سبب لثبوت الخلاف فيها» أى حيث كان كل منهما مخالفا للآخر في الاقتضاء لحكم غير ما يقتضيه الآخر كان مانعا ان يكون جزء سبب يوجب العلم بالحكم.

و من هذا يعلم اجمالا فيما اذا كان الناقل للاجماع قد نقل الاقوال بالتفصيل في ذكره أسماء المجمعين و لم يكن لاحد الاجماعين المنقولين بالتفصيل خصوصية على الآخر، بان كان كل منهما ينقل عن جماعة من المتأخرين أو المتقدمين قد تساوى افراد الجماعتين من ناحية الورع و الضبط و غيرهما من النواحي الأخر، فانه ايضا لا يصلح ان يكون كل منهما سببا تاما و لا جزء سبب، و الحال فيه كالصورة السابقة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٠٢

على الخلاف، و هو و إن لم يكن مع الاطلاع على الفتاوى على اختلافها مفصلا ببعيد، إلا- أنه مع عدم الاطلاع عليها كذلك إلا مجملا بعيد (١)،

(١) قد عرفت ان وجود الخصوصية في احد الاجماعين دون الآخر على صورتين ايضا، لانهما اما ان يكونا منقولين بالتفصيل، او بالاجمال بلفظ الاجماع من دون ذكر اسماء المجمعين

اما في المنقولين بالتفصيل مع وجود الخصوصية في احدهما دون الآخر كما لو كان في احد الاجماعين افراد المجمعين من القدماء الأجلاء الموجودين في عصر الائمة عليهم السلام، و لم تكن هذه الخصوصية في افراد المجمعين في الاجماع الآخر، فان المنقول اليه اذا كان ممن يرى الملازمة العادية- مثلا- يكون الاجماع المشتمل على تلك الخصوصية سببا تاما عنده فضلا عن كونه جزء سبب، و اذا كان لا يرى الخصوصية يكون الاجماع جزء سبب فيمكن ان يضم اليه حتى يحصل عنده الاجماع الذى هو السبب التام، و لا يكون الاجماع الآخر عنده سببا و لا جزء سبب مع وجود الاجماع المشتمل على تلك الخصوصية، و الى هذا اشار بقوله: «إلا اذا كان في احد» الاجماعين «المتعارضين خصوصية موجبة لقطع المنقول اليه برأيه عليه السلام الى آخر الجملة».

و اشار ان ذلك فيما اذا كان منقولا بالتفصيل بقوله: «و هو و ان لم يكن مع الاطلاع على الفتاوى على اختلافها مفصلا ببعيد» أى ان صلاحية هذا الاجماع المشتمل على الخصوصية لان يكون سببا تاما عند المنقول اليه ليست ببعيدة، و ان كان هناك اجماع مفصل آخر معارض له، لاشتمال الاول على خصوصية تقتضى ذلك عند المنقول اليه دون الاجماع الآخر.

و اما في المنقولين بالاجمال فالذى يظهر من المصنف استبعاد ان يكون في احد الاجماعين خصوصية تقتضى كونه سببا عند المنقول اليه، لان الخصوصية انما هي في افراد المجمعين، و مع عدم الاطلاع عليهم تفصيلا كما هو المفروض من كون الاجماع

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٠٣

فافهم (١).

[نقل التواتر بالخبر الواحد]

الثالث: إنه ينقذ مما ذكرنا في نقل الاجماع حال نقل التواتر، و أنه من حيث المسبب لا بد في اعتباره من كون الاخبار به إخبارا على الاجمال بمقدار يوجب قطع المنقول إليه بما أخبر به لو علم به (٢)، و من

منقولاً بالاجمال بلفظ اجمع اصحابنا او مثله من الفاظ نقل الاجماع على وجه الاجمال كيف تحصل تلك الخصوصية المقتضية لكونه سبباً تاماً مع وجود الاجماع المعارض؟ و لذا استبعد المصنف ذلك و قال: «إلا أنه مع عدم الاطلاع عليها» أى مع عدم الاطلاع على اهل الفتاوى «كذلك» أى تفصيلاً، فان المفروض انه قد نقل الاجماع بنحو الاجمال فلا يكون للمنقول اليه اطلاع عليها «إلا مجملاً» فان ادعاء حصول الخصوصية في احدهما دون الآخر «بعيد».

(١) لعله اشارة الى ان الخصوصية الموجبة لكون احدهما سبباً دون الآخر، تارة تكون في افراد المجمعين و هذه الخصوصية غير موجودة في نقل الاجماع بنحو الاجمال، و اخرى تكون في ناقل الاجماع، فان الناقل لاحد الاجماعين من القدماء الاجلاء الموجودين في عصر الامام عليه السلام فانه لا يعقل ان يكون ناقلاً عن المتأخرين عن زمانه، و حيث كان من الأجلء الذين لا يعتمدون الا على فتاوى الأجلء ايضا، فان إجماعه و ان كان منقولاً بالاجمال إلا انه يكون ذا خصوصية دون الاجماع الآخر فيما اذا كان ناقلاً من المتأخرين و لم يكن في الجلالة كناقل الاجماع الاول، و حينئذ فلا بعد في ان تحصل الخصوصية في احدهما الموجبة لكونه سبباً تاماً عند المنقول اليه دون الاجماع الآخر، و ان كان كلا الاجماعين منقولين بالاجمال.

(٢) هذا الامر لبيان التواتر المنقول، و توضيحه أن المعروف في معنى التواتر هو اخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة: أى اخبار جماعة يفيد قولهم بذاته عادة العلم بما خبروا به، فان لازم امتناع تواطؤهم على الكذب عادة كون اخبارهم بما انه اخبار يقتضى بذاته عادة العلم بالخبر، لان احتمال عدم المطابقة للواقع، اما

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٠٤

.....

لا احتمال الكذب، او لاحتمال الخطأ، و اذا كان هو الاخبار من جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة فامتناع التواطؤ على الكذب مما ينفي عدم المطابقة من ناحية الكذب، و نفيه لاحتمال الخطأ أكد، لان الخطأ حيث انه عن لا عمد فاحتمال كون هؤلاء الجماعة أخطئوا كلهم من باب الصدفة مستحيل غاية الاستحالة بحسب العادة، فانهم حيث كانوا من الكثرة - مثلاً - بحيث يمتنع ان يتواطؤوا على الكذب، فاحتمال خطئهم كلهم من باب الصدفة اولى بالامتناع عادة، فان الكثرة عادة اشد من احتمال الخطأ في المحسوسات من منعها لاحتمال التواطؤ على الكذب.

و قد تبين مما ذكرنا: ان التواتر هو ما يستلزم العلم بالمخبر به لانه اخبار قد تواتر من دون ملاحظة حال المخبرين، هذا هو المعروف في معنى التواتر.

و يطلق ايضا على اخبار جماعة يفيد اخبارهم العلم بالمخبر به سواء كان قولهم مما يقتضى ذلك عادة ام لا.

و المعنى الثانى اعم من المعنى الاول لانه منوط بالعادة و هى لا يختلف حالها بحسب الاشخاص، بخلاف المعنى الثانى لان اخبار من يفيد قولهم العلم اذا لم يكن مقيدا بالعادة فقد يفيد العلم عند شخص و لا يفيد عند شخص آخر، فيصدق المعنى الثانى دائماً على التواتر المفيد للعلم عادة و يصدق في اخبار من لا يفيد العلم بحسب العادة، و لكن يحصل منه العلم عند بعض، فلذا كان اعم من المعنى الاول.

فاذا عرفت معنى التواتر- يتضح لك: ان التواتر وصف للخبر بحال نفسه لانه هو خبر قد تواتر، و وصف للمخبر به باعتبار كون الاخبار به كان متواترا، فهو وصف له باعتبار غيره، و هو خبره لا باعتبار نفسه، فهناك سبب و هو الخبر المتواتر و مسبب و هو المخبر به. و يمكن ان يقال: انه وصف للمخبر به ايضا بحال نفسه و ان كان سببه تواتر نفس الخبر، فهو من قبيل الواسطة في الثبوت التي يكون الاثر موجودا في الواسطة و ذى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٠٥

.....

الواسطة، كالتار بالنسبة الى حرارة الماء فان النار واسطة في ثبوت الحرارة للماء و هي موجودة ايضا في النار، هذا اذا كان المراد من المخبر به مؤدى الخبر.

و اما اذا كان المراد من المخبر به مطابق المؤدى فهو ليس بمتواتر، و وصفه بالتواتر بحال غيره لا بحال نفسه.

و لا- يخفى ان الحال كذلك، فان الخبر الدال على شىء- كمجىء زيد- حسى، و اما مطابقه و هو مجىء زيد فى الخارج فليس بحسى.

و يتضح لك ايضا مما ذكرنا انه اذا قام التواتر عند شخص فالخبر متواتر و المخبر به متواتر، فانه اذا اخبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب فنفس اخبار الجماعة متواتر و ما اخبروا به متواتر، هذا حال التواتر المحصل و هو حسى.

و اما التواتر المنقول فهو نقل لنفس السبب و هو الخبر المتواتر عن حس، و للمسبب و هو المخبر به نقل عن حس ايضا. نعم هو نقل لمطابق المخبر به فى الخارج عن حدس.

و قد عرفت مما مر فى الاجماع ان أدلة اعتبار الخبر الواحد كما تشمل المخبر به عن حس كذلك تشمل المخبر به عن حدس اذا كان المنقول اليه ممن يرى الملازمة بين السبب و وقوع المسبب فى الخارج، لانه اخبار حسى عما يستلزم اثرا شرعيا و ان لم يكن حسيا عن نفس الاثر الشرعى.

و الحاصل: ان الناقل لتواتر خبر ينقل الخبر و المخبر به عن حس و مطابق المخبر به فى الخارج عن حدس. و لما كان الاثر لمطابق المخبر به فى الخارج، فاذا كان الناقل ينقل التواتر العادى فهو حجة لانه نقل للمخبر به عن حس و مطابقتة المخبر به لما فى الخارج امر عقلى لان المفروض ان استلزامه للصدق لانه يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة.

و اما اذا كان الناقل يقول بالتواتر بالمعنى الثانى فالتواتر عنده متحقق، و اما عند غيره فيثبت حيث يفرض ان المنقول اليه ممن يرى الملازمة بين السبب المنقول عن حس

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٠٦

حيث السبب يثبت به كل مقدار كان اخباره بالتواتر دالاً عليه، كما إذا أخبر به على التفصيل، فربما لا يكون إلا دون حد التواتر، فلا بد فى معاملته معه معاملته من لحوق مقدار آخر من الاخبار، يبلغ المجموع ذاك الحد (١).

و بين مسببه فأدلة الخبر تقتضى ترتيب الاثر على ما له اثر شرعى اذا كان ما له الاثر حسيا، و الى هذا اشار بقوله: «و انه من حيث المسبب لا- بد فى اعتباره من كون الاخبار به اخبارا على الاجمال بمقدار يوجب قطع المنقول اليه لو علم به» كما لو اخبر العادل بان الخبر الكذائى قد نقله جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة.

(١) توضيحه: انه قد عرفت ان التواتر يطلق على معينين:

الاول: اخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة، و هذا يستلزم العلم بالمخبر به بحسب اقتضاء من ذاته و كونه اخبارا تواتريا.

الثاني: اخبار جماعة يحصل من قولهم العلم بالمخبر به عند من قام عنده التواتر، و ان لم يكن أخبارهم بحسب العادة مما يقتضى بذاته العلم بالمخبر به.

ثم ان الناقل للتواتر لا- يخلو: اما ان ينقله بالتفصيل بان ينقل اسماء نقله الخبر او ينقله بالاجمال بان يقول ان الخبر الكذائي قد نقل متواترا من دون ذكر اسماء النقل له.

فان نقله بالتفصيل: فتارة يكون المنقول عنهم يحصل منهم العلم بحسب العادة لو سمعهم المنقول اليه بالمشاهدة، و هذا نقل للسبب التام الموجب للعلم بالمخبر به، و تشمله أدلة حجية الخبر لانه نقل حسي بالنسبة الى السبب، و ثبت المسبب أى المطابق بالملازمة. و اخرى: تكون الجماعة المنقولة اسماؤهم بالتفصيل مما لا يستلزم عادة العلم بالمخبر به و لكن قد حصل للناقل منه العلم و لذا جعله من المتواتر، و حينئذ يختلف الحال فى المنقول اليه.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٠٧

.....

فان كان الجماعة المنقول عنهم ممن يحصل من قولهم العلم للمنقول اليه فيما لو شاهدتهم و سمع منهم فهذا ايضا يكون نقلا لسبب تام عند المنقول اليه و يستلزم المخبر به بالملازمة و تشمله أدلة حجية الخبر بما هو سبب تام.

و ان كان الجماعة المنقول عنهم ممن لا يحصل للمنقول اليه العلم من خبرهم لو كان قد شاهدتهم و سمع منهم، فلا يكون هذا نقلا للسبب التام و انما يكون نقلا لجزء السبب، لانه لو ضم اليه لكان سببا تاما و تشمله أدلة الاعتبار بما هو جزء سبب كما عرفت ذلك فى نقل الاجماع، هذا فيما اذا كان الناقل للتواتر قد نقله بالتفصيل.

و اما اذا كان ممن ينقله بالاجمال، فان عرف من حاله انه ممن يرى التواتر بالمعنى الاول و لا يرى اخبار الجماعة الذى لا يحصل العلم من قولهم بحسب العادة من التواتر، و ان حصل من قولهم العلم لغيره او عرف من حاله انه ممن لا يحصل له العلم الا مما يوجب العلم بحسب العادة، و لا يكون الخبر من المتواتر عنده إلا اذا كان قد نقله جماعة يوجب اخبارهم العلم بالمخبر به لانه اخبار يقتضى ذلك عادة، فهذا يكون نقلا للسبب التام ايضا و تشمله أدلة الاعتبار بما هو سبب تام.

و اما ان عرف من حاله انه ممن يرى التواتر بالمعنى الثانى او لم يعرف حاله فيكون نقله نقلا لجزء السبب لانه هو القدر المتيقن من هذا النقل، و لا بد للمنقول اليه من الضم له ليحصل السبب التام، و الى هذا اشار بقوله: «من حيث السبب» فيما اذا كان الناقل قد نقل التواتر بنحو الاجمال فانه «يثبت به كل مقدار كان اخباره بالتواتر دالا عليه كما اذا اخبر به على التفصيل فربما» يكون سببا تاما و ربما «لا يكون الا دون حد التواتر» فيكون نقلا لجزء السبب «فلا بد فى معاملته معه» أى فلا بد من معاملته المنقول اليه مع المنقول «معاملته» أى معاملته جزء السبب فلا بد «من لحوق مقدار آخر من الاخبار» و ضمها اليه حتى «يبلغ المجموع ذاك الحد» أى حتى يبلغ المجموع السبب التام.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٠٨

نعم، لو كان هناك أثر للخبر المتواتر فى الجملة- و لو عند المخبر- لوجب ترتيبه عليه، و لو لم يدل على ما بحد التواتر من المقدار (١).

(١) توضيحه: ان الاثر المترتب على التواتر، تارة يكون اثرا للمخبر به كالمخبر المتواتر الذى يتضمن الاخبار عن حكم من الاحكام، و هو كالمخبر المتواتر الدال على وجوب شىء او حرمة او غيرهما من الاحكام الباقية، و الكلام المتقدم كله كان بملاحظة هذا الاثر الذى هو اثر للمخبر به.

و اخرى يكون الاثر لنفس التواتر و لو عند المخبر بالتواتر، كما لو اخبر الناقل للتواتر- مثلا- بان وقف الواقف الفلاني قد نقل بالتواتر سواء كان الناقل للتواتر قد حصل التواتر بنفسه او كان قد نقل له الثقة ما يكون تواترا عنده بحيث كان الناقل لهذا التواتر قد نقل له الناقل الثقة ما يكون تواترا عنده لو حصله بنفسه، و كان هذا الناقل للتواتر ممن له تعلق بميراث الواقف، فيكون هنا لهذا التواتر المنقول اثران: اثر يترتب على المخبر به و هو ثبوت الوقف الذي اخبر عنه، و اثر لنفس التواتر الثابت عند المخبر من لزوم عدم ميراثه بالنسبة الى الوقف الذي ثبت عنده بالتواتر وقف الواقف له، فانه بعد ان اخبر الناقل للتواتر فقد تحقق الوقف عنده بالتواتر و قد حصل له العلم بالوقف، و لازمه خروج الموقوف عن الميراث، فلا بد أن لا يرث الناقل منه، و هذا اثر يترتب على التواتر عند المخبر و لا بد من ترتيبه عليه و ان كان ما نقله لم يبلغ حد التواتر عند المنقول اليه، و لذا قال (قدس سره): «نعم لو كان هناك اثر للخبر المتواتر في الجملة و لو عند المخبر» لا- للمخبر به «لوجب ترتيبه عليه» لانه اثر لنفس التواتر و المفروض ثبوت التواتر عند المخبر لفرض نقله لتواتره فيجب ترتيب الاثر بالنسبة الى المخبر «و لو لم يدل» ما نقله من التواتر «على ما بحد التواتر من المقدار» الذي يحصل به التواتر عند المنقول اليه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٠٩

[الشهرة في الفتوى]

فصل مما قيل باعتباره بالخصوص الشهرة في الفتوى (١)، و لا يساعده

(١) لا يخفى ان الشهرة تارة: تكون في الرواية، بان تكون الرواية قد كثر ورودها في الاصول القديمة الأصلية التي جمعت في الجوامع الاربعة، و هذه الشهرة من مرجحات الرواية عند المعارضة و الكلام فيها في باب التعارض. و اخرى: تكون في العمل بالرواية بان يستند المشهور في الفتاوى الى رواية بخصوصها، و تسمى هذه الشهرة بالشهرة العملية، و هذه الشهرة هي الشهرة الجابرة فيما اذا كانت الرواية التي استند اليها المشهور مرسله او ضعيفة، فان استناد المشهور اليها يرفع الغمز فيها من ناحية الارسال و يجعلها بحكم الرواية المتصلة بسندها الى المعصوم، و يجبر ضعفها ان كانت ضعيفة و يجعلها بحكم الرواية الصحيحة، لان المتحصل من أدلة اعتبار الخبر الواحد هو حجية الخبر الموثوق بصدوره و استناد المشهور اليها يجعلها من مصاديق الخبر الموثوق، و ليست هذه الشهرة هي محل الكلام في المقام.

و ثالثة: الشهرة في الفتوى من دون استناد الى دليل مصرح به. و الكلام فيها تارة: من ناحية كونها موجبة للغمز في الرواية الصحيحة فيما اذا قامت الشهرة في الفتوى على خلافها، فان اعراض المشهور عن الاستناد الى الرواية الصحيحة الماثلة نصب اعينهم و افتأؤهم بخلاف ما دلت عليه- هل يوجب و هنا و عدم الوثوق بها مطلقا او في خصوص ما اذا كانت الرواية الصحيحة على وفق الاحتياط او القاعدة و مع ذلك تقوم الشهرة في الفتوى على خلافها، او لا توجب و هنا فيها مطلقا؟

و تشارك هذه الشهرة من هذه الجهة الشهرة العملية بدعوى ان استناد المشهور الى الرواية المرسله او الضعيفة و إفتأؤهم على طبقها مع وجود الرواية الصحيحة الدالة على خلاف ذلك يوجب و هنا بالاعراض عنها.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣١٠

دليل (١)، و توهم دلالة أدلة حجية خبر الواحد عليه بالفحوى، لكون الظن الذي تفيده أقوى مما يفيد الخبر (٢)، فيه ما لا يخفى، ضرورة عدم

و على كل فالكلام في الشهرة الفتوائية في المقام ليس من هذه الناحية ايضا و الكلام فيها في باب التعادل و التراجيح .
 و اخرى: يقع الكلام في الشهرة الفتوائية من ناحية كونها احد الظنون الخاصة، و هذا الفصل معقود للتكلم فيها من هذه الناحية .
 و قبل الشروع في الادلة التي ذكرت لحجيتها لا باس بالاشارة الى تفسيرها .
 و قد عرفها الشيخ الاعظم في الرسائل: بفتوى جلّ الفقهاء المعروفين سواء كان في مقابلها فتوى غيرهم بالخلاف أم لم يعرف الخلاف و الوفاق من غيرهم .

و لا- يخفى ان تعريفها بذلك مما يشمل الاجماع ببعض الوجوه التي مرّ ذكرها، فان فتوى جلّ الفقهاء المعروفين حيث لا يعرف الخلاف من غيرهم هو المسمى بالاجماع السكوتي، و هو الاجماع الذي لم يعبر عنه بلفظ الاجماع، و يأتي فيه ما مرّ من الكلام في الاجماع المعبر عنه بلفظ الاجماع كما لا يخفى .

و الاولى تعريفها بانها: هي تطابق فتاوى جماعة كثيرة من الفقهاء غير الموجبة للعلم بالواقع و لا للعلم بوجود دليل معتبر سندا و دلالة و جهة .

(١) قد تقدم ان الاصل عدم حجية الظن ما لم يتم على حجتيه دليل يوجب القطع بحجتيه فاذا لم تكن الادلة التي ذكرت لحجيتها مما تفيد القطع بالحجية فهي باقية على مقتضى الاصل و هو عدم حجيتها، و لذا اكتفى في نفي حجيتها بقوله: «و لا يساعده دليل» أي ان القول بحجية الظن الحاصل من الشهرة في الفتوى لا يساعده دليل، و حيث لا يساعده دليل فهو باق على اصالة عدم الحجية .

(٢) قد ذكروا لحجية الظن الحاصل من الشهرة اكثر من ما اشار اليه المصنف، و لعل عمدة الادلة ثلاثة، و هي التي اشار اليها في عبارته:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣١١

دلالته على كون مناط اعتباره إفادته الظن، غاية تنقيح ذلك بالظن، و هو لا يوجب إلا الظن بأنها أولى بالاعتبار، و لا اعتبار به، مع أن دعوى القطع بأنه ليس بمناط غير مجازفة (١).

الاول من الادلة: ان المناط لحجية الخبر الواحد الثابتة بحجته بالقطع هو كونه مما يفيد الظن، و الظن الحاصل من الشهرة أقوى من الظن الحاصل من الخبر الواحد، فما دل على حجية الخبر يدل على حجية الشهرة بالفحوى، فان الفحوى هي مفهوم الموافقة الذي هو عبارة عن دلالة المنطوق على حكم يكون مناط ذلك الحكم في غيره اقوى مما في المنطوق، كدلالة لا- تقل لهما اف على حرمة الضرب، فاذا ثبت ان المناط لحجية الخبر هو الظن الحاصل منه و ان الظن الحاصل من الشهرة أقوى منه كانت أدلة حجية الخبر دالة على حجية الشهرة بالفحوى .

لا يقال: ان مفهوم الموافقة مشروط بان تكون الاقوائية ارتكازية، و اقوائية الشهرة في افادتها للظن ليست ارتكازية، فلا تكون الدلالة من الدلالة بالفحوى .

فانه يقال: ان الارتكاز في مفهوم الموافقة هو امر كلي، و هو لزوم تحقق الحكم فيما هو اقوى منه في المناط، فاذا كان المناط في حجية الخبر هو الظن فالارتكاز في تحقق الحكم فيما هو اقوى منه ظنا موجود، و لا- داعي لان يكون نفس الظن بخصوص الشهرة ارتكازيا، و قد اشار الى هذا الدليل بقوله: «و توهم دلالة أدلة حجية خبر الواحد عليه» أي على حجية الظن الحاصل من الشهرة «بالفحوى لكون الظن الذي تفيد» أي الشهرة «اقوى مما يفيد الخبر» .

(١) و حاصل ما اجاب به المصنف عن هذا الدليل وجهان:

الاول: انه الدلالة بالفحوى لا بد فيها من القطع بمناط الحكم المنطوق لان تكون الاولوية قطعية، و لا قطع بكون المناط في حجية الخبر هو افادته للظن، و غايته هو الظن بكون المناط في حجتيه هو الظن فتكون الاولوية ظنية لا قطعية، و مرجع

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣١٢

.....

الاولوية الظنية الى الظن بكون الشهرة اولى بالحجية من الخبر، و هو بنفسه ظن من الظنون يحتاج الى دليل قطعى يقوم على حجيته. والحاصل: انه لا دليل على حجية الاولوية الظنية، و انما الدليل قائم على حجية الاولوية القطعية و الاولوية هنا ظنية لا قطعية، و الى هذا اشار بقوله: «ضرورة عدم دلالتها» بنحو القطع «على كون مناط اعتباره» أى مناط اعتبار حجية الخبر هو «افادته الظن غايته تنقيح ذلك بالظن» أى غايته انا نظن بان مناط الاعتبار فى الخبر هو افادته للظن و هذا تنقيح للمناط بنحو الظن لا بنحو القطع، و لا بد فى الدلالة بالفحوى من تنقيح المناط فيها بالقطع دون الظن، و لذا قال: «و هو» أى تنقيح المناط بالظن «لا يوجب إلّا الظن بانها» أى الشهرة «ولى بالاعتبار» من الخبر «و لا اعتبار به» أى و لا اعتبار بالمناط المنقح بالظن لانه اولوية ظنية لا قطعية.

الوجه الثانى فى الجواب عن هذا الدليل: انا نقطع بانه ليس المناط فى حجية الخبر هو افادته للظن بان يكون افادته له هو العلة التامة فى حجيته، لان لازم العلية التامة فى تنقيح المناط هو ثبوت الحكم بنحو الكلية بحيث يكون المورد احد مصاديقه كما فى قولنا لا تشرب الخمر لانه مسكر، فان المستفاد منه كون المناط فى حرمة الخمر هو الاسكار، و الخمر احد مصاديق الاسكار، فالحكم المستفاد منه هو حرمة كل مسكر، فلذا يصح ان نقول الخمر حرام لان كل مسكر حرام، و لو كان الظن هو المناط لحجية الخبر لصح ان نقول الخبر حجة لان كل ظن حجة، و هذا لا يلتزم به القائل بحجية الشهرة من باب الفحوى.

هذا مضافا الى انه لو كان المناط فى حجية الخبر هو افادته للظن لاخصت حجية الخبر بالخبر المفيد للظن، و سيأتى فى أدلة اعتبار الخبر دلالتها على حجية الخبر الواحد و ان لم يفد الظن، بل و ان كان الظن قائما على خلاف الخبر الواحد، و هذا مما يدل بالقطع على انه ليس المناط فى حجيته افادته للظن.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣١٣

و أضعف منه، توهم دلالة المشهورة و المقبولة عليه، لوضوح أن المراد بالموصول فى قوله فى الاولى خذ بما اشتهر بين أصحابك و فى الثانية ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا فى ذلك الذى حكما به، المجمع عليه بين

نعم، يمكن ان يكون كونه مما يفيد الظن نوعا حكمة فى جعل حجيته، و الحكمة لا تتعدى موردها، و التعدى عن المورد للعلّة دون الحكمة، و لذا قال: «مع ان دعوى القطع بانه ليس بمناط» أى دعوى القطع بانه ليس المناط فى حجيته هو افادته للظن «غير مجازفة». و لا يخفى ان الجواب الاول و الثانى مبنى على تسليم كون الظن المستفاد من الشهرة اقوى من الخبر، فان الجواب الاول هو عدم القطع بان المناط فى حجية الخبر افادته للظن، و الثانى القطع بان افادته للظن ليس هو المناط فى حجيته.

و لكنه يمكن ان يدعى عدم تسليم ذلك، و ان الظن المستفاد من خبر العادل اقوى من الظن المستفاد من الشهرة كما هو ظاهر صاحب المعالم، فانه قال فى المعالم: ان خبر العادل اقوى الظنون، فان الشهرة الفتوائية حيث عرفت فى تعريفها هى التى لا تفيد علما بالحكم الواقعى و لا علما بوجود دليل معتبر سندا وجهه و دلالة، و من المحتمل ان السبب فيها هو حسن ظن بعضهم ببعض كما فيما لو كان المفتى الاول جليل القدر كشيخ الطائفة، فان من جلالته قد بلغ حدا يحصل للمتأخرين عنه الاطمئنان منهم بما يفتى به، و هذا يرجع الى ما يشبه التقليد دون الاجتهاد، و مع وجود هذا الاحتمال فى موارد الشهرة او غيره كاحتمال كون السبب فيها فى بعض الموارد هو موافقة فتوى المفتى الاول للاحتياط لا يكون الظن الحاصل فى الشهرة اقوى من الظن الحاصل من الخبر، فدعوى ان الظن الحاصل منها اضعف من الظن الخبرى غير بعيدة جدا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣١٤

أصحابك، فيؤخذ به هو الرواية، لا ما يعم الفتوى، كما هو أوضح من أن يخفى (١).

(١) هذا هو الدليل الثاني الذي تعرض له المصنف من الأدلة التي احتج بها على حجية الشهرة في الفتوى، وهو الاستدلال على حجيتها بالمشهورة و المقبولة، والمراد من المشهورة هي المرفوعة و هي ما روى عن العلامة مرفوعا الى زرارة (قال سألت أبا جعفر عليه السلام، فقلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فأبهما آخذ، فقال عليه السلام: يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر) [٢٨] الحديث.

و طريق الاستدلال بها جهتان: الاولى: هي الفقرة الواردة فيها، و هي قوله عليه السلام: خذ بما اشتهر بين اصحابك، فان الوصول من ادوات العموم و المسئول عنه و ان كان الروايتين إلبا ان المورد لا- يخصص الوارد حيث يكون الدال على الحكم من الفاظ العموم، فيكون المستفاد من عموم الوصول فيها و هو قوله ما اشتهر بين اصحابك هو الاخذ بكل ما يشتهر بين الاصحاب فيشمل الشهرة في الفتوى.

و الجواب عنه: ان الرواية منصرفه الى الرواية المشهورة و الحديث المشهور، فلا- بد من الاقتصار في دلالتها على الاخذ بالرواية المشهورة فلا تشمل الشهرة في الفتوى بعد ان اقتصرت دلالتها بالشهرة الروائية، و لعل السبب في الانصراف ان المورد ربما يكون المستفاد منه هو التقييد فيكون مما يخصص الوارد و ان كان من الفاظ العموم، و ربما يكون محض كونه موردا فلا يخصص الوارد العام و ان كان اطلاق، فربما يكون مانعا عن الاطلاق فيما عداه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣١٥

.....

مثلا لو كان السؤال عن الخمر و يكون الجواب ما اسكر فهو حرام فانه لا يستفاد من السؤال القيدية، و حينئذ يستفاد من الجواب حكما عاما يشمل المورد و غيره و هو حرمة كل مسكر.

و ربما يسأل- مثلا- عن بيع المثل بالمثل، فيكون الجواب ما اشتمل على زيادة و نقيصة فهو حرام، فان المستفاد من مورد السؤال قيد يلحق الصلوة، فلا تدل الرواية على حرمة الزيادة و النقيصة في غير البيع للمثل بالمثل، فان السؤال عن بيع المثل بالمثل يجعل الجواب مما يختص به لاستفادة القيدية، و لذا كان المنصرف منه ان ما اشتمل على زيادة و نقيصة من بيع المثل بالمثل فهو حرام، فلا يكون المستفاد منه حكما عاما يشمل بيع المثل بالمثل و غيره من البيوع و المعاملات.

و مثله مورد السؤال في المشهورة، فان المنصرف من قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك بمناسبة السؤال هو الاخذ بما اشتهر بين الاصحاب من الرواية و الحديث، فالسبب في الانصراف هو استفادة القيد للصلة من مورد السؤال، و مع استفادة القيدية لا تدل على حكم عام يشمل كل شهرة حتى الشهرة الفتوائية، بل المستفاد منها هو خصوص الاخذ بما اشتهر من الرواية، و مع التنزل عن الانصراف فلا- اقل من كون المورد في مثل هذا السؤال مما يصلح للقيدية على التقييد، فيكون الجواب مما احتف بمحتمل القرينية فيكون مجملا من ناحية افادة العموم.

و لعل المتحصل مما ذكرنا هو ان المورد الذي لا يخصص الوارد هو الذي كان للعموم ظهور في كون المورد من اصناف مصاديقه، اما اذا كان المورد صنفا له افراد و لم يكن للعموم ظهور في ان الصنف من مصاديقه فالمراد يكون موجبا لاجمال العام لاحتماله بما يصلح للقيدية لاحتمال ان يكون العموم بالنسبة الى افراد هذا الصنف، فلا دلالة فيه على العموم لجميع الاصناف.

الجهة الثانية في طريق الاستدلال بالمرفوعة هو الاستدلال بعليها الوصف فيها، فان الشهرة التي هي الوصف للرواية قد علق عليها الامر بالاخذ فهي العلة له، و اذا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣١٦

.....

كانت الشهرة هي العلة للاخذ بالرواية فلا بد من الاخذ بكل شهرة، اذ لا فرق بين شهرة و شهرة، فالرواية حيث دلت على الاخذ بالرواية المشهورة لاجل تحقق الشهرة فهي تدل على الاخذ بكل ما تحقق فيه الشهرة، و المفروض تحقق الشهرة الفتوائية على الحكم فلا بد من الاخذ به.

و الجواب عنها: ان الوصف لا- دلالة فيه على العلية، و لذا يقولون ان للوصف اشعارا بالعلية و الاشعار غير الدلالة، بل لو قلنا بعلية الوصف فان الاستفادة من الرواية هو الاخذ بالشهرة التي يكون الحكم المخبر به فيها ناشئا عن حس كما في الرواية المشهورة، لا في مثل الشهرة في الفتوى فان الحكم فيها مصدره الحدس دون الحس، و لعل الوجه في ذلك هو انه لما لم يكن الاستدلال بالعموم و لا بالاطلاق و انما كان من جهة علية الوصف، فالقدر المتيقن من كون هذا الوصف علة هو علية هذا الوصف المستند الى الحس دون الحدس.

و اما المقبولة، فهي مقبولة عمر بن حنظلة المروية عن المشايخ الثلاثة عن عمر بن حنظلة، و فيها انه يسأل السائل الامام عليه السلام عن الروايتين المتعارضتين، و يفرض السائل تساوى الراويين من حيث العدالة و نحوها، فيقول الامام عليه السلام:- بعد فرض السائل لتساوى الراويين- (ينظر في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به، و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور بين اصحابك، فان المجمع عليه لا ريب فيه) [٢٩] الحديث.

و طريق الاستدلال بها ايضا جهتان: الاولى: علية الوصف كما مر في المشهورة، فان المراد من المجمع عليه الذي لا ريب فيه هو المشهور بقريته قوله عليه السلام و يترك الشاذ النادر، فالأخذ بالمشهور انما هو لاجل الشهرة كما يساعد على ذلك قوله: فان المجمع عليه لا ريب فيه، فان الظاهر ان العلة في الاخذ بالمجمع عليه حيث ان المشهور

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣١٧

.....

لا ريب فيه، و من الواضح ان العلة لعدم الريب في المشهور هو حيثية الشهرة فيه، فالرواية و ان دلت على اخذ الرواية المشهورة لان موردها هي الشهرة الروائية، ألا ان التعليل فيها ظاهر في كون العلة في الاخذ بها هو وصف الشهرة، و وصف الشهرة كما هو موجود في الشهرة الروائية كذلك هو موجود في الشهرة الفتوائية.

و الجواب عنها: ان مراد المستدل ان كان علية الوصف فقد مرّ الجواب عنه، و ان الوصف بما هو وصف لا دلالة فيه على العلية، مضافا الى ان القدر المتيقن منه هو الشهرة في الرواية لانه عن حس، لا في الفتوى لانها عن حدس كما تقدم بيانه.

و ان كان المراد هو علية خصوص هذا الوصف بقريته التعليل بقوله فان المجمع عليه لا ريب فيه بعد قيام القرينة في الرواية، بان المراد من المجمع عليه هو المشهور، فتكون الرواية دالة على ان وصف الشهرة بالخصوص هو العلة في وجوب الاخذ، لان عدم الريب في المشهور انما هو لاجل كونه مشهورا لا بشيء آخر.

فالجواب عنه اولا: ان مرجع هذا الاستدلال الى الاستدلال بمنصوص العلة لا بمفهوم الوصف، لان المتحصّل منه ان الشهرة لكونها مما لا- ريب فيه هي الموجبة للاخذ لا- لكونها وصفا لحق الموصوف، فيكون مرجعه الى ان عدم الريب هو العلة في الاخذ بالرواية المشهورة، و هذه العلة موجودة في الشهرة الفتوائية فانها مما لا ريب فيها ازاء الفتوى غير المشهورة.

و ثانيا: ان العلة المنصوصة في المقام هي عدم الريب، و عدم الريب في الشيء تارة يكون على وجه الاطلاق، بان يكون لا ريب فيه

مطلقا لا بالاضافة الى شيء آخر، و من الواضح ان الذى لا ريب فيه مطلقا هو ما اوجب العلم و الشهرة لا توجب العلم، و لو كانت مما يوجب العلم لخرجت عن كونها من الظنون.

و اخرى يكون على نحو الاضافة الى شيء بان يكون مما لا ريب فيه بالنسبة الى غيره لا مطلقا كما فى المقام، فان الرواية المشهورة لا ريب فيها بالنسبة الى الرواية غير المشهورة لا مطلقا، فالعلة المنصوصة المدعاة فى المقام هى الاخذ بما لا ريب فيه
بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣١٨

.....

بالاضافة الى غيره، فيكون مرجع هذه الدعوى انه يؤخذ بكل مما لا ريب فيه بالاضافة الى غيره، و لازم هذا هو الاخذ بكل راجح بالنسبة الى غيره، فاذا كان هناك ظنان احدهما ارجح من الآخر فلا بد من الاخذ بالراجح منهما لانه لا ريب فيه بالنسبة الى الآخر، و هذا مما لا يلتزم به القائل بحجية الشهرة.

نعم يمكن ان يقول المستدل بان العلة المنصوصة فى المقام هى ان المشهور لا ريب فيه، و هذه كلية تدل على ان كل مشهور لا ريب فيه.

و بعبارة اخرى: ان الرواية تدل على الاخذ بما لا ريب فيه من الشهرة بالاضافة الى الشاذ، و هذا كاف فى الاستدلال لانه يدل على ان كل شهرة بالاضافة الى الشاذ لا ريب فيها و تكون العلة مما تعم الشهرة فى الفتوى.

و بعبارة اوضح: ان العلة ليست هى عدم الريب قطعا، و لا عدم الريب بالاضافة بنحو الاطلاق ايضا، بل العلة هى عدم الريب الاضافى فى خصوص الشهرة بالنسبة الى الشاذ النادر.

فالجواب عنه- حينئذ- ينحصر بان نقول بان مورد العلة حيث كان متعلق الشهرة فيه امرا حسيا فالعلة المنصوصة تدل على الاخذ بكل شهرة كان متعلقها امرا حسيا كالشهرة المتعلقة بالرواية و الخبر، و الشهرة المتعلقة بالفتوى ليس متعلقها امرا حسيا لوضوح كون الفتوى من الحدسيات دون الحسيات.

الجهة الثانية فى الاستدلال بالمقبولة هى العموم المستفاد من قوله: ان المجمع عليه لا ريب فيه، فان المورد و ان كان هو الرواية إلا ان المورد لا يخصص العموم.

و الجواب عنه: ان العموم المدعى فى المقام هو المستفاد من لفظ المجمع عليه باعتبار كونه محلى بالالف و اللام و لا عموم فيه فى المقام، لان الف و اللام التى قيل بدلالتها على العموم هى الف و اللام الجنسية لا العهدية، و الف و اللام فى المقام عهدية و المعهود هو قوله ما كان من روايتهم عنا.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣١٩

نعم بناء على حجية الخبر ببناء العقلاء، لا يبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجيته، بل على حجية كل أمانة مفيدة للظن أو الاطمئنان (١)،

و المتحصل من الرواية هو انه ينظر الى ما كان من روايتهم عنها فيؤخذ بالمرئى عنا المجمع عليه و يترك الشاذ المرئى عنا. و ان كان العموم المدعى بلحاظ الموصول و هو ما كان من روايتهم عنا فعدم شموله للشهرة الفتوائية اوضح من ان يخفى، لوضوح عدم شمول المجمع عليه مع تقيده بكونه فى الرواية للشهرة فى الفتوى، و يظهر من المصنف انه اشار الى الاستدلال بالمشهورة و المقبولة من ناحية عموم الموصول، لانه قال (قدس سره): «لوضوح ان المراد بالموصول فى قوله» عليه السلام «فى الاولى» و هى المشهورة هو قوله: «خذ بما اشتهر بين اصحابك و فى الثانية» و هى المقبولة هو قوله: «ينظر الى ما كان من روايتهم عنا فى ذلك

الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به هو الرواية لا ما يعم الفتوى» أى ان المراد بالموصول فى المشهورة و بالموصول فى المقبولة هو الرواية: أى خذ بما اشتهر من الرواية عنا بين اصحابك، و خذ بما كان المجمع عليه من الرواية عنا بين اصحابك، و ليس فى الموصول فى المشهورة بعد انصرافه الى المتقيد بالرواية عموم يشمل الشهرة الفتوائية، و ليس فى المقبولة بعد تصريحها بتقييده بالرواية عموم يعم الشهرة الفتوائية.

(١) هذا هو الدليل الثالث الذى يمكن الاستدلال به على حجية الشهرة.

و حاصله: ان الدليل على حجية الخبر الواحد هو بناء العقلاء على الاخذ به، و بناء العقلاء لا يختص بالخبر الواحد لخصوصية فى الخبر، بل يكون الخبر من الامارات المفيدة للظن او الاطمئنان، و الضمير من قوله: «على حجيته» يرجع الى الخبر: أى لا يبعد دعوى عدم اختصاص بناء العقلاء بحجية الخبر، بل بناء العقلاء قائم على الاخذ بكل اماره تفيد الظن او الاطمئنان.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٢٠

لكن دون إثبات ذلك خرط القتاد (١).

ولا اشكال ان الشهرة فى الفتوى من الامارات المفيدة لذلك، فالشهرة من جملة مصاديق ما قام عليه بناء العقلاء، و الظاهر من المصنف عدم استبعاد كون بناء العقلاء مما لا يختص بالخبر بل يشمل كل اماره مفيدة للظن او الاطمئنان.

(١) قد اورد على المصنف بان الذى دون اثباته خرط القتاد لا يخلو: اما ان يكون هو كون بناء العقلاء من أدلة حجية الخبر فسيأتى منه (قدس سره) ان عمدة أدلة حجية الخبر هو بناء العقلاء على التمسك به.

و اما ان يكون هو عدم اختصاص بنائهم بحجية الخبر و انه يعم كل اماره مفيدة للظن او الاطمئنان، فظاهر المصنف ايضا فى نفس عبارته هذه هو تسليم ذلك و عدم استبعاده.

و اما ان يكون هو عدم كون الشهرة الفتوائية مما يفيد الظن ففيه اولا: انه من المسلم وجدانا افادة الشهرة للظن. و ثانيا: قد مر من المصنف فى الاستدلال بالفحوى ما يظهر منه تسليم كون الظن الحاصل من الشهرة اقوى من الظن الحاصل من الخبر الواحد. فإى شىء هو الذى يكون دون اثباته خرط القتاد؟

و لا يمكن ان يكون مراد المصنف ان الشهرة و ان افادت الظن إلا انها ليست من الامارات المشمولة لبناء العقلاء، لان بناء العقلاء انما قام على الامارة الحسية المفيدة للظن أو الاطمئنان دون الحدسية من الامارات و ان افادت الظن، و الشهرة من الحدسيات لا الحسيات لما صرح به من دعوى قيام بناء العقلاء على ما افاد الاطمئنان و ان الشهرة يفيد الاطمئنان، و مع هذا كله فيجوز ان يكون مراد المصنف أن هناك بناءين من العقلاء: بناء على الاخذ بخبر الواحد و هو مختص بالحدسى دون الحدسى و هذا البناء لا يشمل الشهرة، و بناء على الاخذ بما يفيد الاطمئنان و هذا يشمل الشهرة، و لكن كون الشهرة مما تفيد الاطمئنان دون اثباته خرط القتاد.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٢١

[حجية خبر الواحد]

فصل المشهور بين الاصحاب حجية خبر الواحد (١) فى الجملة بالخصوص،

و ينبغى ان لا يخفى ان الشهرة ليست بحجة، لانه لم يعلم ان مستندهم فيها دليل معتبر، فهى أضعف من الاجماع لوجود المخالف، و قد عرفت عدم حجية الاجماع فضلا عن الشهرة، و ان علم او حصل الاطمئنان بان لهم مستندا من دليل معتبر عندهم فقد عرفت ايضا عدم كفاية هذا العلم فى الحجية، لان الدليل المعتبر لا بد و ان يكون رواية، و الرواية و ان كانت حجة من حيث السند و ان كان

لاستناد المشهور اليها، ألا انها ليست بحجة من حيث الظهور، لان تحقق الظهور عندهم لا يوجب تحقق الظهور عند غيرهم كما مر بيان ذلك في الاجماع، و السبب في انحصار الدليل المعتبر في الرواية، لوضوح انه لو كان الكتاب لما خفى على من تأخر عنهم و على المخالف لهم في عصرهم، و عدم كونه هو العقل لبدهة عدم خفاء الدليل العقلي على غير المشهور، و عدم كونه هو الاصل و القاعدة لذلك ايضا.

(١) لا يخفى ان صلاحية الخبر لان يكون دليلا على الحكم او على موضوع ذي حكم انما تتم بجهات أربع:

الاولى: حجية الظهور و قد مرّ البحث عنها و ان الظهور حجة.

الثانية: كون الظهور الاستعمالي هو المراد الجدى، و قد مرّ ايضا قيام بناء العقلاء على ان ما كان اللفظ ظاهرا فيه هو المراد الجدى للمتكلم.

الثالثة: ان الظاهر الذى هو المراد جدّا بيانه قد كان الداعى لبيانه هو بيان الواقع، و هذه الجهة هي المعبر عنها بجهة الصدور، و ان الاصل في ما تضمن الحكم ان يكون الحكم قد صدر لبيان الواقع و انه هو الحكم الواقعى و لم يصدر تقيّة او امتحانا، و هذه الجهة و ان لم تكن معنونة بذاتها في كلامهم إلا ان الظاهر من الاصحاب بناؤهم على ان الاصل في جهة الصدور هو كون الحكم قد صدر لبيان الواقع، الا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٢٢

و لا يخفى أن هذه المسألة (١) من أهم المسائل الاصولية، و قد عرفت في أول الكتاب أن الملاك في الاصولية صحة وقوع نتيجة المسألة في طريق

ان يوثق بصدوره لبيان غير الواقع، فما لم يوثق بذلك فالاصل فيه هو كون الصدور فيه لبيان الواقع.

ولا يخفى ان هذه الجهات الثلاث مما يشترك فيها الخبر الواحد غير المعلوم الصدور، و الخبر المعلوم الصدور، فان كون الخبر المعلوم الصدور انما يختلف عن الخبر الواحد غير المعلوم الصدور من جهة السند لا من جهة الظهور، و لا من جهة كون ظاهره هو المراد جدّا و لا كون صدوره لبيان الواقع، فان الجهات تتأتى في الخبر المعلوم صدوره ايضا.

الجهة الرابعة: هي حجية الخبر الواحد من جهة السند او انه من الظنون الخاصة المحتاجة الى دليل قطعى يقوم على حجيته، لما عرفت من ان الاصل عدم حجية كل ظن عدا ما يقوم الدليل القطعى على حجيته.

و مما ذكرنا يظهر خروج المعلوم الصدور عن محل البحث، فان المبحوث عنه في المقام هو هذه الجهة الرابعة، و هي حجية الخبر الواحد من ناحية السند لأنه لا يفيد إلا الظن بالصدور، فالخبر المعلوم الصدور خارج عن موضوع البحث في هذا الفصل.

(١) لا يخفى ان الاحتمالات في حجية خبر الواحد كثيرة:

منها حجيته مطلقا.

و منها حجية خبر العادل منه بخصوصه اما مطلقا او بشرط كون كل واحد من رواته معدلا بعدل واحد او بعدلين او موثقا.

و منها حجية الخبر الواحد الموثوق به و ان لم يكن رواته عدولا لا- بحسب الاصطلاح فضلا عن ان يكون كل واحد منهم معدلا بعدلين، فان العادل بحسب

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٢٣

الاستنباط، و لو لم يكن البحث فيها عن الادلة الاربعه، و إن اشتهر في السنة الفحول كون الموضوع في علم الاصول هي الادلة، و عليه لا يكاد يفيد في ذلك- أى كون هذه المسألة أصولية- تجشم دعوى أن البحث عن دليلية الدليل بحث عن أحوال الدليل، ضرورة أن البحث في المسألة ليس عن دليلية الادلة، بل عن حجية الخبر الحاكي عنها (١)، كما لا يكاد يفيد

الاصطلاح هو الامامى الذى له ملكة الخوف من الله الرادعة عن الكبائر و عن الاصرار على الصغائر، نعم لا بد من ان تكون سلسلة الرواية موثوقا بهم.

و منها عدم حجية الخبر الواحد مطلقا.

و المشهور عند الاصحاب هو حجية الخبر الواحد فى الجملة فى قبال عدم حجيته مطلقا، و المراد من قوله: «بالخصوص» هو حجية الخبر الواحد بما هو خبر واحد لا لكونه من مصاديق حجية مطلق الظن.

(١) لا يخفى ان سبب الاشكال فى هذه المسألة و فى غيرها كمسألة التعادل و التراجيح هو لاجل البناء على ان موضوع علم الاصول هو الادلة الاربعه، و الاشكال من جهتين:

الاولى: ان البحث هنا عن حجية الخبر فلا بد و ان يكون بما هو بحث عن حجيته من عوارض موضوع علم الاصول، و من الواضح ان البحث عن الحجية هو بحث عن دليلية الدليل، فهو بحث عن نفس الموضوع لا عن عوارض الموضوع، فان الخبر لو كان احد الادلة الاربعه لا يكون البحث عن دليليته بحثا عن عوارضه، لان البحث عن عوارض الموضوع لا بد و ان يكون بعد الفراغ عن موضوعيته، و لما كان الموضوع هو الدليل بوصف كونه دليلا فالبحث عن دليلية الدليل بحث عن نفس الموضوع لا عن عوارضه.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٢٤

.....

و اجاب صاحب الفصول عن هذا الاشكال: بان الموضوع ليس هو الأدلة بما هي أدلة بل نفس ذوات الأدلة لا بوصف كونها أدلة، و حينئذ يكون البحث عن دليلية الدليل بحثا عن عوارضه.

و فى هذا الجواب تجشم واضح، فان الظاهر كون الأدلة بما هي أدلة موضوعا لا نفس ذوات الأدلة.

الجهة الثانية: انه لو سلمنا ان البحث عن دليلية الأدلة الاربعه من العوارض إلا ان الخبر الواحد ليس واحدا من الأدلة الاربعه، فان الأدلة الاربعه هي الكتاب و الاجماع و العقل و السنة، و من الواضح ان الخبر الواحد ليس من الكتاب و لا من الاجماع و لا من العقل فتبقى السنة، فاذا كان الخبر الواحد ليس من السنة يكون خارجا عن الأدلة الاربعه و يكون بحثا عن مسألة ليس لها مساس بما هو الموضوع لعلم الاصول، فيخرج البحث عنه عن ان يكون بحثا عن علم الاصول بعد فرض عدم انطباق ما هو الموضوع لعلم الاصول عليه.

و اما كون الخبر الواحد ليس من السنة، فلأن السنة هي قول المعصوم او فعله او تقريره، و الخبر الواحد هو الحاكي لاحد هذه الثلاثة، و من الواضح ان الحاكي غير المحكى عنه، و قد اشار المصنف الى الجهة الاولى من الاشكال، و ان الجواب المذكور عنها من التكلف و التجشم بقوله: «لا يكاد يفيد فى ذلك» أى بعد كون الموضوع هو الأدلة يستشكل بكون البحث عن دليلية الخبر ليس بحثا عن عوارض الموضوع بل هو بحث عن نفس الموضوع، فلا يكاد يفيد فى ذلك «أى» فى مقام الجواب عنه و تصحيح «كون هذه المسألة اصولية» ما اجاب عنه فى الفصول من «تجشم دعوى ان» الموضوع هو ذوات الأدلة لا بما هي أدلة.

و عليه يكون «البحث عن دليلية الدليل بحثا عن احوال الدليل» لانه أولا تجشم لان الظاهر كون الأدلة بما هي أدلة هي الموضوع لا ذوات الأدلة.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٢٥

عليه تجشم دعوى أن مرجع هذه المسألة إلى أن السنة- و هي قول الحجة أو فعله أو تقريره- هل تثبت بخبر الواحد، أو لا تثبت إلا بما يفيد القطع من التواتر أو القرينة (١)؟. فإن التعبد بثبوتها مع الشك فيها لدى الاخبار

و ثانيا: لا ينفع هذا الجواب مع ما فيه من التجشم في إدراج هذه المسألة في الأدلة الأربعة، لما يرد عليه من الجهة الثانية التي أشار إليها بقوله: «ضرورة أن البحث في المسألة» أي أن البحث عن حجية الخبر «ليس» بحثا «عن دليلية» أحد «الأدلة» الأربعة، لوضوح أن الخبر الواحد ليس كتابا ولا إجماعا ولا عقلا «بل» ولا من السنة أيضا، لأن الخبر حاك عنها، فالبحث عنه بحث «عن حجية الخبر الحاكي عنها» والبحث عن الحاكي ليس بحثا عن المحكى وهو واضح.

(١) هذا تعرض لما أجاب به الشيخ الأعظم عن هذا الاشكال الثاني وهو تجشم وتكلف أيضا. وحاصله: أن مرجع البحث في حجية الخبر إلى البحث عن عوارض السنة، فإنه يرجع إلى أن السنة التي هي قول المعصوم أو تقريره أو فعله هل ثبت بالخبر الحاكي عنها أم لا تثبت إلا بما يفيد القطع بها كالخبر المتواتر والخبر المحفوف بالقرينة القطعية؟ والبحث عن ثبوت السنة بالخبر وعدم ثبوتها به بحث عن عوارض السنة، وقد أشار إلى هذا بقوله: «تجشم دعوى أن مرجع هذه المسألة إلى» البحث عن عوارض السنة التي هي المحكى، لأن البحث عن حجية الخبر يرجع إلى «أن السنة وهي قول الحجة أو فعله أو تقريره هل ثبت بالخبر الواحد أو لا تثبت إلى آخر الجملة» فلا يكون البحث هنا بحثا عن دليلية الدليل ولا بحثا عما هو خارج عن الموضوع بل هو بحث عن عوارض الموضوع، فإن البحث عن أن السنة هل ثبت بالخبر الواحد أم لا تثبت بحث عن عوارضها بما هي دليل.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٢٦

بها ليس من عوارضها، بل من عوارض مشكوكها، كما لا يخفى (١)، مع أنه لازم لما يبحث عنه في المسألة من حجية الخبر، و المبحوث عنه في

(١) لا يخفى أن المصنف في أول هذا الكتاب في مقام البحث عن موضوع علم الأصول ذكر هذا الجواب، و أورد عليه بنحو التردد و أن المراد من ثبوت السنة بالخبر لا يخلو أما أن يراد به ثبوتها واقعا أو ثبوتها تعبدا. و هنا عرض عن احتمال ارادة ثبوت السنة واقعا و تعرض لثبوتها تعبدا.

و السبب في عدم تعرضه للثبوت الواقعي هنا:

أما لما أوردته هناك عليه من أنه إذا كان المراد ثبوت السنة واقعا يكون البحث أيضا بحثا عن نفس الموضوع لا عن عوارض الموضوع، لأن ثبوت السنة واقعا هو وجودها، و البحث عن وجود الموضوع بحث عن تحقق الموضوع لا عن عوارض الموضوع، فإن البحث عن عوارض الموضوع إنما يكون بعد الفراغ عن تحقق الموضوع.

أو لاستحالة كون الخبر مما تثبت به السنة واقعا و توجد به، لأن وجوده متأخر عن وجود السنة لوضوح تأخر وجود الحاكي عن المحكى، فلا يعقل أن يكون الحاكي مما يوجد به المحكى واقعا، فلذلك اقتصر هنا على التعرض لثبوت السنة بالخبر تعبدا.

و أورد عليه بإيرادين: الأول: أن البحث عن ثبوت السنة بالخبر تعبدا ليس بحثا عن عوارض السنة، بل هو من عوارض الخبر لأن الثبوت التعبدى إنما هو الثبوت التنزيلى، و الثبوت التنزيلى إنما يكون لما ليس له ثبوت واقعي و السنة لها ثبوت واقعي، و الذى ليس له ثبوت واقعي هو الخبر فهو الذى يكون له ثبوت تعبدى تنزيلى.

و بعبارة أخرى: أن معنى الثبوت التعبدى في المقام هو جعل الحجية لما ليس بحجة، و السنة الواقعية حجة واقعا فلا معنى لجعل حجيتها تنزيلا، بخلاف الخبر الحاكي لها فإنه ليس بحجة، و بواسطة تنزيله منزلة السنة الواقعية قد جعلت الحجية له.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٢٧

المسائل إنما هو الملاك في أنها من المباحث أو من غيره، لا ما هو لازمه، كما هو واضح (١).

والحاصل: ان السنة الواقعية المحكية مقطوعة التعبد، و الثبوت التعبدى التنزيلي لا وجه لان يكون لما هو مقطوع التعبد بل لا بد ان يكون لمشكوك التعبد و هو الحاكي لها، فالأدلة الدالة على ثبوت التعبد قد دلت على لزوم التعبد بالخبر المشكوك التعبد، و لا معنى لان تدل على ثبوت التعبد لما هو مقطوع التعبد و هو السنة الواقعية.

لا يقال: ان الثبوت التعبدى انما لا يعقل للسنة المقطوع بتحققها، و اما السنة المشكوك تحققها فلا مانع من اعتبار الثبوت التعبدى لها، و من البديهي ان السنة المحكية بالخبر مشكوك تحققها لا مقطوعة التحقق.

فانه يقال: ان الشك فى تحقق السنة انما نشأ من حيث ان طريق ثبوتها ليس مما يوجب القطع بها، لوضوح كون الخبر الواحد ليس كالخبر المتواتر او المحفوف بالقرائن القطعية مما يوجب القطع بتحقق السنة به، بل هو مما يشك بتحقق السنة به، فالثبوت التعبدى انما هو لجعل هذا الطريق المشكوك بمنزلة الطريق المقطوع تعبداً، فالتعبد و الجعل انما هو من عوارض هذا الحاكي لها و هو الخبر لا من عوارض نفس السنة الواقعية، و لذا قال (قدس سره): «فان التعبد بثبوتها» أى السنة «مع الشك فيها لدى الاخبار بها» المفروض كونه مما لا يوجب القطع بها لازمه كون هذا التعبد «ليس من عوارضها بل من عوارض مشكوكها» أى من عوارض السنة المشكوكه، فان السنة تارة يراد بها السنة الواقعية و حينئذ لا يصح اطلاقها على الخبر الحاكي لها، و اخرى تطلق السنة على ما يشمل الخبر فيكون الخبر من السنة المشكوكه، و التعبد انما يكون للمشكوك لا للمقطوع.

(١) هذا هو الايراد الثانى، و حاصله: ان المدار فى البحث عن المسألة هو العنوان المبحوث عنه فيها، و العنوان المبحوث عنه هو حجية خير الواحد و عدم حجيته، فكون البحث عن هذا العنوان مما لازمه البحث عن ما هو من عوارض السنة الداخلة
بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٢٨

.....

فى عوارض موضوع الأدلة لا يجعل البحث فى هذا العنوان داخلاً فيما هو الموضوع، بعد اعترافه بان هذا العنوان بنفسه البحث عنه بما هو ليس داخلاً فى الموضوع و انما لازمه هو الداخلى، فالبحث فى هذه بما هى معنونة بعنوان كونه بحثاً عن حجية الخبر لا يكون بحثاً عما هو من موضوع علم الأصول، فان الملاك فى الدخول و الخروج هو دخول العنوان المبحوث عنه و عدم دخوله، لا دخول لازم ما هو المبحوث و ألا لوجب تغيير العنوان الى عنوان اللازم، و من الواضح ان العنوان المبحوث عنه هو حجية الخبر و هو ليس من السنة.

و بعبارة اخرى: ان السنة التى ادعى الشيخ ان البحث فى هذه المسألة يرجع الى ثبوتها بالخبر هى نفس الوجوب المستفاد- مثلاً- من الخبر القائم على وجوب صلاة الجمعة و المبحوث عنه فى هذه المسألة هو وجوب تصديق العادل، و وجوب تصديق العادل غير وجوب صلاة الجمعة، فلو كان المبحوث عنه هو ثبوت السنة بالخبر لكان عنوان المسألة: هل تثبت السنة كالوجوب او غيره من الاحكام بالخبر ام لا؟ مع ان المبحوث عنه هو وجوب تصديق العادل الذى لازمه ثبوت السنة كالوجوب او غيره من الاحكام به، و لو كان المبحوث عنه هو اللازم له و هو عنوان ثبوت السنة بالخبر للزم تغيير عنوان المسألة اليه، و الى هذا اشار بقوله: «مع انه لازم لما يبحث عنه» أى ان ثبوت السنة بالخبر لازم لما يبحث «فى» هذه «المسألة من» العنوان فان العنوان هو «حجية الخبر و» العنوان «المبحوث عنه فى المسائل انما هو الملاك فى انها من المباحث» الداخلة فى موضوع العلم «او» انها «من غيره» لعدم شمول موضوع العلم لها «لا» ان الملاك فى دخول المسألة فى مباحث العلم «ما هو لازمه» أى لازم العنوان «كما هو واضح» و ألا لوجب تغيير العنوان المبحوث عنه الى عنوان ما هو اللازم له، فلو تم ما ادعى للزم ان يكون العنوان المبحوث عنه فى المقام هو: انه هل تثبت السنة بالخبر ام لا؟

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٢٩

.....

فاتضح من مجموع ما ذكرنا: ان الذى يرفع الاشكال بحذافيه هو انكار كون موضوع علم الاصول هو الادلة الاربعه لا بما هي هي ولا بما هي ادلة، بل موضوع علم الاصول الذى هو الملاك في كون المسألة اصولية هو صحة وقوع تلك المسألة في طريق الاستنباط، و هذا هو الذى أشار اليه في أول الامر وهو قوله: «و قد عرفت في اول الكتاب ان الملاك الى آخر الجملة».

قوله: (قدس سره): «في طريق الاستنباط الخ» المسألة الاصولية هي التي تقع نتيجتها في طريق الاستنباط للحكم الشرعي، بان يكون المتحصّل من المسألة الاصولية قضية كلية تقع كبرى في الشكل بحيث تستلزم الحكم المستنبط، كمسألة حجية الخبر الواحد فانها من مسائل علم الاصول، لان نتيجتها قضية كلية تكون مما يستلزم الحكم، فان نتيجة هذه المسألة هي حجية الخبر الواحد، وهذه النتيجة مما يستلزم الحكم بعد قيام الخبر الواحد على وجوب - مثلا- او غيره من الاحكام الخمسة، فنقول - مثلا- ان هذا الوجوب مما قام عليه الخبر الواحد، و كل ما قام عليه الخبر الواحد يلزم العمل به، فهذا الوجوب يلزم العمل به، فالنتيجة لهذه المسألة هي كون كل ما قام عليه الخبر الواحد يلزم العمل به، وهذه القضية تستلزم العمل بالوجوب المستفاد من الخبر الواحد.

و بعبارة أوضح: ان الخبر طريق الى الحكم و الحكم ذو الطريق، و من البديهي ان الطريق غير ذى الطريق و نتيجة حجية خبر الواحد هي حجية الطريق الذى يلزمه الاخذ بذى الطريق فالاستنباط هو الحكم الذى استلزمه حجية الخبر و حجية الخبر غير الحكم، و هما من قبيل اللازم و الملزوم، بخلاف التطبيق فانه من قبيل الكلى و الفرد لا من قبيل اللازم و الملزوم.

و بهذا يفترق الاستنباط عن التطبيق في القواعد الفقهية الكلية، فانها و ان كانت القواعد الفقهية كلية ايضا كمثل كل مشكوك الطهارة طاهر و تكون كبرى ايضا في شكل ينتج حكما شرعيا، الا ان الحكم الشرعي هو احد افراد القضية الكلية لا انه بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٣٠

[أدلة المنكرين لحجية خبر الواحد]

و كيف كان فالمحكى عن السيد و القاضي و ابن زهرة و الطبرسى و ابن ادریس عدم حجية الخبر (١)، و استدل لهم بالآيات الناهية عن اتباع غير العلم (٢) و الروايات الدالة على رد ما لم يعلم انه قولهم عليهم السلام، أو لم يكن عليه شاهد من كتاب الله أو شاهدان، أو لم يكن موافقا للقرآن إليهم، أو على بطلان ما لا يصدقه كتاب الله، أو على أن ما لا يوافق كتاب الله زخرف، أو على النهى عن قبول حديث إلا ما وافق

مما تستلزمه الكلية التي هي الكبرى في الشكل، فان قولنا هذا مشكوك الطهارة و كل مشكوك الطهارة طاهر فهذا طاهر و ان انتج طهارة هذا المشكوك إلا ان هذا المشكوك الطهارة هو احد افراد القضية الكلية، بخلاف الوجوب المستنتج من حجية الخبر فانه ليس من افراد الخبر، لوضوح ان الوجوب هو المخبر به بالخبر و الخبر غير المخبر به فحجية الخبر لازمها العمل بالوجوب و ليس الوجوب هو نفس الخبر القائم عليه، بخلاف مشكوك الطهارة في القضية المستنتجة فانه نفس مشكوك الطهارة في القضية التي انتجتها، و انما الفرق بينهما بالكلية و الجزئية و هو الفرق بين الكلى و مصداقه.

(١) قد استدل على عدم حجية الخبر الواحد بالكتاب و السنة و الاجماع، و لم يستدل بالعقل لان الدليل العقلي هو ان الاصل في كل ظن عدم حجيته، و هذا الاصل مرتفع بالادلة التي اقيمت على حجية الخبر الواحد، فلذا استدلووا بغيره من الادلة الثلاثة.

(٢) و هي قوله تعالى: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ [٣٠] و قوله عز من قائل:

إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا [٣١] فانها قد دلت على عدم حجية الخبر الواحد لانها نهت عن اتباع غير العلم، و من الواضح ان الخبر الواحد لا يوجب علما.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٣١

الكتاب (١) أو السنة، إلى غير ذلك و الاجماع المحكى عن السيد في مواضع من كلامه، بل حكى عنه أنه جعله بمنزلة القياس، في كون تركه معروفاً من مذهب الشيعة.

(١) الروايات التي استدلت بها على عدم حجية الخبر الواحد هي على مضامين:

منها ما دل على ردّ كل ما لا يعلم انه من كلامهم عليهم السلام، و لزوم الردّ لما لا يعلم انه من كلامهم يوجب الحصر في العمل بالخبر المتواتر او المحفوف بالقرائن القطعية، و اما الخبر الواحد فحيث لا يوجب العلم بان المخبر به من كلامهم فيجب ردّه، و الى هذا اشار بقوله: «الروايات الدالة على ردّ ما لم يعلم انه قولهم عليهم السلام».

و منها: ردّ ما لم يكن عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله، فان هذا القسم من الروايات الدالة على ان الحجّة من الخبر هو خصوص ما كان عليه شاهد من الكتاب و ردّ ما عداه يوجب سقوط المهم الذي ذهب المشهور الى حجيته من الخبر الواحد، فان الخبر الذي عليه شاهد من الكتاب يكون العمل به في الحقيقة من العمل بالكتاب دون الخبر الذي ليس عليه شاهد من الكتاب، و الى هذا اشار بقوله: «او لم يكن الى آخر الجملة».

و منها: ما ورد عنهم عليهم السلام من ان الحديث الذي لا يوافق القرآن يجب ردّ علمه اليهم الدالة على ان ما لا يوافق الكتاب لا يعمل به قبل ان يرد اليهم ليبيّنوا الوجه فيه، و هذا ايضا يوجب سقوط المهم من الخبر الواحد، اذ قلّمًا يتفق خبر لا يكون مخالفاً لعموم من القرآن او اطلاق منه، و الى هذا اشار بقوله: «او لم يكن موافقا للقرآن اليهم» أي الروايات الدالة على لزوم ردّ ما لم يكن موافقا للقرآن اليهم عليهم السلام.

و منها: ما دلّ على بطلان الخبر الذي لا يصدقه الكتاب، فان معنى بطلانه هو عدم حجيته و عدم جواز العمل به، و هذا يدل ايضا على عدم حجية المهم من الخبر

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٣٢

[الجواب عن الآيات و الروايات]

و الجواب: أما عن الآيات، فبأن الظاهر منها أو المتيقن من إطلاقاتها هو اتباع غير العلم في الأصول الاعتقادية، لا- ما يعم الفروع الشرعية (١)،

الباطل غير الصحيح، و الى هذا اشار بقوله: «او على بطلان ... الى آخر الجملة».

و منها ما دل على النهي عن قبول الخبر الذي لا يوافق الكتاب، فان النهي لا يكون إلّا عمّا هو غير حجة، اذ لا يعقل النهي عن قبول ما هو الحجة، و الى هذا اشار بقوله: «او على النهي ... الى آخر الجملة».

قوله (قدس سره): «او السنة ... الخ» المراد من السنة هي السنة النبوية المقطوع بها.

قوله (قدس سره): «الى غير ذلك ... الخ» كالاخبار الدالة على ان ما خالف الكتاب يضرب به عرض الجدار او ما خالف قول ربنا لم نقله.

قوله (قدس سره): «و الاجماع ... الخ» قد ادعى السيد الاجماع على عدم حجية الخبر الواحد و انه من ضروريات المذهب و ان العمل بالخبر الواحد عند الشيعة كالعمل بالقياس المعلوم من مذهب الشيعة عدم صحة العمل به.

(١) من الآيات التي استدلت بها هي قوله: إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً.*

و الجواب عنها اولاً: ان المنصرف من هذه الآية هو الظن في اصول الدين، اما لان السياق فيها يقتضي ذلك لانها واردة في سياق قوله

تعالى في سورة النجم إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسْمُؤْنَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنثَىٰ وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا [٣٢] و السياق شاهد على ان الظن الذي لا يغنى عن الحق شيئاً هو الظن في اصول الدين، فان قوله إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ شاهد على ان المراد عدم اغناء ظن الذين لا يؤمنون بها، وقوله لَيَسْمُؤْنَ بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٣٣

.....

المَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنثَىٰ فانه شاهد ايضا على ان المراد هو الظن المتعلق بمثل ذلك، و هو الظن المتعلق باصول الدين، فان كون الملائكة ذكورا او اناثا مما يتعلق باصول لا بالفروع، و كذا ظن الذين لا يؤمنون بالآخرة فانهم هم الكفار المنكرون للبعث، و ظن هؤلاء انما هو في اصول الدين فان الذي ينكر اصول الدين لا يفكر في فروع الدين حتى يكون له ظن بها. و اما لان الظاهر من الآية هو عدم اغناء الظن بما هو ظن عن الحق و ان اصاب الواقع، و كون الظن مع اصابته للواقع غير مغن عن الحق انما هو فيما اذا كان في اصول الدين، لان المطلوب فيها هو التيقن و عقد القلب على ما تيقن به، و اما الظن في الفروع فالمصيب منه للواقع لا- يكون غير مغن عن الحق لفرض اصابته لما هو الحق و هو الواقع، و قد اشار الى الانصراف فيها الى الظن باصول بقوله: «فبان الظاهر» فانه انما يكون الظاهر منها هو الظن باصول لا بالفروع لاجل الانصراف، و لولاه لكانت مما تعم الفروع. و ثانيا: انه لو تنزلنا عن دعوى ظهورها بواسطة الانصراف في الظن في الاصول فلا- اقل من ان يكون ما ذكرناه موجبا لاجمالها من حيث الشمول للفروع، لاحتمال كون البيان فيها انما هو لاجل خصوص الاصول، فان شمولها انما هو بالاطلاق و لا بد من احراز كون البيان لاجل ما يشمل الفروع، و ما ذكرنا اذ لم يصلح لان يوجب الانصراف فيها لخصوص الاصول فلا اقل من كونه موجبا لعدم احراز البيان فيها لما يشمل الفروع، فلا يكون لها اطلاق شامل للفروع و تكون مجمله و القدر المتيقن منها هو الظن في اصول الدين، و الى هذا اشار بقوله: «او المتيقن من اطلاقها هو اتباع غير العلم في الاصول الاعتقادية لا ما يعم الفروع الشرعية». و اما آية وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ [٣٣] فلا يتأتى فيها الجوابان المذكوران، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٣٤ و لو سلم عمومها لها، فهي مخصصة بالادلة الآتية على اعتبار الاخبار (١).

لان سياقها في مقام الفروع، فان ما قبلها وَ أَوْفُوا الْكَيْلَ مضافا الى استشهاد الامام فيها على حرمة الغناء فان الآية وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصِيرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا و استدلال الامام بها على حرمة استماع الغناء لان استماعه مما يسأل عنه السمع، فساقها صدرا و ذيلا و استشهاد الامام بها مما يقتضى شمولها للفروع، فلا يكون لها انصراف الى الظن بخصوص اصول الدين و لا يكون القدر المتيقن فيها ذلك فينحصر الجواب عنها بما يأتي.

(١) الظاهر من المصنف كون الادلة الآتية الدالة على حجية الخبر مخصية لهذه الآيات، و قد ذهب بعض الى كونها واردة على هذه الآيات، فان الورد هو خروج المورد عن العام موضوعا و لكنه بواسطة البيان، كورود الادلة المتكفلة للبيان على خروج ما فيه البيان عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان، و بهذا يمتاز عن التخصيص فانه ما كان الخروج فيه بذاته لا بواسطة البيان، كخروج الجاهل عن اكرم العالم فانه خارج بذاته.

و على كل فقد ذكر وجهان لكون الادلة الدالة على حجية الخبر واردة على الآيات:

الاول: ان المتحصّل من هذه الآيات هو عدم حجية غير العلم، و بعد قيام الادلة على حجية الخبر تكون حجة فتخرج موضوعا عن غير العلم الذي ليس بحجة.

و فيه: ان الورود مما اوجب خروج الشيء بموضوعه لا بمحموله، و الموضوع في الآيات هو غير العلم و المحمول فيها عدم الحجية، و الادلة الدالة على حجية الخبر لا توجب كون الخبر علما بل هو بعد من غير العلم، لوضوح ان الخبر الواحد بعد فرض حجيته لا يوجب العلم، و كيف يدعى ذلك فيه مع انه من الظنون التي قام الدليل على اعتبارها، فهو من غير العلم و ان قام الدليل على اعتباره و انما يخرج عنها حكما فانه حجة دون غير العلم الذي لم يقم دليل على اعتباره.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٣٥

.....[٣٤]

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول؛ ج ٥؛ ص ٣٣٥

الثاني: ان الاستفادة من هذه الآيات هو النهي الامضائي لما يراه العقلاء غير حجة من الظنون، فهذه ادلة امضائية لا تاسيسية، و اذا كانت امضائية لما لا يراه العقلاء حجة فما يراه العقلاء حجة خارج موضوعا، و الخبر الواحد حيث انه مما يراه العقلاء حجة فيواسطة بنائهم على حجيته يكون خارجا موضوعا عن هذا النهي الامضائي.

و الجواب عنه: ان الموضوع في هذه الآيات هو عدم العلم و هو مما يشمل عدم العلم الذي يعمل به العقلاء و عدم العلم الذي لا يعمل به العقلاء، فيكون بالنسبة الى ما لا يعمل به العقلاء امضاء و بالنسبة الى ما يعمل به العقلاء تاسيس و ردع لهم، و مما يقرب عدم اختصاصها بالامضاء انه وردت ردعا لعمل اهل الجاهلية، و كون اهل الجاهلية كلهم من غير العقلاء بعيدا، فكون ادلة حجية الخبر واردة غير واضح الوجه، و يكفي في الجواب هو كون ادلة اعتبار الخبر مخصصة لهذه الآيات، لوضوح شمولها للظن بالاصول و للظن بالفروع الحاصل من غير خبر الثقة و للظن الحاصل من خبر الثقة، فالادلة الدالة على حجية خصوص الظن الحاصل من خبر الثقة اخص منها فتكون مخصصة لها، و لذا قال (قدس سره): «فهي مخصصة بالادلة الآتية» الدالة «على اعتبار الاخبار».

نعم لا يبعد دعوى كون الادلة الدالة على حجية الخبر حاكمة على هذه الآيات، لان المتحصّل من هذه الآيات عدم اتباع غير العلم و عدم اغناء الظن، و الادلة الدالة على اعتبار الخبر وردت بلسان ان خبر الثقة علم تنزيلا- كقوله عليه السلام: (ما حدثا عنى فعنى يحدثان) فانه يدل على ان حديث العمريين بمنزلة حديثه و حديثه عليه السلام يوجب العلم، فحديث العمري و ابنه مما يوجب العلم، و حيث ان حديثهم لا يوجب العلم واقعا فيكون الدليل الدال على حجية قولهما بلسان انه علم حاكما على الآيات الناهية على اتباع غير العلم، و حاكما على ما دل على ان الظن لا يغنى لأنه جعله علما.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٣٦

و أما عن الروايات، فبأن الاستدلال بها خال عن السداد فإنها أخبار آحاد (١).

و هذا هو الفرق بين الحكومة و التخصيص، فان التخصيص هو رفع حكم العام عن الخاص مع حفظ الموضوع فيه كقوله لا تكرم زيدا العالم بعد قوله اكرم العلماء.

و اما الحكومة فهي اما رفع الحكم بلسان رفع الموضوع كما اذا قال اكرم العلماء ثم قال زيد ليس بعالم و كان زيد عالما واقعا، و كقوله عليه السلام: لا- شك لكثير الشك، فانه حاكم على ادلة الشك من حكم البطلان او البناء على الاكثر، و اما توسعة الحكم بتوسعة الموضوع كقوله عليه السلام: الطواف في البيت صلاة، فانه اثبت حكم الصلاة للطواف بتوسعة الموضوع، و اعتبار الطواف صلاة و ادلة اعتبار الخبر بالنسبة الى العلم من توسعة الموضوع، فان المتحصّل من ادلة الاعتبار كون الخبر الواحد علما و ليس من غير العلم، و حيث كان- وجدانا- هو من غير العلم فتكون ادلة اعتباره بهذا اللسان حاكمة على ادلة العلم باعتبار توسعة الموضوع، و

حاكمة على الآيات الناهية عن اتباع غير العلم باعتبار انها بلسان خروج الخبر الواحد موضوعا عنها لانه علم و ليس هو من غير العلم، فلسانها لسان الحكومه على ما دل على النهى عن اتباع غير العلم.

(١) حاصله: ان الاخبار المذكورة الدالة على عدم حجيه الخبر هي بنفسها اخبار آحاد و لا بد في الدليل ان يكون حجة، فالاستدلال بها ممن لا يقول بحجيه اخبار الآحاد استدلال منه بما ليس حجة.

فان قلت: انها و ان كان لا يصح الاستدلال بها بما هي دليل عند من استدل بها و لكنه يصح الاستدلال منه بها جدلا، لانها مع كونها اخبار آحاد لازم حجيتها عدم حجيتها.

قلت: اولاً: انه لا يصح الاستدلال بها حتى جدلا لان الدليل الذي يلزم من وجوده عدمه لا يصلح ان يكون دليلاً.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٣٧

[التواتر الاجمالي]

لا يقال: إنها و إن لم تكن متواترة لفظاً و لا معنى، إلا أنها متواترة إجمالاً، للعلم الاجمالي بصدور بعضها لا محالة (١). فإنه يقال: إنها و إن كانت كذلك، إلا أنها لا تفيد إلا فيما توافقت عليه، و هو غير مفيد في إثبات السلب كلياً، كما هو محل الكلام و مورد النقض و الابرار، و إنما تفيد عدم حجيه الخبر المخالف للكتاب و السنة (٢)،

و ثانياً: ان تخريجها عن من يرى حجيه الخبر هو ان المراد بها المخالف الذي يكون مبينا لكتاب الله دون المخالفه بنحو التخصيص او التقييد، و قد اشار الى عدم صحة استدلالهم بها بقوله: «فانها اخبار آحاد».

(١) حاصل لا يقال: ان الاستدلال بها منهم انما هو لانها ليست من اخبار الآحاد لانها متواترة اجمالاً.

و توضيحه: ان التواتر تارة يكون باللفظ و المعنى كما ادعى تواتر الاخبار على ان الاعمال بالنيات قد تواترت الاحاديث فيها بهذه الجملة.

و اخرى يكون التواتر معنى لا لفظاً بان تواتر الاخبار على معنى يكون بالفاظ مختلفه بحيث كل لفظ منها لا يكون من المتواتر و لكن المعنى المدلول لها يكون متواتراً كالاخبار الدالة على كرم الحسن عليه السلام و شجاعه امير المؤمنين عليه السلام فانها متواترة معنى.

و ثالثه: يكون هناك علم بصدور بعضها فان الاخبار اذا تكاثرت يحصل العلم بصدور بعضها، و المقام من قبيل الثالث فانا نعلم اجمالاً بان بعض هذه الاخبار قد صدرت عنهم عليهم السلام، و الى هذا اشار بقوله: «إلا انها متواترة اجمالاً للعلم الاجمالي بصدور بعضها لا محالة».

(٢) حاصله: ان التواتر الاجمالي لازمه كون اخص الاخبار مضموناً هو الذي يعلم بصدوره قطعاً، لانه اما ان يكون هو الصادر أو يكون ما هو اعم منه صادراً، فهو يكون صادراً ايضاً، و قد عرفت ان الاخبار عبارة عن مضامين متعددة بعضها عام

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٣٨

.....

و بعضها خاص و بعضها اخص، فالعام هو الدال على عدم حجيه غير معلوم الصدور، و الخاص ما دل على انحصار الحجيه بما وافق الكتاب و عدم حجيه ما لا يوافق الكتاب سواء خالف الكتاب او لم يخالفه، و الأخص هو ما دل على عدم حجيه خصوص المخالف للكتاب، و هذا الاخير لا ينفع السيد و اتباعه القائلين بعدم حجيه الخبر الواحد مطلقاً، فانه لنا ان نلتزم بذلك و نقول بحجيه الخبر الواحد عدا الخبر الواحد المخالف للكتاب.

لا يقال: ان هذا و ان افاد في قبال دعوى السيد و اتباعه القائلين بالسلب الكلى و عدم حجية الخبر الواحد مطلقا، ألا انه اذا تمّ عدم حجية المخالف للكتاب يسقط المهم مما ذهب اليه المشهور من حجية الخبر الواحد مطلقا حتى المخالف للكتاب، فانه قلما يوجد خبر واحد لا يكون على خلافه عموم او اطلاق من كتاب الله.

فانه يقال: ان المخالفة للكتاب هي المخالفة بنحو التباين او بنحو العموم من وجه، و اما المخالفة بنحو العموم و الخصوص و الاطلاق و التقييد فليست عرفا من المخالفة، فروايات المخالفة منصرفه عن هذه المخالفة، و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله:

«انها و ان كانت كذلك» أى انها من المتواتر اجمالا المعلوم صدور بعضها «إلا انها لا تفيد الا فيما توافقت عليه» تلك الاخبار و هو اخصها مضمونا و هو خصوص الخبر المخالف للكتاب، فانه هو الذى يكون متواترا اجمالا «و هو غير مفيد» لدعوى السيد «فى اثبات السلب كليا» و ان الخبر الواحد مطلقا غير حجة «كما هو محل الكلام و مورد النقض و الابرام» فان المتواتر الاجمالي فيها اخص ما فيها «و» هي «انما تفيد عدم حجية الخبر المخالف للكتاب و السنه» لا عدم حجية الخبر مطلقا.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٣٩

[المناقشة فى دعوى الإجماع]

و الالتزام به ليس بضائر (١)، بل لا محيص عنه فى مقام المعارضة (٢).
و أما عن الاجماع، فبأن المحصل منه غير حاصل، و المنقول منه للاستدلال به غير قابل، خصوصا فى المسألة، كما يظهر وجهه للمتأمل، مع أنه معارض بمثله، و موهون بذهاب المشهور إلى خلافه.
و قد استدلل للمشهور بالادلة الاربعه (٣):

(١) لعله انما كان الالتزام به ليس بضائر لان المراد بالمخالفة هي المخالفة بنحو التباين، و الالتزام بعدم حجية الخبر المخالف للكتاب بنحو التباين لا يضر بمقالة المشهور من حجية الخبر بعد ان كان الخبر المخصص و المقيد للكتاب ليس من المخالفة.
(٢) لا يخفى ان المخالفة الموجبة لترجيح احد المتعارضين على الآخر عند تعارض الخبرين هي المخالفة للكتاب و لو بنحو العموم و الخصوص او الاطلاق و التقييد، بمعنى ان احد المتعارضين اذا كان مخصصا للكتاب و الآخر موافقا لعموم الكتاب، او كان احد المتعارضين مقيدا و الآخر موافقا لاطلاق الكتاب، فان الخبر الموافق للعموم و الاطلاق يترجح على المعارض للمخالف للكتاب بنحو التخصيص او التقييد، فالمخالفة فى باب التعارض هي المخالفة بنحو الاعم من التباين، و لا يضر هذا بكون المخالفة هنا هي خصوص المخالفة بنحو التباين و انها هي المنصرفه من اطلاق المخالفة، لان كون المخالفة فى باب التعارض هي المخالفة بنحو اعم انما هي لقريته خارجيه دلت على ان مطلق المخالفة مرجحة، فكون المخالفة هناك هي المخالفة بنحو اعم لا يضر بكون المنصرف منها هي خصوص المخالفة بنحو التباين، و لعل هذا هو الوجه فى الترقى بيل.

و حاصله: انه يمكننا ان نترقى و نقول بعدم حجية الخبر المخالف مطلقا و لو بنحو التخصيص و التقييد فى خصوص باب المعارضة.

(٣) قد عرفت ان تحقق الاجماع بوجهه الصحيح و هو الدخولى فى عصر الغيبة مستحيل عادة.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٤٠

[الآيات المستدل بها على حجية خبر الواحد: منها آية النبأ]

فصل فى الآيات التى استدلت بها: فمنها: آية النبأ، قال الله تبارك و تعالى:

إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا (١). و يمكن تقريب الاستدلال بها من

و اما الاجماع المنقول فأولا: لا دليل على حجتيه لانه من الحدسيات لا الحسيات.
و ثانيا: انه لو قام الدليل على حجتيه فلا يعقل ان يشمل الاجماع المنقول على عدم حجية الخبر، لان دليل حجية الاجماع المنقول هو شمول ادلة اعتبار حجية الخبر الواحد له، و لا يعقل ان يكون دليل اعتبار حجية الخبر شاملا لما يقتضى عدم حجية الخبر و عدم اعتباره فانه يلزم من وجوده عدمه.

و ثالثا: بانه معارض اجماع السيد باجماع الشيخ الذى ادعاه على حجية الخبر الواحد.
و رابعا: ان اجماع السيد موهون بذهاب المشهور الى خلافه، فان الاجماع المدعى اذا خالفه المشهور يسقط عن الاعتبار لو كان بأى وجه من الوجوه المذكورة للاجماع، لوجود مجهول النسب فى المشهور، و عدم تأتى اجتماع العصر مع مخالفة المشهور.
و عدم صحة دعوى الاجماع العادى و الاتفاقى مع مخالفة المشهور واضح ايضا.
فاجماع السيد لو لم يكن له معارض لكان موهونا بمخالفة المشهور له، فكيف يكون حاله مع المعارضة.
و قد اشار الى عدم كونه من المحصل بقوله: «المحصل منه غير حاصل» و اشار الى المناقشة الاولى فى المنقول بقوله: «و المنقول منه الى آخر الجملة» و الى المناقشة الثانية بقوله: «خصوصا فى المسألة» و الى الثالثة بقوله: «مع انه معارض بمثله» و الى الرابعة بقوله: «و موهون بذهاب المشهور الى خلافه».

(١) من الآيات التى استدلت بها على حجية الخبر الواحد اذا كان المخبر عادلا- قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٤١

وجوه (١): أظهرها أنه من جهه مفهوم الشرط، و أن تعليق الحكم بإيجاب التبين عن النبأ الذى جىء به على كون الجائى به الفاسق، يقتضى انتفاؤه

فَتَصَيَّبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ [٣٥] فى سورة الحجرات و هى النازلة فى الوليد بن عقبه فى قضية بنى المصطلق، و هم فتنه من خزاعة على ما فى مجمع البحرين لما بعثه النبى صلى الله عليه و آله و سلم لأخذ صدقاتهم فخرجوا اليه فرحين بلقائه فظن الوليد انهم انما خرجوا ليقتلوه لعداوة كانت بينه و بينهم فى الجاهلية فرجع الى النبى صلى الله عليه و آله و سلم و قال له انهم منعوا صدقاتهم، فهم النبى صلى الله عليه و آله و سلم بان يغزوهم فنزل الوحي عليه بهذه الآية.

(١) قد استدلوا بهذه الآية على حجية خبر العادل من وجوه:

منها: مفهوم الوصف فان وجوب التبين قد علق على وصف الفسق، فيدل بمفهومه على عدم وجوب التبين عن النبأ اذا لم يكن الجائى به فاسقا.

و حاصله: ان الوصف المعلق عليه الحكم هو العلة المنحصرة له فيدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف، و لما كان لزوم التبين معلقا على وصف الفسق للمخبر، فاذا انتفى وصف الفسق عن المخبر بأن كان عادلا فينتفى لزوم التبين عند اخباره فلا يجب التبين عن الخبر اذا كان المخبر به عادلا.

و فيه: ان الوصف لا- مفهوم فيه لعدم دلالته على العلية المنحصرة التى لا- مفهوم مع عدمها، بل لا- دلالة له على العلية فضلا عن الانحصار و انما له اشعار بالعلية، و خصوصا فى الآية المباركة فانه يحتمل ان يكون وصف الفسق قد ذكر لا لتعليق وجوب التبين عليه، بل للتنبية على فسق الوليد فلا يلزم لغوية ذكره اذا لم يكن علة للحكم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٤٢

.....

و منها: ان مرجع هذا الاستدلال الى كون العقل يدل على ان الوصف في المقام علة منحصرة لا من حيث دلالة مفهوم الوصف دلالة لفظية.

و حاصله: لخبر الوليد وصفان: وصف ذاتي و هو كونه خبر واحد، و وصف عرضي و هو كونه خبر فاسق، فاما ان يكون العلة لوجوب التبين هو وصفه الذاتي فقط و هو كونه خبرا واحدا، او يكون وصفه العرضي فقط و هو الحاصل من اضافته الى الفاسق، و اما ان يكون كل واحد منهما علة، و حيث ان ظاهر الآية ان لوصف الفسق خصوصية فلا بد من انتفاء الاحتمال الاول و هو كون العلة المنحصرة هي وصف كونه خبرا واحدا، و كذلك الاحتمال الآخر و هو كون كل واحد منهما علة مستقلة، لوضوح انه مع كون الوصف الذاتي علة مستقلة لا وجه لذكر الوصف العرضي، فيتعين ان العلة هي الوصف العرضي و هو كونه خبر فاسق. فان قيل انه يمكن ان يكون العلة هي الجامع بينهما.

فانه يقال: ان الظاهر هو كون عنوان الفسق بخصوصه له دخل، و اذا كانت العلة هي الجامع لا يكون لوصف الفسق بخصوصه دخل، فكون الظاهر ان لعنوان الفسق بخصوصه خصوصية تنفي كون العلة هي الجامع.

و الجواب عنه: انه يحتمل ان العلة هي الوصف الذاتي، و الوصف العرضي انما جرى به للتبني على فسق الوليد.

و منها: ان مناسبة الحكم و الموضوع تقتضي التبين عن خصوص خبر الفاسق دون العادل، لكون الفاسق غير مأمون الكذب، بخلاف العادل فانه مأمون الكذب.

و الجواب عنه: ان مناسبة الحكم و الموضوع لا توجب القطع بأن العلية المنحصرة لوجوب التبين خصوص صفة الفسق، لانها مناسبة ظنية لا توجب اكثر من الظن بذلك.

و هناك وجوه آخر ضعيفة تركناها مخافة التطويل.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٤٣

عند انتفائه (١).

(١) و حاصله: ان القضية الشرطية حيث انها تدل على كون المقدم هو العلة المنحصرة لسنخ الحكم المعلق عليه فهي تدل على انتفاء الحكم حيث ينتفي الشرط.

و توضيحه: انه لا بد في القضية الشرطية من موضوع و هو المضاف اليه الطبيعة المتعلقة للحكم، و لما كان الحكم المتعلق بالطبيعة معلقا على الشرط و الشرط هو العلة المنحصرة لها، فلا بد من دلالة القضية الشرطية على انتفاء الحكم المتعلق بالطبيعة المضافة الى ذلك الموضوع عند انتفاء الشرط عن ذلك الموضوع، مثلا قولنا: ان جاءك زيد فاكرمه فان الحكم قد تعلق بطبيعة الاكرام المضاف الى زيد، و لما كان الحكم المتعلق بطبيعة الاكرام معلقا على المجيء و هو العلة المنحصرة فالقضية الشرطية تدل على انتفاء الحكم- المتعلق بطبيعة الاكرام المضاف الى زيد المعلق على مجيئه- عن زيد حيث ينتفي مجيئه، فمفهوم ان جاءك زيد فاكرمه نفى وجوب اكرام زيد عند انتفاء مجيئه، فزيد هو الموضوع الموجود في القضية الشرطية المنطوقية و القضية المفهومية، و الموضوع في آية النبأ هو النبأ، و الحكم المتعلق بالتبين المضاف الى النبأ قد كان معلقا على مجيء الفاسق بالنبأ، و حيث كان بمقتضى دلالة الشرطية ان العلة المنحصرة لوجوب التبين عن النبأ هو مجيء الفاسق به، فلا بد من عدم الوجوب المتعلق بطبيعة التبين عن النبأ عند الشرط المعلق عليه و هو مجيء الفاسق به، فلا يجب التبين عن النبأ الذي لم يجيء به الفاسق و هو العادل، لوضوح ان الذي يجيء بالنبأ اما فاسق او غير

فاسق و غير الفاسق هو العادل، و هو الذى لا يجب التبين عن خبره.

فتحصّل مما ذكرنا: ان النبأ هو الموضوع فى منطوق القضية الشرطية و هو متحقق فى القضية المفهومية، فان النبأ كما يجيء به الفاسق يجيء به العادل، فان جاء به الفاسق فيجب التبين عنه و ان جاء به العادل لا- يجب التبين عنه، و لا يكون الاخذ به من اصابة القوم بجهالة و لا العمل به مما يمكن ان يترتب عليه الندم، و الى هذا اشار بقوله: «و ان تعليق الحكم بايجاب التبين عن النبأ الذى جىء به» الذى هو الموضوع

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٤٤

.....

فى القضية المنطوقية «على كون الجائى به الفاسق يقتضى انتفاؤه» أى يقتضى انتفاء الحكم الذى هو وجوب التبين «عند انتفائه» أى عند انتفاء ما علق عليه و هو مجيء الفاسق فلا يجب التبين عن النبأ الجائى اذا لم يكن الذى جاء به فاسقا بان يكون الذى جاء به غير الفاسق.

ثم لا يخفى ان المشهور قد ضمّوا الى هذه القضية المفهومية مقدّمه لتتم الدلالة على حجية خبر العادل، و السبب فى ذلك ان القضية المفهومية هى ان لم يجئكم فاسق بنيا فلا تتيّنوا، و هذه القضية بنفسها لا تثبت حجية خبر العادل، فانها انما تدل على عدم وجوب التبين عن النبأ الذى جاء به غير الفاسق، اما انه يجب قبوله فلا صراحة فى مقام الدلالة عليه. نعم بضمّ المقدّمه التى ضمّوها اليها تكون النتيجة وجوب قبول خبر العادل.

و حاصل المقدّمه: انه اذا كان نبأ غير الفاسق لا يجب التبين عنه كما هو مدلول القضية المفهومية، فاما ان يتوقف فيه او يقبل، و لا يعقل ان يتوقف فيه لان مرجع التوقف فيه مع عدم وجوب التبين عنه هو الردّ له، و لا يعقل ان يكون حكم خبر العادل الردّ له من دون تبيّن و حكم خبر الفاسق التوقف فيه و وجوب التبين عنه، فان العادل يكون اسوأ حالا من الفاسق و هذا معلوم العدم، فيتعيّن قبوله من دون تبيّن و هو معنى حجيته، فان الحجّة هى التى تقبل من دون تبيّن عنها.

و انما احتاج المشهور الى هذه المقدّمه لفهمهم من الامر بالتبين فى القضية المنطوقية هو الوجوب النفسى دون الطريقي، أما اذا كان الوجوب طريقيا فلا حاجة الى ضمّ هذه المقدّمه لان معنى كونه طريقيا ان وجوب التبين انما هو فى مقام العمل فيكون الوجوب فى مقام العمل فمع فرض العمل و الامر بوجوب التبين عن خبر الفاسق لاجل ان يكون العمل من غير جهالة فتدل القضية المفهومية على عدم وجوب التبين فى ذلك المقام، و ان العمل بخبر غير الفاسق لا يجب التبين عنه، لان العمل به ليس

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٤٥

[الإشكالات على دلالة آية النبأ]

و لا يخفى أنه على هذا التقرير لا يرد: أن الشرط فى القضية لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم له، أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع (١)،

من اصابة القوم بالجهالة، فتكون القضية دالة على حجية خبر العادل من دون ضمّ تلك الضميمة.

و البرهان على ان وجوب التبين طريقى لا نفسى امران:

الاول: ان الظاهر من الاوامر المتعلقة بالتبين و امثاله كالعلم هو كون الامر بالتبين و بالعلم لاجل كونه طريقيا الى حصول العلم و الحجّة المعدّرة.

الثاني: ان التعليل المذكور في الآية المباركة لوجوب التبين هو عدم الاصابة بالجهالة، و هذا التعليل ظاهر في كون وجوب التبين طريقا الى عدم الاصابة بالجهالة.

(١) لا يخفى انه قد استشكل على دلالة آية النبأ على حجية خبر العادل باشكالات:

منها ما هو مختص بنفس الآية، و منها ما يعم كل ما يدل على حجية الخبر.

فمن الاشكالات المختصة بالآية ما اشار اليه بقوله: «لا يرد أن الشرط في القضية لبيان تحقق الموضوع الى آخر الجملة».

و توضيحه: ان هذا الاشكال هو كون الآية سقت لتحقيق الموضوع و لا مفهوم لها فلا يكون لها دلالة على حجية خبر العادل، و قد ذكر بنحوين:

الاول ما ذكره المصنف في حاشيته على رسائل الشيخ الاعظم، و حاصله: ان القضية الشرطية: تارة يكون التالي فيها مما ينتفى بانتفاء الشرط عقلا، مثل ان لقيت العالم فتعلم منه، و مثل ان رزقت ولدا فاختنه، فان التعلم من العالم و الختان للولد مما ينتفیان بانتفاء الشرط المعلقان عليه، لوضوح انه اذا انتفى لقاء العالم فلا يعقل التعلم منه و اذا انتفى رزق الولد فلا يعقل تحقق ختانه، و من الواضح ان هذا القسم من الشرطية لا- مفهوم لها، لان المفهوم انما يعقل دلالة القضية المنطوقه عليه فيما اذا امكن ثبوت التالي عقلا من دون تحقق الشرط المعلق عليه التالي، فتكون القضية

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٤٦

.....

الشرطية من حيث دلالتها على كون الشرط هو العلة المنحصرة دالة على المفهوم، اما اذا كان التالي مما ينتفى عقلا بانتفاء الشرط فلا يتوهم ثبوته حتى تكون القضية الشرطية بمفهومها دالة على انتفائه.

و بعبارة اخرى: ان القضية الشرطية اذا كانت من هذا القبيل فيها يكون الموضوع هو الشرط، و من الواضح انتفاء المحمول بانتفاء الموضوع عقلا فلا تساق القضية الشرطية لبيان هذا المعنى، و انما تكون مسوقة لبيان ان هذا الشرط هو الموضوع في هذه القضية، و لذا يقولون ان هذه الشرطية سقت لتحقيق الموضوع لا للمفهوم، فلا تكون هذه الشرطية من افراد الشرطية التي ذهب المشهور الى دلالتها على المفهوم.

و اخرى: تكون الشرطية مما لا ينتفى التالي فيها عقلا بانتفاء الشرط كقولنا: ان جاءك زيد فاكرمه، فان الاكرام لا يحكم العقل بانتفائه بذاته عند انتفاء المجيء، و هذه الشرطية هي التي قالوا بدلالاتها على المفهوم على كون المجيء هو العلة المنحصرة، و لو لا دلالة الشرطية على العلية المنحصرة لأمكن ان يثبت اكرام زيد لعلمه- مثلا- او لغيره.

و على كل فالعقل لا- يرى ان الا-كرام مما ينتفى بذاته عند انتفاء المجيء، كما ينتفى التعلم من العالم عند انتفاء لقاء العالم، و كما ينتفى الختان عند انتفاء رزق الولد.

اذا عرفت هذا .. فنقول ان الآية المباركة من الشرطية التي سقت لتحقيق الموضوع فلا يكون لها مفهوم، لان التالي فيها و هو نبأ الفاسق مما ينتفى بذاته عند عدم مجيء الفاسق به، لان مدلول الآية هو وجوب التبين عن نبأ الفاسق عند مجيء الفاسق به، و من الواضح ان نبأ الفاسق مما ينتفى بذاته عند انتفاء مجيء الفاسق به، و الى هذا اشار بقوله: «فلا مفهوم له».

النحو الثاني: ما ذكره الشيخ الاعظم في الرسائل و هو لا يختلف عما ذكره المصنف في المقدمة المذكورة من كون الشرطية على قسمين، و لكنه يختلف عنه في

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٤٧

.....

دعوى أن الشرطية التي تساق لتحقق الموضوع مفهومها مفهوم السالبة بانتفاء الموضوع، فمفهوم هذه القضية ان لم يجيء الفاسق بنياً فلا تبيينوا، وهذا المفهوم الذي هو مفهوم السالبة بانتفاء الموضوع لا دلالة على حجية نأ العادل، لان الموضوع فيه هو مجيء العادل به، وهذا موضوع غير الموضوع في الآيه، فان انتفاء التبين عن نأ الفاسق عند عدم مجيء الفاسق به لا يقتضى انتفاء التبين عن نأ العادل عند مجيء العادل به، فانه من ثبوت حكم لموضوع غير الموضوع المنفى عنه الحكم.

و بعبارة اخرى: انه لا بد من اتحاد الموضوع في القضيتين المنطوقية و المفهومية، فوجوب التبين عن نأ الفاسق و انتفائه عند عدم مجيء الفاسق به لا يقتضى انتفاء التبين عن نأ العادل، لان الموضوع في القضيتين غير الموضوع في القضية التي يراد انتفاؤه فيها.

و بعبارة اخرى: ان القضية التي مفهومها من باب السالبة بانتفاء الموضوع لا يكون المفهوم فيها مما يفيد، بخلاف القضية التي مفهومها ليس مفهوم السالبة بانتفاء الموضوع كقولنا ان جاء ك زيد فآكرمه، فان الموضوع في القضية السالبة و الموجبة متحد و انما يختلفان بالسلب و الايجاب، فالآيه المباركة مفهومها السالبة بانتفاء الموضوع و هو لا يفيد في اثبات ما يراد اثباته فيها من انتفاء وجوب التبين عن نأ العادل عند مجيء العادل به، و الى هذا اشار بقوله: «او مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع».

و قد تبين مما ذكرنا في تقرير هذا الاشكال انه مبنى على كون الموضوع في الآيه هو مجيء الفاسق بالنبا.

و اما على ما ذكره المصنف من كون الظاهر من الآيه ان الموضوع فيها هو النبا لا مجيء الفاسق به، فلا تكون الآيه مما سيقت لتحقق الموضوع، لوضوح ان الموضوع اذا كان فيها هو النبا من دون تقيده بمجيء الفاسق به لا يكون مما ينتفى بانتفاء مجيء الفاسق به، لجواز ثبوته بمجيء العادل به فتكون القضية مما سيقت للمفهوم و يكون

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٤٨

فافهم (١).

نعم لو كان الشرط هو نفس تحقق النبا و مجيء الفاسق به، كانت القضية الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع، مع أنه يمكن أن يقال: إن القضية و لو كانت مسوقة لذلك، إلا أنها ظاهرة في

الموضوع في القضية المنطوقية هو الموضوع في القضية المفهومية، و المتحصّل منها النبا ان جاء به فاسق فتبينوا عنه و النبا ان لم يجيء الفاسق به فلا تبيينوا عنه، و ينتفى الاشكال بكلا نحويه، و لذا قال المصنف «على هذا التقرير لا يرد الى آخر الجملة».

(١) يمكن ان يكون اشارة الى ان القضية التي تساق لتحقق الموضوع: تارة يكون انتفاء التالي فيها بانتفاء الشرط لان التالي بطبيعته مما لا ثبوت له عند انتفاء الشرط كالختان المعلق على رزق الولد و كالتعلم من العالم عند انتفاء لقاء العالم.

و اخرى يكون سوق القضية لتحقق الموضوع منوطا بكيفية اخذ الموضوع فيها كما في المقام، فان النبا ان كان هو الموضوع في القضية كانت مما سيقت للمفهوم، و ان كان الموضوع هو مجيء الفاسق به كانت القضية مما سيقت لتحقق الموضوع، و الظاهر من الآيه كون الموضوع فيها هو مجيء الفاسق بالنبا، و لو كان النبا هو الموضوع لقال النبا ان جاء كم به فاسق فتبينوا، فانه فرق واضح بين ان يقال: النبا ان جاء كم فاسق به فتبينوا، و بين قوله ان جاء كم فاسق بنبا فتبينوا، فان الظاهر من الثانية كون الموضوع فيها هو مجيء الفاسق بالنبا، و عليه تكون القضية مما سيقت لتحقق الموضوع فلا يكون لها مفهوم او يكون مفهومها غير مفيد على ما عرفت في النحوين المتقدمين.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٤٩

انحصار موضوع وجوب التبين في النبا الذي جاء به الفاسق، فيقتضى انتفاء وجوب التبين عند انتفائه و وجود موضوع آخر (١)،

(١) حاصله: لو كان الموضوع في الآية مركبا من النبأ و مجيء الفاسق به او كان هو النبأ المقيد بمجىء الفاسق به كانت الشرطية في الآية قد سقت لتحقق الموضوع و مع ذلك فهي تدل على حجية خبر العادل ايضا.

و توضيحه: انه مما لا-ريب فيه ان الشرطية التي سقت لتحقق الموضوع تدل على التعليق، و ان التالي فيها معلق على الشرط و من الواضح ايضا ان المعلق على الشرط، هو سنخ الحكم، فيكون المعلق هو سنخ وجوب التبين و اذا كان سنخ وجوب التبين مما ينتفى بانتفاء موضوع القضية و هو مجيء الفاسق بالنبأ فعند وجود موضوع آخر و هو نبأ العادل لا بد و ان لا يكون وجوب التبين متحققا، و الا لم يكن سنخ وجوب التبين مما ينتفى بانتفاء الموضوع في القضية و هو مجيء الفاسق بالنبأ، فكون القضية سقت لتحقق الموضوع يكون أكد في الدلالة على انه لا يجب التبين عند نبأ العادل، لانه لو كانت الشرطية في الآية من الشرطية ذات المفهوم لا يمكن ان ينكر دلالتها على حجية نبأ العادل من ينكر مفهوم الشرط، اما اذا كانت مما سقت لتحقق الموضوع فلا ينكر احد ان المحمول مما ينتفى بانتفاء الموضوع، و الى هذا اشار بقوله:

«مع انه يمكن ان يقال ان القضية و لو كانت مسوقة لذلك» أى و لو كانت مسوقة لتحقق الموضوع «إلا انها» تكون دالة على حجية نبأ العادل لانها «ظاهرة» في تعليق سنخ الحكم الذى هو سنخ وجوب التبين على مجيء الفاسق بالنبأ، و لازم هذا التعليق انتفاء سنخ وجوب التبين عند انتفاء مجيء الفاسق بالنبأ، فتكون ظاهرة «في انحصار موضوع وجوب التبين فى النبأ الذى جاء به الفاسق فيقتضى» هذا الانحصار «انتفاء وجوب التبين عند انتفائه» أى عند انتفاء مجيء الفاسق بالنبأ، و لازم ذلك انتفاء وجوب التبين عند «وجود موضوع آخر» و هو نبأ العادل.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٥٠

فتدبر (١).

و لكنه يشكل بأنه ليس لها هاهنا مفهوم، و لو سلم أن أمثالها ظاهرة فى المفهوم، لان التعليق بإصابة القوم بالجهالة المشترك بين المفهوم و المنطوق، يكون قرينه على أنه ليس لها مفهوم (٢).

(١) لعله اشارة الى ما يمكن ان يدعى ان الشرطية التي سقت لتحقق الموضوع لا تدل على التعليق من رأس.

و يرد على هذه الدعوى ان لازمها تعدد الوضع فى حرف الشرط، و انه قد وضع للدلالة على التعليق فى غير القضية التي سقت لتحقق الموضوع، و اما فى القضية التي سقت لتحقق الموضوع فقد وضعت لان تدل على محض تحقق الموضوع من دون دلالة لها على التعليق فتكون كالقضية الوصفية، و هذا واضح البطلان لتبادر التعليق فيها، و لا فرق فى دلالة حرف الشرط على التعليق بين قولنا ان جاءك زيد فآكرمه و بين قولنا ان رزقت ولدا فاختنه فى انها تدل فى الاولى على تعليق وجوب الإكرام على المجيء، و فى الثانية على تعليق الختان على رزق الولد.

(٢) هذا من الاشكالات المختصة ايضا بآية النبأ، و قبل بيان الاشكال نقول:

ان الاستدلال بمفهوم آية النبأ مبنى على القول بدلالة القضية الشرطية على المفهوم، اما من يقول بعدم دلالتها على المفهوم فلا وجه للاستدلال بها فى المقام، و الى هذا اشار بقوله: «و لو سلم ان امثالها ظاهرة فى المفهوم».

و اما الاشكال فحاصله: ان دلالة القضية على المفهوم انما هو لدلالاتها على ان الشرط هو العلة المنحصرة للتالى، و لازم ذلك هو الدلالة على المفهوم و هو الانتفاء عند الانتفاء، اما اذا كان التعليق فى المنطوق ملحوقا بما يدل على ان الشرط ليس هو العلة فضلا عن ان يكون علة منحصرة للتالى فلا يكون فى القضية المنطوقة تلك الخصوصية التي تستلزم الدلالة على المفهوم، مثلا قولنا ان جاء زيد فآكرمه لعلمه لا دلالة لها على المفهوم، بمعنى كون الاكرام علة التامة المنحصرة هو المجيء لان

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٥١

.....

لعلمه قد دل على ان الا-كرام معلولا للعلم لا للمجىء، فلا دلالة لهذه القضية على انتفاء الاكرام عند انتفاء المجىء و الآية من هذا القبيل، فان ذيل الآية و هو قوله تعالى: **أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصَيَّبُوا بِحُجُوبِهَا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ** قد دل على ان العلة للتبين عن نأ الفاسق ليس فسقه بل هو اصابة القوم بالجهالة، و المراد من الجهالة عدم العلم، فبكون المتحصّل عن الآية- و الله العالم- انه اذا انبأكم الفاسق فتبينوا عن خبره، و لا تاخذوا به لان الاخذ به من مصاديق الاخذ بعدم العلم المستلزم لاصابة الناس بالجهل.

و الحاصل: ان المستفاد منها على هذا هو الاخذ بالعلم، لان النهى عن اتباع غير العلم و هو الجهل لازمه ذلك، و حينئذ تكون الآية دالة على النهى عن اتباع خبر العادل ايضا غير الموجب للعلم، لانه من الواضح ان خبر العادل لا يوجب العلم لاحتمال خطأ العادل على الاقل.

لا يقال: ان ذيل الآية و ان دل على ذلك ألا أن صدر الآية و هو التعليق فى الشرط يستلزم الدلالة على المفهوم، فيكون صدر الآية دالا على المفهوم و ذيلها دالا على عدمه، فيقع التعارض بين الصدر و الذيل فلا تكون الآية دالة على النهى عن اتباع خبر العادل، فيكون المتحصّل منها هو النهى عن الاخذ بخبر الفاسق من دون دلالة فيها على المفهوم، و عدم الدلالة على النهى على الاخذ بخبر العادل لتعارض الصدر و الذيل فيه.

فانه يقال: قد عرفت فيما تقدم الفرق بين القرينة المتصلة بالكلام و بين القرينة المنفصلة عنه، و ان الاولى تمنع عن انعقاد الظهور و الدلالة، بخلاف الثانية فانها انما تمنع عن حجية الظهور لا عن انعقاده و دلالاته، فالذيل فى المقام قرينة متصلة على ان الشرط ليس علة منحصرة، فلا- يكون له ظهور و دلالة على العلية المنحصرة المستلزمة للمفهوم، و لا- يكون المورد من التعارض بين الدالتين لان المفهوم هو القضية المستلزمة للخصوصية المستفادة من المنطوق و هو كون الشرط علة منحصرة، و اذا

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٥٢

و لا يخفى أن الاشكال إنما يبتنى على كون الجهالة بمعنى عدم العلم، مع أن دعوى أنها بمعنى السفاهة و فعل ما لا ينبغى صدور من العاقل غير بعيدة.

ثم إنه لو سلم تمامية دلالة الآية على حجية خبر العدل (١)، ربما أشكل شمول مثلها للروايات الحاكية لقول الامام عليه السلام بواسطة أو

كان الذيل دالا على عدم كون الشرط هو العلة المنحصرة فلا تكون فى القضية المنطوقية ظهور فى الخصوصية التى تستلزم المفهوم. فان قلت: اذا كانت علة التبين مشتركة بين الفاسق و العادل فما الوجه فى ذكر الفاسق بالخصوص؟ قلت: لعل الوجه فى ذلك التنبيه على فسق الوليد لانه لم يكن ظاهر الفسق، ثم لاجل ان التبين لا- يختص بالفاسق ذكر العلة و هى الجهالة المشتركة بينه و بين غيره، و قد اشار المصنف الى الاشكال بقوله: «لان التعليل باصابة القوم بالجهالة» التى هى بمعنى عدم العلم «المشترك بين المفهوم» مراده من المفهوم هو عنوان العادل و ألا فان لازم العلة المشتركة هو عدم المفهوم «و المنطوق» الذى هو عنوان الفاسق هذا الاشتراك «يكون قرينة على انه ليس لها» أى ليس للقضية المعللة- بما يلزمه عدم كون عنوان الشرط علة منحصرة- «مفهوم».

(١) هذا هو الجواب عن هذا الاشكال، و حاصله: ان الاشكال مبناه ان العلة للتبين هو الجهالة و عدم العلم المشتركة بين الفاسق و العادل، و اما اذا كان المراد منها هو السفاهة و العمل غير العقلانى فانه كثيرا ما يراد من الجهالة هو هذا المعنى، كما فى قوله تعالى: **إِنِّي أَعْطَكُ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ** [٣٦] فان الموعظة انما تكون عن

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٥٣

.....

العمل غير المرضي و منه افعال السفهاء، و اما الجهل و عدم العلم بما هو عدم العلم ليس من السفه. و بعبارة اخرى: ان المناسب للجهل هو التعليم و الايضاح و المناسب للسفه هو الموعظة و الردع، فالمراد من الجاهلين هم السفهاء الذين يفعلون بدافع الشهوات او الطغيان و التجبر لا بما يقتضيه العقل و الانصاف، و مثله الجهالة في قوله تعالى: **لِّلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ** [٣٧].

و من الواضح: ان الاخذ بما ياخذ به العقلاء و هو خبر العادل ليس من السفاهة، و انما السفاهة هو الاخذ بخبر الفاسق غير المبالي بما يترتب على العمل بالكذب من الفساد، و على هذا فتكون العلة مما تختص بخبر الفاسق و لا تشمل خبر العادل و مبيته، لوجه عدم حجية خبره، و ان الاخذ به من الاعمال السفهية المستلزمة للندم غالبا، و في خبر الوليد قطعاً لانه اخبر عن كفر بني المصطلق المترتب عليه جهادهم و قتلهم، و قد كان كذبا لانهم كانوا مؤمنين و اى فساد اعظم من قتل المؤمنين.

لا يقال: ان كون الجهالة بمعنى السفه تنافي المورد فان النبي صلى الله عليه و آله و سلم أجل من ان يعمل سفها. فانا نقول: ان الوليد لم يكن ظاهر الفسق و الاعتماد عليه من السفه، و لكنه لما كان- واقعا- فاسقا نزلت الآية للتنبه على فسقه الذي كان يكتمه و اعطاء ضابطة لكل خبر يكون من فاسق، و قد اشار المصنف الى الجواب بقوله: «و لا يخفى ان الاشكال انما يبتنى على كون الجهالة بمعنى عدم العلم» فانها حينئذ تكون علة مشتركة بين الفاسق و غيره «مع ان» مناسبة الحكم الموضوع و ان الذيل علة لما يختص بعنوان الفاسق دون غيره و لذا ذكر دون غيره تؤيد «دعوى انها» أى الجهالة «بمعنى السفاهة» لا عدم العلم و ان الاخذ بخبر الفاسق هو «فعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل» فان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٥٤

[تقرير إشكال اخبار الوسائط]

وسائط (١)، فإنه كيف يمكن الحكم بوجود التصديق الذي ليس إلا- بمعنى وجوب ترتيب ما للمخبر به من الاثر الشرعى بلحاظ نفس هذا الوجوب، فيما كان المخبر به خبر العدل (٢) أو عدالة المخبر، لانه و إن

الدعوى «غير بعيدة» بل قريبة لما عرفت من مناسبتها للنهي عن الاخذ بخصوص خبر الفاسق و وجوب التبين عن خبره بالخصوص، لأن الأخذ به من السفه المستلزم للندم غالبا.

(١) لما فرغ من الاشكالات المختصة بآية النبأ اشار الى ما لا يختص بآية النبأ و لكنه ذكر في مبحث آية النبأ، كهذا الاشكال و هو عدم شمول ما دل على حجية خبر العادل للخبر مع الوسطة الواحدة او الوسائط المتعددة، و قد اشار بقوله مثلها الى ذلك و انه لا اختصاص لهذا الاشكال بآية النبأ و يشمل غيرها كصدق العادل.

(٢) توضيحه: يتوقف على بيان امور: الاول: انه قد ذكر هذا الاشكال بنحوين:

الاول: لزوم اتحاد الحكم و الموضوع، و الثانى: لزوم توقف دخول بعض افراد العام فى العموم على ثبوت حكم العام لفرد آخر و محصله لزوم الدور، و الثانى المذكور فى بعض نسخ رسائل الشيخ الاعظم، و يشير اليه المصنف بعد ذكره للاشكال بالنحو الاول و الجواب عنه.

الثانى: ان المراد من لزوم اتحاد الحكم و الموضوع هو لزوم محذور عروض الشىء على نفسه، فانه لما كان الحكم من اعراض

موضوعه و كل عرض غير معروضه بالبدهاءة و متأخر عن موضوعه رتبة الذى هو المعروف، لامكان وجود الموضوع من دون ما يعرض عليه، و لا- يمكن وجود العارض من دون وجود الموضوع الذى يعرض عليه، فلا- يعقل ان يعرض الشىء على نفسه لانه عين نفسه لا غير نفسه، و لانه لا يعقل ان يتقدم الشىء على نفسه او يتأخر عن نفسه، فالحكم لا يعقل ان يعرض على نفسه بان يكون نفسه موضوعا لنفسه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٥٥

.....

و بعبارة اخرى: ان الشىء عين نفسه و فى رتبة نفسه، و العرض لا بد و ان يكون غير موضوعه و متأخرا عن موضوعه، فعروض الحكم على نفسه هو محذور اتحاد الحكم و الموضوع، لبدهاءة اتحاد الشىء مع نفسه، و الحال انه باعتبار كونه موضوعا يقتضى ان يكون غير عارضه و يقتضى ايضا باعتبار كونه موضوعا متقدما، فاذا عرض الشىء على نفسه كان لازم ذلك انه عين عارضه لان الشىء عين نفسه، مع انه لا بد ان يكون الموضوع غير عارضه، و لزم كونه متقدما على نفسه باعتبار كونه موضوعا، و متأخرا عن نفسه باعتبار كونه حكما.

الثالث: ان الموضوع لحجية خبر العادل مركب من ثلاثة اشياء: الخبر و كونه خبر عادل و كونه ذا اثر، و الوجه فى اخذ الخبر و كونه عن عادل فى الموضوع واضح، لدلالة نفس قوله صدق العادل اذا خبرك على ذلك.

و اما وجه كونه ذا اثر فلوضوح ان التعيد بخبر العادل اذا لم يكن لخبره اثر لغو لا يصدر من الحكيم، لان جعل التعيد بخبره انما هو للأخذ بما يترتب على خبره، و اذا لم يكن له اثر لم يكن هناك شىء يؤخذ به.

اذا عرفت ذلك .. فنقول اذا خبرنا الصيغار بان العسكري قال يجب كذا فيما اذا كنا فى زمانه او اخذنا خبره من كتابه فلا اشكال، لتحقق الموضوع باجزائه الثلاثة و هو الخبر و كونه خبر عادل و له اثر، لانا قد سمعنا من الصيغار و هو عادل، و مؤدى خبره هو الوجوب الكذائى، فلا ريب فى شمول صدق العادل له.

اما اذا لم يخبرنا الصيغار و لم نأخذ الخبر من كتابه، و لكن اخبرنا المفيد عن الصيغار انه اخبره بقول الامام، و هذا هو الخبر ذو الوساطة الواحدة، او اخبرنا الكليني عن على بن ابراهيم عن ابيه ابراهيم عن ابيه ابراهيم عن البنزطى عن الرضا، و هذا هو الخبر ذو الوسائط، فيشكل شمول صدق العادل لذلك، و وجهه ما عرفت من لزوم كون الخبر ذا اثر، و فى الخبر ذى الوساطة الواحدة او الوسائط كمثلى خبر المفيد عن الصيغار او خبر الكليني عن على بن ابراهيم لا يوجد اثر سوى تصديق المفيد بان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٥٦

كان اثرا شرعيا لهما، إلا أنه بنفس الحكم فى مثل الآية بوجود تصديق خبر العدل حسب الفرض (١).

الصيغار اخبره، و هذا المقدار لا يكفى فى ترتيب الوجوب بل لا بد من شمول صدق العادل ايضا للصيغار حتى نصل الى الاخذ بما اخبر به و هو الوجوب، فصدق العادل الشامل لخبر المفيد لا بد و ان يكون شاملا لخبر الصيغار ايضا، و من الواضح ان خبر الصيغار حيث كان منقولا بخبر المفيد عنه لا يكون ذا اثر الا بعد شمول صدق العادل لخبر المفيد، فصدق العادل الشامل لخبر المفيد الذى لا اثر له سوى تصديقه بان الصيغار اخبره لا يعقل ان يكون شاملا ايضا لخبر الصيغار، لان لازم ذلك ان يكون هذا الحكم و هو وجوب تصديق العادل الناظر لخبر المفيد ناظرا الى نفسه فيما اذا شمل خبر الصيغار، فيكون صدق العادل الذى هو الحكم اللاحق لخبر المفيد المثبت لخبر الصيغار الذى هو حكم له ايضا، فيكون باعتبار كونه اثرا لخبر المفيد موضوعا لنفسه للأثر فى خبر الصيغار، فانه لا بد ان يلحق خبر الصيغار وجوب التصديق كما لحق خبر المفيد لتتم السلسلة الى الاثر الذى هو الوجوب الكذائى، و الى هذا اشار بقوله: «فانه

كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق الذي ليس «إلا بمعنى وجوب ترتيب ما للمخبر به من الاثر الشرعي» و اذا اخبر المفيد عن الصِّفار فيكون الاثر الشرعي لخبر المفيد ليس هو إلا نفس تصديق المفيد بان الصِّفار اخبره، و هذا هو احد اجزاء الموضوع لخبر الصِّفار لان يلحقه وجوب التصديق ايضا، فيكون وجوب التصديق الذي هو الحكم موضوعا لنفسه فلا يكون هناك اثر شرعي لوجوب التصديق الا «بلحاظ نفس هذا الوجوب فيما كان المخبر به خبر العدل» و هذا معنى قولهم انه يلزم اتحاد الحكم و الموضوع.

(١) حاصله: ان اشكال اتحاد الحكم و الموضوع الوارد على الخبر ذى الواسطة فيما اذا اخبر العدل عن عدالة مخبر له بخبر، فانه يرد على خبر العدل المخبر عن عدالة مخبر له ما ورد على اخباره بان العادل اخبره، فانه اذا اخبر العدل عن عدالة مخبر

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٥٧

نعم لو أنشأ هذا الحكم ثانيا، فلا بأس في أن يكون بلحاظه أيضا، حيث إنه صار أثرا بجعل آخر، فلا يلزم اتحاد الحكم و الموضوع، بخلاف ما إذا لم يكن هناك إلا جعل واحد (١)،

آخر و لم يكن اثر هناك لعدالة المخبر عنه سوى تصديقه في اخباره كما اذا كان قد توفي فلا مجال للاقتداء به حتى يكون هو الاثر الشرعي، فلا فائدة في ثبوت عدالته و لا أثر لها تعبدا الا نفس تصديقه، فيكون وجوب التصديق الذي هو الاثر الشرعي للمخبر الاول هو بنفسه الاثر الشرعي لعدالة الذي اخبر عن عدالته، و قد عرفت ان عدالة المخبر احد اجزاء الموضوع لوجوب صدق العادل، فيكون الحكم الذي هو صدق العادل اللاحق لخبر المخبر الاول عن عدالة المخبر الثاني هو المثبت للعدالة التي هي الموضوع لنفس وجوب صدق العادل اللاحق ايضا للعدل الثاني، فيكون صدق العادل موضوعا للحكم الذي هو نفسه صدق العادل ايضا، و الى هذا اشار بقوله:

«لانه و ان كان» تصديق العادل «اثرا شرعيا لهما» أى اثرا شرعيا لما كان المخبر به خبر العدل او عدالة المخبر «إلا انه» قد حصل هذا الاثر الشرعي لخبر العدل الثاني و لعدالة المخبر الذي اخبر العدل الاول عن عدالته «بنفس الحكم» الذي هو صدق العادل «في مثل الآية الآمرة بوجوب تصديق خبر العدل حسب الفرض».

(١) توضيحه: ان اشكال اتحاد الحكم و الموضوع فيما اذا اخبر العدل عن اخبار عدل آخر له او عن عدالة مخبر انما يلزم فيما اذا كان هناك انشاء واحد فانه ليس له إلا حكم واحد فيكون ذلك الحكم الواحد المنشأ بصدق العادل مرة واحدة موضوعا لنفسه، للزوم شمول هذا الانشاء الواحد ذى الحكم الواحد لخبر المفيد و لخبر الصِّفار فيما اذا اخبر عن اخبار الصِّفار له، او عن عدالة الصِّفار فيما اذا اخبر عن عدالته، فيكون صدق العادل الشامل لخبر المفيد موضوعا لنفسه في خبر الصِّفار او في عدالته، و اما اذا أنشأ صدق العادل مرتين الاولى لخبر المفيد و الثانية لخبر الصِّفار او لعدالته فلا يرد اشكال اتحاد الحكم و الموضوع، لوضوح كون الحكم المنشأ بصدق العادل الاولى غير

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٥٨

فتدبر (١).

الحكم المنشأ بصدق العادل الثانية، فلا يكون الحكم في صدق العادل الاولى موضوعا لنفسه، بل يكون الحكم في صدق العادل الاولى موضوعا لحكم آخر غيره، و هو الحكم المنشأ ثانيا بصدق العادل الثانية، و لذا قال (قدس سره): «نعم لو أنشأ هذا الحكم ثانيا فلا بأس في ان يكون بلحاظه ايضا» أى فلا بأس بان يكون صدق العادل الاول موضوعا بلحاظ صدق العادل ايضا المنشأ ثانيا «حيث انه صار» صدق العادل «اثرا» شرعيا آخر «ب» واسطة «جعل آخر» بانشاء آخر لصدق العادل مرة ثانية «فلا يلزم اتحاد الحكم و الموضوع» بل هو كما لو كان صدق العادل الاول موضوعا لحكم آخر في الخبر الثاني او عدالة المخبر كما لو كان العدل الثاني حيا،

فانه لا يكون الاثر الشرعى هو وجوب تصديقه بل يكون الاثر جواز الاقتداء به او قبول شهادته و هذا «بخلاف ما اذا لم يكن هناك إلّا جعل واحد» بإنشاء واحد فانه لا بد و ان يكون هذا الانشاء الواحد الذى ليس فيه إلّا جعل حكم واحد هو الاثر الشرعى الشامل للاول و للثانى.

(١) لعله اشارة الى ان الانشاء الثانى انما يرفع الاشكال فى الخبر ذى الواسطة الواحدة و هو الخبر المخبر عن الخبر الثانى المتكفل للحكم الواقعى، اما اذا تعددت الوسائط فلا بد من تعدد الانشاء بمقدار تعدد الوسائط، هذا أولا.

و ثانيا: ان الواصل لنا ليس إلّا انشاء واحد و جعل واحد، و هو واضح فى مثل آية النبأ فانها ليست إلّا آية واحدة قد تكفلت لانشاء واحد و جعل واحد.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٥٩

[حل الاشكال بجعل القضية طبيعية]

و يمكن ذب عن الاشكال (١)، بأنه إنما يلزم إذا لم يكن القضية طبيعية، و الحكم فيها بلحاظ طبيعة الاثر، بل بلحاظ أفراده، و إلا فالحكم بوجوب التصديق يسرى إليه سراية حكم الطبيعة إلى أفراده، بلا محذور لزوم اتحاد الحكم و الموضوع (٢).

(١) لا يخفى ان مراده من قوله الذبّ عن الاشكال هو دفع الاشكال، و الحال ان الذبّ عن الشىء هو الدفاع عنه لا دفعه، فالاولى ان يقال و يمكن الذبّ للاشكال او ذبّ الاشكال باعتبار كون الذبّ متعدّيا.

(٢) توضيحه: ان مراده من القضية الطبيعية ليست هى الاصطلاحية المنطقية، فانها هى القضية التى كان الحكم فيها على الطبيعة- بما هى كئيّة- كقولنا الانسان نوع و الحيوان جنس، و النوع بما هو و الجنس بما هو لا وجود لهما الا فى الذهن، و من الواضح انه المراد بهذه القضايا العامة هى الطبيعة بما هى موجودة خارجا، بل مراده من القضية الطبيعية هو ان الطبيعة فى مقام الحكم لم تلحظ فانية فى الافراد كما هى كذلك فى القضية المحصورة، فان الطبيعة فى القضية المحصورة قد لحظت بما هى فانية فى الافراد، و فى القضية الطبيعية المرادة فى المقام هو لحاظ الطبيعة بما هى موجودة بوجودها السعى، فالافراد لم تلحظ لا بنحو التفصيل و لا بنحو الاجمال، و اذا كانت القضية ملحوظة كذلك لا يرد اشكال اتحاد الحكم و الموضوع، فان صدق العادل الذى قد اريد به وجوب ترتيب الاثر قد لحظ فيه طبيعة الاثر، فالملاحظ فى مقام الحكم هو نفس الطبيعة دون الافراد، و الذى يكون بعضه موضوعا للآخر هو الفرد، فان الفرد الاولى من تصديق العادل يكون موضوعا لفرد آخر من التصديق للعادل، و الحكم المترتب على الطبيعة الملحوظة يسرى إلى جميع افراد الطبيعة لاتحاد الطبيعى مع فرده فى مقام الوجود خارجا، فالحكم يكون ساريا لجميع الافراد من دون لزوم المحذور المذكور من اتحاد الحكم و الموضوع.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٦٠

.....

و بعبارة اخرى: ان القضية الطبيعية المقصودة فى المقام فى قبال المحصورة قد لحظت الطبيعة الموجودة بالاستقلال و بما هى منظور اليها و انها مالها ينظر، و اما فى المحصورة فالطبيعة ملحوظة بنحو المرأة و الفناء فى الافراد فتكون منظورة بالنظر الآلى المرآتى، فيكون المقصود بالحكم هو الافراد بنفسها، و فى القضية الطبيعية المقصود بالحكم هو نفس الطبيعة بما هى موجودة خارجا أى بما انها لها وجود خارجى، و منها يسرى الحكم الى الافراد لاجل اتحاد الطبيعى و الفرد فى الوجود خارجا، و من الواضح ان التقدم و التأخر فى افراد الطبيعة الطولية انما هو فى افرادها لا فى الطبيعة نفسها، فما فيه التقدم و التأخر الذى هو الافراد ليس موضوعا للحكم و

ما هو الموضوع للحكم ليس فيه تقدم و تأخر.

و قد ظهر مما ذكرنا: ان القضية الطبيعية و القضية المحصورة تشتركان في كون الحكم فيهما يلحق الفرد إلا انه في القضية الطبيعية انما يلحق الفرد لانه يسرى اليه من الطبيعة المتحدة معه في الوجود، و في المحصورة يلحق الحكم الفرد لانه الفرد بنفسه هو موضوع الحكم.

و لاجل ذلك لا يرد الاشكال اذا كانت القضية ملحوظة بنحو ان يكون الحكم فيها على نفس الطبيعة من دون لحاظ الافراد لا تفصيلا و لا اجمالا، و انما يرد فيما اذا كان الحكم على الطبيعة الملحوظة فانية في الافراد، فان الافراد فيها و ان لم تكن ملحوظة بنحو التفصيل لعدم حصرها و تناهيا في امثال هذه القضايا الحقيقية العامة، و لكنها ملحوظة بنحو الاجمال و كون الطبيعة مرآة اليها، فتكون الافراد لثباتها هي الموضوع للحكم، و حينئذ يمكن ان يرد الاشكال بان يقال: ان الطبيعة الملحوظة مرآة لافرادها لا يعقل ان تكون ناظرة بنظر واحد الى الافراد التي يكون بعضها موضوعا للآخر، و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «بانه انما يلزم» أي انما يلزم اشكال اتحاد الحكم و الموضوع فيما «اذا لم يكن القضية طبيعية» و هي التي لم يلحظ فيها الافراد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٦١

هذا مضافا إلى القطع بتحقيق ما هو المناط في سائر الآثار في هذا الاثر- أي وجوب التصديق- بعد تحققه بهذا الخطاب، و إن كان لا يمكن أن يكون ملحوظا لاجل المحذور (١)، و إلى عدم القول بالفصل بينه و بين سائر

انما كان «الحكم فيها بلحاظ طبيعة الاثر بل» الاشكال انما يرد فيما اذا كانت القضية محصورة فان الحكم فيها «بلحاظ افراده» أي افراد الاثر.

ثم اشار الى ان الحكم في القضية الطبيعية ايضا يلحق الفرد و لكنه لاجل سراية الحكم المترتب على الطبيعة الى الفرد لاتحادها في الوجود لا- لكون الفرد فيها هو الموضوع و لذلك لا- يرد الاشكال بقوله: «و إنما فالحكم بوجوب التصديق» الملحوظ بنحو القضية الطبيعية «يسرى اليه» أي الى الفرد لاجل «سراية حكم الطبيعة الى افراده» أي افراد طبيعة الحكم و لكنه «بلا محذور لزوم اتحاد الحكم و الموضوع».

(١) هذا جواب ثان عن اشكال لزوم اتحاد الحكم و الموضوع، و حاصله: انه لو سلمنا عدم امكان شمول ما دل على حجية خبر العادل للخبر مع الوسطة للزوم اتحاد الحكم و الموضوع، ألما انا نقول بان المناط لجعل الحجية لخبر العادل- غير ذي الوسطة ذي الاثر الشرعي- موجود في الخبر مع الوسطة بعد ان كان مما ينتهي الى الاثر الشرعي الواقع في نهاية السلسلة، و ان كان لا يمكن ان يشمل صدق العادل بانشاء واحد، فان المصلحة الداعية لجعل حجية الخبر هو جعل الحجية المنجزة للتكاليف الشرعية، و هذا المناط كما انه موجود في الخبر غير ذي الوسطة موجود ايضا في الخبر مع الوسطة المنتهي بسلسلته الى التكليف الشرعي، و اذا علمنا بتمامية المناط في كليهما و ان المانع من الشمول هو عدم امكان ان يكون الانشاء الواحد شاملا له بنظر واحد، و ليس المانع ما يحتمل كونه مانعا لاصل المصلحة الداعية لجعل الحجية بالنسبة الى الخبر ذي الوسطة، فالعلة التامة لكون الخبر ذي الوسطة حجة شرعية في التنجيز و المعذورية موجودة، فلا فرق بين الخبر ذي الوسطة و الخبر مع الوسطة، و الى هذا اشار بقوله: «مضافا الى القطع بتحقيق ما هو المناط في سائر

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٦٢

الآثار، في وجوب الترتيب لدى الاخبار بموضوع، صار أثره الشرعي وجوب التصديق (١)، و هو خبر العدل، و لو بنفس الحكم في الآية به (٢)، فافهم (٣).

الآثار» الذى يكون ذلك المناط هو الداعى لجعل الحجية للاخبار ذوات الآثار الشرعية و هى الاخبار غير ذوات الواسطة فان ذلك المناط موجود ايضا «فى هذا الاثر أى وجوب التصديق» الذى صار اثرا شرعيا «بعد» جعله و «تحققه بهذا الخطاب و ان كان» هذا الاثر الذى هو وجوب التصديق «لا يمكن ان يكون ملحوظا لاجل محذور» و هو لزوم اتحاد الحكم و الموضوع.

(١) هذا جواب ثالث و مراده هو الاجماع على وجوب ترتيب الاثر الشرعى على خبر العادل و ان كان ذلك الاثر الشرعى قد صار اثرا شرعيا بواسطة نفس جعل وجوب التصديق لخبر العادل الذى لا يمكن ان يكون هذا الجعل شاملا لنفس هذا الاثر الشرعى فى الخبر ذى الواسطة.

و الحاصل: ان الاجماع قائم على وجوب ترتيب الاثر الشرعى، و لا فرق بين هذا الاثر الشرعى الحاصل بهذا الجعل و بين غيره من الآثار.

(٢) فان خبر العدل فى الخبر ذى الواسطة ليس له اثر شرعى غير نفس وجوب التصديق الذى قد صار اثرا شرعيا بواسطة نفس هذا الجعل أى ان وجوب التصديق صار اثرا شرعيا بعد جعل الشارع لوجوب التصديق، فان الاجماع يقتضى لزوم ترتيب كل اثر شرعى سواء كان ذلك الاثر قد جعل قبل جعل الحجية لخبر العادل او كان نفس وجوب التصديق المجعول بنفس صدق العادل، و هو مراده من قوله:

«و لو بنفس الحكم فى الآيه».

(٣) لعله اشارة الى رد ما يمكن ان يقال ان الاجماع هو القول بعدم الفصل لا عدم القول بالفصل، فان عدم القول لا يستلزم القول بالعدم.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٦٣

و لا يخفى أنه لا مجال بعد اندفاع الاشكال بذلك للاشكال فى خصوص الوسائط من الاخبار، كخبر الصفار المحكى بخبر المفيد مثلا بأنه لا يكاد يكون خيرا تعبدا إلا بنفس الحكم بوجوب تصديق العادل الشامل للمفيد، فكيف يكون هذا الحكم المحقق لخبر الصفار تعبدا مثلا حكما له أيضا (١)، و ذلك لانه إذا كان خبر العدل ذا أثر شرعى حقيقة

و جوابه: ان عدم القول بالفصل فى مثل المقام مما يستلزم القول بالعدم، لان كل الفقه فى الغيبة الكبرى و جلّ الفقه فى الغيبة الصغرى و الكثير منه فى عهد الأئمة عليهم السلام مستنده الخبر ذو الواسطة و لم نر من الفقهاء فرقا بينه و بين الخبر بلا واسطة.

و يمكن ان يكون اشارة الى ان الإجماع فى المقام محتمل المدرك، فانه من المحتمل ان يكون السبب فى اخذ الفقهاء بالخبر ذى الواسطة لان القضية طبيعية أو للقطع بالمناط، و عليه فلا يكون جوابا ثالثا.

و يمكن ان يكون اشارة الى ان الاجماع من الفقهاء السابقين انما هو لعدم التفاتهم الى الاشكال، و الفقهاء الملتفتون له انما هو لفساد الاشكال بما مر من الجوابين او غيرها، فلا وجه فى دعوى الاجماع، و الله العالم.

(١) قد عرفت ان الاشكال فى عدم امكان شمول صدق العادل للخبر، تارة: بما ذكره المصنف من ناحية الاثر و لزوم اتحاد الحكم و الموضوع. و اخرى من ناحية عدم امكان اثبات نفس خبرية الخبر بنفس وجوب تصديق العادل، و قد ذكره الشيخ الاعظم فى رسائله.

و توضيحه: انه قد مرّ ان وجوب صدق العادل حكم موضوعه خبر العادل و قد عرفت لزوم تقدم الموضوع على حكمه، فلا بد من ثبوت خبرية خبر العادل اما بالوجدان بان يخبرنا العادل و نسمع منه، او بدليل آخر غير نفس صدق العادل، و اما اثبات خبريته بنفس صدق العادل لانزومه اثبات الحكم لموضوعه و هو محال لانه دور واضح، لتوقف الحكم على موضوعه، فاذا كان الحكم هو المفيد لموضوعه لكان

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٦٤

بحكم الآية وجب ترتيب أثره عليه عند إخبار العدل به، كسائر ذوات الآثار من الموضوعات، لما عرفت من شمول مثل الآية للخبر الحاكي للخبر بنحو القضية الطبيعية، أو لشمول الحكم فيها له مناطا، وإن لم يشمله لفظا، أو لعدم القول بالفصل، فتأمل جيدا (١).

ثبوت موضوعه متوقفا عليه، ولازمه توقف الموضوع على الحكم المتوقع هو على موضوعه، فيتوقف ثبوت الحكم على نفس ثبوت الحكم، لأن الحكم متوقف على الموضوع وقد فرضنا توقف الموضوع عليه، فيكون الحكم متوقفا على المتوقع على الحكم، وكل متوقف على شيء يكون متوقفا على ما توقف عليه ذلك الشيء، فإذا فرضنا ثبوت الموضوع بالحكم كان الحكم المتوقع على الموضوع متوقفا على نفسه، لأنه هو الذي يتوقف ثبوت الموضوع عليه بحسب الفرض وهو الدور، واما استلزام ذلك لشمول صدق العادل للخبر مع الوساطة.

فبيانه: انه اذا اخبرنا المفيد عن الصّيفار فالمحرز خبريته بالوجدان هو خبر المفيد لنا، واما خبر الصّيفار فليس بمحرز لنا وجدانا وانما يكون محرزا بواسطة صدق العادل الأمره بوجوب تصديق المفيد بان الصّيفار اخبره، فثبوت خبر الصّيفار انما حصل لنا بواسطة وجوب تصديق المفيد بما اخبر به و ما اخبر به المفيد ليس هو إلا اخبار الصّيفار له، فيكون صدق العادل الشامل لخبر المفيد هو المثبت لخبرية خبر الصّيفار، و صدق العادل هو ايضا حكم يلحق خبر الصّيفار ايضا، فيكون خبر الصّيفار الذي هو الموضوع- ايضا- لصدق العادل قد توقف ثبوته على صدق العادل الذي هو حكم له و يتوقف عليه توقف الحكم على موضوعه، فيتوقف ثبوت خبرية خبر الصّيفار على صدق العادل المتوقع على ثبوت خبر الصّيفار لكونه موضوعا له، وهذا هو الدور.

(١) حاصله: انه بعد اندفاع الاشكال السابق بما مر من امكان كون القضية ملحوظة بنحو القضية الطبيعية او بواسطة تنقيح المناط او بعدم القول بالفصل- يتضح الجواب

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٦٥

.....

عن هذا الاشكال، فالاجوبة الثلاثة المتقدمة جارية في دفع هذا الاشكال الذي كان ملخصه لزوم توقف خبرية الخبر على الحكم المتوقع ذلك الحكم على خبرية الخبر.

و كما عرفت في انه يمكن ان يكون الاثر ملحوظا في صدق خبر العادل بما هو طبيعة الاثر من دون لحاظ افراد الاثر فلا يلزم اتحاد الحكم و الموضوع، كذلك يمكن ان يكون الخبر في قوله صدق خبر العادل ملحوظا بنحو كونه طبيعة الخبر لا- بنحو القضية المحصورة الناظر الى الافراد، بان يكون الجاعل قد لحظ الخبر في قوله صدق خبر العادل بما هو طبيعة الخبر من دون لحاظ الافراد لا تفصيلا و لا اجمالا و حكم بوجوب تصديقه، فالموضوع لصدق العادل هو طبيعة الخبر و المثبت لخبرية الخبر في الخبر ذي الوساطة هو الخبر المنطبق عليه تلك الطبيعة، فيتغاير الموقوف و الموقوف عليه.

هذا مضافا الى ما يمكن ان ايجاب عنه في خصوص هذا الاشكال حتى لو كانت القضية محصورة ناظرة الى الافراد، بان يقال: ان الثابت بواسطة الحكم في صدق العادل هو ثبوت خبرية الخبر تبعا، فخبر الصّيفار المنقول بخبر المفيد ثبتت خبريته تبعا بواسطة الحكم اللاحق لخبر المفيد، و موضوع صدق العادل في خبر الصّيفار ليس هو خبر الصّيفار الثابت تبعا باخبار المفيد، بل موضوعه هو المحتمل كونه خيرا واقعا دون الخبر الثابت تبعا فيكون الحكم قد اثبت غير ما هو الموضوع له.

و بعبارة اخرى: ان الموضوع لصدق العادل في الخبر ذي الوساطة هو المشكوك الخبرية واقعا، و الثابت بصدق العادل هو الخبر التبعدي، كما ان الثابت بالبيئة القائمة على مشكوك الخمرية هو الخمر التبعدي و الموضوع للبيئة هو مشكوك الخمرية واقعا، فما هو الموضوع لصدق العادل غير ما هو الثابت بواسطة صدق العادل، و اذا كان الموضوع لصدق العادل غير ما ثبت لصدق العادل ارتفع

محذور الدور، لوضوح كون الموقوف عليه الحكم غير ما هو الموقوف على الحكم، فان الموقوف عليه بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٦٦

.....

الحكم هو الخبر الواقعي المشكوك، و المتوقف على الحكم هو الخبر التعبدى دون الواقعي المشكوك. و الجواب الثانى - ايضا - جار فى دفع هذا الاشكال، فانه لو سلّمنا ان صدق العادل لا- يمكن ان يكون مثبتا للخبر فى الخبر ذى الواسطة، إلا ان المناط الموجب لتوسعة الاثر حتى يشمل الاثر فى الخبر ذى الواسطة لا بد و ان يكون هو المناط للتوسعة فى الخبر ايضا ليشمل التعبدى ايضا، اذ لا يعقل التوسعة فى الاثر دون التوسعة فى خبرية الخبر ايضا. و الجواب الثالث: و هو القول بعدم الفصل - ايضا - جار فى المقام لقيام الاجماع على عدم الفرق فى الاخذ بخبر العادل سواء كان محرزا بالوجدان او كان محرزا باخبار العدل به، و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «و ذلك لانه اذا كان خبر العدل ذا اثر شرعى حقيقه» كخبر الصيغ فار فهو «ب» واسطة «حكم الآيه و جب ترتيب اثره عليه» و ان كان ذلك الخبر قد ثبت «عند اخبار العدل به» و هو المفيد و يكون خبر الصيغ فار «كسائر» الاخبار و «ذوات الآثار من الموضوعات» أى يجب ترتيب اثرها عليها و ذلك «لما عرفت من شمول مثل الآيه للخبر الحاكى للخبر» كما يشمل الخبر الحاكى لنفس الاثر الشرعى من دون واسطة كما مر بيانه «بنحو القضية الطبيعية» و هو الجواب الاول «او لشمول الحكم فيها» أى فى الآيه «له» أى للخبر ذى الواسطة «مناط» لا- نظرا، فهو «و ان لم يشمله لفظا» كما فى الجواب الاول و لكنه يشمله مناطا، و هذا هو الجواب الثانى «او لعدم القول بالفصل» و هو الجواب الثالث. بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٦٧

[الاستدلال بآية النفر بوجوه ثلاثة]

و منها: آية النفر، قال الله تبارك و تعالى: فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ مِنَ الْآيَةِ، و ربما يستدل بها من وجوه (١): أحدها: إن كلمة (لعل) و إن كانت مستعملة على التحقيق فى معناه الحقيقى، و هو الترجى الايقاعى الانشائى، إلا أن الداعى إليه حيث يستحيل فى حقه تعالى أن يكون هو الترجى الحقيقى، كان هو محبوبيه التحذر عند الانذار، و إذا ثبت محبوبيته ثبت وجوبه شرعا، لعدم الفصل، و عقلا لوجوبه مع وجود ما يقتضيه، و عدم حسنه، بل عدم إمكانه بدونه (٢).

(١) هذا هو الآيه الثانیه التي استدلت بها لحجية خبر الواحد و هي قوله تعالى فى سورة براءة: فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ [٣٨] و تقريب الاستدلال بها من وجوه ثلاثة اشار اليها. (٢) توضيح الاستدلال بهذه الآيه فى هذا الوجه الاول يتوقف على تمهيد مقدمه حاصلها: ان الترجى الحقيقى المقابل للترجى الانشائى هو رجاء وقوع الشىء الملائم وقوعه للنفس، و لازمه جهل المترجى بالوقوع و عدمه، اذ لو كان عالما بوقوعه فلا يكون وقوعه مرجوا له بل يكون معلوما له، و لو كان عدمه معلوما له فلا يعقل ان يتحقق منه الرجاء لوقوعه، و الظاهر من المشهور هو وضع كلمة لعل للترجى الحقيقى.

و الذى مرّ من المصنف فى مبحث الاوامر وضع هذه الكلمه للترجى الانشائى دون الحقيقى، كما ان رأيه ذلك فى صيغ الاستفهام و التمنى و ساير هذه الصيغ المعدّه للانشاء، و لكن الظاهر منه انها و ان كانت موضوعه لانشاء الترجى إلا انه حيث يكون الداعى لانشاء الترجى هو الترجى الحقيقى فيكون على هذا الترجى الحقيقى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٦٨

.....

من شروط الاستعمال لا انه هو المستعمل فيه اللفظ، كراهيه في وضع الحروف مثل في و من و الى و امثالها انها موضوعه لمعنى الظرفية و الابتداء و الانتهاء، و لكن الواضح قد اشترط ان لا تستعمل الا حيث تكون هذه المعاني ملحوظة باللحاظ الآلى دون الاستقلالى، و اذا لم تكن موضوعه لذلك بهذا الشرط فهي منصرفه الى ذلك قطعاً، فكلمه لعل اما موضوعه عنده للترجى الانشائى المشترط فيه كونه بداعى الترجى الحقيقى او انها منصرفه الى ذلك.

و قد تبين من هذا: ان كلمه (لعل) المستعمله فى القرآن الكريم لا- يعقل ان تكون مستعمله فى الترجى الانشائى الذى هو بداعى الترجى الحقيقى، للزوم الجهل فى حقه تعالى عن ذلك علواً كبيراً، و متى امتنع المعنى الحقيقى فلا- بد من اقرب المجازات الى المعنى الحقيقى، و لما عرفت ان الترجى الحقيقى هو رجاء وقوع الشئ الملائم وقوعه للنفس فاقرب المجازات يكون هو استعمالها فى الترجى الانشائى بداعى المحبوبيه لوقوع متعلق كلمه لعل.

اذا تمت هذه المقدمة، فنقول: ان مدخول لعل فى هذه الآيه هو الحذر، فتدل الآيه على أن الحذر كان بداعى المحبوبيه و يكون المتحصّل من هذه الآيه هو الحضر على النفر ليتفقه النافرون ثم يرجعون الى قومهم منذرين لهم بالاحكام التى تفقهوها، و حذر المنذرين- بالفتح- محبوب له تبارك و تعالى، و قد قام الاجماع و الدليل العقلى على ان الحذر اذا كان محبوباً فلا بد و ان يكون واجباً.

اما الاجماع فقد قام على ان الحذر انما هو فى مورد الوجوب و الحرمة دون بقية الاحكام لجواز تركها، فالحذر لا يكون إلّا فى مورد العقاب، اما على عدم الفعل الواجب، او على فعل الحرام، فالحذر عقيب الانذار اذا كان محبوباً يكون واجباً. و اما العقل فلوضح ان محبوبيه الخوف من العقاب للعبد انما هو لبلوغ الحكم الى مرتبه التنجز و الفعلية، فانه اذا بلغ هذه كان الحذر من العقاب عليه حسناً عند العقل و واجباً، اما اذا لم يبلغ هذه المرتبه فالعقل يحكم يقبح العقاب بلا بيان، و اذا كان بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٦٩

.....

العقاب قبيحاً فلا يكون الخوف منه حسناً و لا لازماً، لبداهه انه مع حكم العقل بقبحه يكون هذا الحكم من العقل مؤمناً من العقاب فلا يكون الحذر من العقاب حسناً و لا واجباً.

و اذا عرفت ما ذكرنا- تعرف بان ظهور الآيه فى محبوبيه الحذر من المنذرين- بالفتح- عقيب انذار الطائفة الذين تفقهوا فى الدين لازمه حجية قول المنذرين- بالكسر- لوضح ان انذار المنذرين- بالكسر- بالاحكام اذا لم يكن حجة على المنذرين- بالفتح- لا يكون حذرهم من انذار المتفقهين حسناً و لا- واجباً، لان تنجز الحكم فى حق العبد لا- يكون إلّا بالعلم او بقيام الحجة عليه، و من البديهي ان المنذرين- بالفتح- لا يحصل لهم العلم من قول المنذرين- بالكسر- و اذا لم يكن مما يحصل منه العلم المنجز للحكم فلا بد و ان يكون الحكم قد تنجز بقيام الحجة على المنذر- بالفتح- و لا يكون قول المنذر- بالكسر- حجة على المنذر- بالفتح- إلّا بان يكون قد جعل حجة و اعتبر له ما للعلم من الاثر، فتكون الآيه الآمرة بالنفر و الانذار و محبوبيه الحذر عقيب الانذار داله على حجية قول المنذر فى حق المنذر، و قد اشار المصنف الى مختاره فيما وضعت له كلمه لعل بقوله: «ان كلمه لعل و ان كانت مستعمله على التحقيق فى معناه الحقيقى» و مراده من المعنى الحقيقى للترجى هو الموضوع له كلمه لعل، و لذا عقبه بقوله: «و هو الترجى الايقاعى الانشائى».

و اشار الى ان الترجى الحقيقى الموجود فى افق النفس هو إما شرط فى الوضع او انه هو المنصرف اليه أى الموضوع له لفظ لعل هو

الترجي الانشائي إما بشرط كون الداعي له هو التجري الحقيقي، واما ان المنصرف من كلمة لعل عند اطلاقها هو الترجي الانشائي الذي يكون بداعي الترجي الحقيقي، و على كل منهما فانه يستحيل ان تكون هذه الكلمة مستعملة في القرآن بهذا المعنى لاستحالة الجهل عليه تعالى عن ذلك بقوله: «ألا ان الداعي اليه حيث يستحيل في حقه تعالى ان يكون هو الترجي الحقيقي» الموجود في افق النفس.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٧٠

ثانيها: إنه لما وجب الانذار لكونه غاية للنفر الواجب، كما هو قضية كلمة (لو لا) التحضيضية، وجب التحذر، و إلا لغا وجوبه (١).

و اشار الى انه مع تعذر هذا المعنى في استعمال كلمة (لعل) لا بد و ان تكون مستعملة في اقرب المجازات و هو الترجي الانشائي الذي كان بداعي المحبوبة بقوله:

«كان هو محبوبة التحذر عند الانذار» ثم اشار الى ان محبوبة التحذر من العقاب عند الانذار تلازم وجوبه شرعا و عقلا بقوله: «و اذا ثبت محبوبيته ثبت وجوبه شرعا لعدم الفصل» أى للقول بعدم الفصل بين محبوبة الحذر من العقاب و بين وجوب الحذر شرعا. و الى العقل اشار بقوله: «و عقلا» أى ان العقل يحكم بان محبوبة الحذر ملازمة «لوجوبه» لان محبوبة الحذر من العقاب انما تكون «مع وجود ما يقتضيه» أى ما يقتضى الحذر و وجود المقتضى للحذر هو تنجيز الاحكام، و المنجز اما العلم او الحجة، فانه لو لا فعلية الاحكام و تنجزها فالعقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان، و مع حكمه بالقبح لا يكون الحذر حسنا و لا واجبا عند العقل، و لذا قال: «و عدم حسنه بل عدم امكانه» لمحالية صدور القبيح من الحكيم «بدونه» أى بدون وجود ما يقتضى محبوبة الحذر، و حيث ان قول المنذرین - بالكسر - لا يوجب العلم فلا بد و ان يكون قولهم حجة و هو المطلوب.

(١) هذا هو الوجه الثانى من الوجوه المستفادة من الآية لدلالاتها على حجية خبر الواحد، و بيانه: ان الآية دلت على وجوب النفر و دلت على ان غاية هذا الواجب هو الانذار و لا بد ان تكون غاية الواجب واجبة ايضا، لبداهة عدم معقولية ان تكون غاية الواجب ما يجوز تركه.

و الغاية لوجوب الانذار هو ان يكون انذار المنذر يوجب الحذر و الخوف، و اذا كان هذا هو الغاية للانذار فوجوب الانذار يدل بدلالة الاقتضاء على وجوب الحذر بحيث لو لم يكن الحذر مذكورا فى الآية لدل وجوب الانذار عليه بدلالة الاقتضاء،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٧١

.....

و يستلزم وجوب الحذر وجوب قبول قول المنذر - بالكسر - و وجوب القبول يستلزم عقلا - حجية قول المنذر - بالكسر - فى حق المنذر - بالفتح - لبداهة انه لا يجب قبول غير الحجة.

اما دلالة الآية على وجوب النفر فلان لو لا من حروف التحضيض و حروف التحضيض اذا دخلت على المستقبل افادت الطلب، و ظاهر الطلب هو الوجوب، فلولا قد دلت على التحضيض على النفر و هو من الامور المستقبلية فتدل على طلب النفر، و الطلب ظاهره الوجوب فيكون النفر واجبا.

و اما كون الانذار غاية لهذا النفر الواجب فيدل عليه اللام فى قوله لينذروا، و كون غاية الواجب لا بد و ان تكون واجبة فالعقل دال على ذلك، و اما كون غاية وجوب الانذار هو الحذر فالوجدان و العقل يدل عليه، فانا لا نجد غاية لوجوب الانذار على المنذرین إلا لان يكون قولهم موجبا لحذر المنذر - بالفتح - و لازم ذلك هو كون قول المنذر - بالكسر - مقبولا عند المنذرین - بالفتح - لبداهة ان وجوب الانذار على النافرین اذا لم يكن قولهم موجبا للحذر المستلزم للقبول عند من ينذرونهم كان وجوب الانذار على النافرین لغوا،

و وجوب القبول مستلزم لحجية قول المنذرين- بالكسر- على المنذرين- بالفتح- اذ لا يعقل ان يكون قبول غير الحجّة واجبا. و ملخص هذا الوجه: ان وجوب الانذار يدل بدلالة الاقتضاء على الحذر، و لازمه وجوب القبول المستلزم لكون قول المنذر الذي هو المخبر حجة و هو المطلوب، و قد اشار الى وجوب الانذار لانه كان غاية للواجب بقوله: «انه لما وجب الانذار لكونه غاية للنفر الواجب» و اشار الى وجوب النفير و انه مستفاد من التحضيض بقوله: «كما هو قضية كلمة لولا التحضيض» و اشار الى ان لازم وجوب الانذار هو وجوب القبول المستلزم لحجية قول القائل عند المقول له المستلزم لكونه مما تنجز عليه الحكم بالحجة بقوله: «وجب التحذر» و اشار الى ان وجوب الانذار لو لم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٧٢

ثالثها: إنه جعل غاية للانذار الواجب، و غاية الواجب واجب (١).

و يشكل الوجه الاول، بأن التحذر لرجاء إدراك الواقع و عدم الوقوع في محذور مخالفته، من فوت المصلحة أو الوقوع في المفسدة، حسن، و ليس

يستلزم الحذر المستلزم للقبول كان لغوا بقوله: «و إلاً لغا وجوبه» أى لغى وجوب الانذار.

(١) هذا هو الوجه الثالث في إفادة الآية لحجية خبر الواحد، و حاصله: ان الآية تدل على وجوب الانذار، و قد جعل وجوب الحذر غاية لهذا الانذار الواجب، فان قوله لعلهم يحذرون بعد قوله و لينذروا قومهم ظاهر في كون الغاية للانذار هو الحذر لانها مثل قوله تعالى: فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى [٣٩] و وجوب الحذر لازمه قيام الحجّة عليهم بقول الطائفة النافرة.

و الحاصل: ان الحذر غاية للانذار الواجب و غاية الواجب واجبة، فالحذر يكون واجبا، و وجوب الحذر لا بد و ان يكون حيث تقوم الحجّة على من وجب عليه الحذر، و حيث لا- يحصل العلم من الانذار فلا- بد و ان تكون الحجّة مستندة الى حجية قول المنذر- بالكسر- في حق المنذر- بالفتح- و اما كون الانذار واجبا فهو اما لكونه غاية للنفر الواجب او لدلالة اللام الدالة على الطلب عليه. و الفرق بين الوجه الثانى و الوجه الثالث هو انه فى الوجه الثانى كان وجوب الحذر مدلولاً عليه بدلالة الاقتضاء من جهة وجوب الانذار حتى و لو لم يكن الحذر مذكورا فى الآية.

و اما بحسب الوجه الثالث فوجوب الحذر قد وقع غاية لوجوب الانذار فى الآية، فالآية لفظها قد دلت على كون الحذر غاية لوجوب الانذار.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٧٣

بواجب فيما لم يكن هناك حجة على التكليف، و لم يثبت هاهنا عدم الفصل، غايته عدم القول بالفصل (١).

(١) توضيح هذا الاشكال هو ان الوجه الاول يبتنى على كون محبوبة الحذر تلازم وجوبه عقلا و شرعا، اما عقلا فلأن الحذر من العقاب لا بد و ان يكون لقيام الحجّة و حيث لا علم فلا بد و ان تكون الحجّة هو قول المنذر بالكسر، و اما شرعا فلعدم القول بالفصل بين محبوبة الحذر من العقاب و بين الوجوب.

فاذا قلنا: ان محبوبة الحذر عقلا لا تلازم وجوبه لم يتم الاستكشاف العقلى على حجية الخبر.

و توضيح ذلك: ان الحذر المحبوب تارة يكون هو الحذر من العقاب و هو المستلزم عند العقل لحجية الخبر لان الحذر من العقاب، لا يعقل ان يكون الا لوجود الحجّة لاستلزام الحذر من العقاب لوجوبه عقلا، و وجوب الحذر من العقاب عقلا يستلزم حجية الخبر.

اما اذا كان الحذر ليس من العقاب بل يكون الحذر حذرا من الوقوع فى المفسدة و من فوت المصلحة فلا يكون الحذر من ذلك عقلا مما يستلزم حجية الخبر.

و بعبارة اخرى: ان الحذر تارة يكون حسنا عند العقل، و مطلق الحسن العقلي لا يلزم الوجوب، فان الاحتياط في مورد الشبهة البدوية حسن عقلا مع حكم العقل نفسه بعدم وجوب الاحتياط.

و اخرى يكون واجبا و الواجب منه هو المستلزم لحجية الخبر فاذا كان الحذر المحبوب المستفاد من (لعل) المتعقب ذلك الحذر لانذار المنذرين بالعقاب كان هذا الحذر دليلا على حجية الخبر، و اذا كان الحذر محبوبا لكون المنذرين - بالكسر - لما خبروا بالاحكام و كانت الاحكام تابعة للمصالح و المفسد فيكون حذر المنذرين - بالفتح - انما هو لخوف الوقوع في المفسدة او لفوت المصلحة، و مثل هذا الحذر محبوب و حسن و لكنه لا يستلزم حجية قول المنذر بالكسر.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٧٤

و الوجه الثاني و الثالث بعدم انحصار فائدة الانذار بإيجاب التحذر تعبدا، لعدم إطلاق يقتضى وجوبه على الإطلاق، ضرورة أن الآية مسوقة لبيان وجوب النفر، لا لبيان غايته التحذر، و لعل وجوبه كان

و الحاصل: ان الحذر لا ينحصر بالحذر من العقاب ليكون مستلزما للحجية بل يكون لخوف فوت المصلحة و الوقوع في المفسدة و هو لا يستلزم الحجية، و لم يذكر في الآية متعلق الحذر فيمكن ان يكون هو خوف فوت المصلحة و الوقوع في المفسدة، و اذا حصل هذا الاحتمال بطل الاستدلال لانه لا يتم إلا بانحصار الحذر في الحذر من العقاب و قد اشار الى هذا بقوله: «بان التحذر» لا ينحصر بالتحذر من العقاب ليستلزم الحجية بل قد يكون «لرجاء ادراك الواقع و عدم الوقوع في محذور مخالفته من فوت المصلحة او الوقوع في المفسدة» و مثل هذا التحذر «حسن» عند العقل «و ليس بواجب فيما لم يكن هناك حجة على التكليف» و انما يكون واجبا فيما اذا كان الحذر حذرا من العقاب و ليس في الآية ما يدل على ان متعلق الحذر هو العقاب.

و بالجملة: ان الحذر من العقاب حسن و واجب و مستلزم للحجية و الحذر من فوت الواقع حسن و ليس بواجب و هو كالاختياط في مورد الشبهة البدوية و لكنه غير مستلزم للحجية.

و اما دعوى عدم الفصل بين محبوبة الحذر و وجوبه الراجعة الى دعوى الاجماع.

فيرد عليها اولاً: ان عدم الفصل لا يفيد الاجماع بل المفيد له هو القول بعدم الفصل و اليه اشار بقوله: «و لم يثبت هاهنا عدم الفصل» المراد من ثبوت عدم الفصل هو القول بعدم الفصل و هو لم يثبت و «غايته عدم القول بالفصل» أى ان غاية ما ثبت انه ما وجدنا من قال بالفصل بين المحبوبة و الوجوب، و عدم قولهم بالفصل لا يكون قولاً منهم بعدم الفصل.

و ثانياً: ان الاجماع المدعى في المقام محتمل المدرك لاحتمال كون مدركه هو انهم يرون الملازمة العقلية بين محبوبة الحذر و وجوبه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٧٥

مشروطا بما إذا أفاد العلم (١) لو لم نقل بكونه مشروطا به، فإن النفر إنما يكون لاجل التفقه و تعلم معالم الدين، و معرفة ما جاء به سيد المرسلين

(١) توضيح هذا الاشكال الظاهر من المصنف وروده على الوجه الثاني و الثالث معا:

ان المتحصّل من الوجه الثاني هو انحصار الغاية لوجوب الانذار في التحذّر، فيكون وجوب الانذار دالا بدلالة الاقتضاء على وجوب التحذّر، و لازم وجوب التحذّر عقيب الانذار حجية الخبر.

و المتحصّل من الوجه الثالث دلالة الآية على كون وجوب التحذر هو الغاية لوجوب الإنذار، و لا يتم دلالة هذين الوجهين على حجية الخبر إلا بان يكون وجوب التحذّر غاية لكل فرد من افراد الانذار اما اذا كان غاية لمجموع المنذرين - بالكسر - فلا يكون دليلا على

حجية خبر الواحد، لوضوح ان وجوب الحذر المترتب على مجموع اذار الطائفة المنذرة انما هو لحصول العلم للمنذرين - بالفتح - بواسطة كثرة اذار المنذرين، و لا مانع من ان يجب الانذار على كل فرد من افراد الطائفة النافرة و لا تكون الفائدة لكل اذار و هو وجوب الحذر، بل يجوز انه يجب الانذار على كل فرد لكونه جزء ما يوجب الحذر فلا تكون الغاية لكل اذار هو التحذر، و نحن نسلم انه لو لا وجوب التحذر للغا وجوب الانذار، إلا انه لا نسلم ان التحذر هو الغاية لكل فرد من افراد الانذار، فلا تنحصر فائدة الانذار الواجب على كل فرد فرد من افراد الطائفة النافرة بكون غايته وجوب التحذر تعبدا، و لعله اشار الى هذا بقوله: «لعدم انحصار فائدة الانذار بايجاب التحذر تعبدا».

و يحتمل ان يكون مراده من قوله بعدم انحصار فائدة الانذار بالتحذر تعبدا انه لا تنحصر فائدة وجوب الانذار في كون الغاية منه وجوب التحذر لاحتمال كون فائدته حسن التحذر، و قد عرفت انه انما يكون دليلا على حجية الخبر حيث تكون غاية الانذار هو وجوب التحذر، اما اذا كانت الغاية حسن التحذر فلا دلالة له على حجية الخبر، و يكون حاله حال الاحتياط في الشبهة البدوية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٧٦

.....

و على هذا فيكون قوله: «بعدم انحصار فائدة الانذار الى آخره» مما يختص بالوجه الثاني و كان عليه ان يفصل بينه و بين قوله: «لعدم اطلاق الى آخره» بالواو، لان قوله لعدم يكون مختصا بالوجه الثالث.

اما اذا كان المراد منه ما ذكرناه اولا فيشترك الوجه الثاني و الثالث في انه ليس الغاية لوجوب الانذار منحصرة في وجوب التحذر، و حيث كان الوجه الثاني مبني على دلالة الاقتضاء و هي انما تكون حيث تنحصر الغاية في وجوب التحذر عقيب كل فرد من افراد الانذار، و اذا لم يكن فائدة وجوب الانذار الواجب على كل فرد منحصرة في وجوب التحذر، بل يحتمل ان يكون فائدته كونه جزء ما يوجب التحذر، و لذا اشار اليه بقوله: «بعدم انحصار الى آخر الجملة».

و لما كان المبني في الوجه الثالث دلالة الآية بالدلالة اللفظية على كون وجوب التحذر غاية للانذار الواجب على كل فرد من افراد الطائفة النافرة - اشار الى الجواب بعدم الاطلاق.

و توضيحه: ان الاستدلال انما يتم حيث كان وجوب التحذر على المنذرين بالفتح واجبا مطلقا سواء كان الانذار مفيدا للعلم او لم يكن مفيدا، فان النافع هو الاطلاق الجارى في وجوب التحذر، و اما الاطلاق في وجوب الانذار بان يكون واجبا على المنذرين بالكسر ان يندروا سواء كان اذار كل واحد واحد موجبا لوجوب التحذر ام لم يكن فلا تنفع، لما عرفت من امكان ان يكون اذار كل واحد واحد جزء ما يوجب التحذر، فوجوبه اعم من ان يكون مفيدا لوجوب التحذر منفردا او كان جزء ما يوجب التحذر، و اذا كان تامة الاستدلال منوطا بالاطلاق في وجوب التحذر دون الاطلاق الجارى في وجوب الانذار و لما لم تكن الآية مسوقة لبيان وجوب التحذر هو الغاية مطلقا بل كانت مسوقة لبيان وجوب الانذار - فلا يتم الاستدلال.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٧٧

.....

و من الواضح ان الآية مسوقة للحض على وجوب النفر و وجوب الانذار منهم، ثم دلت على ان وجوب التحذر مما يترتب على ذلك، و لم يكن سوق الآية لوجوب التحذر و لبيان انه هو الغاية لوجوب الانذار حتى يكون لها اطلاق من هذه الجهة.

و بعبارة اخرى: انه لو كان بدل لعلمهم يحذرون و احذروا اذا انذرتهم او شبه هذا التعبير لكان للآية اطلاق من ناحية وجوب التحذر، فالاطلاق النافع لافادة حجية الخبر غير موجود و هو الاطلاق في وجوب التحذر، و الاطلاق الموجود و هو اطلاق وجوب الانذار غير

نافع لافادة حجيته، لما عرفت من ان الانذار و ان وجب على كل فرد إلا انه لا يستلزم ان يكون الغاية لكل انذار هو وجوب التحذر، لامكان ان يكون انذار كل واحد- منفردا- جزء ما يوجب التحذر، و يكون وجوب التحذر مشروطا واقعا بما يوجب العلم الذى يحصل من تكاثر انذار المنذرين بالكسر.

فان قلت: الاطلاق فى ناحية وجوب الانذار كاف فى افادة كون الغاية و هى وجوب التحذر غاية لكل انذار، و اذا كان وجوب التحذر غاية لكل انذار يتم المطلوب من الاستدلال، و اما كون الاطلاق فى ناحية الانذار مفيدا لذلك فلانه بعد ان كانت الغاية هى وجوب التحذر فوجوب الانذار منفردا فيما اذا كان وجوب التحذر مشروطا بالعلم لا وجه له، فان الانذار من المجموع هو المفيد للغاية دون كل انذار منفردا، فيكون وجوبه منفردا على كل واحد من الطائفة النافرة سواء أنذر غيره ام لم ينذر لغوا، فالاطلاق فى ناحية الانذار يكفى لافادة ان وجوب التحذر هو غاية لكل انذار منفردا.

قلت: لعل السبب فى كون وجوب الانذار كان وجوبا مطلقا على كل واحد من النافرين لثلا يحصل التواكل منهم فى مقام الانذار، فانه لو كان وجوبه مشروطا بانذار الجميع ليحصل العلم لامكان ان لا يحصل انذار من واحد منهم اصلا. و على كل فقد اشار المصنف الى ما ذكرنا بقوله: «لعدم اطلاق يقتضى وجوبه» أى وجوب التحذر «على الاطلاق» سواء افاد الانذار العلم ام لا

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٧٨

صلى الله عليه و آله و سلم، كى ينذروا بها المتخلفين أو النافرين (١)، على الوجهين فى تفسير الآية، لكى يحذروا إذا أنذروا بها، و قضيته إنما هو وجوب

«ضرورة ان» الاطلاق انما يستفاد حيث تكون الآية مسوقة لبيان كون وجوب التحذر غاية مطلقا، و لم يكن البيان فى الآية مسوقا من هذه الجهة و انما كانت «الآية مسوقة لبيان وجوب النفر» و لوجوب الانذار «لا لبيان غايته التحذر» لذلك و اذا لم يكن للآية اطلاق يدل على وجوب التحذر مطلقا سواء افاد الانذار العلم ام لا و غاية ما يستفاد حينئذ وجوب التحذر مجملا، فيمكن ان يكون وجوبه مشروطا بما اذا تكاثر الانذار فأفاد العلم، و لذا قال: «و لعل وجوبه كان مشروطا بما اذا افاد العلم» الذى يحصل من مجموع انذار الطائفة النافرة.

(١) كان مبنى الاشكال المتقدم هو كفاية الشك فى كون وجوب التحذر غاية لكل فرد فرد من الانذار الواجب لاحتمال كونه غاية لمجموع انذار الطائفة النافرة، و مبنى هذا الاشكال الذى اشار اليه بقوله: «لو لم نقل الى آخره» هو ان فى المقام قرينة على كون التحذر غاية لمجموع انذار الطائفة النافرة لا لكل فرد منها، و بيانه: انه اوجب الله النفر على طائفة من المؤمنين ليتفقها فى الدين، و من الواضح ان نفرهم انما يكون لرسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فيفقههم فى الدين و يبلغهم احكامه و يعلمهم معالمه، و هذا التفقه و التعلم و المعرفة انما هو فقه و معرفة للاحكام الواقعية و يجب عليهم الانذار بهذه المعارف الحقيقية و الاحكام الواقعية، فاذا كان الانذار بها فلا بد و ان يكون الحذر الواجب هو الخوف من مخالفة هذه الاحكام الواقعية التى وقع بها الانذار، و اذا كان الحذر الواجب هو الحذر من مخالفة الاحكام الواقعية كان دالا على ان الحذر الواجب هو الحذر المشروط بالعلم بالواقع دون الحذر فى مقام الشك فى الحكم الواقعي، و من البديهي انه لو كان الحذر الواجب غاية لكل فرد من افراد الانذار لكان واجبا فى حال الشك فى الحكم الواقعي، و يختلف سياق الآية قطعا،

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٧٩

الحذر عند إحراز أن الانذار بها، كما لا يخفى (١).

لان النفر هو لاجل الحكم الواقعي و الحذر الواجب يكون لغيره، و لازم ذلك ان يكون الحذر غاية لغير ما نفروا اليه و تفقهوه و انذروا به.

و بعبارة اخرى: ان الآية تدل على ان الخوف يجب على المنذرين - بالفتح - ان لا يقعوا في خلاف ما عرفه الطائفة النافرة و تفقهوه، و الذى عرفه الطائفة النافرة هو الاحكام الواقعية و معالم الدين الحقيقية، و كون الحذر الواجب هو الخوف من مخالفتها يستلزم ان تكون الاحكام الواقعية واصله وصولا حقيقيا الى المنذرين - بالفتح - و لا تكون واصله كذلك إلا اذا احرزت بالعلم، و الاحراز بالعلم انما يكون مما يترتب على مجموع انذار الطائفة النافرة لا على انذار كل فرد منها، و الى هذا اشار بقوله: «كى ينذروا بها» أى كى ينذروا بما تفقهوا به و عرفوه و تعلموه، و الذى فقهوه و عرفوه و تعلموه هو الاحكام الواقعية.

و اشار الى انه اذا كان التفقه بها و الانذار بها يستلزم ان يكون الخوف الواجب هو الخوف منها، و اذا كان الخوف الواجب هو الخوف من مخالفة الاحكام الواقعية كان لا بد من احرازها بالعلم بقوله: «و قضيته» أى و قضيته كون التفقه للاحكام الواقعية و الانذار بها «انما هو» موجب لكون «وجوب الحذر عند إحراز أن الانذار بها» أى بالاحكام الواقعية، و من الواضح انه ما لم يحرز بالعلم لا يكون الانذار انذارا بها و انما يكون الانذار انذارا بها، حيث يتحقق انذار مجموع الطائفة النافرة لا يتحقق انذار أى فرد منها.

(١) لقد ورد فى تفسير هذه الآية وجوه ثلاثة اشار الى وجهين منها:

الاول: ان المراد من النفر فى الآية هو الخروج الى الجهاد، و ان تكون الطائفة النافرة هى المتفقهة و هى المنذرة عند رجوعها الى المتخلفين، و على هذا فيكون المرجع للضمير فى يتفقهوا و ينذروا و قومهم و رجعوا هم الطائفة النافرة، و الضمير فى اليهم و لعلمهم مرجعه هم الفرقة المتخلفة، و يكون معنى الآية ان الله يجب ان ينفر الى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٨٠

.....

الجهاد طائفة من كل فرقة، و هؤلاء النافرون يجب عليهم التفقه ايضا و الانذار عند رجوعهم الى من تخلف من الفرق لعل المتخلفين يحذرون من انذار هؤلاء.

الثانى: ان المراد من النفر هو الجهاد و لكنه هو الجهاد الذى يأمر به رسول الله فى بعوثة التى يبعثها للغزو، و على هذا فتكون الفرقة المتخلفة هى الفرقة الباقية مع رسول الله، و هى التى يجب عليها التفقه و الانذار، و اليها يرجع ضمير ليتفقهوا و لينذروا و قومهم و اليهم، و يكون ضمير رجعوا و لعلمهم راجعا الى الطائفة النافرة، و على هذا يكون معنى الآية انه لا يجب على كل المؤمنين ان ينفروا كلهم الى الجهاد اذا بعثهم رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و امرهم به، بل يجب ان ينفر من كل فرقة طائفة الى الجهاد و يتخلف الباقون مع رسول الله، و يجب على المتخلفين ان يتفقهوا و يتعلموا معالم الدين منه صلى الله عليه و آله و سلم، و يجب ان ينذروا قومهم و هم الطائفة النافرة للجهاد اذا رجعوا اليهم بما تفقهوا به و تعلموه منه صلى الله عليه و آله و سلم لعل النافرين يحذرون من انذار المتخلفين، و الى هذين الوجهين اشار بقوله: «كى ينذروا بها المتخلفين» أى كى ينذر النافرون المتخلفين و هو الوجه الاول، و الوجه الثانى اشار اليه بقوله: «او النافرين» أى كى ينذر المتخلفون النافرين.

الثالث من الوجوه: ان يكون المراد من النفر ليس النفر الى الجهاد، بل المراد منه هو النفر الى رسول الله، و يكون معنى الآية انه لا يجب على المؤمنين الذين يبعد محل اقامتهم عن مدينة رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ان ينفروا الى رسول الله كلهم، بل يجب ان ينفر الى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم طائفة منهم ليتفقهوا و يتعلموا معالم الدين منه صلى الله عليه و آله و سلم و لينذر هؤلاء النافرون قومهم المتخلفين إذا رجعوا اليهم لعل المتخلفين يحذرون بانذارهم.

و الفرق بين الوجه الثالث و الاول هو ان النفر فى الاول هو النفر الى الجهاد، و فى الثالث هو النفر الى رسول الله، و اما فى كون

المنذرة هي الطائفة النافرة و المنذرة بالفتح هي الفرقة المتخلفة فلا فرق بينهما من هذه الجهة، فراجع.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٨١

ثم إنه أشكل أيضا، بأن الآية لو سلم دلالتها على وجوب الحذر مطلقا فلا دلالة لها على حجية الخبر بما هو خبر، حيث إنه ليس شأن الراوي إلا الاخبار بما تحمله، لا التخويف و الانذار، وإنما هو شأن المرشد أو المجتهد بالنسبة إلى المرشد أو المقلد (١).

(١) هذا اشكال ذكره الشيخ (قدس سره) في الرسائل على الوجوه الثلاثة في الآية و بيانه: ان الوجوه الثلاثة مبنية على وجوب الحذر عقيب الانذار الواجب، و لا يتم دلالتها على حجية الخبر الا بكون انذار المنذرين انما هو بالرواية منهم و الحكاية لما سمعوه، أما لو كان انذار المنذرين الذي يجب الحذر بعده كان مبنيا على رأى المنذر و اعمال اجتهاده فتكون الآية دالة على حجية رأى المجتهد فى حق المقلد و لا تكون مربوطه بحجية رواية الراوى و خبره.

و اما كون انذار المنذر هو المبتنى على رأيه لا على روايته فلان الانذار المشتمل على التخويف هو الذى يقتضى ان يتعقبه الخوف من المنذر- بالفتح- و من الواضح ان شأن الراوى بما هو راو نقل ما سمع من الاحكام و المعارف، و مدلول الحكم الذى ينقله الراوى لا يشتمل على تخويف و تهديد، و انما مدلوله الطلب اما لفعل الشىء او تركه، و انما يكون المنذر مخوفا و مهددا بانذاره حيث يعمل رأيه و يقول- مثلا- هذه الاحكام واجبة او محرمة و الوجوب و التحريم تركهما يستلزم سخط الله و عقابه.

و الحاصل: ان الذى تفقه بالمعارف و الاحكام اذا عمل رأيه كان منذرا و مخوفا، و كان ما يبلغه انذارا و تخويفا، و اما اذا اقتصر على النقل المحض فلا يكون ما يبلغه انذارا و تخويفا.

و بعبارة اخرى: ان الانذار هو انشاء التخويف من المنذر لا نقله للحكم بما هو نقل محض، و انشاء المنذر بما هو انشاء منه هو شان المجتهد المرشد لا شان الراوى الناقل، فان انشاء مستند الى رأيه و اجتهاده و نقله مستند الى روايته و سماعه، و الى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٨٢

قلت: لا يذهب عليك أنه ليس حال الرواة فى الصدر الاول فى نقل ما تحملوا من النبى صلى الله عليه و على أهل بيته الكرام أو الامام عليه السلام من الاحكام إلى الانام، إلا كحال نقله الفتاوى إلى العوام.

و لا شبهة فى أنه يصح منهم التخويف فى مقام الابلاغ و الانذار و التحذير بالبلاغ، فكذا من الرواة، فالآية لو فرض دلالتها على حجية نقل الراوى إذا كان مع التخويف، كان نقله حجة بدونه أيضا، لعدم الفصل بينهما جزما، فافهم (١).

هذا اشار بقوله: «بان الآية لو سلم على وجوب الحذر مطلقا» سواء كان بالاحكام الواقعية او غيرها: اى سواء افاد العلم او لم يفد، و لكنها انما تدل على حجية رأى المجتهد و لا ربط بحجة رواية الراوى بما هو راوى «فلا دلالة لها على حجية الخبر بما هو خبر حيث» ان الخوف الواجب هو المتعقب للانذار و «انه» أى الانذار «ليس شأن الراوى» بما هو راو فان شأن الراوى ليس «إلا الاخبار بما تحمله» من الاحكام «لا التخويف و الانذار و انما هو» أى التخويف و الانذار «شأن المرشد أو المجتهد بالنسبة الى المرشد او المقلد».

(١) توضيح الجواب ان الشيخ (قدس سره) ان كان مراده ان الراوى بما هو راو ليس شانها ان يخوف و انما هو شان المجتهد و المرشد- فالجواب ما اشار اليه المصنف و هو ان الآية حيث دلت على وجوب الحذر عند انذار المنذر مطلقا سواء نقل الحكم غير المشتمل على انشاء التخويف او نقله و أنشأ التخويف ايضا، و الاجماع قائم على عدم الفصل بين نقله للحكم غير المجامع للتخويف و بين نقله للحكم مع انشاء التخويف ايضا معه، و الرواة فى الصدر الاول كانوا يجمعون بين الرواية و الارشاد، و هم فى حال كونهم رواة مرشدون ايضا، فالآية اذا دلت على حجية نقل المنذر اذا انضم اليه منه التخويف و الانذار كان نقله حجة ايضا فيما اذا لم ينضم اليه منه الانذار و التخويف.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٨٣

الاستدلال بآية الكتمان

ومنها: آية الكتمان، إن الذين يكتُمون ما أنزلنا ... الآية.

و ان كان مراد الشيخ (قدس سره) ان الآية انما تدل على خصوص حجية المنذر بما هو منذر و منشئ للتخويف، و ان للراوى حيثيتين: حيثية كونه راويا و ناقلا و هو من هذه حيثية ليس بمنذر، و حيثية كونه منذرا و منشئا للانذار و ان حقيقة الانذار داخل في قوامها انشاء التخويف.

فالجواب عنه يكون بغير النحو الذى اشار اليه المصنف، و ذلك بان نقول ان الانذار هو الكلام المشتمل على التخويف، و هو يكون تارة بانشاء المنذر و اعمال رأيه و اجتهاده فيما فهمه من الكلام الذى سمعه.

و اخرى يكون بنقله لنفس كلام النبى صلى الله عليه و آله و سلم المشتمل على التخويف، و النبى كما يذكر للطائفة النافرة الاحكام كذلك يذكر لها الكلام المشتمل على الوعظ و التخويف، فالراوى كما يكون راويا للحكم الذى سمعه كذلك يكون راويا للانذار الذى سمعه، و كما يصدق الانذار منه على التخويف الذى ينشئه كذلك يصدق الانذار منه على الكلام الذى سمعه المشتمل على التخويف و التهديد، و لا يختص صدق الانذار بخصوص انشائه، بل يشمل و يشمل نقله له ايضا، و اذا كان نقل الراوى حجة فى نقله لما سمعه من النبى المشتمل على التخويف كان نقله حجة ايضا فى الحكم ايضا، لوضوح انه لا فرق بينهما من حيث الحجية لروايته بما هي رواية سواء كانت روايته حكما او كانت روايته كلاما يدل على التخويف، هذا كله اذا لم نقل بان الراوى الناقل للحكم المحض هو منذر ايضا لان الانذار هو التخويف سواء كان بمدلول الكلام المطابقى او كان بما يستلزمه اقتضاء، فان الحكم من الوجوب و الحرمة يقتضى التخويف و التهديد، لان الوجوب هو طلب الفعل الذى يستحق تاركة العقاب، و الحرمة هي طلب الترك الذى يستحق فاعله العقاب، فنقل الحكم المحض يدل ضمنا أو اقتضاء على التخويف و التهديد، و لعل المصنف اشار الى هذا الاحتمال فى كلام الشيخ و الجواب عنه بقوله: «افهم».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٨٤

و تقريب الاستدلال بها: إن حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عقلا، للزوم لغويته بدونه (١)، و لا يخفى أنه لو سلمت هذه الملازمة

(١) هذه الآية الثالثة التى استدلت بها لحجية خبر الواحد، و هي قوله تعالى فى سورة البقرة مؤنبا لعلماء اهل الكتاب: **إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ** [٤٠].

و تقريب الاستدلال بها ان الآية قد دلت على حرمة كتمان البيئات و الهدى، و لا شك فى شمول البيئات و الهدى للاصول و الفروع، و كما ان علامات النبوة التى وردت فى التوراة دالة على رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم يحرم كتمانها، كذلك احكام الله التى جاء بها رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم يحرم كتمانها ايضا، و ان لحرمة الكتمان اطلاقا يشمل ما افاد العلم و ما لم يفد العلم، فيحرم كتمان الحكم على كل من عرفه سواء افاد اظهاره له العلم كما اذا اقترن اظهاره باظهار غيره، او لم يقترن اظهاره باظهار غيره فلا يكون مفيدا للعلم، و اذا حرم الكتمان و وجوب الاظهار مطلقا سواء افاد العلم او لم يفده كانت الغاية لحرمة الكتمان و وجوب الاظهار هو القبول، فان العقل لا يرى فائدة لحرمة الكتمان حتى لو لم يفد الاظهار العلم الا القبول، فانه لو لم يكن الغاية لوجوب الاظهار الذى لا يفيد العلم هو القبول لكان وجوب الاظهار و حرمة الكتمان حينئذ لغوا و اللغوية محال عليه تعالى فى احكامه، و من الواضح ان لازم وجوب القبول هو حجية الخبر الذى لا يفيد العلم، لعدم امكان ان يجب قبوله و لا يكون حجة.

وقد تبين: ان الاستدلال بهذه الآية على نحو الاستدلال بآية النفر المتقدمة، فانه كان الاطلاق فيها لوجوب الانذار و لو لم يفد العلم مستلزما لوجوب القبول المستلزم لحجية خبر المنذر و ان الغاية لهذا الاطلاق هو القبول.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج 5، ص: 385

لا- مجال للايراد على هذه الآية بما أورد على آية النفر، من دعوى الاهمال أو استظهار الاختصاص بما إذا أفاد العلم، فإنها تنافيهما، كما لا يخفى (1)، لكنها ممنوعة، فإن اللغوية غير لازمة، لعدم انحصار الفائدة

و الحاصل: ان مبنى الاستدلال بهذه الآية هو الاطلاق في حرمة الكتمان و وجوب الاظهار مطلقا، لان العقل يرى الملازمة بين الاطلاق الشامل لما لم يفد العلم و بين وجوب القبول المستلزم للحجية، و إنما كانت حرمة الكتمان على وجه الاطلاق لغوا و الى هذا اشار بقوله: «ان حرمة الكتمان الى آخر الجملة».

(1) هذا تعريض بما اورده الشيخ (قدس سره) في رسائله على الاستدلال بهذه الآية، فان الشيخ (قدس سره) اورد على آية النفر بايرادين: حاصل الاول: دعوى الاهمال في الآية و عدم دلالتها على اطلاق وجوب القبول من كل فرد و لو لم يفد انذاره العلم، لعدم اطلاق في الآية من جهة وجوب القبول عند انذار كل منذر لأنها لا اطلاق فيها من ناحية وجوب الحذر عند انذار كل منذر. و يمكن ان يكون المراد من قوله تعالى: لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ لعله يحصل لهم العلم من الانذار فيحذرون، و اذا لم يتم الاطلاق في وجوب الحذر عند كل انذار فلا تكون دالة على وجوب قبول كل انذار لتكون دالة على حجية الخبر.

و حاصل الايراد الثاني دعوى الاستظهار من آية النفر: ان الانذار الواجب هو الانذار المفيد للعلم، لأن وجوب الانذار انما هو بما عرفه المتفقون من الاحكام الواقعية، و حيث ان انذار المنذر الواحد اذا لم ينذر غيره لا يكون موجبا للتخفيف من مخالفة الحكم الواقعي لعدم حصول العلم بمجرد انذاره بالحكم الواقعي، فلا- يكون الانذار الواجب الا- الموجب للتخفيف من مخالفة الحكم الواقعي، فيختص بصورة ما اذا افاد الانذار العلم و هو الانذار الحاصل من كل الطائفة.

ثم قال الشيخ في آية الكتمان بما حاصله: انه يرد عليها ما اورد على آية النفر من دعوى الاهمال و انه لا اطلاق في آية الكتمان يشمل وجوب القبول حتى لو كان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج 5، ص: 386

.....

الاطهار غير مفيد للعلم، بل اختصاص آية الكتمان بوجوب الاظهار و حرمة الكتمان حيث يكون الاظهار موجبا للعلم. لانه قال (قدس سره) و يرد عليها ما ذكرناه من الايرادين الاولين في آية النفر: من سكوتها و عدم التعرض فيها لوجوب القبول و ان لم يحصل العلم عقيب الاظهار، و هذا هو الايراد الاول.

ثم اشار الى الايراد الثاني بقوله: «او اختصاص وجوب القبول الى آخر ما ذكره».

و حاصله: ان حرمة الكتمان انما هي حرمة كتمان الحق و الواقع الذي هو الاحكام الواقعية، و اذا كان المراد بها وجوب اظهار الاحكام الحق الواقعية و حرمة كتمانها فلا تكون الآية دالة على وجوب قبول الاظهار و ان لم يكن اظهار المظهر موجبا لوصول الحق و الواقع، فهي انما تدل على وجوب قبول الاظهار الموجب للعلم بالواقع، و على هذا فالآية اجنبية عن الدلالة على حجية الخبر الواحد، لان اظهار المخبر الواحد به لا يوجب العلم فلا يكون اظهاره وصولا للحق الذي يريد الله من الناس العمل به. هذا حاصل ما اورده الشيخ (قدس سره) على آية الكتمان.

و حاصل ما اراده المصنف بقوله: «و لا يخفى انه لو سلمت الى آخره» ان تسليم الملازمة و هي كون الغاية لحرمة الكتمان هو القبول

ينافى الايراد عليها بالاهمال و بالاختصاص بما يفيد العلم.

و توضيحه: ان معنى الملازمة بين حرمة الكتمان و وجوب القبول هو كون العلة لوجوب القبول هي حرمة الكتمان، لان وجوب القبول هي الغاية لها، و من الواضح عليه ذى الغاية لغايته، و من الجلى ايضا ان حرمة الكتمان هي بنحو الاستغراق و انه يجب على كل من علم بالبينات و الهدى ان يظهر ذلك و يحرم عليه كتمانها، و الاطلاق و الاستغراق فى العلة يوجب الاطلاق فى معلولها، فمع تسليم كون وجوب القبول هي الغاية الملازمة لحرمة الكتمان و ان حرمة الكتمان بنحو

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٨٧

بالقبول تعبدا، و إمكان أن تكون حرمة الكتمان لاجل وضوح الحق بسبب كثرة من أفشاه و بينه، لثلا يكون للناس على الله حجة، بل كان له عليهم الحجة البالغة (١).

الاستغراق، لا وجه لدعوى الاهمال فى وجوب القبول بعد الاعتراف بكونه هو الغاية لحرمة الكتمان، فانه يرجع الى التفكيك بين العلة و معلولها، كما انه لو تم الاطلاق فى وجوب الحذر سواء افاد الانذار العلم ام لا لا بد من الاعتراف بوجوب القبول عند انذار كل منذر، و لازمه الدلالة على حجية الخبر.

كما ان الاعتراف بما ذكرناه من الاطلاق فى حرمة الكتمان و ان الغاية له وجوب القبول ينافى ايضا الايراد عليه بان الآية تدل على وجوب قبول خصوص ما افاد العلم، لان الذى يريد الله العمل به هو العمل بالحق دون العمل مطلقا سواء كان الاظهار مفيدا للعلم به او لم يكن، لان لازم ذلك هو عدم الاطلاق فى حرمة الكتمان، و انه لا يحرم على كل احد كتمان ما عرف من الحق اذا كان اظهاره لا يكون ايصالا للحق، و الى هذا اشار بقوله: «فانها» أى تسليم الملازمة و ان وجوب القبول هو الغاية لحرمة الكتمان «تنافيهما» أى تنافى الايراد على الآية بالايرادين: من دعوى الاهمال، و دعوى الاختصاص بخصوص الاظهار المفيد للعلم.

(١) حاصله: ان الاولى فى الايراد على دلالة الآية على حجية الخبر انه تمنع الملازمة و ان الغاية لحرمة الكتمان الشاملة لكل من عرف البينات و الهدى ليس وجوب القبول، و لا تنحصر الغاية عقلا لحرمة الكتمان المطلقة بذلك، بحيث يكون وجوب القبول غاية لكل اظهار، و ان كنا نعترف بان الغاية لمجموع الاظهارات هو وجوب القبول لحصول العلم، و لا يستلزم ذلك كون وجوب القبول غاية لكل اظهار من هذه الاظهارات.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٨٨

.....

و بالجملة: ان وجوب الاظهار وجوب مقدمى لانه يحصل من المجموع العلم بالهدى و البينات، و هذا الوجوب المقدمى مع كونه استغراقيا لا- يلزم ان يكون لكل فرد منه وجوب القبول، لوضوح انه لا يشترط فى وجوب المقدمة ايصالها الى ذى المقدمة، و حيث كان كل واحد من هذه الاظهارات هو جزء ما يترتب عليه ذو المقدمة و هو العلم بالهدى لذا وجب على كل من عرف اظهار ما عرف لثلا- يحصل منهم التواكل و لان يترتب على المجموع وصول الهدى و العلم به، و الى هذا اشار بقوله: «فان اللغوية غير لازمة لعدم انحصار الفائدة بالقبول تعبدا» اذا لم يكن وجوب القبول تعبدا غاية لكل اظهار لا يلزم لغوية وجوب الاظهار و حرمة الكتمان، و السبب فى عدم الانحصار هو «امكان ان تكون حرمة الكتمان» المطلقة الشاملة لكل من عرف الحق هو الوجوب المقدمى «لاجل» ان يترتب على مجموع الاظهارات «وضوح الحق بسبب كثرة من افشاه و بينه الى آخر كلامه» نعم لو سلمنا ان الغاية لكل اظهار- منفردا- وجوب القبول تعبدا و ان لم يفد العلم لكان ذلك مستلزما لحجية خبر الواحد.

و مما يدل على ان الآية لا ربط لها بحجية الخبران الآية واردة فى مورد الذم و اللعنة لعلماء اليهود الذين عرفوا علامات النبى صلى الله

عليه وآله وسلم وكتموها، ولا يعقل ان يشمل دليل الحجية خبر اليهودي، بل في نفس الآية دلالة على كونها اجنبية عن حجية الخبر، لان الذي يستلزم حجية الخبر ما يكون هو المقترض لا يصل الهمدي، دون الكتمان الذي يكون مانعا عن ان يصل الهمدي، بحيث لو لا الكتمان لوصل لوجود البيان له الذي له اقتضاء الوصول لو لا كتمانها.

و بعبارة اوضح: ان حرمة الكتمان و وجوب الاظهار: تارة يكون هو الذي به يصل الهمدي. و اخرى يكون الهمدي قد بين و لبيانه شأنية الوصول، و لكن الكتمان يمنع عن وصوله.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٨٩

[الاستدلال بآية السؤال]

و منها: آية السؤال عن اهل الذكر فاسألوا اهل الذكر إن كنتم لا تعلمون. و تقريب الاستدلال بها ما في آية الكتمان (١).

فان كانت حرمة الكتمان في الآية هي من النحو الاول الذي يكون به الوصول كان مجال لان يقال: ان الغرض لهذه الحرمة هو وجوب القبول، فيستلزم حجية الخبر كما مر بيانه.

و اما اذا كانت حرمة الكتمان من النحو الثاني، و ان الكتمان انما حرم لكونه مانعا عن وصول الهمدي الذي له شأنية الوصول فلا تكون هذه الحرمة مما تدل على وجوب القبول و تستلزمه، و في الآية دلالة على كونها من النحو الثاني، لان ذيل الآية و هو قوله تعالى: مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّا لِلنَّاسِ يَدِلُّ عَلَىٰ ان الهمدي قد بينه الله للناس، و لكن علماء اليهود كتموه و منعوا عن وصوله و ظهوره، و لو لا كتمانهم لوصل، لان الله قد بينه و أوضحه للناس.

هذا كله، مضافا الى ان مورد الآية هو اصول الدين لان موردها هو كتمان علماء اهل الكتاب لعلامات النبوة المذكورة في التوراة، و لا حجية لخبر الواحد في اصول الدين، و كونها مخصصة بغير ذلك و ان كان عمومها يشمل اصول الدين بعيدة جدا، اذ ليس من المستحسن ان يخصص العموم باخراج مورده عنه.

(١) هذه الآية الرابعة التي استدلت بها لحجية الخبر، و قد وردت هذه الآية و هي قوله تعالى: فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ* في ضمن آيتين في سورتين في سورة النحل و هي قوله: وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ [٤١] الى آخر الآية، و في سورة الانبياء و هي قوله تعالى: وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ [٤٢].

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٩٠

و فيه: ان الظاهر منها ايجاب السؤال لتحصيل العلم، لا للتعبد بالجواب (١).

و تقريب الاستدلال بها بنحو ما مر في آية الكتمان، مع ضم ضميمه اليها في المقام.

و بيانه: ان الآية قد دلت على وجوب السؤال عن البيئات من اهل الذكر عند عدم العلم بالبيئات، و من البين ان البيئات و الذكر يشملان الفروع و الاصول.

و ان وجوب السؤال مطلق يعم ما اذا افاد الجواب العلم او لم يفده.

و انه لا خصوصية لحجية قول المسئول بما هو مسئول بل يعم المبتدئ ببيان البيئات و ان لم يكن مسئولا بان كان مبتدأ بالبيئات.

و ان الغاية لوجوب السؤال تنحصر في وجوب القبول.

و ان اهل الذكر الذي اوجب السؤال منهم هم مطلق من عرف الذكر سواء كانت معرفته له بالسمع مثلا- او كانت معرفته مستندة

بالتفكير و الروية و اعمال المقدمات المنتجة لذلك.

و بعد تمامية هذه المقدمات .. يتضح دلالتها على حجية الخبر، لان لانحصار الغاية من وجوب السؤال في وجوب قبول الجواب ممن افاد قوله العلم او لم يفد، مع عموم اهل الذكر لمن عرف بالسمع او بمثله من الحواس الظاهرة، مع عدم اختصاص ذلك بالأصول- لازمه حجية خبر المسئول و ان لم يفد قوله العلم، و لما كان ما في آية الكتمان من جملة مقدمات الاستدلال بهذه الآية قال (قدس سره):

«و تقريب الاستدلال بها ما في آية الكتمان».

(١) و حاصله: منع المقدمة الثانية، و هي ليس في وجوب السؤال اطلاق يعم ما افاد الجواب العلم و عدمه، بل في الآية قرينة على ان وجوب السؤال انما هو لتحصيل العلم، لوضوح ان قوله تعالى: **إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ*** يدل على ان الداعي لوجوب السؤال هو عدم العلم، و اذا كان ذلك فلا بد و ان يكون السؤال لاجل رفع بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٩١ و قد أورد عليها: بأنه لو سلم دلالتها على التعبد بما أجاب أهل الذكر، فلا دلالة لها على التعبد بما يروى الراوى، فإنه بما هو راو لا يكون من أهل الذكر و العلم، فالمناسب إنما هو الاستدلال بها على حجية الفتوى لا الرواية (١).

عدم العلم، و من الواضح ان رفع عدم العلم انما يكون بالعلم، فيكون مدلول الآية انه يجب السؤال عليكم عما لا تعلمون حتى تعلموا، و اذا كانت هذه دلالتها تكون اجنبية عن الدلالة على التعبد بقبول جواب المسئول و ان لم يفد العلم. و منه يظهر منع المقدمة الرابعة: و هي كون الغاية لوجوب السؤال هو وجوب القبول مطلقا بل وجوب القبول لما افاد العلم، و يمكن ايضا منع المقدمة الاخيرة، فان المراد باهل الذكر اما خصوص علماء اليهود و لا اشكال ان خبرهم عن الفروع ليس بحجة، او خصوص الأئمة الاطهار كما ورد بذلك اخبار كثيرة فيها الصحيح و الموثوق، و من الواضح ان قولهم مما يفيد و خبرهم خارج بالتخصص عن حجية خبر الواحد.

(١) لا- يخفى ان الشيخ (قدس سره) في رسائله من جملة ما اورده على دلالة الآية: هو ان مفادها لو تم لكان خصوص حجية رأى المجتهد و العالم في حق المقلد الجاهل و حاصله: ان اهل الذكر لا يصدق على من عرف البيئات بالسمع او مثله، فان الجاهل الذى يروى عن الامام ما سمعه منه لا يصدق عليه انه من اهل الذكر، و كذا لا يصدق على الراوى الذى شاهد الامام بفعل فيرويه فانه لا يصدق عليه انه من اهل الذكر، و المراد باهل الذكر هم العلماء الذين كانت معرفتهم مستندة الى الفكر و الرواية لا الى الرواية. فالتحصّل من كلامه (طاب مرقده) انه لو سلمنا ان الآية تدل على وجوب القبول تعبدا لما اجاب به المسئول و هم اهل الذكر و ان لم يفد قولهم العلم، إلّا انها مختصة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٩٢

و فيه: إن كثيرا من الرواة يصدق عليهم أنهم أهل الذكر و الاطلاع على رأى الامام عليه السلام كزرارة و محمد بن مسلم و مثلهما، و يصدق على السؤال عنهم أنه السؤال عن أهل الذكر و العلم، و لو كان السائل من أضرابهم، فإذا وجب قبول روايتهم في مقام الجواب بمقتضى هذه الآية، وجب قبول روايتهم و رواية غيرهم من العدول مطلقا، لعدم الفصل جزما في وجوب القبول بين المبتدئ و المسبوق بالسؤال، و لا بين أضراب زرارة و غيرهم ممن لا يكون من أهل الذكر، و إنما يروى ما سمعه أو رآه (١)

بخصوص جوابهم بما هم علماء قد اجابوا عن فكر و روية لا عن رواية مستندها ما سمعوه او ما شاهدوه باحد الحواس الظاهرة. و بالجملة: ان الآية لو تمت دلالتها لدلت على حجية الفتوى دون الرواية، و عبارة المتن واضحة.

(١) و حاصل ما اورده عليه انه لا إشكال انه في ضمن الرواة من هم من اهل العلم و الروية، و اذا وجب قبول خبر هؤلاء لانهم من أهل الذكر يجب قبول قول كل راو و ان لم يكن من اهل العلم، لقيام الاجماع او القول بعدم الفصل بينهما.
و الحاصل: انه كما قد قام الاجماع على قبول قول اهل الذكر و هم العلماء كزرارة و ابن مسلم و امثالهم من العلماء الرواة سواء كانوا مسئولين او كانوا مبتدئين بالقول من دون سؤال، كذلك قد قام الاجماع على عدم الفصل بينهم و بين غيرهم من الرواة العدول الذين هم ليسوا علماء، بل كانوا عدولا فقط و رواة، و عبارة المتن واضحة ايضا.
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٩٣
فافهم (١).

[الاستدلال بآية الأدن]

و منها: آية الأدن و منهم الذين يؤذون النبي و يقولون هو أذن قل أذن خير لكم يؤمن بالله و يؤمن للمؤمنين فإنه تبارك و تعالی مدح نبيه بأنه يصدق المؤمنين، و قرنه بتصديقه تعالی (٢). و فيه:

(١) يمكن ان يكون اشارة الى عدم ورود الايراد على الشيخ (قدس سره) لان نظره (قدس سره) الى ان الآية مختصة بوجوب قبول الفتوى من حيث انها تدل على قبول جواب المسئول لان جوابه مستند الى فكره و رويته، فالعالم الذي هو مصداق اهل الذكر اذا كان راويا كان له حيثتان: الجواب المستند الى سماعه و روايته و الجواب المستند الى فكره و رويته، و الآية انما تدل على خصوص قبول جوابه المستند الى رويته و فكره، و لا تعرض فيها و لا دلالة على قبول جوابه المستند الى سماعه و روايته، فيكون الاشكال عليه بان اهل الذكر يكون راويا ايضا، و لا فصل بينه و بين غيره من الرواة في غير محله.

و لا بد في الاشكال عليه بان يقال: انا نمنع اختصاص اهل الذكر بخصوص العالم الذي يكون جوابه عن فكر و روية لا عن رواية، بل المراد من اهل الذكر هم اهل المعرفة بالواقع، و الحق و كما تكون المعرفة للحق و الواقع عن فكر و روية كذلك تكون بالسماع ممن لا ينطق عن الهوى بل هو وحى يوحى، فان الناقل كلامه و الراوى له راو للحق و الواقع، بل هو اولى بان يكون من اهل الذكر لقلته خطأ النقل للكلام من الناقل، و اما فكر العالم و رويته حيث انه لا عصمة لغير من عصمه الله فالخطأ فيه اكثر، فالآية لو تمت دلالتها على وجوب قبول الجواب من المسئول سواء افاد العلم ام لا لكانت دالة على حجية خبر العادل.

(٢) هذه هي الآية الخامسة التي استدلت بها لحجية الخبر و هي قوله تعالی في سورة براءة و منهم الذين يؤذون النبي و يقولون هو أذن قل أذن خير لكم يؤمن بالله
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٩٤

.....

وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ [٤٣].

و تقريب الاستدلال بهذه الآية ان الله تعالی مدح نبيه صلى الله عليه و آله و سلم بانه يسمع من المؤمنين و يؤمن لهم فيما يخبرونه به، و المدح من الله على شىء يدل على حسنه و صحته ارتكابه.

توضيح هذا التقريب: ان المراد من سماع النبي صلى الله عليه و آله و سلم من المؤمنين هو سماعه من كل مؤمن لا- من مجموع المؤمنين، و المقصود من سماعه صلى الله عليه و آله و سلم هو ترتيب الاثر على خبر المؤمن لا السماع الطبيعي للصوت، فان سياق الآية بقرينة قوله اذن خير لكم انه اذن خير لكل مؤمن، و انه انما يكون اذن خير للمؤمن حيث انه يرتب الاثر على كلامه لا لانه يسمع

صوته، مضافا الى انه قرن تصديقه للمؤمن بتصديقه بالله تعالى نفسه عز وجل، ومن البين ان تصديقه بالله تصديق بالواقع الذى يترتب عليه جميع الآثار، و فى كون تصديقه للمؤمنين مقترنا بالله دلالة قوية على مدح هذا التصديق و ان هذا التصديق التعبدى هو بمنزلة التصديق الحقيقى.

و منه ظهر ان لازم هذا المدح هو حجية الخبر، لانه:

اولا: ان كون الشىء حسنا عند الله هو صحة ارتكابه فى ترتيب آثاره عليه، لبداهة انه لو لم يترتب الاثر عليه ما كان ذلك سماعا لخبر المؤمن و صحة ترتيب الآثار، و حسن ذلك عند الله يدل بوضوح على حجيته تعبدا، و إلا لكان ترتيب الآثار عليه غير صحيح و لا حسن.

و ثانيا: ان جعل تصديقه للمؤمنين مقرونا بتصديقه به تعالى الذى هو محض التصديق بالواقع يدل- أيضا- على ان ترتيب الاثر على خبر المؤمنين هو بمنزلة التصديق بالله فى كونه تصديقا بالواقع و بترتيب آثاره، و الى ما ذكرنا اشار بقوله:

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٩٥

أولاً: إنه إنما مدحه بأنه أذن، و هو سريع القطع، لا الاخذ بقول الغير تعبدا.

و ثانيا: إنه إنما المراد بتصديقه للمؤمنين، هو ترتيب خصوص الآثار التى تنفعهم و لا تضر غيرهم، لا التصديق بترتيب جميع الآثار، كما هو المطلوب فى باب حجية الخبر (١)، و يظهر ذلك من تصديقه للنمام بأنه ما

«مدح نبيه بانه يصدق المؤمنين» بقوله تعالى هُوَ أَذُنٌ قُلُّ أَذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ و أكد ذلك حيث «قرنه بتصديقه تعالى» و هو كما انه دليل على المدح و دليل ايضا على حجية الخبر.

(١) توضيح الايراد الاول على الاستدلال بالآية لحجية الخبر: ان الآية انما تدل على حسن خلق النبي صلى الله عليه و آله و سلم و هى اجنبية عن الدلالة على حجية الخبر، لان المراد بالتصديق للمؤمنين فى الآية هو حصول القطع للنبي بمجرد قول المؤمنين لحسن ظنه بهم، فالمراد من انه اذن هو سرعة القطع له من اخبار المؤمنين، فهو يقطع من اخبارهم كما يقطع من اخبار الله، و على هذا فالآية تكون اجنبية عن الدلالة على الاخذ بقول المؤمنين تعبدا، لان اخذه بقولهم لقطعهم من قولهم لا للجعل التعبدى، لكن هذه الصفة مما لا ينبغى ان تكون من صفاته فضلا عن ان يمدح عليها، لانه صلى الله عليه و آله و سلم بمنتهى الفطنة و الدقة و هى من صفات السذج و على كل فقد اشار الى هذا بقوله: «انه اذن و هو سريع القطع».

و الاستدلال الثانى ما اشار اليه بقوله: «و ثانيا» و حاصله: ان المراد من التصديق للمؤمنين الذى مدح الله نبيه عليه ليس التصديق الخياني و هو القطع بالواقع، لان اخبار المؤمن لا يوجب القطع غالبا، مضافا الى ان التصديق الذى مدح الله النبي عليه كان تصديقا للنمام الذى اخبر الله نبيه بانه نم عليه.

و منه يظهر انه ليس المراد منه هو التصديق بترتيب الآثار تعبدا على الخبر، لوضوح بعد ان اخبر الله نبيه بكذب هذا النمام و انه قد نم واقعا عليه، فقول هذا الكذاب لما احضره النبي و سأله عن نميمته انى لم افعل و تصديق النبي له انكاره يدل

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٣٩٦

.....

بوضوح انه ليس تصديقا بترتيب جميع الآثار تعبدا، و كيف يعقل ان يكون ذلك مع اخبار الله بكذبه؟ بل المراد من هذا التصديق هو ترتيب بعض الآثار و هى الآثار التى تنفعهم و لا- تضر غيرهم، و لو كان المراد ترتيب جميع الآثار لما كان تصديقه للمؤمنين نافعا لجميع المؤمنين بل كان نافعا لبعض و ضررا على البعض الآخر، فانه لو قال احد المؤمنين للنبي ان فلانا سرق او شرب الخمر فرتب

النبي عليه جميع الآثار بان حد المشهود عليه، فانه و ان كان خيرا و نفعا للشاهد لتقديره له و اعتباره، إلا انه ضرر على الآخر و هو المشهود عليه.

و ظاهر الآية انه اذن خير لجميع المؤمنين، و لا- يكون اذن خير لجميع المؤمنين إلا ان يكون المراد من التصديق الذي هو اذن خير للجميع و مدح الله عليه هو ترتيب بعض الآثار، و هو اظهار التصديق منه صلى الله عليه و آله و سلم لمن اخبره، و هذا الاظهار خير للمخبر و عدم ترتيب الاثر على هذا الاخبار بالنسبة للمخبر عنه هو خير له ايضا، و اذا كان المراد من التصديق هذا المعنى تكون الآية اجنبية الدلالة عن حجية الخبر تعبدا، و انما تكون من الآيات الدالة على عظيم خلقه صلى الله عليه و آله و سلم بالاحسان الى جميع المؤمنين، و الى هذا اشار بقوله: «انما المراد بتصديقه للمؤمنين هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم» و هي اظهار التصديق منه صلى الله عليه و آله و سلم لهم «و» ان «لا- تضر غيرهم» و إلا لما كان اذن خير لجميع المؤمنين «لا» ان المراد من تصديقه للمؤمنين هو «التصديق بترتيب جميع الآثار» و إلا لم يكن خيرا لهم جميعا، بل كان خيرا لبعض و ضررا للبعض الآخر، و لو كان المراد من التصديق هو ترتيب جميع الآثار تعبدا «كما هو المطلوب في باب حجية الخبر» لما كان تصديقه صلى الله عليه و آله و سلم للمؤمنين خيرا لجميع المؤمنين.

و قد ظهر مما ذكرنا: ان التصديق يطلق و يراد منه معان اربعة: التصديق الجنائي، و سرعه القطع، و ترتيب جميع الآثار تعبدا، و ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم و لا تضر غيرهم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج 5، ص: 397

نمه، و تصديقه لله تعالى بأنه نمه (1)، كما هو المراد من التصديق في قوله عليه السلام فصدقوه و كذبهم، حيث قال- على ما في الخبر- يا أبا محمد كذب

و المراد من الآية هو الاخير لوضوح عدم ارادة الاول و الثاني لعدم حصول القطع من اخبار المؤمن غالبا، و لان سرعه القطع ليست من الصفات الممدوحة فيه صلى الله عليه و آله و سلم، و عدم ارادة الثالث و إلا لما كان اذن خير للجميع، فيتعين ان يكون المراد من التصديق في الآية هو المعنى الرابع، و قد عرفت انه عليه تكون الآية اجنبية عن الدلالة على حجية الخبر تعبدا.

(1) قد عرفت ان استظهار كون المراد من التصديق في الآية هو المعنى الرابع مستند الى قرينه فيها تدل على ذلك و هي قوله تعالى: قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ

و هناك قرينه اخرى تدل على انه ليس المراد من التصديق فيها هو ترتيب جميع الآثار هي ما اشار اليها بقوله: «و يظهر ذلك من تصديقه للنمام» و هو مورد نزول الآية، فان المفسرين ذكروا وجهين لسبب نزولها:

الاول: انها نزلت في جماعة من المنافقين كانوا يلزمون رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم بما لا ينبغي فنهاهم احدهم عن ذلك خشية ان يطلع النبي على ذلك منهم فيعاقبهم، فقالوا له انه اذن اذا اطع علينا ثانية فنقول له ما قلنا و نحلف له فيصدقنا، و هذا الوجه يناسب الجواب الاول و قد عرفت عدم صحته، فلا بد و ان يكون المراد ايضا في مدحه بالتصديق هو اظهار التصديق منه صلى الله عليه و آله و سلم لهم الذي هو خير لهم، فانه بعد كونهم من المنافقين فلا يعقل ان يكونوا مشمولين لحجية الخبر التي يراد بها ترتيب جميع الآثار، و الالتزام بدلالتها على حجية الخبر مع عدم انطباقها على مورد النزول بعيد جدا.

الوجه الثاني: و هو المشار اليه في المتن ان مورد نزولها هو النمام المنافق نبتل بن أوس، فانه كان يأتي النبي صلى الله عليه و آله و سلم فيسمع كلامه في المنافقين و ينم به اليهم، فاخبر الله نبيه بنميته فاحضره النبي و سأله فانكر و حلف انه لا ينم عليه فاطهر النبي صلى الله عليه و آله و سلم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج 5، ص: 398

سمعك و بصرك عن أخيك: فإن شهد عندك خمسون قسامه أنه قال قولاً، و قال: لم أقله، فصدقه و كذبهم فيكون مراده تصديقه بما ينفعه

صدقه، فخرج منه و جعل يلزمه و يقول هو اذن يصدق من كل احد، فانزل الله فيه هذه الآية.

و من الواضح: ان التصديق الذي مدح الله عليه نبيه ليس هو التصديق الجناني، و لا التصديق بمعنى سرعة القطع، و لا التصديق بمعنى ترتيب جميع الآثار، فان هذه المعاني الثلاثة تنافي اطلاع النبي على كذبه باخبار الله له بانه نمام، فانه مع اخبار الله له يكون تصديقه الجناني بكذبه لا بصدقه، و لا يعقل ان يحصل للنبي القطع بصدقه مع اخبار الله له بكذبه، و لا يعقل ايضا ان يكون خبر النمام المعلوم الكذب مما يشمله دليل الحجية للخبر فيتعين المعنى الرابع و هو اظهار التصديق له من النبي صلى الله عليه و آله و سلم، و بهذا كان اذن خير له و للمؤمنين جميعا.

و من الواضح ان هذا المعنى الرابع هو الذي يجتمع مع تصديق النبي اليه، فان التصديق الحقيقي بقول الله تعالى و اظهار التصديق للنمام مما يجتمعان، اما التصديق للنمام بأحد المعاني الثلاثة المتقدمة فلا يعقل ان يجتمع مع التصديق بالله في اخباره بكذب هذا النمام، فمورد النزول من اتم القرائن على ان المراد من التصديق في الآية هو اظهار الصدق لا- ترتيب جميع الآثار، و الى هذا اشار بقوله: «و يظهر ذلك» أى كون المراد من التصديق في الآية هو اظهار الصدق فقط يظهر واضحا «من تصديقه صلى الله عليه و آله و سلم للنمام بانه ما نمه و تصديقه لله تعالى بانه نمه» فان التصديق بمعنى اظهار الصدق دون معانيه الثلاثة هو الذي يمكن ان يجتمع مع تصديق الله تعالى.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج 5، ص: 399

و لا يضرهم، و تكذيبهم فيما يضره و لا ينفعهم، و إلا فكيف يحكم بتصديق الواحد و تكذيب خمسين (1)؟ و هكذا المراد بتصديق المؤمنين في

(1) لا يخفى ان غرض المصنف الاستشهاد على ان التصديق يطلق و يراد منه اظهار الصدق دون ترتيب جميع الآثار، و قد اشار الى مورد قد اطلق التصديق فيه و اريد به اظهار الصدق فقط، و هو ما ورد في هذا الخبر و هو الامر بتكذيب السمع و البصر الممكني به عن العلم بالواقع: أى الامر بتكذيب ما علم انه هو الواقع و الامر بتكذيب القسامه- بالفتح- و هى الأيمان التى تقسم على اولياء الدم، و المراد منها فى الخبر اليمين من المخبر على خبره، و من الواضح ان شهادة خمسين مع حلفهم على خبرهم مما يوجب القطع، فالامر بتكذيبهم امر بتكذيب ما حصل القطع به للقاطع فى حال قطعه، فالامر بالتكذيب فى حالتى العلم و القطع لا بد و ان يكون المراد منه اظهار الصدق دون التصديق بمعانيه الثلاثة، لعدم ارادة المعنى الاول و الثانى، لعدم امكان حصول التصديق الجناني و القطع بشىء مع حصول العلم بنقيضه من السمع و البصر او من شهادة خمسين قسامه، و لا يعقل ان يكون المراد هو المعنى الثالث و هو ترتيب جميع الآثار اذ لا معنى لترتيب الآثار مع العلم بالخلاف، و لا معنى ايضا لتقديم قول واحد على قول خمسين و قد حلفوا عليه ايضا- فيتعين ان يكون المراد من الامر بالتكذيب و من الامر بالتصديق فى قوله فصدقه و كذبهم هو المعنى الرابع و هو اظهار الصدق.

لا- يقال: ان المعنى الرابع من التصديق فى الآية ليس هو مجرد اظهار الصدق، بل هو مع كونه خيرا للطرفين، و هذه الرواية ليست شاهدا على اظهار الصدق بما هو للطرفين، فان اظهار الصدق و ان كان خيرا للمشهود عليه إلا ان التكذيب ليس خيرا للشاهدين بل هو ضرر عليهم مع انهم خمسون قسامه.

فانه يقال: المراد من الخير للطرف الثانى هو عدم الضرر عليه لا نفعه، و ايضا ليس المراد من التكذيب لهم مواجهتهم بانكم كاذبون، بل المراد فى مقام الاخلاق

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٤٠٠

قصة إسماعيل، فتأمل جيدا (١).

و الجمع بين الشهادة على شخص بما يضره و تكذيبه لما شهدوا به عليه هو اظهار صدقه و هو ينفعه، و عدم ترتيب الاثر على الشهادة لا رميهم بالكذب و هذا لا يضر الشاهدين، فالمراد من تكذيبهم عدم ترتيب الاثر على قولهم لا رد قولهم و شهادتهم بانكم تكذبون حتى يكون ضررا عليهم، و الى هذا اشار بقوله: «فيكون مراده تصديقه بما ينفعهم و لا يضرهم الى آخر الجملة» كما انه اشار الى هذا المعنى بقوله السابق في الآية: «هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم و لا- تضر غيرهم» و اشار الى انه لا يعقل ان يكون المراد من التصديق في هذه الرواية هو المعنى الثالث بقوله: «و إلاً فكيف يحكم بتصديق الواحد الى آخر الجملة» أي مع كون الشاهدين قد بلغ عددهم خمسين قسامه و هذا مما يفيد القطع غالباً و المنكر واحد، و لا يعقل ان يكون المراد من التصديق هو ترتيب جميع الآثار.

(١) لا يخفى ان المصنف انما اشار الى قصة اسماعيل لان الشيخ ذكرها كدليل لان يكون المراد من التصديق في الآية هو ترتيب جميع الآثار، فانه قال (قدس سره) بعد ان قرب الاستدلال بالآية، و يزيد في تقريب الاستدلال وضوحاً ما رواه في فروع الكافي في الحسن بابراهيم بن هاشم انه كان لإسماعيل بن ابي عبد الله عليه السلام دنانير و اراد رجل من قريش ان يخرج الى اليمن، و يظهر ان الصادق علم ان ولده اسماعيل يريد ان يعطى الدنانير لهذا الرجل ليشترى له بها، فقال له ابو عبد الله عليه السلام: يا بني اما بلغك انه يشرب الخمر، قال سمعت الناس يقولون، فقال يا بني ان الله عزّ و جل يقول يؤمن بالله و يؤمن للمؤمنين، يقول يصدق الله و يصدق للمؤمنين، فاذا شهد عندك المسلمون فصدقهم.

فان ظاهرها كما يدعيه الشيخ من كون المراد بالتصديق في الآية هو ترتيب جميع الآثار، لانه امر اسماعيل بتصديق المؤمنين في ان الرجل يشرب الخمر، فهو غير مأمون لان الفاسق لا يؤتمن و نهاء عن اعطائه له الدنانير، فان قوله عليه السلام أما بلغك

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٤٠١

.....

انه يشرب الخمر ظاهر في ان الغرض منه نهى اسماعيل عن اعطائه الدنانير لان الفاسق غير مأمون، فالرواية لها ظهور في لزوم تصديق المؤمنين في شهادتهم عليه بشرب الخمر و لزوم ترتيب جميع الآثار على شهادتهم التي منها عدم ائتمان الرجل و عدم اعطائه الدنانير، و لذلك اشار المصنف اليها للتنبيه الى الجواب عنها، و ان المراد من التصديق فيها ليس ترتيب جميع الآثار.

و قد اجاب الشيخ عنها ايضاً، و توضيح الجواب عنها: ان التأمل في الرواية يعطى ان الغرض منها في الامر بالتصديق هو الارشاد و المحافظة على ان لا تذهب دنانير اسماعيل، و حيث ان اسماعيل لم يعتن بشهادة المؤمنين كما يشعر به قوله ان الناس يقولون، فاراد الصادق ان يامر به باظهار تصديق المؤمنين و العمل بالاحتياط فيما يعود الى حفظ ماله، و حيث يظهر من الرواية ايضاً ان الرجل عازم على الخروج الى اليمن سواء اعطاه اسماعيل او لم يعطه، و يظهر ايضاً ان كونه ممن يشرب الخمر معروف بين الناس، لذا كان تصديق المؤمنين بانه يشرب الخمر لا يضره لمعروفته بذلك، و لم يكن المقام مقام اقامة الحد عليه ليكون ضرراً عليه هذا التصديق، و كذا عدم اعطائه الدراهم فان غايته عدم نفعه لو كانت على نحو البضاعة، فالامر بالتصديق في هذه الرواية ارشاد يراد منه الالتزام بتصديق المؤمنين فيما ينفع اسماعيل من المحافظة على امواله و لا- يضر المشهود عليه، فلا- تكون لها دلالة على ترتيب جميع الآثار، و الله العالم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٤٠٣

الفهرس

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٤٠٥

الفهرس

- المقصد السادس: في بيان الامارات المعتبرة شرعا او عقلا ١
- خروج مباحث القطع عن علم الاصول ٣
- إرادة خصوص المجتهد من المكلف ٤
- الفرق بين قسمة المصنف (قده) و قسمة الشيخ (قده) ٩
- الامر الاول: لزوم العمل بالقطع عقلا ١٤
- مراتب الحكم و ترتب استحقاق العقوبة على مخالفة الحكم الفعلى ٢٠
- الامر الثانى: التجرى و الانقياد ٢٤
- دلالة الآيات و الروايات على استحقاق المتجرى للعقاب ٤٥
- كلام صاحب الفصول فى تداخل العقابين و الايراد عليه ٥٥
- منشأ توهم صاحب الفصول ٥٧
- الامر الثالث: اقسام القطع ٥٨
- القطع الموضوعى و اقسامه الاربعة ٥٩
- قيام الامارة مقام القطع الطرىقى ٦٤
- عدم قيام الامارة مقام القطع الموضوعى مطلقا ٦٧
- كلام الشيخ الأعظم (قده) و النظر فيه ٦٩
- امتناع اجتماع اللحاظين الآلى و الاستقلالى ٧١
- عدم قيام غير الاستصحاب من الاصول مقام القطع الطرىقى ٧٦
- عدم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعى ٨١
- كلام المصنف فى حاشية الرسائل ٨٣
- الامر الرابع: اخذ القطع بحكم فى موضوع نفسه أو مثله أو ضده ٩١
- بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٤٠٦
- أخذ الظن بحكم فى موضوع نفسه أو مثله أو ضده ٩٤
- الأمر الخامس: الموافقة للترامية و عدم وجوبها ١٠١
- جريان الأصول فى أطراف العلم الاجمالى ١٠٧
- الأمر السادس: قطع القطاع ١١٥
- تبعية القطع الموضوعى لدليل الاعتبار ١١٦
- حجية القطع الطرىقى مطلقا ١١٧
- الأمر السابع: العلم الإجمالى ١٢١
- اقتضاء العلم الإجمالى للحجينة ١٢٨
- الامتثال العلمى الإجمالى ١٣٣

- إجزاء الاحتياط المستلزم للتكرار ١٤٠
- الامتنال الظنى التفصيلي ١٤٣
- الأمارات المعتمدة شرعا أو عقلا ١٥١
- إمكان التعبد بالأماره غير العلميه شرعا ١٥٦
- محاذير التعبد بالأماره غير العلميه ١٦٥
- المحذور الأول ١٦٨
- المحذور الثاني ١٧٢
- المحذور الثالث ١٧٥
- الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري بتعدد الرتبة ٢٠٣
- تأسيس الاصل في الشك في الحجية ٢٠٦
- حجية ظواهر الألفاظ ٢١٤
- عدم تقييد الظواهر بالظن الفعلي ٢١٦
- بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٤٠٧
- عدم تقييد الظواهر بالظن بالخلاف ٢١٧
- عدم اختصاص حجية الظهور بمن قصد افهامه ٢١٨
- أدلة المحدثين على عدم حجية ظواهر الكتاب ٢٢١
- في تضعيف أدلة المحدثين ٢٢٦
- اسقاط العلم الاجمالي بالتحريف لحجية الظواهر ٢٤٠
- إخلال القرينه المتصلة بالظهور ٢٤٦
- اختلاف القراءات ٢٤٨
- الشك في الظهور لاحتمال وجود القرينه ٢٥٣
- الشك في الظهور لاحتمال قرينه الموجود ٢٥٨
- حجية قول اللغوى ٢٦٠
- الاجماع المنقول ٢٦٨
- اختلاف الألفاظ الحاكية للإجماع ٢٧٧
- حجية الإجماع المنقول الكاشف عن رأى المعصوم ٢٧٨
- بطلان الطرق المعهودة لاستكشاف رأى المعصوم ٢٩٢
- تعارض الاجماع المنقوله ٢٩٨
- نقل التواتر بالخبر الواحد ٣٠٣
- الشهره في الفتوى ٣٠٩
- حجية خبر الواحد ٣٢١
- أدلة المنكرين لحجية خبر الواحد ٣٣٠
- الجواب عن الآيات و الروايات ٣٣٢

التواتر الاجمالي ٣٣٧

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٥، ص: ٤٠٨

المناقشة في دعوى الإجماع ٣٣٩

الآيات المستدل بها على حجية خبر الواحد: منها آية النبأ ٣٤٠

الإشكالات على دلالة آية النبأ ٣٤٥

تقرير إشكال اخبار الوسائط ٣٥٤

حل الاشكال بجعل القضية طبيعية ٣٥٩

الاستدلال بآية النفر بوجه ثلاثة ٣٦٧

الاستدلال بآية الكتمان ٣٨٣

الاستدلال بآية السؤال ٣٨٩

الاستدلال بآية الأذن ٣٩٣

الفهرس ٤٠٣

[٤٤]

[١] (١) نهج البلاغة، الحكم ١٠٢.

[٢] (١) البقرة: ٢٨٤.

[٣] (٢) الاسراء: ٣٦.

[٤] (٣) البقرة: ٢٢٥.

[٥] (٤) الفجر: ٢٢.

[٦] (٥) المائدة: ٦٤.

[٧] (١) الكافي ج ١، ص ٣٣٠.

[٨] آل شيخ راضي، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.

[٩] (١) النمل: الآية: ١٤.

[١٠] (١) نهج البلاغة، الحكم ١٠٢.

[١١] (١) ابن قبة هو محمد بن عبد الرحمن بن قبة ابو جعفر الرازي المذكور في كتب الرجال، و هو من علمائنا الاجلاء صاحب

كتاب الانصاف في الامامة وغيره. (منه قدس سره)

[١٢] آل شيخ راضي، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.

[١٣] (١) بحار الانوار ج ٢، عن الكشي ص ١٣٦.

[١٤] (١) كمال الدين، ص ٤٨٤ تحقيق على اكبر الغفاري.

[١٥] (١) بحار الانوار: ج ٢، ص ٢٤٦. عن الكشي، ص ١٣٦.

[١٦] (٢) الكافي ج ١ ص ٣٣٠.

- [١٧] (١) يونس الآية: ٥٩.
- [١٨] (١) وسائل الشيعه: ج ١٨، ص ١١/٦، باب ٤ من أبواب صفات القاضي.
- [١٩] (١) الوسائل ج ١٨، ص ٢٩/٢٧، باب ٦ من أبواب صفات القاضي.
- [٢٠] (٢) الوسائل ج ١٨، ص ١٣٦/٢٥، باب ١٣ من ابواب صفات القاضي.
- [٢١] (١) آل عمران: الآية ٧.
- [٢٢] (٢) الفتح: الآية ٢٩.
- [٢٣] (١) المائدة: الآية ٤.
- [٢٤] (١) من لا يحضره الفقيه: ج ١، ص ٤٣٥.
- [٢٥] (١) النساء: الآية ٣.
- [٢٦] آل شيخ راضى، محمد طاهر، بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.
- [٢٧] (١) الحجرات: الآية ٦.
- [٢٨] (١) عوالى اللآلى ج ٤، ص ١٣٣.
- [٢٩] (١) الكافى ج ١، ص ٦٨.
- [٣٠] (١) الاسراء: الآية ٣٦.
- [٣١] (٢) يونس: الآية ٣٦.
- [٣٢] (١) النجم: الآية ٢٧ - ٢٨.
- [٣٣] (١) الاسراء: الآية ٣٦.
- [٣٤] آل شيخ راضى، محمد طاهر، بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.
- [٣٥] (١) الحجرات: الآية ٦.
- [٣٦] (١) هود: الآية ٤٦.
- [٣٧] (١) النساء: الآية ١٧.
- [٣٨] (١) التوبة: الآية ١٢٢.
- [٣٩] (١) طه: الآية ٤٤.
- [٤٠] (١) البقرة: الآية ١٥٩.
- [٤١] (١) النحل: الآية ٤٣.
- [٤٢] (٢) الانبياء: الآية ٧.
- [٤٣] (١) التوبة: الآية ٦١.
- [٤٤] آل شيخ راضى، محمد طاهر، بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.

الجزء السادس

تكملة المقصد السادس فى الامارات

[الاستدلال بالاخبار على حجية خبر الواحد]

فصل في الاخبار التي دلت على اعتبار الآحاد. و هي و إن كانت طوائف كثيرة، كما يظهر من مراجعة الوسائل وغيرها (١)، إلا أنه يشكل

(١) لا يخفى ان الاخبار الدالة على حجية خبر الواحد طوائف، منها ما دل على حجية خبر الثقة.

و لا يخفى ان المراد من الثقة في المقام هو خبر غير العادل الامامى المأمون الكذب، بان يكون معروفا بصدق اللهجة او كان عدلا لا يفعل الكبائر و لا- يصر على الصغائر ولكنه ليس بامامى، كالاخبار الدالة على جواز الاخذ بروايات بنى فضال كقوله عليه السلام: (خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا)[١] و بنو فضال فطحية فهم ليسوا شيعه اماميه، فان المراد من الشيعى الامامى هو المعترف بالأئمة الاثنى عشر باسمائهم، و عليه فلا- يكونون عدولا بالمعنى الاخص، لان العادل بحسب اصطلاحنا الخاص هو الشيعى الامامى ذو الملكة الرادعة عن الكبائر و الاصرار على الصغائر.

و منها: ما دل على حجية خبر الشيعى مثل مكاتبه على بن سويد يقول فيها عليه السلام: (لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا، فانك ان تعديتهم اخذت دينك من الخائنين...)[٢].

و منها: ما دل على حجية خبر العادل كالروايات الدالة على الاخذ من العمرى و ابنه، و قوله عليه السلام مشيرا الى زرارة: (فعليك بهذا الجالس)[٣] بعد ان قال له السائل: من اين آخذ معالم ديني؟

و لا يخفى ان اخص هذه الطوائف الثلاث هو خبر العادل.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢

الاستدلال بها على حجية الآحاد بأنها أخبار آحاد، فإنها غير متفقه على لفظ و لا على معنى، فتكون متواترة لفظا أو معنى (١). و لكنه مندفع بأنها و إن كانت كذلك، إلا أنها متواترة إجمالاً، ضرورة أنه يعلم إجمالاً بصدور بعضها منهم عليهم السلام (٢)، و قضيته و إن كان

(١) حاصل الاشكال: انه لا يصح الاستدلال لحجية اخبار الآحاد باخبار الآحاد، و لا بد ان يكون الدليل على حجية شىء مفروغا عن حجيتها، و المفروض ان الكلام فى حجية اخبار الآحاد، فلا- يعقل ان تكون هذه الاخبار بعد ان كانت اخبار آحاد دليلا على حجية اخبار الآحاد لانه غير مفروغ عن حجيتها، مضافا الى لزوم الدور فى خصوص الاستدلال بها لحجية اخبار الآحاد، لان الاستدلال بها موقوف على حجيتها، و حجيتها موقوفة على حجية خبر الواحد، و اذا كانت هى الدليل لحجية خبر الواحد كانت حجية خبر الواحد موقوفة عليها، فتكون حجيتها موقوفة على حجيتها، لتوقف حجيتها على حجية خبر الواحد الموقوف على حجيتها، و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «بأنها اخبار آحاد» فلا يصح الاستدلال بها لحجية خبر الواحد، و ليست متواترة حتى لا تكون اخبار آحاد فلا يلزم الدور، و حجية المتواتر من الاخبار مفروغ عن حجيتها لانه مما يوجب العلم و العلم حجة لا تحتاج الى جعل لان المتواتر ما اتفق على لفظ واحد أو معنى واحد، و هذه الاخبار غير متفقه على لفظ واحد و لا على معنى واحد فهى غير متواترة لفظا و لا معنى، و الى هذا اشار بقوله: «فانها غير متفقه ... الى آخر الجملة».

(٢) هذا هو الجواب عن هذا الاشكال، و حاصله: ما تقدم من ان التواتر على انحاء ثلاثة:

التواتر اللفظى: و هو اخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب بخبر يتفقون على روايته بالفاظه كما فى رواية الاعمال بالنيات.

و التواتر المعنوى: و هو اتفاقهم على معنى واحد و ان اختلفت الالفاظ الدالة عليه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣

حجية خبر دل على حجيتها أخصها مضمونا إلا أنه يتعدى عنه فيما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصية، و قد دل على حجية ما كان

أعم (١)،

و التواتر الاجمالي: و هو اخبار جماعة غير متفقين على لفظ واحد و لا على معنى واحد، ولكنه يعلم بواسطة كثرة هؤلاء المخبرين ان بعض هذه الاخبار صادر قطعاً، و هذه الطوائف الكثيرة مما يعلم اجمالاً بصدور بعضها، فهي و ان لم تكن متواترة لفظاً و لا معنى و لكنها متواترة اجمالاً، و الى هذا اشار بقوله: «و لكنه» أى هذا الاشكال عليها بانها اخبار آحاد «مندفع بانها و ان كانت كذلك» أى غير متواترة لفظاً و لا معنى «إلا انها متواترة اجمالاً... الى آخر الجملة».

(١) حاصله: ان لازم التواتر الاجمالي هو الاخذ باخص هذه الاخبار مضموناً، لان اخصها هو الذى يعلم بصدوره اما بنفسه او فى ضمن ما هو اعم منه، و مختار المصنف و المشهور هو حجية خبر الثقة، فالدليل يكون اخص من المدعى لان اخص هذه الاخبار هو خبر العادل، فهو المتواتر اجمالاً و هو اخص من خبر الثقة.

و الجواب عنه: انه بعد ان كان خبر العادل حجة قطعاً لتواتره اجمالاً، و من الواضح ايضا ان معنى حجيته هو الاخذ بمضمونه، و قد دل خبر العادل مثل الذى دل على الاخذ بروايات بنى فضال على حجية خبر الثقة، و لا فرق فى حجية خبر العادل فى مضمونه بين ان يكون حكماً من الاحكام أو حجية خبر من الاخبار، فخير العادل الدال على الاخذ برواية بنى فضال يدل على حجية خبر الثقة لوضوح عدم الخصوصية لبنى فضال من دون ساير الثقات، و الى هذا اشار بقوله: «و قضيته» أى و قضيه التواتر الاجمالي «و ان كان حجية خبر دل على حجيته اخصها مضموناً» و هو خبر العادل الامامى «إلما انه يتعدى عنه» الى غيره و هو خبر الثقة «فيما اذا كان بينها» أى بين الاخبار «ما كان بهذه الخصوصية» بان كان خبر عادل «و قد دل» خبر هذا العادل «على حجية ما كان اعم» من خبر العادل و هو

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٤

فافهم (١).

حجية خبر الثقة، فيكون التواتر الاجمالي دليلاً على حجية خبر العادل، و خبر العادل يكون دليلاً على حجية خبر الثقة الذى هو اعم من العادل.

(١) لعله اشارة الى ما يمكن ان يتوهم بان اثبات حجية خبر الثقة بخبر العادل الذى ثبتت حجيته بالتواتر الاجمالي يستلزم الدور، لان حجية خبر العادل موقوفه على التواتر الاجمالي، و التواتر الاجمالي موقوف على الطوائف الثلاث التى من جملتها الطائفة التى تضمنت حجية خبر الثقة، فاذا توقفت حجية خبر الثقة على خبر العادل لكونه على الفرض هو الدليل على حجية خبر الثقة كانت حجية خبر العادل موقوفه على ما يتوقف على حجية خبر العادل، لانها متوقفة على التواتر المتوقف على ما دل على حجية خبر الثقة، و قد قلنا ان حجية خبر الثقة موقوفه على حجية خبر العادل.

و يردده: ان هذا التوهم اشبه بالمغالطة لان حجية خبر العادل موقوفه على وجود الطائفة المتضمنة لحجية خبر الثقة لا على حجية خبر الثقة، و حجية خبر الثقة - لا وجوده - موقوف على حجية خبر العادل، فاختلف الموقوف و الموقوف عليه، فان حجية خبر الثقة متوقفة على حجية خبر العادل و حجية خبر العادل غير متوقفة على حجية خبر الثقة بل على وجوده.

و يمكن ان يكون اشارة الى انه لا داعى الى دعوى التواتر الاجمالي فى مجموع الطوائف الثلاث، بل يمكن دعوى التواتر الاجمالي فى نفس الطائفة الدالة على حجية خبر الثقة كما ادعى ذلك صاحب الرسائل (قدس سره)، و انها و ان لم تكن هذه الطائفة متواترة لفظاً او معنى و لكنها متواترة اجمالاً للعلم بصدور بعضها.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٥

[تقرير الاجماع على حجية الخبر من وجوه:]

إشارة

فصل في الاجماع على حجية الخبر. و تقريره من وجوده (١):

[الوجه الاول: دعوى الاجماع القولى]

أحدها: دعوى الاجماع من تتبع فتاوى الاصحاب على الحجية من زماننا إلى زمان الشيخ، فيكشف رضاه عليه السلام بذلك، و يقطع به، أو من تتبع الاجماع المنقولة على الحجية (٢)، و لا يخفى مجازفة هذه

(١) لا- يخفى انه سيدكر وجوها ثلاثة لتقرير الاجماع، و ثالثها هو استقرار سيرة العقلاء، و اطلاق الاجماع على السيرة انما هو لاجتماعها مع الاجماع الاصطلاحى فى الكشف عن جعل الشارع لحجية الخبر.

و الفرق بينها و بين الاجماع القولى و العملى هو انها لو تمّا لكشفا عن نفس جعل الشارع من دون واسطة، و السيرة انما تكشف عن الامضاء لعمل العقلاء و لازمه هو اعتبار حجية الخبر عنده.

(٢) و هذه الدعوى ترجع الى وجهين: الوجه الاول: دعوى الاجماع المحصل الحاصل من تتبع فتاوى العلماء من زماننا الى زمان الشيخ (قدس سره) و يحصل من هذا التبع القطع برضاء الامام عليه السلام من باب الحدس، فهو اجماع محصل على طريقة الحدس.

الوجه الثانى: هو حصول الاجماع المستلزم لرضا الامام عليه السلام من باب الحدس، لا بسبب التبع لنفس الفتاوى من العلماء بحجية الخبر، بل السبب للقطع بحصول هذا الاجماع المستلزم للقطع برضاء الامام هو تظافر الاجماع المنقولة على حجيتها بحيث يحصل من تظافرها القطع بتحقيق الاجماع المحصل الحدسى، و هو يستلزم رضاه الامام عليه السلام.

و قد اشار الى الوجه الاول بقوله: «دعوى الاجماع من تتبع فتاوى الاصحاب على الحجية ... الى آخر الجملة». و قوله (قدس سره): «و يقطع به» اشار الى انه من الاجماع الحدسى.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٦

الدعوى، لاختلاف الفتاوى فيما أخذ فى اعتباره من الخصوصيات، و معه لا مجال لتحصيل القطع برضائه عليه السلام من تتبعها، و هكذا حال تتبع الاجماع المنقولة (١)، اللهم إلا- أن يدعى تواطؤها على الحجية فى الجملة، و إنما الاختلاف فى الخصوصيات المعبرة فيها، و لكن دون إثباته خرط القتاد (٢).

و الى الوجه الثانى اشار بقوله: «او من تتبع الاجماع المنقولة».

و ينبغى ان لا- يخفى انه اذا لم يحصل الاجماع المحصل من تتبع الاجماع المنقولة فلا يصح دعوى كون الاجماع المنقول دليلا على حجية الخبر، لما مرّ من ان الوجه فى دعوى حجية الاجماع المنقول هو حجية الخبر، فلا يعقل ان يكون ما يتوقف حجيته على حجية الخبر يكون دليلا على حجية الخبر، لانه دور واضح.

(١) الوجه فى هذه المجازفة هو انه يرد على تقرير الاجماع بالوجه الاول ان فتاوى العلماء غير متفقة على حجية الخبر الواحد بمضمون واحد، فان بعضهم ادعى الاجماع على حجية خبر الثقة، و بعضهم ادعى الاجماع على حجية خبر العادل المعدل بعدل واحد، و بعضهم ادعى الاجماع على حجية خبر الواحد المعدل بعدلين.

و مثله يرد على تقريره بالوجه الثانى، فان الاجماع المنقولة لم تتفق على مضمون واحد، فان بعضهم نقل الاجماع على حجية خبر

الثقة، و بعضهم نقله على حجية خبر العادل.

و حيث ان الاجماع المدعى فى المقام من الاجماع القولى فلا بد من الاتفاق على لفظ واحد او معنى واحد، و قد عرفت الاختلاف لفظا و معنى ... فلا- وجه لدعوى الاجماع بكلا- وجهيه، و الى هذا اشار بقوله: «و معه لا- مجال لتحصيل القطع برضائه ... الى آخر الجملة».

(٢) حاصل هذه الدعوى ان اختلاف الفتاوى أو نقل الاجماع و ان لم يحصل منه الاجماع المحصل على حجية خبر الثقة او حجية خبر العادل المعدل بعدل واحد، الا

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٧

.....

انه يحصل منه القطع بحجية اخص ما دلت عليه هذه الفتاوى و الاجماع المنقولة، و هو حجية خبر العادل المعدل بعدلين، و يكون حالها حال دعوى التواتر الاجمالي فى طوائف الاخبار المتقدمة، فيكون المتحصل منهما هو حجية الخبر فى الجملة و هو اخصها، فانها على الاخص متفقه، و انما الاختلاف بينها فى ما زاد على ذلك، و هذا هو مراده من قوله: «إلا ان يدعى تواطؤها على الحجية فى الجملة ... الى آخر عبارته».

و الجواب عن هذه الدعوى: انه فرق بين التواتر الاجمالي فى طوائف الاخبار المتقدمة، و بين فتاوى العلماء و الاجماع المنقولة فى المقام، فان اللفظ الدال على معنى اعم المحكى فى الاخبار المتقدمة دال على الاخص، لوضوح دخول الفرد الاخص فى المضمون الدال على معنى أعم، بخلاف المقام فان المفتى لحجية خبر الثقة لعله لا يقول بحجية خبر العادل، لاحتمال انه اقام على حجية خبر الثقة دليلا بحيث لو لم تتم دلالاته او اختلفت حجيته لما قال بحجية خبر العادل، لعدم قيام دليل عنده على حجية خبر العادل. نعم لو علم من المفتين او ممن نقل عنهم الاجماع انهم يقولون بحجية الاخص على كل حال لكان حال دعوى الاجماع فى المقام مع اختلاف المضامين حال الطوائف الثلاث، و يكون المتحصل منها قيام الاجماع المحصل الحدسى على حجية الخبر الاخص، و لكن انى لنا بهذا العلم؟ و قد اشار الى ذلك بقوله: «و لكن دون اثباته» أى دون اثبات التواطؤ على الحجية فى الجملة الراجعة الى حجية الاخص مضمونا «خرط القتاد».

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٨

[الوجه الثانى: دعوى الاجماع العملى]

إشارة

ثانيها: دعوى اتفاق العلماء عملا- بل كافة المسلمين- على العمل بخبر الواحد فى أمورهم الشرعية، كما يظهر من أخذ فتاوى المجتهدين من الناقلين لها (١).

وفيه: مضافا إلى ما عرفت مما يرد على الوجه الاول، أنه لو سلم اتفاقهم على ذلك، لم يحرز أنهم اتفقوا بما هم مسلمون و متدينون بهذا

(١) الفرق بين هذه الدعوى للاجماع و بين الدعوى الاولى له هى ان الدعوى الاولى هى دعوى الاجماع القولى، و هذه الدعوى الثانية

هي دعوى الاجماع العملى.

و الفرق بين دعوى الاجماع العملى و دعوى الاجماع بالنحو الثالث- و هو السيرة العقلانية و عمل العقلاء- ان الاجماع العملى هو عمل العلماء و المسلمين بما هم علماء و بما هم مسلمون، فاذا تم فهو كاشف عن جعل الامام عليه السّلام و اعتباره للخبر الواحد بما ان الامام إمام لعلماء الدين و هم المطلعون على رأيه و بما انه رئيس للمسلمين، و المسلمون رعيته يتبعونه متابعة المرءوس للرئيس، بخلاف عمل العقلاء بما هم عقلاء، فانه انما يكشف عن امضاء الشارع لعملمهم و إلّا لردعهم.

و على كل فحاصل هذه الدعوى هو الاجماع عملا من العلماء بما هم علماء و من المسلمين بما هم مسلمون على الاخذ بخبر الواحد فى امورهم الشرعية و احكامهم، كما يظهر من تصريح المفتين فى مستند فتواهم انهم انما افتوا لوجود خبر واحد دل على هذه الفتوى. و قد اشار الى كونه من الاجماع العملى لا القولى بقوله: «دعوى اتفاق العلماء عملا» و الى عمل المسلمين بما هم مسلمون بقوله: «بل كافة المسلمين» و ان مورد اتفاقهم هو العمل منهم فى امورهم الشرعية ليكون كاشفا عن جعل الشارع لحجية الخبر الواحد لهم فى الاحكام الشرعية بقوله: «فى امورهم الشرعية» و الى ان سبب العلم بالاتفاق العملى للعلماء- بما هم علماء- هو فتاواهم المصرحين بان المستند فيها هي اخبار الآحاد بقوله: «كما يظهر ... الى آخر الجملة».

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٩

الدين، أو بما هم عقلاء و لو لم يلزموا بدين، كما هم لا يزالون يعملون بها فى غير الامور الدينية من الامور العادية، فيرجع إلى ثالث الوجوه (١)، و هو دعوى استقرار سيرة العقلاء من ذوى الاديان و غيرهم على العمل بخبر الثقة، و استمرت إلى زماننا، و لم يردع عنه نبى و لا وصى نبى،

للمصنف (قده) على الوجه الثانى فى تقرير الاجماع إيرادان

(١) اورد المصنف على هذا الوجه فى تقرير الاجماع إيرادين:

الاول: هو ما اورده على التقرير الاول، و هو ان عمل العلماء غير متفق على ملاك واحد، فان عمل بعضهم مستند الى اعتبار خبر الثقة، و عمل بعضهم بحجية خبر العادل او خصوص المعدل بعدلين.

و الثانى: ان العمل دليل صامت، و كما يحتمل ان يكون عملهم يستند الى سيرة المتشعبة و انهم يعملون بما هم متشعبة حتى تتصل بعمل الشارع نفسه، يحتمل ايضا ان يكون مستندهم فى عملهم بناء العقلاء و سيرتهم بما هم عقلاء على العمل بخبر الواحد الممضاة من قبل الشارع و لو بعدم الردع، فيرجع هذا الوجه الى الوجه الثالث الآتى فى تقرير الاجماع.

و قد اشار اليهما بقوله: «و فيه مضافا الى ما عرفت مما يرد على الوجه الاول» من منع اتفاقهم على امر واحد فى عملهم «انه لو سلم اتفاقهم على ذلك» أى لو سلم اتفاقهم فى مقام العمل على امر واحد و هو الاخذ بخبر الثقة مثلا إلّا انه «لم يحرز انهم اتفقوا» على العمل به «بما هم مسلمون و متدينون بهذا الدين» حتى تكون سيرتهم سيرة متشعبة «او» انهم انما اتفقوا على العمل به لانهم عقلاء، فان العقلاء «بما هم عقلاء و لو لم يلتزموا بدين» يعملون بخبر الثقة «كما» ان العقلاء بما «هم» عقلاء «لا يزالون يعملون بها» أى بهذه السيرة العقلانية «فى غير الامور الدينية من الامور العادية».

و على هذا الاحتمال «فيرجع» تقرير الاجماع على هذا الوجه الثانى «الى» تقريره على «ثالث الوجوه».

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٠

[الوجه الثالث: دعوى استقرار سيرة العقلاء]

ضرورة أنه لو كان لاشتهر و بان، و من الواضح أنه يكشف عن رضا الشارع به في الشرعيات أيضا (١).

(١) هذا هو الوجه الثالث في تقرير الاجماع على حجية خبر الواحد، و هو ما عرفت من دعوى بناء العقلاء و سيرتهم بما هم عقلاء على الاخذ بخبر الثقة، و هي مستمرة من زمان النبي صلى الله عليه و آله و سلم و اوصيائه عليهم السلام بل من قبل زمانهم من أزمنة الاديان السابقة على الاسلام، و هذه السيرة بمراى منه صلى الله عليه و آله و سلم و من اوصيائه عليهم السلام، و لم يردع عنها لا هو و لا اوصياؤه عليهم الصلاة و السلام جميعا، و عدم ردعهم دليل على امضائهم لهذه السيرة العقلانية و إلا لردعوا، و لو ردعوا لاشتهر ردعهم لان متعلق الردع من اعظم موارد الابتلاء، و كلما زاد الامر اهمية توفرت الدواعى لنقله، و لم ينقل عنهم - صلوات الله عليهم - ردع عن هذه السيرة العقلانية، فيكون من الواضح كشف عدم الردع من الشارع عن هذه السيرة عن رضا الشارع بها في الشرعيات، لان اخذ العقلاء لا يختلف حاله في امور معاشهم و معادهم، و من الواضح ايضا انه لا يحتمل ان يكون عدم الردع من الشارع لمانع يمنع عن الردع.

فتلخص ان تقرير الاجماع على هذا الوجه يبتنى على مقدمات ثلاث:

- بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة مطلقا، و هو محرز بالوجدان قطعا.

- و عدم الردع منهم عليهم السلام و هو محرز ايضا و إلا لنقل و اشتهر مع وجود الداعى الى الردع لفرض ان عمل العقلاء مطلق حتى في امورهم الدينية، فهم يعتبرون خبر الثقة منجزا لو اصاب و معذرا لو خالف، فهو عندهم طريق الى الاحكام الواقعية، و لا شبهة ان تنجز احكام الشرع بهذا الطريق و التعذير عند المخالفة لها لو لم يكن ممضى عند الشارع لردع عنه بما هو مشرع لاحكام يريد امتثالها و لا يرضى بمخالفتها، فانه من البديهي ان للشارع احكاما واقعية فعليه يريد امتثالها و لا يرضى بمخالفتها.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١١

إن قلت: يكفى في الردع الآيات الناهية، و الروايات المانعة عن اتباع غير العلم، و ناهيك قوله تعالى: وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ و قوله تعالى: وَ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا (١).

- و ان هذا الردع منهم عليهم السلام لا مانع منه بحيث لو لم يكن مرضيا و ممضى عندهم لردعوا عنه، و هو محرز ايضا، اذ لا يحتمل احتمالا عقلايا ان هناك مانعا عن ردعهم عن هذه السيرة العقلانية.

و مع تمامية هذه المقدمات يتضح حجية خبر الثقة بامضاء الشارع لعمل العقلاء القائم على الاخذ بخبر الثقة.

و قد اشار المصنف الى ما ذكرنا جميعا بقوله: «دعوى استقرار سيرة العقلاء ...

الى آخر عبارته».

(١) حاصله: ان المقدمة الثانية ممنوعة و هي عدم الردع عن هذه السيرة.

و لا يخفى ان الردع كما يكون بدليل خاص كأن يقول لا تأخذ بخبر الثقة، او لا تأخذ بعمل العقلاء في اخذهم بخبر الثقة في امور دينك - كذلك يمكن ان يكون الردع بما هو اعم، بان يردع عن اتباع عنوان عام من جملة مصاديقه الاخذ بهذه السيرة العقلانية، و الردع و ان لم يصل اليها بعنوان خاص في مقام المنع عن الاخذ بها، إلا انه قد وصلنا الردع بعنوان عام من جملة مصاديقه هذه السيرة. و بيان ذلك: انه لا اشكال في كون خبر الثقة الذي قامت سيرة العقلاء على الاخذ به لا يوجب علما، لان احتمال خطأ الثقة في نقله على الاقل موجود، و مع هذا الاحتمال لا يكون خبره موجبا للعلم، و غاية ما يقتضيه خبر الثقة هو الظن، و قد وردت الآيات الناهية عن

اتباع غير العلم و عن الاخذ بالظن، فخير الثقة بعنوانين قد ورد الردع عنه، بعنوان كونه من غير العلم، و بعنوان كونه مما يوجب

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٢

قلت: لا يكاد يكفي تلك الآيات في ذلك، فإنه- مضافا إلى أنها وردت إرشادا إلى عدم كفاية الظن في أصول الدين، و لو سلم فإنما المتيقن لو لا أنه المنصرف إليه إطلاقها هو خصوص الظن الذي لم يقم على اعتباره حجة (١)- لا يكاد يكون الردع بها إلا على وجه دائر، و ذلك

الظن في قوله تعالى: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ [٤] و في قوله تعالى: إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا* [٥].

(١) حاصله: ان هذه الآيات لا تصلح رادعة عن السيرة لوجوه:

الاول: انها وردت في النهي عن اتباع غير العلم و عن العمل بالظن في خصوص اصول الدين كما مرت الاشارة الى هذا فيما سبق. و لا يخفى ان هذه الآيات بناء على كونها مختصة باصول الدين تكون ارشادية لا مولوية، لحكم العقل بلزوم العلم في ما يرجع الى اصول الدين، و مع حكم العقل بذلك يكون النهي الشرعي ارشادا اليه.

مضافا الى ان اصول الدين كالاقتداء بوجود واجب الوجود عزّ و جل و وحدانيته و صفاته و نبوة انبيائه عليهم السلام لا يعقل ان يكون الامر الوارد بلزوم العلم فيها او النهي عن اتباع غير العلم او عن العمل بالظن فيها مولويا، لان مولوية الامر معناها هو الامر من الشارع بما هو مولوي و مشرع، و يتوقف ذلك على الفراغ عن الاعتقاد به بما هو كذلك، و كون المورد اصول الدين لازمه فرض عدم المفروغية عن ذلك، ألا ان يقال ان المولوية و كونه شارعا منوط بكونه كذلك واقعا لا بالاحراز و الاعتقاد.

و لكنه يمكن ان يقال: ان الامر أو النهي المولوي عن اتباع غير العلم لا يعقل ان يتوجه الى العبد في حال علمه لحصول الغرض، و لا في حال الشك لعدم امكان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٣

لان الردع بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها، أو تقييد إطلاقها بالسيرة على اعتبار خبر الثقة، و هو يتوقف على الردع عنها بها، و إلا لكانت مخصصة أو مقيدة لها، كما لا يخفى (١).

محركية الامر أو رادعية النهي للشاك في وجود المولى الأمر أو الناهي، فالعقل هو المرشد بلزوم الفحص في أي حال دون الامر و النهي.

و على كل فقد اتضح ان الامر و النهي الواردين في اصول الدين لا- بد و ان يكونا للارشاد، و قد اشار (قدس سره) الى ان هذه النواهي ارشادية و ان موردها اصول الدين بقوله: «فانه مضافا الى انها وردت ارشادا ... الى آخر الجملة».

الثاني: ان هذه الآيات العامة الناهية الشاملة لاصول الدين و للظن الذي ليس بحجة عند العقلاء لو كانت شاملة ايضا للظن الذي بنى العقلاء على حجيته كخبر الثقة لكانت بالنسبة الى اصول الدين او الظن غير الحجة عند العقلاء امضائية، لحكم العقل في عدم كفاية الظن و غير العلم فيهما، و بالنسبة الى الظن الذي بنى العقلاء على حجيته تأسيسية لإلغائها حجية ما بنى عليه العقلاء، و الجمع بين كونها تأسيسية في مورد و امضائية في مورد آخر بعيد جدا، فهي اما امضائية او تأسيسية.

و حيث ان موردها اصول الدين فلا بد و ان تكون امضائية لا تأسيسية، و لازم هذا ان تكون هذه النواهي اما ان يكون القدر المتيقن منها هو اتباع غير العلم في اصول الدين و في خصوص الظن غير الحجة عند العقلاء، او انه بواسطة ورودها في مورد الامضائية يكون المنصرف منها عند إطلاقها ذلك، و لا تشمل الظن الذي بنى العقلاء على حجيته كخبر الثقة، و الى هذا اشار بقوله: «و لو سلم فانما المتيقن منها لو لا انه المنصرف اليه إطلاقها ... الى آخر الجملة».

(١) هذا هو الوجه الثالث، توضيحه: انه فرق بين الدليل الخاص الدال على الردع عن العمل بالسيره العقلانيه و بين الدليل العام الذي من جمله ما يدل عليه الردع عن

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٤

.....

السيره كمثال الآيات الناهيه، فان المدعى انها تدل على عدم اتباع غير العلم الذي من جمله السيره القائمه على الاخذ بخبر الثقه. و الوجه في ذلك ان الدليل الخاص حجتيه في مقام الاثبات غير متوقفه على غير ان يكون له ظهور دلالي، و المفروض وجود الظهور و لا مانع عن الاخذ به الا وجود الناسخ له و المفروض عدمه، و كون السيره بنفسها ناسخه له غير معقول حتى لو قلنا بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل، لان ظهور النص الخاص في تخصيصه للسيره اقوى من دلالة السيره بالالتزام على نسخ النص الخاص، و لذا لا اظن ان يستشكل احد في تقديم النص الخاص الرادع عن العمل بالسيره على السيره.

و اما الردع للسيره بالعموم فليس كذلك، لوضوح ان العموم الرادع انما تتم حجتيه في مقام العمل به على اطلاقه و عمومه حيث لا يكون له مخصص أو مقيد، لما عرفت ان العام او المطلق حيث انهما في معرض التقييد و التخصيص فلا تتم حجتهما الفعلية الا بعد عدم المخصص و المقيد، و كما يمكن ان تكون العمومات رادعه عن السيره يمكن ايضا ان تكون السيره مخصصه او مقيده للعموم او الاطلاق.

فيلزم من كون العمومات رادعه للسيره دور واضح، لان كون العمومات رادعه للسيره يتوقف على الحجية الفعلية للعمومات المتوقفه على عدم تخصيصها، و عدم تخصيصها يتوقف على ان لا تكون السيره مخصصه لها.

و من البين انه كما يمكن ان تكون العمومات رادعه للسيره يمكن ايضا ان تكون السيره مخصصه لها، فرادعية الآيات تتوقف على عدم تخصيصها بالسيره، و عدم تخصيصها بالسيره يتوقف على كونها رادعه للسيره، و ألا لو لم تكن رادعه لكانت السيره صالحه لتخصيصها، فرادعية الآيات تتوقف على رادعيتها و هو الدور. و الى هذا اشار بقوله: «لا يكاد يكون الردع بها» أي لا يكاد يكون الردع بالآيات للسيره «الا على وجه دائر و ذلك لان الردع بها» حيث ان المفروض انها عمومات «يتوقف على عدم تخصيص عمومها او تقييد اطلاقها» لما عرفت من ان العام حيث

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٥

لا يقال: على هذا لا يكون اعتبار خبر الثقه بالسيره أيضا، إلا على وجه دائر، فإن اعتباره بها فعلا يتوقف على عدم الردع بها عنها، و هو يتوقف على تخصيصها بها، و هو يتوقف على عدم الردع بها عنها (١).

انه في معرض التخصيص لا تتم حجتيه الفعلية، فكون هذه العمومات رادعه للسيره القائمه على الاخذ بخبر الثقه يتوقف على عدم تخصيصها او عدم تقييدها «بالسيره» القائمه «على اعتبار خبر الثقه» فان السيره بما هي سيره عقلانيه صالحه لتقييد الاطلاق و تخصيص العموم «و هو يتوقف» أي و عدم تخصيص السيره للعمومات يتوقف «على الردع عنها» أي عن السيره «بها» أي بالآيات «و إلا» أي لو لم تكن الآيات رادعه للسيره «لكانت» السيره «مخصصه» للعمومات الناهيه «او مقيده لها».

فالردع بهذه الآيات يتوقف على عدم تخصيصها بالسيره المتوقف على كونها رادعه للسيره، فيتوقف الردع بها على ما يتوقف على الردع بها، و هو الدور.

(١) توضيحه: ان سيره العقلاء بما هم عقلاء على شىء ليست دليلا بنفسها، بل تتوقف حجيتها على عدم ردع الشارع عنها، فكون السيره حجة تامه على الاخذ بخبر الثقه يتوقف على عدم الردع للسيره، و الردع بالآيات للسيره و ان كان دوريا كما عرفت إلا ان حجتيه

السيرة على الاخذ بخبر الثقة ايضا دورى، لان حجيت السيرة تتوقف على عدم الردع لها بالآيات، و عدم الردع لها بالآيات يتوقف على تخصيصها للآيات الناهية، و الّا فالآيات لو لم تكن السيرة مخصصة لها لكانت رادعة عنها، فحجيت السيرة على خبر الثقة تتوقف على عدم الردع لها، و عدم الردع لها بالآيات يتوقف على كون السيرة مخصصة للآيات، و الّا لكانت الآيات رادعة للسيرة لو لم تكن مخصصة بالسيرة، و تخصيص السيرة للآيات يتوقف على ان لا تكون الآيات رادعة لها، فحجيت السيرة على خبر الثقة متوقفة على عدم الردع المتوقف على كون السيرة مخصصة للآيات المتوقف على عدم الردع لها بالآيات، فعدم الردع متوقف

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٦

فإنه يقال: إنما يكفي في حجيت بها عدم ثبوت الردع عنها، لعدم نهوض ما يصلح لردعها، كما يكفي في تخصيصها لها ذلك، كما لا يخفى (١)، ضرورة أن ما جرت عليه السيرة المستمرة في

على ما يتوقف على عدم الردع، فكما ان الردع في الآيات يتوقف على الردع، كذلك عدم الردع في السيرة يتوقف على عدم الردع، فلا تكون الآيات رادعة و لا تكون السيرة حجة على خبر الثقة للزوم للدور في كليهما، و بالآخرة لا تكون السيرة دليلا تاما على حجيت خبر الثقة لانه يلزم من كونها حجة عليه الدور، لما عرفت من توقفها على عدم الردع المتوقف على كونها مخصصة للآيات المتوقف ذلك على عدم ردع الآيات لها.

و الى هذا اشار بقوله: «على هذا لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيرة الا على وجه دائر فان اعتباره بها» أى ان اعتبار خبر الثقة بواسطة السيرة و كونها حجة عليه «فعلا يتوقف على عدم الردع بها» أى كون السيرة حجة فعلا على خبر الثقة يتوقف على عدم الردع بالآيات «عنها» أى عن السيرة «و هو يتوقف على تخصيصها بها» أى عدم الردع بالآيات للسيرة يتوقف على تخصيص الآيات بالسيرة، فضمير تخصيصها يرجع الى الآيات، و ضمير بها يرجع الى السيرة «و هو يتوقف على عدم الردع بها عنها» أى تخصيص الآيات بالسيرة يتوقف على عدم ردع الآيات للسيرة، فضمير بها يرجع الى الآيات، و ضمير عنها يرجع الى السيرة، فعدم الردع للسيرة المتقوم به حجيتها الفعلية على خبر الثقة يتوقف على كونها مخصصة للآيات، و كونها مخصصة يتوقف على عدم ردع الآيات لها و هو دور ايضا.

(١) توضيح الجواب عن هذا الاشكال و ان رداية الآيات للسيرة دورى، بخلاف السيرة على الاخذ بخبر الثقة الذى لازمه تخصيص السيرة للآيات فانه غير دورى يتوقف على بيان امر:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٧

.....

و هو ان رداية الآيات للسيرة لا بد فيه من وصوله و ثبوته، لان الردع الواقعى غير الواصل لا يكون مانعا عن حجيت السيرة، فكون الآيات حجة بالفعل فى ردعها للسيرة متوقف على وصول ردعها و ثبوته و ان تكون ظاهرة فى الرادعية، و قد عرفت ان كون الآيات ظاهرة فى الردع دورى، فلا ظهور لها بالفعل فى الرادعية، فرادعتها لا وصول لها بالفعل.

و اما حجيت السيرة على الاخذ بخبر الثقة فقد عرفت انها متوقفة على الامضاء الذى يكفي فى استكشافه عدم ثبوت الردع لا ثبوت عدم الردع، نعم لو كان استكشاف الامضاء متوقفا على ثبوت عدم الردع للزم الدور من الجانبين، لان اثبات عدم الردع لها الذى به يستكشف الامضاء يتوقف على ثبوت تخصيصها للآيات، و ثبوت تخصيص السيرة للآيات متوقف على ثبوت عدم ردع الآيات لها، اذ لو كانت رادعة لها لما كانت السيرة مخصصة لها بل كانت مردوعة بالآيات، و مع كونها مردوعة لا تكون حجة مخصصة، و قد عرفت ان العام لا يرفع اليد عن ظهوره فى العموم إلاً بحجة اقوى منه تدل على تخصيصه، فيكون ردع الآيات للسيرة دوريا، و حجيت السيرة على الاخذ بخبر الثقة- ايضا- دوريا.

اما لو كانت السيرة حجيتها لا تتوقف على ثبوت عدم الردع بل كانت متوقفة على عدم ثبوت الردع و به يتم استكشاف الامضاء و عدم الثبوت لا يحتاج الى ثبوت، فكون السيرة حجة لا يتوقف على ثبوت التخصيص و ثبوت عدم الردع، بل هو متوقف على عدم ثبوت الردع، و لما كان ردع الآيات للسيرة دوريا فردعها لها لم يثبت و هذا كاف في حجية السيرة و لا يحتاج الى اثبات. و بعبارة اخرى: ان حجية الآيات في ردعها يتوقف على العلم بالردع، و حجية السيرة في الاخذ بخبر الثقة يتوقف على عدم العلم بالردع لا على العلم بعدم الردع، و لما كان الردع دوريا فلم يعلم به، و صرف عدم العلم به كاف في حجية السيرة، فما هو المناط في رادعية الآيات لم يثبت لاستلزامه الدور لانها متوقفة على ظهورها،
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٨
مقام الاطاعة و المعصية، و في استحقاق العقوبة بالمخالفة، و عدم

و لا بد من ثبوت الظهور و وصوله بالعلم به، و حجية السيرة لا تتوقف على ثبوت ظهور ايضا يدل على عدم الردع حتى يكون الدور من الجانبين، بل يكفي في ثبوت حجية السيرة عدم العلم بالردع لها، و عدم العلم لا يحتاج الى مثبت، فما يتوقف عليه حجية السيرة متحقق و هو عدم العلم بالردع، و ما يتوقف عليه حجية الآيات في الرادعية هو الظهور و لا بد من تحققه بالعلم به.
و بعبارة اوضح: ان ما تتوقف عليه حجية الآيات في الرادعية امر وجودي لا بد من وصول المثبت له، و ما يتوقف عليه حجية السيرة امر عدمي يكفي فيه عدم الوصول و عدم العلم، فحجية السيرة على الاخذ بخبر الثقة شرطها متحقق، و حجية الآيات في ظهورها في الردع شرطها غير متحقق.

و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «فانه يقال» في مقام الجواب عن لزوم الدور في حجية السيرة على حجية خبر الثقة و انه غير مستلزم للدور بخلاف رادعية الآيات للسيرة فانه دورى كما تقدم انه «انما» لا يكون دوريا لانه «يكفى في حجته» أى في حجية خبر الثقة «بها» أى بالسيرة هو «عدم ثبوت الردع عنها» أى عن السيرة و الامر العدمي لا يحتاج الى مثبت، و يكفي فيه عدم ثبوت الردع و لو «لعدم نهوض ما يصلح لردعها» كالأيات فانها لا تصلح رادعة للسيرة لاستلزام ذلك الدور، و اذا كان ذلك كافيا في حجية السيرة و لا يستلزم دورا فالسيرة كما تكون حجة في الاخذ بخبر الثقة تكون مخصصة للآيات الناهية، فالآيات الناهية لا تصلح لردع السيرة، و السيرة تصلح لان تكون حجة على خبر الثقة و مخصصة للآيات الناهية، و الى هذا اشار بقوله: «كما يكفي في تخصيصها لها ذلك كما لا يخفى» أى كما ان عدم ثبوت الردع كاف في حجية السيرة على الاخذ بخبر الثقة كذلك عدم ثبوت الردع كاف ايضا في تخصيص السيرة للآيات، فضمير تخصيصها يرجع الى السيرة، و ضمير لها يرجع الى الآيات الناهية عن اقتفاء غير العلم و عن العمل بالظن.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٩

استحقاقها مع الموافقة، و لو في صورة المخالفة عن الواقع، يكون عقلا- في الشرع متبعا ما لم ينهض دليل على المنع عن اتباعه في الشرعيات (١)،

(١) حاصله: ان الضرورة قائمه على ان سيرة العقلاء جارية على العمل بخبر الثقة و هو حجة عندهم يعملون على طبقه، و ان العامل بما دل عليه خبر الثقة مطيع و غير العامل على طبقه عاص، و ان المخالف لما دل عليه خبر الثقة مستحق للعقوبة و ان الموافق لما دل عليه خبر الثقة لا يستحق عقوبة فيما لو كان خبر الثقة غير موافق للواقع فالأخذ به معذر عند المخالفة.
و الحاصل: ان خبر الثقة متبع عند العقلاء ما لم يدل دليل خاص على المنع عنه، و الى هذا اشار بقوله: «ضرورة ان ما جرت عليه السيرة المستمرة ... الى آخر الجملة».

وقوله: «يكون عقلا في الشرع متبعا» هذا خبر ان التي اسمها ما جرت عليه السيرة، و مراده من قوله يكون عقلا في الشرع متبعا هو انه بعد قيام السيرة على الاخذ بخبر الثقة التي يكفي فيها عدم ثبوت الردع و لم يثبت بالعمومات ردع لها لما عرفت، فتكون السيرة حجة على الاخذ بخبر الثقة، و لما كان العقل هو الحاكم في باب الاطاعة و المعصية و المعذرية فاذا دلّ خبر الثقة على حكم شرعي فالعقل يحكم بما ذكره من ان الاطاعة تكون باتباع ما دل عليه خبر الثقة، فان وافق الواقع كان اطاعة و ان خالف الواقع كان معذرا عنه و ان خولف فمخالفته تكون معصية.

و لما كانت المخالفة عند المصنف تقتضى استحقاق العقاب، سواء كانت مخالفة واقعية او تجريبية- لما مرّ منه من ان المتجرى يستحق العقاب- لذلك اطلق العبارة في المقام بقوله: «و في استحقاق العقوبة بالمخالفة».

و مراده من الدليل الذي ينهض على المنع عن السيرة هو الدليل الخاص كأن يقول الشارع لا تتبع السيرة القائمة على الاخذ بخبر الثقة في احكامي، لان الدليل العام كالعموم و الاطلاق قد عرفت انه غير قابل لان يكون مانعا و رادعا عن السيرة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٠

فافهم و تأمل (١).

(١) اشار المصنف الى وجه امره بالفهم و التأمل في هامش الكتاب [٦] هو ان هناك وجها آخر لحجية السيرة، و لو قلنا بان السيرة متوقفة على ثبوت عدم الردع فيلزم الدور من حجيتها كما يلزم الدور من رادعية الآيات فلا تكون الآيات الناهية حجة في الردع و لا تكون السيرة حجة على خبر الثقة، او قلنا بان المتوقف عليه الظهور العمومي و الاطلاقي ليس ثبوت عدم التخصيص و التقييد له بل هو ايضا موقوف على عدم ثبوت المخصص و المقيد فيكون امرا عدما كما في ثبوت الردع، فتكون الآيات حجة في الردع و تكون السيرة حجة في التخصيص و الاخذ بخبر الثقة، و حيث ان حجيتها معا غير معقول لانهما متنافيان و فعلية المتنافيين محال، فيتساقطان في مقام التعارض و هو الاخذ بخبر الثقة.

و النتيجة على كل حال عدم كون السيرة حجة بالفعل على خبر الثقة اما للزوم الدور في الجانين او لتساقط الحجيتين.

و حاصل الوجه الذي اشار اليه في هامش الكتاب هو: ان السيرة العقلانية على الاخذ بخبر الثقة قائمة قبل نزول الآيات و غير مردوعة، لان المفروض ان ردعها لو كان لكان بالآيات الناهية، فقبل نزول الآيات الناهية كانت السيرة حجة لعدم ثبوت ردعها، و بعد نزول الآيات الناهية يدور الامر بين كون السيرة خاصا مقدما على العام فتكون مخصصة للآيات الناهية بعمومها او اطلاقها و تكون حجة على الاخذ بخبر الثقة.

و بين كون العام ناسخا لها و رادعا لها و مانعا عن حجيتها، فيدور الامر بين تخصيص العام بالسيرة و بين نسخ العام للسيرة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢١

.....

و قد مرّ من المصنف القول بانه كلما دار الامر بين تخصيص العام بالخاص و بين نسخ العام للخاص فالتخصيص مقدم على النسخ، و تكون النتيجة حجية السيرة، و لو فرض عدم الترجيح للتخصيص فيتكافئان، و لكن الاستصحاب في حجية السيرة قبل نزول الآيات الرادعة جار فنثبت حجيتها باستصحاب حجيتها قبل نزول الآيات.

ثم اورد هو (قدس سره) على نفسه بما حصله: ان السيرة لما كانت مقيدة بعدم الردع فحجيتها دائما تكون مغيية بعدم ورود الردع، ففي الزمان السابق على نزول الآيات تكون السيرة حجة، و اما في زمان نزول الآيات التي ظاهرها بحسب عمومها هو الردع فلا تكون حجة لانتهاه امد غايتها بنزول الرادع.

و بعبارة اخرى: انه ليس الامر من قبيل الدوران بين التخصيص و النسخ، فان الدوران بينهما فيما اذا لم يكن احدهما مقيدا بعدم الآخر، كظهور العام في معناه و ظهور الخاص في معناه، اما مقامنا فليس من هذا القبيل فان السيرة مقيدة بعدم الردع فيدور الامر بين التخصيص للعام و بين ارتفاع قيد السيرة، و ليس ارتفاع القيد من قبيل النسخ فليس المقام من قبيل الدوران بين التخصيص و النسخ. ثم اجاب هو عن هذا الاشكال، و توضيحه: ان الغاية للسيرة لو كانت هي عنوان عدم الردع لكان الحال كما ذكر، و لكن الشرط لحجتها هو الامضاء المستكشف بعدم الردع، و لما كانت قبل نزول الآيات غير مردوعة فقد تحقق الامضاء المستكشف بعدم الردع عنها في الزمان السابق على نزول الآيات، و الامضاء غير معنيا بعدم الردع فحجية السيرة غير مغياء بعدم الردع دائما بل هي غاية الى ان يستكشف الامضاء، و بعد استكشافه تسقط غاية عدم الردع، و اذا لم يكن الامضاء معنيا فظاهره الدوام و الاستمرار، فتكون حال السيرة في حجتها على خبر الثقة حال الدليل الابتدائي الدال على حجية خبر الثقة في ظهورها في الدوام و الاستمرار الى ان يثبت ما يدل على انتهاء امد الامضاء.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٢

[الوجه العقلي التي أقيمت على حجية خبر الواحد]

إشارة

فصل في الوجوه العقلية التي أقيمت على حجية الخبر الواحد (١).

[الوجه الاول: العلم الاجمالي بصدور جملة من الأخبار]

إشارة

أحدها: إنه يعلم إجمالا بصدور كثير مما بأيدينا من الاخبار من الائمة الاطهار عليهم السلام بمقدار واف بمعظم الفقه، بحيث لو علم تفصيلا ذاك المقدار لانحل علمنا الاجمالي بثبوت التكليف بين الروايات و سائر الامارات الى العلم التفصيلي بالتكليف في مضامين الاخبار الصادرة المعلومة تفصيلا و الشك البدوي في ثبوت التكليف في مورد سائر الامارات غير المعبرة (٢).

و قد عرفت ان الآيات لا دلالة لها بالفعل على المنع عن الامضاء لدوريتها، فتكون السيرة بحسب هذا الوجه حجة من دون مزاحم على الاخذ بخبر الثقة و مخصصة لعموم الآيات.

(١) قد ذكروا وجوها ثلاثة عقلية لحجية خبر الواحد، و بالجملة ان القائلين بحجية خبر الواحد استدلوا لذلك بالكتاب و هي الآيات المتقدمة كآية النبأ و آية النفر، و بالسنة و هي الاخبار التي مرّ التعرض لها، و بالاجماع و قد تقدم من المصنف بيانه ايضا بوجوه ثلاثة آخرها السيرة العقلانية، و بالعقل و هو ايضا قد ذكر بطرق ثلاثة.

(٢) لا- يخفى ان هذا الوجه الاول قد قرره الشيخ الاعظم في رسائله على صورة غير هذه الصورة التي ذكرها المصنف، و حاصل ما ذكره الشيخ (قدس سره) مركب من مقدمات: الاولى: انا نعلم اجمالا بوجود احكام واقعية كثيرة في ضمن هذه الطرق من خبر الواحد و الشهرة و الاجماع المنقولة.

الثانية: انا نعلم اجمالا ايضا بصدور اخبار كثيرة فيما بأيدينا من الاخبار، و قد تضمنت احكاما واقعية.

الثالثة: ان تلك الاخبار قد تضمنت احكاما الزامية مخالفة للاصول النافية للتكليف.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٣

.....

الرابعة: ان تلك الاخبار مجردة عن القرائن الموجبة للظن بأقربية ما اقترنت به، و لازم هذا العلم الاجمالي هو حجية ما بأيدينا من الاخبار، لانه بعد العلم الاجمالي بوجود تكاليف واقعية في ضمن هذه الطرق فلا بد من كونها فعلية، لوضوح ان مدلول هذه الطرق هي الاحكام الفعلية، و بعد حصول العلم الاجمالي يكون ما بأيدينا من الاخبار قد تضمنت احكاما واقعية فعلية، فلا بد من العمل بها، لان العلم الاجمالي بتضمنها لاحكام واقعية يقتضى الاخذ بها جميعا، لان كل واحد منها هو طرف للعمل الاجمالي بوجود التكاليف في ضمنها.

و قد ذكر الشيخ في الرسائل ما يدل على ان ما بأيدينا من الكتب الاربعة التي هي مجموع الاصول الاربعمائة و غيرها قد اشتملت على ما صدر من الائمة الاطهار عليهم السلام لبيان الاحكام الواقعية.

و اما وجه المقدمة الثالثة، فلان محض العلم بصدور هذه الاخبار عنهم عليهم السلام ما لم تكن متضمنة للعلم بتكاليف الزامية على خلاف ما تقتضيه الاصول النافية لا- يكون علما يوجب الاخذ بالاخبار، لان ما يوجب التنجز هو العلم بالحكم الالزامى دون العلم بالصدور و لو كان متضمنا لنفي التكليف.

و اما وجه المقدمة الرابعة، فلان الاخبار المقترنة بالقربنة توجب انحلال العلم و انحصار الاخذ بخصوص الاخبار المقترنة بالقرائن فلا تكون النتيجة الاخذ بالاخبار التي بأيدينا كلها.

و قد اورد الشيخ (قدس سره) على هذا الوجه بهذا البيان الذي بينه بايرادات اربعة:

الاول: و توضيحه، ان العلم الاجمالي بصدور الاخبار المتضمنة لتكاليف فعلية لا- يحل العلم الاجمالي الاول، و هو علمنا بوجود تكاليف في ضمن الطرق التي منها الاجماع المنقولة و الشهرة، لان العلم الاجمالي الاول بتكاليف فعلية في ضمن الطرق اوسع من العلم الاجمالي الثاني و هو كون الاخبار الصادرة في ضمن هذه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٤

.....

الاخبار متضمنة لتكاليف فعلية، و اذا كان لنا علمان اجماليان كان ثانيهما اضيق دائرة من الاول لا يكون موجبا لانحلال الاول، كما لو علمنا اجمالا بوجود غنم محرمة لكونها موطوءة- مثلا- في ضمن غنم بعضها سود و بعضها بيض، ثم علمنا بوجود غنم محرمة لكونها مغصوبة مثلا في ضمن البيض، إلا انه كان علمنا الاجمالي بوجود غنم محرمة في ضمن البيض اقل من علمنا الاجمالي الاول، و ذلك بحيث لو عزلنا من الغنم البيض مقدارا بحيث ينحل علمنا الاجمالي الثاني بحرمة الغنم التي في البيض، و ضمنا بقية الغنم البيض الى الغنم السود كان علمنا الاجمالي الاول بوجود غنم محرمة في ضمن هذه الغنم التي هي مجموع بقية الغنم البيض و الغنم السود موجودا فعلا، فان العلم الاجمالي الثاني لا يحل العلم الاول و ان احتملنا انطباق الغنم المغصوبة في علمنا الثاني على الغنم الموطوءة في علمنا الاول، إلا ان احتمال الانطباق لما كان مع عزل مقدار من الغنم البيض الذي به ينحل العلم الاجمالي الثاني بوجود الغنم المغصوبة في ضمن البيض يكون العلم الاجمالي الاول بوجود الغنم الموطوءة باقيا على الفرض في ضمن بقية الغنم البيض و السود، فلا يكون العلم الاجمالي الثاني حالا للعلم الاول، و يجب الاحتياط في جميع اطراف الغنم التي هي الغنم البيض و السود.

و مقامنا من هذا القبيل، فان علمنا الاجمالي بوجود الاخبار الصادرة في ضمن ما بأيدينا من الاخبار لا يحل العلم الاجمالي بوجود تكاليف في ضمن الطرق التي منها الاجماع المنقولة و الشهرة، و لذا لو عزلنا من الاخبار مقدارا ينحل به علمنا الاجمالي بوجود

اخبار صادرة منهم عليهم السلام و ضممننا بقية الاخبار الى الاجماع المنقولة و الشهرة لعلمنا ايضا بوجود تكاليف واقعية في ضمنها ايضا، و عليه فيجب الاحتياط في الاخذ بالاجماع و الشهرة ايضا.
و من الواضح ان الغرض من هذا الدليل العقلي هو الاخذ بخصوص الاخبار دون الاجماع و الشهرة.
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٥

.....

الثاني: و توضيحه، انه حيث كان المفروض عدم حجية الخبر الواحد بجعل تعدي يخصصه، و انما يؤخذ به للعلم الاجمالي بوجود اخبار صادرة متضمنة لتكاليف واقعية فعلية، فيكون الاخذ بالخبر انما هو لاجل ان هذه الاخبار متضمنة للتكاليف الواقعية.
و من الواضح ان الخبر الواحد لا يوجب إلّا الظن بكون مؤداه هو الحكم الواقعي، و لازم ذلك هو الاخذ بكل ما يوجب الظن بالحكم الواقعي اذا كان مؤداه موافقا لمضمون الخبر و ان كان هو اجماعا او شهرة.

كما ان لازم كون الاخذ بالخبر الواحد لاجل كونه موجبا للظن بحكم الله هو الاخذ بالخبر الذي يظن بكون مضمونه حكم الله، و ان كان ذلك الخبر غير مظنون الصدور، و ترك الخبر المظنون الصدور اذا لم يحصل الظن بكون مضمونه هو حكم الله الواقعي.
و الحاصل: ان لازم عدم حجية الخبر بالخصوص، و انه من باب العلم الاجمالي بصدور اخبار منهم عليهم السلام هو الاخذ بكل خبر يظن بان مضمونه هو حكم الله، لان العلم بصدور الاخبار لا- لموضوعية الاخبار الصادرة بما هي اخبار صادرة، بل لكون الاخبار الصادرة غالبا يكون صدورها لاجل بيان الحكم الواقعي، فالمناط هو الاخذ بحكم الله، فكل ما كان من الاخبار مضمونه مظنون كونه حكم الله الواقعي هو الذي يجب الاخذ به و ان كان ضعيفا و موهوم الصدور، و لا يجب الاخذ بمظنون الصدور اذا لم يكن مضمونه مما يظن بكونه حكم الله و يجب الاخذ بموهوم الصدور اذا كان مضمونه ما يظن بكونه حكم الله.

الثالث: و توضيحه، انه اذا كان الاخذ بالخبر للعلم الاجمالي بصدور اخبار متضمنة لحكم الله الواقعي، فاللازم هو الاخذ بخصوص الخبر المثبت للتكليف و لا- يجب الاخذ بالخبر النافي للتكليف، و الوجه فيه الاخذ بالخبر لكونه متضمنا لحكم الله، فالملاك في الاخذ به هو تنجز الاحكام الواقعية، و التنجز انما هو للأمر بطلب
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٦

.....

الفعل او طلب تركه، اما عدم التكليف فلا تنجز له، فاذا لم يكن الخبر متضمنا لحكم الله بل كان نافيا للتكليف كان خارجا عن علمنا الاجمالي، فان علمنا الاجمالي يرجع الى العلم بوجود احكام منجزة، و الحكم النافي للتكليف ناف للتجز ايضا، لما علمت ان المنجز هو التكليف لا عدم التكليف.

و اما الرابع: فهو الذي اعترف المصنف بوروده، و سيأتي بيانه بعد ذكر وجه المصنف ان شاء الله تعالى.

هذا حاصل وجه الشيخ و ما اورده هو عليه (قدس سره) مع توضيح ذلك.

و اما وجه المصنف في تقرير هذا الدليل العقلي الاول فهو مركب من مقدمات.

لا يخفى ان المقدمات الاربع المذكورة في وجه الشيخ لم يخالف المصنف الشيخ في ثلاث منها، انما خالفه في واحدة و هي المقدمة الثانية، و لذا ذكرنا المقدمة الاولى و الثانية لانها بحسب تقرير المصنف يكون العلم الاجمالي فيها حالا للعلم الاجمالي في المقدمة الاولى، و لذا لا يرد الايراد الاول الذي اورده الشيخ على هذا الوجه العقلي.

الاولى: هي المقدمة الاولى المذكورة في وجه الشيخ، و هو العلم الاجمالي بتكاليف فعلية في ضمن الطرق من الاخبار و الاجماع

و الشهرة.

الثانية: و هي التي خالف بها الشيخ هو العلم الاجمالي بصدور كثير مما بأيدينا من الاخبار من الأئمة عليهم السلام المتضمنة لاحكام الواقعية، و تلك الاخبار الصادرة عنهم عليهم السلام وافية بمعظم الفقه بحيث لو علمنا تفصيلا بتلك الاخبار الصادرة لا نحل علمنا الاجمالي بوجد تكاليف واقعية الى علم تفصيلي و شك بدوى.

و توضيحه: ان العلم الاجمالي، تارة ينحل الى علمين تفصيليين كما لو علمنا اجمالاً بوجود عشرة من الغنم محرمة في ضمن غنم ثم علمنا تفصيلاً بتلك العشرة، فان هذا الانحلال لازمه هو العلم بالمحرّم بعينه من الغنم و هو العشرة و بالحلال بعينه من الغنم و هو الباقي من الغنم غير هذه العشرة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٧

.....

و اخرى: ينحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي و شك بدوى، كما لو علمنا بوجود غنم محرمة لا نعرف مقدارها على التحقيق، و لكننا نعلم بانها لا تزيد على العشرين مثلاً، و نحتمل ان تكون اقل من ذلك و لكنها تزيد على العشرة، فلو علمنا باثنى عشر منها على التفصيل بانها محرمة فان علمنا الاجمالي ينحل الى علم تفصيلي بهذه الاثنى عشر و شك بدوى في بقية الغنم.

و مقامنا من قبيل الثانى، فان علمنا الاجمالي بوجود احكام في ضمن ما بأيدينا من الاخبار بحيث تكون وافية بمعظم الفقه، يوجب انحلال علمنا الاجمالي الاول الى علم بان الاخذ بما بأيدينا من الاخبار يحصل به الاخذ بمقدار من الاحكام الواقعية كثيرة، بحيث يوجب الشك في وجود احكام واقعية في غير هذا الاخبار من الطرق الاخرى كالاجتماعات و الشهرة.

و يدل على انحلال العلم الاجمالي الاول بالاحكام الواقعية في ضمن مطلق الطرق بهذا العلم الاجمالي الثانى، و هو كون ما بأيدينا من الاخبار وافية بمعظم الفقه، أى انه موجود فيه معظم الاحكام الواقعية انه لو علمنا تفصيلاً بالاحكام الواقعية الموجودة في ضمن ما بأيدينا من الاخبار لانحل العلم الاجمالي الاول الى علم تفصيلي بهذه الاحكام الواقعية و شك بدوى في وجود أحكام واقعية غير هذه الاحكام في ضمن الطرق الاخرى.

لا يقال: انا بالوجدان نرى انه مع الاخذ بالاخبار يحصل لنا علم اجمالى بوجود أحكام واقعية في ضمن الطرق الاخرى من الاجتماعات و الشهرة، و انكار ذلك مكابرة.

فانا نقول: انه لا ننكر هذا العلم الاجمالي و لكنه محتمل الانطباق على الاحكام التي في ضمن الاخبار.

و دعوى ان هذا العلم الاجمالي معلوم عدم الانطباق بحيث انا نعلم ان هذه الاحكام الواقعية التي في ضمن الطرق الاخرى غير الاخبار هي غير الاحكام الواقعية

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٨

[الجواب عن ثالث ايرادات الشيخ (قده)]

و لازم ذلك لزوم العمل على وفق جميع الاخبار المثبتة، و جواز العمل على طبق النافى منها فيما إذا لم يكن في المسألة أصل مثبت له، من قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب، (١) بناء على جريانه في أطراف ما

الموجودة في ضمن الاخبار ممنوعة، بل دعواها مكابرة مع فرض ان ما بأيدينا من الاخبار واف بمعظم الفقه.

و منه تبين انه لا يرد على هذا التقرير الايراد الاول الذى اورده الشيخ (قدس سره) على التقرير الاول.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «انه يعلم اجمالا بصدور كثير مما بأيدينا من الاخبار من الأئمة الاطهار بمقدار واف بمعظم الفقه» أى انا نعلم بان اخبارنا عنهم عليهم السلام قد اشتملت على معظم الاحكام الواقعية «بحيث» يكون وجود احكام واقعية اخرى غير الاحكام الموجود في هذه الاخبار مشكوكا، فينحل العلم الاجمالي الاول بالعلم الاجمالي الثانى، و يدل على انحلاله به هو انه «لو علم تفصيلا ذاك المقدار» الموجود في ضمن هذه الاخبار من الاحكام الواقعية «لانحل علمنا الاجمالي» الاول «بثبوت التكليف بين الروايات و سائر الامارات الى العلم التفصيلى بالتكليف» الواقعية «في مضامين» هذه «الاخبار الصادرة المعلومة تفصيلا» انها صادرة و متضمنة للاحكام الواقعية «و الشك البدوى في ثبوت التكليف» الواقعي «في مورد سائر الامارات غير المعتمدة» كالاجتماعات و الشهورات، و مراده من الشك البدوى في ثبوتها في هذه الموارد غير الاخبار، هو الشك في ثبوتها بما انها غير منطبقة على ما هو موجود في الاخبار.

(١) يشير بهذا الى عدم ورود الايراد الثالث للشيخ لا- على التقرير الاول و لا- على التقرير الثانى، و ان اثر العلم الاجمالي ليس هو خصوص الاخبار المثبتة للتكليف دون الاخبار النافية، فان السبب في الاخذ بما بأيدينا من الاخبار هو العلم الاجمالي بصدور الاخبار في ضمنها، و لا ريب انه لو علمنا بالخبر الصادر عنهم تفصيلا يجب

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٩

.....

العمل على طبقه اذا تضمن اثبات التكليف و جواز العمل على طبق الخبر النافى للتكليف، و المراد من جواز العمل على طبق الخبر النافى للتكليف هو عدم لزوم الاحتياط في مورد فيما اذا احتملنا وجوبا او حرمة، و هذا هو المراد لمن اقام الدليل العقلى على الاخذ بما بأيدينا من الاخبار، و لم يرد منه وجوب العمل على طبق جميعها باتيان ما اثبتته من التكليف و نفى ما نفته من التكليف حتى يرد عليهم بان لازم هذا الدليل هو الاخذ بالخبر المثبت للتكليف دون الخبر النافى، لوضوح انهم لا يريدون من العمل على طبق الخبر النافى لزوم نفى التكليف به.

و على كل فحال العلم الاجمالي بالاخبار الصادرة حال العلم التفصيلى بصدورها.

نعم هناك فرق بين العلم التفصيلى بالصادر النافى و العلم الاجمالي به، في انه مع العلم التفصيلى بصدور الخبر النافى لا يؤخذ في مورده بأصل مثبت للتكليف كقاعدة الاشتغال او الاستصحاب، و فى العلم الاجمالي لا- بد من الاخذ بالاصل المثبت للتكليف من قاعدة الاشتغال او الاستصحاب في مورد الخبر النافى، و انما يجوز العمل على طبق الخبر النافى حيث لا يكون في مورد اصل مثبت للتكليف.

و الوجه في هذا الفرق هو انه مع العلم التفصيلى بصدور الخبر النافى يعلم بعدم التكليف تعبدا، و مورد ثبوت التكليف بالاصل او القاعدة هو مقام الشك في التكليف لا العلم بعدم التكليف تعبدا، و فى مقام العلم الاجمالي بصدور اخبار فيما بأيدينا من الاخبار لا يحصل علم تعبدا بعدم التكليف في مورد الخبر النافى، لانه المفروض في العلم الاجمالي هو ان فيها ما هو صادر لا- أن جميعها صادرة، و إلا لكان علما تفصيلا، فهو مورد الشك في التكليف فيكون الاصل او القاعدة مثبتا للتكليف.

و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «و لازم ذلك» أى و لازم العلم الاجمالي بصدور الاخبار الكثيرة فيما بأيدينا من الاخبار هو «لزوم العمل على وفق جميع

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٠

علم اجمالا بانتقاض الحالة السابقة في بعضها، أو قيام أمانة معتبرة على انتقاضها فيه، و إلا لاختص عدم جواز العمل على وفق النافى

بما إذا كان على خلاف قاعدة الاشتغال (١).

الاجبار المثبتة» للتكليف «و جواز العمل على طبق النافي منها» للتكليف، لا كما يظهر من الشيخ من وجوب العمل على طبق المثبت للتكليف و الغاء الخبر النافي بالمرّة.

و اشار الى اشتراط جواز العمل على طبق النافي بعدم وجود قاعدة او اصل في مورده بقوله: «فيما اذا لم يكن في» مورده «اصل مثبت له» أي للتكليف «من قاعدة الاشتغال او الاستصحاب».

(١) لما كان لا خلاف في جريان قاعدة الاشتغال للتكليف في اطراف العلم الاجمالي و لا تسقط الا بالتعارض، و مع عدم التعارض فلا اشكال في جريانها مع العلم الاجمالي و اثبات التكليف بها.

و اما الاستصحاب فحيث قد مر منه و يأتي في بابہ التعرض له ان جريان الاستصحاب في مورد العلم الاجمالي محل خلاف، و قد مرت الاشارة الى ان الشيخ (قدس سره) يظهر منه عدم جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي سواء أ تعارض ام لم يتعارض- فأراد المصنف ان يشير الى ان الاستصحاب انما يكون مثبتا للتكليف في مورد الخبر النافي حيث نقول بجريانه في اطراف العلم الاجمالي، و اما اذا قلنا بعدم جريانه في اطراف العلم الاجمالي فلا يكون الاستصحاب مثبتا للتكليف في مورد الخبر النافي، و يجوز حينئذ العمل على طبق الخبر النافي، و يختص عدم جواز العمل على طبق الخبر النافي بخصوص قاعدة الاشتغال لعدم الخلاف في جريانه في اطراف العلم الاجمالي، و لذا قال (قدس سره): «او الاستصحاب» أي ان الاستصحاب انما يكون مثبتا للتكليف في مورد الخبر النافي كقاعدة الاشتغال «بناء على جريانه في اطراف ما علم اجمالا بانتقاض الحالة السابقة في بعضها» كما لو صلينا- مثلا- الى اربع جهات في مقام الجهل بالقبلة، و علمنا بعد خروج الوقت بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣١

[رد المصنف (قده) الدليل العقلي باختيار رابع ايرادات الشيخ (قده)]

و فيه: إنه لا- يكاد ينهض على حجية الخبر، بحيث يقدم تخصيصا أو تقييدا أو ترجيحا على غيره، من عموم أو إطلاق أو مثل مفهوم (١)، و إن

بفساد احدى الصلوات، «او» كان الفساد في بعض الصلوات ل «قيام اماره معتبره على انتقاضها» أي على انتقاض الحالة السابقة «فيه» أي في بعض ما علم اجمالا به، كما لو قامت البيئه على فساد بعض الصلوات، فان الاستصحاب انما يجري في اثبات القضاء لصلوات عما في الذمه، و لا يؤخذ بالخبر النافي للتكليف، و هو قوله اذا خرج الوقت فقد دخل حائل حيث نقول بجريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي «و إلّا» أي و ان لم نقل بجريانه في اطراف العلم الاجمالي «لاختص عدم جواز العمل على وفق» الخبر «النافي بما اذا كان» الخبر النافي «على خلاف قاعدة الاشتغال» فقط دون الاستصحاب.

و قد ظهر مما ذكره المصنف ان الايراد الاول لا يرد على التقرير الثاني، و الايراد الثالث لا يرد مطلقا، و لم يتعرض المصنف للايراد الثاني.

(١) لما كان ايراد الشيخ الرابع واردا على التقريرين و المصنف معترف بوروده حتى على التقرير الثاني- اشار الى وروده على هذا التقرير.

و حاصله: انه لما كان الاخذ بما بأيدينا من الاخبار من باب العلم الاجمالي بصدور بعضها لا لحجية الخبر تعبدا، فلا يمكن الاخذ

بالخبر الواحد على تخصص به عموماً أو تقييد به إطلاقاً، لأن رفع اليد عن عموم العام وإطلاق المطلق إنما هو لقيام حجة أقوى من حجة العام في عمومته والمطلق في إطلاقه.

ومن الواضح أن الأخذ بالخبر للعلم الاجمالي ليس لازماً حجياً للخبر تبعداً حتى يكون الأخذ به من تقديم أقوى الحجيتين، فالخبر المخصص لعموم أو المقيّد لإطلاق لا يكون حجة أقوى من عموم العام وإطلاق المطلق، فلا يكون نتيجته الأخذ بالخبر للعلم الاجمالي كما هو المطلوب في حجة الخبر من تخصيص العام به وتقييد المطلق به، وكما لا يخصص به عموم ولا يقيّد به إطلاق كذلك لا يترجح ظهور الخبر

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٢

كان يسلم عما أورد عليه من أن لازمه الاحتياط في سائر الامارات، لا في خصوص الروايات، لما عرفت من انحلال العلم الاجمالي بينهما بما علم بين الاخبار بالخصوص ولو بالاجمال فتأمل جيداً (١).

ثانيها: ما ذكره في الوافية، مستدلاً على حجة الاخبار الموجودة في الكتب المعتمدة للشيعة، كالكتب الاربعه، مع عمل جمع به من غير رد ظاهر، وهو إننا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة، سيما بالأصول الضرورية، كالصلاة والزكاة والصوم والحج والمتاجر والانكحة ونحوها، مع أن جل أجزائها وشرايطها وموانعها إنما يثبت بالخبر غير القطعي،

المنطوقى على ظهور مفهوم ينفيه، فإن ترجيح المنطوق على المفهوم إنما هو لظهور الخبر الذى كان حجة تبعداً لا للعلم الاجمالي، و قد اشار الى ذلك بقوله: «انه لا يكاد ينهض ... الى آخر الجملة».

وقوله: «من عموم أو إطلاق أو مثل مفهوم» العموم له التخصيص والإطلاق له التقييد والمفهوم له الترجيح.

(١) هذا إشارة إلى عدم ورود الايراد الاول على التقرير الثانى بعد العلم الاجمالي بكون الصادر فيما بأيدينا من الاخبار وافيا بمعظم الفقه، فانه به ينحل العلم الاجمالي الذى اطرافه الاخبار وسائر الطرق من الاجماع والشهات كما مر تفصيله، ولذا قال: «لما عرفت من انحلال العلم الاجمالي بينهما» أى انحلال العلم بوجود احكام واقعية بين الاخبار وغيرها من الطرق بواسطة العلم الاجمالي الثانى بوجود احكام واقعية كثيرة فى ضمن هذه الاخبار، وهى الاخبار الصادرة الوافية بمعظم الفقه، فالعلم الاجمالي الاول منحل «بما علم بين الاخبار بالخصوص» من الاحكام الكثيرة «ولو» كان العلم «ب» نحو «الاجمال».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٣

[الوجه الثانى: استدلال صاحب الوافية على حجة الكتب الأربعة]

إشارة

بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد، ومن أنكروا فإنا ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالإيمان (١).

(١) هذا هو الدليل العقلى الثانى وقد استدل به صاحب الوافية على حجة الكتب الاربعه، وهو مركب من مقدمتين:

الاولى: ان الكتاب الكريم والسنة القطعية قد دلا على تكاليف لا يختص بها الموجودون فى عصر النبى صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام، فنحن نقطع بان هذه التكاليف نحن مخاطبون بها فعلاً وهى باقية الى زماننا كمثل الصلاة والصوم والحج و

الزكاة و البيع و النكاح و ساير ابواب الفقه.

الثانية: انا نعلم ايضا ان هذه الماهيات مركبة من اجزاء و شرائط بحيث لو اقتصرنا على تفصيل اجزائها و شرائطها على السنة المتواترة القطعية و الاجتماعات المحصلة لخرجت تلك الامور عن حقائقها، و نقطع ايضا بان ما بأيدينا من الكتب الاربعة قد تضمنت الاجزاء و الشرائط لهذه الامور بحيث لا تخرج هذه الامور عن حقائقها فوجب العمل بالكتب الاربعة.

و ملخص هذه الدليل هو انه بعد العلم بالخطاب المنجز بالامور التي ذكرها، و العلم الاجمالي بان الكتب الاربعة قد اشتملت على حقائق اجزاء هذه الامور و شرائطها فيكون اللازم من هذين العلمين لزوم الاخذ بالكتب الاربعة، لانحصار امثال هذه الخطابات المعلومة بالضرورة في الاخذ باخبار هذه الكتب الاربعة.

و الفرق بين هذا الدليل و الدليل السابق ان متعلق العلم الاجمالي في هذا الدليل معلوم بعنوانه و هو الصلاة و الصوم و أمثالهما، و لكنه غير معلوم بالتفصيل من ناحية الاجزاء و الشرائط، و في هذا الدليل السابق متعلق العلم غير معلوم حتى بعنوانه.

و ايضا الفرق بينهما هو دعوى اشتمال خصوص الكتب الاربعة على الاخبار الصادرة المشتملة على الاجزاء و الشرائط الواقعية في هذا الدليل الثاني، و في الاول اشتمال الاخبار التي بأيدينا على تفصيل التكاليف اعم من الكتب الاربعة و غيرها.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٤

[اشكال شيخنا الاعظم فيه بوجهين و مناقشة المصنف فيهما]

و أورد عليه: أولاً- بأن العلم الاجمالي حاصل بوجود الاجزاء و الشرائط بين جميع الاخبار، لا خصوص الاخبار المشروطة بما ذكره، فاللازم حينئذ: إما الاحتياط، أو العمل بكل ما دل على جزئية شيء أو شرطيته (١).

و قد اشار المصنف الى المقدمة الاولى من هذا الدليل بقوله: «انا نقطع ببقاء التكليف ... الى آخر الجملة»، و الى المقدمة الثانية بقوله: «مع ان جل اجزائها ... الى آخر الجملة».

(١) المورد هو الشيخ الاعظم في رسائله، و توضيح الايراد الاول على هذا الدليل العقلي الثاني: هو ان العلم الاجمالي بوجود الاجزاء و الشرائط لهذه الامور لا يختص بخصوص الكتب الاربعة بل هو موجود في الاخبار اعم من الموجود في الكتب الاربعة و غيرها، فاللازم الاخذ بجميع ما بأيدينا من الاخبار لا خصوص الكتب الاربعة.

و لا يخفى ان الاخذ بالاخبار انما يكون بعد عدم امكان العلم بالاحتياط و الاخذ بكل ما احتملنا جزئيته او شرطيته لهذه الامور، لان اللازم بعد العلم ينتج الخطاب بهذه الامور، و العلم بانها مركبة من اجزاء و شرائط هو الاحتياط و الاتيان بكل ما احتمل جزئيته او شرطيته، و لكنه حيث ان العلم باشتمال هذه الاخبار على ما هو واف بمعظم الأجزاء و الشرائط لذا ينحل العلم الاجمالي بالتكليف باتيان اجزاء و شرائط هذه الامور بالاخذ بما بأيدينا من الاخبار او ساير الطرق مما يدل على جزئية شيء او شرطيته لهذه الامور، فلذا لا يجب علينا العلم بالاحتياط، و نكون بالخيار بين العمل بالاحتياط و بين العمل بكل ما يدل على جزئية شيء أو شرطيته.

نعم اذا لم يمكن الاحتياط فحينئذ ينحصر الامر في الاخذ بكل ما يدل على جزئية شيء او شرطيته.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٥

قلت: يمكن أن يقال: إن العلم الاجمالي و إن كان حاصلًا بين جميع الاخبار، إلا أن العلم بوجود الاخبار الصادرة عنهم عليهم السلام بقدر الكفاية بين تلك الطائفة، أو العلم باعتبار طائفة كذلك بينها، يوجب انحلال ذاك العلم الاجمالي، و صيرورة غيره خارجًا عن طرف العلم، كما مرت إليه الإشارة في تقريب الوجه الاول (١).

و على كل فلا تكون نتيجة هذا الدليل هو خصوص الاخذ بالكتب الاربعة، و قد اشار الى هذا بقوله: «لا خصوص الاخبار المشروطة بما ذكره» و هي كونها خصوص الموجودة في الكتب الاربعة.

و اشار الى ان لازم العلم بتنجز هذه الامور هو الاحتياط أو العمل بكل ما اثبت جزئيه او شرطيته لا خصوص الكتب الاربعة بقوله: «فاللازم حينئذ اما الاحتياط أو العمل ... الى آخر كلامه».

(١) حاصله الايراد على ما اورده الشيخ، و هو ان الاختصاص بخصوص الكتب الاربعة انما هو لانحلال العلم الاجمالي بالاجزاء و الشروط بالعلم بان ما في الكتب الاربعة من الاخبار الصادرة المشتملة على الاجزاء و الشروط وافيه بمعظم اجزاء و شروط هذه الامور، و ذلك موجب لانحلال العلم الاجمالي الاول بحيث يكون الشك في وجود اجزاء و شروط في غيرها شكاً بدوياً، و حاصله يرجع الى ما في تقرير الدليل العقلي الاول بالنحو الثاني لا بالنحو الذي ذكره الشيخ (قدس سره).

و الى هذا اشار بقوله: «ان العلم الاجمالي» الاول «و ان كان حاصله بين جميع الاخبار» بل بين جميع الطرق «إلا ان العلم بوجود الاخبار الصادرة عنهم عليهم السلام بقدر الكفاية» لتفصيل الاجزاء و الشروط «بين تلك الطائفة» و هي الموجودة في خصوص الكتب الاربعة، او نقول باشمال الكتب الاربعة على ما هو مقطوع الاعتبار ان لم يكن مقطوع الصدور، بحيث يكون مقطوع الاعتبار الموجود فيها وافياً بما فيه الكفاية للاجزاء و الشروط، و الى هذا اشار بقوله: «او العلم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٦

اللهم إلا أن يمنع عن ذلك، و ادعى عدم الكفاية فيما علم بصدوره أو اعتباره، أو ادعى العلم بصدور أخبار آخر بين غيرها (١)،

باعتبار الطائفة كذلك» أي العلم بان مقطوع الاعتبار الموجود في الكتب الاربعة هو ايضا واف بما فيه الكفاية للاجزاء و الشروط «بينها» أي بين جميع الاخبار التي بأيدينا هو الذي «يوجب انحلال ذاك العلم الاجمالي» و هو العلم الاجمالي الاول بوجود الشروط و الاجزاء في جميع ما بأيدينا من الاخبار، اما الى العلم الاجمالي بوجود الاجزاء و الشروط بقدر فيه الكفاية و هي الاخبار الصادرة في ضمن الكتب الاربعة، او الى العلم التفصيلي بالاجزاء و الشروط الموجودة في الكتب الاربعة اذا قلنا بان في الكتب الاربعة ما هو مقطوع الاعتبار، و بذلك ينحل العلم الاجمالي الاول الى لزوم الاخذ بخصوص الطائفة الموجود في الكتب الاربعة «و صيرورة غيره» أي غير الموجود في الكتب الاربعة من الاخبار «خارجاً عن طرف العلم» الاجمالي بعد هذا الانحلال.

ثم اشار الى ان الحال في المقام هو الحال في تقرير الدليل العقلي الاول بالنحو الذي ذكره المصنف بقوله: «كما مرت اليه الاشارة ... الى آخر الجملة».

(١) حاصله: ان هذا الايراد الاول من الشيخ على صاحب الوافية انما يتم بدعوى احد امرين و هما:

- اما دعوى العلم بان ما في الكتب الاربعة غير واف بقدر فيه الكفاية للاجزاء و الشروط، و حاصله دعوى العلم بوجود اجزاء و شروط في غير ما هو موجود في الكتب الاربعة فلا ينحل العلم الاجمالي الاول، و يكون لازمه الاخذ بجميع ما بأيدينا من الاخبار لا خصوص الكتب الاربعة، لان ما في الكتب الاربعة سواء قلنا بان فيها ما هو مقطوع الصدور او مقطوع الاعتبار غير واف بما فيه الكفاية للاجزاء و الشروط.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٧

فتأمل (١).

و ثانياً: بأن قضيته إنما هو العمل بالأخبار المثبتة للجزئية أو الشرطية، دون الأخبار النافية لهما (٢).

- و اما دعوى انا نعلم بان في غير الكتب الاربعة ما هو مقطوع الصدور ايضا فلا يكون العلم بوجود الصادر في ضمن الكتب الاربعة موجبا لانحلال العلم الاول للعلم بوجود الصادر في غيره ايضا.

وقد اشار الى الدعوى الاولى بقوله: «و ادعى عدم الكفاية» للوفاء بالاجزاء و الشروط «فيما علم بصدوره او» علم «اعتباره من تلك الطائفة» و هي الموجود في الكتب الاربعة.

و الى الثانية اشار بقوله: «او ادعى العلم بصدور اخبار آخر بين غيرها» أى غير تلك الطائفة.

(١) يمكن ان يكون اشارة الى منع كلا الدعويين.

(٢) هذا هو الاشكال الثالث الذى مر التعرض له في اشكالات الشيخ على الدليل العقلى الاول بتقريره الاول، و قد مر من المصنف الاشكال عليه.

و حاصل الاشكال: ان العلم الاجمالي بالاخبار الصادرة المتضمنة للاجزاء و الشروط الواقعية لازمه العمل بخصوص الخبر المثبت للاجزاء و الشروط دون الخبر النافى للجزئية و الشرطية، و قد مر من المصنف ان لازم العلم الاجمالي بوجود الصادر هو العمل على طبق المثبت للاجزاء و الشروط، و جواز العمل على طبق النافى ما لم يكن هناك قاعدة او اصل مثبت للتكليف، و لذا لم يتعرض له هنا، و لعل عدم التعرض له لان العلم الاجمالي بوجود الصادر من الاخبار و ان كان يقتضى العمل بالخبر المثبت للتكليف لكنه لا تثبت به حجية الخبر المطلوب ثبوتها له، من تخصيص العام به و تقييد المطلق و الترجيح لمنطوقه على مثل المفهوم المعارض له كما بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٨

و الاولى أن يورد عليه: بأن قضيته إنما هو العمل بالاخبار المثبتة فيما لم تقم حجة معتبرة على نفيهما، من عموم دليل أو إطلاقه، لا الحجية بحيث يخصص أو يقيد بالمثبت منهما، أو يعمل بالنافى فى قبال حجة على الثبوت و لو كان أصلا، كما لا يخفى (١).

اورد المصنف به على التقرير الاول و الثانى للدليل العقلى الاول، و ذكره هنا موردا به على هذا الدليل العقلى الثانى.

و اما فى النافى فهو و ان كان يجوز العمل على طبقه لكنه فيما لم يكن هناك اصل او قاعدة مثبتة للتكليف، و هذا ايضا لا يريد القائل بحجية الخبر، فان المراد من حجية الخبر المطلوب ثبوتها له هو تقديم الخبر النافى على الاصل و القاعدة المثبتين للتكليف.

(١) حاصله ما عرفت- الآن- من ان اثبات حجية الخبر بواسطة هذا العلم الاجمالي لا تؤدى الى حجية الخبر المطلوب ثبوتها له من تقييد الاطلاق به و تخصيص العموم به و الترجيح لمنطوقه على مثل المفهوم المعارض له، لما عرفت من انه لا يرفع اليد عن الاطلاق و العموم و الظهور المفهومى الثابتات بالخبر المتواتر- مثلا- إلّا بحجة اقوى، و العلم الاجمالي بوجود الصادر فى ضمن ما بأيدينا من الاخبار أو فى الكتب الاربعة كما يريد صاحب الوافية لا يجعل الخبر المقيد أو المخصص او المعارض للمفهوم حجة اقوى من عموم العام و اطلاق المطلق و ظهور المفهوم بعد عدم معرفة الصادر بعينه، كما ان حجية الخبر النافى المطلوب فيها تقديمها على الاصل و القاعدة المثبتين للتكليف لا جواز العمل به ما لم يكن هناك قاعدة او اصل يثبت التكليف بهما.

و الى الاول اشار بقوله: «بان قضيته» أى ان قضية الخبر بواسطة هذا العلم الاجمالي لا تثبت حجية الخبر كما هو المطلوب بل «انما» تقتضيه «هو الاحتياط» فى الاخذ «بالاخبار المثبتة» للجزئية و الشرطية «فيما لم تقم حجة معتبرة» بتواتر و نحوه «على نفيهما» أى على نفي الجزئية و الشرطية «من عموم دليل او اطلاقه»

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٩

[الوجه الثالث: كلام المحقق محمد تقى صاحب العاشية (قده)]

ثالثها: ما أفاده بعض المحققين بما ملخصه: إنا نعلم بكوننا مكلفين بالرجوع إلى الكتاب و السنة إلى يوم القيامة، فإن تمكنا من الرجوع إليهما على نحو يحصل العلم بالحكم أو ما بحكمه، فلا بد من الرجوع إليهما كذلك، وإلا فلا محيص عن الرجوع على نحو يحصل الظن به في الخروج عن عهدة هذا التكليف، فلو لم يتمكن من القطع بالصدور أو الاعتبار، فلا بد من التنزل إلى الظن بأحدهما (١).

و «لا» يثبت بواسطة هذا العلم الاجمالي «الحجية» للخبر «بحيث يخصص او يقيد بالمثبت منها» أى من هذه الاخبار، و ليس هذا المقدار هو الحجية المطلوب ثبوتها للخبر المثبت للجزئية او الشرطية.

و اشار الى الثانى بقوله: «او يعمل بالنافى» أى لا يثبت بواسطة العلم الاجمالي الحجية للخبر النافى بحيث يعمل به «فى قبال حجة على الثبوت و لو كان اصلا» بل يتقدم على الخبر النافى كل حجة معتبرة و لو كانت اصلا او قاعدة، فلا ينفع اثبات الحجية للخبر بهذا العلم الاجمالي «كما لا يخفى».

(١) لا يخفى ان هذا هو الدليل العقلى الثالث لحجية الخبر، و هو للشيخ محمد تقى صاحب حاشية المعالم (قدس سره) ذكره فى تعليقاته على المعالم، و هو طويل قد نقل اكثره الشيخ الآشتياني (قدس سره) فى حاشيته على رسائل الشيخ الاعظم (قدس سره)، و هو على طوله و اكثاره فيه من النقض و الابرام بان قلت لكنه مشتبه المراد، فقد فهم منه الشيخ الاعظم شيئا غير ما فهمه المصنف منه. و على كل فقد لخصه المصنف على ما استفاده من كلامه فى ان مرجعه الى مقدمتين:

الاولى: نعلم باننا يجب علينا الرجوع الى الكتاب و السنة، و مراده من السنة هو السنة المحكية بالخبر الحاكي دون السنة الواقعية التى هى قول المعصوم او فعله او تقريره، لوضوح ان الرجوع اليها انما يمكن التكليف به لأهل زمان الحضور، اما فى بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٤٠

.....

زمان الغيبة فلا يعقل، فلا بد و ان يكون المراد بالتكليف بالرجوع اليها هو الرجوع الى الحاكي عنها، و الاخبار المتواترة فيها و ان كان تقييد العلم بها إلا انه فى الحقيقة يفيد العلم بان المحكى به هو مطابق للواقع من السنة، و بهذا المعنى قالوا ان الخبر المتواتر يفيد العلم بقول المعصوم: أى ان المحكى به يعلم بانه مطابق لها حقيقة. و مثله مرادهم من قوله ان نعلم بوجود الخبر الصادر من المعصوم فى ضمن ما بأيدينا من الاخبار، فان مرادهم منه هو العلم بالخبر الحاكي لها مطابق لها حقيقة و واقعا، فان الواصل الينا هو قول الراوى قال الامام كذا او فعل كذا او قرر كذا، و حيث كان ما نقله الراوى متواترا فلذا نعلم بان ما حكاه الراوى هو مطابق لقول الامام الذى تكلم به و لفعله و تقريره اللذين صدرا منه مطابقة واقعية حقيقية، فلا بد و ان يكون التكليف بالرجوع الى السنة فى زماننا هذا هو التكليف بالرجوع الى الحاكي عنها.

و يدل ايضا على ان مراده من السنة هو الحاكي لها هو المقدمة الثانية كما سيأتى بيانها.

هذا، مضافا الى ما ادعاه المصنف من تصريح المحقق المحشى فى ذيل كلامه بان مراده من السنة هو الحاكي لها فراجع.

و قد اشار الى هذه المقدمة بقوله: «انا نعلم بكوننا مكلفين بالرجوع الى الكتاب و السنة الى يوم القيامة».

لا- يقال: ان ظاهر اقتران السنة بالكتاب مما يدل على ان مراده من السنة نفس قول المعصوم او فعله او تقريره أى السنة الواقعية دون السنة المحكية.

فانا نقول: انه لما كان للكتاب الكريم وجود كتبي امكن الرجوع اليه بنفسه: أى الى وجوده الكتبي، و ليس للسنة وجود كتبي بل ليس

الموجود لها الا الحكاية، فاقتران السنة بالكتاب لا يقتضى ان يكون مراده منها هو السنة الواقعية.

المقدمة الثانية: ما اشار اليها بقوله: «فان تمكنا ... الى آخره» و توضيحها ان المصنف قد فهم من كلام المحشى (قدس سره) ان

التكليف بالرجوع الى السنة هو على

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٤١

.....

نحو الموضوعية كما يشير اليه قوله في آخر كلامه في مقام الايراد على الشيخ الاعظم «ان ملاكه ... الى آخره» و سيأتى بيانه ان شاء الله، فالرجوع اليها و ان كان على نحو الموضوعية إلا انه لما كان المكلف به هو الرجوع الى السنة الحاكية لقول المعصوم ففى مقام الانفتاح العقل يحكم بالرجوع الى السنة الحاكية التى يعلم بمطابقتها للسنة الواقعية او يعلم بجعلها تعبدا.

و بعبارة اخرى: عند انفتاح باب العلم و العلمى لا بد من الرجوع اما الى الخبر المقطوع بموافقه للسنة الواقعية، و هو مثل الخبر المتواتر الذى نعلم بان المخبر به فيه هو الحكم الواقعى او الى الخبر المقطوع بحجته و اعتباره، و هذا هو مراده من قوله: «فان تمكنا من الرجوع اليهما على نحو يحصل العلم بالحكم» و ذلك بالرجوع- مثلا- الى الخبر المتواتر «او ما بحكمه» و هو الرجوع الى الخبر المقطوع بحجته.

و اما فى مقام انسداد باب العلم و العلمى كما هو المفروض فى مقامنا لانا فى مقام اقامة الدليل العقلى على حجية الخبر، مع فرض انه هو الدليل على حجية الخبر دون الادلة التى تقدمت كآيات و الروايات و الاجماع، فلا بد من فرض انسداد باب العلم و العلمى، و مع الانسداد فالعقل يحكم بالرجوع الى ما هو مظنون الصدور أو مظنون الاعتبار، لوضوح ان كل تكليف لا بد من امتثاله اما بالعلم او العلمى و إلا فبالظن، و الى هذا اشار بقوله: «و إلا فلا- محيص عن الرجوع على نحو يحصل الظن به فى الخروج عن عهده هذا التكليف» و هو التكليف بالرجوع الى السنة، ففى مقام الانفتاح و امكان ان نعرف السنة المامورين بالرجوع اليها لا بد من الرجوع الى السنة المقطوع بمطابقتها للسنة الواقعية او الى السنة المقطوع باعتبارها، و فى مقام الانسداد فالتكليف بالرجوع الى السنة لا بد من التنزل فيه من العلم و العلمى الى ما هو المظنون بصدوره او المظنون باعتباره، و لذا قال (قدس سره): «فلو لم يتمكن من القطع بالصدور او الاعتبار» كما هو فرض مقامنا «فلا بد من التنزل الى الظن باحدهما» أى لا بد من التنزل الى مظنون الصدور او مظنون الاعتبار.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٤٢

[ما أورده المصنف (قده) على كلام المحقق صاحب الحاشية (قده)]

و فيه: إن قضية بقاء التكليف فعلا بالرجوع إلى الاخبار الحاكية للسنة، كما صرح بأنها المراد منها فى ذيل كلامه زيد فى علو مقامه إنما هى الاقتصار فى الرجوع إلى الاخبار المتيقن الاعتبار، فإن و فى: و إلى أضيف إليه الرجوع إلى ما هو المتيقن اعتباره بالاضافة لو كان، و إلا فالاحتياط بنحو عرفت، لا الرجوع إلى ما ظن اعتباره، و ذلك للتمكن من الرجوع علما تفصيلا أو إجمالا، فلا وجه معه من الاكتفاء بالرجوع إلى ما ظن اعتباره. هذا مع أن مجال المنع عن ثبوت التكليف بالرجوع إلى السنة- بذاك المعنى- فيما لم يعلم بالصدور و لا بالاعتبار بالخصوص واسع (١).

لا يقال: انه اذا كان المراد من السنة فى كلام المحشى هى الاخبار الحاكية للسنة فالتكليف بالرجوع اليها معناه حجيتها، فلا وجه لهذا

التكليف في حكم العقل بالرجوع اولا- الى الاخبار المقطوعة الصدور ثم الاخبار المقطوعة الاعتبار في حال الانفتاح، و في حال الانسداد الى مظنون الصدور او الاعتبار، بل الاخبار كلها تكون مقطوعة الاعتبار.

فانه يقال: ان التكليف بالرجوع الى السنة الحاكية أى الاخبار ليس فيه اطلاق و انما هو في الجملة: أى ان الاجماع من الشيعة او من المسلمين او الضرورة دليل لبي لا اطلاق فيه، فهو يدل على لزوم الرجوع الى السنة الحاكية في الجملة، و لذا كان للعقل مجال في الحكم بكيفية امتثال الامر بالرجوع اليها.

(١) توضيح ما اورده المصنف على كلام المحقق المحشى، و قد اورد عليه بإيرادين:

أولهما: هو ان نتيجة كلام المحقق (قدس سره) هو القطع بالتكليف بالرجوع الى السنة الحاكية أى الاخبار التي بأيدينا، و حيث ان المفروض الانسداد و لا- نعلم ما هو مقطوع الصدور و لا- مقطوع الاعتبار بخصوصه فنتزل الى الظن باحدهما، و لكن لازم هذا هو الرجوع الى متيقن الاعتبار من الاخبار، فانا و ان كنا لم نعلم بمقطوع الصدور لكننا نعلم بمتيقن الاعتبار، فان الامر بالرجوع الى هذه الاخبار في الجملة ان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٤٣

.....

كان على وجه يعم الخبر الموثق فلا اشكال في انه يعم الخبر الصحيح الاعلاني و هو الذى كل رجاله عدول معدلون بعدلين، فان و في هذا النوع من الخبر بمعظم الفقه او بما نعلم بواسطة الاخذ بهذا النوع بانحلال التكليف بالرجوع الى السنة، و إلاً فنتزل الى الاخذ بالخبر المتيقن الاعتبار بالاضافة، و هو مثل الخبر الصحيح الذى رجاله عدول و لكنهم معدلون بعدل واحد لا بعدلين، فان لم يف هذا النوع ايضا بانحلال التكليف بأن كنا مع الاخذ بهذين النوعين يبقى العلم الاجمالي بالرجوع الى الاخبار بحاله و لا ينحل الى علم تفصيلي و شك بدوى، فلا بد من العمل بالاحتياط و الاخذ بكل خبر مثبت، و لا تصل الحال الى الظن، لوضوح انه مع امكان امتثال التكليف بالعلم التفصيلي او العلم الاجمالي لا تصل النوبة الى الامتثال الظني، و في مقامنا يمكن امتثال الامر بالرجوع الى السنة، اما تفصيلا فيما اذا و في النوع الاول او هو مع النوع الثانى بانحلال التكليف الى علم تفصيلي و شك بدوى، و ان لم يكن الاخذ بهذين النوعين و افيا فيمكن الامتثال بالعلم الاجمالي و هو الاحتياط و الاخذ بكل ما اثبت التكليف، و لا تصل النوبة الى الاخذ بالمظنون.

و قد اشار الى هذا الايراد الاول بقوله: «انما هي الاقتصار» أى ان قضية العلم ببقاء التكليف فعلا بالرجوع الى الاخبار الحاكية للسنة هي الاقتصار «فى الرجوع الى الاخبار» على الرجوع الى «المتيقن الاعتبار» من الاخبار كالخبر الصحيح الاعلاني «فان و فى» بان انحل به التكليف بالرجوع الى الاخبار الحاكية للسنة «و إلاً» فنتزل الى النوع الثانى من الخبر الصحيح و هو مراده من قوله: «و إلاً اضيف اليه الرجوع الى ما هو المتيقن اعتباره بالاضافة» أى بالاضافة الى النوع الاول من الخبر الصحيح «و إلاً» أى و ان لم يف هذان النوعان «فلاحتياط بنحو عرفت» و هو الاخذ بكل ما اثبت التكليف «لا الرجوع الى ما ظن اعتباره و ذلك» أى ان السبب في ان نتيجة ما ذكره هو الرجوع الى الاخبار الحاكية للسنة بالنحو الذى ذكرناه لها لا بالرجوع الى مظنون الاعتبار، هو انه مع امكان الامتثال اما بنحو العلم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٤٤

.....

التفصيلي او بنحو العلم الاجمالي لا تصل النوبة الى الامتثال الظني، و لذا قال (قدس سره): «للتمكن من الرجوع الى السنة الحاكية بنحو يوجب رجوعنا «علما تفصيلا» بالامتثال «او» علما «اجمالا» بالامتثال، و متى امكن الامتثال اما تفصيلا او اجمالا «فلا وجه معه من الاكتفاء بالرجوع الى ما ظن اعتباره».

ثانيهما: ما اشار اليه بقوله: «مع ان مجال المنع ... الى آخره» و حاصله: انا نمنع القطع بالتكليف بالرجوع الى السنة الحاكية فعلا في حال الانسداد، فان الاجماع من المسلمين و من الشيعة انما هو على الرجوع الى السنة الحاكية المعلومة الصدور بعينها أو المعلومة الاعتبار بعينها، و ليس هناك اجماع محقق مع فرض الانسداد، و المتيقن من المسلمين و الشيعة و ان كان هو الرجوع فعلا الى السنة الحاكية إلّا أن المجمعين كلهم او جلهم ممن يرى انفتاح باب العلم و العلمى، و لم يظهر منهم الاجماع على الرجوع اليها حتى مع الانسداد. و محصل ما ذكره الماتن هو: ان القدر المتيقن قيام الاجماع على الاخذ بالسنة الحاكية في حال الانفتاح، و في حال الانفتاح يكون الخبر المعلوم الاعتبار معلوما بعينه، و لم يثبت اجماع في فرض الانسداد ليكون الاجماع مستلزما للاخذ بالسنة في الجملة و لذا قال (قدس سره): «مع ان مجال المنع عن ثبوت التكليف بالرجوع الى السنة الحاكية بذاك المعنى» أى مع فرض الانسداد لا نعلم باننا مكلفون فعلا- بالرجوع الى الاخبار الحاكية للسنة، و هو مراده من قوله: «فيما لم يعلم بالصدور و لا- بالاعتبار بالخصوص»، و قوله «واسع» هو خبران: أى ان مجال المنع واسع.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٤٥

[مناقشة المصنف (قده) في ايراد الشيخ (قده) عليه]

و أما الايراد عليه: برجوعه إما الى دليل الانسداد لو كان ملاكه دعوى العلم الاجمالي بتكاليف واقعية، و إما الى الدليل الاول، لو كان ملاكه دعوى العلم بصدور أخبار كثيرة بين ما بأيدينا من الاخبار (١).
ففيه: إن ملاكه إنما هو دعوى العلم بالتكليف، بالرجوع إلى الروايات في الجملة إلى يوم القيامة، فراجع تمام كلامه تعرف حقيقة مرامه (٢).

(١) لا يخفى ان الشيخ الاعظم (قدس سره) قد اورد على ما افاده المحقق المحشى بعد ان لم يستوضح ان مراد المحشى من السنة هي السنة الحاكية في الجملة، بما حاصله ان مراد المحقق المحشى من قوله انا نعلم بكوننا مكلفين بالرجوع الى السنة: اما ان يكون هو السنة الواقعية، و السنة الواقعية هي التي تتضمن الاحكام الواقعية، و تلك السنة الواقعية مطابقة لما بأيدينا من الاخبار، فيرجع كلامه الى العلم الاجمالي بالتكليف باحكام واقعية، فمرجع هذا الى دليل الانسداد، و ما ذكره هو مقدمة واحدة من مقدماته، و لا بد من ضم بقية مقدمات دليل الانسداد اليها، و نتيجتها اما الظن الواقعي من أى طريق حصل، او الظن بالطريق، او الظن بكليهما كما سيأتى بيانه مفصلا في دليل الانسداد ان شاء الله.

و اما ان يكون مراده من السنة هي الاخبار المعلومة الصدور، و اطلاق السنة عليها باعتبار مطابقتها حقيقة للسنة الواقعية، فيكون مرجع ما ذكره الى العلم بوجود الاخبار المعلومة الصدور فيما بأيدينا من الاخبار، و هذا هو الوجه الاول المتقدم.
و على كل فلا يكون ما ذكره دليلا عقليا ثالثا على حجية الخبر الواحد بالخصوص.

و المتحصل مما فهمه الشيخ هو الامر بالرجوع الى السنة من باب الطريقيه، و عبارة المتن واضحة.

(٢) حاصله: انه لا- وجه للايراد على المحقق المحشى بما ذكره الشيخ، لان مراده ليس السنة الواقعية حتى يرجع الى الانسداد، و لا الاخبار المعلومة الصدور حتى يرجع

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٤٦

[أدلة حجية مطلق الظن]

إشارة

فصل في الوجوه التي أقاموها على حجية الظن (١)، و هي أربعة:

الى الدليل الاول، بل مراده هو الاخبار التي بأيدينا في الجملة. وقد ذكرنا الامارات الدالة على أن مراده من السنة هو ما ذكرناه، و لتصريحه بذلك في ذيل كلامه.

و لازم كون الرجوع الى السنة لا من باب الطريقية و ليس باعتبار مطابقتها للسنة الواقعية- هو كون الرجوع اليها من باب الموضوعية. و اذا كان مراده هو الرجوع الى السنة الحاكية في الجملة من باب الموضوعية لا يرد عليه ما ذكره الشيخ، بل يرد عليه ما ذكرناه، و لذا قال (قدس سره): «ان ملا-كه» أى ان ملا-ك ما ذكره المحقق المحشى «انما هو دعوى العلم بالتكليف بالرجوع الى الروايات» التي بأيدينا «في الجملة الى يوم القيامة» و هو مراده من السنة دون السنة الواقعية و دون الاخبار المعلومة الصدور.

(١) قد اقاموا وجوها اربعة على حجية مطلق الظن، و لا يخفى ان ظاهر بعض الوجوه الآتية هو حكم العقل بحجية الظن، و هذا يناهى ما تقدم من الاصل الاولى عقلا و شرعا و هو عدم حجية الظن.

و ما يقال من انه لا- منافاة بين الامرين، فان الاصل الاولى هو عدم حجية الظن بالنظر الى نفس الظن و الحجية، و ما يأتى من بعض الوجوه المقامة لحجية الظن انما هو بملاحظة حالة طارئه، و لا منافاة بين ان يكون الشيء بالنظر الى ذاته ليس بحجة، و بالنظر الى حالة طارئه عليه حجة.

فانه يقال: ان ظاهر بعض الوجوه هو كون الظن علة تامه للظن بالعقوبة و هي علة تامه ايضا للحجية كما سيأتى بيانه، و لا يختلف حال العلية في حال من الاحوال، فان الظن بالحكم دائما يكون علة لذلك اذا تم هذا الوجه المدعى لحجية الظن، فليس هذا من قبيل الحالة الطارئة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٤٧

الاول: إن في مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبى أو التحريمى

[الوجه الاول: استلزام مخالفة المجتهد لما ظنه للضرر]

إشارة

مظنة للضرر، و دفع الضرر المظنون لازم.

أما الصغرى، فلان الظن بوجوب شيء أو حرمة يلزم الظن بالعقوبة على مخالفته أو الظن بالمفسدة فيها، بناء على تبعية الاحكام للمصالح و المفسدات (١).

و الاولى: ان يقال في مقام الجمع بين الكلامين- حيث يكون القائل هنا بحجية الظن هو ممن يقول بعدم حجيته بالاصل الاولى:- ان النظر في مقام الاصل بالنسبة الى الظن مهمل من حيث الانفتاح و الانسداد، و النظر في المقام مقيد بكونه في حال الانسداد، و حينئذ يصح ان يقال انه لا منافاة بين ان لا يكون الشيء بحسب ذاته علة لشيء و ان يكون مقيدا بشيء علة تامه له. و لعل هذا هو مراد من اجاب اولاً بانه لا منافاة بين ان يكون الشيء بالنظر الى ذاته ليس بحجة و بالنظر الى حالة طارئه عليه حجة.

(١) هذا الوجه الاول مركب من صغرى و كبرى.

اما الصغرى و هى ان ظن المجتهد بالحكم مستلزم للظن بكون مخالفة ذلك الحكم المظنون مستلزما للضرر، فالظن بالحكم مما يستلزم الظن بالضرر عند مخالفته.

و قبل توضيحه نقول انما خص الظن بالمجتهد لانه مقام الشبهة الحكمية المختصة بالمجتهد دون الشبهة الموضوعية التي يشارك المقلد المجتهد فيها.

و توضيح هذه الصغرى: انه لا ريب ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح و المفساد، فالمصالح و المفساد كعلة للاحكام الشرعية، و لا ريب ايضا ان مخالفة الحكم الشرعى علة للعقوبة، لبداهة كون مخالفة الحكم الالزامى مما يستوجب استحقاق العقاب، و من الواضح ايضا ان العقوبة من الضرر، بل هى من اعظم الاضرار، و مما لا ريب فيه ايضا ان التلازم بين العلة و المعلول من اعلى مراتب التلازم، و لا يعقل انفكاك المتلازمين فى أى مرحلة من المراحل، فهما متلازمان واقعا و متلازمان

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٤٨

.....

فى مقام العلم، فان العلم باحدهما يلازمه العلم بالآخر، و الظن باحدهما يلازمه الظن بالآخر، و احتمال احدهما يلازمه احتمال الآخر. و لما كان الحكم معلولا للمصلحة او المفسدة و مخالفته علة لاستحقاق العقوبة، فيكون الظن به مستلزما للظن بعلمته و هى المصلحة او المفسدة، و للظن بمعلوله و هو استحقاق العقاب على مخالفته، فالظن بالحكم مما يستلزم الظن بالعقوبة عند مخالفته، و قد عرفت ان العقوبة ضرر، فلازم الظن بالحكم هو الظن بالضرر عند مخالفته.

و قد ظهر مما ذكرنا من كون الاحكام معلولة للمصالح و المفساد و من كون الظن بالمعلول ظنا بالعلة ان الظن بالحكم مستلزم للظن بالضرر الدنيوى من جهة ان مخالفته ترك للمصلحة الملزمة فيما اذا كان هو الوجوب، و ارتكاب للمفسدة فيما اذا كان هو الحرمة، و لا ريب ان فعل المفسدة و ترك المصلحة ضرر دنيوى، فالظن بالحكم مستلزم للظن بالضرر من ناحية علمته و هى المصلحة و المفسدة و من ناحية معلوله و هى العقوبة.

و لا- يخفى ان كون الحكم معلولا- للمصلحة او المفسدة مبنى على مذهب المشهور من العدلية، و اما كون مخالفة الحكم علة لاستحقاق العقاب فهو مسلم عند الكل.

و قد تبين ايضا مما ذكرنا: ان الظن بالضرر انما هو فى الحكم الالزامى لانه هو الذى يكون مخالفته مستوجبة لاستحقاق العقاب، اما الحكم غير الالزامى فلا عقاب فيه حتى يكون مخالفته مما يستوجب الظن بالضرر.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «اما الصغرى فلان الظن بوجوب شىء او حرمة» و هو الحكم الالزامى «يلزم الظن بالعقوبة على مخالفته» لانها معلولة له، و الظن بالعلة يلازم الظن بالمعلول «او الظن بالمفسدة» من جهة ان الظن بالمعلول يستلزم الظن بعلمته. و لما كان الحكم- بناء على مذهب المشهور من العدلية- تابعا للمصالح و المفساد فلا بد ان يكون الظن بالحكم مستلزما للظن بكون مخالفته مستلزما اما لترك

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٤٩

و أما الكبرى، فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون، و لو لم نقل بالتحسين و التقيح، لوضوح عدم انحصار ملاك حكمه بهما، بل يكون التزامه بدفع الضرر المظنون بل المحتمل بما هو كذلك و لو لم يستقل بالتحسين و التقيح، مثل الالتزام بفعل ما استقل بحسنه، إذا قيل باستقلاله، و لذا أطبق العقلاء عليه، مع خلافهم فى استقلاله بالتحسين و التقيح، فتدبر جيدا (١).

المصلحة أو للوقوع في المفسدة و كلاهما مفسدة، و لذا جمعهما بقوله: «أو الظن بالمفسدة فيها» أى فى مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم.

و لما كان ذلك مبنيًا على مذهب بعض دون بعض و هو مشهور العدلية أشار الى ذلك بقوله: «بناء على تبعية الاحكام للمصالح و المفساد».

(١) قد عرفت ان هذا الوجه مركب من صغرى و كبرى، و قد عرفت الصغرى و هى كون الظن بالحكم مما يستلزم الظن بكون مخالفته ضرراً.

و اما الكبرى: فهى استقلال العقل بلزوم دفع الضرر المظنون، فالظن بالحكم ظن بالضرر و الضرر المظنون يجب دفعه، و الناتج منهما و جوب دفع مخالفة الحكم المظنون، و دفع مخالفته ليس إلا بامثاله فيجب اتباع الحكم المظنون، و هذا معنى حجية الظن بالحكم، و قد مر ذكر الوجه فى الصغرى.

و اما الوجه فى الكبرى: و هى دعوى استقلال العقل بلزوم دفع الضرر المظنون فحاصله: ان ملاك استقلال العقل بذلك من طريقين: الاول: انه احد مصاديق قاعدة الحسن و القبح العقليين، فان العقلاء بنوا على مدح فاعل بعض الافعال و على ذم فاعل بعض الافعال حفظاً للنظام و ابقاء للنوع، و نجدهم يذمون على ارتكاب الضرر المظنون و يمدحون على تركه، فهذا المدح و الذم فى المقام هو الملاك لاستقلال العقل بلزوم دفع الضرر المظنون.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٥٠

.....

و لا يخفى ان الملاك لهذه القاعدة اذا كان الحسن و القبح العقليين فهو يتم عند من يقول بالحسن و القبح العقليين، اما مثل الاشاعرة فلا يتم الاستدلال على و جوب دفع الضرر المظنون عندهم من هذه الجهة، لانهم لا يقولون بالحسن و القبح العقليين.

الثانى: ان الملاك لاستقلال العقل بوجوب دفع الضرر المظنون هو ان العاقل لا يقدم على الضرر المظنون، بل من طبيعته كل ذى شعور هو الفرار من الضرر المظنون، و هذا مما لا يختلف فيه احد، و العقلاء كلهم قد اطبق عملهم عليه بل هو من طبيعته كل ذى شعور، فانه بجبلته يفر عن الضرر المظنون.

و لا اشكال ان العقلاء اذا اطبقوا فى مقام العمل على شىء فيصح للشارع الاعتماد على ما اطبقوا عليه فى تنجيز او امره، بل هو بما انه رئيس العقلاء فلا طريقة له غير طريقته، فاذا ظن المجتهد بالحكم فحيث انه يظن بالضرر فى مخالفته فلو اصاب ظنه الواقع كان للشارع عقابه، و هذا هو معنى حجية الظن، فان الحجية هو التنجيز عند الاصابة للواقع و العذر عند المخالفة.

و قد اشار المصنف الى ان هذا الطريق الثانى هو الملاك لاستقلال العقل بهذه الكبرى، و هى و جوب دفع الضرر المظنون، لانه مما اطبق عليه جميع العقلاء من دون حاجة الى الاستدلال عليه بقاعدة الحسن و القبح لانها مما وقع الخلاف فيها، و لذا قال: «و اما الكبرى فلا استقلال العقل بدفع الضرر المظنون» لانه من ما اطبق عليه العقلاء بما هم عقلاء، بل هو من جهة كل ذى شعور، فيجب دفع الضرر المظنون «و لو لم نقل بالتحسين و التقيح العقليين لوضوح عدم انحصار ملاك حكمه» أى عدم انحصار ملاك حكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون «بهما» أى بقاعدة التحسين و التقيح العقليين «بل يكون التزامه» أى التزام العقل «بدفع الضرر المظنون بل المحتمل» أى ان العاقل بل كل ذى شعور يفر عن الضرر المحتمل فضلا عن الضرر المظنون بما هو عاقل و له شعور، و هذا من الامور التى التزمتها العقلاء و هو لزوم دفع الضرر المظنون بل الضرر المحتمل «بما هو كذلك» أى بما هو

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٥١

و الصواب في الجواب: هو منع الصغرى، أما العقوبة فلضرورة عدم الملازمة بين الظن بالتكليف و الظن بالعقوبة على مخالفته، لعدم الملازمة بينه و العقوبة على مخالفته، وإنما الملازمة بين خصوص معصيته و استحقاق العقوبة عليها، لا بين مطلق المخالفة و العقوبة بنفسها، و مجرد الظن به بدون دليل على اعتباره لا ينتج به، كى يكون مخالفته عصيانه (١).

ضرر محتمل فضلا عن ان يكون مذنوناً من حيث انه امر جبلى له فهو يستقل به «و لو لم يستقل العقل بالتحسين و التقييح» العقليين، و هذا ملاك لاستقلال العقل بلزوم دفع الضرر المذنون في قبال ملاكه بالتحسين و التقييح، و اذا كان العاقل ممن يرى قاعدة التحسين و التقييح العقليين فيكون التزامه بدفع الضرر المذنون لانه من جليات العقلاء مثل التزامه بفعل ما استقل العقل بحسنه و ترك ما استقل بقبحه، و الى هذا اشار بقوله: «مثل الالتزام» هذا هو الخبر ليكون أى يكون التزامه بدفع الضرر المذنون مثل الالتزام منه «بفعل ما استقل بحسنه اذا قيل باستقلاله».

و قد اشار الى ان الملاك في وجوب دفع الضرر المذنون هو الطريق الثانى دون قاعدة التحسين و التقييح، لان قاعدة وجوب دفع الضرر المذنون مما اطبق عليها العقلاء كلهم، مع ان قاعدة التحسين و التقييح مما وقع الخلاف فيها، فلا بد و ان يكون الملاك فيها غير ما فيه الاختلاف بقوله: «و لذا اطبق العقلاء عليه مع خلافهم في استقلاله» أى في استقلال العقل «بالتحسين و التقييح».

(١) قد عرفت ان الصغرى هي ان الظن بالتكليف يستلزم الظن بالضرر لانه مستلزم للظن بالعقوبة و الظن بالمفسدة.

و حاصل الجواب: ان الظن بالتكليف لا يستلزم الظن بالعقوبة فلا ظن بالضرر من جهة العقوبة، و يستلزم الظن بالمفسدة و لكنه ليس ظنا بالضرر، فمن ناحية العقوبة الظن بالتكليف لا يستلزم الظن بها عند المخالفة فلا ظن بالضرر، و من ناحية

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٥٢

.....

المفسدة يستلزم الظن بالتكليف الظن في الوقوع فيها عند المخالفة و لكنه ليس ظنا بالضرر.

اما في العقوبة فلا ملازمة بين الظن بالتكليف و الظن بالعقوبة لان المفروض انه لم تقم حجة من الشارع على اعتبار الظن، و انما يراد اثبات الحجية للظن بهذه القاعدة، فمع الغض عن هذه القاعدة فهو مما لم يقم على اعتباره حجة، و لا اشكال ان الحاكم باستحقاق العقاب هو العقل، و العقل انما يحكم باستحقاق العقاب على مخالفة التكليف الواصل اما بالقطع او بقيام الحجة المعتبرة عليه، و حيث لم يصل التكليف بالقطع لان المفروض انه ظن بالتكليف و لم تقم حجة معتبرة على اعتبار الظن فالتكليف على فرضه لا- يكون و اصلا، و ما لم يكن التكليف و اصلا فلا تكون مخالفته مما تقتضى استحقاق العقاب.

و من الواضح ان قاعدة قبح العقاب بلا- بيان المراد منها هو البيان الواصل لا مطلق البيان و ان كان لم يصل، فمع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان و اصل لا يعقل ان يرى الملازمة بين الظن بالتكليف المفروض عدم وصوله من غير جهة وجوب دفع الضرر المحتمل و الظن بالعقاب، مع انه يشترط في البيان الوصول، و لا- يكتفى بالبيان الواقعى و ان لم يصل فليس في مخالفة التكليف و ان كان مذنوناً ظن بالعقوبة، و لا ملازمة بين الظن بالتكليف و الظن بالعقوبة، و اما وصول التكليف بقاعدة وجوب دفع الضرر المذنون فهو دور واضح، لان كونه ضرراً مذنوناً يتوقف على وصوله، فاذا كان وصوله متوقفاً على كونه ضرراً مذنوناً لزم الدور.

و على كل فقد اتضح ان الملازمة بين عصيان التكليف- و هو مخالفة التكليف الواصل بالحجة المعتبرة- و بين استحقاق العقاب، و لا ملازمة بين مطلق مخالفة التكليف- و ان لم يصل- و استحقاق العقاب، فلا ملازمة بين الظن بالتكليف المفروض عدم قيام الحجة المعتبرة عليه، و بين الظن بالعقوبة على مخالفته، و لذا قال (قدس سره): «اما العقوبة» أى كون الظن بالتكليف مما يستلزم الظن بالعقوبة

«ف»

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٥٣

إلا- أن يقال: إن العقل وإن لم يستقل بتنجزه بمجرد، بحيث يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفته، إلا أنه لا يستقل أيضا بعدم استحقاقها معه، فيحتمل العقوبة حينئذ على المخالفة، و دعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالمظنون قريبه جدا (١)، لا سيما إذا كان هو العقوبة

ممنوع «لضرورة عدم الملازمة بين الظن بالتكليف» غير الواصل بحجة معتبرة «و الظن بالعقوبة على مخالفته لعدم الملازمة بينه» أي بين مطلق الظن بالتكليف و ان لم يصل «و العقوبة على مخالفته و انما الملازمة بين خصوص معصيته» و هي مخالفة التكليف الواصل بحجة معتبرة «و» بين «استحقاق العقوبة عليها لا- بين مطلق المخالفة» للتكليف و ان لم يصل «و العقوبة بنفسها» أي ليس بين نفس المخالفة مطلقا و بين نفس العقوبة ملازمة «و» ان من الواضح ان «مجرد الظن به» أي بالتكليف «بدون دليل على اعتباره» أي على اعتبار هذا الظن بالتكليف لا- يكون ذلك التكليف و اصلا بمجرد قيام هذا الظن عليه الذي لا دليل على اعتباره، فلا يكون ذلك التكليف بهذا الظن و اصلا «و لا يتنجز به» أي و لا يتنجز بهذا الظن التكليف «كي يكون مخالفته» أي مخالفة هذا التكليف المظنون «عصيانه» أي عصيانا لذلك التكليف، و انما العصيان هي المخالفة للتكليف الواصل بالقطع او بحجة شرعية.

(١) توضيحه يتوقف على بيان امرين:

الاول: ان العقل كما يستقل بوجوب دفع الضرر المظنون كذلك يستقل ايضا بدفع الضرر المحتمل أي المشكوك، فدفع الضرر المشكوك كدفع الضرر المظنون لازم بحكم العقل كما مرّت الاشارة اليه.

الثاني: ان العقل قد يستقل بالحكم على الشيء وجودا و عدما، كما هو حكمه عند العدلية بقبح الظلم و بأن ما لا ظلم فيه لا قبح فيه، و لذا حكموا بقبح مخالفة المولى في ترك حكمه الواصل الى المكلف، لانه ظلم من العبد لمولاه و خروج منه عن

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٥٤

.....

رسم العبودية و زى الرقية، و بعدم قبح المخالفة عند عدم وصول التكليف لان مخالفة العبد لتكليف المولى غير الواصل ليس ظلما منه لمولاه، و لا خروجا منه عن رسم العبودية و زى الرقية، بل حكموا بقبح عقاب المولى لعبده على مخالفة تكليفه غير الواصل بحجة معتبرة، و لذا قالوا بقبح العقاب بلا- بيان و اصل، لانه ظلم من المولى لعبده لعدم وصول تكليفه اليه بالحجة المعتبرة، و على هذا فالعدلية يحكمون باستقلال العقل على عدم استحقاق العقاب في مخالفة التكليف المظنون فضلا عن المشكوك حيث لا تقوم حجة معتبرة على وصوله.

و قد يستقل العقل بعدم صحة قاعدة التحسين و التقيح العقليين كما يدعيه الاشعري المنكر للحسن و القبح العقليين، فلا يرى عقل الاشعري بأسا في صحة العقاب على البيان الواقعي غير الواصل، و على هذا فالاشعري لا بد و ان يرى لزوم الاتيان بالحكم المظنون لملازمته للظن بالعقوبة بناء على رأيه و يجب دفع الضرر المظنون.

و قد يكون العقل غير مستقل بالحكم على الشيء لا وجودا و لا عدما، كعقل من لم تتم عنده قاعدة الحسن و القبح العقليين، و لم يقل بمقالة الاشعري في صحة عقاب من لم يصل اليه التكليف، فعقل هذا القسم الثالث لا استقلال له باستحقاق العقوبة على مخالفة التكليف المظنون غير الواصل، و لا استقلال له ايضا بعدم استحقاق العقوبة على مخالفته، فهو شاك في صحة العقوبة على مخالفة و عدم صحتها.

و لازم هذا القسم الثالث هو لزوم اتيان التكليف المظنون، لانه و ان كان لا يقطع بالملازمة بين الظن بالتكليف و الظن بالعقوبة، لانه لا استقلال للعقل عنده باستحقاق العقوبة على مخالفة التكليف غير الواصل حتى تتحقق الملازمة بين الظن بالتكليف و الظن بالعقوبة- ألا انه حيث يحتمل صحة العقوبة على مخالفته فهو شاك في الضرر، و هي العقوبة، و دفع الضرر المشكوك كالضرر المظنون واجب، فلازم الظن بالتكليف الشك في العقوبة و العقوبة ضرر، و دفع الضرر المشكوك واجب، فهو

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٥٥

الاحروية، كما لا يخفى (١).

و أما المفسدة فلانها و إن كان الظن بالتكليف يوجب الظن بالوقوع فيها لو خالفه، إلا أنها ليست بضرر على كل حال، ضرورة أن كل ما يوجب قبح الفعل من المفاسد لا يلزم أن يكون من الضرر على فاعله،

لا يقول بلزوم الإتيان بالتكليف المظنون للملازمة بين الظنين، و لكنه يقول بلزوم اتيانه من حيث الملازمة بين الظن بالتكليف و الشك في العقوبة.

فظهر مما ذكرنا: ان ما في المتن- في ألا ان يقال- مبني على هذا الرأي الاخير، و لذا قال (قدس سره): «ألا ان يقال ان العقل و ان لم يستقل بتنجزه» أي بتنجز التكليف الواقعي غير الواصل «بمجرده» أي بمجرد بيانه واقعا من دون وصوله «بحيث يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفته» و ان لم يصل «إلا انه» كما لا يستقل باستحقاق العقوبة عليه كذلك «لا يستقل ايضا بعدم استحقاقها» أي بعدم استحقاق العقوبة «معه» أي مع كون التكليف مظنونا غير واصل. و قد عرفت انه على هذا و ان كان لا ملازمة بين الظن بالتكليف و الظن بالعقوبة، ألا انه تتحقق الملازمة بين الظن بالتكليف و الشك في العقوبة على مخالفته، و لذا فرع عليه بقوله: «فيحتمل العقوبة حينئذ على المخالفة».

و اذا تمت هذه الصغرى و هي ان الظن بالتكليف مستلزم لاحتمال العقوبة يضم اليها الكبرى و هي لزوم دفع الضرر المشكوك كلزوم دفع الضرر المظنون، و لذا عقبه بقوله: «و دعوى استقلاله» أي دعوى استقلال العقل «بدفع الضرر المشكوك ك» استقلاله بدفع الضرر «المظنون قريبة جدا».

(١) وجه هذا التخصيص المشعر بالتأكيد هو ان العقوبة الدنيوية مهما كانت فهي اخف مئونة من العقوبة الاحروية لانها غضب الله عزّ و جل، نعوذ بلطفه من غضبه و برحمته من نقمته و هو أرحم الراحمين.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٥٦

[منع الصغرى اذا اريد بالضرر المفسدة]

بل ربما يوجب حزاؤه و منقصة في الفعل، بحيث يذم عليه فاعله بلا ضرر عليه أصلا، كما لا يخفى (١).

(١) قد مرّ دعوى ان الظن بالتكليف له ملازمان: الظن بالعقوبة و الظن بالمفسدة من جهة تبعية الاحكام للمصالح و المفاسد، و قد عرفت الحال في الملازم الاول.

و اما الملازم الثاني و هو كون الظن بالتكليف يلزمه الظن بالوقوع في المفسدة في مخالفته- فشرع في الجواب عنه بقوله: «و اما المفسدة».

و يتلخص ما في المتن في اجوبة ثلاثة عنه:

الاول: مبني على تسليم تبعية الاحكام للمصالح و المفاسد في الأمور به و المنهى عنه، فلا محالة يستلزم الظن بالتكليف الظن في

الوقوع في المفسدة عند المخالفة.

الا انا ننكر كون كل وقوع في المفسدة ضررا، فالظن بالتكليف و ان استلزم الظن بالوقوع في المفسدة إلا انه لا يستلزم الظن بالضرر حتى تأتي الكبرى و هي لزوم دفع الضرر المظنون، و انما لا- يستلزم ذلك لان الاحكام و ان كانت تابعة للمصالح و المفسد في متعلقاتها إلا ان المصالح و المفسد فيها مصالح نوعية و مفسد نوعية لا شخصية، و قد عرفت ان الوجه في لزوم دفع الضرر المظنون هو كونه من الجليات لكل ذى عقل و شعور، و ان كل ذى عقل و شعور يفرّ بجلبته من الضرر المظنون، و من الواضح ان الفرار الذى يكون عن جبلة هو الفرار عن الضرر الشخصى دون الضرر النوعى، فالمرتكب للمفسدة القطعية النوعية لا يكون مرتكبا لما يفرّ العقلاء بجلبتهم عنه حتى يكون من صغريات لزوم دفع الضرر، و انما يكون مرتكبا للقيح.

و بعبارة اخرى: ان حسن الفعل و قبحة الذى يكون مناطا للاحكام مربوط بما فيه المصلحة النوعية و المفسدة النوعية، فالمخالف للحكم الواقعى الواصل بالعلم- الذى هو عصيان قطعاً و يستحق العقاب عليه جزماً- قد ارتكب قبيحا و لكنه لم يرتكب ضررا، و لا ملازمة بين ارتكاب القبيح و ارتكاب المضرّ.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٥٧

.....

و منه يتبين الحال فى محل الكلام، فان الظن بالتكليف- بعد ان كانت التكاليف تابعة للمصالح و المفسد النوعية- لا يكون ملازمة بين مخالفة التكليف فيها و الظن بالضرر، و لذا قال (قدس سره): «و اما المفسدة فلانها» بناء على تبعية الاحكام للمصالح و المفسد فى متعلقاتها «و ان كان الظن بالتكليف يوجب الظن بالوقوع فيها لو خالفه» أى الوقوع فى المفسدة لو خالف التكليف، فالملازمة المسلمة هى الملازمة بين الظن بالتكليف و بين الوقوع فى المفسدة عند المخالفة للتكليف «إلا انها ليست بضرر على كل حال» أى الوقوع فى المفسدة النوعية التى هى مناط التكليف ليس وقوعا فى الضرر، لما عرفت من ان الضرر الذى يجب دفعه هو الضرر الشخصى لا النوعى، و قد عرفت ايضا انه لا ملازمة بين فعل الفاعل للقيح و بين فعله لما هو ضرر عليه، و لذا قال: «ضرورة ان كلما يوجب قبح الفعل من المفسد لا يلزم ان يكون من الضرر على فاعله» كما مرّ بيانه و اضحا فى المخالفة القطعية للتكليف القطعى الواصل، فالعاصى و ان كان قد ارتكب قبيحا يستحق عليه العقاب قطعاً، إلا انه لا يكون مرتكبا لما هو ضرر عليه، و لذا قال: «بل ربما يوجب حرازة و منقصة فى الفعل بحيث يذم عليه فاعله بلا ضرر عليه اصلا».

و لا يخفى انه لما كان الغالب فى مناطات الاحكام هى المصالح و المفسد النوعية، و ألا فقد يكون المنط هو المصلحة و المفسدة الشخصية- اشار الى ذلك بقوله: «ربما».

و يكون المتحصّل من هذا الجواب هو نفى الايجاب الكلى، و هو كون كل ظن بالتكليف مستلزما للظن بالضرر من ناحية الوقوع فى المفسدة، و قد اشار الى هذا ايضا فى صدر كلامه بقوله: «ليست بضرر على كل حال».

لا يقال: ان المصنف قد اعترف بان الظن بالتكليف ملازم للظن بالوقوع فى المفسدة، و المفسدة حينئذ كانت شخصية فيجب دفعها بملاك فرار كل ذى شعور من الضرر، و ان كانت نوعية فيجب دفعها بملاك قاعدة الحسن و القبح.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٥٨

و أما تفويت المصلحة، فلا شبهة فى أنه ليس فيه مضرّة، بل ربما يكون فى استيفائها المضرّة (١)، كما فى الاحسان

فانه يقال: ان المفسدة حيث لم يتحقق كونها شخصية فلا يجب دفعها بملاك فرار كل ذى شعور من الضرر، فلم يبق إلا احتمال كونها نوعية، و لا- بد حينئذ من انكار انطباق قاعدة الحسن و القبح عليها، و انه لا بناء من العقلاء على ذم مرتكب الضرر اذا كان ارتكابه

لاجل جلب منفعة، و كيف ذلك و نرى العقلاء يرتكبون المضار المحققة اذا كان ارتكابها لاجل جلب منفعة.

و مما ذكرنا يعلم ان المفسدة اذا كانت شخصية فلا يجب دفعها ايضا بملاك فرار كل ذى شعور من الضرر، فانه انما يكون ذلك اذا لم يكن فى ارتكابها جلب منفعة.

(١) هذا هو الجواب الثانى، و حاصله: انا لا نسلم ان كل ظن بالتكليف يستلزم الظن بالوقوع بالمفسدة، فان التكليف اما وجوبى او تحريمى، و التكليف التحريمى هو المعلول للمفسدة، و اما التكليف الوجوبى فهو معلول للمصلحة، فمخالفة التكليف التحريمى المظنون يستلزم الظن بالوقوع فى المفسدة، و اما مخالفة التكليف الوجوبى المظنون انما يستلزم الظن بتفويت المصلحة، و فوت المصلحة فوت المصلحة لا وقوع فى المفسدة، و الّا لرجع كل وجوب الى التحريم و هو واضح الفساد.

فلو سلّمنا ان بعض الظن بالتكليف يستلزم الظن بالوقوع فى المفسدة و ان المفسدة مضرّة، و لكن لا نسلم ان كل ظن بالتكليف يستلزم ذلك، و انما يختص هذا التلازم فى الظن بالتكليف التحريمى دون الوجوبى، فان اللازم فى مخالفة التكليف الوجوبى هو الظن بفوت المصلحة دون الوقوع فى المفسدة. و لا يخفى ان مرجع هذا الجواب الى نفي الايجاب الكلى.

و الحاصل: إنّنا لو سلّمنا هذه الملازمة فانما نسلمها فى الظن بالتكليف التحريمى دون الظن بالتكليف الوجوبى، و لذا قال: «و اما تفويت المصلحة فلا شبهة ... الى آخر الجملة».

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٥٩

بالمال (١).

هذا مع منع كون الاحكام تابعة للمصالح و المفاسد فى الأمور بها و المنهى عنها، بل إنّما هى تابعة لمصالح فيها، كما حققناه فى بعض فوائدنا.

و بالجملة: ليست المفسدة و لا المنفعة الفائتة اللتان فى الافعال و أنيط بهما الاحكام بمضرة (٢)، و ليس مناط حكم العقل بقبح ما فيه المفسدة أو

(١) كما فى الزكاة فمن الواضح ان الزكاة من الاحكام الوجوبية، و هى وجوب اعطاء من ملك النصاب عشر ما فيه النصاب الى الغير. و لا إشكال ان فى هذا الحكم مصلحة عائدة الى الغير، و ليس فى ترك المصلحة العائدة الى الغير مضرة على التارك، بل فى الاعطاء نقص مالى على المعطى و هو ضرر عليه.

فاتضح ان مخالفة الحكم الايجابى المنبعث عن المصالح هو تفويت للمصلحة النوعية، و ربما يكون فى اطاعته ضرر شخصى على المطيع كما عرفت فى المثال، و لذا قال (قدس سره): «و اما تفويت المصلحة» بمخالفة الحكم الايجابى المنبعث عن المصلحة اللزومية «فلا- شبهة فى انه ليس بمضرة» و انما هو دائما تفويت المصلحة «بل ربما يكون» كما فى مثل المثال «فى استيفائها» أى فى استيفاء المصلحة بالاطاعة «المضرة» على المطيع «كما فى الاحسان بالمال» فى اعطاء ماله الى الغير.

و قد عرفت ان الغرض من هذا الجواب هو رفع الايجاب الكلى و انه ليس فى كل ظن بالحكم ظن بالمضرة من ناحية الوقوع فى المفسدة.

(٢) و هذا هو الجواب الثالث، و حاصله: ان كون الظن بالحكم مستلزما للظن بالضرر فى مخالفته مع تسليمه انما هو بناء على تبعية الاحكام للمصالح و المفاسد فى المتعلق للحكم، و اما لو قلنا بتبعية الاحكام للمصالح فى نفس الحكم كما هو واضح فى مثل الاوامر الامتحانية فلا يكون الظن بالحكم مستلزما للظن بالضرر فى مخالفته من ناحية الوقوع فى المفسدة، اذ على هذا ليس فى المتعلق مفسدة او مصلحة حتى يكون

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٦٠

حسن ما فيه المصلحة من الافعال- على القول باستقلاله بذلك- هو كونه ذا ضرر وارد على فاعله أو نفع عائد إليه، و لعمري هذا أوضح من أن يخفى، فلا مجال لقاعدة دفع الضرر المظنون هاهنا أصلاً (١)، ولا استقلال

مخالفة التكليف مستلزماً للوقوع في ذلك، بل الاحكام على هذا تكون تابعة للمصلحة في نفس الحكم بها، وقد استوفيت بنفس الحكم المشرع من قبل الشارع، و المتعلق خال عما هو السبب في هذا الحكم. ولا يخفى ان الغاية من هذا الجواب ايضا دفع الايجاب الكلي، فان المصنف لا يلتزم بان الاحكام كلها من هذا القبيل، بل في بعض الاحكام يقول بالامرین معاً، فانه يلتزم بوجود المصلحة و المفسدة في المتعلق مع التزامه بالمصلحة ايضا في نفس الحكم. و لا يخفى ان قوله: «و بالجمله»... الى قوله «اصلاً» هو تلخيص لما مرّ.

(١) حاصله: انه بناء على مذهب العدلية من استقلال العقل و عدم تردده في حكمه باستحقاق العقاب على المعصية و فعل ما فيه المفسدة و تقييح فاعلها، و حكمه بحسن الاطاعة و فعل ما فيه المصلحة و مدح فاعلها، مع بنائهم ايضا على تبعية الاحكام للمصالح و المفسدات في متعلقاتها، لا يستلزم الملازمة بين الظن بالتكليف و الظن بالضرر الشخصي على الفاعل في مقام مخالفته لما ظنه فيكون من الضرر المظنون الذي يجب دفعه، لان العدلية الملتزمين بهذين الامرین ملتزمون بان المصالح و المفسدات نوعيّة، و قد عرفت ان قاعدة لزوم دفع الضرر المظنون منوطه بالضرر الشخصي دون النوعي.

و الحاصل: ان حكم العقل باستحقاق العقاب و الثواب و الذم و المدح منوط بقاعدة الحسن و القبح العقليين الذي مناطهما الظلم و العدل، و ان المخالفة و العصيان ظلم في مقام العبودية و الامتثال، و الاطاعة عدل في مقام العبودية، و لا ربط له بقاعدة دفع الضرر.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٦١

للعقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسدة أو ترك ما فيه احتمال المصلحة (١)،

و قد عرفت ايضا انه لا تردّد للعقل عندهم في حكمه بان ذلك في التكليف الواصل دون التكليف الذي لم يصل بحجة شرعية و لا تردّد لهم في ذلك.

و اما من ناحية تبعية الاحكام للمصالح و المفسدات حتى يكون مورد قاعدة دفع الضرر من هذه الجهة فقد عرفت ايضا انهم يقولون بتبعية الاحكام للمصالح و المفسدات النوعية دون الشخصية فلا ملازمة ايضا.

و قد اشار الى كلا هذين الامرین بقوله: «و ليس مناط حكم العقل بقبح ما فيه المفسدة أو حسن ما فيه المصلحة».

و اشار الى ابتناؤه على مذهب العدلية في المقامين بقوله: «على القول باستقلاله بذلك».

و اشار الى ان المصالح و المفسدات عندهم التي هي مناطات الاحكام نوعيّة لا شخصية بقوله: «هو كونه ذا ضرر وارد على فاعله» أي ليس مناط حكم العقل بقبح المفسدة و حسن المصلحة هو المفسدة و المصلحة الشخصية حتى يكون الظن بالتكليف ملازماً للظن بالضرر في المخالفة من ناحية علل الاحكام، لانها نوعيّة لا شخصية، و لذا قال (قدس سره): «فلا مجال لقاعدة دفع الضرر المظنون هاهنا اصلاً» لا من ناحية الظن بالعقوبة لان المفروض ان التكليف غير واصل، و لا من ناحية المفسدة لانها نوعيّة لا شخصية.

(١) يشير بهذا الى ما عن شيخ الطائفة في العدة من دعوى استقلال العقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسدة، و ان الاقدام على ما لا يؤمن مفسدته كالاقدام على ما علم مفسدته، و هذا مناط آخر للزوم اتباع الظن بالتكليف، فان الظن بالتكليف و ان كان لا يستلزم الظن بالمفسدة إلا انه يلزم احتمال المفسدة، و لو لاحتمال كون المفسدة شخصية، و العقل مستقل بقبح فعل محتمل المفسدة، فعلى هذه القاعدة يلزم اتيان التكليف المظنون، لانه لا اشكال في استلزامه لاحتمال المفسدة، و ان كان لا يلزم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٦٢

.....

الظن بها، و لكن احتمالها كاف في الحكم بقبح الفعل الذي هو مخالفة التكليف المظنون. فالمتحصّل من هذه القاعدة: هو لزوم الاتيان لحكم العقل بقبح المخالفة لا من جهة وجوب دفع الضرر، بل حكم العقل بالقبح هو بنفسه مدرك للزوم ترك مخالفة التكليف المظنون، و بناء على كون ترك المصلحة هو مفسدة ايضا يكون مخالفة ما فيه احتمال المصلحة داخلا في هذه القاعدة ايضا.

و لا يخفى ان ظاهر كلام الشيخ ان المراد من المفسدة ليست هي العقوبة حتى يعود الجواب الذي تقدم، بل المراد منه هو ظاهره و هو المفسدة، و لكن مدرك ترك المفسدة هو حكم العقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسدة، لان الشيخ في العدة استدل على لزوم ترك محتمل المفسدة بانه كالذي علم مفسدته بقبح اخبار المخبر عما لا يعلم كذبه كقبح الاخبار بما علم كذبه.

و فيه اولا: منع هذه الدعوى، و انه لا استقلال للعقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسدة، و قياسه المقام بالاخبار و ان ما لم يعلم كذبه كالذي علم كذبه قياس مع الفارق، لان قبح الاخبار عما لم يعلم كذبه انما هو من ناحية القبح المخبرى لا القبح الخبرى، فان المدار في القبح في الاخبار هو الاخبار عما لا يعتقد صدقه، و لما كان المخبر عما لم يعلم كذبه لا يعتقد صدقه فلذا كان قبيحا، و السبب في كون المناط هو عدم اعتقاد الصدق دون الكذب المخبرى هو ان المناط للمدح و الذم عندهم الامور الاختيارية، و مطابقتها الواقع و عدم مطابقتها ليست من الامور الاختيارية، بخلاف الاخبار عما يعتقد و ما لا يعتقد فانه من الامور الاختيارية للمخبر، فلذا كان المناط في القبح في مقام الاخبار هو المخبرى دون الخبرى، بل العقل انما يستقل بقبح ما علم مفسدته لا ما احتمال مفسدته، و عمل العقلاء بما هم عقلاء في الاقدام على ما فيه احتمال المفسدة خير شاهد على منع هذه الدعوى.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٦٣

فافهم (١).

[الوجه الثاني:]

إشارة

الثاني: إنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح و هو قبيح (٢).

و ثانيا: منع كون ترك المصلحة من المفسدة، فهو على تقدير تماميته يتم في الظن بالتكليف التحريمى دون الوجوبى. و ثالثا: بناء على تمامية هذه الدعوى لا اختصاص لها بالظن بالتكليف بل تشمل ايضا الشك بالتكليف. (١) لعله اشارة الى ما تقدم منه من الاستدلال على العقوبة المحتملة من ناحية لزوم دفع الضرر المشكوك، و حيث ان احتمال المفسدة احتمال الضرر ايضا فيمكن ان يكون لزوم اتباع الظن بالحكم من ناحية لزوم دفع الضرر المشكوك لاستلزام الظن بالحكم احتمال المفسدة.

و لا يخفى انه يتم في الحكم التحريمى و ان لازمه الاحتياط في مقام الشك بالتكليف ايضا.

(٢) هذا هو الدليل العقلى الثانى الذى اقيم على حجية مطلق الظن بالحكم.

و حاصله: هو انه مركب من مقدمتين: الاولى: انه اذا أدى الظن الى شىء فيكون ما أدى اليه الظن هو الراجح، لان حقيقة الظن هو رجحان احد الطرفين بخصوصه على الطرف الآخر، فاذا ظننت - مثلا - بوجود زيد فى الدار فمعناه كون وجوده فى الدار ارجح من

عدم وجوده فيها، فإذا قام الظن على حكم فالأخذ به أخذ بما هو المظنون و هو الراجح، و عدم الأخذ بما قام عليه الظن معناه الأخذ بالطرف الموهوم المرجوح، فانه إذا أدى الظن الى وجوب الجمعة- مثلا- فإتيان الفرض بنحو ما ذكر في ترتيب الاتيان بصلاة الجمعة اخذ بالراجح، و اتيان الفرض بنحو ما يأتي بالظن في سائر الايام اخذ بالمرجوح، و لذا كانت هذه المقدمة هي عبارة عن القضية المتصلة التي اشار اليها في المتن، و هي «انه لو لم يؤخذ بالظن لزم بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٦٤ و فيه: إنه لا يكاد يلزم منه ذلك إلا فيما إذا كان الأخذ بالظن أو

[المناقشة في الوجه الثاني]

بطرفه لازما، مع عدم إمكان الجمع بينهما عقلا، أو عدم وجوبه شرعا، ليدور الامر بين ترجيحه و ترجيح طرفه، و لا يكاد يدور الامر بينهما إلا- بمقدمات دليل الانسداد، و إلا- كان اللازم هو الرجوع إلى العلم أو العلمى أو الاحتياط أو البراءة أو غيرهما على حسب اختلاف الاشخاص أو الاحوال في اختلاف المقدمات، على ما ستطلع على حقيقة الحال (١).

ترجيح المرجوح على الراجح» لان عدم الأخذ بما قام عليه معناه الأخذ بعدم هذا الظن، و هو الأخذ بالطرف المقابل لهذا الظن و هو المرجوح.

و المقدمة الثانية: هو ان ترجيح المرجوح على الراجح قبيح فترك الأخذ بالظن قبيح، و من الواضح عدم صحة العمل القبيح، فترك ما قام عليه الظن عمل غير صحيح، و الى هذه المقدمة اشار بقوله: «و هو قبيح». (١) لما كانت المقدمة الثانية مسلّمة و هي قبح ترجيح المرجوح على الراجح و عدم صحته فهي ليست محلا للمناقشة فانحصرت المناقشة في المقدمة الاولى.

و حاصل الاشكال و المناقشة فيها: ان المفروض هو كون هذا الدليل غير دليل الانسداد، و الذى هو رابع الادلة التي اقيمت على حجية الظن كما سيأتى بيانه ان شاء الله تعالى، و على هذا فنقول:

لا نسلم انه لو لم يؤخذ بما قام عليه الظن يلزم ترجيح المرجوح على الراجح، لان المقام اما ان يكون مقام الفتوى من المجتهد، فنقول ان المجتهد اذا قام ظنه على حكم و لم يفت على طبق ظنه لا- يلزم منه ترجيح المرجوح على الراجح، لان الاطراف للمجتهد ثلاثة الفتوى على طبق ظنه، و التوقف عن الفتوى رأسا، و الفتوى على خلاف ظنه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٦٥

.....

و من الواضح ان توقفه عن الفتوى رأسا احوط له، فلا- ينحصر امره بالفتوى على خلاف ظنه اذا لم يفت على طبق ظنه حتى يكون ذلك من ترجيح المرجوح على الراجح.

نعم في مقام انحصار الفتوى به و لا يسعه الافتاء بالاحتياط يكون حاله حال الفرض الثانى، و هو حال المجتهد في مقام علمه فيما اذا قام ظنه على حكم.

و على كل ففى مقام الفتوى لا يلزم من عدم الأخذ بالظن ترجيح المرجوح مطلقا كما هو ظاهر هذا الدليل.

و اما الكلام في المقام الثانى، و هو عمل المجتهد فيما اذا قام ظنه على شىء فنقول: انما يكون الأخذ بخلاف ما قام عليه الظن من الأخذ بالمرجوح حيث تنضم الى هذه المقدمة بقية مقدمات الانسداد الآتية و هي:

قيام العلم الاجمالي بثبوت تكاليف فعلية، فانه لو لم يعلم اجمالاً- بثبوت تكاليف فعلية لا- يكون الاخذ بخلاف ما قام عليه الظن مرجوحاً، لوضوح عدم لزوم امتثال غير التكاليف الفعلية.

وانسداد باب العلم والعلمى، لانه لو لم ينسد عليه باب العلم والعلمى، بان كان باب العلم والعلمى مفتوحاً، فالأخذ بالطريق العلمى المنصوب من الشارع فيما اذا قام على خلاف ما قام عليه ظنه لا- يكون ذلك من ترجيح المرجوح، فاذا قام الخبر الذى ثبتت من الشارع حجتيه على وجوب الظاهر- مثلاً- و ظن المجتهد ان الحكم هو الجمعة، فالعمل منه على طبق الخبر الذى ثبتت حجتيه لا يكون من الاخذ بالمرجوح وهو واضح، بل الاخذ بما قام عليه الظن مع فرض عدم ثبوت حجتيه من الشارع بالخصوص هو من الاخذ بالمرجوح، لصحة العقاب على ترك ما قام الخبر الثابت حجتيه عليه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٦٦

.....

وانه لا- يجوز لنا الاهمال وعدم التعرض لامتثال شىء من الاحكام، فانه لو كان الاهمال جائزاً لما لزمنا الاخذ بما قام عليه الظن بالتكليف، فان الاخذ بما هو جائز شرعاً لا يعقل ان يكون قبيحاً.

وانه لا- يجب علينا الاحتياط، ولا- يجوز لنا الرجوع الى الاصول، فانه لو امكن الاحتياط و وجب لا يكون ترك الاخذ بما قام عليه الظن الى الاخذ بالاحتياط من المرجوح، بل ترك الراجح الى ما هو ارجح منه و الزم، بل هو بالنسبة الى الاحتياط من المرجوح. و كذا لو جاز شرعاً الرجوع الى الاصول لا يكون الاخذ بخلاف ما أدى اليه الظن- اذا كان هو مؤدى الاصول- من القبيح، لما عرفت من ان الأخذ بما يجوز شرعاً ليس من القبيح.

نعم لو تمت هذه المقدمات يكون مجال لما ذكر، و هو انه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح و هو قبيح.

فاتضح ان هذه مقدمات دليل الانسداد و ليست دليلاً براسها، و المفروض كونها دليلاً براسها.

و بعبارة اخرى: انه انما يتعين الاخذ بما قام عليه الظن فى مقام يدور الامر بين الاخذ به او الاخذ بطرفه و هو الموهوم و المرجوح، انما يكون ذلك فيما اذا كان لنا علم اجمالى باحكام فعلية، و انسداد باب العلم والعلمى، و علمنا بعدم جواز الاهمال، و لا يجب الاحتياط اما لعدم امكانه كما فى الدوران بين محذورين، او كان مخلاً بالنظام، او كان خارجاً عن الطاقة، او كان ممكناً و لكنه قام الدليل الشرعى على عدم وجوبه.

و حينئذ يدور الامر بين العمل بالظن او بطرفه فيتعين العمل بالظن، و هذه هى مقدمات الانسداد، و بعضها ما ذكر دليلاً برأسه و هو انه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح و هو قبيح، و لذا قال (قدس سره): «و لا يكاد يدور

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٦٧

الثالث: ما عن السيد الطباطبائي (قدس سره): من إنه لا ريب فى وجود واجبات و محرمات كثيرة بين المشتبهات، و مقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالاتيان بكل ما يحتمل الوجوب و لو موهوماً، و ترك ما يحتمل الحرمة كذلك، و لكن مقتضى قاعدة نفي الحرج عدم وجوب ذلك كله، لانه عسر اكيد و حرج شديد، فمقتضى الجمع بين قاعدتى الاحتياط و انتفاء الحرج العمل بالاحتياط فى المظنون دون المشكوكات

بينهما» أى بين الاخذ بالظن او بطرفه المرجوح «إلاً بمقدمات الانسداد» و تماميتها «و الآ» أى و ان لم تتم مقدمات الانسداد باختلال احدها كما عرفت «كان اللازم هو» عدم الرجوع الى الظن، بل اللازم «الرجوع الى العلم والعلمى» كما لو انفتح باب العلم والعلمى و لم ينسد بابهما «او» الرجوع الى «الاحتياط» فيما اذا انسدت بابهما و لكن امكن الاحتياط، فانه يجب الرجوع اليه «او» كان الاحتياط غير

واجب و لكن يجوز الرجوع الى الاصول مثل «البراءة او غيرهما» كالاتصحاب او الرجوع الى الغير و الاخذ بفتواه، فمع احد هذه الامور لا يتعين العمل بالظن.

و لما كان تمامية مقدمات الانسداد و عدم تماميتها يختلف بحسب الآراء او الاحوال اشار الى ذلك بقوله: «على حسب اختلاف الاشخاص» بان كان بعضهم مثلا يرى حجية خصوص الخبر المعدل بعدلين في جميع طبقاته، و مثله قليل بين الاخبار التي بأيدينا و لا يكون و افيا بمعظم الفقه، فعند هذا البعض باب العلمى منسد، و اما باب العلم فهو منسد عند الاكثر، لعدم وفاء المتواتر من الاخبار و المحصل من الاجماع بمعظم الفقه، و لكن من يرى حجية خبر الثقة فانه عنده باب العلمى منفتح.

او لأجل اختلاف الاحوال كما في مورد الدماء و الفروج، فان المشهور على الاحتياط فيه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٦٨

[الوجه الثالث: كلام السيد المجاهد الطباطبائي (قده) و الجواب عنه

و الموهومات، لان الجمع على غير هذا الوجه يخراج بعض المظنون و إدخال بعض المشكوكات و الموهومات باطل إجماعا (١). و لا يخفى ما فيه من القدر و الفساد، فانه بعض مقدمات دليل الانسداد، و لا يكاد ينتج بدون سائر مقدماته، و معه لا يكون دليلا آخر، بل ذاك الدليل (٢).

(١) و هو السيد محمد الحجّة نجل صاحب الرياض (قدس سرهما) ... و هو مركب من مقدمتين:

الاولى: العلم الاجمالي بوجود واجبات و محرمات فعلية كثيرة.

الثانية: ان القاعدة الاولى في العلم الاجمالي هو الاحتياط باتيان جميع الاطراف المشتبه في مورد الوجوب و ترك جميع الاطراف في مورد الحرمة، ألما ان الاحتياط كذلك لا يجب لانه منفي بقاعدة الحرج، فالجمع بين العلم الاجمالي بالاحكام الفعلية، و بين قاعدة الاحتياط و قاعدة نفي الحرج يقتضى العمل بالمظنون دون المشكوك و الموهوم، لان العلم الاجمالي بفعلية الاحكام تقتضى الامتثال، و بعد رفع الاحتياط بقاعدة الحرج يدور الامر في الامتثال للاحكام الفعلية بين العمل بالظن فيها او الشك او الوهم، و لا اشكال انه حيث يدور الامر بين الاخذ بالمظنون او المشكوكات و الموهومات يتعين الاخذ بالمظنون، لان الاخذ بالمشكوك و الموهوم و ترك المظنون مما قام الاجماع على بطلانه، فيتعين العمل بالظن ... هذا حاصل ما في المتن و العبارة واضحة.

(٢) حاصله: ان هذا الدليل المفروض فيه انه دليل في قبال الدليل الرابع الذى هو الانسداد.

و من الواضح انه لو اقتصرنا على هاتين المقدمتين لا تنتج وجوب العمل بالظن و حجيته، لانه لو انفتح باب العلم و العلمى مثلا فلا يتعين الرجوع الى ما قام عليه الظن.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٦٩

[الوجه الرابع: دليل الانسداد]

إشارة

الرابع: دليل الانسداد، و هو مؤلف من مقدمات، يستقل العقل مع تحققها بكفاية الاطاعة الظنية حكومة أو كشفا على ما تعرف، و لا يكاد يستقل بها بدونها، و هي خمس.

أولها: إنه يعلم إجمالاً بثبوت تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة.

ثانيها: إنه قد انسد علينا باب العلم والعلمى إلى كثير منها.

ثالثها: إنه لا يجوز لنا إهمالها وعدم التعرض لامثالها أصلاً.

رابعها: إنه لا- يجب علينا الاحتياط في أطراف علمنا، بل لا- يجوز في الجملة، كما لا- يجوز الرجوع إلى الأصل في المسألة، من استصحاب وتخيير وبراءة واحتياط، ولا إلى فتوى العالم بحكمها (١).

و ان ضمنا اليهما المقدمات الآخر كان هو دليل الانسداد لا دليلاً آخر في قبالة كما هو المفروض.

و على كل فالمقدمتان المذكورتان هما بعض مقدمات دليل الانسداد، و لا بد من ضمّ المقدمات الآخر اليهما لينتج لزوم العمل بالظن.

و الحاصل: ان هذا الدليل باطل لوجهين: الاول: انه لو اقتصرنا عليهما لا يكون نتيجهما هو لزوم العمل بالظن، لانهما بعض مقدمات الانسداد، بل لا- بد من ضمّ بقية مقدمات الانسداد اليهما، و الى هذا اشار بقوله: «فانه بعض مقدمات دليل الانسداد ... الى آخر الجملة».

الثاني: انه مع ضمّ بقية مقدمات الانسداد اليهما لا يكون دليلاً آخر في قبال دليل الانسداد كما هو المفروض فيه، فانه قد ذكر بما أنه دليل آخر في قبال دليل الانسداد، و الى هذا اشار بقوله: «و معه لا يكون دليلاً آخر بل ذاك الدليل» أى بل يكون هو دليل الانسداد بعينه.

(١) قوله: (قدس سره): «الرابع دليل الانسداد ... الخ» لا يخفى ان كلامه من هنا الى قوله: «و هي خمس» يتضمن امرين:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٧٠

.....

الاول: كون دليل الانسداد عقلياً و اليه اشار بقوله: «و هو مؤلف من مقدمات يستقل العقل مع تحققها بكفاية الاطاعة الظنية» و الوجه في كونه عقلياً مع ان بعض مقدماته شرعية- كما سيأتى بيانها- هو ان المقدمات الرابع: و هي العلم الاجمالي بالتكاليف، و انسداد باب العلم و العلمى اليها، و عدم جواز الاهمال، و عدم وجوب الاحتياط مع عدم جواز الرجوع الى الأصول هي مقدم لقضية شرطية، و التالى لها هي المقدمة الخامسة، و هو عدم جواز الرجوع الى الشك و الوهم، فيتعين الرجوع الى الظن.

و من الواضح ان استلزام المقدم للتالى عقلي، و ان كان بعض اجزاء المقدم شرعياً ككون مقدمه الواجب عقلية باعتبار استلزام وجوب ذى المقدمه لوجوب ذيتها، فان الوجوب و ان كان شرعياً إلا ان استلزامه لوجوب مقدمته عقلي لا شرعي، و ليست عقلية هذا الدليل باعتبار كونه قياساً مستلزماً للنتيجة، فان كل قياس يستلزم نتيجته، و لكنه لا يقتضى كون المسألة عقلية، فان كون الامر دالاً على الوجوب ايضاً هو مركب من قياس نتيجته دلالة الامر على الوجوب، إلا انه لا يقتضى كون هذه المسألة عقلية، بل السبب في كون الانسداد عقلياً هو استلزام المقدمات الرابع لانحصار الامثال بالظن و هو عقلي.

و بعبارة اخرى: ان القياس المشتمل على المقدمتين هو هكذا، الظن قد انحصر به امثال التكاليف، و كلما انحصر به امثال التكاليف يلزم العمل على طبقه، فالظن يلزم العمل على طبقه، و ليست عقلية دليل الانسداد لكون العمل بالظن نتيجة هذا القياس، بل عقلية انما هي لكون المقدمات الرابع تستلزم عقلاً- انحصار الامثال بالظن، التى هي المقدمة الخامسة، و هذا الاستلزام عقلي لا تكون نتيجة القياس هو لزوم العمل على طبق الظن.

و مما ذكرنا يتضح انه لا فرق في كون دليل الانسداد عقلياً على الحكومه و على الكشف، فان عقلية بعد ان كانت لاستلزام المقدمات

الاربع انحصار الامتثال به

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٧١

.....

- فلا- فرق بعد هذا الاستلزام العقلي ان تكون النتيجة هو كون الظن حجة عقلا- كالتقطع، او انه مجعول شرعا، فان عقليته انما هي لاستلزام المقدمات- عقلا- للانحصار به.

و اما كون الظن بعد الانحصار به يكون حجة عقلا او حجة شرعا فلا ربط له بكون دليل الانسداد من الادلة العقلية، و لذا قال (قدس سره): «حكومة او كشافا ... و لا يكاد يستقل» العقل «بها» أى بكفاية الاطاعة الظنية «بدونها» أى بدون المقدمات.

الامر الثاني: ما اشار اليه بقوله: «و هي خمس» فانه قد اختلف فيها هل هي اربع او خمس؟ و يظهر من الشيخ الاعظم انها اربع، و مختار المصنف انها خمس، و لذا قال و هي خمس.

و توضيح الحال: ان الشيخ ذكرها اربع، و حذف المقدمة الاولى و هي العلم الاجمالي بثبوت تكاليف فعلية، و جعل المقدمة الاولى هي انسداد باب العلم و العلمى، و لم يذكر الوجه فى اسقاطه للعلم الاجمالي، و يحتمل ان يكون الداعى له وجهان:

الاول: وضوحه، و لا- يخفى انه لا وجه لاسقاطه لوضوحه، فان بعض المقدمات ايضا واضحة كمثل عدم جواز الاهمال، و مثل قبح ترجيح المرجوح على الراجح.

الثاني: ان اسقاطها لعدم الحاجة اليها، و لا يخفى ايضا ان عدم الحاجة اليها، اما لعدم ربط لها واقعا فيما هو الغرض فى المقام.

ففيه: انه كيف يمكن ان يكون لا- دخل لها فيما هو الغرض مع ان جملة من المقدمات الباقية لو لا العلم الاجمالي بثبوت التكاليف لكانت من باب السالبة بانتفاء الموضوع، فان مثل انسداد باب العلم و العلمى لو لا العلم الاجمالي لكان لا موضوع له إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، لوضوح انه لو لم تكن هناك تكاليف لكان عدم وجود العلم و العلمى بها من باب انه لا وجود للتكاليف، لا ان

التكاليف

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٧٢

.....

موجودة و الطريق اليها منسد، و مثل عدم وجوب الاحتياط ايضا كذلك فانه يكون عدم وجوب الاحتياط لعدم التكاليف لا لعدم امكانه او حرجيته مع وجود التكاليف.

و اما لإغناء المقدمة الثالثة عنه، بدعوى انه اذا اقام الاجماع او الضرورة على عدم جواز الاهمال فلا حاجة الى العلم الاجمالي بثبوت التكاليف، فانه لا يجوز الاهمال و لو كانت التكاليف محتملة غير معلومة اجمالا.

و فيه: ان القدر المتيقن من الاجماع او الضرورة هو عدم جواز الاهمال فى حال وجود العلم الاجمالي، فان وجود العلم الاجمالي بالتكاليف متحقق قطعا، و لا نقطع بقيام الاجماع او الضرورة على عدم جواز الاهمال فيما لو لم يكن لنا علم اجمالي بثبوت التكاليف.

و قد توهم العكس، و هو كون المقدمات اربعا لإغناء العلم الاجمالي و هي المقدمة الاولى عن المقدمة الثالثة و هي عدم جواز الاهمال.

بدعوى ان العلم الاجمالي بثبوت تكاليف فعلية يغنى عن عدم جواز الاهمال، لان العلم الاجمالي بالتكاليف الفعلى يستدعى لزوم الامتثال عقلا، لوضوح حكم العقل باستحقاق العقاب على عدم امتثال التكاليف البالغة درجة الفعلية، و مع حكم العقل بتنجز التكاليف

الفعلية و لزوم امتثالها لا حاجة الى دعوى عدم جواز الاهمال، فان مرجعه الى لزوم الامتثال.

وفيه اولاً: ان مراتب الحكم عند المصنف أربع، ثالثها مرتبة الفعلية و رابعها مرتبة التنجز، و عدم جواز الاهمال هو مرتبة التنجز و بلوغ الحكم الى مرتبة لا يجوز اهماله و يستحق العقاب على ترك التعرض له مطلقاً بنحو انحاء الامتثال، فالمقدمة الاولى هي العلم الاجمالي بتكاليف بالغة مرتبة الفعلية، و المقدمة الثالثة هي بلوغها مرتبة التنجز بحيث يستحق العقاب على عدم التعرض لامثالها اصلاً، و يستحق الثواب بالتعرض لامثالها بنحو الظن حيث لا يمكن الاحتياط او لا يجب.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٧٣

.....

و ثانياً: لو قلنا بمساوفة مرتبة التنجز لمرتبة الفعلية، او بان مرتبة التنجز ليست من مراتب الحكم بل هي امر انتزاعي يتنزع من بلوغ الحكم للمرتبة الفعلية، و انه اذا بلغ الحكم مرتبة الفعلية يحكم العقل بلزوم اطاعته و حرمة مخالفته و منها ينتزع التنجز. و لكنه مع ذلك نقول بلزوم المقدمة الثالثة لان مقدمات الانسداد لا بد و ان تكون مطردة على جميع الاحتمالات، و حيث ان كون التكاليف فعلية في المقام لا تستوجب التنجز على جميع الآراء، لانه من يقول بعدم امكان التفكيك بين عدم وجوب الموافقة القطعية و بين عدم حرمة المخالفة القطعية، فالتكاليف على هذا الرأي و ان كانت فعلية إلا انها لا تكون منجزة لعدم امكان الامتثال التفصيلي او لحرجيتها، فالموافقة القطعية غير واجبة قطعاً اما لعدم امكانها او لحرجيتها، و اذا لم تجب الموافقة القطعية لا تحرم المخالفة القطعية، فلا يكون العلم الاجمالي بثبوت التكاليف الفعلية موجبا لتنجزها، فنحتاج الى تنجزها و هو انما يثبت بواسطة المقدمة الثالثة و هي قيام الاجماع او الضرورة على عدم جواز الاهمال.

و قد يقال: بانه لا داعي الى الجوابين المذكورين، فان الحاجة الى المقدمة الثالثة انما هو لان محض العلم الاجمالي بتكاليف لا علم بعناوينها مع انسداد باب العلم و العلمى اليها يوجب عدم فعليتها، لان الفعلية لا تكون إلا بالوصول، و حيث لا وصول لها لانسداد باب العلم و العلمى فلا فعلية لها، فلا بد من المقدمة الثالثة لانه بها تتم فعلية العلم الاجمالي المنسد باب العلم و العلمى بسبب قيام الضرورة و الاجماع على عدم جواز الاهمال، و الله العالم.

و قد تبين مما ذكرنا: ان المقدمات خمس لا أربع كما ادعى، و لذا قال (قدس سره): «و هي خمس» كما ذكرها (قدس سره). قوله (قدس سره): «بل لا يجوز في الجملة ... الخ» و ذلك فيما كان الاحتياط موجبا لاختلال النظام.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٧٤

خامسها: إنه كان ترجيح المرجوح على الراجح قبيحاً، فيستقل العقل حينئذ بلزوم الاطاعة الظنية لتلك التكاليف المعلومة، و إلا لزم- بعد انسداد باب العلم و العلمى بها- إما إهمالها، و إما لزوم الاحتياط في أطرافها، و إما الرجوع إلى الاصل الجارى في كل مسألة، مع قطع النظر عن العلم بها، أو التقليد فيها، أو الاكتفاء بالاطاعة الشككية أو الوهمية مع التمكّن من الظنية و الفرض بطلان كل واحد منها (١):

قوله: «كما لا يجوز الرجوع الى الاصل ... الخ» اما لعدم جريانها في اطراف العلم الاجمالي او لانها متعارضة في بعض الاحوال، أو لأن المثبت منها للحكم قليل و النافي منها باطل لانه مساوق للاهمال الذي علم عدم جوازه.

قوله (قدس سره): «و لا الى فتوى العالم ... الخ»: لا يخفى ان دليل الانسداد المقام لحيية مطلق الظن هو في مورد الشبهات الحكمية و الاحكام الكلية التي هي وظيفة المجتهد العالم، و من الواضح ان العالم لا يجوز له الرجوع الى غيره مضافاً الى ان العالم غيره اما ان يكون انسدادياً فحكم الامثال سواء، و اما ان يكون انفتاحياً فلا يجوز رجوع العالم الذي يرى الانسداد اليه.

(١) ظاهر صدر عبارة المتن كون هذه هي المقدمة الخامسة، و لا يخفى ان ذيل عبارته (قدس سره) تقتضى ان قبح ترجيح المرجوح

على الراجح هو دليل هذه المقدمة الخامسة، و هو اقتضاء المقدمات المذكورة لانحصار الامتثال بالاطاعة الظنية، لان بطلان الاكتفاء بالاطاعة الشكئية و الوهمية مع التمكن من الاطاعة الظنية انما هو لانه من ترجيح المرجوح على الراجح و هو قبيح. و الاولى كون نفس قبح الترجيح هو المقدمة، لانه بعد تمامية هذه المقدمات الخمس تكون النتيجة هي التنزل الى الاطاعة الظنية، و كون هذه دليل المقدمة الخامسة، و ان المقدمات الاربعة تقتضى الاطاعة الظنية، و دليل ذلك هو قبح الترجيح بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٧٥

[المقدمة الاولى: انحلال العلم الاجمالي الكبير بما في الاخبار]

أما المقدمة الاولى: فهي و إن كانت بديهية إلا- أنه قد عرفت انحلال العلم الاجمالي بما في الاخبار الصادرة عن الائمة الطاهرين عليهم السلام التي تكون فيما بأيدينا، من الروايات في الكتب المعتمدة، و معه لا موجب للاحتياط إلا في خصوص ما في الروايات (١)، و هو غير مستلزم للعسر

- فلا يخلو من شيء، لان الدليل على الشيء من مقدمات الازعان به، فقبح الترجيح مع ضمّ المقدمات الاربعة تقتضى الاطاعة الظنية. (١) قد تقدّم في الدليل الاول الذي اقيم على حجية الخبر ان العلم الاجمالي بوجود تكاليف فعلية لا ريب فيه، ولكنه منحل بالعلم الاجمالي بصدور اخبار فيما بأيدينا من الاخبار مشتملة على الاحكام الواقعية وافية بمعظم الفقه فهذا العلم الاجمالي المدعى في المقام منحل بالعلم الاجمالي الثاني في خصوص الاخبار الموجودة في الكتب الاربعة و غيرها من الكتب كالوسائل، فلا- اثر لهذا العلم الاجمالي بوجود تكاليف فعلية بعد الانحلال بالعلم الاجمالي الثاني، فاللازم الاحتياط في مورد العلم الاجمالي الثاني بالاختلاف بكل خبر دل على ثبوت حكم و جواز العمل بالخبر النافي كما مرّ الكلام فيه.

و الى هذا اشار بقوله: «اما المقدمة الاولى» و هي العلم الاجمالي بثبوت تكاليف فعلية «بديهية» لا ريب فيها و لكنه لا اثر لهذا العلم الاجمالي لانحلاله، و لذا قال: «الما انه قد عرفت انحلال العلم الاجمالي» الاول «بما علمنا به اجمالا ايضا من الاحكام الواقعية» في الاخبار الصادرة عن الائمة الطاهرين عليهم السلام التي تكون تلك الاخبار الصادرة عنهم عليهم السلام هي «في» ضمن «ما بأيدينا من» مجموع «الروايات» الموجودة «في الكتب المعتمدة» كالكتب الاربعة و غيرها «و معه» أي و مع هذا العلم الاجمالي الثاني «لا موجب للاحتياط الا في خصوص ما» بأيدينا من «الروايات».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٧٦

فضلا عما يوجب الاختلال، و لا إجماع على عدم وجوبه (١)، و لو سلم الاجماع على عدم وجوبه لو لم يكن هناك انحلال (٢).

(١) قد عرفت في المقدمة الرابعة دعوى عدم وجوب الاحتياط في العلم الاجمالي الاول و هو العلم بثبوت تكاليف فعلية اما لعسره المرفوع بأدلة الحرج، و اما لدعوى قيام الاجماع على عدم وجوبه، بل ربما يدعى حرمة لاستلزامه اختلال النظام، و هذه الدعوى لا تصح في الاحتياط فيما بأيدينا من الاخبار، فانه لا يستلزم عسرا فضلا عن ان يكون مستلزما لاختلال النظام، و ايضا لا اجماع على عدم وجوبه.

و مما ذكرنا تبين: انه لا يصح ان يقال ان العلم الاجمالي الثاني انما يحل العلم الاجمالي الاول بشرط كونه مؤثرا، و مع عدم وجوب الاحتياط في الاخبار التي هي اطراف العلم الاجمالي الثاني لا يكون مؤثرا، و مع عدم تأثيره لا يكون حالا للعلم الاجمالي الاول و هو العلم بثبوت تكاليف فعلية.

و انما لا- يصح لما عرفت من تأثير العلم الاجمالي الثاني، لان الاحتياط في اطرافه لا يستلزم عسرا و لا اختلالا في النظام، و لا اجماع

ايضا على عدم وجوبه.

(٢) حاصله: انه لو سلمنا الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي الاول فيما لو قلنا بعدم انحلاله بالعلم الاجمالي الثاني، لكننا لا نسلّمه لانحلاله بالعلم الثاني، و في قوله و لو سلم الاجماع تمييز لدعوى الاجماع.

و لعل الوجه فيه، انه لو قلنا بعدم انحلال العلم الاجمالي الاول بالعلم الاجمالي الثاني فالدليل على عدم وجوب الاحتياط ينبغي ان يكون دليل العسر لو تمّ، و على حرمة هو لزوم اختلال النظام منه.

و اما دعوى الاجماع على عدم وجوبه فلا تصحّ الا على سبيل الفرض، لما تقدم من ان المشهور على انفتاح باب العلمى و قيام الحجّة الشرعية القطعية عندهم على حجية الخبر بالخصوص، و مع هذا لا يصحّ دعوى الاجماع الا على سبيل الفرض و التقدير، أى ان العلماء لو كانوا غير انفتاحيين و كانوا من القائلين بالانسداد لقالوا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٧٧

[المقدمة الثانية: انسداد باب العلم و انفتاح باب العلمى]

و أما المقدمة الثانية: أما بالنسبة إلى العلم، فهي بالنسبة إلى أمثال زماننا بينه وجدانيه، يعرف الانسداد كل من تعرض للاستنباط و الاجتهاد.

و أما بالنسبة إلى العلمى، فالظاهر أنها غير ثابتة، لما عرفت من نهوض الادلة على حجية خبر (١) يوثق بصدقه، و هو بحمد الله واف

بعدم وجوب الاحتياط و لقيام الاجماع منهم على عدم وجوبه. و فيه ايضا انه لو كانوا انسداديين و قالوا بعدم وجوب الاحتياط لما كان ذلك اجماعا، لاحتمال كون المدرك لعدم وجوب الاحتياط عندهم على الفرض هو لزوم العسر او اختلال النظام، و مع احتمال المدرك لا تصحّ دعوى الاجماع.

(١) قد عرفت ان المقدمة الثانية هي دعوى انسداد باب العلم و العلمى، و نحن نسلّم انسداد باب العلم فى زماننا، و لا نسلّم انسداد باب العلمى، و السبب فى تسليمنا لانسداد باب العلم هو انه بعد العلم الاجمالي بثبوت تكاليف فعلية لا ينحل هذا العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بمقدار من الاحكام الواقعية بحيث تكون وافية بمعظم الفقه، فان الاخبار المتواترة و الاجماع المحصلة القطعية قليلة جدا لا تفي بانحلال العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بمقدار يفي بمعظم الفقه و شك بدوى يكون مجرى للاصول، و هذا واضح لكل من تعرّض لاستنباط الاحكام من ادلتها، فباب العلم الذى به ينحل العلم الاجمالي مما لا ريب فى انسداد، و لكننا لا نسلّم انسداد باب العلمى و هو الحجّة الشرعية المقطوع جعلها من الشارع طريقا منجزا لو اصاب و معذرا لو خالف، لما تقدم من دلالة الآيات و الاخبار المتواترة اجمالا و قيام السيرة على حجية الخبر الموثوق، و به مع ضميمه ما قام التواتر عليه من الاحكام و الاجماع المحصلة ينحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بالحجة الشرعية المعذرة و المنجزة الوافية بمعظم الفقه، و الى شك بدوى فى غيره، فالمقدمة الثانية غير تامة لانفتاح باب العلمى و انسداد باب العلم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٧٨

بمعظم الفقه، لا سيما بضميمة ما علم تفصيلا منها، كما لا يخفى (١).

[المقدمة الثالثة: عدم جواز إهمال الاحكام]

و أما الثالثة: فهي قطعية (٢)، و لو لم نقل بكون العلم الاجمالي منجزا

وقد اشار الى تسليم انسداد باب العلم بقوله: «اما بالنسبة الى العلم فهي بالنسبة الى زماننا بينه وجدائيه ... الى آخر الجملة» و الى عدم انسداد باب العلم بقوله: «و اما بالنسبة الى العلمى فالظاهر انها غير ثابتة ... الى آخر الجملة».

(١) ظاهره هو حجيه الخبر الموثوق المضمون، و بينه و بين حجيه خبر الثقة عموم من وجه، لاجتماعهما في خبر الثقة المضمون، و صدق الاول بدون الثاني في الخبر الضعيف من ناحية الراوى الموثوق من ناحية مضمونه بقيام الظن على وفقه، و صدق الثاني بدون الاول في خبر الثقة الذى لا يكون مضمونه موثوقا لقيام الظن على خلافه، و قد تقدم منه ما ظاهره القول بحجيه خبر الثقة كقوله في السيرة «دعوى استقرار سيرة العقلاء من ذوى الاديان و غيرهم على العمل بخبر الثقة».

و لعل مراده من قوله يوثق بصدقه أى يوثق بصدق المخبر بالخبر فيرجع الى خبر الثقة و الله العالم.

(٢) المقدمة الثالثة هي انه لا يجوز اهمال التكاليف المعروفة اجمالا، و لا يجوز عدم التعرض لامثالها.

و بعبارة اخرى: انه من المعلوم بالضرورة او بالاجماع اهتمام الشارع بالتعرض لامثال احكامه المعروفة اجمالا بنحو من الامتثال.

و لا- يخفى ان الكلام في هذه المقدمة انما هو بعد تسليم المقدمتين المتقدمتين، لوضوح انه لو انحل العلم الاجمالي الاول بالعلم الاجمالي الثاني فيكون الاهتمام و لزوم التعرض و عدم جواز الاهمال انما هو في ما بأيدينا من الاخبار، و لو قلنا بالانفتاح و العلم بوجود الحجج الشرعية المجعولة بالخصوص تفصيلا كخبر الثقة فينحل العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بالحجة و الشك البدوي في غيره، فلا يكون لنا علم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٧٩

مطلقا (١) أو فيما جاز، أو وجب الاقتحام في بعض أطرافه، كما في المقام حسب ما يأتي، و ذلك لان إهمال معظم الاحكام و عدم الاجتناب كثيرا

اجمالي حتى يدعى قيام الضرورة او الاجماع على عدم جواز اهماله و لزوم التعرض لامثاله بنحو من الانحاء.[٧]

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ؛ ج ٦ ؛ ص ٧٩

الحاصل: انه بعد تمامية المقدمتين الاوليين لا اشكال في هذه المقدمة الثالثة، و هي قيام الضرورة و الاجماع على عدم جواز الاهمال و على لزوم التعرض لامثال الاحكام المعروفة اجمالا بنحو من الانحاء، و قد اشار الى هذا بقوله: «فهى قطعية».

و اشار الى قيام الضرورة و الاجماع عليها بقوله في ذيل عبارته «و ذلك لان اهمال معظم الاحكام» و ذلك اما ب «عدم الاجتناب كثيرا عن الحرام» او بترك الامثال لما هو الواجب «مما يقطع بانه مرغوب عنه شرعا» و هذا هو معنى قيام الضرورة على عدم جواز الاهمال شرعا.

و الى الاجماع اشار بقوله: «و مما يلزم تركه اجماعا».

(١) لا يخفى انه قد مر في باب القطع الكلام في كون العلم الاجمالي هل هو علة تامه للتنجز، او انه بنحو الاقتضاء فقط، او بالتفصيل بين حرمة المخالفة القطعية و وجوب الموافقة القطعية بكونه علة تامه في الاولى و مقتضيا بالنسبة الى الثانية؟

و قيل بالعلية التامة بالنسبة الى الاولى و هي حرمة المخالفة القطعية، و بعدم الاقتضاء فضلا عن العلية بالنسبة الى الثانية و هي وجوب الموافقة القطعية.

و ربما نسب الى بعض القول بعدم الاقتضاء و عدم العلية ايضا بالنسبة الى كلا المقامين، و سيأتى ان شاء الله تعالى التعرض لهذا البحث ايضا في باب البراءة و الاشتغال.

و على كل فلو قلنا- فرضا- بالمقالة الاخيرة و هو عدم كون العلم اجمالي مقتضيا و لا منجزا مطلقا بالنسبة الى حرمة المخالفة و الى

وجوب الموافقة- فانا نقول في هذا العلم الاجمالي في المقام بالتكاليف بلزوم التعرض لامتنال الاحكام المعلومة اجمالا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٨٠

عن الحرام، مما يقطع بأنه مرغوب عنه شرعا و مما يلزم تركه إجماعا (١).

إن قلت: إذا لم يكن العلم بها منجزا لها للزوم الاقتحام في بعض الاطراف- كما أشير إليه- فهل كان العقاب على المخالفة في سائر

بنحو من الأنحاء لقيام الضرورة و الاجماع على عدم جواز اهمالها بالمرة، و لذا قال:

«فهي قطعية و لو لم نقل بكون العلم الاجمالي منجزا مطلقا».

(١) توضيحه: انه قد مرّ في باب القمع انه يظهر من المصنف القول بكون العلم الاجمالي مقتضيا بالنسبة الى كلا الامرين من حرمة

المخالفة و وجوب الموافقة، و سيأتي منه في باب البراءة و الاشتغال القول بكونه علّة تامّة بالنسبة الى كلا الامرين.

الآ انه سيأتي ان كون العلم الاجمالي منجزا تاما مشروطا بعدم الرخصة في احد اطرافه: اما جوازا كما في مورد الشبهة غير المحصورة

الكثيرة، او الخارج بعض اطرافها عن محل الابتلاء و ان كانت الاطراف قليلة، كما لو علمنا بنجاسة احد إناءين كان أحدهما في بلد و

الآخر في بلد بعيد.

او وجوبا كما لو وجب الاقتحام في احد الاطراف بسبب الاضرار الى احد الاطراف مخيرا، كما لو علمنا بنجاسة احد الإناءين من الماء

و حصل عطش مهلك اضطررنا معه الى شرب احدهما مخيرا، فان مع اهمية حفظ النفس يجب الشرب لاحدهما، او في مثل مقامنا لو

كان الاحتياط موجبا لاختلال النظام، فانه يجب ارتكاب بعض الاطراف بمقدار يحفظ به النظام.

و على كل فمع جواز الاقتحام في بعض الاطراف او وجوبه لا يكون العلم الاجمالي منجزا، و لكنه مع ذلك حيث علم اهتمام الشارع

و عدم جواز الاهمال لامتنال احكامه رأسا، و انه يجب التعرض لامتنالها بنحو من الانحاء و ان كان العلم الاجمالي في المقام غير منجز

لوجوب الاقتحام في بعض اطرافه او جواز الاقتحام فيها، و الى هذا اشار بقوله: «او فيما جاز او وجب الاقتحام في بعض اطرافه كما في

المقام» للزوم اختلال النظام من الاحتياط التام في اطراف العلم الاجمالي بالتكاليف.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٨١

الاطراف- حينئذ- على تقدير المصادفة إلا عقابا بلا بيان؟ و المؤاخذه عليها إلا مؤاخذه بلا برهان (١)!

(١) حاصله: ان المتحصّل من هذه المقدمة الثالثة هو كون العلم الاجمالي منجزا و لو كان الاقتحام في بعض الاطراف جائزا او واجبا،

و سيأتي في باب البراءة و الاشتغال عدم امكان التفكيك بين حرمة المخالفة القطعية و وجوب الموافقة القطعية، بمعنى انه اذا لم تجب

الموافقة القطعية لا يعقل ان تحرم المخالفة القطعية، لان الرخصة في ارتكاب بعض الاطراف و لو صادف المخالفة للتكليف المستلزمة

هذه الرخصة عدم العقاب على المخالفة عند المصادفة تنافي حرمة المخالفة في الاطراف الأخر و العقاب على المخالفة فيها.

و بعبارة اخرى: انه من المعلوم ان الرخصة في مخالفة التكليف المعلوم تنافي العقاب على مخالفته، فهو محال و المحال لا بد و ان

يكون مقطوعا بعدمه، و في مورد الترخيص في بعض اطراف العلم الاجمالي و لزوم الموافقة في اطرافه الأخر و حرمة المخالفة فيها

يرجع الى جواز مخالفته لو كان في مورد الترخيص، و الى العقاب على مخالفته لو كان في غيرها و هو محال، فاذا لم تجب الموافقة

القطعية بالاحتياط في جميع الاطراف، بان يرخص في ارتكاب بعض الاطراف، لا يعقل ان يحرم ارتكاب الاطراف الأخر.

و الحاصل: ان العلم اما ان يكون منجزا فيجب الاحتياط في جميع الاطراف، و اذا جاز ارتكاب بعض الاطراف فلا يعقل ان يكون العلم

الاجمالي منجزا بالنسبة الى الاطراف الأخر، و اذا لم يكن العلم الاجمالي منجزا بالنسبة اليها فلا يصح العقاب على المخالفة فيها، و

يكون العقاب على الاقتحام فيها من العقاب بلا- بيان، لان عدم كون العلم الاجمالي منجزا معناه عدم تأثيره، و اذا لم يكن العلم

الاجمالي مؤثرا فلا يصح العقاب على مخالفته، لان العقاب انما يصح على البيان المؤثر، اما البيان غير المؤثر فهو بحكم عدم البيان فلا يصح العقاب على مخالفته، و الى هذا اشار

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٨٢

قلت: هذا إنما يلزم، لو لم يعلم بإيجاب الاحتياط، وقد علم به بنحو اللّم، حيث علم اهتمام الشارع بمراعاة تكاليفه، بحيث ينافيه عدم إيجابه الاحتياط الموجب للزوم المراعاة، و لو كان بالالتزام ببعض الاحتمالات (١)، مع صحة دعوى الاجماع على عدم جواز الاهمال في هذا

بقوله: «اذا لم يكن العلم بها» أى العلم الاجمالي بها اذا لم يكن «منجزا لها للزوم الاقتحام في بعض الاطراف كما اشير اليه» وذلك فيما اذا قلنا بوجود الاقتحام في بعض الاطراف، و حرمة الاحتياط في جميع الاطراف للزوم اختلال النظام- فلا تحرم المخالفة في الاطراف الأخر.

و على هذا «فهل كان العقاب» صحيحا «على المخالفة في ساير الاطراف حينئذ على تقدير المصادفة» و ما كان «ألا عقابا بلا بيان و» ليست «المؤاخذه عليها ألا مؤاخذه بلا برهان».

(١) حاصله: ان المنجز للعلم الاجمالي بالنسبة الى الاطراف الأخر غير ما يجب الاقتحام فيه من الاطراف ليس لاقتضاء العلم الاجمالي بذاته للتنجيز فيها، بل المنجز له سبب آخر غير ذاته، و هو العلم باهتمام الشارع في لزوم التعرض للامثال بنحو من الانحاء و لو بالأخذ بأحوطها، و هو الاخذ بالمظنونات التى هى من بعض اطراف هذا العلم الاجمالي، فالعلم بهذا الاهتمام يكون كاشفا بنحو اللّم، لان الاهتمام هو العلة لتنجز هذا العلم الاجمالي في بعض الاطراف، و كشف العلة عن المعلول هو الكشف اللّمى، كما ان كشف المعلول عن العلة هو الكشف الإئبى.

و على كل فتتجز العلم الاجمالي في المقام للاحتياط في بعض الاطراف انما هو للعلم بالاهتمام لا- لاقتضاء العلم الاجمالي بذاته لذلك، فالعلم بالاهتمام سبب للتنجز في المقام، كما ان العلم الاجمالي بذاته هو العلة للتنجز في غير هذا المقام، و جواز العقاب و صحة المؤاخذه منوطان بتنجز العلم الاجمالي سواء كان هو علة له أو كان سبب آخر علة له و هو العلم بالاهتمام، فلا يكون العقاب على المخالفة في

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٨٣

الحال، و أنه مرغوب عنه شرعا قطعا (١)، و أما مع استكشافه (٢) فلا يكون المؤاخذه و العقاب حينئذ بلا بيان و بلا برهان، كما حققناه في البحث و غيره.

الاطراف الأخر مع كون العلم الاجمالي منجزا بالنسبة اليها من العقاب بلا بيان و من المؤاخذه بلا برهان، و لذا قال (قدس سره): «قلت هذا» أى العقاب بلا بيان و المؤاخذه بلا برهان على المخالفة في الاطراف الأخر «انما يلزم لو لم يعلم بإيجاب الاحتياط» بتنجز العلم الاجمالي فيها «و» الحال «قد علم به بنحو اللّم حيث علم اهتمام الشارع بمراعاة تكاليفه» و هو العلة لتنجز العلم الاجمالي في المقام «بحيث ينافيه عدم ايجابه الاحتياط الموجب للزوم المراعاة» و التعرض للامثال «و لو كان بالالتزام ببعض الاحتمالات» و هى المظنونات.

(١) قد مرّ ان المحرز لاهتمام الشارع امران: قيام الضرورة عليه، و صحة دعوى الاجماع عليه، و قد اشار الى الثانى بقوله: «مع صحة دعوى الاجماع» أى صحة دعوى الاجماع على اهتمام الشارع و عدم جواز الاهمال، و الى الاول بقوله: «و انه مرغوب عنه شرعا» أى ان الضرورة قائمة بان الاهمال مرغوب عنه شرعا.

(٢) هذا معطوف على صدر عبارته و هي قوله: «انما يلزم».

و حاصله: انه انما يلزم ما ذكرتموه من كون العقاب بلا بيان و المؤاخذه بلا برهان في مخالفة العلم الاجمالي في اطرافه الآخر اذا لم نعلم بتنجزه فيها بسبب العلم باهتمام الشارع.

و اما مع استكشاف لزوم الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي الآخر لوجود العلم بما يدل على تنجزه فيها، فلا يكون العقاب على المخالفة في هذه الاطراف الآخر التي هي غير ما يجب الاقتحام فيه من الاطراف التي يكون الاحتياط فيها موجبا لاختلال النظام من العقاب بلا بيان و من المؤاخذه بلا برهان.

ثم لا يخفى ان ظاهر سوق عبارة المتن هي ما ذكرناه من كون الاهتمام سببا لمنجزية العلم الاجمالي في ما عدا ما لا يجوز او لا يجب فيه الاحتياط.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٨٤

و أما المقدمة الرابعة: فهي بالنسبة إلى عدم وجوب الاحتياط التام بلا كلام، فيما يوجب عسره اختلال النظام، و أما فيما لا يوجب، فمحل نظر بل منع، لعدم حكومة قاعدة نفي العسر و الحرج على قاعدة الاحتياط، و ذلك لما حققناه في معنى ما دل على نفي الضرر و العسر، من أن التوفيق بين دليلهما و دليل التكليف أو الوضع المتعلقين بما يعمهما، هو نفيهما عنهما بلسان نفيهما، فلا يكون له حكومة على الاحتياط العسر إذا كان بحكم العقل، لعدم العسر في متعلق التكليف، و إنما هو في الجمع بين محتملاته احتياطاً.

و يمكن ان يكون غرضه هو كون نفس الاهتمام من الشارع بلزوم التعرض لامثال احكامه في الباقي هو المنجز لها من دون حاجة الى منجزية العلم الاجمالي، فانه كما يمكن ان يكون العلم الاجمالي من وجوه البيان التي تنتجز بها الاحكام، كذلك نفس العلم بالاهتمام من وجوه البيان الموجب لتنجز الاحكام بحيث لا تجرى معه قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فان عبارة المتن لا تأتي عن حملها على هذا المعنى، و الضمير في قوله: عدم ايجابه الاحتياط يرجع الى العلم بالاهتمام: أي ان العلم بالاهتمام من الشارع هو بحيث ينافيه عدم ايجاب الاحتياط.

و لا يخفى ان ما ذكر من كون الترخيص في بعض الاطراف موجبا لعدم تنجز العلم الاجمالي انما هو اذا كان الترخيص في الارتكاب بمقدار المعلوم بالاجمال، و اما اذا كان الترخيص بمقدار اقل من العلم الاجمالي فالعلم الاجمالي باق على تنجزه، كما لو علمنا بنجاسة اكثر من اثنان واحد و وجب شرب اثنان واحد من اطراف الشبهة، فان العلم الاجمالي بنجاسة ما هو الاكثر من الواحد باقية منجزه، فلا تغفل.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٨٥

[المقدمة الرابعة: عدم وجوب الاحتياط التام]

إشارة

نعم، لو كان معناه نفي الحكم الناشئ من قبله العسر كما قيل لكانت قاعدة نفيه محكمة على قاعدة الاحتياط، لان العسر حينئذ يكون من قبل التكليف المجهولة، فتكون منفية بنفيه (١).

(١) لا- يخفى ان المقدمة الرابعة هي عدم وجوب الاحتياط بل عدم جوازه في الجملة، و مستند عدم الجواز هو لزوم الاختلال في النظام من الاحتياط، فالعسر الموجب لاختلال النظام الذي يستلزمه الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي بالتكليف لا شك في حرمة، و اما العسر الذي يستلزمه الاحتياط في اطراف العلم غير الموجب لاختلال النظام، فالمبنى في عدم وجوبه هو حكومة ادلة العسر و

الخرج على ادلة التكاليف الواقعية، كقوله تعالى: وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ [٨].

و لا يخفى ان حكومة دليل الحرج انما هو على ما فهمه الشيخ من دليل الحرج لا على ما استفاده المصنف منه، فانه بناء على ما استفاده من دليل الحرج لا يكون حاكما في المقام على ادلة التكاليف الواقعية.

و توضيح ذلك: ان الحرج المنفى في مثل قوله عزّ و جل: وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ هل المراد منه نفى الحكم الذي يكون سببا للحرج كالتكليف المعلوم بالاجمال الذي يستلزم امتثاله بالجمع بين اطرافه الوقوع في الحرج، فان الحرج مسبب عن الحكم، لان الحكم يقتضى الامتثال و امتثاله مستلزم للحرج، فالحكم يكون موصوفا بالحرج بالواسطة، فمدلول الآية بالمطابقة هو رفع الحرج الذي يستلزمه الحكم، و حيث لا معنى لرفع الحرج بنفسه فلا بد و ان يكون المراد منه نفى الحكم، اما باطلاق الحرج عليه مجازا من باب اطلاق الصفة و ارادة الموصوف، و اما ان يكون مبنيا على الحذف بان يكون المراد ما جعل عليكم في الدين من حكم يستلزم الحرج، و هذا المعنى هو الذي استفاده الشيخ من دليل الحرج، و عليه فتكون

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٨٦

.....

ادلة الحرج حاكمة على ادلة التكاليف في المقام، لانها حيث كانت معلومة بالاجمال فامتثالها المستلزم للجمع بين جميع الاطراف مسبب عن اقتضاء تلك التكاليف المجهولة بعناوينها المفصلة المعلومة بما هي احكام فعلية يجب امتثالها، و لما كان امتثالها كذلك حرجيا فادلة نفى الحرج تكون رافعة لفعلية تلك الاحكام.

او ان المراد من دليل الحرج هو رفع الحكم بلسان رفع الموضوع، فالمرفوع هو الحرج، و عليه فالمرفوع هو الحكم الذي يكون بذاته حرجيا دون الحكم الذي يستلزم امتثاله الحرج، لان الحكم تارة يكون بذاته حرجيا كالغسل - مثلا - بالماء البارد في اليوم الشديد البرد، و اخرى لا يكون الحكم بذاته حرجيا و لكن العلم بامتثاله يستلزم حرجا كما في المقام، فان الاحكام الواقعية ليست بذاتها حرجية و لكنها لما كانت غير معلومة بالتفصيل فالاثبات بجميع الاحتمالات لاجل حصول العلم بامتثالها هو المستلزم للحرج، و المستفاد من دليل الحرج هو رفع الحكم الذي يكون بذاته حرجيا بان يكون المراد بالحرج المنفى هو الحكم كناية او ادعاء بادعاء انه مصداق للحرج، فالمرفوع نفس الحكم الذي يكون بذاته حرجيا دون الحكم الذي يستلزم العلم بامتثاله الوقوع في الحرج.

و يؤيد هذه الدعوى ان الظاهر كون الحرجية من صفات نفس الحكم بلا واسطة و انها وصف له بحال نفسه لا انها وصف له بحال متعلق متعلقه، فانه على الاول الحرجية ليست من صفات ذات الحكم بل هي من صفات العلم بالامتثال المتعلق بالحكم.

و قد رتب المصنف على هذه الاستفادة - المخالفة لما استفاده الشيخ - ثمرتين:

أحدهما: ما في المقام من انه بناء على ان المرفوع هو الحكم الذي يكون بذاته حرجيا لا تكون ادلة الحرج حاكمة على التكاليف الواقعية في المقام، لان التكاليف الواقعية بذاتها ليست بحرجية، و انما العلم بامتثالها المستلزم للاحتياط باتيان الاطراف المحتملة هو الموجب للوقوع في الحرج، و لا استفاد من ادلة الحرج هذا المعنى بل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٨٧

.....

المستفاد منها هو رفع الحكم الذي يكون بذاته حرجيا، فهي اجنبية - بناء على هذا - عن الحرج الذي يستلزمه العلم بالامتثال، فلا حكومة لها في المقام على ادلة التكاليف الواقعية، و بعد حرمة الاحتياط المستلزم لاختلال النظام و العلم باهتمام الشارع بلزوم التعرض لامتثال احكامه فلا بد من الاحتياط في الاطراف الباقية بعد الاقتحام فيما يوجب الاحتياط فيه الاختلال.

وقد اشار الى عدم وجوب الاحتياط فيما يوجب الاختلال في النظام، وانه مما لا شك فيه لان ما يوجب الاختلال مما يقطع بحرمة فضلا عن عدم وجوبه، فلا- كلام في رفع الاحتياط الموجب للاختلال بقوله: «و اما المقدمة الرابعة فهي بالنسبة الى عدم وجوب الاحتياط التام بلا كلام في» خصوص «ما يوجب عسره اختلال النظام».

و اشار الى عدم حكومة ادلة العسر على التكاليف الواقعية في المقام في الاحتياط الحرجي في بقية الاحتمالات الذي لا يوجب الاختلال في النظام بقوله: «و اما فيما لا يوجب» ذلك «فمحل نظر بل منع لعدم حكومة قاعدة نفى العسر و» نفى «الحرج» كمثل قوله تعالى وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ «على قاعدة الاحتياط» في المقام «و ذلك لما حققناه» في مبحث قاعدة لا حرج و لا ضرر «في معنى ما دل على نفى الضرر كقوله صلى الله عليه وآله وسلم: (لا ضرر و لا ضرار) [٩] و» قاعدة نفى «العسر» و الحرج كالأية المتقدمة «من ان التوفيق بين دليلهما» أى بين دليل لا- ضرر و لا- حرج «و دليل التكليف» كدليل وجوب الوضوء «او الوضع» كرفع السلطنة على التصرف في ما يملك اذا كان ذلك مضرا بالغير، كما في قضية سمرة بن جندب، فان النبي صلى الله عليه وآله وسلم منع سمرة من التصرف في نخيلة حيث كان تصرفه مستلزما لضرر الانصارى، و قال للانصارى اقلعها و ارم بها وجهه، فان مقتضى التوفيق بين

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٨٨

.....

ادلة التكليف و الوضع «المتعلقين بما يعتمهما» أى بما يعتم الحرج و الضرر، اذ ليس كل وضوء- مثلا- حرجيا، و لا كل سلطنة على التصرف ضرورية، و دليل نفى الضرر و الحرج «هو نفيهما» أى نفى التكليف و الوضع «عنهما» أى عن مورد الضرر و الحرج «بلسان نفيهما» أى بلسان نفى الضرر و الحرج كناية او ادعاء عن التكليف و الوضع الذي يكونان بذاتهما حرجيين، و ان الحرجية وصف لهما بحال نفسيهما لا بحال متعلقهما.

و على هذا «فلا يكون له» أى لدليل نفى الحرج في المقام «حكومة على الاحتياط العسر» غير المخل بالنظام فيما «اذا كان» الاحتياط «بحكم العقل» لاجل العلم بالامثال بعد قيام الضرورة و الاجماع على اهتمام الشارع في لزوم امثال احكامه في الجمع بين الاحتمالات في غير ما يوجب الاختلال، و ذلك «لعدم العسر في» نفس «متعلق التكليف» كمثل الوضوء بالماء البارد في شدة البرد «و انما هو» أى العسر «في الجمع بين احتمالاته احتياطا» لاجل العلم بحصول الامثال، فان التكليف الواقعي بذاته لا عسر فيه، و انما العسر في الاحتياط الحاكم به العقل لاجل احراز الامتثال و هو خارج عن ذات التكليف الواقعي.

ثم اشار الى ان حكومة ادلة العسر في المقام على التكاليف الواقعية انما تتم على ما استفاده الشيخ بقوله: «نعم لو كان معناه» أى معنى دليل العسر «هو نفى الحكم الناشئ من قبله العسر» برفع السبب بلسان رفع مسببه «كما قيل لكانت قاعدة نفيه» أى نفى العسر على هذه الاستفادة «محكمة على قاعدة الاحتياط» لحكومتها عليها «لان العسر حينئذ يكون من قبل التكاليف المجهولة فتكون منفية بنفيه» لان الاستفادة منها رفع السبب الموجب للعسر، و الحكم المجهول هو السبب الذي اقتضى الاحتياط المستلزم للعسر، فيكون الحكم منفيا بلسان نفى مسببه و هو الاحتياط الموجب للعسر.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٨٩

[تعريض المصنف للشيخ الاعظم بانه لا موجب الاحتياط في بقية الاطراف

و لا يخفى أنه على هذا لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط في بعض الاطراف بعد رفع اليد عن الاحتياط في تمامها، بل لا بد من دعوى وجوبه شرعا، كما أشرنا إليه في بيان المقدمة الثالثة، فافهم و تأمل جيدا (١).

(١) يشير بهذا الى الردّ على الشيخ، و توضيحه: ان الشيخ بعد قوله بحكومة ادلة نفى الحرج على التكليف الواقعية فيما يوجب امتثالها العسر غير الموجب للاختلال ادعى استقلال العقل بالحكم بلزوم الاحتياط في بقية الاطراف التي لا يوجب اتيانها اختلال النظام و لا الحرج، و مرجع دعوى استقلال العقل بذلك هو منجزية العلم الاجمالي بوجوب الاحتياط في الاطراف الباقية، و قد عرفت ان العلم الاجمالي يسقط عن قابليته للتنجيز بعد الترخيص في بعض اطرافه، لعدم امكان التفكيك بين عدم حرمة المخالفة القطعية و عدم وجوب الموافقة القطعية، و لا- بد ان يكون الموجب لوجوب الاحتياط في الاطراف الباقية هو العلم باهتمام الشارع دون العلم الاجمالي، لعدم امكان التفكيك، و الى هذا اشار بقوله: «و لا- يخفى انه على هذا» أى على مبنى حكومة ادلة نفى الحرج على التكليف الواقعية و رفع اثر العلم الاجمالي في التنجيز الموجب للاحتياط في تمام الاطراف «لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط في بعض الاطراف» و هي الاطراف الباقية غير الموجبة للحرج «بعد رفع اليد عن» تأثير العلم الاجمالي في لزوم «الاحتياط في تمامها» أى تمام الاطراف، و السبب في عدم وجه هذه الدعوى هو ما عرفت من عدم امكان التفكيك المقتضية لسقوط العلم الاجمالي عن التأثير رأساً.

ثم اشار الى ان الاحتياط في بقية الاطراف لا بد و ان يكون مستنده ما تقدم في المقدمة الثالثة من قيام الضرورة و الاجماع على عدم جواز الاهمال بقوله: «بل لا بد من دعوى وجوبه شرعا ... الى آخر الجملة».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٩٠

[الرجوع الى الأصول و تفصيل الكلام فيها]

و أما الرجوع إلى الأصول، فبالنسبة إلى الأصول المثبتة من احتياط أو استصحاب مثبت للتكليف، فلا مانع عن إجرائها عقلا مع حكم العقل و عموم النقل. هذا، و لو قيل بعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي لاستلزام شمول دليله لها التناقض في مدلوله، بداهة تناقض حرمة النقص في كل منها بمقتضى (لا تنقض) لوجوبه في البعض، كما هو قضية (و لكن تنقضه بيقين آخر) (١) و ذلك لانه إنما يلزم فيما إذا

(١) لا يخفى ان المقدمة الرابعة بعد تمامية المقدمة الثالثة- و هي عدم جواز الاهمال- فانه حيث علم عدم جواز الاهمال و انه لا بد للمكلف من التعرض لما يخرج به عن اهمال التكليف المعلومة اجمالاً، و حينئذ تأتي هذه المقدمة الرابعة، فان ما يخرج به المكلف عن الاهمال اما العمل بالاحتياط و قد مرّ الكلام فيه، و اما بالرجوع الى الأصول و هذا الشق هو محل الكلام و سيأتي الكلام في غيره. و المدعى عدم جواز الرجوع الى الاصول سواء كانت نافية للتكليف كالبراءة و الاستصحاب النافي و التخيير، او مثبتة للتكليف كالاحتياط و الاستصحاب المثبت للتكليف.

اما الاصول النافية فلازمه الاهمال و عدم العمل نتيجة، و قد عرفت عدم جواز الاهمال بحكم المقدمة الثالثة و سيأتي تعرض المصنف لها و الجواب عن ذلك.

و اما المثبتة للتكليف و هما الاحتياط و الاستصحاب المثبت، و قد استدل على عدم جواز الرجوع اليهما بوجهين: احدهما: عام لهما، و الثاني: يختص بخصوص الاستصحاب.

فالوجه الاول- العام لهما- هو ما مرّ من ان الرجوع الى الاحتياط و الاستصحاب المثبت للتكليف في اطراف العلم الاجمالي يلزم منه العسر المخل و الحرج المرفوع بادلة العسر.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٩١

.....

و فيه مضافا الى ما مرّ من الكلام في خصوص الاحتياط المستلزم للخرج ان المفروض في هذا الشق هو الرجوع الى الاصل الاحتياطي و الاستصحاب المثبتين للتكاليف في ما لا يلزم فيه عسر محل بالنظام او موجب للخرج، و الّا لم يكن هذا الشق شقا مقابلا للاحتياط. و الوجه الثاني- المختصّ بخصوص الاستصحاب- و هو الذي اشار اليه بقوله:

«و لو قيل بعدم جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي لاستلزام شمول دليله ... الى آخره».

لا- يخفى ان المانع من جريان الاستصحاب بل ساير الاصول في اطراف العلم الاجمالي في غير المقام، كما لو علمنا- مثلا- بنجاسة احد الإناءين المسبوقين بالعلم بالطهارة او طهارة احد الإناءين المسبوقين بالعلم بنجاستهما- سيأتي الكلام فيه في بابه على تفصيل بين ما يلزم من جريان الاصول مخالفة عملية كالاول، و بين ما لا يلزم من جريانها مخالفة عملية كالثاني، و معنى لزوم المخالفة العملية و عدم لزومها انه لو عملنا على وفق الاصول تلزم المخالفة العملية كالاول، و هو ما لو علمنا بنجاسة احد الإناءين و كان العلم السابق طهارتهما فان اجراء الاصول في الاطراف معناه طهارة الإناءين، فلو عملنا بالطهارة في كليهما تلزم المخالفة العملية لما علمنا بالاجمال و هو نجاسة احد الإناءين، فانه عند ملاقاتهما معا يعلم بنجاسة الملاقى قطعا، بخلاف الثاني فانه لو علمنا بنجاسة الإناءين سابقا ثم علمنا بطهارة احدهما، فان جريان الاصول معناه نجاسة الإناءين معا، و لا يلزم من ذلك مخالفة عملية، لان معنى نجاستهما معا تركهما معا و لا يلزم من تركهما معا مخالفة عملية.

و اما الكلام في جريان خصوص الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي في المقام و عدمه فقد اشار المصنف الى الوجه الذي ذكر مانعا في المقام، و هو لزوم التناقض بين صدر الدليل و ذيله الدال على حجية الاستصحاب.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٩٢

.....

و لا- يخفى ان هذا لو تم لمنع من جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي مطلقا سواء في المقام و في غيره، و سواء كان الاستصحاب مثبتا للتكليف كما لو علمنا بطهارة احد الإناءين المسبوقين بالعلم بنجاستهما، او نافيا للتكليف كما اذا علمنا بنجاستهما احد الإناءين المسبوقين بالعلم بطهارتهما، فان اليقين السابق فيهما هو عدم نجاستهما، و سواء أُلزم من جريان الاستصحاب مخالفة عملية ام لا، لان ملخص هذا الدليل هو ان دليل الاستصحاب لا يشمل الاستصحاب الجارى في اطراف العلم الاجمالي مطلقا، و هو قوله عليه السلام: (لا- ينقض اليقين بالشك و لكن ينقضه بيقين آخر)[١٠] لان لازم شموله لاطراف العلم الاجمالي هو المناقضة بين صدر الرواية و ذيلها، لان اطلاق صدر الرواية يشمل الشك المقرون بالعلم الاجمالي، و اطلاق ذيلها يشمل اليقين الموجود في العلم الاجمالي، فان الصدر يدل على حرمة نقض اليقين بالشك و لو كان الشك مقترنا بالعلم الاجمالي، و الذيل يدل باطلاقه على جواز نقض اليقين السابق باليقين اللاحق و لو كان ذلك اليقين هو اليقين الاجمالي.

فان لم يكن الذيل قرينة على الصدر الذي لازمه دلالة الرواية على كون اليقين السابق- الذي هو الموضوع في الاستصحاب- محددا باليقين الاجمالي اللاحق، و عليه لا يكون اليقين السابق الذي هو احد ركني الاستصحاب متحققا في مورد العلم الاجمالي، لان اليقين السابق فيه ملحق باليقين الناقض، فلا اقل من معارضة الذيل و الصدر، و لازمه الاجمال في الرواية فلا يكون لها ظهور في الشمول لمورد العلم الاجمالي.

و قبل الشروع في الجواب عنه في المقام نقول: قد تقدّم من المصنف المناقشة في هذه الدعوى، و ان اليقين في الذيل ليس له اطلاق يشمل اليقين الاجمالي، لان المستفاد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٩٣

.....

من الرواية هو كون اليقين اللاحق مثل اليقين السابق، و ان المتحصل منها هو نقض اليقين السابق بيقين مثله لاحق له، فيما اذا كان اليقين السابق تفصيلا فلا ينقضه الا اليقين اللاحق التفصيلي، و لا يكون اليقين الاجمالي اللاحق ناقضا له.

نعم لو كان اليقين السابق اجماليا ثم تعقبه يقين اجمالي متعلق بما تعلق به الاول كان ناقضا له، كما لو علمنا بنجاسة احد الإناءين ثم شكنا في بقاء النجس المعلوم بالاجمال فيجري الاستصحاب، و معناه بقاء ذلك النجس بالاجمال، لكنه لو علمنا بطهارة ما كان نجسا بالاجمال كان هذا العلم ناقضا له.

و الحاصل: ان المستفاد من الرواية هو كون اليقين في الدليل مؤكدا لا محددا و مقيدا، و انها تدل على ان حكم اليقين السابق لا يرتفع بالشك، و انما يرتفع فيما اذا ارتفع اليقين السابق و حل محلّه يقين متعلق بنقيض ما تعلق به اليقين الاول، و على هذا فالرواية تشمل الاستصحاب الجاري في مورد العلم الاجمالي.

و قد اشار المصنف الى المناقشة في اصل هذه الدعوى بنسبتها الى القيل فقال (قدس سره): «و لو قيل» أى انا لا نجيب عن هذه الدعوى في المقام بالمناقشة في اصل هذه الدعوى، بل نجيب عنها في المقام على فرض تسليمها بما سيشير اليه من الجواب الآتى عنها في خصوص المقام.

ثم اشار الى نفس الدعوى بقوله: «بعدم جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي لاستلزام شمول دليله» أى دليل الاستصحاب و هو الرواية المتقدمة «لها» أى للاستصحابات المثبتة للتكاليف في اطراف العلم الاجمالي «التناقض في مدلوله» أى في مدلول دليل الاستصحاب «بداهنة» لزوم ال «تناقض» بين «حرمة النقص في كل منها» المستفاد من صدر الرواية «بمقتضى لا تنقض» في قوله في صدرها لا تنقض اليقين بالشك الشامل باطلاقه للشك المقترن بالعلم الاجمالي، و بين وجوب النقص لليقين السابق باليقين الاجمالي المستفاد هذا الوجوب من اطلاق ذيل الرواية، فحرمة النقص الدال عليها الصدر مناقضة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٩٤

كان الشك في أطرافه فعليا. و أما إذا لم يكن كذلك، بل لم يكن الشك فعلا إلا في بعض أطرافه، و كان بعض أطرافه الأخر غير ملتفت إليه فعلا- أصلا، كما هو حال المجتهد في مقام استنباط الاحكام، كما لا يخفى، فلا يكاد يلزم ذلك، فإن قضية (لا تنقض) ليس حينئذ إلا حرمة النقص في خصوص الطرف المشكوك، و ليس فيه علم بالانتقاض كى يلزم التناقض في مدلول دليله من شموله له (١)،

«لوجوبه في البعض» أى لوجوب النقص في البعض «كما هو قضية» ذيل الرواية و هو قوله: «و لكن تنقضه بيقين آخر».

(١) هذا هو الجواب عن هذه الدعوى في المقام بعد تسليمها في غيره.

و حاصله: ان المتحصل من هذه الدعوى هو عدم جريان الاستصحاب و ان كان مثبتا للتكليف في اطراف العلم الاجمالي في المقام بوجود تكاليف فعليه كما هو المفروض، لانه كما لنا علم اجمالي بوجود تكاليف فعليه في مجموعة ابواب الفقه، كذلك لنا علم اجمالي آخر و هو انه نعلم اجمالا بان بعض هذه الاستصحابات المثبتة غير صحيح، فلنا علم اجمالي بفساد بعض هذه الاستصحابات، و ان بعضها يجب نقضه لفساده.

و مع هذا اليقين الاجمالي بفساد بعضها لا- وجه لجريانها كلها في المقام، لما عرفت من اشتراط جريان الاستصحاب بغير مور العلم الاجمالي، و كما لا- يجرى استصحاب النجاسة في كلال- الإناءين بعد العلم الاجمالي بطهارة احدها للعلم الاجمالي بفساد احد

الاستصحابيين، كذلك لا تجرى الاستصحابات المثبتة للتكاليف في مجموع ابواب الفقه للعلم الاجمالي بفساد بعضها. و توضيح الجواب عن هذه الدعوى: انه فرق بين الاستصحابيين الجارئين في المثال، و بين جريان الاستصحابات المثبتة في مجموع ابواب الفقه في المقام، لوضوح كون استنباط الاحكام للمجتهد الناظر في الفقه امرا تدريجيا، و مع كون الحال بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٩٥

.....

تدريجيا لا تكون الاستصحابات الجارية كلها فعلية في وقت واحد، كالأستصحابيين الجارئين في نجاسة الإناءين الذي علم بطهارة احدهما، فان الشك في طهارة كل واحد من الطرفين فعلى فيجريان معا، و يحصل العلم الاجمالي بالفعل بفساد احدها للعلم بطهارة احد الإناءين.

و اما في المقام فليس كذلك لتدريجية الاستنباط، فان المجتهد الذي له علم بحكم كلي في احد ابواب الفقه كالصلاة او الزكاة ثم يشك في بقاءه فانه يجرى الاستصحاب فيه، و في حال شكه في هذا الحكم لا شك له فعلى في الحكم الكلي الآخر في الموارد الأخر من ابواب الفقه، ففي حال إجرائه للاستصحاب في باب الصلاة- مثلا- لا شك له بالفعل في أحكام الزكاة و غيرها من ابواب الفقه ليكون الاستصحاب في تلك الابواب جاريا بالفعل، فيحصل العلم الاجمالي بفساد احدها، و حيث لا شك بالفعل الا الشك في باب الصلاة- مثلا- فلا استصحاب جار بالفعل الا هذا الاستصحاب، و لم تكن الاستصحابات في الابواب الأخر جارية بالفعل، لعدم الشك بالفعل فيها، لان المجتهد بالفعل غير ملتفت اليها لا يقين و لا شك له فعلى بالنسبة اليها، فلا علم اجمالي له بالفعل بفساد احدها لعدم فعلية الاستصحابات فيها.

و من الواضح ان المراد باليقين الاجمالي الناقض لليقين السابق في الرواية- لو دلت على ذلك- هو اليقين الاجمالي الفعلي المتوقف حصوله بالفعل على حصول الشك بالفعل في جميع الاطراف، ليجرى الاستصحاب في جميعها بالفعل فيحصل العلم الاجمالي بفساد بعضها. و قد عرفت عدمه لتدريجية الاستنباط للمجتهد، و ان المجتهد في مقام الاستنباط غير ملتفت أا الى اليقين و الشك في احد الاحكام الذي يريد استنباطه، فهو دائما لا علم اجمالي له بالفعل في فساد احد الاستصحابات لعدم فعليتها، و الاستصحاب جار عنده دائما في بعض الاطراف لا في جميع الاطراف من ابواب الفقه، ليحصل له العلم الاجمالي بالفساد الناقض بحسب دلالة ذيل الرواية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٩٦

.....

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و ذلك» أى و ما قلناه من جريان الاصول المثبتة في اطراف العلم الاجمالي صحيح، و لا يمنع منه ما قيل من دلالة الرواية على عدم جريان الاستصحابات فيما اذا علم اجمالا بفساد بعضها و عدم صحته، بان يكون اطلاق اليقين في ذيل الرواية شاملا لليقين الاجمالي، فيكون محمدا لليقين السابق الذي دلّ عليه صدر الرواية، فيكون المستفاد منها ان اليقين السابق- الذي هو احد ركني الاستصحاب- مشروطة حرمة نقضه بان لا يلحقه يقين اجمالي بالخلاف كما عرفت تفصيله، و انما لا يمنع ما قيل «لانه انما يلزم فيما اذا كان الشك في جميع اطرافه فعليا» و فعليته في جميع الاطراف أى في جميع ابواب الفقه تتوقف على فعلية اليقين و الشك فيها لتجرى الاستصحابات كلها، فيعلم- حينئذ- اجمالا بفساد بعضها «و اما اذا لم يكن» الحال «كذلك بل لم يكن الشك فعلا الا في بعض اطرافه» و هو المورد الذي يكون المجتهد بصدد استنباط الحكم فيه «و كان بعض اطرافه الأخر غير ملتفت اليه فعلا اصلا كما هو» المشاهد من «حال المجتهد في مقام استنباط الاحكام» فانه لا يقين و لا شك له فعلى أا في ذلك المورد الذي هو بصدد استنباط الحكم فيه.

و حينئذ فلا يكون ما ذكره مانعا بمانع لعدم فعليّة اليقين و الشك في جميع الاطراف، فلا تكون الاستصحابات فعليّة، فلا علم اجمالى بفساد بعضها «فلا يكاد يلزم ذلك» المانع الذى ذكره «فان» المتحقق بالفعل عند المجتهد المستنبط للاحكام بالتدرج صدر الرواية لا غير من دون ذيلها و هى «قضية لا تنقض» اليقين بالشك و «ليس» للمجتهد «حينئذ اأ حرمة النقض في خصوص الطرف المشكوك» و هو الذى يكون استنباطه بالفعل «و ليس فيه» أى و ليس فى ذلك المورد الذى هو محل استنباطه «علم بالانتقاض» لعدم تحقق موضوع الاستصحاب بالفعل فى بقية الاطراف «كى يلزم التناقض فى مدلول دليله» أى دليل الاستصحاب «من» جهة «شموله له» أى للمورد الذى يكون المجتهد بصدد الاستنباط فيه.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٩٧

فافهم (١).

و منه قد انقدح ثبوت حكم العقل و عموم النقل بالنسبة إلى الاصول النافية أيضا، و أنه لا يلزم محذور لزوم التناقض من شمول الدليل لها لو لم يكن هناك مانع عقلا أو شرعا من إجرائها، و لا مانع كذلك لو كانت موارد الاصول المثبتة بضميمة ما علم تفصيلا، أو نهض عليه علمى

(١) و لعله يشير الى ان علم المجتهد اجمالا لا بفساد بعض الاستصحابات لا يتوقف على فعليّة تلك الاستصحابات، فان المجتهد الذى له علم اجمالى بتكاليف واقعية له علم اجمالى ايضا بفساد بعض الاستصحابات المثبتة للتكاليف فى موارد ابدائها الى خلاف بعض التكاليف الواقعية، و هذا العلم حاصل له بالفعل و ان لم تكن الاستصحابات كلها فعليّة. و فرض غفلته عن ذلك مع كونه من القائمين بالانسداد الملتفت الى مقدمات الانسداد و ما قيل فيها فرض الخلف تقريبا.

فالاولى فى ردّ هذه الدعوى ما سبق منه و ما يأتى فى باب الاستصحاب: من عدم دلالة الرواية على نقض اليقين السابق باليقين الاجمالي اللاحق.

و يؤيد عدم صحة هذا الاشكال من دعوى شمول الرواية لليقين الاجمالي، انه لو شملت الرواية اليقين الاجمالي لما جرى استصحاب اصلا، للعلم الاجمالي بان احد الاستصحابات التى يجريها المكلف هى غير صحيحة و مخالفة للواقع، مثلا لو اجريت جملة كثيرة من الاستصحابات- مثلا- فى الاناء الذى علم بنجاسته، فالشك فى طهارته المستلزم لاستصحاب النجاسة فى كل منها يعلم اجمالا بعدم صحة احد الاستصحابات الجارية فى نجاسة كل واحد من الاناءات لطهارة احد الاناءات التى علم بنجاستها ثم شك فى طهارتها.

و الحاصل: انه لو تم اشكال الشيخ لما جرى استصحاب اصلا، للعلم بالانتقاض فى بعض ما يجرى المكلف من الاستصحابات فى مدّة عمره، و الله العالم.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٩٨

بمقدار المعلوم اجمالا، بل بمقدار لم يكن معه مجال لاستكشاف إيجاب الاحتياط، و إن لم يكن بذاك المقدار (١)، و من الواضح أنه يختلف

(١) لا- يخفى ان المتحصّل من مجموع ما اشار اليه المصنف فى المتن: ان المانع من الرجوع الى الاصول النافية و هى الاستصحاب النافى للتكليف و البراءة العقلية و النقلية و التخيير امور ثلاثة:

الاول: لزوم التناقض الذى مرّ بيانه فى دليل الاستصحاب بالنسبة الى الاصول المثبتة، فانه عينا جار فى الاستصحاب النافى ايضا حرفا حرفا، و قد عرفت انه لا وجه له.

و الى هذا اشار بقوله: «و انه لا يلزم محذور التناقض من شمول الدليل لها» أى للاصول النافية.

الثاني: لزوم القطع بالمخالفة العملية في اجراء الاصول النافية للقطع بوجود تكاليف واقعية في بعض مواردها، و سيأتي في بابه ان القطع بحصول المخالفة العملية مانع عقلي من اجراء الاصول، و بعد القطع بوجود تكاليف واقعية في بعض موارد الاصول النافية يحصل العلم بالمخالفة العملية لهذه التكاليف الواقعية المعلومه اجمالاً فيتحقق هذا المانع العقلي.

الثالث: ما اشرنا اليه فيما سبق: من ان نتيجة اجراء الاصول النافية هو اهمال التكاليف الواقعية و عدم التعرض لامثالها، و قد تقدم في المقدمة الثانية عدم جواز الاهمال للقطع باهتمام الشارع الكاشف عن ايجاب الاحتياط شرعاً، و قد اشار اليها بقوله: «لو لم يكن هناك مانع عقلاً او شرعاً من اجرائها» أي من اجراء الاصول النافية.

و لما كان الجواب عنهما مشتركاً اشار اليه بقوله: «و لا مانع ... الى آخر كلامه».

و حاصله: ان القطع بالمخالفة العملية و العلم بما لا يرضى به الشارع انما يكونان حيث لا ينحل العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية، فانه اذا انحل العلم الاجمالي لا تتحقق المخالفة العملية القطعية، و لا يكون إلا المخالفة الاحتمالية التي لا مانع من بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٩٩

.....

اجراء الاصول النافية فيها، و كذا العلم بما لا يرضى به الشارع من الاهمال، فانه مع حصول الامتثال لمقدار من التكاليف به يتحقق الاهتمام بأوامر الشارع، فلا مانع من اجراء الاصول النافية في الباقي، لعدم حصول الاهمال الذي لا يرضى به الشارع من اجرائها. و الانحلال يتحقق بضم الاصول المثبتة للتكاليف الى ما قام عليه الدليل العملي المقطوع بحجته و هو الخبر الصحيح الاعلاني مثلاً، و هو الذي كل رجاله معدلون بعدلين الى ما هو معلوم قطعاً، و هو ما قام عليه الخبر المتواتر او المحفوف بالقرائن القطعية و ما قام عليه الاجماع المحصلة، فانه بضم هذه الامور كلها ينحل العلم الاجمالي لحصول مقدار من التكاليف بعضها تكاليف واقعية و بعضها مما يحتمل انطباق التكاليف المعلومه بالاجمال عليها، بحيث لا يبقى لنا علم اجمالي بوجود تكاليف واقعية في الباقي و انما يحتمل ذلك، و حينئذ لا يكون اجراء الاصول النافية موجبا للعلم بالمخالفة القطعية العملية للتكاليف المعلومه بالاجمال، و انما يحتمل المخالفة لا غير، و لا مانع من احتمال المخالفة، و انما المانع هو العلم بالمخالفة.

و منه يظهر انه لا مانع ايضا من جهة لزوم الاحتياط المستكشف من اهتمام الشارع، لوضوح انه بعد تحقق هذا المقدار من التكاليف يحصل به الامتثال للاحتياط المستكشف، بل ربما يقال بان ما يحصل به الامتثال للاحتياط هو اقل من المقدار الذي ينحل به العلم الاجمالي، و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و لا مانع كذلك» أي كما انه لا مانع من اجراء الاصول النافية من جهة لزوم التناقض، كذلك لا مانع من جهة المانع العقلي و هو لزوم المخالفة القطعية العملية «لو» انحل العلم الاجمالي بان «كانت موارد الاصول المثبتة بضميمة ما علم تفصيلاً او نهض عليه علمي بمقدار المعلوم اجمالاً».

و الى عدم المانع الشرعي و هو الاحتياط المستكشف من اهتمام الشارع اشار بقوله: «بل بمقدار» أي لو حصل من الاصول المثبتة و ضميمته مقدار من الاحكام

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٠٠

باختلاف الاشخاص و الاحوال (١).

بحيث «لم يكن معه» أي مع حصول ذلك المقدار «مجال لاستكشاف ايجاب الاحتياط» في الباقي «و ان لم يكن» ذلك المقدار الحاصل بقدر ذلك المقدار الذي انحل به العلم الاجمالي بان يكون اقل منه.

فانه حيث فرض عدم تأثير العلم الاجمالي لسقوطه عن التأثير في بعض الاطراف، و هي التي يحصل من الاحتياط فيها الاختلال او

العسر بناء على جريانه كما عرفت في المقدمة الرابعة، لعدم امكان التفكيك بين حرمة المخالفة و وجوب الموافقة، فمع الرخصة في بعض الاطراف لا مجال لتأثير العلم الاجمالي الاحتياط في الطرف الآخر، و ان المانع هو الاحتياط المستكشف من الاهتمام، فالمدار على هذا المانع الشرعي، و اذا قام العلم و العلمي و الاصول المثبتة على مقدار من التكاليف و ان كانت اقل مما ينحل به العلم الاجمالي لكنها كانت بحيث لا يحرز اهتمام الشارع فيما عداها، فلا مانع من اجراء الاصول النافية، و ان لم ينحل العلم الاجمالي بها، لانه حيث كان لا تأثير له فلا مخالفة عملية له، و المانع الشرعي قد انحل بها على الفرض، فلا بأس بان تكون اقل مما ينحل به العلم الاجمالي لو كان مؤثرا.

(١) اما الاختلاف بحسب الاشخاص فلاختلافهم فيما هو من العلم و العلمي و من الاصول المثبتة، اما في العلم فكالخبر المحفوف بالقرائن القطعية، فانهم قد يختلفون في مصداق ذلك، و كالاتجاهات المحصلة فانهم ايضا يختلفون في مصاديقها.

و اما العلمي فلاختلافهم في لزوم تعديل رجاله كلهم بعدلين او كفاية عدل واحد.

و اما في الاصول المثبتة فلاختلافهم في حصول اليقين و الشك لبعضهم دون بعض آخر.

و اما الاختلاف بحسب الاحوال فللفرق الواضح بين موارد الفروج و الدماء و غيرها من الموارد في استكشاف الاهتمام و عدمه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٠١

و قد ظهر بذلك أن العلم الاجمالي بالتكاليف ربما ينحل ببركة جريان الاصول المثبتة و تلك الضمنية، فلا موجب حينئذ للاحتياط عقلا و لا شرعا أصلا، كما لا يخفى (١).

كما ظهر أنه لو لم ينحل بذلك، كان خصوص موارد الاصول النافية مطلقا- و لو من مظنونات عدم التكليف- محلا للاحتياط فعلا، و يرفع اليد عنه فيها كلا أو بعضا، بمقدار رفع الاختلال أو رفع العسر- على ما عرفت- لا محتملات التكليف مطلقا (٢).

(١) هذا الاستظهار تفريع على ما ذكره: من ان ما يحصل من العلم و العلمي و الاصول المثبتة ربما يكون بمقدار المعلوم بالاجمال، و ربما يكون بمقدار لا يكون معه مجال لاستكشاف اهتمام الشارع، فانه يترتب على الاول انحلال العلم الاجمالي، و يترتب على الثاني عدم وجوب الاحتياط شرعا في الباقي، و لذا قال (قدس سره):

«فلا موجب حينئذ للاحتياط عقلا» و ذلك فيما اذا انحل العلم الاجمالي «و لا شرعا» و ذلك فيما اذا لم يجب الاحتياط شرعا بواسطة حصول ما يفى باهتمام الشارع.

(٢) توضيحه: ان المشهور بعد تمامية مقدمات الانسداد كلها، و هي العلم الاجمالي، و انسداد باب العلم و العلمي، و عدم جواز الاهمال، و عدم وجوب الاحتياط، و عدم جواز الرجوع الى الاصول مطلقا نافية او مثبتة، فالنتيجة عندهم هو حجية مطلق الظن لانه ارجح المحتملات.

و الشيخ الاعظم حيث يرى جواز التفكيك بين حرمة المخالفة و وجوب الموافقة اورد عليهم بان نتيجة مقدمات الانسداد بعد تماميتها هو التبعض في الاحتياط في جميع موارد احتمال التكليف، سواء المظنونات و المشكوكات و الموهومات لا- الاخذ بخصوص المظنونات، لانه اذا لم يمكن الاحتياط التام فلا وجه لرفع اليد عنه مطلقا، و الاخذ بخصوص المظنونات.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٠٢

.....

و يظهر منه انه لا فرق عنده بين موارد الاصول المثبتة و النافية، لعدم جواز الرجوع الى الاصول عنده مطلقا، و انه يرى التبعض في الاحتياط مطلقا فيما عدا ما يلزم منه الاختلال او العسر.

و على ما ذكره المصنف من جريان الأصول المثبتة، و انه لا مانع من اجرائها كما مرّ، فلا تكون نتيجة مقدمات الانسداد هو حجية مطلق الظن و لو في موارد الأصول المثبتة كما يراه المشهور، و لا تكون النتيجة عنده هو التبعض في الاحتياط ايضا كما يراه الشيخ (قدس سره) و ذلك لجريان الأصول المثبتة ايضا.

فعلى فرض الالتزام بان نتيجة الانسداد هو التبعض في الاحتياط لا حجية مطلق الظن لامكان التفكيك في العلم الاجمالي، و ان العلم الاجمالي مع الرخصة في بعض اطرافه يكون باقيا على تنجيزه في الاطراف، و لازمه الاحتياط في الباقي، و هو المراد من تبعض الاحتياط، و لكن لازمه الاحتياط في خصوص الأصول النافية مطلقا و لو كانت من مضمونات عدم التكليف، لان لازم الانسداد هو التبعض في الاحتياط دون حجية مطلق الظن كما يراه المشهور، لكن لازمه الاحتياط في خصوص الأصول النافية لا ما يعم الأصول المثبتة، لعدم الوجه في الاحتياط فيها لما عرفت من عدم المانع من اجرائها، فلا وجه لتبعض الاحتياط مطلقا حتى في موارد الأصول المثبتة كما يراه الشيخ، لما عرفت من عدم المانع من اجراء الأصول المثبتة، فلا وجه للاحتياط في موارد، و لذا قال (قدس سره): «كما ظهر انه لو لم ينحل» العلم الاجمالي «بذلك» أى بما علم تفصيلا او بواسطة العلمى و الأصول المثبتة «كان» اللازم هو «خصوص موارد الأصول النافية» لا- ما يعم الأصول المثبتة «مطلقا و لو» كانت موارد الأصول النافية «من مضمونات عدم التكليف» فانها تكون «محلا- للاحتياط فعلا- و» انما «يرفع اليد عنه» أى عن الاحتياط «فيها» أى في خصوص موارد الأصول النافية و لو كانت من مضمونات عدم التكليف «كلا» بناء على الانحلال «او بعضا» بناء على عدم الانحلال، فانه يكون رفع اليد عن بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٠٣

[الرجوع الى فتوى العالم الافتاحى]

و أما الرجوع الى فتوى العالم فلا يكاد يحرز، ضرورة أنه لا يجوز إلا للجاهل لا للفاضل الذى يرى خطأ من يدعى انفتاح باب العلم أو العلمى، فهل يكون رجوعه إليه بنظره إلا من قبيل رجوع الفاضل إلى الجاهل (١)؟

الاحتياط بناء على عدم الانحلال «بمقدار رفع الاختلال او رفع العسر على ما عرفت» من الكلام فى خصوص ادلة العسر و «لا» وجه للاحتياط فى «محتملات التكليف مطلقا» و لو فى موارد الأصول المثبتة.

(١) الراجع الى الغير اما ان يكون مجتهدا او غير مجتهد، و غير المجتهد خارج عن موضوع دليل الانسداد، لان المفروض قيام ذلك عند المجتهد، لان الكلام فى الاحكام الكلية فى موارد الشبهة الحكمية الموكول امرها الى المجتهد.

و اما المجتهد الذى يرى انسداد باب العلم كما هو المفروض، فاما ان يرجع الى من يرى الانسداد، فحكم الراجع هو حكم المرجوع اليه لعدم اختلاف حكم الامثال.

و اما ان يكون المجتهد المرجوع اليه ممن يرى الانفتاح فلا يجوز ان يرجع اليه من يعتقد خطأه فى بنائه على الانفتاح، فانه من رجوع العالم الى الجاهل بحسب نظر المجتهد الراجع الى غيره، لان المفروض كون الراجع يعتقد الانسداد و المرجوع اليه يرى الانفتاح، و من الواضح ان المعتقد بالانسداد خطأ من يرى الانفتاح، و الى هذا اشار بقوله: «فلا يكاد يجوز» أى لا يكاد يجوز رجوع العالم الذى يرى الانسداد الى فتوى عالم غيره، لانه إن كان انسداديا فحالهما سواء، و ان كان انفتاحيا فلا يجوز ايضا «ضرورة انه لا يجوز» الرجوع «الا للجاهل لا للفاضل» كما هو المفروض، فان المفروض كون الراجع هو المجتهد الذى يرى الانسداد «الذى» لازمه ان «يرى خطأ من يدعى انفتاح باب العلم او العلمى فهل يكون رجوعه اليه بنظره أآ من قبيل رجوع الفاضل الى الجاهل».

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٠٤

[المقدمة الخامسة: قبح ترجيح المرجوح على الراجح]

و أما المقدمة الخامسة: فلاستقلال العقل بها، و أنه لا يجوز التنزل - بعد عدم التمکن من الاطاعة العلمية أو عدم وجوبها - إلا إلى الاطاعة الظنية دون الشكية أو الوهمية، لبداهه مرجوحيتها بالاضافة إليها، و قبح ترجيح المرجوح على الراجح (١).

و المراد من الجاهل هو المخطف للواقع، و حيث كان الراجح انسداديا فهو يرى ان من لا - يرى الانسداد قد أخطأ الواقع، فهو جاهل بالواقع بحسب نظره، فلا يجوز رجوعه اليه لانه من رجوع العالم الى الجاهل.

(١) توضيحه: انه بعد ان ثبت بحسب المقدمة الثالثة عدم جواز الاهمال و لزوم التعرض للامثال، و بحسب المقدمة الرابعة حرمة الامثال بالاحتياط فيما يلزم منه الاختلال، و عدم وجوب الامثال بالاحتياط فيما يلزم منه العسر، و عدم جواز الرجوع الى الاصول - فيدور الامر بعد لزوم التعرض للامثال بين الامثال بالاطاعة الظنية بالاختلاف بالمظنونات، و بين الامثال بالاطاعة الشكية، او الاطاعة الوهمية.

و لا اشكال بعد البلوغ الى هذا الحد من استقلال العقل بلزوم الاطاعة الظنية و الاخذ بالظن لرجحانه عليهما، فانه حيث يدور الامر بين الراجح و المرجوح فالعقل حاكم بقبح ترجيح المرجوح على الراجح، و لا - يمكن الجمع بين الامثال بالاختلاف بالظن و بالشك و بالوهم، لان معناه الاحتياط التام المحرم او غير الواجب، و لا اشكال في رجحان الظن على الشك و الوهم، فالعقل مستقل بلزوم الاخذ بخصوص الظن دون الشك و الوهم، للزوم ترجيح الراجح على المرجوح، فان ترجيح المرجوح على الراجح قبيح، و لذا قال (قدس سره): «و اما المقدمة الخامسة» التي كانت نتيجتها هو الاخذ بالظن لقبح ترجيح المرجوح على الراجح فلا اشكال فيها «لاستقلال العقل بها و انه لا يجوز التنزل» عند العقل «بعد عدم التمکن من الاطاعة العلمية» بالجمع بين جميع المحتملات لحرمة شرعا، حيث يلزم منه الاختلال «او عدم وجوبها» أي الاطاعة العلمية لادلة العسر «الا الى الاطاعة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٠٥

عدم تمامية المقدمة الاولى و الرابعة

لكنك عرفت عدم وصول النوبة إلى الاطاعة الاحتمالية، مع دوران الامر بين الظنية و الشكية أو الوهمية، من جهة ما أوردناه على المقدمة الاولى من انحلال العلم الاجمالي بما في أخبار الكتب المعتمدة، و قضيته الاحتياط بالالتزام عملا بما فيها من التكليف، و لا بأس به حيث لا يلزم منه عسر فضلا عما يوجب اختلال النظام. و ما أوردناه على المقدمة الرابعة من جواز الرجوع إلى الاصول مطلقا، و لو كانت نافية، لوجود المقتضى و فقد المانع لو كان التكليف في موارد الاصول المثبتة و ما علم منه تفصيلا، أو نهض عليه دليل معتبر بمقدار المعلوم بالاجمال، و إلا فإلى الاصول المثبتة وحدها، و حينئذ كان خصوص موارد الاصول النافية محلا لحكومة العقل، و ترجيح مظنونات التكليف فيها على غيرها، و لو بعد استكشاف وجوب الاحتياط في الجملة شرعا، بعد عدم وجوب الاحتياط التام شرعا أو عقلا - على ما عرفت تفصيله - هذا هو التحقيق على ما يساعد عليه النظر الدقيق، فافهم و تدبر جيدا (١).

الظنية» لرجحانها «دون» الاطاعة «الشكية أو الوهمية لبداهه مرجوحيتها بالاضافة إليها» أي الاطاعة الظنية «و قبح ترجيح المرجوح على الراجح» مما لا اشكال فيه.

(١) توضيحه: ان المقدمة الخامسة الموجبة لحجية الظن مطلقا على المشهور انما تتحقق بعد تمامية المقدمات الاربعة، و لا اشكال عند المصنف في تحققها لو تمت المقدمات الاربعة، لان قبح ترجيح المرجوح على الراجح مما لا اشكال فيه، و كون الظن ارجح من الشك و الوهم ايضا لا اشكال فيه، إلا انه قد مرّ عدم تمامية المقدمة الاولى.

ولا يخفى أيضا انه قد مر منه (قدس سره) المناقشة في المقدمة الثانية- وهي انسداد باب العلم والعلمى - بانفتاح باب العلمى، بما مر من الأدلة على حجية خبر الثقة، ولم يشر الى المناقشة فيها كما اشار الى المناقشة في المقدمة الاولى والرابعة، ولعله بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٠٦

.....

حيث اراد المناقشة في هذا الدليل الرابع الذى هو دليل الانسداد بما هو دليل الانسداد، ولا يكون دليلا كذلك الا بعد تسليم الانسداد، لذا أعرض عن الاشارة الى المناقشة في المقدمة الثانية، و اشار الى المناقشة في خصوص المقدمة الاولى والرابعة. اما المناقشة في المقدمة الاولى فقد اشار اليها بقوله: «من جهة ما اوردناه على المقدمة الاولى ... الى آخره».

وحاصله: ان العلم الاجمالى بالتكليف الواقعية الفعلية منحل بالعلم الاجمالى بوجودها فى ضمن الاخبار التى بأيدينا الموجودة فى الكتب المعتمدة وربما فى غيرها، ولازمه الاحتياط فى خصوص الاخبار بالاخذ بكل خبر يدل على حكم الزامى، ولا يلزم من هذا الاحتياط عسر فضلا عن اختلال فى النظام، و الى هذا اشار بقوله:

«من انحلال العلم الاجمالى بما فى اخبار الكتب المعتمدة ... الى آخر كلامه».

وقد اشار الى المناقشة فى المقدمة الرابعة بقوله: «و ما اوردناه على المقدمة الرابعة ... الى آخره».

وحاصله: ان المقدمة الخامسة انما يأتى دورها بعد بطلان شقوق المقدمة الرابعة كلها، وانحصار الامر بدورانه بين الاطاعة الظنية او الشكوية أو الوهمية، فتتعين الاطاعة الظنية بحكم المقدمة الخامسة، الا ان الشقوق التى ابطوها فى المقدمة الرابعة هى ثلاثة: عدم الاحتياط المخل والموجب للعسر، وعدم جواز الرجوع الى الاصول مطلقا مثبتة او نافية، وعدم جواز الرجوع الى فتوى الغير.

وقد عرفت المناقشة منه فى حكومة دليل العسر، ولكنه حيث كانت المناقشة فيه مبنائية لذا أعرض عن الاشارة اليه، وقد مر منه المناقشة فى عدم جواز الرجوع الى الاصول المثبتة بنقض ما ذكره مانعا عن اجرائها، وبعد اجرائها وانضمامها الى ما علم قطعا كالأحكام المدلول عليها بالخبر المتواتر والمحفوف بالقرائن القطعية والاجتماعات المحصّلة و ما قام عليه علمى مقطوع بحجته كالخبر الواحد الصحيح

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٠٧

.....

الاعلائي ينحل العلم الاجمالى و وجوب الاحتياط المستكشف بمقتضى المقدمة الثالثة، فلا مانع من اجراء الاصول النافية. وعلى فرض عدم الانحلال و بقاء العلم بوجوب الاحتياط فيما عدا ذلك فاللازم حجية الظن فى خصوص موارد الاصول النافية. ولما كان نتيجة الانسداد عنده هو حجية الظن حكومة لا كشفا كما سيأتى التعرض له فى فصل يخصّه ارسله هنا ارسالاً.

و الى ما ذكرناه اشار بقوله: «و ما اوردناه على المقدمة الرابعة من جواز الرجوع الى الاصول مطلقاً و لو كانت نافية لوجود المقتضى» من ناحية صدر الرواية «و فقد المانع» من ناحية ذيلها.

ولا يخفى ان هذا مشترك بين الاصول المثبتة و النافية.

ثم اشار الى ما يخص الاصول النافية لانحلال العلم الاجمالى بقوله: «لو كان التكليف فى موارد الاصول المثبتة و ما علم منه تفصيلاً» بمثل الخبر المتواتر «او نهض عليه دليل معتبر بمقدار المعلوم بالاجمال» او كان بمقدار لا يستكشف معه وجوب الاحتياط، و انما لم يشر اليه لوضوحه «و الا» أى و ان لم ينحل العلم الاجمالى بهذا المقدار او استكشف وجوب الاحتياط فيما عدا ذلك فلا وجه للرجوع الى الاصول النافية، و يختص الرجوع الى الاصول بالاصول المثبتة، و لذا قال «فالى الاصول المثبتة وحدها» دون النافية «و حينئذ» أى و

حين ما يكون الرجوع مختصا بالأصول المثبتة وحدها لفرض وجود العلم الاجمالي، و عدم جواز الاهمال في موارد الاصول النافية فتكون نتيجة المقدمات هو حجية الظن حكومة في خصوص موارد الاصول النافية، و لذا قال: «كان خصوص موارد الاصول النافية محلا لحكومة العقل و ترجيح مظنونات التكليف فيها على غيرها» من المشكوكات و الموهومات و لو لغير العلم الاجمالي بان لا نقول بتأثيره، و لكن حيث احرزنا اهتمام الشارع و عدم جواز الاهمال لاحكامه كانت النتيجة حكم العقل بلزوم الاخذ
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٠٨

[الظن بالطريق و الظن بالواقع]

فصل هل قضية المقدمات على تقدير سلامتها هي حجية الظن بالواقع، أو بالطريق، أو بهما؟ أقوال (١):

بالمظنونات في خصوص موارد الاصول النافية، و لذا قال: «و لو بعد استكشاف وجوب الاحتياط في الجملة شرعا» بمقتضى المقدمة الثالثة «بعد عدم وجوب الاحتياط التام شرعا» بموجب ادلة العسر «او عقلا» فيما يوجب اختلال النظام «على ما» مر «و عرفت تفصيله».

(١) لا يخفى انه وقع الخلاف في ان نتيجة مقدمات الانسداد على فرض تماميتها، هل هي حجية الظن بالواقع دون الظن بالطريق؟ فيما اذا لم يوجب الظن بالطريق الظن بالواقع، و إلا فلا تترتب الثمرة فيما اذا حصل من الظن بالطريق الظن بان مؤداه هو الواقع ايضا، و هو واضح. و الى هذا ذهب جماعة من المحققين.

او ان نتيجة الانسداد هو خصوص الظن بالطريق؟ فلو ظن بالواقع من طريق غير مضمون الحجية عند الشارع كالظن بالحكم من الشهرة فلا تقتضى مقدمات الانسداد حجية مثل هذا الظن، و الى هذا ذهب صاحب الفصول تبعا لآخيه المحقق الشيخ محمد تقى صاحب الحاشية.

او ان المقدمات المذكورة للانسداد تقتضى حجية الظن بالاعم من الواقع او بالطريق؟ فالظن المتعلق بحكم من طريق غير مضمون الحجية مبرئ اتيانه للذمة، كما ان الظن بالطريق و ان لم يوجب الظن بان مؤداه هو الواقع ايضا اتيان ما قام عليه مبرئ للذمة، و الى هذا ذهب الشيخ الاعظم، و اختاره المصنف و جملة من المحققين المتأخرين ايضا.

و الى هذا اشار بقوله: «هل قضية المقدمات» أى مقدمات الانسداد «على تقدير سلامتها» و الغرض عما مر من المناقشات من انحلال العلم الاجمالي بالعلم الاجمالي في خصوص ما بأيدينا من الاخبار، و عدم انسداد باب العلمى بقيام الادلة
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٠٩

[مختار المصنف (قده) حجية الظن بالاعم من الواقع و بالطريق]

و التحقيق أن يقال: إنه لا-شبهة في أن هم العقل في كل حال إنما هو تحصيل الأمن من تبعه التكاليف المعلومة، من العقوبة على مخالفتها، كما لا-شبهة في استقلاله في تعيين ما هو المؤمن منها، و في أن كلما كان القطع به مؤمنا في حال الانفتاح كان الظن به مؤمنا حال الانسداد جزما، و إن المؤمن في حال الانفتاح هو القطع بإتيان المكلف به الواقعي بما هو كذلك، لا بما هو معلوم و مؤدى الطريق و متعلق العلم، و هو طريق شرعا و عقلا أو بإتيانه الجعلى، و ذلك لان العقل قد استقل بأن الاتيان بالمكلف به الحقيقي بما هو، لا بما هو مؤدى الطريق مبرئ للذمة قطعا. كيف؟ و قد عرفت أن القطع بنفسه طريق لا يكاد تناله يد الجعل إحداثا و إمضاء، إثباتا و نفيًا، و لا يخفى أن قضية ذلك هو التنزل إلى الظن بكل واحد من الواقع و الطريق (١)، و لا منشأ لتوهم الاختصاص

القطعية على حجية خبر الثقة، فانه لو قلنا بتماميتها مطلقا في الاصول النافية و المثبتة، او قلنا بتماميتها في خصوص موارد الاصول

النافية، فهل تقتضى «هى حجية» خصوص «الظن بالواقع» دون الظن بالطريق، فيما اذا لم يحصل الظن بكون مؤداه هو الواقع «او» انها تقتضى خصوص حجية الظن «بالطريق» دون الظن بالواقع الذى لم يقد عليه مظنون الطريقيه «او» انها تقتضى حجية الظن «بهما» معا «اقول» قد عرفت القائلين بها.

(١) قد عرفت ان مختار المصنف هو حجية الظن بالاعم من الظن بالواقع و الظن بالطريق، فهو يقول بان النتيجة تقتضى حجية الظن بهما معا.

و قد استدل على مختاره بدليل أشار الى مقدماته فى طى عبارته:

الاولى: انه بعد ان كان لنا تكاليف فعليه معلومه بالاجمال فهمّ العقل هو تحصيل المؤمن من العقاب فى اطاعة تلك التكاليف، و انما كان همّ العقل ذلك لحكم العقل باستحقاق العقاب لو لم يطع العبد مولاه، و بعدم استحقاقه العقاب لو اطاعه، و لما بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١١٠

.....

كان المدار على استحقاق العقاب و عدمه فالعقل يحكم بأن المهم للعبد هو ان يحصل على ما يأمن به من العقاب، و ليس السبب فى حكم العقل بلزوم اطاعة العبد هو لاجل لزوم تحصيل العبد للمصالح و اجتنابه عن المفسد الداعية لحكم المولى عليه بالايجاب و التحريم، لما سبق من ان غالب الاحكام مصالحها و مفسدتها نوعيه لا شخصية، و لا ملزم من العقل بوجوب تحصيل الامور النوعيه على الشخص كما مر بيانه مفصلا، بل المهم عند العقل ما عرفت من لزوم تحصيل المؤمن من العقاب.

و قد أشار الى هذه المقدمة بقوله: «انه لا شبهه فى ان همّ العقل ... الى آخر الجملة».

الثانية: انه كما ان العقل حاكم بالاستقلال بلزوم تحصيل الأمن من تبعه العقاب كذلك هو الحاكم بالاستقلال ايضا فى تعيين ما هو المؤمن للعبد من العقاب.

و الحاصل: ان العقل هو الحاكم المستقل مفهومًا و مصداقًا بالنسبة الى الاطاعة، فكما انه هو المرجع فى مفهوم الاطاعة كما عرفته فى المقدمة الاولى، كذلك هو المرجع فى مصداق الاطاعة، فهو المعين لما يحصل به الأمن من العقوبة، كما انه هو الحاكم فى لزوم تحصيل الأمن من العقوبة.

و بعبارة اخرى: ان المرجع فى الاطاعة و كفيته هو العقل و لا تصرف للشارع فى ذلك.

و الى هذه المقدمة اشار بقوله: «كما لا شبهه فى استقلاله فى تعيين ما هو المؤمن منها» أى من العقوبة.

الثالثة: ان نتيجة مقدمات الانسداد هو كون الظن فى حال الانسداد له ما للعلم فى حال الانفتاح، لما عرفت فى المقدمة الرابعة و الخامسة انه بعد عدم التمكّن من الاطاعة العلمية فالعقل يحكم بالتزل الى الاطاعة الظنية.

و من الواضح ايضا ان العقل فى حال الانفتاح كما يرى ان القطع باتيان المكلف به واقعا مؤمن من العقاب، كذلك يرى ايضا ان الاتيان بالواقع الجعلى مؤمن من

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١١١

.....

العقاب ايضا، و المراد من الواقع الجعلى هو الاتيان بما قام عليه الطريق المجعول، و لا يخفى ان القطع طريق عقلى الى تحصيل الاطاعة، و الطريق المجعول طريق جعلى الى تحصيلها ايضا، فالقطع و الطرق المجعولة كلاهما طريقان الى التكليف.

و بعبارة اخرى: ان الكلام فى القطع الطريقى فى حال الانفتاح و فى الطرق القائمة مقام القطع الطريقى، و ما لم ينكشف الخلاف

فالعقل مستقل براءة الذمة باتيان ما قطع به او باتيان ما قام الطريق المجعول عليه، و لما كان المفروض الطريقية فيهما الى الواقع فلا يكون التكليف الواقعي مقيدا بالقطع أو بالطريق، بل المدار على الاتيان بالتكليف واقعا، و قد تقدم ايضا انه لا اشكال عند اصابتها الواقع من براءة الذمة، و عند مخالفتها للواقع فالقاعدة الاولى تقتضى الاعادة في الوقت و القضاء في خارجه، إلا ان يدل دليل من الشارع على غير ذلك.

و من هنا يتضح ان المكلف به هو التكليف الحقيقي و ان الاتيان به انما كان مبرئا للذمة، لانه اتيان بما هو المكلف به واقعا و انه امتثال للتكليف الواقعي بما هو تكليف واقعي من دون تقييد له بقطع او طريق.

اذا عرفت هذه المقدمات- تعرف ان نتيجة الانسداد هو حجية الظن المتعلق بالاعم من الواقع و الطريق، لانه اذا كان همّ العقل هو تحصيل المؤمن من العقاب، و ان تعيين المؤمن هو بيد العقل ايضا، و كان المؤمن من العقاب في حال الانفتاح هو الاتيان اما بما تعلق به العلم او بما قام عليه الطريق المجعول قطعاً، و كان للظن في حال الانسداد ما للقطع في حال الانفتاح، فلا بد و ان يكون الظن في حال الانسداد ان كان متعلقه الحكم كان الاتيان بما تعلق به الظن مبرئا للذمة، و ان كان متعلقه الطريق كان الاتيان بما قام عليه الطريق مبرئا للذمة ايضا، لانه كما ان الاتيان بما تعلق به القطع مبرئ للذمة في حال الانفتاح، كذلك الاتيان بما قام القطع على حجيته مبرئ للذمة ايضا في حال الانفتاح. و لما كان الظن في حال الانسداد كالقطع في حال الانفتاح

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١١٢

.....

فلا بد و ان يكون الاتيان بما تعلق به الظن من الحكم الواقعي مبرئا للذمة، و الاتيان بما تعلق به الظن بحجيته مبرئا للذمة ايضا. فلا فرق في حال الانسداد بين قيام الظن على الحكم او قيامه على طريق الحكم، و لذا كان مختار المصنف هو حجية الظن بالواقع و بالطريق معا، لا- خصوص الظن بالواقع، و لا- خصوص الظن بالطريق، لان الظن في حال الانسداد طريق كالقطع الطريقي في حال الانفتاح، و الاتيان بما تعلق القطع به او بما تعلق بحجيته مبرئ للذمة، فالاتيان بما تعلق الظن به أو بما تعلق بحجيته مبرئ للذمة ايضا.

و قد اشار الى هذه المقدمة بقوله: «ان كلما كان القطع به مؤمنا في حال الانفتاح كان الظن به مؤمنا حال الانسداد جزما».

ثم اشار الى القطع المؤمن في حال الانفتاح بقوله: «و ان المؤمن في حال الانفتاح هو القطع باتيان المكلف به الواقعي بما هو كذلك» أى بما هو اتيان للواقع و كان القطع طريقا اليه «لا بما هو معلوم و مؤدى الطريق» بان يكون الواقع مقيدا بقيام القطع عليه، و إلا كان القطع موضوعيا في جميع الاحكام و هو خلف، فليس الواقع مقيدا بالعلم «و» اتيانه اتيان له بما هو هو تكليف واقعي لا بما هو «متعلق العلم و» العلم «هو طريق» الى الواقع «شرعا و عقلا».

اما شرعا فلأنه ليس للشارع بما هو شارع طريق آخر غير العلم.

و اما عقلا فلما عرفت من حجيته عند العقل ذاتا لا بجعل جاعل «او باتيانه الجعلي» هذا معطوف على اتيان المكلف به الواقعي: أى ان في حال الانفتاح كما يحكم العقل براءة الذمة باتيان المكلف به الواقعي كذلك يحكم ببراءتها باتيان ما قام عليه الطريق المقطوع بجعل طريقيته من الشارع، و هو المراد باتيانه الجعلي: أى باتيان المكلف به تعبدا او جعلاً بسبب اعتبار الشارع للطريق المؤدى اليه، فهو واقع جعلاً و تنزيلاً «و ذلك لان» الفرض لما كان فرض الطريقية فان «العقل قد استقل بان الاتيان بالمكلف به الحقيقي بما هو هو لا بما هو مؤدى الطريق مبرئ للذمة قطعاً»

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١١٣

[وجه القول باختصاص النتيجة بالظن بالواقع]

بالظن بالواقع إلا توهم أنه قضية اختصاص المقدمات بالفروع، لعدم انسداد باب العلم في الأصول، و عدم إلجاء في التنزل إلى الظن فيها (١)،

و «كيف» لا يستقل العقل بذلك «و قد عرفت ان القطع الطريقي بنفسه» ك «طريق لا يكاد تناله يد الجعل احداثا و إمضاء اثباتا و نفيًا» كما مرّ مفصلا في بحث القطع.

و قد اشار الى ان هذه المقدمات تقتضى كون الظن في حال الانسداد حجة مطلقا سواء تعلق بالواقع او بالطريق بقوله: «و لا يخفى ان قضية ذلك» أى ان قضية المقدمات الثلاث المذكورة «هو التنزل الى الظن» المتعلق «بكل واحد من الواقع و الطريق».

(١) قد عرفت ان الاقوال في المسألة ثلاثة: التعميم كما هو مختار المصنف و قد مرّ بيان برهانه.

و اختصاص حجية الظن الانسدادي بخصوص الظن بالواقع دون الظن بالطريق.

و عمدة ما استدل به لهذا القول هو ان حجية الظن في حال الانسداد انما هو بمقدار ما تقتضيه مقدمات الانسداد من حجية الظن فيه، و لا تقتضى حجية الظن فيما قام عليه الظن إلّا بجريان مقدمات الانسداد في ذلك، فمقدمات الانسداد ان جرت في خصوص الأصول و الطرق كانت نتيجتها هي حجية الظن بالطرق دون الظن بالواقع، و ان جرت في خصوص الفروع كانت نتيجتها هي حجية الظن المتعلق بالواقع دون الطريق، و ان كانت جارية في كليهما كانت النتيجة حجية الظن بالاعم من الواقع و الطريق.

و لا ريب في عدم جريانها في خصوص الطرق، لان المقدمة الاولى منها هو العلم الاجمالي بالتكاليف لا بطرق التكاليف.

و المقدمة الثانية انسداد باب العلم بالتكليف و العلمى بالتكليف لا انسداد باب العلم بالطريق و العلمى بالطرق.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١١٤

.....

و من الواضح عدم جريان المقدمة الرابعة ايضا، لانه مع قلة الأصول و الطرق لا يلزم من الاحتياط فيها عسر مخل و لا حرج.

و من الواضح انفتاح باب العلم و العلمى في اغلب الطرق كالأصول العقلية مثل مقدمة الواجب، و عدم جواز اجتماع الامر و النهى، و مسألة الضد و النهى و الظواهر و ما يدل عليه الامر، و جملة اخرى من مسائل الأصول.

و مما ذكرنا يتضح عدم جريان مقدمات الانسداد في خصوص الطرق، و عدم جريانها في كليهما.

فيتعين جريانها في خصوص الاحكام و الفروع، و لازم ذلك اختصاص حجية الظن الانسدادي بخصوص الظن المتعلق بالفروع دون الأصول و الطرق.

و الى هذا اشار بقوله: «و لا منشأ لتوهم الاختصاص» لحجية الظن الانسدادي «بالظن بالواقع» دون الظن بالطرق «إلّا توهم انه قضيته» أى

ان الانسداد يقتضى حجية الظن المتعلق بالواقع دون الظن المتعلق بالطرق لاجل «اختصاص المقدمات» المتقدمة، و هي المقدمة

الاولى و الثانية و الرابعة «بالفروع»، و كلما كان مجرى لمقدمات الانسداد كانت النتيجة حجية الظن الانسدادي بذلك المقام دون

غيره.

ثم اشار الى عدم جريان المقدمة الثانية في الطرق بقوله: «لعدم انسداد باب العلم في الأصول» أى في الطرق لانها من الأصول.

و اشار الى عدم جريان المقدمة الرابعة بقوله: «و عدم إلجاء في التنزل الى الظن فيها» أى في الأصول، لان الإلجاء الى التنزل الى الظن

مرتب على انسداد باب العلم و العلمى، فحيث لا انسداد لا تنزل.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١١٥

و الغفلة عن أن جريانها في الفروع موجب لكفاية الظن بالطريق في مقام تحصيل الأمن من عقوبة التكاليف، و إن كان باب العلم في

غالب الأصول مفتوحا، و ذلك لعدم التفاوت في نظر العقل في ذلك بين الظنين (١)،

(١) توضيح الجواب: ان المقدمات المذكورة للبرهان على حجية الظن الانسدادي في الاعم من الفروع و الاصول: أى في الاعم من الظن بالواقع و بالطريق، كما ان لها مدخلا في النتيجة المختارة و هو حجية الظن بالاعم، كذلك يكون جوابا عن القولين الآخرين. اما عن القول باختصاص حجية الظن بخصوص الفروع أى بخصوص الظن بالواقع دون الظن بالطريق.

فحاصل الجواب عنه هو: انه بعد ان بينا ان همّ العقل هو تحصيل المؤمن من العقاب، و انه هو المرجع ايضا في تعيينه، و ان الظن الانسدادي له ما للقطع في حال الانفتاح - يتضح ان مقدمات الانسداد و ان لم تجر في الاصول لانفتاح باب العلم فيها، إلا انه لما كان المهم هو تحصيل المؤمن باى نحو كان، و ان غاية ما يلزم به العقل و يستقل به هو حصول الامتثال بنحو يأمن العبد من العقاب. و لا اشكال ان الظن المتعلق بكون هذا الطريق من الطرق المجعولة للشارع بحيث لو قطعنا به لكان الاتيان بما يؤدي اليه الطريق موجبا للامتثال قطعاً عند العقل، فلا بد و ان يكون الظن به في حال الانسداد موجبا للظن بالامتثال، و لما كان الظن في حال الانسداد هو كالقطع في حال الانفتاح، فلان ذلك - عقلا - كون الاتيان بمؤدى الطريق المظنون موجبا لتحصيل المؤمن من العقاب في حال الانسداد.

و الحاصل: انا نسلم عدم الانسداد في الطرق، و لكن نقول ان نتيجة المقدمات المذكورة هو لزوم تحصيل المؤمن من العقاب، و هو يحصل في الاتيان بما قام عليه الطريق المظنون طريقته دون مؤداه، فان مؤداه و ان لم يكن مظنوننا إلا ان نفس بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١١٦

[وجه القول باختصاص النتيجة بالظن بالطريق]

إشارة

كما أن منشأ توهم الاختصاص بالظن بالطريق وجهان (١):

الطريق لما كان مظنوناً طريقته فلا بد و ان يكون الاتيان بمؤداه موجبا للأمن من العقوبة. و لا فرق عند العقل في حكمه بالأمن من العقوبة بين الاتيان به او بالحكم الواقعي المتعلق بنفسه للظن. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و الغفلة عن ان جريانها» في خصوص «الفروع موجبا لكفاية الظن المتعلق بالطريق في مقام تحصيل الأمن من عقوبة التكليف» و هو كالظن المتعلق بنفس التكليف في هذه النتيجة، و هي تحصيل الامن من العقوبة «و ان كان باب العلم في غالب الاصول مفتوحا و ذلك لعدم التفاوت في نظر العقل في ذلك» أى في تحصيل المؤمن من العقوبة «بين الظنين» أى بين الظن المتعلق بالواقع و الظن المتعلق بالطريق و ان كان باب العلم مفتوحا في الطرق، لان مقدمات الانسداد لما كانت ملزمة بتحصيل المؤمن من العقوبة في تبعه التكليف المعلومه بالاجمال، و هو منحصر فيما قام الظن به، و كان الظن المتعلق بالحكم و الظن المتعلق بالطريق سواء في تحصيل المؤمن الظنى، كانت النتيجة هي الاعم و ان لم ينسد باب العلم في الطرق.

(١) لا- يخفى انه لما كان مختاره (قدس سره) هو حجية الظن بالأعم، كان عليه نفى دعوى الاختصاص باحدهما، و قد ذكر دعوى اختصاص حجية الظن الانسدادي بخصوص الظن بالواقع و اجاب عنها.

اشار الى دعوى اختصاص الظن الانسدادي بخصوص الظن المتعلق بالطرق دون الظن المتعلق بالواقع، و قد ذكر لهذه الدعوى وجهين: الوجه الاول ما ذكره في الفصول تبعا لأخيه المحقق صاحب الحاشية، و الثانى ما اختص به صاحب الحاشية (قدس سره).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١١٧

[أحدهما: ما أفاده بعض الفحول و تبعه في الفصول

إشارة

أحدهما: ما أفاده بعض الفحول و تبعه في الفصول، قال فيها: إنا كما نقطع بأننا مكلفون في زماننا هذا تكليفا فعليا بأحكام فرعية كثيرة، لا سبيل لنا بحكم العيان و شهادة الوجدان إلى تحصيل كثير منها بالقطع، و لا بطريق معين يقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه، أو قيام طريقه مقام القطع (١) و لو

(١) قد عرفت ان هذا الوجه- و هو الوجه الاول- مما اشترك به صاحب الحاشية و هو المعنى بقوله بعض الفحول، و صاحب الفصول، و لذا قال: «و تبعه في الفصول»، و هو مؤلف من مقدمتين:

الاولى: هو انا نعلم اجمالا بتكاليف كثيرة واقعية فعلية لا طريق لنا الى معرفتها بالقطع بها، و لا سبيل لنا ايضا الى القطع بطريق خاص معين منصوب من الشارع لها، فان الفرض انسداد باب العلم و العلمي، فكما لا- علم لنا بها كذلك لا- علم لنا بالطريق الشرعي المنصوب لها، فإن المفروض عدم القطع بحجية خبر الثقة- مثلا- ليقوم خبر الثقة مقام القطع، فان مرجع اعتبار الشارع للطريق هو جعله قائما مقام القطع فيما للقطع من الاحكام من المنجزية و المعذرية، و ايضا لم يقيم دليل قطعي على طريق يكون مؤداه حجية طريق شرعي الى الاحكام.

و بعبارة اخرى: ان الطريق المعين لخبر الثقة لم يثبت بنفسه، و لا بطريق يؤدي الى حجته، فلم يثبت الطريق و لا طريق الطريق. و توضيحه: ان الدليل تارة يقوم على حجية الطريق كأن يقوم الخبر المتواتر على حجية خبر الثقة، و اخرى يقوم الدليل على طريق يؤدي الى حجية الطريق، كأن يقوم الخبر المتواتر على حجية الشهرة مثلا، و الشهرة تقوم على حجية خبر الثقة، فيكون خبر الثقة ثابتا بطريقه لقيام الخبر المتواتر على حجية الشهرة القائمة على حجته، فالاحكام الواقعية الفعلية لا قطع لنا بها، و لا قطع لنا بحجية الطريق الخاص لها، و لا قطع لنا بحجية طريق يؤدي الى حجية طريقها.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١١٨

عند تعذره (١)، كذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلك الاحكام طريقا مخصوصا، و كلفنا تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة، و حيث أنه لا- سبيل غالبا إلى تعيينها بالقطع، و لا بطريق يقطع من السمع بقيامه بالخصوص، أو قيام طريقه كذلك مقام القطع و لو بعد تعذره (٢)،

و الى هذا اشار بقوله: «لا- سبيل لنا بحكم العيان و شهادة الوجدان الى تحصيل كثير منها» أى من تلك الاحكام المعلومة اجمالا «بالقطع» فان القطع بها انما يحصل بحصول الطرق الموجبة للعلم كالتواتر و الاحتفاف بالقرائن القطعية و الاجماع المحصلة، و الوجدان شاهد بانها لا- تواتر عندنا و لا- اجماع و لا- ما هو محتف بالقرائن القطعية فى كثير من الاحكام «و» ايضا «لا» ثبوت لتلك الاحكام المعلومة بالاجمال «ب» واسطة ثبوت «طريق معين يقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه» مقام القطع: أى ان التواتر- مثلا- لم يقيم ايضا على حجية خبر الثقة ليكون خبر الثقة القائم على الحكم قائما مقام القطع المتعلق بالحكم، و لم يقيم التواتر ايضا على حجية الشهرة- مثلا- القائمة على حجية خبر الثقة فيكون ثابتا بطريقه، و هو مراده من قوله: «أو قيام طريقه» أى قيام طريق الطريق «مقام القطع».

(١) يشير بهذا الى ان جعل الطريق تارة نقول بامكانه و لو مع امكان تحصيل القطع، و اخرى نقول بامكانه بشرط تعذر القطع، كما مر تفصيله فى اول مبحث الظن.

فحاصل هذه المقدمة هو انا نقطع اجمالا باننا مكلفون باحكام فعلية لا طريق لنا اليها مقطوع به، سواء كان الطريق هو القطع المتعلق بها أو المتعلق بطريقها الخاص الشرعى او بطريق طريقها.

(٢) هذه هي المقدمة الثانية، و حاصلها: انه لنا علم اجمالى ثان يوجب انحلال العلم الاجمالي الاول، و هو انه كما نعلم اجمالا باحكام فعلية لا طريق لنا اليها، كذلك نعلم اجمالا ايضا بان لنا طرقا شرعية قد تضمنت الاحكام الواقعية، فان الشارع كما جعل الاحكام ايضا قد جعل طرقا موصلة لتلك الاحكام، و لازم هذا العلم بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١١٩
فلا- ريب أن الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل إنما هو الرجوع في تعيين ذلك الطريق إلى الظن الفعلى الذى لا دليل على عدم حجتيه، لانه أقرب إلى العلم، و إلى إصابة الواقع مما عداه (١).

الاجمالي الثانى انحلال العلم الاجمالي الاول، فيكون الامر راجعا الى انا مكلفون بالاحكام الذى تضمنتها الطرق المجعولة الشرعية، لان العلم الاجمالي بعد انحلاله لا اثر له، و حيث فرض انحلاله بالعلم الاجمالي الثانى فالتكليف الفعلى الذى له الاثر هو الاثبات بما قامت الطرق عليه، و لا اثر للعلم الاجمالي بنفس التكليف الواقعية المجردة عن الطرق، و من الواضح ان الطرق المنصوبة من الشارع المعلومة لنا اجمالا ايضا لا قطع لنا بها، و لا قطع لنا بطريقها و لا بطريق طريقها كما مر شرح ذلك فى المقدمة الاولى.
و قد اشار الى هذا العلم الاجمالي الثانى بقوله: «كذلك نقطع بان الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام» الواقعية «طريقا مخصوصا و كلفنا تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة» لان هذا العلم الاجمالي الثانى ينحل به العلم الاجمالي الاول، فيرجع تكليفنا الفعلى الى العمل بمؤدى الطرق.

و اشار الى ان حال هذا العلم الاجمالي الثانى كالاول فى عدم القطع به و لا بطريقه و لا بطريق طريقه بقوله: «و حيث انه لا سبيل غالبا الى تعيينها» أى تعيين تلك الطرق الخاصة «بالقطع و لا بطريق يقطع من السمع ... الى آخر الجملة».
(١) لا يخفى انه لازم المقدمتين المذكورتين هو كون نتيجة دليل الانسداد هى حجية الظن المتعلق بالطرق دون الظن المتعلق بالواقع، لان انحلال العلم الاجمالي الاول بالعلم الاجمالي الثانى يوجب عدم الاثر للعلم الاول، و يقتضى ايضا ان التكليف الفعلى هو العمل بمؤدى الطرق، فتكون مقدمات الانسداد هكذا:

- الاولى: هى العلم الاجمالي بانه لنا احكام فعلية فى خصوص مؤديات الطرق.
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٢٠

[ايرادات المصنف (قده) على القول باختصاص النتيجة بالظن بالطريق]

و فيه: أولا- بعد تسليم العلم بنصب طرق خاصة باقية فيما بأيدينا من الطرق غير العلمية، و عدم وجود المتيقن بينها أصلا (١)- أن قضية

- و الثانية: انسداد باب العلم و العلمى الى الطرق.

- و الثالثة: هى عدم جواز اهمال العمل بالطرق.

- و الرابعة: عدم امكان الاحتياط و الرجوع الى الاصول فيها و لا الى قول الغير.

- و الخامسة: لزوم العمل بالظن المتعلق بالطرق لعدم جواز ترجيح المرجوح على الراجح.

و لذا قال (قدس سره): «فلا ريب ان الوظيفة فى مثل ذلك» أى انه لا اشكال بعد تمامية المقدمتين الموجبة لترتيب مقدمات الانسداد

كما ذكرناها تكون الوظيفة «بحكم العقل» في حال الانسداد «انما هو» حجية الظن بالطريق، و لا بد من «الرجوع في تعيين ذلك الطريق الى الظن الفعلي» المتعلق به دون الظن المتعلق بالواقع، وهذا الظن في حال الانسداد هو «الذي لا- دليل على حجيته» بالخصوص و انما يكون حجة لاجل حكم العقل في حال الانسداد بلزوم التنزل الى الظن «لانه اقرب الى العلم و الى اصابة الواقع مما عداه».

(١) لا يخفى ان المصنف قد اورد على الدليل المذكور ايرادات:

الاول: ما اشار اليه بقوله: «بعد تسليم العلم بنصب طرق خاصة» و حاصله:

ان الملا-ك في كون الدليل موجبا لحجية الظن بخصوص الطرق هو انحلال العلم الاجمالي الاول بالعلم الاجمالي الثاني، و نحن لا نسلم ان لنا علما اجماليا ثانيا يكون الشارع قد نصب طرقا خاصة منه للتكاليف الواقعية، فان الشارع ليس له طرق خاصة تأسيسية قد عبدنا بالرجوع اليها، و انما طرق الشارع هي الطرق العقلانية المتبعة عندهم في مقام عملهم، و اذا لم يكن للشارع طرق خاصة لا يكون لنا علم اجمالي ثان ينحل به العلم الاول.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٢١

.....

و لا يسع صاحب الفصول ان يريد من الطرق الشرعية ما يعم الطرق الامضائية لفرضه انسداد باب العلم الى الطرق الشرعية، و الطرق الامضائية لم ينسد الطريق اليها لانها هي الطرق العقلانية الموجودة عند العقلاء المعروفة بتمامها.

الثاني: ما اشار اليه بقوله: «باقية فيما بأيدينا من الطرق غير العلمية» و حاصله: لو سلمنا العلم بنصب الشارع طرقا تأسيسية منه الى احكامه، لكننا لا- نسلم العلم ببقائها في ضمن ما بأيدينا من الطرق غير العلمية، و لعلها ضاعت و لم تصل اليها كما ضاع غيرها من مهمات الامور التي اخبر بها الهداء عليهم السلام.

و على هذا فلا ينحل العلم الاجمالي الاول لعدم العلم الاجمالي بالفعل بالطرق المتضمنة لاحكام بقدر المعلوم بالاجمال الاول، لينحل بهذا العلم الثاني العلم الاول.

و هذا هو مراده من قوله: «باقية فيما بأيدينا من الطرق غير العلمية» أي لو سلمنا العلم بالطرق الخاصة الشرعية فلا نسلم العلم ببقائها الى زماننا فيما بأيدينا من الطرق حتى يحصل بها الانحلال.

الثالث: ما اشار اليه بقوله: «و عدم وجود المتيقن بينها»، و توضيحه:

انه لو اغمضنا النظر عما ذكرنا من انه لا يسع صاحب الفصول ان يريد من الطرق الخاصة الشرعية ما يعم الامضائية منها، و قلنا بارادته ما يعم الطرق الامضائية، و على هذا الفرض نقول ان العلم الاجمالي الثاني بوجود الطرق الشرعية منحل بالعلم التفصيلي بوجود القدر المتيقن من الطرق، فيجري الاصل النافي في غيرها مما يشك فيه بدوا، و اما القدر المتيقن الذي ينحل به العلم الاجمالي بالطرق فهو الخبر الواحد، لانه لا شبهة ان الطرق الشرعية هي طرق ظنية، و ان الغرض من جعلها هي الطريقة الى الاحكام الواقعية، و مما لا شبهة فيه ايضا ان الخبر من اقوى الظنون كما صرح به صاحب المعالم، بل ادعى جملة من الاكابر كونه من مراتب

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٢٢

ذلك هو الاحتياط في أطراف هذه الطرق المعلومه بالاجمال لا تعيينها بالظن (١).

العلم لحصول الاطمئنان من ان خبر الثقة و الاطمئنان من مراتب العلم المتعارف، فانه يصح اطلاق العلم عرفا و الاعتقاد على مرتبة الاطمئنان.

و من الواضح ايضا ان ما يتضمنه الخبر من الاحكام واف بمقدار العلم الاجمالي الاول، فيكون لازم ما ذكره من الدليل على اختصاص حجية الظن بخصوص الطرق هو انحلال العلم الاجمالي الثاني بهذا الطريق الذي هو قدر متيقن، و حيث انه واف بمعظم الاحكام فلازمه- ايضا- الخلف و عدم الانسداد، فتأمل.

و على كل، فالعلم الاجمالي الاول اما باق، و لازمه حجية الظن بالواقع و الطريق كما ذكرنا لعدم انحلاله بالعلم الاجمالي الثاني، حيث ان العلم الاجمالي الثاني قد انحل بوجود القدر المتيقن، و مع انحلاله لا- بد ان لا- يكون حالا- للعلم الاجمالي الاول و إلا لانتفى الانسداد، و اما ان لا يكون العلم الاجمالي الاول باقيا لانحلاله بالعلم الاجمالي الثاني المنحل بوجود المتيقن فلا انسداد ايضا.

(١) هذا هو الاول بحسب سوق عبارة المتن، لانه بعد حذف التسليم يكون تقدير العبارة «و فيه اولاً ان قضية ... الى آخره» و لكنه بعد ما عرفت من الاجوبة الثلاثة التي اشار اليها في ضمن التسليم يكون هذا جواباً رابعاً.

و حاصله: انه بعد تسليم العلم الاجمالي الثاني و انحلال العلم الاول و عدم انحلال العلم الاجمالي الثاني به، فالنتيجة تكون هو العلم الاجمالي بالتكليف الفعلي باتباع الطرق المعلومة اجمالاً المجهولة تفصيلاً.

و من الواضح ان القاعدة الاولى في العلم الاجمالي المنجز هي لزوم الاحتياط باتيان جميع اطراف ما تعلق به العلم الاجمالي دون العمل بالظن المتعلق بالطرق، لوضوح انه مع امكان الامتثال العلمي لا تصل النوبة الى الامتثال الظني، و الامتثال العلمي في خصوص الطرق المعلومة بالاجمال ممكن، و عليه فلا تكون نتيجة ما ذكره

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٢٣

لا يقال: الفرض هو عدم وجوب الاحتياط، بل عدم جوازه (١)، لان الفرض إنما هو عدم وجوب الاحتياط التام في أطراف الاحكام، مما يوجب العسر المخل بالنظام، لا الاحتياط في خصوص ما بأيدينا من الطرق (٢). فإن قضية هذا الاحتياط هو جواز رفع اليد عنه في غير

من البرهان هو اختصاص حجية الانسداد بالظن بالطريق لعدم وصول النوبة الى الظن، لامكان الاحتياط في الطرق المحتملة كونها مجعولات شرعية، و الى هذا اشار بقوله: «ان قضية ذلك هو الاحتياط في اطراف هذه الطرق ... الى آخر الجملة».

(١) و حاصله: انه من جملة المقدمات الخمس المذكورة هو عدم وجوب الاحتياط في اطراف المعلوم بالاجمال، و مع عدم وجوب الاحتياط و بقاء العلم الاجمالي اما على منجزيته للمقدمة الثالثة، او كشف المقدمة الثالثة عن لزوم التعرض للمعلوم بالاجمال و عدم جواز اهماله.

و على كل فحيث يكون لا بد من الامتثال و التعرض للاتيان بالمعلوم بالاجمال، مع ضم عدم وجوب الاحتياط كما هو فرض المقدمة الرابعة، فلا بد من التنزل الى الظن، و حيث كان العلم الاجمالي منحصر في الطرق فلا بد من التنزل الى الظن بالطرق، و هذا هو مراده من قوله: «الفرض هو عدم وجوب الاحتياط بل عدم جوازه» أي ان المفروض جريان الانسداد الذي من جملة مقدماته عدم الاحتياط، اما جوازا لأدلة العسر و الحرج او لزوما لكونه مخلاً بالنظام.

(٢) هذا هو الجواب عن «لا يقال»، و حاصله: انا نقول: انما يكون الفرض في مقدمات الانسداد هو عدم الاحتياط حيث يكون المدار على العلم الاجمالي الاول، و هو العلم اجمالاً بوجود تكاليف واقعية فعلية يجب التعرض لامثالها.

و من الواضح ان الاحتياط في الاتيان بكل ما يحتمل كونه تكليفاً موجباً اما لاختلال النظام او للعسر و الحرج، و اما اذا كان معلوماً الاجمالي هو في خصوص الطرق فلا يلزم من امتثاله بالاحتياط في اطرافه عسر فضلاً عن اختلال نظام.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٢٤

مواردها، و الرجوع إلى الاصل فيها و لو كان نافيا للتكليف (١)، و كذا

و من الواضح انه حيث كان دليل الانسداد من الادلة العقلية فكل مقدماته هي بحسب ما يدركه العقل و يحكم به في مقام وضعها و في مقام ما تستلزمه من النتائج، فاذا كان متعلق العلم الاجمالي الذي لا بد من التعرض لامثاله هو الاحكام يكون للمقدمة الرابعة محل واضح و يأتي دور المقدمة الخامسة بعدها، و اما اذا كان متعلق العلم الاجمالي هو خصوص الطرق فتكون مقدمات الانسداد اربعا و المقدمة الرابعة هي الاحتياط، و لا يأتي دور المقدمة الخامسة من لزوم التنزل الى الظن، و لذا قال (قدس سره): «لان الفرض» أى انه لا يكون الفرض في مقدمات الانسداد هو عدم وجوب الاحتياط او عدم جوازه و «انما» يكون الفرض «هو عدم وجوب الاحتياط التام» فيما اذا كانت المقدمة الاولى هي العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية الفعلية، فان الاحتياط التام «في اطراف الاحكام» المعلومة بالاجمال «مما يوجب العسر المخل بالنظام» او المرفوع بأدلة الحرج.

و اما اذا كانت المقدمة الاولى هي العلم الاجمالي بالتكليف باتباع الطرق فلا يكون الفرض في مقدمات الانسداد هو عدم وجوب الاحتياط التام في الاطراف لعدم لزوم العسر و الحرج فضلا عن اختلال النظام في الاحتياط التام في اطراف الطرق. و الحاصل: ان فرض عدم وجوب الاحتياط انما هو في الاحكام «لا الاحتياط في خصوص ما بأيدينا من الطرق». (١) توضيحه: انه اذا تم ما ذكره صاحب الفصول من دليله المركب من المقدمتين فالنتيجة هي الاحتياط في اطراف ما بأيدينا من الطرق، و لا يلزم منه اختلال في النظام و لا عسر و لا حرج، لان الاحتياط في الطرق يرفع اليد عنه في مقامات، و بعد رفع اليد عنه في هذه المقامات لا يبقى مجال لاحتمال الاختلال و لا العسر و الحرج. و اما تلك المقامات:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٢٥

.....

فالاول منها ما اشار اليه بقوله: «في غير مواردها» و المراد من قوله في غير مواردها هو موارد الطرق: أى يرفع اليد عن الاحتياط في الطرق في غير موارد الطرق الداخلة في اطراف العلم الاجمالي، فان العلم الاجمالي هو العلم اجمالا بنصب طرق خاصة شرعية، فالطرق التي علم بكونها غير مجعولة و لا- ممضأة من الشارع تكون خارجة عن دائرة هذا العلم الاجمالي و غير داخلة في اطرافه فلا يجب الاحتياط فيها «و» لا مانع من «الرجوع الى الاصل فيها» أى في تلك الموارد و هي الطرق الخارجة عن دائرة العلم الاجمالي «و لو كان» الاصل «نافيا للتكليف» لوضوح ان ما كان خارجا عن دائرة المعلوم بالاجمال لا مانع من جريان الاصل النافي فيه.

و الحاصل: ان الحكم المحتمل كونه حكما واقعيا شرعيا فيما اذا لم يقم عليه طريق اصلا او قام عليه طريق علم عدم اعتباره شرعا لا مانع من جريان الاصل فيه، لعدم منافاة الاصل للمعلوم بالاجمال، و حيث لا علم اجمالي فالاصل النافي لا يلزم منه الترخيص المنافي للعلم الاجمالي.

و اما الاصل المثبت فلا اشكال في جواز جريانه فيه، لوضوح عدم منافاة الاصل المثبت للتكليف في اطراف العلم الاجمالي بالتكليف الا ما تقدم من دعوى المناقضة بين الصدر و الذيل، و هو:

اولا: مخصوص بالاصل الاستصحابي.

و ثانيا: قد تقدم عدم المناقضة، و عدم دلالة الذيل على نقض اليقين السابق باليقين الاجمالي اللاحق، و لهذا جعل الاصل النافي من الترقى، فقال و لو كان الاصل نافيا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٢٦

فيما إذا نهض الكل على نفيه (1)، وكذا فيما إذ تعارض فردان من بعض الاطراف فيه نفيًا وإثباتًا مع ثبوت المرجح للنافي، بل مع عدم رجحان المثبت في خصوص الخبر منها، و مطلقًا في غيره بناء على عدم ثبوت الترجيح على تقدير الاعتبار في غير الاخبار (2)، وكذا لو

(1) هذا هو المقام الثاني مما يجوز رفع اليد عن الاحتياط فيه، وهو الحكم المحتمل الذي قامت جملة من الطرق التي يعلم اجمالاً بحجية احدها شرعاً على نفي ذلك الحكم المحتمل، فانه في مثل هذا لا مجال للاحتياط فيه، لان محل الاحتياط ما احتمل العقاب على ترك التعرض لامثاله، وبعد قيام الحجة الشرعية المعلومة اجمالاً على نفي هذا التكليف لا مجال لاحتمال العقاب حتى يكون من موارد الاحتياط، وهذا مراده من قوله: «وكذا» أي كما لا- يجب الاحتياط في المقام السابق كذلك لا يجب الاحتياط في هذا المقام، وهو «فيما اذا نهض الكل على نفيه» أي نهض ما علم اجمالاً بحجيته شرعاً على نفي ذلك التكليف المحتمل. ولا يخفى انه لا مجال في هذا المقام للاصول اصلاً نافيةً او مثبتةً.

اما النافية فلوجود الامارة المقدمة على الاصول، فلا مجال للرجوع الى الاصل المنوط بالشك، لانه مع قيام الامارة لا شك بمقتضى حكومة الامارة على الاصول، فلا مجال للاصل، مضافاً الى لزوم اجتماع المثليين. و اما الاصول المثبتة فائضاً لا وجه للرجوع اليها لقيام الامارة على نفي التكليف، و الامارة الشرعية مما ينقض بها اليقين السابق و هي بيان ايضاً، فلا وجه للرجوع الى الاصول المثبتة ايضاً، ولذا لم يتعرض للرجوع الى الاصل في هذا المقام. و يشترك هذا المقام مع المقام الاول في عدم الاحتياط.

(2) هذا هو المقام الثالث مما يجوز رفع اليد عن الاحتياط فيه، وهو المورد الذي تعارض فيه فردان من الامارة و كانا من نوع واحد كالخبرين او الاجماعين المنقولين، اما في الخبرين فغالبا و اما في غير الخبرين كالاجماعين فمطلقاً.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج 6، ص: 127

.....

و توضيح ذلك: انه اذا تعارض خبران فان كان بينهما عموم و خصوص من وجه فالقاعدة الاولى تقتضى تساقطهما و الرجوع الى غيرهما من الادلة الأخرى او الاصول.

و اما بحسب القاعدة الثانية الواردة في الاخبار من جواز التمييز بالاخذ باحدها، فان اختصت القاعدة الثانية من التخيير بخصوص ما اذا كان الخبران متنافيين بنحو التباين سلبياً و ايجابياً فلا مانع من عدم الاحتياط في الخبرين المتعارضين بنحو العموم و الخصوص من وجه، لتساقطهما في الحجية الفعلية بالتعارض فيخرجان بذلك عن دائرة العلم الاجمالي.

و اذا شملت القاعدة الثانية و هي التخيير في الاخبار المتعارضة ما كان بينهما عموم و خصوص من وجه فلا مانع من عدم الاحتياط ايضاً، لجواز اختيار الخبر النافي فيكون هو الحجة الفعلية على نفي التكليف، و مع قيام الحجة الفعلية على نفي التكليف فلا مانع من رفع اليد عن الاحتياط كما هو واضح.

و اما اذا كان الخبران متعارضين بنحو التباين، فتارة لا- يكون لاحدهما مزية على الآخر بان يتساوى الخبر النافي للتكليف و الخبر المثبت للتكليف في المزية و لا يكون لاحدهما مزية على الآخر اصلاً، فالقاعدة الاولى في التعارض و ان كان تقتضى التساقط و لكن القاعدة الثانية قد دلت على التخيير بينهما، و لما كان التخيير جائزاً فيهما فلا مانع من رفع اليد عن الاحتياط ايضاً في ذلك، لامكان اختيار الخبر النافي، و مع اختياره يكون هو الحجة الفعلية، فلا مانع من عدم الاحتياط فيما اذا كانت الحجة الفعلية نافيةً للتكليف.

و اخرى تكون المزية للخبر النافي فيكون جواز رفع اليد عن الاحتياط على هذا الفرض اوضح، لاختصاص الحجة الفعلية بالخبر النافي

بناء على لزوم الترجيح لما له المزية، وقد فرض كون المزية للخبر النافي فهو الحجة الفعلية دون الخبر المثبت، و بناء على عدم لزوم الترجيح لدى المزية و القول بالتخيير مطلقا فانه ايضا لا مانع من رفع بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٢٨

.....

اليد عن الاحتياط لامكان اختيار الخبر النافي للتكليف لو قلنا بالانفتاح و حجية الخبر كما عرفت. و ثالثة: تكون المزية للخبر المثبت للتكليف، و قلنا بلزوم الاخذ بما له المزية، ففي مثل هذا الفرد لا وجه لرفع اليد عن الاحتياط، لدخول الحجة الفعلية في اطراف المعلوم بالاجمال الذي قلنا بلزوم الاحتياط فيه، و ليس بمشمول لادلة التخيير حتى يمكن ان يختار الخبر النافي لفرض لزوم الترجيح و الاخذ بما له المزية، و قد فرضناها في الخبر المثبت دون النافي. و الحاصل: انه في هذا الفرض بالخصوص لا وجه لرفع اليد عن الاحتياط، فانه لو قلنا بانفتاح باب العلمى فمثل هذا الخبر حجة شرعية خاصة على التكليف، ففي باب الانسداد و لزوم الاخذ بما احتمل كونه طريقا شرعيا يكون هذا الخبر داخلا في دائرة العلم الاجمالي، فلا بد من الاحتياط في مورده بالاخذ به، هذا كله فيما اذا تعارض فردان من نوع واحد و كان النوع هو الخبر. و مما ذكرنا ظهر: ان التعارض في خصوص الخبرين يقتضى عدم الاحتياط غالبا، اذ في جميع الصور عدا الصورة الاخيرة لا يجب الاحتياط.

نعم في الاخيرة لا بد من الاحتياط و لذا كان في الخبرين غالبا.

و اما اذا تعارض فردان من نوع واحد و كانا من نوع غير الخبر، كما لو تعارض اجماعان منقولان فلا مانع من رفع اليد عن الاحتياط فيهما مطلقا، و لو كانت المزية للاجماع المثبت للتكليف بناء على ان لزوم الاخذ بنى المزية انما يختص بخصوص الاخبار المتعارضة دون كل متعارضين. و ان لم يكونا من نوع الخبر فلا اثر للمزية في احد الاجماعين، و القاعدة فيهما اما التساقت بالتعارض بناء على اختصاص ادلة التخيير في المتعارضين بخصوص الاخبار ايضا، او شمول ادلة التخيير لهما ايضا. و قد عرفت انه لا مانع من رفع اليد عن الاحتياط في المتعارضين نفيا و اثباتا، اما لخروجهما عن دائرة العلم الاجمالي بالتساقت و عدم الحجية الفعلية فيهما، او

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٢٩

.....

لدخولهما فيما هو حجة فعلا لدلالة الادلة الخاصة على التخيير بينهما و عدم سقوطهما رأسا، و لكن لما كان احدهما نافيا للتكليف و يجوز الاخذ به فلا مانع من جواز رفع اليد عن الاحتياط في مثل ذلك.

فاتضح ان الامارتين المتعارضتين من غير نوع الخبر كالاجماعين المنقولين او الشهرتين لا مانع من رفع اليد عن الاحتياط في موردهما مطلقا، سواء كان لاحدهما مزية او لا، و سواء كانت المزية في طرف المثبت للتكليف او النافي له.

و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «و كذا فيما اذا تعارض فردان من بعض الاطراف فيه» أى فى التكليف الشخصى، و فى تعبيره بالفردين من بعض الاطراف يشير الى كونهما من نوع واحد «نفيا و اثباتا» بان كان احدهما مثبتا للتكليف و الثانى نافيا له.

و اشار الى صورة ما اذا كانت المزية الموجبة للترجيح فى الخبر النافى بقوله: «مع ثبوت المرجح للنافى» و اما تقييد ذلك بخصوص الخبر فيدل عليه ما يأتى من قوله فى ذيل هذه الجملة: «فى خصوص الخبر منها».

و اشار الى صورة ما اذا لم يكن لاحدهما مزية او كانت المزية فى كل واحد منهما بقوله: «بل مع عدم رجحان المثبت» للتكليف.

و منه يفهم الصورة الثالثة و هي ما كان المزية في خصوص الخبر المثبت للتكليف، فانه مورد عدم جواز رفع اليد عن الاحتياط فيه. ثم اشار الى ان هذا التقييد مختص بخصوص ما اذا كان المتعارضان فردين من نوع الخبر دون غيره بقوله: «في خصوص الخبر منها» أى ان هذا في خصوص الفردين المتعارضين من نوع الخبر.

ثم اشار الى جواز رفع اليد عن الاحتياط مطلقا في الفردين المتعارضين من نوع غير الخبر من دون التقييد المذكور في المتعارضين من الخبر بقوله: «و مطلقا في غيره»

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٣٠

تعارض اثنان منها في الوجوب و التحريم (١)، فإن المرجع في جميع ما ذكر من موارد التعارض هو الاصل الجارى فيها و لو كان نافيا، لعدم

أى في الفردين المتعارضين من غير نوع الخبر كالأجماعين المنقولين يجوز رفع اليد عن الاحتياط فيهما مطلقا و ان كانت المزية في الاجماع المنقول المثبت للتكليف.

ثم اشار الى مدرك الاطلاق في المتعارضين من غير نوع الخبر بقوله: «بناء على عدم ثبوت الترجيح على تقدير الاعتبار» بادلته الترجيح و دلالتها على لزومه، كما سيأتى الكلام فيه في باب التعارض ان شاء الله تعالى «في غير الاخبار» المتعارضة فلا أثر للمزية في احدها اذا لم يكن المتعارض من نوع الخبر.

و لا يخفى ان هذا الكلام كله في مسألة جواز رفع اليد عن الاحتياط و عدمه في هذا المقام الثالث، و اما الكلام في جريان الاصول نافية او مثبتة فيه فسيأتى التعرض له من المصنف في المقام الرابع.

(١) هذا هو المقام الرابع و هو ما اذا تعارض فردان من الامارة سواء كانا من نوع واحد او من نوعين، كما لو تعارض خبر و اجماع منقول، او اجماع و شهرة، و الحال في هذا المقام كما لو تعارض فردان من نوع واحد من غير نوع الخبر في عدم وجوب الاحتياط مطلقا، و لو كان ذو المزية هو المثبت للتكليف بناء على اختصاص الترجيح لذى المزية بخصوص الخبرين المتعارضين.

و اما في التخيير بينهما فان قلنا باختصاصه ايضا بالخبرين المتعارضين فالامارتان في هذا المقام يسقطان بالمعارضة و يخرجان عن دائرة العلم الاجمالي، و ان قلنا بشمول التخيير لهما فالحكم ايضا جواز رفع اليد عن الاحتياط في موردهما، لامكان اختيار الامارة النافية.

و على كل فلا مانع من جواز رفع اليد عن الاحتياط في هذا المقام، و لذا عطفه في المتن على المتعارضين من نوع واحد من غير الخبر بقوله: «و كذا لو تعارض اثنان منها» أى اثنان من نوعي الامارة كخبر و اجماع «في الوجوب و التحريم».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٣١

نهوض طريق معتبر و لا ما هو من أطراف العلم به على خلافه (١)،

و من الواضح انه لو تعارضت الامارتان في الوجوب و التحريم فلا مجال للاحتياط لعدم امكانه، حيث ان المكلف لا يخلو عن الفعل أو الترك، و كل واحد منهما اما واجب او حرام، فانه اذا كان الحكم هو الوجوب فالترك حرام، و ان كان هو الحرمة فالفعل حرام، فالاحتياط في هذا المورد غير ممكن عقلا لبدهاه انه لا يعقل ان يفعل المكلف ما يعلم بانه قد اصاب الواقع قطعاً، و انما خص الوجوب و التحريم لان مورد الاحتياط مورد احتمال احدهما، لانهما من الحكم اللزومي، و لا-ريب في اختصاص الاحتياط بمورد احتمال الحكم اللزومي دون مطلق الحكم.

(١) قد عرفت ان مورد التعارض الذى يجوز رفع اليد عن الاحتياط فيه هو الخبران المتساويان، او ما كان الخبر النافي ارجح، و

الامارتان من غير نوع الخبر كالأجماعين المنقولين، و الامارتين من نوعين كخبر و اجماع.

و لما ذكر حال الاحتياط بالنسبة الى هذه الموارد - أراد ان يشير الى حال جريان الاصول في هذه الموارد المتعارضة.

و حاصل ما افاده انه لا- مانع من جريان الاصول فيها، لان المانع من جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي اما المانع من ناحية الثبوت، او المانع من ناحية الاثبات.

اما المانع من ناحية الثبوت عند المصنف فهو قبح الاذن و الترخيص فيما يلزم منه مخالفة عملية للمعلوم بالاجمال، كما لو علمنا بنجاسة احد الإناءين و اقتضت الاصول طهارتهما معا بأن كانا مسبوقين بالطهارة، فانه يلزم من جريان الاصول مخالفة عملية للمعلوم بالاجمال. اما لو كانت الاصول تقتضي نجاستهما كما لو كان الاناءان متيقني النجاسة، و علمنا بطهارة احدهما فلا مانع من جريانهما لعدم المخالفة العملية، لان المراد من

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٣٢

.....

المخالفة العملية هي المخالفة للحكم الالزامي، و الطهارة ليست حكما الزاميا، بخلاف النجاسة لاقتضاءها لزوم اجتناب النجس.

و لما كانت الحجتان في هذه الموارد متعارضتين فلا مانع من الاذن و الترخيص حتى فيما يلزم منه مخالفة عملية، لان المخالفة العملية القبيحة هي المخالفة الفعلية المعلوم بالاجمال، و حيث فرضنا تعارض الحجتين فلا حجة فعلية حتى يكون الاذن و الترخيص في مخالفتها قبيحا.

و اما المانع من ناحية الاثبات فهو دلالة الرواية بحسب ذيلها على ان العلم الاجمالي ناقض للعلم التفصيلي، و لكنه ايضا اليقين الاجمالي الناقض لليقين التفصيلي هو اليقين الاجمالي المنجز، و لما كان المعلوم بالاجمال من الحجتين هو الحجتين المتعارضتين فلا علم اجمالي منجز بوجود الحجة في هذه الموارد، و لا يقين اجمالي من غير ناحية الحجة لبداهة ان مورد جريان الاصل واحد اما اثباتا او نفيا، فليس هناك إلّا يقين واحد تفصيلي و شك لاحق.

فاتضح انه لا مانع ايضا من ناحية الاثبات من جريان الاصول في هذه الموارد.

و مما ذكرنا يظهر وجه الترقى في قوله: «و لو كان نافيا» أي و لو كان الاصل نافيا، لان الاصول المثبتة في موارد الحجتين المتعارضتين نفيا و اثباتا لا- يلزم من جريانهما مخالفة عملية، لوضوح ان الحجة النافية للتكليف لا الزام فيها بعدم التكليف حتى يلزم من اجراء الاصول المثبتة بالنسبة اليها مخالفة عملية، بخلاف ما اذا كان الاصل نافيا، فانه يلزم من اجرائها مخالفة عملية للامارة المثبتة للتكليف الالزامي، و لكنه لما كانت الامارة المثبتة متعارضة بالامارة النافية فلا امارة فعلية يقبح الترخيص في مخالفتها، و لذا قال (قدس سره): «فان المرجع في جميع ما ذكر من موارد التعارض» الثلاثة المذكورة «هو الاصل» العملي «الجاري فيها» أي في موارد «و لو كان» الاصل «نافيا» للتكليف «لعدم نهوض طريق معتبر» تفصيلي،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٣٣

فافهم (١).

لفرض كون المقام باب الانسداد، فالمفروض هو العلم الاجمالي بالطرق المعتمدة دون التفصيلي.

و ايضا لا مانع من جريان الاصول من ناحية العلم الاجمالي بالطرق المعتمد، لفرض التعارض في الموارد المذكورة، و العلم الاجمالي بالطريق المعتمد المانع من جريان الاصول هو الطريق المعتمد غير المبتلى بالمعارض، و لذا قال (قدس سره): «و لا ما هو من اطراف العلم به» أي من اطراف العلم بالطريق المعتمد «على خلافه» أي على خلاف الاصل الجاري، لما عرفت من ابتلائه بمعارض مثله في

الاعتبار.

(١) لعله يشير الى ان من موارد التعارض المذكورة هو ما اذا كان الخبر النافي ارجح، فانه يكون هو الحجة الفعلية على خلاف الاصول المثبتة، ولكنه قد عرفت انه لا-مانع من جهة الثبوت، لان المانع من ناحية الثبوت هو المخالفة العملية، و لا مخالفة عملية للامارة النافية، مضافا الى ان الخبر النافي الراجح ليس بحجة فعلية متعينة، لفرض انسداد باب العلم والعلمى. نعم هو داخل في دائرة الطرق التي ينبغي الاحتياط فيها، ولما كان نافيا للتكليف فليس له عمل حتى يحتاط فيه، و لا مخالفة عملية له لانه لا عمل له، فلا مانع ثبوتا من جريان الاصل المثبت.

نعم قد يتوهم المانع من جهة الاثبات و هي دلالة الرواية على ان اليقين الاجمالي المعتبر القائم على خلاف اليقين التفصيلي ينقض به اليقين التفصيلي، و الخبر النافي الراجح من دائرة الطرق المعلومة بالاجمال فينقض به الاصل المثبت للتكليف. ولكنه توهم فاسد، فان الرواية انما تدل على نقض اليقين التفصيلي باليقين الاجمالي على خلافه، و الخبر النافي في الراجح في المقام غايته ان يكون من دائرة الطرق الشرعية المعلومة بالاجمال، و لكنه لا يوجب اليقين الاجمالي بالانتقاض، و حيث لم تتعين الطرق فلا يقين اجمالي ايضا بالطريق المعتبر الناقض لليقين التفصيلي، فلا مانع من جهة الخبر النافي لا ثبوتا و لا اثباتا، و الله العالم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٣٤

و كذا كل مورد لم يجر فيه الاصل المثبت، للعمل بانتقاض الحالة السابقة فيه إجمالا بسبب العلم به، أو بقيام أمارة معتبرة عليه في بعض أطرافه، بناء على عدم جريانه بذلك (١).

(١) هذا هو المقام الخامس الذي لا مانع من رفع اليد عن الاحتياط فيه، و مراده من هذه الموارد التي لم تجر فيها الاصول المثبتة و لا النافية: هو ما اذا قامت امارات متعددة نافية لتكاليف متعددة علم اجمالا بكون احدها حكما واقعيا او طريقا خاصا شرعيا، فان الذي يظهر من المصنف في المقام هو عدم جريان الاصل المثبت للتكليف في هذه الموارد.

و الظاهر ان المانع من جريان الاصول في المقام هو المانع من ناحية الاثبات دون الثبوت، لعدم المخالفة العملية كما مرّت الاشارة اليه، و لكن هذه الموارد مشمولة للرواية الدالة على نقض اليقين التفصيلي باليقين الاجمالي، بناء على نقض اليقين الاجمالي لليقين التفصيلي، ففي هذه الموارد لا-تجرى الاصول المثبتة للتكليف، للعلم اجمالا بان بعض هذه الاصول المثبتة للتكليف قد ثبت على خلافها نفى التكليف بالامارة المعتبرة، و اما النافية فلا حاجة اليها لفرض نفى الامارة للتكليف، و لكن لا يجب الاحتياط فيها ايضا لما عرفت من ان كون الحكم الواقعي هو عدم التكليف او كون الطريق المعتبر نافيا للتكليف لا الزام فيه، فلا يكون العلم الاجمالي بالطرق الملزمين باتباعها مما يقتضى الاحتياط فيه، فالاصول المثبتة و ان كانت لا تجرى إلا ان العلم الاجمالي لا يقتضى الاحتياط ايضا، فلا مانع من رفع اليد عن الاحتياط في هذه الموارد، و لذا عطف هذا المقام الخامس على المقامات الاربعة المتقدمة، الذي قال في صدر عبارته- بعد ان اورد على صاحب الفصول بان برهانه لو تم لكانت النتيجة هي الاحتياط في الطرق لا العمل بالظن:- «فان قضية هذا الاحتياط هو جواز رفع اليد عنه في مقامات»، ثم عددها و عطف هذا المقام الخامس عليها، فقال: «و كذا» أي و مثل الموارد السابقة في عدم وجوب الاحتياط هو «كل مورد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٣٥

و ثانيا: لو سلم أن قضيته لزوم التنزل إلى الظن، فتوهم أن الوظيفة حينئذ هو خصوص الظن بالطريق فاسد قطعاً، و ذلك لعدم كونه أقرب

لم يجر فيه الاصل المثبت للعلم بانتقاض الحالة السابقة فيه اجمالا بسبب العلم به» و ذلك كما لو علمنا بان بعض هذه الامارات النافية

للتكاليف حكمها هو حكم واقعي «او» علمنا بكون بعضها اماره خاصه شرعيه، فيكون ذلك علما «بقيام اماره معتبره عليه» أى على الانتقاض «فى بعض اطرافه» أى فى بعض اطراف الاصل المثبت للتكليف.

ثم اشار الى ان ذلك مبنى على القول بالمانع من ناحيه الاثبات و هو دلاله الروايه على نقض اليقين التفصيلي باليقين الاجمالي بقوله: «بناء على عدم جريانه بذلك» أى بناء على عدم جريان الاصل بسبب العلم بالانتقاض اجمالاً.

ولا- يخفى انه يظهر من بعض اساتذتنا المحققين فى المقام: ان مراد المصنف من الاصل المثبت الذى لم يجر ولا يجب فى مورده الاحتياط هو الاصل المثبت فى المقامات المتقدمه عدا المقام الثانى و هو ما نهض الكل على نفيه، و هذا بعيد جدا لما يظهر من المصنف من جريان الاصل المثبت فى المقامات المتقدمه لدلاله الترقى فى قوله: «و لو كان» الاصل «نافيا» على جريان الاصل المثبت، و لظهور قوله: «نهوض طريق معتبر و لا- ما هو من اطراف العلم به على خلافه» على انه ليس فى مورد الاصل مثبتا كان او نافيا طريق معتبر و لا- علم اجمالي على خلاف الاصل، و تصريحه فى هذا المقام بان السبب فى عدم جريان الاصل المثبت هو العلم بانتقاض الحاله السابقه اجمالاً بسبب العلم به، او بقيام اماره معتبره على خلاف العلم التفصيلي فى بعض اطراف المعلوم بالاجمال. و الله العالم.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج 6، ص: 136

[ايراد المصنف ثانياً على كلام الفصول]

إلى العلم و إصابة الواقع من الظن، بكونه مؤدى طريق معتبر من دون الظن بحجيه طريق أصلاً، و من الظن بالواقع، كما لا يخفى (1).

(1) قد عرفت ان الايراد الاول هو ان لازم العلمين هو الاحتياط دون التنزل الى الظن، و بضمه الى ما اشار اليه من عدم العلم بنصب طرق خاصه شرعيه، و من انه لو فرض العلم بذلك فلا علم ببقاء تلك الطرق الخاصه فعلاً فيما بأيدينا من الطرق، و من انه على فرض العلم ببقائها فلها قدر متيقن يوجب انحلال العلم الاجمالي به، فتكون الايرادات المتقدمه أربعه.

و حاصل هذا الايراد الذى اشار اليه بقوله: «و ثانياً لو سلم ... الى آخره» أى على فرض تسليم ما مرّ و ان العلمين يوجبان التنزل الى الظن دون الاحتياط، و لكن لا نسلم ان ما يوجبانه هو خصوص الظن بالطريق المعتبر دون الظن بالواقع و دون الظن بكونه مؤدى طريق معتبر، و لكن لم يقم الدليل المعتبر عليه.

و توضيح ذلك: انه تارة نزن بان حكم العصير العنبى هى الحرمة واقعا من دون أن نزن بان فيما بأيدينا من الطرق طريقاً معتبراً يدل على الحرمة.

و اخرى: نزن بان العصير العنبى مما قام على حرمة دليل معتبر فيما بأيدينا، و لكن لا نعرفه بعينه.

و ثالثه: نزن بان الطريق القائم عليه- و هو خبر الثقة مثلاً- هو طريق معتبر عند الشارع.

و ظاهر الفصول على ما فهمه المصنف منه ان لازم العلمين المذكورين فى كلام الفصول هو كون النتيجة هى حجيه خصوص الثالثه، و هى حجيه الظن المتعلق بكون الطريق الكذائى طريقاً معتبراً.

و لا اعتبار بالظن بكون حكم العصير- واقعا- هى الحرمة، و لا اعتبار ايضاً بالظن بكون العصير مما قام على حرمة طريق معتبر و لكن لا نعرفه بعينه.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج 6، ص: 137

.....

و لكننا بعد تسليم المقدمتين و ان لازمهما التنزل الى الظن لا نسلم اختصاص الحجيه بخصوص الثالثه، و هى الظن بالطريق دون الظنين

المتقدمين، بل النتيجة تقتضى حجية الظن بحرمة العصير سواء تعلق الظن بكون الحرمة هي حكمه الواقعي او تعلق الظن بكون الحرمة مما قام عليها دليل معتبر لا نعرفه، او تعلق الظن بكون الدليل الدال على حرمة العصير هو طريقا معتبرا شرعا. و البرهان على عدم الاختصاص بعد كون النتيجة هي التزل الى الظن، هو انه بعد تعذر العلم و العلمى المعلوم بعينه نتزل الى الظن، و لا نرى ان الظن بخصوص كون هذا الطريق طريقا معتبرا اقرب الى براءة الذمة من الظن بكونه حراما واقعا، و لا اقرب من الظن بكونه مؤدى طريق معتبر.

و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «و ثانيا لو سلم ان قضيتته» أى لو سلم ان قضية المقدمتين هي «لزوم التزل الى الظن» دون الاحتياط، و لكن لا نسلم ان لازم المقدمتين هي حجية خصوص الظن المتعلق بالطريق دون الظنين المذكورين «فتوهم ان الوظيفة حينئذ» أى حين تسليم المقدمتين «هو» اقتضاؤهما حجية «خصوص الظن بالطريق» هو توهم «فاسد قطعاً».

ثم اشار الى البرهان على فساد هذا التوهم بقوله: «و ذلك لعدم كونه» أى لعدم كون خصوص الظن بالطريق «اقرب الى العلم و اصابة الواقع» الذى به تحصل براءة الذمة «من الظن بكونه» أى من الظن بكون حكم العصير هو «مؤدى طريق معتبر من دون الظن بحجية طريق اصلا و» ايضا ليس خصوص الظن بالطريق هو اقرب الى العلم و اصابة الواقع «من الظن بالواقع» و ان حكم العصير واقعا هي الحرمة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٣٨

[صرف التكاليف الى مؤديات الطرق أو تقييدها بها]

لا يقال: إنما لا يكون أقرب من الظن بالواقع، إذا لم يصرف التكليف الفعلى عنه إلى مؤديات الطرق و لو بنحو التقييد (١)، فإن

(١) حاصله: ان لا بد من اختصاص النتيجة بعد التزل الى الظن بخصوص الظن بالطريق دون الظن بالواقع و دون الظن بكونه مؤدى طريق معتبر لم نعرفه، لان المقدمة الثانية و هي انا مكلفون باتباع خصوص الطرق الشرعية لكون مؤدياتها وافية بالتكاليف الواقعية المعلومه بالاجمال، كما هي قضية المقدمة الاولى تقتضى انحلال العلم الاجمالى الاول الكبير بالعلم الاجمالى الثانى الصغير، و لازم الانحلال هو انحصار التكليف الفعلى باتباع الطرق، و بعد الانحلال لا اثر للعلم الاجمالى الاول و هو انا نعلم اجمالا باحكام فعلية، فان العلم الاجمالى المنحل لا- اثر له و انما الاثر للحال للعلم الاجمالى، و لما كان الحال للعلم الاجمالى الاول هو العلم الاجمالى بان التكليف الفعلى هو اتباع خصوص الطرق الذى هو العلم الاجمالى الثانى، فلا- يكون للظن بالواقع اثر لأننا غير مكلفين بامثال الواقع حتى يكون الظن بالواقع قائما مقام العلم بالواقع.

و اما الظن بكونه مؤدى طريق معتبر لم نعرفه لازمه عدم حصول الظن الفعلى بطريق اليه، و مرجعه الى عدم وصول طريقه اليه، و لازم ذلك خروجه عن دائرة المعلوم بالاجمال الثانى، و مع خروجه عنه لا اثر للظن المتعلق بما هو خارج عن المعلوم بالاجمال.

و الحاصل: ان لازم العلم الاجمالى هو كون التكليف الفعلى هو اتباع خصوص مؤديات الطرق، و لو بنحو تقييد المعلوم بالاجمال الاول بكونه مما لا بد ان يؤدى اليه طريق، و مع هذا التقييد لا يكون للظن بالواقع اثر، و لا للظن بكونه مؤدى طريق معتبر غير واصل اليه فى ضمن هذه الطرق، و تختص حجية الظن بخصوص الظن بالطريق، و لذا قال: «لا يقال انما لا يكون» الظن بخصوص الطرق «اقرب من الظن بالواقع» اذا لم ينحل العلم الاجمالى الاول بالعلم الاجمالى الثانى، لانه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٣٩

الالتزام به بعيد (١)، إذ الصرف لو لم يكن تصويبا محالا، فلا أقل من كونه مجمعا على بطلانه، ضرورة أن القطع بالواقع يجدى في الاجزاء بما هو

«إذا لم يصرف التكليف الفعلى عنه» أى عن التكليف الواقعى المجرى «الى» التكليف ب «مؤديات الطرق و لو بنحو التقييد» يكون الظن بالواقع مثل الظن بالطريق، و لا يكون الظن بالطريق اقرب الى اصابة الواقع ببراءة الذمة من الظن بالواقع. اما اذا صرف التكليف الفعلى الاول الى التكليف الفعلى الثانى المقيّد بخصوص مؤديات الطرق فلا بد من انحصار اصابة الواقع ببراءة الذمة بخصوص الظن بالطرق.

(١) هذا هو الجواب عَمَّا ذكره فى لا- يقال، و توضيحه يتوقف على بيان امر ليتضح ما اورده عليه و هو ان دخل الامارة فى الحكم- تصورا- على انحاء اربعة:

الاول: ان تكون الامارة دخيلة فى الحكم فى مراتبه الثلاث: الاقتضاء و الانشاء و الفعليّة، و لا بد من تبعية الدخل فى مرتبة التنجز لتبع مرتبة التنجز لمرتبة الفعليّة، اذ التنجز ليس الا كون الحكم الفعلى بالغا مرتبة التنجز، و دخالة الامارة فى الحكم بمراتبه الثلاث محال لاستلزامه الدور، لوضوح ان معنى دخالة الامارة فى الحكم هو كون الامارة دخيلة فى موضوع الحكم، فيكون موضوع الحكم هو قيام الامارة على الحكم.

و لا- يخفى انه لا يزم هذا ان لا- يكون هناك حكم واقعى قبل قيام الامارة، و ان ما قامت عليه الامارة هو الحكم الواقعى، و حيث ان الامارات متعددة و مختلفة فلا بد من تعدد الاحكام الواقعية بمقدار تعدد الامارات، و هذا مما يستلزم الدور، بتقريب ان الحكم اذا كانت الامارة دخيلة فيه بنحو الموضوعية فقبل قيام الامارة لا حكم، فيكون الحكم- بما هو حكم- متوقفا على الامارة، و حيث ان الامارة القائمة على الحكم لا- بد لها من حكم تتعلق به و تقوم عليه، فيتوقف تعلق الامارة بالحكم على الحكم، و لا يزم هذا كون الحكم- بما هو حكم- موقفا على قيام الامارة، لتوقف

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٤٠

.....

الحكم على موضوعه، و توقف قيام الامارة على الحكم، لانها مما لا بد لها من متعلق، و المفروض ان المتعلق لها هو الحكم، فيكون الحكم متوقفا على الامارة المتوقفة عليه، و يكون قيام الامارة موقفا على الحكم المتوقف على قيام الامارة. و الى مثل هذا يرجع دعوى المصوّبة من انه لا حكم واقعا الا ما ادى اليه نظر المجتهد، و ان الله احكاما واقعية بعدد آراء المجتهدين. و الفرق بينهما هو ان ما ذكرناه انه لا- حكم واقعا قبل قيام الامارة و ان الله احكاما واقعية بعدد ما قامت عليه الامارات، و المصوّبة يقولون بمثله بالنسبة الى المجتهدين و ليس هذا بفارق.

و قد رفعوا الدور بان الحكم بوجوده الواقعى فى مراحل الثلاث متوقف على الامارة، أى على الظن المتعلق بماهية الحكم، لبداهة ان الظن من موجودات عالم النفس فلا- يعقل تعلقه بالموجود الخارج عن افق النفس، و الذى يوجد فى افق النفس هو ماهية الحكم لا وجوده الخارج عن افق النفس، فالحكم الواقعى بمراحل الثلاث متوقف على الظن أى على الامارة المتعلقة بماهية الحكم، و الظن متوقف على ماهية الحكم لا- على وجود الحكم خارجا، فاختلف الموقوف و الموقوف عليه، فان الموقوف أى الحكم بوجوده الخارجى موقوف على الظن المتعلق بماهية الحكم، و الظن او الامارة متوقفة على ماهية الحكم لا على الحكم بوجوده الخارجى، و مع اختلاف الموقوف و الموقوف عليه و لو بحسب نشأتى الوجود من النفسى و الخارجى يرتفع الدور، لان محالية الدور هى لزوم توقف الشئ على نفسه، و اذا كان الحكم بوجوده الحكمى متوقفا على الظن المتعلق بماهية الحكم لا بوجوده الخارجى يكون الموقوف غير

الموقوف عليه فلا يكون هناك توقف للشئ على نفسه، لبدها توقف الحكم بوجوده الخارجى على الظن أى الامارة المتعلقة بماهية الحكم لا بوجوده فلا دور، كما انه لا تقدم ولا تأخر طبعى، لبدها ان المتأخر هو الحكم بوجوده الواقعى، و المتقدم هو ماهية الحكم لا وجوده فلا يكون المتأخر متقدما، لان المتقدم بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٤١

.....

الذى هو متعلق الظن هو ماهية الحكم و المتأخر هو وجود الحكم واقعا، فلا يلزم محذور تقدّم المتأخر و تأخير المتقدم. ولكنه ينبغى ان لا يخفى ان دخالة الامارة واقعا فى الحكم بنحو الموضوعية فى جميع مراتبه، و ان لم يلزم منه الدور بحسب ما مرّ، من امكان دخالتها على نحو لا يستلزم الدور إلا انه يستلزم المحال إما فرضا او امثالا. وذلك لان دخالة الامارة فى الحكم ان كانت دخالتها فى وجود الحكم الواقعى بما له من الوجود المختص به، فمعناه كون الواجب واقعا هو الواجب الذى قامت عليه الامارة، و لان ذلك الدور عروض الوجود على الواجب، و عروض الشئ على نفسه محال لاستلزامه تقدم الموضوع طبعاً- بما هو موضوع- و تأخره طبعاً بما هو حكم عارض على الموضوع. مضافا الى الخلف بنحو آخر، و هو انه بعد ان كان المفروض دخالتها فى وجود الحكم الواقعى فهذا فرض وجود للحكم الواقعى من دون الامارة، و قد فرضنا دخالتها فيه، فهذا فرض يلزم من وجوده عدمه.

و ان كانت دخالتها فى الحكم الواقعى بنحو تركيب موضوعه من مفهوم الامارة و مفهوم الحكم فيكون العارض هو وجود الحكم الواقعى على موضوعه، و هو ماهية الحكم و مفهومه لا- وجوده، فلا يلزم عروض الشئ على نفسه، فهو و ان كان لا يلزم منه عروض الشئ على نفسه إلا أن لازمه عدم امكان امثاله، لضرورة لزوم قيام الامارة على الحكم الذى قامت عليه الامارة، و لا ريب ان الامارة انما تقوم على الحكم لا- على الحكم الذى قامت عليه الامارة، مضافا الى انه على الفرض ان موضوع الحكم الفعلى هو قيام الامارة على الحكم بمفهومه لا- بوجوده الواقعى، و لما كانت الامارة تقوم على الحكم الواقعى فموضوع الحكم الفعلى لم يتحقق و هو قيام الامارة على الحكم بمفهومه لا بوجوده الواقعى.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٤٢

.....

و بعبارة اخرى: ان الظن المتعلق بماهية الحكم ان كانت هذه الماهية المتعلقة للظن قد تعلق الظن بها بما انها لها مطابق خارجى، فيلزم الخلف، لان المفروض ان الحكم بوجوده الخارجى متوقف على الظن المتعلق بماهيته. و ان لم يكن لها مطابق خارجى فلا يعقل ان يتعلق الظن بهذه الماهية، لانه مع العلم بانه لا حكم واقعا كيف يتعلق الظن بماهية الحكم الذى علم انه لا مطابق له؟

فاتضح ان دخالة الامارة فى الحكم بنحو الموضوعية محال اما فرضا او امثالا، فالتصويب بمعنى انه لا حكم واقعا قبل قيام الامارة، و ان الحكم الواقعى هو ما قامت عليه الامارة محال اما فرضا او امثالا.

الثانى: ان يكون دخالة الامارة فى الحكم فى مرحلة الفعلية فقط، بان يكون الحكم الواقعى فى مرحلة الانشاء غير مأخوذ فيه شئ اصلا سوى موضوعه المتعلق به كالصلاة و الصوم مثلا، و لكنه اذا قامت الامارة عليه يضمحل الحكم الواقعى الانشائى و ينشأ حكم على نحو ما قامت عليه الامارة سواء اصاب الامارة حتى لا يلزم التماثل أو أخطات الامارة حتى لا يلزم التضاد و التناقض.

و هذا ايضا إمّا محال او مما قام الاجماع على خلافه، لوضوح ان الموضوع للامارة هو الشك فى الحكم الواقعى، فان كان حدوثا و

بقاء فهو خلف، لأن المفروض في هذا الأمر الثاني هو اضمحلال الحكم الواقعي بقيام الأمانة، و بعد قيام الأمانة لا بقاء للحكم الواقعي، و مع العلم بعدم بقائه كيف يبقى الشك فيه؟ و مع ارتفاع الشك فيه لا موضوع للأمانة، فيلزم من قيام الأمانة على الحكم عدم الحكم، و ما يلزم من وجوده عدمه محال.

و ان كان موضوع الأمانة هو الشك في الحكم الواقعي حدوثا لا بقاء فهو مما قام الاجماع على عدمه، لقيام الاجماع على انه هناك حكم واقعي أصابه من أصابه و أخطأه من أخطأه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٤٣

.....

مضافا الى ان الحكم المفروض في مرحلة الانشاء هو الإنشاء للحكم بداعي جعل الداعي، فان بقي الحكم بعد قيام الأمانة فلا اضمحلال، و هو خلاف المفروض من اضمحلال الحكم الواقعي بعد قيام الأمانة، و ان لم يبق فلا يكون الحكم في مرحلة الانشاء هو الانشاء بداعي جعل الداعي، لان هذا الانشاء لا يكون فعليا حتى يكون داعيا بداعي جعل لداعي.

الثالث: ان يكون بنحو التقييد للحكم في مرحلة الفعلية مع بقاء الحكم الواقعي الانشائي على حاله غير مقيد بقيام الأمانة ففيه اولاً: ان الحكم الفعلي ليس هو إلّا الحكم الانشائي الذي بلغ مرتبة الفعلية، فكيف يمكن تقييده في مرحلة الفعلية دون مرحلة الانشاء؟

و ثانيا: دعوى كون الحكم الواقعي الفعلي مقيدا بالأمانة، بحيث يوجب صرف الحكم الواقعي الى الحكم المقيد بقيام الأمانة مما قام الاجماع على عدمه، لوضوح انه من البديهي المسلّم ان القطع بالحكم الواقعي الفعلي مما يوجب تنجزه، و لو كان الحكم الفعلي مقيدا بالأمانة لما كان العلم بالحكم الواقعي الفعلي موجبا لتنجزه، لانه لم يتعلق العلم بالحكم الفعلي المقيد بالأمانة، بل تعلق بنفس الحكم، فلا يكون موجبا للتنجز مع قيام الاجماع على تنجزه بالعلم، فقيام الاجماع على تنجز الحكم بالعلم دليل على عدم تقييد الحكم الواقعي بالأمانة.

و ثالثا: يرد عليه ما اورد على الاضمحلال، من كون موضوع الأمانة هو الشك بالحكم الواقعي حدوثا و بقاء، و مع فرض صرف الاحكام الواقعية الفعلية الى تقيدها بالأمانة يكون الحكم الذي قامت عليه الأمانة مقطوعا لا مشكوكا، و بارتفاع الشك يرتفع موضوع الأمانة فيلزم من وجود الشيء عدمه.

و الحاصل: ان الأمانة اذا قامت على الحكم الواقعي فان كان هناك حكم واقعي فانه يكون مقطوعا لا مشكوكا، و الّا يكون مقطوعا العدم: أي اذا لم يكن هناك حكم واقعي و الأمانة أخطأت فيكون عدم الحكم مقطوعا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٤٤

[الصرف و التقييد و ايرادات المصنف (قده) عليهما]

واقع، لا بما هو مؤدى طريق القطع، كما عرفت (١).

الرابع: ان يكون الموجب للزوم اتباع ما قامت عليه الأمانة أمرين:

الاول: اعتبار الشارع للأمانة طريقا الى احكامه الواقعية.

الثاني: هو كونها مما تشتمل على مقدار من الاحكام الواقعية وافية بمعظم الفقه، و هذان الامران يوجبان انحلال العلم الاجمالي الاول بالعلم الثاني، لكون الامارات مما تشتمل على احكام واقعية وافية بمعظم الفقه، و ان الامارات التي تشتمل على ذلك مما اعتبرها

الشارع، فيكون لازم هذين الامرين انحلال العلم الاجمالي الاول بالعلم الاجمالي الثاني، و لازمه اتباع ما قامت عليه الامارة المعتبرة، و حيث لا- سبيل للعلم بالامارة لفرض الانسداد، فيتنزل الى الظن بالامارة دون الظن بالحكم الواقعي، لعدم تنجز العلم الاجمالي الاول بسبب الانحلال.

اذا عرفت هذه المقدمة ... فاعلم انه لا اشكال في ان كلام الفصول بعيد جدا ان يكون مراده الاحتمال الاول، لصراحة كلامه بان لنا احكاما واقعية فعليه غير مقيدة بشيء اصلا، فيدور امره بين الاحتمالات الثلاثة: الاضمحلال، و التقييد، و انحلال العلم الاول بالعلم الثاني.

و لما كانت الاحتمالات الثلاثة غير صحيحة ايضا، لما عرفت مما يرد على الاضمحلال و التقييد و لما سيأتي من الايراد عليهما، و لما سيأتي من الايراد على الثالث الذي هو رابع الاحتمالات .. و عليه فلا وجه لما ادعاه صاحب الفصول من كون نتيجة مقدمات الانسداد هو حجية الظن بالطريق دون الظن بالواقع.

(١) لا يخفى ان مراده من الصرف المقابل للتقييد هو الاضمحلال، لما عرفت من ابقاء كلام الفصول عن الاحتمال الاول.

فعلى فرض ان يكون مراد الفصول بصرف التكليف الواقعية الى اتباع الامارات الشرعية هو اضمحلال التكليف الواقعية بعد جعل الامارات الشرعية- اورد عليه الماتن (قدس سره) ايرادين:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٤٥

.....

الاول: ما اشار اليه بقوله: «اذ الصرف لو لم يكن تصويبا»، و حاصله: ما عرفت من ان الاضمحلال ايضا محال للزومه الخلف، و انه يلزم من حجية الامارة عدم حجيتها لان موضوع الامارة هو الشك في الحكم الواقعي حدوثا و بقاء، فاذا كان قيام الامارة موجبا لاضمحلال الحكم الواقعي كان ذلك موجبا لرفع حجيتها، لارتفاع موضوع الامارة و هو الشك بالحكم الواقعي، لوضوح انه بناء على الاضمحلال بعد قيام الامارة نقطع بعدم الحكم الواقعي، و مع القطع بعدمه يرتفع الشك فيه، و لازم ارتفاع الشك فيه ارتفاع حجية الامارة لارتفاع حجيتها بارتفاع موضوعها، فيلزم من حجية الامارة عدم حجيتها.

الثاني: ما اشار اليه بقوله: «فلا- أقل ... الى آخره» و حاصله: هو قيام الاجماع على عدم اضمحلال الحكم الواقعي بقيام الامارة، لان الاجماع قائم على انه في حال العلم بوجود الامارات المعتبرة انه لو قطعنا بالحكم الواقعي كان قطعنا مجديا في لزوم التعويل على ما قطعنا به، و ان الاتيان بما قطعنا به مجز موجب للتنجز عند الاصابة و للعدر عند الخطأ، و لو كان التكليف الواقعي مضمحلا لما كان القطع به موجبا للاجزاء، فقيام الاجماع على الاجزاء مع علمنا بجعل الامارة مما يدل بوضوح على عدم اضمحلال الاحكام الواقعية و انصرافها الى ما قامت عليه الامارة، فانه لو صحّ الاضمحلال لكان القطع بالحكم الواقعي لا اثر له، و انما الاثر يكون لخصوص القطع بكون الحكم مؤدى طريق معتبر، مع ان الاجماع قائم على الاجزاء فيما لو قطعنا بحكم واقعي مع القطع بانه لا طريق معتبر يؤدى اليه.

و الى هذا اشار بقوله: «فلا اقل من كونه مجمعا على بطلانه»، و يدل على قيام الاجماع على بطلان الاضمحلال هو قيام ال «ضرورة» على «ان القطع بالواقع يجدي في الاجزاء» بالواقع «بما هو واقع» كان القطع طريقا اليه لا موضوعا فيه، و لذا قال: «لا بما هو مؤدى طريق القطع» ليكون القطع موضوعيا فيكون الاجزاء

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٤٦

و من هنا انقده ان التقييد أيضا غير سديد (١)، مع أن الالتزام بذلك غير مفيد، فإن الظن بالواقع فيما ابتلى به من التكليف لا يكاد ينفك عن

مستند الى موضوعية القطع بالواقع لا الى الواقع، فلا يكون الاجماع منافيا للاضمحلال.

والحاصل: ان الاجماع قائم على ان القطع بالواقع كاف و مجد في الاتيان بالواقع، و لو كان الحكم الواقعي مضمحلا لما اجدى القطع بالواقع، و كون القطع موضوعيا لازمه الاجزاء لو انكشف الخلاف.

و لكنك قد عرفت ان الاجماع قائم على الاجزاء مع فرض الالتفات الى الطريقة، و لذا لو انكشف الخلاف و جبت الاعادة في الوقت لخطأ الطريق.

(١) لا- يخفى ان هذين الايرادين كما يردان على الاضمحلال يردان على التقييد ايضا، لوضوح انه على فرض التقييد ايضا يلزم من حجية الامارة عدم حجيتها، لاخذ الشك في الحكم الواقعي موضوعا في الامارة، و مع التقييد للاحكام الواقعية الفعلية بقيام الامارة لا اثر للحكم الواقعي من ناحية كون الامارة طريقا اليه، بل يكون الحكم الواقعي حقيقته هو مؤدى الامارة، و مع القطع بكون المؤدى للامارة هو الحكم الواقعي لا بد من ارتفاع الشك بالحكم الواقعي بقيام الامارة، لحصول القطع بالحكم الواقعي، و من الواضح عدم امكان كون الحكم الواقعي - الذي له الاثر واقعا- مشكوكا به و مقطوعا في آن واحد.

و ايضا قيام الاجماع على الاجزاء بالاتيان الواقع في حال تعلق القطع به بما هو طريق دليل على عدم تقييد الاحكام الواقعية بمؤدى الطريق، و إلاً لكان الاجزاء مستندا الى الاتيان بالحكم الواقعي بما هو مؤدى القطع لا بما هو حكم واقعي كان القطع طريقا اليه. و الى هذا اشار بقوله: «و من هنا انقدح ان التقييد ايضا غير سديد».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٤٧

الظن بأنه مؤدى طريق معتبر (١)، و الظن بالطريق ما لم يظن بإصابة الواقع غير مجد بناء على التقييد، لعدم استلزامه الظن بالواقع المقيد به بدون (٢).

(١) هذا هو الايراد الثالث المختص بالتقييد، و حاصله: ان الالتزام بالتقييد لا يفيد في اختصاص نتيجة مقدمات الانسداد بخصوص الظن بالطريق، لان الظن بالطريق يلازم الظن بالواقع في التكليف العامة البلوى، و وجه اختصاصه بالتقييد دون الاضمحلال انه بناء على الاضمحلال لا واقع حتى يكون بينه و بين الطريق ملازمة، بل لا يكون هناك شيء سوى الحكم الذي قام عليه الطريق. و اما وجه التلازم فهو ان التكليف العامة البلوى عادة لا بد و ان يكون قد قامت عليها الطرق المنصوبة من الشارع المعبرة عنده، لتوفر الدواعى الى نقلها لكثرة الابتلاء بها، فلا بد و ان تكون هي معقد الاجماع و مؤدى الاخبار الموثوقة الصحيحة، فالظن بحجية الخبر يلازم الظن بكون مؤداه هو الواقع، فلا تظهر نتيجة لاختصاص الحجية بالطريق، و لذا قال (قدس سره): «مع ان الالتزام بذلك» أى بالتقييد «غير مفيد» في كون النتيجة هي اختصاص الحجية بالطريق دون الواقع «فان الظن بالواقع فيما ابتلى به» المكلف «من التكليف» العامة البلوى «لا يكاد ينفك عن الظن بانه مؤدى طريق معتبر».

(٢) هذا ايضا ما يختص بالتقييد، و هو الايراد الرابع.

و حاصله: ان معنى التقييد هو التركيب من الواقع و الطريق، و لو بنحو ان يكون التقييد داخلا- و القيد خارجا، فاذا كان الظن متعلقا بالطريق فلا- بد و ان يكون متعلقا بطريق مقيد بكونه مؤديا الى الواقع، فانه لو تعلق الظن بطريق غير مضمون الأداء الى الواقع، لا يكون ذلك متعلقا بما هو الحجية المنصوبة من الشارع، لفرض كونه منصوبا مقيدا بالواقع، فاذا ظننا بطريق انه من الطرق المجعولة فلا بد و ان نظن بكونه مؤديا للواقع لفرض تقييده بالواقع، و اذا ظننا بواقع هو مؤدى طريق معتبر قد جعله

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٤٨

الشارع طريقا اليه فقد حصل كلا- جزأى المركب، لوضوح حصول الظن بحكم له طريق معتبر، اما معرفته بعينه فليس بداخل في المركب الذى هو الموضوع.

و لازم هذا هو عدم اختصاص النتيجة بناء على التقييد بالظن بالطريق، بل لا بد من شمولها للظن بالواقع الذى نظن بانه له طريق معتبر و ان لم نعرف طريقه بعينه.

و ما ذكره من كون الظن بحكم قد ظن بان له طريقا لم نعرفه فيه خارجا عن دائرة المعلوم بالاجمال، لعدم وصول الطريق غير صحيح، لاین الموضوع على الفرض هو الحكم الواقعى الذى له طريق معتبر، و عدم معرفته بعينه لازمه عدم وصوله تفصيلا لا- عدم وصوله اجمالا، و هذا الوصول الاجمالى يتحقق به الموضوع و هو الحكم الواقعى الذى قام عليه طريق معتبر.

فاتضح انه بناء على التقييد لا تختص نتيجة الانسداد بخصوص الظن بالطريق، بل لا بد من شمولها- بناء على التقييد- للظن بالواقع الذى يظن بانه له طريق معتبر.

نعم هى لا تشمل الظن بالواقع الذى ظن بانه ليس له طريق معتبر.

و على كل فلا تختص النتيجة- بناء على التقييد- بخصوص الظن بالطريق كما هو مدعى الفصول، بل لا بد من شمولها للظن بالواقع الذى يظن بانه له طريق معتبر و ان لم نعرف طريقه بعينه، لاین المجعول- بناء على التقييد- هو الطريق المتعلق بالواقع، فكما ان الظن يكون طريقا كافيا فى براءة الذمة كذلك الظن بالواقع الذى له طريق معتبر كاف فى براءة الذمة، و هذا كله لاجل التقييد الموجب للملازمة و عدم انفكاك الظنين و الى هذا اشار بقوله: «و الظن بالطريق ما لم يظن باصابة» الطريق «الواقع غير مجد بناء على التقييد» لفرض كون موضوع الحجية هو الطريق المؤدى الى الواقع، فالظن بالطريق ما لم يظن بكونه مؤديا للواقع لا- يكون من دائرة الظنون المتعلقة بها العلم الاجمالى الثانى- بناء على التقييد- فان متعلق العلم الاجمالى الثانى هو انه لنا طرق مجعولة من الشارع الى الاحكام الواقعية، فالظن بالطريق غير المظنون كون مؤداه هو الواقع يكون خارجا عن دائرة هذا العلم الاجمالى، فكما ان

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٤٩

هذا مع عدم مساعدة نصب الطريق على الصرف و لا على التقييد (١)، غايته أن العلم الاجمالى بنصب طرق وافية يوجب انحلال العلم بالتكاليف الواقعية إلى العلم بما هو مضامين الطرق المنصوبة من التكاليف

الظن بالطريق الداخلى فى هذه الدائرة هو الظن المتعلق بطريق يظن بانه يؤدى الى الواقع يكون حجة فى حال الانسداد، فكذلك لا بد و ان يكون الظن بالواقع المظنون كونه له طريق معتبر يكون ايضا حجة فى حال الانسداد لدخوله فى دائرة هذا العلم الاجمالى.

نعم لا بد من خروج الظن الذى لا نظن بكون مؤداه هو الواقع عن دائرة هذا العلم الاجمالى و لذا قال (قدس سره): «لعدم استلزامه» أى لعدم استلزام الظن بالطريق الذى لا يظن بان مؤداه هو الواقع «الظن بالواقع المقيد به» أى الطريق «بدونه» أى بدون الظن بان مؤداه هو الواقع، لان المفروض انه جزء الموضوع بناء على التقييد.

و اذا كان الامر كذلك فلا- اختصاص للظن بالطريق، بل لا بد من شموله للظن بالواقع الذى يظن بانه له طريق معتبر و ان لم نعرفه بعينه.

(١) هذا خامس الايرادات و هو مشترك الورود على الاضمحلال و على التقييد.

و حاصله: ما مر تحقيقه من وجود الاحكام الواقعية المشتركة بين من قامت عنده الطرق، و من لم تقم عنده الطرق، و هو الحكم المشترك بين العالم و الجاهل، و ان ادلة الطرق انما تساعد على كونها طريقا محضا الى الواقع من دون موضوعية لها اصلا.

و بعبارة اخرى: ان المخترار للمصنف بحسب ما تساعده الادلة الدالة على الجعل هو الطريقة دون الموضوعية، و لازم الاضمحلال و التقييد هو الموضوعية، و هو واضح، و لذا قال: «هذا مع عدم مساعدة نصب الطريق على الصرف» أى الاضمحلال «و لا على التقييد»

للاحكام الواقعية بالطرق القائمة عليها.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٥٠

الفعليّة، و الانحلال و إن كان يوجب عدم تنجز ما لم يؤد إليه الطريق من التكاليف الواقعية، إلا أنه إذا كان رعاية العلم بالنصب لازماً، و الفرض عدم اللزوم، بل عدم الجواز. و عليه يكون التكاليف الواقعية، كما إذا لم يكن هناك علم بالنصب في كفاية الظن بها حال انسداد باب العلم، كما لا يخفى، و لا بد حينئذ من عناية أخرى في لزوم رعاية الواقعات بنحو من الاطاعة، و عدم إهمالها رأساً كما أشرنا إليه، و لا شبهة في أن الظن بالواقع لو لم يكن أولى حينئذ لكونه أقرب في التوسل به إلى ما به الاهتمام من فعل الواجب و ترك الحرام، من الظن بالطريق، فلا أقل من كونه مساوياً فيما يهيم العقل من تحصيل الأمن من العقوبة في كل حال (١)، هذا مع ما عرفت من أنه عادة يلازم الظن بأنه مؤدى طريق،

(١) قد عرفت ان كلام الفصول لا- يجوز ان يحمل على ما يستلزم التصويب المحض و انه لا- حكم واقعي الّا ما قامت عليه الامارة، لتصريحه بالعلم الاجمالي الاول و ان متعلقه هي الاحكام الواقعية.

و لكنه يحتمل ان يكون مرتباً على الاضمحلال او التقييد، و قد عرفت حالهما لو كان مراد الفصول ذلك.

ولا- يخفى ان الانصاف انه ايضا بعيد عن مذاق الفصول، فالانصاف ان كلام الفصول لا يريد به الّا الاحتمال الرابع، و هو انه لنا علم اجمالي بتكاليف واقعية و لنا علم اجمالي ثان بطرق منصوبة من الشارع مؤدية الى الاحكام الواقعية وافيه بمعظم الفقه، فينحل العلم الاجمالي الاول بهذا العلم الاجمالي الثاني، و تكون النتيجة هي حجية خصوص الظن بالطريق كما مرّ بيان ذلك عند ذكر المقدمتين المذكورتين في كلامه المتقدم مبرهناتهما على ما ادعاه من كون لازم ذلك هو اختصاص حجية الانسداد بالظن بالطرق دون الظن بالواقع.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٥١

.....

و ينبغي- قبل الشروع في ما يرد عليه- بيان الفرق بين كلام الفصول هنا، و الدليل العقلي المتقدم الاول الذي اقاموه على حجية الخبر. و حاصل الفرق بينهما هو: ان الدليل هو وجود العلم الاجمالي الاول بالتكاليف الواقعية، و العلم الاجمالي الثاني هو وجود معظم تلك التكاليف في ضمن الاخبار التي بأيدينا من دون ضم اعتبار الشارع لبعض الاخبار أو لجلّها، فحينئذ يمكن ان يدعى عدم انحلال العلم الاجمالي الاول بالعلم الثاني، كما مرّ دعوى ذلك من ان العلم بوجود تكاليف فيما بأيدينا من الاخبار لا يحلّ العلم الاجمالي الاول، لبقاء العلم الاجمالي الاول بعد الاخذ بما في الاخبار، بدعوى انه بعد ذلك لنا علم اجمالي بتكاليف واقعية في ضمن غير الاخبار من الاجماع المنقولة و الشهرة.

فاتضح مما ذكرنا: انه يمكن ان يدعى ان العلم بالتكاليف في مقامين لا يقتضى الانحلال.

و اما في المقام فانه لا بد من الانحلال لضم اعتبار الشارع للامارات الخاصة المؤدية الى الاحكام الواقعية، فيدور الامر مدار العلم الاجمالي الثاني في المقام لانحلال العلم الاجمالي الاول به، لان الاحكام الواقعية الفعلية هي الموجودة في ضمن الامارات التي اعتبرها الشارع، فيدور الامر مدار هذا العلم الاجمالي الثاني.

هذا غاية ما يمكن ان يدعى في تقريب ما اراده الفصول: من ان الانحلال موجب لحجية الظن بخصوص الطريق، لان الاحكام الواقعية التي لم تقم عليها اماره تكون خارجة عن دائرة العلم الاجمالي الثاني، و الظن باعتبار الطريق لا يلازم الظن بالحكم الواقعي الذي هو مؤداه، لان الظنون نوعية لا شخصية حتى تكون ملازمة بين الظن بالطريق و الظن بكون مؤداه هو الواقع.

و منه يتضح خروج الحكم الواقعي الذي يظن بانه قد قام عليه طريق معتبر، لانه لا- يوجب إلّا ظنا بدخوله في دائرة العلم الاجمالي الثاني، و لا بد من القطع بكونه داخلا في دائرة العلم الاجمالي، و لا يفيد الظن بدخوله في دائرة العلم الاجمالي بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٥٢

.....

المنجز، فلذلك تنحصر الحجية بخصوص الظن بالطريق بكونه من الظنون الخاصة المعتبرة عند الشارع. و الجواب عنه: هو ان غاية ما يقتضيه هذا الانحلال هو منجزية العلم الاجمالي الثاني، و قد مرّ- فيما سبق- من ان العلم الاجمالي اذا لم تجب موافقته لا- تحرم مخالفته، لمحالية التفكيك بين وجوب الموافقة القطعية و حرمة المخالفة القطعية، و متى لم تجب الموافقة القطعية لا تحرم المخالفة القطعية.

و حيث لا يجب الاحتياط في دائرة العلم الاجمالي لفرض لزوم العسر المرفوع اما عقلا او بأدلة رفع الحرج، فلا يكون هذا العلم الاجمالي منجزا في دائرته، و لزوم الامتثال مستند الى الاجماع القائم على لزوم التعرض لامتثال احكام المولى و عدم جواز اهمالها، و لما كان هذا هو الموجب للتعرض للامتثال، و لا فرق في براءة الذمة عقلا عن هذا الوجوب المستفاد من الاجماع بين الظن بالطريق المعتبر او الظن بالحكم الواقعي، و لذلك كانت نتيجة الانسداد هي الاعم من دون اختصاص لها بواحد من الظنين. و قد اشار الى ان هذا العلم الاجمالي يوجب الانحلال و اختصاص الاحكام الواقعية بالمنجزه بخصوص ما أدت اليه الطرق، و خروج الاحكام الواقعية التي لم يؤد إليها طريق لو كان هذا العلم منجزا بقوله: «غايته» أى غاية هذا الاحتمال الرابع هو «ان العلم الاجمالي بنصب طرق وافية» الذى هو العلم الاجمالي الثانى «يوجب انحلال العلم» الاجمالي الاول المتعلق «بالتكاليف الواقعية الى» الثانى و هو «العلم بما هو مضامين الطرق المنصوبة من التكاليف الفعلية و» هذا «الانحلال و ان كان يوجب عدم تنجز ما لم يؤد اليه الطريق من التكاليف الواقعية» لكونه على هذا الفرض من الانحلال يكون خارجا عن دائرة العلم الاجمالي المنجز «إلا انه» انما يتم و تكون النتيجة منحصرة في خصوص الظن بالطريق فيما «اذا كان رعاية العلم بالنصب لازما» بان يكون الموجب للامتثال هو تنجز هذا العلم الاجمالي.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٥٣

.....

و اما اذا لم يكن منجزا و لا- تجب رعايته لعدم امكان التفكيك، فلا- يكون موجبا لتلك النتيجة التي ادعاها في الفصول من الاختصاص «و الفرض عدم اللزوم» لرعاية هذا العلم الاجمالي لأدلة العسر «بل عدم الجواز» فيما اذا كان الاحتياط موجبا للاختلال. «و عليه» أى و على هذا الفرض من عدم تنجز العلم الاجمالي في لزوم الموافقة القطعية فلا- يكون موجبا لتنجز حرمة مخالفتها و «يكون» على هذا «التكاليف الواقعية» الاولى غير منحلّة الى هذا العلم الثانى، بل يكون حالها «كما اذا لم يكن علم بالنصب» فى عدم الانحلال «و لا بد حينئذ من عناية اخرى» للزوم امتثالها و التعرض ل «لزوم رعاية الواقعات بنحو من الاطاعة و عدم اهمالها رأسا» و هذا هو الموجب لرعاية امتثالها.

و اذا كان هذا هو الموجب، و حيث فرض عدم امكان الاحتياط فى مقام امتثالها فلا بد من التنزل الى ما هو مبرر للذمة فى امتثالها، و هو اعم من الاتيان بمؤدى الطريق المظنون اعتباره، او بما هو المظنون انه حكم واقعى.

و لما كان العلم الاجمالي الاول غير منحل الى الثانى و هو الذى يجب رعاية التعرض لامتثاله بنحو من انحاء الامتثال لا لمنجزيته، بل للاجماع و الضرورة القائمين على عدم جواز اهمال الاحكام الواقعية، فلا بد و ان الظن بالواقع مع التنزل اليه و الاكتفاء به اولى من

الظن بالطريق، لانه اتيان للحكم المظنون، بخلاف الظن بالطريق فانه اتيان لما يبرئ الذمة و ان لم يكن مؤداه حكما واقعيًا، و اذا لم يكن اولى فلا اقل من المساواة.

و الى هذا اشار بقوله: «و لا شبهة ان الظن بالواقع لو لم يكن اولى» من الظن بالطريق «حينئذ لكونه» أى الظن بالواقع «اقرب فى التوسل به الى ما به الاهتمام من فعل الواجب و ترك الحرام» و هو لزوم التعرض لاتيان الاحكام الواقعية لانه ظن باتيان الاحكام الواقعية دون الظن بالطريق فانه يوجب البراءة دون الظن باتيان

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٥٤

و هو بلا شبهة يكفى و لو لم يكن هناك ظن بالطريق، فافهم فإنه دقيق (١).

ثانيهما: ما اختص به بعض المحققين، قال: لا ريب فى كوننا مكلفين بالاحكام الشرعية، و لم يسقط عنا التكليف بالاحكام الشرعية، و أن الواجب علينا أولا- هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة فى حكم المكلف، بأن يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به، و سقوط تكليفنا عنا، سواء حصل العلم معه بأداء الواقع أو لا، حسبما مر تفصيل القول فيه، فحينئذ نقول: ان صح لنا تحصيل العلم بتفريغ ذمتنا فى حكم الشارع فلا- اشكال فى وجوبه و حصول البراءة به، و ان انسد علينا سبيل العلم كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة فى حكمه، اذ هو الاقرب الى العلم به، فيتعين الاخذ به عند التنزل من العلم فى حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم و القطع ببقاء التكليف دون ما يحصل معه الظن بأداء الواقع

الحكم الواقعي، فالاتيان بالواقع المظنون اقرب «من الظن بالطريق»، و لو لم يكن اولى «فلا- اقل من كونه» أى الظن بالواقع «مساويا» للظن بالطريق «فيما يهّم العقل من» لزوم «تحصيل الأمن من العقوبة».

(١) حاصله الاشارة الى الايراد السابق، و هو انه على فرض تسليم المقدمتين و اقتضائهما الانحلال الا ان النتيجة لا تقتضى الاختصاص بخصوص الظن بالطريق، بل تشمل الظن بالواقع الذى يظن بانه قد قام عليه طريق معتبر و ان لم نعرفه بعينه.

و من الواضح ان الظن بالحكم الواقعي حيث انه انما يحصل من الامارات التى بأيدينا فلا بد و ان يكون الظن به ملازما للظن بان له طريقا معتبرا، و قد عرفت انه لا يلزم معرفة الطريق بعينه ... فتكون النتيجة هو الاتيان بمؤدى ما قام عليه الطريق المعتبر كما هو واضح.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٥٥

[الوجه الثانى على اختصاص النتيجة بالظن بالطريق]

إشارة

كما يدعيه القائل باصالة حجية الظن .. انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد فى علو مقامه (١).

(١) هذا هو الدليل الثانى الذى اختص به المحقق صاحب الهداية [١١] فى كون نتيجة الانسداد هى حجية الظن بالطريق دون الظن بالواقع، و هو مركب من مقدمات ثلاث:

الاولى: ان لنا احكاما واقعية فعلية لا بد من فراغ ذمتنا عنها، و لم يسقط بالانسداد لزوم فراغ ذمتنا عنها، بل هى باقية على فعليتها.

و الى هذه المقدمة اشار بقوله: «لا ريب فى كوننا مكلفين بالاحكام الشرعية و لم يسقط عنا التكليف بالاحكام الشرعية».

الثانية: ان طريق فراغ الذمة امران: العلم بادائها، و حكم المكلف- أى الشارع- بتفريغ الذمة عن ادائها.

و المهم هو الثانى، لان العلم بتفريغ الذمة بحيث لا يتطرقة احتمال عدم اداء الواقع، بحيث لا نحتاج الى اصل أو قاعدة تقتضى فراغ الذمة كالتمسك بالظهور و امثالها نادر جدا، فالمهم هو الثانى، و الثانى لازم جعل الطريق من الشارع، فانه اذا جعل لنا طريقا الى الواقع

فسلكناه فلا بد من فراغ ذمتنا بسلوكة عند الشارع، و ألا فلا فائدة من سلوكة، فلأزم جعل الطريق من الشارع المكلف بالاحكام هو حكمه بفراغ ذمتنا اذا سلكننا الطريق الذى جعله، سواء علمنا بان مؤدى هذا الطريق هو الحكم الواقعى ام لا، فان الشارع الجاعل للاحكام الواقعية اذا جعل لنا طريقا اليها فلا بد من حكمه بفراغ ذمة من سلك ذلك الطريق، لان لازم قوله هذا طريقى الى احراز احكامى هو حكمه بان من سلك طريقه فقد فرغت ذمته من تكاليفه الواقعية التى جعل لها طريقا منه، وهذا واضح لا خفاء فيه، فملازمة حكم المكلف - أى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٥٦

.....

الشارع - براءة ذمة من سلك طريقه المجمعول الى احكامه لجعله للطريق هى ملازمة الزوجية للاربعة. و الى هذه اشار بقوله: «و ان الواجب علينا اولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة فى حكم المكلف» أى الشارع «بان يقطع» العبد «معه بحكمه» أى الشارع «بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به و سقوط تكليفنا عنا» و ذلك يكون باتياننا مؤدى ما علمنا انه طريق شرعى قد جعله الشارع طريقا لاحكامه «سواء حصل» لنا «العلم معه» أى مع الاتيان بمؤداه باتياننا «الواقع اولا حسبما مرّ تفصيل القول فيه» لما عرفت من الملازمة بين جعل الطريق و حكم الشارع بفراغ ذمة من سلكه.

الثالثة: انه ان قلنا بالانفتاح و معرفة الطرق المجمعولة، فحينئذ يصح لنا العلم بتفريغ ذمتنا فى حكم الشارع لاتياننا بمؤدى الطرق المجمعولة، و يجب علينا تحصيل هذا الفراغ لذمتنا المشغولة بالاحكام و به تحصل البراءة قطعاً كلفنا به من الاحكام، و ان انسد علينا سبيل العلم بمعرفة الطرق الشرعية المجمعولة كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة فى حكم الشارع، لانه بعد عدم امكان تحصيل اليقين بفراغ الذمة و عدم وجوب الاحتياط بل حرمة فى بعض الاحيان فلا بد من التنزل من تحصيل اليقين بالفراغ الى الظن بالفراغ، و ذلك يكون باتيان مؤدى ما ظننا انه هو الطريق المجمعول فيتعين الاخذ به، و تكون نتيجة الانسداد هى حجة الظن بالطريق دون الظن بالواقع، لانه باتيان ما ظننا انه هو الواقع من دون ان يكون مؤدى طريق مظنون الاعتبار لا يحصل لنا الظن ببراءة الذمة بحكم الشارع.

و الى هذه المقدمة الثالثة اشار بقوله: «فحينئذ نقول ان صح لنا تحصيل العلم بتفريغ ذمتنا ... الى آخر كلامه زيد فى علو مقامه». و الى ما ذكرناه اخيرا من عدم الفائدة باتيان ما يحصل الظن منه باتيان الواقع اشار بقوله: «دون ما يحصل معه الظن باداء الواقع كما يدعيه القائل باصالة حجية

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٥٧

[المناقشة فى كلام المحقق صاحب حاشية المعالم (فده)]

و فيه اولاً: ان الحاكم على الاستقلال فى باب تفريغ الذمة بالاطاعة و الامتثال إنما هو العقل، و ليس للشارع فى هذا الباب حكم مولوى يتبعه حكم العقل، و لو حكم فى هذا الباب كان يتبع حكمه إرشادا إليه، و قد عرفت استقلاله بكون الواقع بما هو مفرغ، و أن القطع به حقيقة أو تعبدا مؤمن جزماً، و أن المؤمن فى حال الانسداد هو الظن بما كان القطع به مؤمنا حال الانفتاح، فيكون الظن بالواقع أيضا مؤمنا حال الانسداد (١).

الظن» فى الانسداد مطلقا سواء باتيان مؤدى الطريق المظنون او باتيان ما ظن انه هو الواقع.

(١) هذا هو الجواب الاول عن دعوى شيخ المحققين من اختصاص نتيجة الانسداد بحجية الظن بالطريق دون الاعم منه و من الظن

بالواقع، و هو المناقشة في المقدمة الثانية، و انه يجب علينا تحصيل الفراغ لدمتنا بحكم المكلف أى الشارع.

وحاصله: انه ليس للشارع حكم بتفريغ الذمة، و ان الحاكم بتفريغ الذمة مطلقا هو العقل كما انه هو الحاكم بشغل الذمة، و لا يعقل ان يكون للشارع حكم مولوى بما هو مولى و شارع فى مقام براءة ذمة العبد باطاعته لما أمره به و نهاه عنه، لما حقق فى مقامه من ان حكم الشارع فى باب الاطاعة و العصيان ارشادى لا مولوى، و لو كانت اوامر الاطاعة مولوية لادى ذلك الى التسلسل او الى الترجيح من دون مرجح، لوضوح ان اوامر الاطاعة لو كانت مولوية لكانت بما هى صادرة من المولى تحتاج الى اطاعة أيضا و هلم جرا ... فيجىء التسلسل، او نقول بان احدها بخصوصه مولوى و الباقي ارشادى فيلزم الترجيح من دون مرجح.

فاتضح انه ليس للشارع بما هو شارع حكم ببراءة الذمة، بل هو من احكام العقل المنتزعة باتيان ما امر المولى باتيانها، و الى هذا اشار بقوله: «و ليس للشارع فى هذا الباب» أى فى باب تفريغ الذمة و الحكم باتيان ما شغلت الذمة به «حكم مولوى» من الشارع بما هو مولى و شارع و مكلف للعبد باحكامه بحيث يكون «يتبعه

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٥٨

و ثانيا: سلمنا ذلك، لكن حكمه بتفريغ الذمة- فيما إذا أتى المكلف بمؤدى الطريق المنسوب- ليس إلا بدعوى أن النصب يستلزمه، مع أن دعوى أن التكليف بالواقع يستلزم حكمه بالتفريغ فيما إذا أتى به أولى، كما لا يخفى، فيكون الظن به ظنا بالحكم بالتفريغ أيضا (١).

حكم العقل» بتفريغ الذمة «و لو حكم» الشارع فى هذا الباب بتفريغ الذمة «كان يتبع حكمه» أى كان حكمه يتبع حكم العقل و كان «ارشادا» منه «اليه» أى الى حكم العقل.

ثم اشار المصنف الى ما مرّ منه من البرهان على عموم النتيجة فى باب الانسداد لما يشمل الظن بالواقع و الظن بالطريق، بعد كون العقل هو الحاكم المستقل فى هذا الباب، و انه يرى ان الحال فى الانسداد على طبق الحال فى الانفتاح، فكما فى الانفتاح يكون القطع بالاتيان بالواقع حقيقة او تعبدا ميرثا للذمة كذلك الحال فى الانسداد، و لازمه كون الظن باتيان الواقع ميرثا للذمة فى الانسداد، كما ان الظن بالاتيان بمؤدى الطريق المظنون اعتباره ايضا مبرئ للذمة، غاية الامر انه تعبد لا حقيقة، و ذلك بقوله: «و ان المؤمن فى حال الانسداد هو الظن بما كان القطع به مؤمنا فى حال الانفتاح ... الى آخر الجملة».

(١) هذا هو الجواب الثانى، و حاصله: انه سلمنا ان الحاكم ببراءة الذمة و فراغها هو الشارع المكلف دون العقل مستقلا، و ان السبب فى حكم الشارع ببراءة ذمة من سلك الطريق الذى جعله طريقا لاحكامه ليس هو إلما ان لازم نصب الطريق ذلك، لان اتيان العبد بمؤدى الطريق المجعول هو كل ما يستطيعه العبد فى مقام امثاله للحكم الواقعى المنجز عليه، و بهذا المناط نقول انه لا بد من حكم الشارع ايضا ببراءة ذمة من اتى بالواقع ايضا، لانه كل ما يستطيعه العبد فى الاتيان بالحكم الواقعى المنجز عليه. و الى هذا اشار بقوله: «مع ان دعوى ان التكليف بالواقع» الفعلى المنجز «يستلزم» ايضا «حكمه» أى حكم الشارع بالتفريغ للذمة ايضا «فيما اذا اتى»

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٥٩

إن قلت: كيف يستلزمه الظن بالواقع؟ مع أنه ربما يقطع بعدم حكمه به معه، كما إذا كان من القياس، و هذا بخلاف الظن بالطريق، فإنه يستلزمه و لو كان من القياس (١).

العبد «به» أى بالواقع، بل حكم الشارع بتفريغ الذمة فى مقام الاتيان بالواقع «اولى» لان المفروض فى كلامه (قدس سره) كون الغاية من الطرق المجعولة هى المحافظة على الواقع و لاجل الاتيان بالواقع، و لازم ذلك كون الاتيان بالواقع أولى فى حكم الشارع بتفريغ

ذمة العبد من إتيانه بمؤدى الطريق، لان المفروض انه اتيان للواقع التي كان غاية جعل الطريق هو الايصال اليه، و لما كان المفروض الانسداد و ان المدار على الظن بفرغ الذمة «فيكون» النتيجة «ان الظن به» أى بالواقع «ظنا بالحكم» من الشارع «بالتفريغ ايضا».

(١) حاصله: ايجاد الفرق بين الظن بالواقع و الظن بالطريق، و ان الظن بالواقع لا يستلزم حكم الشارع بالفراغ، بخلاف الظن بالطريق فانه ملازم لحكم الشارع بالفراغ، فكيف يكون الظن بالواقع اولى فى الحكم بالمفروغية من الظن بالطريق.

و حاصل هذا الفرق هو: ان الظن بالواقع ربما يكون حاصلًا من القياس، و من الواضح ان لازم نهى الشارع عن العمل بالقياس هو عدم حكمه بمفروغية الذمة فى اتباع القياس بما يؤدى اليه من الحكم الواقعي، و لا- يشمل النهى عن القياس للقياس المؤدى الى حجية طريق، لان المفروض اداؤه الى حجية طريق شرعي، لا ان الظن القياسى هو طريق شرعي، و فرق واضح بين كون الظن القياسى طريقًا الى حكم شرعي و بين كونه قائمًا على حجية طريق شرعي، و من الواضح ايضا ان النهى عن القياس لو كان شاملًا للظن بالطريق لما حصل من القياس ظن بحجية طريق شرعي.

فاتضح ان ادلة النهى عن القياس لا تشمل القياس المؤدى الى حجية طريق شرعي، و مع عدم شمول ادلة النهى لذلك يكون فرق بين الظن القياسى المتعلق بحجية طريق، و بين الظن القياسى المتعلق بحكم شرعي، و يكون الظن المتعلق بحجية

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٦٠

قلت: الظن بالواقع أيضا يستلزم حكمه بالتفريغ، و لا ينافى القطع بعدم حجته لدى الشارع، و عدم كون المكلف معذورا- إذا عمل به فيهما- فيما أخطأ، بل كان مستحقًا للعقاب- و لو فيما أصاب- لو بنى على حجته و الاقتصار عليه لتجزيه، فافهم (١).

طريق شرعي مستلزمًا لحكم الشارع بفرغ الذمة، دون الظن القياسى المتعلق بحكم شرعي فانه يكون مشمولًا لادلة النهى عن القياس، التي قد عرفت ان لازمها عدم حكم الشارع بمفروغية الذمة فى الاكتفاء بالحكم الشرعي الحاصل من القياس، و لذا قال (قدس سره): «ان قلت كيف يستلزم الظن بالواقع» الظن بحكم الشارع بالمفروغية «مع انه» أى المكلف «ربما يقطع بعدم حكمه» أى بعدم حكم الشارع «به» أى بالفراغ «معه» أى مع الاتيان بالحكم المظنون انه حكم واقعي «كما اذا كان» الظن بالحكم الواقعي حاصلًا «من القياس و هذا بخلاف الظن بالطريق» الذى أدى الى طريقية القياس «فانه يستلزمه» أى يستلزم حكم الشارع بالفراغ «و لو كان» الظن بحجية الطريق كان حاصلًا «من القياس».

(١) حاصل الجواب: ان الظن بالواقع الحاصل من القياس ايضا يستلزم الظن بحكم الشارع بمفروغية الذمة، لان النهى عن الظن القياسى ظاهر فى كونه نهيا طريقيا عن القياس، لعلم الشارع بخطأ القياس غالبا، لا لموضوعية فى القياس موجبة لمفسدة فى متعلق الظن الحاصل من القياس، و على هذا فاذا حصل ظن بالواقع من القياس فلازمه الظن بكون القياس فى هذه الحالة غير مظنون الخطأ، بل مظنون الاصابة، و لازمه الظن بفرغ الذمة فى هذه الحالة فى حكم الشارع، لفرض كونه ظنا بالمفروغية فى حال الانسداد. فلا فرق بين الظن القياسى المتعلق بحكم واقعي او بحجية طريق شرعي فى كون كل منهما فى حال الانسداد مستلزمًا للظن بحكم الشارع بالمفروغية.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٦١

[١٢].....

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول ؛ ج ٦ ؛ ص ١٦١

و الحاصل: ان النهى عن القياس- بناء على الطريقية- لا ينافى الظن بالمفروغية، لانه ظن فعلى بالاصابة، و انما ينافى الحكم بالمفروغية

على تقدير الخطأ و التخلف عن الواقع، و مع الظن بالواقع - فعلا- فلا بد من الظن بالاصابة فعلا. و بعبارة اخرى: ان المنافى للظن بالفراغ هو القطع بعدم الفراغ، و القطع بعدم الفراغ انما يكون في فرض الخطأ و التخلف، و معنى عدم الحجية لشيء - بناء على الطريقتين - ليس هي عدم الاصابة واقعا، بل هي عدم المعذرية عند الخطأ. و دعوى عدم شمول ادلة النهي عن القياس للقائس المؤدى الى حجية طريق شرعى و اوضحه الفساد، فانه اذا كان النهي عن القياس طريقا فلا فرق بين كونه مؤديا الى حكم شرعى او الى طريق شرعى، و اذا كان الظن القياسى القائم على طريق شرعى مستلزما للظن بالفراغ على الفرض، فلا بد و ان يكون الظن القياسى المؤدى الى حكم شرعى ايضا كذلك، فهما على حد سواء. و من الواضح ايضا ان القياس القائم على طريق لا يكون سلوكه موجبا للظن بالمعذر الجعلى، لفرض كونه قياسا منها عنه، و لا يكون موجبا للظن بالمعذر عند الشارع، و ان كان مستلزما للظن بالفراغ لاحتمال الخطأ غير المعذور فيه عند الشارع. فاتضح عدم الفرق بين الظن بالواقع الحاصل من القياس و بين الظن بالطريق الحاصل من القياس، و هما سواء فى استلزام الظن بحكم الشارع بالفراغ، و لا- فرق بينهما اصلا و ان سلوكك الظن القياسى غير معذر على فرض الخطأ و التخلف، و انه من التجرى حيث ان مخالفة النهي الطريقي كمخالفة الامر الطريقي خروج عن زى الرقية و مراسم العبودية. و قد اشار الى هذا بقوله: «و لا ينافى القطع بعدم حجيته» أى إن الظن الحاصل من القياس مستلزم للظن بالبراءة و ان قطعنا بعدم حجيته لدى الشارع، لان الملازمة هي بين الظن بكونه حكما واقعا و الظن بالبراءة باتيانها، و لا منافاة بينه و بين القطع بعدم حجية هذا الظن، فان القطع بعدم الحجية ينافى القطع بالبراءة دون الظن

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٦٢

و ثالثا: سلمنا أن الظن بالواقع لا- يستلزم الظن به، لكن قضيته ليس إلا- التزل إلى الظن بأنه مؤدى طريق معتبر، لا- خصوص الظن بالطريق، و قد عرفت أن الظن بالواقع لا يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى الطريق غالبا (١).

بالبراءة، فان البراءة بعد ان كانت معلقة باتيان الواقع و ان النهي عن اتباع القياس طريقى لا- موضوعى، و المفروض ان ما يؤتى به مظنون الواقعية، فلا بد و ان يكون مظنون البراءة ايضا، و ايضا لا ينافى الظن بالبراءة عدم معذورية العامل بالقياس لو أخطأ الواقع، بل نلتزم ايضا بان العامل بالقياس يستحق العقاب و ان اصاب قياسه الواقع، اذا كان العامل قد بنى على حجية القياس تشريعا، لانه من التصرف فى سلطان المولى، و ايضا نلتزم بان اقتصار العامل على الظن القياسى المنهى عن اتباعه من التجرى، و لا يلازم ذلك كله عدم الظن بالبراءة.

و المتحصّل مما ذكر هو انه لا فرق بين الظن القياسى القائم على الطريق، و بين الظن القياسى القائم على الواقع، فى كون كل منهما لازمه الظن ببراءة الذمة، و لا فرق بينهما من هذه الجهة اصلا، و ان التزمنا باستحقاق العقاب و لو مع الاصابة بناء على التجرى. نعم، لو قلنا فى التجرى بان العقاب على الفعل المتجرى به لما امكن القول بالظن بالبراءة، لان الفعل المتجرى به يكون معنونا بعنوان محرم ثانوى، و مع تعنونه بالعنوان المحرم لا- يعقل ان يكون مظنون البراءة بحكم الشارع، بل يكون مقطوع الحرمة و العقاب فيما اذا كان توصليا، لعدم امكان كون ما يقع محرما مبرئا للذمة المشغولة بالوجوب مثلا، و مع كونه عباديا لا يتأتى فيه قصد القربة لفرض احتمال كونه مبغوضا و مبغدا، فلا يعقل ان يقصد به التقرب على نحو الظن، و لعله الى هذا اشار بقوله: «افاهم».

(١) هذا هو الايراد الثالث على المحقق (قدس سره)، و حاصله: انه لو تزلنا و سلمنا جميع ما ادعاه صاحب الحاشية من مقدماته الثلاث، لما كانت النتيجة فى الانسداد

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٦٣

عدم مساعدة مقدمات الانسداد على الدلالة على كون الظن طريقا منصوبا شرعا

فصل لا يخفى عدم مساعدة مقدمات الانسداد على الدلالة على كون الظن طريقا منصوبا شرعا، ضرورة أنه يجب عقلا على الشارع أن

تختص بحجية الظن بالطريق، بل تعم الظن بالحكم الذي ظن بانه مؤدى طريق معتبر، فانها و ان خرج عنها الظن بالواقع الذي لا يظن بقيام طريق معتبر عليه، لكنه لا بد من القول بشمول النتيجة للحكم الذي ظن بكونه مؤدى طريق معتبر، فان ما ذكره من المقدمات الثلاث كلها تقتضى شمول النتيجة له، و مع شمول النتيجة له لا بد من شمولها للظن بالواقع، لان الظن بالواقع فيما بأيدينا غالبا ملازم للظن بقيام طريق معتبر عليه، و اما شمول النتيجة للحكم الذي ظن بقيام طريق معتبر عليه، فلوضوح انه مع الاتيان بهذا المظنون يظن بالبراءة بحكم الشارع، لفرض كونه مما قام عليه الدليل المعتبر، و قد عرفت فيما مر ان هناك ملازمة غالبا بين الظن بالحكم الذي نعرفه مما بأيدينا من مظانه، و بين كونه مؤدى طريق معتبر.

و الى هذا اشار بقوله: «و ثالثا سلمنا ان الظن بالواقع لا يستلزم الظن به» أى لا يستلزم الظن ببراءة الذمة فى حكم الشارع «لكن قضيته» أى قضيه المقدمات التى ذكرها المحقق لا- تقتضى الاقتصار على خصوص الظن بالطريق، بل تقتضى «التنزل الى» حجية «الظن» بالحكم الذى ظن «بانه مؤدى طريق معتبر لا خصوص الظن بالطريق».

و اذا عممنا النتيجة الى هذا فلا- بد من تعميمها للظن بالواقع، لانك قد عرفت ان الظن بالحكم الواقعى فيما بأيدينا يلازم الظن بانه مؤدى طريق معتبر، و لذا قال:

«و قد عرفت ان الظن بالواقع لا يكاد ينفك عن الظن بانه مؤدى الطريق» المعتبر «غالبا».

و قد ظهر من جميع ما ذكرنا انه لا بد من عموم النتيجة للظن بالطريق، و للظن بالواقع و لو من طريق الملازمة الغالبة.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٦٤

[الكشف و الحكومه]

اشارة

ينصب طريقا، لجواز اجتزائه بما استقل به العقل فى هذا الحال (١)، و لا- مجال لاستكشاف نصب الشارع من حكم العقل، لقاعدة الملازمة،

(١) هذه المسألة من المسائل المهمية فى باب الانسداد، فانه لو كانت نتيجة الانسداد هى حجية الظن شرعا كان لازمها الاهمال و لو من بعض الجهات، إلا ان يقوم دليل على كليتها.

و ان كانت نتيجة الانسداد هى حجية الظن عقلا من دون دخل للشارع فى حجتيه اصلا- كانت النتيجة غير مهملة من الجهات الثلاث سببا و موردا و مرتبة، لوضوح انه لا اهمال فى القضية العقلية.

و على كل فهل نتيجة المقدمات الخمس فى الانسداد هى حجية الظن عقلا او انها كاشفة عن حجتيه شرعا، و لو بالامضاء شرعا لما حكم به العقل من باب الملازمة بين ما يحكم به العقل و ما يحكم به الشرع؟

و مختار المصنف الاول، و ان نتيجة مقدمات الانسداد هو حكم العقل مستقلا بحجية الظن من دون دخل للشارع فى ذلك اصلا و لو من باب الملازمة.

و توضيحه: ان الشارع انما يلزمه جعل الطريق حيث لا يكون هناك حكم من العقل بحجية طريق خاص، فانه مع تعيين العقل للطريق

لا يجب على الشارع ان ينصب ذلك الطريق ولا غيره، اما غيره فلووضح انه مع انحصاره و تعيينه عند العقل لا يمكن ان ينصب غيره، و الا لزم الخلف و عدم كونه الطريق المنحصر بحكم العقل، و اما نصب الشارع لذلك الطريق فهو بديهي الفساد ايضا، لعدم الحاجة اليه بعد حكم العقل به و تعيينه.

و اما امضاء الشارع لما حكم به العقل لقاعدة الملازمة بين ما حكم به العقل و ما حكم به الشرع، فانما هو حيث يكون المورد قابلا للحكم الشرعي، و اما اذا كان غير قابل للحكم الشرعي فلا وجه لقاعدة الملازمة بعد تسليمها و صحتها، و سيظهر عدم كون المورد قابلا للحكم الشرعي، فلا مجال لقاعدة الملازمة ايضا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٦٥

.....

فهنا مقامات ثلاثة:

الاول: ان مقدمات الانسداد لا تستلزم حجية الظن شرعا.

الثاني: ان حجية الظن الانسدادى ليست من موارد قاعدة الملازمة ليكون الجعل الشرعي امثاليا.

الثالث: ان العقل حاكم بكون الظن في حال الانسداد حجة، و انه مما ينحصر به الحجية في المقام.

اما المقام الاول فلان المقدمات الخمس: و هي العلم الاجمالي بوجود تكاليف فعلية، و ان هذا العلم الاجمالي غير منجز لعدم امكان التفكيك بين وجوب الموافقة القطعية و حرمة المخالفة القطعية، فهذا العلم الاجمالي لا اثر له و لا يقتضى اطاعة علمية و لا ظنية.

و اما المقدمة الثانية فمن الواضح عدم ارتباطها بحجية الظن شرعا، لانها انسداد باب العلم و العلمى، و من البديهي عدم اقتضاء انسداد باب العلم و العلمى لحجية الظن شرعا.

و اما المقدمة الثالثة و هي عدم جواز الاهمال فغايه ما تقتضيه لزوم التعرض لامثال تلك الاحكام بنحو من الانحاء، فان المعلوم بالاجماع او بالضرورة من الدين هو عدم جواز الاهمال لامثال تلك الاحكام الفعلية، و لا بيان من الاجماع و لا من الضرورة بتعيين كون الامثال بنحو الظن او بغيره.

و اما المقدمة الرابعة فمهمتها حرمة الاحتياط المحلل بالنظام، و عدم وجوب الاحتياط الموجب للعسر، و عدم جواز الرجوع الى الاصول او الى الغير، و تبييتها دوران حال الامتثال بين الاطاعة الظنية و الشكينة و الوهمية.

فهذه المقدمات الاربع لا تستلزم حجية الظن شرعا.

و اما المقدمة الخامسة فهي تقتضى حجية الظن عقلا، لان الامتثال الوهمي و الشكيني من ترجيح المرجوح على الراجح و هو قبيح.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٦٦

ضرورة أنها إنما تكون في مورد قابل للحكم الشرعي، و المورد هاهنا غير قابل له، فإن الاطاعة الظنية التي يستقل العقل بكفايتها في حال الانسداد إنما هي بمعنى عدم جواز مؤاخذه الشارع بأزيد منها، و عدم جواز اقتصار المكلف بدونها، و مؤاخذه الشارع غير قابلة لحكمه، و هو واضح. و اقتصار المكلف بما دونها، لما كان بنفسه موجبا للعقاب مطلقا، أو فيما أصاب الظن، كما أنها بنفسها موجبة للثواب أخطأ أو أصاب،

فاتضح مما بيناه: ان العقل ينتهي الى حجية الظن في باب الانسداد و انحصار طريق الامتثال به، و مع استقلال العقل في المقام بحجية الظن في هذا الحال و تعيينه لهذا الطريق الخاص لا وجه لاستكشاف نصب الشارع للظن في المقام و اعتبار الحجية له من الشارع. و قد اشار الى عدم اقتضاء المقدمات لجعل الظن شرعا بقوله: «لا يخفى عدم مساعدة مقدمات الانسداد ... الى آخر الجملة».

و اشار الى أن نتيجتها حكم العقل بحجية الظن عند الانسداد بقوله: «ضرورة انه معها» أى من البديهي انه مع اقتضاء المقدمات لحجية الظن عقلا «لا يجب عقلا على الشارع ان ينصب طريقا» الى امثال احكامه.

نعم، لو لم يكن العقل حاكما و معيننا للظن و ان الحجية في حال الانسداد منحصرة به لكان لا بد للشارع من نصب طريق لاحكامه الفعلية، و حيث لا- طريق اليها، اما مع حكم العقل و تعيينه للطريق للشارع ان يعتمد على ما حكم به العقل و يجتزئ به، و لذا قال: «لجواز اجتزائه» أى الشارع «بما استقل به العقل» من الحكم بتعيين الظن «في هذا الحال» أى في حال الانسداد.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٦٧

[امتناع تعلق الامر المولوى بالاطاعة الظنية]

من دون حاجة إلى أمر بها أو نهى عن مخالفتها، كان حكم الشارع فيه مولويا بلا- ملاك يوجبه، كما لا يخفى (١)، و لا- بأس به إرشاديا، كما هو

(١) لما فرغ من كون نتيجة المقدمات هي حكم العقل بتعيين الظن حجة في الانسداد ..

اراد ان يبين انه لا وجه لجعل الشارع للظن لا إمضاء و لا استقلالاً.

اما إمضاء فالوجه في دعوى ذلك هي قاعدة الملازمة بين ما حكم به العقل و ما حكم به الشرع، و لكنها دعوى فاسدة، فانه مضافا الى ما سيأتى من عدم صحة هذه القاعدة انه لو قلنا بها فلا مجال في المقام، و توضيح ذلك يحتاج الى بيان امرين:

الاول: ان امر الشارع مولويا بشيء او نهيه عن شيء مولويا يتوقف على شيئين:

الاول: كون المأمور به من افعال العبد. الثاني: ان يكون امره هو الداعى لان يحصل للعبد الداعى الى اتيان متعلق الامر او النهى المولويين، و لذا قالوا: ان طلب المولى انما هو بداعى جعل الداعى.

فاذا عرفت هذا- نقول: ان المتحصّل من مقدمات الانسداد امور:

الاول: هو قبح مؤاخذه الشارع للعبد فيما اذا اقتصر العبد على الاطاعة الظنية، لعدم وجوب الاحتياط، و دوران الامر بين الاطاعة الظنية و الشكية و الوهمية و ان الظنية هي الراجحة و الشكية و الوهمية مرجوحة، و من القبيح ترجيح المرجوح على الراجح، و لذا حكم العقل بانحصار امتثال العبد في الاطاعة الظنية، و لازم ذلك انه ليس للشارع مؤاخذه العبد فيما اذا اقتصر على الاطاعة الظنية.

و من الواضح ان مؤاخذه الشارع من افعال الشارع لا من افعال العبد حتى يمكن ان يكون فيها مجال للحكم المولوى، و قد عرفت انه لا بد في الحكم المولوى من كونه من افعال العبد.

الثاني: انه لا يجوز عقلا للعبد ان يقتصر على الاطاعة الشكية او الاطاعة الوهمية، بان يأتى بالمشكوك او الموهوم من الاحكام و ترك الحكم المظنون لانهما من المرجوح القبيح عند العقل ارتكابه، فاذا فعل ذلك فهو اما مستحق للعقاب و ان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٦٨

.....

اخطأ الظن الواقع- بناء على استحقاق المتجرى للعقاب- و هو المشار اليه بقوله «مطلقا»، او في خصوص ما اذا أصاب الظن- بناء على عدم استحقاق المتجرى للعقاب- و ان صحة العقاب تنحصر في مخالفة الواقع، و هو المشار اليه بقوله: «او فيما أصاب الظن».

الثالث: ان اتباع الظن موجب للثواب مطلقا أخطأ الظن الواقع أو اصابه، فانه بعد انحصار الطريق عند العقل به فيكون اتباعه إما انقيادا او اطاعة حقيقة.

و لا يخفى ان الثانى و هو اقتصار العبد على الاطاعة الشكئية او الوهمية و ترك الاطاعة الظئية، و الثالث و هو الاطاعة الظئية، و ان كانا من افعال العبد إلاً انه مع ذلك لا مجال فيهما للحكم المولوى، لان الحكم فى الثانى هو نهى العبد عن الاقتصار على الاطاعة الوهمية و الشكئية، و فى الثالث هو امر العبد بالاطاعة الظئية، و قد عرفت ان العقل قد استقل بالحكم فى الثانى بعدم الجواز، و انه لا يجوز عند العقل اقتصار العبد على الاطاعة الوهمية و الشكئية، و قد استقل ايضا بالحكم فى الثالث بلزوم اتباع العبد لما ظن انه هو الحكم اللزومى، فاذا كان العقل قد نهى نهياً لازماً فى الثانى و امر امراً لازماً فى الثالث فإى داع لحكم الشارع مولوياً، بل لا يعقل حكمه فيهما مولوياً، لما عرفت من أن الغرض من الحكم المولوى هو جعل الداعى للعبد، و مع وجود الداعى عند العبد بحكم من العقل بذلك، فلا يكون مجال لجعل الداعى ايضا من الشارع، و من الواضح ايضا ان الامر المولوى من غير غرض محال من الشارع، فلا مجال لامر المولى مولوياً فى المقامين.

و منه يتبين: ان امر المولى مولوياً فى المقامين استقلالاً محالاً ايضا، لان الاستقلالية للشارع معناها كونه هو الأمر وحده، و قد عرفت حكم العقل بذلك، فاذا لم يصح من الشارع الامر المولوى بنحو الامضاء لحكم العقل فعدم صحته بنحو الاستقلال بطريق أولى.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٦٩

.....

و قد اشار المصنف الى الاول بقوله: «انما هى بمعنى عدم جواز مؤاخذه الشارع بأزيد منها» أى بأزيد من الاطاعة الظئية.

و الى الثانى بقوله: «و عدم جواز اقتصار المكلف بدونها» أى بدون الاطاعة الظئية بان يقتصر على الوهمية و الشكئية.

و قد اشار الى خروج المؤاخذه عن القابلية للحكم المولوى بقوله: «و مؤاخذه الشارع» حيث انها من افعاله فهى «غير قابلة لحكمه» مولوياً.

و قد اشار الى نهى العقل فى الثانى بقوله: «و اقتصار المكلف بما دونها» أى بما دون الاطاعة الظئية من الاطاعة الشكئية او الوهمية «لما كان» منهياً عنه عقلاً- و «موجباً للعقاب مطلقاً» على التجزى «او فيما اصاب الظن» بناء على اختصاص استحقاق العقاب بالمخالفة الواقعية.

و اشار الى امر العقل فى الثالث بقوله: «كما انها» أى الاطاعة الظئية «موجبة» بحكم العقل «للتواب أخطأ» الظن «او اصاب».

و من الواضح ان معنى حكم العقل باقتضائها للتواب مطلقاً هو معنى امر العقل بها «من دون حاجة الى امر بها» مولوياً «او نهى عن مخالفتها» كذلك.

فان العقل فى حال الانسداد اذا حكم بان الاطاعة الظئية هى الموجبة للتواب مطلقاً دون غيرها من الاطاعة الشكئية أو الوهمية، فان هذا الحكم منه متفرع عن حكمه بان الاطاعة الظئية هى التى ينحصر بها الامتثال، و ان على العبد الامتثال بها لا بغيرها، و مع حكمه هكذا فيكون للعبد داع من قبل هذا الحكم العقلى للامتثال الظنى، و مع وجود الداعى من العقل فلا فائدة فى الامر بالظن مولوياً، لانه لداعى جعل الداعى، و لا-ملاك-ك-للامر المولوى غير هذا، و قد عرفت ان الامر المولوى بلا داع غير معقول، و انحصار الداعى فيه بجعل الداعى، و مع كون العقل جاعلاً للداعى فلا يبقى مجال لجعل الداعى مولوياً.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٧٠

شأنه فى حكمه بوجوب الاطاعة و حرمة المعصية (١). و صحة نصبه الطريق و جعله فى كل حال بملاك يوجب نصبه و حكمه داعية إليه، لا تنافى

و الى هذا اشار بقوله: «كان حكم الشارع فيه» أى فى الظن بالامر به «مولوياً بلا ملاك يوجبه» فان الملاك فيه هو جعل الداعى و قد

أمر العقل به، و جعل الداعى من قبله بموجب ادراكه للعبد بان يطيع بالاطاعة الظنية فلا مجال حينئذ لامر المولى بهذا الداعى. ثم لا يخفى ان جملة «كان حكم الشارع فيه» هى جواب «لما كان»، و هى بمنزلة الخبر ايضا للمبتدا المتقدم و هو «اقتصار المكلف بما دونها».

(١) لا- يخفى انه كلما كان للعقل استقلال فى حكم من الاحكام و ورد من الشارع حكم على وفق امر العقل و حكمه، فلا بد و ان يكون الداعى لامر المولى هو الارشاد الى حكم العقل، لعدم المجال لكون امره بذلك مولويا، لما عرفت من ان الغرض من الامر المولى هو جعل الداعى، و مع امر العقل و جعله للداعى لا يبقى مجال لجعل الداعى من المولى، و هذا احد الاسباب فى ما اشتهر من ان اوامر الاطاعة ارشادية كقوله تعالى: يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ [١٣] وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ [١٤] لعدم معقولية كونها مولوية، لادراك العقل لزوم اطاعة امر المولى و حرمة معصيته، و مع ادراكه لزوم الاطاعة و حرمة المعصية يكون قد جعل الداعى للعبد الى الاطاعة و يكون قد نهى عن المعصية، فلا مجال لامر المولى مولويا بوجوب اطاعته و حرمة معصيته، و لا بد ان يكون الداعى له هو الارشاد الى ما حكم به العقل، و لذا قال (قدس سره): «و لا بأس به» أى و لا بأس بكون الامر باتباع الظن فى حال الانسداد «ارشاديا كما هو شأنه فى حكمه» أى الشارع «بوجوب الاطاعة و حرمة المعصية» كذلك، و لا يخفى ان الاطاعة الظنية فى حال الانسداد احد مصاديق حرمة المعصية.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٧١

استقلال العقل بلزوم الاطاعة بنحو حال الانسداد، كما يحكم بلزومها بنحو آخر حال الانفتاح، من دون استكشاف حكم الشارع بلزومها مولويا، لما عرفت.

فانقح بذلك عدم صحة تقرير المقدمات إلا على نحو الحكومة دون الكشف (١)، و عليها فلا إهمال فى النتيجة أصلا، سببا و موردا و مرتبة،

(١) يحتمل فى تفسير هذا السؤال و الجواب وجهان:

الاول: ان يكون المراد منه هو ان أمر المولى بطريق خاص و نصبه له، تارة يكون على نحو الطريقة بان يكون الغرض منه محض الطريقة الى امتثال احكامه، و على هذا لا يصح امر المولى بطريق قد ادرك طريقته العقل كما مر.

و اخرى يكون الداعى الى نصب الشارع للطريق هو الموضوعية، و لازمه هو السببية و كون مؤدى الطريق هو الحكم الفعلى، غايته انه بلسان انه هو الحكم الواقعى، و قد دعت الى هذا الحكم الذى هو مؤدى الطريق المنسوب من قبل الشارع مصلحة خاصة به و حكمة داعية اليه، و على هذا لا- امتناع عقلا- من نصب الطريق من الشارع و جعله و الامر به مولويا، لعدم ادراك العقل لهذا الطريق حتى يكون مغنيا عن الامر المولى به من الشارع.

و لا يخفى ايضا انه للشارع هذا النصب و يصح منه، و ان حكم العقل بلزوم الاطاعة العلمية لهذا الطريق فى حال الانفتاح و الاطاعة الظنية فى حال الانسداد.

و الجواب عنه: ان الكلام فى امر الشارع مولويا على نحو الطريقة بطريق كان الداعى له هو كونه طريقا، اما صحة جعله لطريق على نحو الموضوعية فهو خروج عما هو مفروض الكلام.

و من الواضح ان الاطاعة الظنية فى حال الانسداد انما هى لانها طريق، و امر العقل بها انما هو على نحو الطريقة، و ليس للشارع الامر بها مولويا على هذا النحو، اما انه يصح له ان يجعل طريقا بنحو الموضوعية فهو خروج عن هذا الفرض.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٧٢

و لا منافاة له لاستقلال العقل بلزوم الاطاعة الظنية بنحو الطريقة في حال الانسداد، كما انه لا منافاة لجعل طريق بنحو الموضوعية في حال الانفتاح لحكم العقل بلزوم الاطاعة العلمية، و ان امر المولى في الاطاعة الظنية في حال الانسداد و الاطاعة العلمية في حال الانفتاح لا بد و ان يكون ارشاديا لا مولويا.

الوجه الثاني: ان هذا السؤال سببه ما مرّ منا من لغوية جعل الطريق من الشارع مع حكم العقل و ادراكه لطريق الامتثال، و اذا كان لغوا كان ممتنعا على الشارع، لعدم امكان الالتزام باللغوية في اوامره.

و لازم ما ذكر من ادراك العقل طريق الامتثال في حال الانسداد و هو الاطاعة الظنية، و في حال الانفتاح و هو الاطاعة العلمية- انه يمتنع على الشارع نصب الطريق في كلا-الحالين، و من الواضح انه يصح للشارع نصب طريق خاص غير الطريق الذي ادركه العقل لاجل حكمه تدعو الى ذلك الطريق، كما انه قد وقع منه ذلك في حال الانفتاح، فانه قد اعتبر الخبر الصحيح طريقا مع امكان الوصول الى الشارع و معرفة الحكم الواقعي، و اذا صحّ منه جعل الطريق غير الطريق الذي ادركه العقل في حال الانفتاح يصح منه جعل الطريق في حال الانسداد غير الطريق الذي ادركه العقل، فحينئذ يصح للشارع في كل حال انسدادا او انفتاحا جعل طريق خاص له غير الطريق الذي ادركه العقل لحكمه و مصلحة تدعو الى جعله لم يدركها العقل و لم يتوصل اليها.

و الجواب عنه: انه لا- منافاة لهذا لما مرّ منا، فان الذي مرّ هو انه لا يصح امر المولى مولويا بالطريق الذي ادرك طريقته العقل، و لم يظهر منا امتناع نصب الطريق مطلقا على الشارع، و ان كان ذلك غير الطريق الذي يدرك العقل طريقته، فلا منافاة بين صحة نصب الشارع طريقا له على كل حال غير الطريق الذي يدرك العقل طريقته، و لا مانع من أمر الشارع مولويا بطريقه الخاص، و انما الذي منعه هو امره مولويا في مورد كان العقل مستقلا بطريقته.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٧٣

[عدم الاهمال في النتيجة على الحكومة]

لعدم تطرق الاهمال و الاجمال في حكم العقل، كما لا يخفى (١).

و قد أشار الى السؤال بقوله: «و صحة نصب الطريق و جعله في كل حال ... الى آخر الجملة».

و أشار الى الجواب بقوله: «لا تنافي استقلال العقل بلزوم الاطاعة» الظنية «بنحو حال الانسداد ... الى آخر الجملة».

(١) قد عرفت في صدر المسألة ان نتيجة دليل الانسداد مختلفة من حيث الكشف و الحكومة، و انه على القول بالحكومة لا اهمال في النتيجة سببا و موردا و مرتبة، لان معنى الحكومة هي كون العقل حاكما بحجية الظن في حال الانسداد، فهي قضية موضوعها الظن و محمولها حجيتها.

و حيث فرض ان العقل هو الحاكم بالحجية للظن فلا بد من تمامية هذه القضية عند العقل موضوعا و محمولا، لوضوح لزوم تبين القضية العقلية عند العقل من جميع الجهات، فلا بد من معرفة الظن بحدوده من حيث الاسباب، كالظن الحاصل من الخبر او الاجماع المنقول او الشهرة، و من حيث المورد ككونه في الدماء و الفروج و الاموال، و غيرها من موارد الاحكام كفعل الصلاة و الزكاة و حرمة الخمر و امثالها من الافعال الواجبة او المحرمة، و من حيث المرتبة كالظن القوي و الضعيف، و سيأتي تفصيلها.

و اما على الكشف فسيأتي ان النتيجة تارة هي الاهمال من بعض هذه الجهات، و اخرى الاهمال في جميع هذه الجهات الثلاث، و لا اهمال بناء على الحكومة اصلا، و لذا قال (قدس سره): «و عليها» أي و على الحكومة «فلا اهمال في النتيجة اصلا سببا» ككون الظن من خبر او اجماع او شهرة «و موردا» ككونه في الدماء و الفروج و الاموال و في غيرها من ساير الافعال الواجبة كتفصيل الصلاة مثلا،

او المحرمة كالتجسيم او التصوير «و مرتبة» كالظن القوي الاطميناني و الظن الضعيف.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٧٤

أما بحسب الاسباب فلا تفاوت بنظره فيها (١).

و أما بحسب الموارد، فيمكن أن يقال بعدم استقلاله بكفاية الاطاعة الظنية، إلا فيما ليس للشارع مزيد اهتمام فيه بفعل الواجب و ترك

ثم أشار الى انها حيث كانت قضية عقلية فلا بد من معرفة الموضوع فيها بحدوده، فلا يعقل ان يحكم العقل حكما قد استقل فيه على موضوع مهممل عنده او مجمل، و لذا قال: «لعدم تطرق الاهمال و الاجمال في حكم العقل كما لا يخفى».

(١) لما ذكر انه على الحكومة لا اهمال في النتيجة لا سببا و لا موردا و لا مرتبة ... اراد ان يشير الى ما هو المتعين عند العقل في هذه الجهات الثلاث.

و حاصله: ان النتيجة على الحكومة هي حجية الظن كليا من حيث الاسباب، فان المقدمة الرابعة و الخامسة الناتج منها تعيين الظن على الشك و الوهم، و لزوم الاطاعة الظنية لانها راجحة، و قبح ترجيح غيرها عليها.

و من الواضح ايضا ان الظن الذي يلزم اتباعه في حال الانسداد هو الظن الشخصي، و ما يكون راجحا بذاته في مقام وجوده من بين المحتملات، فتعيينه لكونه راجحا بذاته على غيره، و اذا كان تعيينه لرجحانه في ذاته فلا- فرق بين كونه حاصلًا من خبر أو اجماع منقول أو شهرة.

و على كل فالعقل لا يرى فرقا من حيث اسباب الظن بعد ان كان المدار عنده على الرجحان، و لذا قال (قدس سره): «اما بحسب الاسباب» الموجبة للظن «فلا تفاوت بنظره» أي لا تفاوت بنظر العقل «فيها» أي في الاسباب الموجبة له، فان المدار عنده على حصول الرجحان، و ان الظن لكونه راجحا هو الحجّة، فلا فرق عنده بعد حصول الرجحان في الاسباب الموجبة لذلك الرجحان. فالنتيجة من حيث الاسباب على الحكومة كلية، هي حجية الظن مطلقا من دون تفاوت بين اسبابه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٧٥

الحرام، و استقلاله بوجوب الاحتياط فيما فيه مزيد الاهتمام، كما في الفروج و الدماء بل و سائر حقوق الناس مما لا يلزم من الاحتياط فيها العسر (١).

(١) حاصله: ان النتيجة من حيث الموارد معينة ايضا، و لكنها ليست كلية، بل هي حجية الظن في غير ما علم مزيد اهتمام من الشارع فيه في لزوم الاحتياط و التحفظ على الواقعات كموارد الفروج و الدماء و حقوق الناس، و لذا قال (قدس سره):

«و اما بحسب الموارد فيمكن ان يقال بعدم استقلاله» أي العقل لا يستقل «بكفاية الاطاعة الظنية الا فيما ليس للشارع مزيد اهتمام فيه» كغير موارد الفروج و الدماء و حقوق الناس من سائر الموارد الأخر من الاحكام المنجزة «بفعل الواجب و ترك الحرام» فان من الواضح ان اهتمام الشارع باحكامه اللزومية مقول بالتشكيك، فان اهتمامه بالفروج لانه منها الولد و في الدماء و حقوق الناس لانه بهما يحفظ النظام اشد من اهتمامه في احكامه اللزومية في بقية الموارد الأخر، ففي الموارد التي علم بمزيد اهتمام الشارع فيها يستقل العقل بوجوب الاحتياط، و لذا قال: «و استقلاله بوجوب الاحتياط فيما فيه مزيد اهتمام ... الى آخر الجملة».

و حاصله: ان حكم العقل في المقام معين و هو الاكتفاء بالاطاعة الظنية فيما ليس للشارع مزيد اهتمام، و لزوم الاحتياط فيما علم للشارع مزيد اهتمام فيه.

و لعل السبب في اختلاف حكم العقل بالنسبة الى الموارد هو ان المنجز للاحكام على ما مرّ في بيان مقدمات الانسداد هو الاجماع و الضرورة على عدم جواز الاهمال، و ان للشارع اهتماما باحكامه و لا بد من التعرض للامتثال فيها.

و لا اشكال ان لمزيد اهتمام الشارع أثرا غير الأثر فيما ليس للشارع فيه هذا الاهتمام، و ألا كان لغوا.

و حيث المفروض انه لا- مانع من الاحتياط في هذه الموارد، لانه بمقدار لا- يلزم منه اختلال و لا عسر فلا بد و ان يكون اثر هذا الاهتمام الاحتياط، فان العقل بعد ان علم بالاهتمام الشديد في هذه الموارد، و انه لا بد و ان يكون لمزيد الاهتمام اثر و ألا كان بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٧٦

و أما بحسب المرتبة، فكذلك لا يستقل إلا بلزوم التنزل إلى مرتبة الاطمئنان من الظن، إلا على تقدير عدم كفايتها في دفع محذور العسر (١).

و أما على تقرير الكشف، فلو قيل بكون النتيجة هو نصب الطريق الواصل بنفسه، فلا إهمال فيها أيضا بحسب الاسباب، بل يستكشف حينئذ أن الكل حجة لو لم يكن بينها ما هو المتيقن، و إلا فلا مجال لاستكشاف حجة غيره، و لا بحسب الموارد، بل يحكم بحجيتها في

اهتماما لغوا، و حيث ان الامر يدور بين الاطاعة الظنية و الاحتياط، فلا بد و ان يكون اثر هذا الاهتمام هو الاحتياط في هذه الموارد، بمقدار لا يلزم من الاحتياط فيها اختلال نظام او عسر و حرج.

(١) لا يخفى ان مرتبة الظن مختلفة من حيث الضعف و القوة، فمرتبة الظن الاطميناني اقوى من ساير مراتب الظن، و بحكم المقدمة الخامسة الموجبة لترجيح الاطاعة الظنية على الشك و الوهمية لقبح ترجيح المرجوح يستقل العقل بلزوم تعيين الظن الاطميناني من بين ساير مراتب الظن، و ألا لزم ترجيح المرجوح على الراجح، فيما اذا كانت الظنون الاطمينانية وافية بمعظم الاحكام.

نعم فيما اذا لم تكن وافية، و كان يلزم من الاحتياط في غيرها العسر، فالعقل يستقل ايضا في هذا الفرض بكفاية الاطاعة الظنية و ان لم تكن بالغة مرتبة الاطمئنان، و لذا قال (قدس سره): «اما بحسب المرتبة فكذلك» أي ان حالها حال الموارد في ان حكم العقل منها معين و النتيجة فيه خاصة لا كلية، فان العقل بالنسبة الى المرتبة «لا يستقل ألا بكفاية مرتبة الاطمئنان من الظن».

ثم اشار الى انه اذا لم تكن هذه المرتبة وافية و كان يلزم من الاحتياط العسر فالعقل يستقل ايضا بكفاية الاطاعة الظنية و ان لم تكن اطمئنانية بقوله: «الا على تقدير عدم كفايتها» أي عدم كفاية مرتبة الاطمئنان «في دفع محذور العسر».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٧٧

[التفصيل في اهمال النتيجة و تعيينها على الكشف]

جميعها، و إلا لزم عدم وصول الحجة، و لو لاجل التردد في مواردنا، كما لا يخفى (١).

(١) لا يخفى انه انما كانت وجوه الكشف في المقام هذه الثلاثة، لان الاحتمالات في اصل نصب الطريق لا تزيد على هذه الثلاثة، لان المنصوب اما الطريق الواصل بنفسه، او الطريق الواصل و لو بطريقه، او الطريق و لو لم يصل.

اما نصب الطريق الواصل بنفسه، فالمراد منه هو كون مقدمات الانسداد دالة على جعل الشارع للظن من غير حاجة الى انسداد آخر صغير لتعيين خصوصية فيه.

و اما نصب الطريق الواصل و لو بطريقه، و المراد منه ان نتيجة الانسداد تكشف عن جعل الشارع للظن و لو باعمال انسداد آخر غير هذا الانسداد لتعيين خصوصية فيه، فيكون هذا الانسداد كاشفا عن جعل الظن، و باعمال انسداد آخر يتعين الخصوصية الماخوذة فيه على فرض امكان تحققها.

و اما نصب الطريق و ان لم يصل سيأتي بيانه.

اما الاول: و هو كون نتيجة الانسداد كاشفة عن نصب الطريق الواصل بنفسه فملاك اعتبار الوصول هو ان السبب في جعل الطريق هو رفع تحير المكلف، فمصلحة جعل الطريق اذا كانت هي رفع تحير المكلف فلا فائدة في نصب الطريق غير الواصل فليس للطريق مرتبة سوى هذه المرتبة، ولا بد وان يكون جعله ملازما لوصوله، و اذا علم المولى بعدم وصول الطريق فلا يعقل ان يجعله طريقا، لوضوح ان الطريق غير الواصل لا يرفع تحيرا اصلا.

و اما اعتبار كونه و اصلا بنفسه فسيأتي بيانه في الوجه الثاني، و على هذا الوجه فمقدمات الانسداد بعد ان كانت كاشفة عن جعل الظن طريقا شرعا، و كان الظن هو الواصل بحسب مقدمات الانسداد من دون حاجة الى اعمال انسداد آخر لتعيين خصوصية فيه، فالنتيجة هي التعيين من حيث السبب، و هي حجية كل ظن من أي سبب كان سواء كان من خبر او اجماع او شهرة، لان المفروض ان الحجج هو

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٧٨

.....

الطريق الواصل بنفسه و الظن هو الواصل بنفسه بحسب مقدمات الانسداد الكبير، فلا فرق بين الظن الحاصل من الخبر و الظن الحاصل من الاجماع او غيره.

نعم اذا كان - مثلا - الخبر الصحيح الاعلاني و ايا بمعظم الفقه، فلا بد من تعيينه للحجية، و يكون هو الحجج دون غيره من الظنون لاجل كونه هو القدر المتيقن، و انما كان قدرا متيقنا لقيام الاجماع على حجته لو كان مطلق الظن الحاصل من خبر الثقة حجة، فهو بناء على جعل الظن يكون قدرا متيقنا لانه إما هو الحجج بخصوصه، او انه احد افراد الحجج.

ولا يخفى انه حيث يتحقق هذا القدر المتيقن فهو حجة في المقام دون غيره، و النتيجة عليه تكون معينة و لكنها ليست كلية، بل خاصة و هي خصوص الظن الحاصل من الخبر الصحيح الاعلاني، بخلاف ما اذا لم يكن هذا القدر المتيقن متحققا او غير واف، فلا فرق بين ظن و ظن، و النتيجة معينة ايضا و لكنها كلية، و هي حجية الظن من أي سبب حصل، و لذا قال (قدس سره): «فلا اهمال فيها ايضا» أي حال الكشف بناء على كون المجعول هو الطريق الواصل بنفسه حال الحكومة «بحسب الاسباب» و لا فرق بين سبب و سبب «بل يستكشف حينئذ ان الكل حجة».

ثم اشار الى ان النتيجة انما تكون كلية لا خاصة حيث لا يكون في البين قدر متيقن بقوله: «لو لم يكن بينها» أي بين الظنون «ما هو المتيقن» و هو الخبر الصحيح الاعلاني مثلا «و الأ» أي و اذا كان بين الظنون هذا القدر المتيقن موجودا و اصلا ففيه تنحصر الحجية و تكون النتيجة خاصة به «فلا مجال لاستكشاف حجية غيره» من الظنون و لا تكون النتيجة على هذا كلية و ان كانت معينة غير مهملة. و اما النتيجة بحسب الموارد فهي كلية معينة ايضا، و هي حجية الظن في كل مورد من موارد الفقه، و لا فرق بين مورد و مورد، لانه بعد ان كانت احكام جميع الموارد منجزة و كان الشارع قد جعل طريقا اليها و هو الظن الواصل، و المفروض وصول

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٧٩

.....

الظن في جميع الموارد، و لا فرق بينها من حيث الوصول، فلا وجه للاحتياط في موارد علم بمزيد اهتمام الشارع فيها و لا اثر له، و الأ للزم على الشارع ايصال الاحتياط، لما عرفت من ان الطريق المنسوب لا بد من وصوله، و لم يصل الاحتياط من الشارع، لان المفروض ان نتيجة مقدمات الانسداد هو جعل الشارع للظن، فالاحتياط لم يصل بحسب ما تقضى به مقدمات الانسداد، و انما الواصل هو الظن لا غير، فلو لم يكن الظن في جميع الموارد حجة للزم الخلف، بناء على لزوم الوصول في الطريق المنسوب.

و لا- وجه لانكال الشارع على العقل، لان المفروض ان نتيجة المقدمات هو الكشف عن جعل الشارع، و بهذا يختلف الحال بين الكشف على هذا الوجه، و الحكومة التي قد عرفت انه لا بد من الاحتياط في الموارد التي علم بمزيد اهتمام الشارع فيها. و الحاصل: ان نتيجة الانسداد على الحكومة هي حكم العقل بحجية الظن، و العقل لا يحكم بحجية الظن في الموارد التي علم بمزيد اهتمام الشارع فيها حيث لا يلزم من الاحتياط فيها اختلال نظام و لا عسر، بخلافه على الكشف و ان المجعول من الشارع هو الطريق الواصل بنفسه، فان اختصاص حجته بخصوص الموارد التي لم يكن للشارع مزيد اهتمام فيها يستلزم الخلف بعد فرض وصول الظن في جميع الموارد، فاحتمال عدم حجية الظن فيما علم اهتمام للشارع فيه يناهض كون الشارع قد جعل الطريق الواصل بنفسه حجة، و الّا لأوصل الاحتياط بعد فرض كون نتيجة الانسداد هي جعل الطريق الواصل بنفسه، و المفروض وصول الظن و عدم وصول الاحتياط. و قد اشار الى ان النتيجة بحسب الموارد لا اهمال فيها و هي كلية بقوله:

«و لا بحسب الموارد» أي و لا اهمال في النتيجة بحسب الموارد «بل» معينة و كلية

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٨٠

و دعوى الاجماع على التعميم بحسبها في مثل هذه المسألة المستحدثة مجازفة جدا (١).

و «يحكم بحجته» أي حجية الظن «في جميعها» أي في جميع الموارد من دون فرق بين مورد و مورد.

ثم اشار الى الوجه في ذلك بقوله: «و الّا لزم عدم» ال «وصول» و هو الخلف بناء على كون المجعول هو الطريق الواصل بنفسه «و لو» كان عدم الوصول «لاجل التردد في موردها» فانه بعد ان كان لا بد من الوصول فالتردد في الوصول، كعدم الوصول، و هو واضح. (١) ادعى الشيخ الاعظم في رسائله ان السبب في التعميم بحسب الموارد- بناء على الكشف- هو قيام الاجماع على عدم الفرق في الطريق المجعول بين مورد و مورد.

و لم يرتض المصنف دعوى التعميم لاجل الاجماع، و انما السبب في التعميم ما اشار اليه دون الاجماع، لوضوح انه لا وجه لدعوى الاجماع في هذه المسألة لوجهين:

الاول: ما اشار اليه من ان هذه المسألة و هي الانسداد مستحدثة، لوضوح انه لا انسداد في عصر الائمة و لا بعده من العصور المتأخرة، و لذا لم يتعرض احد من القدماء لدليل الانسداد، و لذا قال (قدس سره): «و دعوى» كون «الاجماع» هو الدليل «على التعميم بحسبها» أي بحسب الموارد «في مثل هذه المسألة المستحدثة مجازفة جدا».

الثاني: انه لو كان اجماع على التعميم بحسب الموارد فلا وجه للاحتياط على الحكومة، الّا ان يقال ان الاجماع تعلقي: أي حيث يقال بالكشف و الوصول فالاجماع قائم على التعميم بحسب الموارد.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٨١

و أما بحسب المرتبة، ففيها إهمال، لأجل احتمال حجية خصوص الاطمئنان منه إذا كان وافيا، فلا بد من الاقتصار عليه (١)، و لو قيل بأن

(١) توضيحه: انه لما كانت الظنون الاطمئنانية كغيرها من الظنون الأخر واصلته، و كانت ايضا وافية بمعظم الفقه، و المتحصل من الانسداد هو الكشف عن جعل الظن الواصل، و ليس هناك دليل لفظي له اطلاق يدل على جعل مطلق الظن، فمقدمات الانسداد تكشف عن اعتبار الظن شرعا، و لا- تعيين فيها يقتضى التعميم، كما انه لا دلالة فيها على التخصيص بخصوص الاطمئنان، و ما هو الشرط في الحجية هو الوصول، و ان كان موجودا فيها جميعا، إلّا انه حيث يحتمل اختصاص المجعول بخصوص الاطمئنان من الظن لقوته، و يحتمل التعميم و لو لاجل مصلحة التسهيل كانت النتيجة هي الاهمال من حيث المرتبة، و لا بد في الاهمال من الاقتصار على

المتيقن و هو خصوص الاطمئنانى من الظن، لفرض وصوله له كغيره و كونه وافيًا ايضا بمعظم الفقه.

و ينبغي ان لا- يخفى ان احتمال الخصوصية و هى مرتبة الاطمئنان انما كان معتنى بها دون احتمال الخصوصية من حيث الاسباب و الموارد، هو انه لما كان المفروض ان المجمعول هو الظن الواصل، و اخذ الخصوصية من حيث الاسباب و الموارد خارج عن حقيقة الظن و لا- تصل بوصول الظن، فلا- بد لها من موصل، و حيث انها لا موصل لها و ليس إلّا نفس الظن، فأخذ الخصوصية من حيث الاسباب و الموارد يستلزم الخلف، بناء على ان المجمعول هو الطريق الواصل، بخلاف الخصوصية من حيث المرتبة فانها داخله فى حقيقة الظن و هى القوة و الضعف، فان مرتبة الاطمئنان هى المرتبة القوية من الظن، و غير مرتبة الاطمئنان هى المرتبة الضعيفة من الظن، و المفروض وصول الظنون الاطمئانية الوافية بمعظم الفقه، فاحتمال اخذ هذه الخصوصية لا يستلزم الخلف، لعدم احتياجها الى موصل، بل المفروض وصولها، و حيث انه لا اطلاق لفظى فى المقام فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن و هو المرتبة

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٨٢

النتيجة هو نصب الطريق الواصل و لو بطريقه (١)، فلا إهمال فيها بحسب الاسباب، لو لم يكن فيها تفاوت أصلا، أو لم يكن بينها إلا واحد، و إلا

القوية من الظن، و لذلك كانت النتيجة هى الاهمال من حيث المرتبة و لا مناص من الاقتصار على المتيقن، و لذا قال (قدس سره): «و اما بحسب المرتبة ففيها اهمال لاجل احتمال حجية خصوص الاطمئنانى منه» أى من الظن «اذا كان وافيًا» بمعظم الفقه «فلا بد من الاقتصار عليه» أى على خصوص الظن الاطمئنانى لانه القدر المتيقن لحجيته على كل حال، اما لحجية مطلق الظن الشامل له او لحجيته بالخصوص.

(١) لا يخفى ان الملاك فى كون الطريق المجمعول هو الواصل و لو بطريقه: أى اعم من كونه واصلا بنفسه او بطريقه، بان يقوم طريق آخر غير هذه المقدمات على خصوصية اخرى فى الظن.

و توضيح ذلك: ان المراد- كلية- من كون الطريق المجمعول واصلا و لو بطريقه هو ان اللازم فى الطريق المنسوب من الشارع لتنجز احكامه به هو الطريق الواصل، فلا مانع من ان يجعل الشارع طريقا خاصا و يوصله بطريقتين: طريق دال على ذات الطريق، و طريق آخر دال على خصوصية ذلك الطريق، و فى المقام فان مقدمات الانسداد الكبير أوصلت ذات الظن، و حيث نحتمل ان يكون الشارع قد اخذ خصوصية اخرى فيه فلا مانع من اجراء دليل انسداد صغير لتعيين تلك الخصوصية.

و لا يخفى ان هذا لا مانع منه فى غير دليل الانسداد، و اما فى الانسداد فقد يقال انه لا مجال له.

و لا- ينبغي ان تكون النتيجة فيه هو الطريق الواصل و لو بطريقه، لان الطريق الآخر هو الانسداد الصغير، و هو يتوقف على العلم الاجمالى بالخصوصية حتى تنضم اليه المقدمات الأخر لتعيينها، و حيث لا علم اجمالى بأخذ خصوصية فى الظن

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٨٣

فلا بد من الاقتصار على متيقن الاعتبار منها أو مظنونه، بإجراء مقدمات دليل الانسداد حينئذ مرة أو مرات فى تعيين الطريق المنسوب، حتى ينتهى إلى ظن واحد أو إلى ظنون متعددة لا تفاوت بينها، فيحكم بحجيتها كلها، أو متفاوتة يكون بعضها الوافية متيقن الاعتبار، فيقتصر عليه (١).

فلا مجال لجريان انسداد آخر لتعيينه، و لذا كان الاحتمال الاول بناء على الكشف اولى فى المقام.

(١) لا- يخفى انه بناء على هذا الاحتمال الثانى و هو نصب الطريق الواصل و لو بطريقه و ان للشارع ان يبين مجمعوله بطريقتين، فلا مانع من اجراء انسداد آخر لتعيين الخصوصية المحتملة بعد تعيين اصل الظن بالانسداد الكبير.

و على هذا نقول ان الظنون الموجودة ان لم يكن بينها تفاوت اصلا، بان يكون الظن الحاصل من الخبر كالظن الحاصل من الشهرة القدمائية- مثلا- او الاجماع المنقول في لسان الاكابر، أى ان الظن الحاصل من الخبر- مثلا- لا يكون متيقن الاعتبار بالنسبة الى الظن الحاصل من الشهرة القدمائية و لا- من الاجماع المنقول في لسان الاكابر، و على هذا فلا- مجال لاجراء انسداد آخر، لعدم وجود خصوصية محتملة على الفرض، و حينئذ فالنتيجة هي التعيين من حيث الاسباب و هي كلية ايضا، و يكون كل الظن حجة.

و مثله في عدم المجال لاجراء انسداد آخر فيما اذا لم يكن لنا الا- واحد من الظن، بان لا يحصل لنا ظن الا من الخبر- مثلا- و هو واضح في عدم احتمال الخصوصية حينئذ حتى نحتاج لاجراء انسداد آخر.

و اما اذا كانت لنا ظنون متعددة متفاوتة، فتارة يكون بعضها متيقن الاعتبار كالخبر الصحيح الاعلاني- مثلا- بالنسبة الى الشهرة غير القدمائية او بالنسبة الى الاجماع المنقول على لسان غير الاكابر، و كان وافيا بمعظم الفقه، فيكون هو الحجة دون غيره.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٨٤

و أما بحسب الموارد و المرتبة، فكما إذا كانت النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه، فتدبر جيدا (١).

و اخرى لا يكون بينها ما هو متيقن الاعتبار، و حيث فرضنا التفاوت فلا بد و ان يكون بينها ما هو مظنون الاعتبار بخصوصه دون غيره، فلا بد من تعيين ذلك المظنون الاعتبار بخصوصه باجراء مقدمات الانسداد مرة او مرات حتى ننتهي الى ارجح الظنون في الاعتبار، و يكون هو المتعين للحجية دون غيره من الظنون.

و على كل، فلا اهمال في النتيجة من حيث الاسباب، و لذا قال (قدس سره):

«فلا- اهمال فيها» أى لا- اهمال في النتيجة «بحسب الاسباب لو لم يكن بينها تفاوت اصلا» لما عرفت من عدم امكان اجراء دليل الانسداد الصغير مرة اخرى لتعيين الخصوصية، لفرض عدم الخصوصية، و مثله ما اشار اليه بقوله: «او لم يكن بينها الا واحد» بان تكون الظنون كلها من نوع واحد و صنف واحد، كما اذا لم يكن هناك الا خبر الثقة مثلا.

ثم اشار الى ما فيه التفاوت فاشار اولا الى ما كان التفاوت بتيقن الاعتبار بقوله:

«و إلاً فلا بد من الاقتصار على متيقن الاعتبار منها».

ثم اشار الى ما كان التفاوت بظن الاعتبار بان يكون بينها ما هو مظنون الاعتبار بقوله: «او مظنونه» أى مظنون الاعتبار، و حيث كانت متفاوتة بظن الاعتبار و عدمه و يحتمل اعتبار الخصوصية الموجبة لظن الاعتبار و لا تتعين الا «باجراء مقدمات دليل الانسداد حينئذ مرة او مرات في تعيين الطريق المنسوب» بما هو مظنون الاعتبار «حتى ينتهي اما الى ظن واحد» يكون هو مظنون الاعتبار بخصوصه «او» ينتهي «الى ظنون متعددة لا تفاوت بينها» من حيث ظن الاعتبار بان تكون كلها مظنونة الاعتبار «فيحكم بحجية كلها».

(١) قد عرفت انه على الاحتمال الاول و هو كون الطريق المنسوب هو الواصل بنفسه لا اهمال في النتيجة من حيث الموارد، و نتيجتها كلية، و هي حجية الظن في جميع

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٨٥

و لو قيل بأن النتيجة هو الطريق و لو لم يصل أصلا، فالاهمال فيها يكون من الجهات (١)، و لا- محيص حينئذ إلا من الاحتياط في الطريق

الموارد لتتنجز الاحكام الملزمة في جميع الموارد، و لا- خصوصية لمورد دون مورد، و الحال مثله على هذا الاحتمال الثاني و هو واضح، لفرض تنجز الاحكام في موارد اهتمام الشارع و غيرها و فرض وصول الظن و لو بطريقة فيها ايضا، فلا- مجال لاحتمال اختصاص حجية الظن بخصوص الموارد التي لم يعلم اهتمام الشارع فيها، و لا مجال لتوهم ان الانسداد قد تكون نتيجته الاحتياط،

لوضوح ان جريان الانسداد الصغير لتعيين الخصوصية المأخوذة في الظن الواصل أصله بالانسداد الكبير، و منه تعرف ان النتيجة من حيث المرتبة هي الاهمال من حيث التعميم للظن الضعيف او التخصيص بخصوص الاطمئنانى منه، لان التفاوت بين الظنين ليس امرا خارجا عن حقيقة الظن، فاذا كان الظن القوى- أى الاطمئنانى- وafia بمعظم الفقه يكون هو القدر المتيقن.

لا يقال: ان النتيجة انتهت الى التعيين، و هي حجية خصوص الظن الاطمئنانى، فكيف يقول هنا و فى الاول و هو الطريق الواصل بنفسه ان النتيجة هي الاهمال؟

فانه يقال: ان المراد من الاهمال هو عدم وصول التعيين من الشارع، و انما الأخذ بالظن القوى لاجل كونه قدرا متيقنا.

و قد اتضح مما ذكرنا: ان الحال فى الطريق الواصل و لو بطريقه من حيث الموارد و المرتبة كالحال فى الاحتمال الاول، و هو كون المجعول الظن الواصل بنفسه من حيث التعيين فى الموارد و حجية الظن فى جميعها و من حيث الاهمال فى المرتبة، و لذا قال:

«و اما بحسب الموارد و المرتبة فكما اذا كانت النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه» فى ان النتيجة فى الموارد معينة و كلية، و فى المرتبة مهملة.

(١) هذا هو الاحتمال الثالث- بناء على الكشف- و هو كون المجعول و المنصوب شرعا هو الطريق و لو لم يصل، و الملاك فيه هو ان جعل الطريق هو حكم كسائر

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٨٦

بمراعاة اطراف الاحتمال لو لم يكن بينها متيقن الاعتبار (١)، لو لم يلزم منه محذور، و إلا لزم التنزل إلى حكومة العقل بالاستقلال، فتأمل فإن

الاحكام له مراتب متعددة من الانشاء و الفعلية و التنجز، فكما يمكن ان يكون ساير الاحكام انشائية غير واصله، فكذلك جعل الطريق فانه يمكن ان يكون منشأ و غير واصل.

و على كل، فعلى هذا الاحتمال فالنتيجة هي الاهمال سببا و مرتبة و موردا، لوضوح ان مقدمات الانسداد لم ينتج منها الا الكشف عن كون الظن مجعولا طريقا شرعا، و حيث لا يلزم وصول المجعول و كان الظن مختلفا من حيث الاسباب نوعا كالظن من الخبر باصنافه أو الاجماع المنقول أو الشهرة، بل يحتمل اخذ خصوصية من احد الخصوصيات فيه، ككونه حاصلًا من الخبر مثلا، او خصوص خبر العادل منه، او اعم منه باعتبار خصوصية كونه خبر ثقة، و لا مجال لاجراء دليل الانسداد مرة اخرى لتعيينها، لفرض عدم لزوم الوصول حتى يكون دليل الانسداد الصغير معينًا للخصوصية.

فاتضح: ان النتيجة بناء على هذا الاحتمال الثالث هي الاهمال من حيث السبب، و مثله الحال بحسب المرتبة لتفاوت الظنون من حيث القوة و الضعف.

و اما بحسب المورد فكذلك ايضا لاحتمال اعتباره فى خصوص ما علم عدم مزيد الاهتمام فيه، و اما فى المورد الذى علم مزيد اهتمام الشارع فيه كالفروج و الدماء و حقوق الناس فالاحتياط هو الطريق دون الظن، و لذا قال (قدس سره): «فالاهمال فيها» أى تكون النتيجة- بناء على كون المجعول هو الطريق و لو لم يصل- هو الاهمال «من الجهات» المذكورة كلها سببا و مرتبة و موردا.

(١) لا يخفى ان مراده من الاحتياط فى الطريق كما سيشير اليه فى جوابه عن التعميم المنسوب الى شريف العلماء، هو الاتيان بما تدل الطرق المثبتة عليه دون الطرق النافية، فمراده من الاحتياط فى الطريق بمراعاة اطراف الاحتمال هو العمل على وفق المثبتات من الطرق دون النافيات منها.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٨٧

المقام من مزال الاقدام (١).

وهم و دفع: لعلك تقول: إن القدر المتيقن الوافي لو كان في البين لما كان مجال لدليل الانسداد، ضرورة أنه من مقدماته انسداد باب العلمى أيضا (٢).

(١) المراد من المحذور هو لزوم الاختلال او لزوم العسر: أى انه اذا لزم من الاحتياط محذور الاختلال فى النظام او العسر يسقط حينئذ اعتبار الظن المكتشف بمقدمات الانسداد، و لا بد من الرجوع الى الحكومه، و السبب فى ذلك انه اذا كانت النتيجة هى الاهمال- بناء على ان المجمعول هو الطريق و لو لم يصل- و كان اللازم منه هو الرجوع الى الاحتياط، و كان اللازم منه على الفرض احد المحذورين فلا- فائدة فى اجراء دليل الانسداد مرة اخرى، لان النتيجة هى جعل الطريق و لو لم يصل، الذى قد عرفت ان لازمه الاهمال، و انه لا بد من الاحتياط، و كان الاحتياط على الفرض مستلزما للمحذور، فلا فائدة فى الكشف، لوضوح انه بناء عليه لا فائدة فى جعل الظن و لو لم يصل، فلا فائدة فى اعتبار الشارع لهذا الطريق الذى لم يصل، و حيث علم باهتمام الشارع بامثال احكامه فلا بد من الرجوع الى حكم العقل مستقلا و تعيينه للطريق الذى يعينه لامثال أحكام الشارع، و الى هذا اشار بقوله: «و الآ» أى و اذا لزم من الاحتياط محذور الاختلال او العسر فيسقط الكشف لعد فائدة فى جعل الشارع حينئذ و «لزم التنزل» حينئذ «الى حكومه العقل بالاستقلال».

(٢) لا يخفى ان هنا توهمين قد ذكرهما الشيخ الاعظم فى رسائله فى جملة ما ورد على القول بالكشف.

الاول: ان فرض وجود القدر المتيقن من الطريق المجمعول شرعا الوافي بمعظم الفقه ينافى الانسداد، فان من مقدمات الانسداد انسداد باب العلم و العلمى: أى عدم وجود الطريق العلمى للامثال، ففرض امكان تحقق القدر المتيقن من الطريق مع القول بان نتيجة الانسداد هى الكشف لازمه امكان وجود الطريق المجمعول قطعاً

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٨٨

لكنك غفلت عن أن المراد ما إذا كان اليقين بالاعتبار من قبله، لاجل اليقين بأنه لو كان شىء حجةً شرعا كان هذا الشىء حجةً قطعاً (١)،

الذى هو الطريق العلمى، و مع تحقق الطريق العلمى الوافي بمعظم الفقه لا وجه لفرض الانسداد.

الثانى: ان الدليل على حجية القدر المتيقن و هو الخبر الصحيح الاعلاى هو الاجماع القائم على الملازمة بين حجية مطلق الظن و حجية الخبر الصحيح الاعلاى، و فرض تحقق الخبر الصحيح الاعلاى الوافي يرجع الى كون الدليل على حجيته هو الاجماع القائم على حجيته، فيكون الدليل على حجية هذا الخبر الاعلاى مستندا الى الاجماع و هو دليل شرعى لا عقلى، و الحال ان الفرض كون الدليل على الحجية هو الانسداد، و هو دليل عقلى لا شرعى و ان كانت نتيجته هى الكشف عن جعل الظن شرعا، لوضوح كون الدليل على حجية الخبر الاعلاى هو الاجماع القائم على حجيته دون الانسداد.

و عبارة المصنف فى مقام بيان الوهم و ان كانت ظاهرة فى الوهم الاول، ألا انه يمكن ان تكون شاملة لكلا التوهمين، فان قوله: «ان القدر المتيقن الوافي لو كان فى البين لما كان مجال لدليل الانسداد ... الى آخر الجملة» يمكن ان يكون عدم المجال لدليل الانسداد من جهة منافاة وجود القدر المتيقن لدليل الانسداد و هو الوهم الاول، و لاجل ان الدليل على هذا القدر المتيقن لما كان هو الاجماع و هو دليل شرعى فلا مجال لدعوى كون الدال على حجية الظن هو الانسداد و هو دليل عقلى، يؤيد احتمال كون المصنف ارادهما معا فى عبارته هو تعرضه لدفعهما معا فى عبارته فى مقام الجواب.

(١) هذا هو الجواب عن التوهم الاول، و حاصله: انه لا يعقل ان يكون ما هو مبنى على دليل الانسداد منافيا لدليل الانسداد.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٨٩

.....

و توضيحه: ان هذا القدر المتيقن انما يكون حجةً بواسطة دليل الانسداد القائم الكاشف عن جعل الظن في الجملة، فانه لو لا دلالة دليل الانسداد على كون الظن حجةً في الجملة لما نفع الاجماع القائم على انه اذا كان مطلق الظن حجةً فالخبر الاعلائي حجةً قطعاً اما لحجته بخصوصه او لحجته في ضمن العام، فلا- تكون حجةً هذا القدر المتيقن الحاصلة بالفعل بواسطة الانسداد منافيةً لدليل الانسداد .. و كيف تكون منافيةً مع ان هذا القدر المتيقن انما كان حجةً بالفعل لاجل قيام الانسداد على حجة الظن في الجملة؟! والحاصل: ان الاجماع هو حجةً على الخبر الاعلائي على فرض وجود الحجة على الظن في الجملة، و لما كان دليل الانسداد هو الحجة بالفعل على حجة الظن في الجملة كان هو الدليل بالفعل ايضاً على حجة هذا القدر المتيقن، فلا يعقل ان يكون فرض القدر المتيقن منافياً له، و لذا قال (قدس سره): «لكنك غفلت» فانه انما يكون فرض القدر المتيقن منافياً للانسداد حيث تكون الدلالة عليه غير مستندة الى الانسداد، اما اذا كانت حجته بالفعل مستندة الى الانسداد في الحقيقة لا يكون فرضه منافياً له، فقد غفلت ايها المتوهم «عن ان المراد» من فرض القدر المتيقن هو «ما اذا لو كان اليقين بالاعتبار» لهذا القدر المتيقن قد جاء «من قبله» أى من قبل دليل الانسداد «لأجل» أن «اليقين» بحجته هو تعليقي، فان محصله هو القطع «بانه لو كان شياً» من الظن «حجةً شرعاً» ل «كان هذا الشىء» و هو الخبر الاعلائي «حجةً قطعاً» و دليل الانسداد حيث كان هو الدليل على حجة الظن في الجملة، فتكون حجة هذا القدر المتيقن- و هو الخبر الاعلائي- مستندة بالفعل اليه حقيقةً، فلا يعقل ان يكون فرض تحققه منافياً له.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٩٠

بدهاه أن الدليل على أحد المتلازمين إنما هو الدليل على الآخر، لا الدليل على الملازمة (١).

(١) هذا راجع الى الجواب عن التوهم الثاني، و حاصله: انه اذا قام دليل على الملازمة بين شيئين فلا- يكون دليلاً- على تحقق احد المتلازمين، لا يمكن قيام الملازمة بين المحالين، و لذا قالوا ان صدق الشرطية لا يلازم صدق طرفيها، بل تصدق مع العلم بكذب الطرفين، و هو واضح.

و اما اذا قام دليل على وجود احد المتلازمين المفروض تلازمهما فانه لا- بد و ان يكون دليلاً- على وجود الملازم الآخر، لفرض تلازمهما في الوجود، و المقام من هذا القبيل، فان الاجماع الذي هو الدليل الشرعي قائم على الملازمة بين حجة الظن في الجملة و حجة الخبر الاعلائي، و دليل الانسداد قائم على تحقق احد المتلازمين و هو حجة الظن في الجملة، فيكون هو الدليل على الخبر الاعلائي بالفعل دون الاجماع الذي هو دليل الملازمة، و لذا قال (قدس سره): «بدهاه ان الدليل على احد المتلازمين» مثل الانسداد القائم على حجة الظن في الجملة «انما هو الدليل على الآخر» بالفعل و هو الخبر الاعلائي الذي هو القدر المتيقن، فالانسداد هو الدليل على القدر المتيقن بالفعل «لا الدليل» الدال «على الملازمة» بين حجة القدر المتيقن و حجة الظن.

و لا- يخفى انه كما يمكن ان تكون عبارة المتن جواباً عن التوهم الثاني، كذلك يمكن ان تكون تتممة للجواب عن التوهم الاول، لما عرفت من ان ظاهر المتن هو التعرض للتوهم الاول لا- غير، فهي و ان صلحت لأن تكون جواباً عن التوهم الثاني ألما ان الظاهر كما عرفت عدم تعرض المصنف له، فيكون ظاهر المتن كونها تتممة للجواب عن التوهم الاول، و يكون المراد منها على نحو يربطها بالجواب عنه، هو ان فرض القدر المتيقن انما يكون منافياً لدليل الانسداد حيث يتوهم ان الدليل الدال على

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٩١

ثم لا يخفى أن الظن باعتبار الظن بالخصوص، يوجب اليقين باعتباره من باب دليل الانسداد على تقرير الكشف بناء على كون النتيجة هو الطريق الواصل بنفسه، فإنه حينئذ يقطع بكونه حجةً، كان غيره حجةً أولاً، و احتمال عدم حجته بالخصوص لا ينافي القطع بحجته

بملاحظة الانسداد، ضرورة أنه على الفرض لا يحتمل أن يكون غيره حجة بلا نصب قرينة، ولكنه من المحتمل أن يكون هو الحجة دون غيره، لما فيه من خصوصية الظن بالاعتبار، وبالجملة الامر يدور بين حجية الكل و حجيته، فيكون مقطوع الاعتبار. و من هنا ظهر حال القوة، و لعل نظر من رجح بها إلى هذا الفرض، و كان منع شيخنا العلامة- أعلى الله مقامه- عن الترجيح بهما، بناء

هذا القدر المتيقن هو غير دليل الانسداد، و ليس هنا ما يمكن ان يتوهم كونه دليلا عليه الا الاجماع القائم على الملازمة بين حجيته و حجية الظن في الجملة.

و من الواضح ان دليل الملازمة لا- يكون دليلا- على تحقق اللازم، و انما الدليل على تحقق احد المتلازمين هو الدليل على تحقق الملازم الآخر، فالدليل الدال على حجية الظن في الجملة- الذي هو دليل الانسداد- هو الدليل بالفعل على حجية هذا القدر المتيقن، لا الدليل القائم على الملازمة فان غاية ما يدل عليه هو انه لو كان الظن حجة لكان هذا القدر المتيقن حجة، و لكن الدليل الدال على حجية الظن في الجملة يدل بالفعل على حجية هذا القدر المتيقن لانه ملازم له دون الدليل الدال على صرف الملازمة. فأتضح ان دليل الانسداد هو الدليل بالفعل على حجية القدر المتيقن، و اذا كان الانسداد هو الدليل على حجته فكيف يكون فرض هذا القدر المتيقن منافيا للانسداد!؟

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٩٢

[التوفيق بين كلام الشيخ الاعظم (قده) و الفاضل النراقي (قده)]

على كون النتيجة هو الطريق الواصل و لو بطريقه، أو الطريق و لو لم يصل أصلا، و بذلك ربما يوفق بين كلمات الاعلام في المقام (١)،

(١) توضيح الغرض من هذا الكلام هو الخلاف بين الشيخ الاعظم و الفاضل النراقي و غيره، فان الفاضل النراقي يرى ان قوة الظن ككونه مظنون الاعتبار- مثلا- من المرجحات بناء على الكشف.

و قد اورد عليه الشيخ في رسائله بما يرجع الى ان فرض الحاجة الى الترجيح به فرض الاهمال و ان نتيجة الانسداد هي الظن في الجملة، و لا بد ايضا من الدليل على كون ظن الاعتبار مرجحا، اذ كون الظن المتعلق بالحكم حجة لا يستلزم حجية قوة الظن في مقام الترجيح، و على هذا فلا يصح الترجيح بها لانه ترجيح بغير ما هو الحجة، و لا يصح الترجيح شرعا الا بالحجة.

و اراد المصنف ان يجعل النزاع بينهما لفظيا، بان يكون مراد النراقي من الترجيح للقوى هو تعيينه للحجة و ان ظن الاعتبار- مثلا- انما هو من دون ملاحظة دليل الانسداد، و اما مع ملاحظته فمظنون الاعتبار هو مقطوع الاعتبار.

و توضيحه: انه قد عرفت ان الاحتمالات- بناء على الكشف في الطريق المنسوب- ثلاثة، الطريق الواصل بنفسه من دون حاجة الى اجراء دليل الانسداد مرة اخرى، فاذا قلنا به فالانسداد كشف عن حجية الظن الواصل بنفسه، و مظنون الاعتبار طريق ظني و اصل بنفسه، فان كان مطلق الظن الواصل حجة فهو حجة، و يحتمل ان يكون هو الحجة بالخصوص لاختصاصه بخصوصية كونه مظنون الاعتبار فيما اذا كان وافيا بمعظم الفقه، فلا بد و ان يكون حجة قطعا في حال الانسداد مع القول بالكشف، و كون الطريق المنسوب هو الواصل بنفسه فهو مظنون الاعتبار مع الغض عن الانسداد، و اما مع ملاحظته فهو مقطوع الاعتبار لانه طريق مجعول قطعا إما لجعل مطلق الظن أو لجعله بخصوصه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٩٣

نعم، لو قلنا بالاحتمالين الآخرين و هو كون نتيجة دليل الانسداد هي حجية الطريق الواصل و لو بطريقه، فلا يكون مظنون الاعتبار مقطوعا باعتباره، لان المفروض ان تعيين مظنون الاعتبار انما هو باجراء دليل الانسداد مرة اخرى لتعيين الخصوصية، فيكون اجراء دليل الانسداد مرة اخرى هو المعين دون ظن الاعتبار مثلا، و كذلك لو قلنا بان النتيجة هي حجية الطريق و ان لم يصل، فانه من الواضح يكون ظن الاعتبار لا- اثر له لما عرفت من انه بناء عليه يكون اللازم هو مراعاة الاحتياط في الطرق، فلا وجه للترجيح بالقوة ككونه مظنون الاعتبار، و يكون مراد التراقي بالترجيح بالقوة هو تعيين القوى للحجية بناء منه على ان نتيجة الانسداد- على الكشف- هي نصب الطريق الواصل بنفسه.

و يكون مراد الشيخ المانع من الترجيح بالقوة مبني على كون النتيجة على الكشف هي اما الطريق الواصل و لو بطريقه او الطريق و ان لم يصل، فقد عرفت انه بناء على ذلك لا يتعين القوى من الظنون لاجل قوته، بل تعيينه اما بانسداد آخر أو لا يتعين اصلا، و يكون المرجع هو الاحتياط.

و قد اشار الى ان مظنون الاعتبار يكون مقطوع الاعتبار- بناء على كون نتيجة الانسداد على الكشف هي الطريق الواصل بنفسه- بقوله: «ان الظن باعتبار الظن بالخصوص يوجب اليقين باعتباره ... الى آخر الجملة».

ثم اشار الى ان كونه مظنون الاعتبار بالذات لا ينافي كونه مقطوع الاعتبار بناء على نصب الطريق الواصل بنفسه على الكشف بقوله: «و احتمال عدم حجيته» فان لازم الظن بشيء احتمال عدمه ايضا، فلازم كونه مظنون الاعتبار هو كونه مما يحتمل عدم اعتباره ايضا ... فكيف يكون مظنون الاعتبار مقطوع الاعتبار؟! و هي منافاة واضحة.

ثم اشار الى رفع هذه المنافاة بقوله: «لا ينافي القطع بحجيته بملاحظة الانسداد» فانه محتمل عدم الحجية مع الغض عن دليل الانسداد، و اما بملاحظة الانسداد فهو

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٩٤

و عليك بالتأمل التام (١).

مقطوع الحجية، و لا منافاة بين كون شيء محتمل الحجية بذاته، و مقطوع الحجية بملاحظة شيء آخر.

ثم اشار الى الوجه في كونه مقطوع الحجية بملاحظة الانسداد بقوله: «ضرورة انه على الفرض» من كونه مظنون الاعتبار «لا يحتمل ان يكون غيره» مما هو غير مظنون الاعتبار «حجة» دون مظنون الاعتبار مع فرض كون النتيجة هو الطريق الواصل بنفسه، و مظنون الاعتبار قد وصل بنفسه فلا يعقل ان يكون الحجة غيره «بلا نصب قرينه» من الشارع على تعيين على ذلك الظن، فمظنون الاعتبار اما ان يكون هو الحجة دون غيره للخصوصية الموجودة فيه دون غيره و هي كونه مظنون الاعتبار، و اما ان يكون احد مصاديق الحجة فيما اذا كان المجعول هو الظن المطلق، و لذا قال (قدس سره): «و لكنه من المحتمل ان يكون هو الحجة دون غيره لما فيه من خصوصية الظن بالاعتبار ... الى آخر الجملة».

ثم اشار الى انه من المحتمل ان يكون مراد من قال بالترجيح بالقوة هو ما ذكره، لبناء القائل على ان النتيجة هو نصب الطريق الواصل بنفسه بقوله: «و لعل نظر من رجح ب» القوة «الى هذا الفرض».

ثم اشار الى ان منع الشيخ عن الترجيح بالقوة لعله بجعل الطريق الواصل و لو بطريقه او الطريق و لو لم يصل، و قد عرفت انه عليهما لا وجه للترجيح بالقوة بقوله:

«و كان منع شيخنا العلامة ... الى آخر الجملة».

(١) لعله يشير الى ان التأمل التام في كلاميهما (قدس سرهما) يعطى غير ما ذكره من التوفيق بين كلاميهما، فان الشيخ انما منع عن

الترجيح بالقوة، لقوله بان نتيجة الانسداد على الكشف هي تعميم حجية الظن لكل ظن سواء أ كان مظنون الاعتبار ام لا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٩٥

ثم لا يذهب عليك أن الترجيح بهما إنما هو على تقدير كفاية الراجح، وإلا فلا بد من التعدى إلى غيره بمقدار الكفاية (١)، فيختلف الحال باختلاف الانظار (٢) بل الاحوال (٣).

و أما تعميم النتيجة بأن قضية العلم الاجمالي بالطريق هو الاحتياط في أطرافه (٤)، فهو لا- يكاد يتم إلا على تقدير كون النتيجة هو نصب

و التراقى حيث يرى ان النتيجة هي الاهمال و جعل الظن في الجملة لذا احتاج الى المرجحات.

(١) حاصله: ان الترجيح بالقوة- كظن الاعتبار مثلا- انما هو لتعيين الظن الذى يحصل به امتثال معظم الاحكام او يكون بمقدار المعلوم بالاجمال، فاذا لم يكن مظنون الاعتبار وافيًا، فحيث المفروض ان الظن هو المتعين للامتثال دون الاحتياط، فلا بد من التعدى من مظنون الاعتبار الى غيره من الظنون الأخر، الى ان يحصل ما فيه الكفاية للوفاء بالمعظم او لمقدار المعلوم بالاجمال، و لذا قال: «فلا بد من التعدى» من مظنون الاعتبار «الى غيره» من الظنون «بمقدار» ما يحصل به «الكفاية» للوفاء اما بالمعظم او بمقدار المعلوم بالاجمال.

(٢) لما كان الظن فى المقام هو الظن الشخصى دون النوعى، و حصول الظن الشخصى للشخصى للاشخاص مختلف، فانه قد يحصل لشخص ظن الاعتبار- مثلا- لجملة من الظنون بحيث تكون وافية، و بعضهم لا يحصل له ذلك المقدار، فيكون التعدى الى غير مظنون الاعتبار مختصا بالتانى دون الاول.

(٣) فان الشخص الواحد ربما تكون حاله مختلفه من حيث احتمال الحكم الالزامى فى مقام دون مقام.

(٤) قد عرفت النتيجة من حيث التعيين و الاهمال على الكشف، و ينسب الى المحقق شريف العلماء تعميم النتيجة على الكشف بغير ما مرّ ذكره.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٩٦

[المناقشة في تعميم النتيجة على الكشف]

الطريق و لو لم يصل أصلا (١)، مع أن التعميم بذلك لا- يوجب العمل إلا على وفق المثبتات من الاطراف دون النافيات، إلا فيما إذا كان هناك

و حاصل ما نسب اليه انه بعد ان كانت مقدمات الانسداد كاشفة عن جعل الطريق فيكون لنا علم اجمالى بان هناك طريقا مجعولا شرعيا لامتثال الاحكام، و مقتضى هذا العلم الاجمالي هو الاحتياط فى اطرافه، و اطرافه هي الطرق، و لما كان الطريق هو الظن فلا بد من العمل بجميع الظنون، فتكون النتيجة معينة لا مهملة و هي الاحتياط فى جميع الظنون.

و توضيحه: ان مقدمات الانسداد كشفت عن جعل الظن فى الجملة، و لازمه ان لا يكون كل ظن حجة، و لكنه حيث لم يعلم من مقدمات الانسداد الا كون الظن فى الجملة حجة، و عليه فلنا علم اجمالى بظن مجعول بين هذه الظنون، و مقتضى هذا العلم الاجمالي هو العمل بجميع الظنون احتياطًا، لنعلم يقينا باتباع الظن المجعول قطعًا فالنتيجة على كل حال عامة.

و الحاصل: ان مقدار كشف مقدمات الانسداد هو كون الظن فى الجملة حجة لا كل ظن حجة، و لذا كان العلم الاجمالي بان هناك ظنا- فى الجملة- مجعولا هو الموجب للاحتياط فى العمل بجميع الظنون، و الى هذا اشار بقوله: «و اما تعميم النتيجة بان قضية العلم

الاجمالي بالطريق هو الاحتياط في اطرافه» فتكون النتيجة معينة لا مهملة و هي الاحتياط بالعمل بجميع الظنون.

(١) اورد عليه المصنف ايرادين: وهذا هو الايراد الاول، و حاصله: انك قد عرفت ان الاحتمالات في الكشف نصب الطريق الواصل بنفسه، و عليه فالحاصل من الانسداد هو حجية جميع الظنون، فليس لنا علم اجمالي بجعل الطريق على وجه الاجمال حتى يكون مجال للاحتياط، و مثله بناء على كون المنسوب هو الطريق الواصل و لو بطريقه، فانه على هذا الاحتمال نستطيع تعيين الظن المجعول شرعا بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٩٧

ناف من جميع الاصناف، ضرورة أن الاحتياط فيها يقتضى رفع اليد عن الاحتياط في المسألة الفرعية إذا لم، حيث لا ينافيه، كيف؟ و يجوز الاحتياط فيها مع قيام الحجة النافية، كما لا يخفى، فما ظنك بما لا يجب الاخذ بموجبه إلا من باب الاحتياط؟ فافهم (١).

بخصوصه و لو باجراء الانسداد مرة أو مرات، فالطريق المجعول يكون معلوما بالتفصيل لا بالاجمال، فلا مجال للاحتياط عليه ايضا. نعم بناء على كون المجعول هو الطريق و لو لم يصل فاللازم هو الاحتياط كما مر.

فاتضح: ان التعميم بنحو الاحتياط لا يتم الا على الوجه الثالث، و هو كون النتيجة هي الطريق و لو لم يصل، و لذا قال (قدس سره): «فهو لا يكاد يتم» أى التعميم بنحو الاحتياط لا يتم «الا على تقدير كون النتيجة» في الكشف «هو نصب الطريق و لو لم يصل» و اما بناء على كون النتيجة هو الطريق الواصل بنفسه او و لو بطريقه فلا وجه للاحتياط.

(١) هذا هو الايراد الثانى، و توضيحه: ان لازم الاحتياط في المقام هو العمل بخصوص الطرق المثبتة للتكاليف دون النافية للتكليف، لان العمل بالطريق المثبت للتكليف موصل اما الى الواقع فيما اذا كان الحكم الالزامى الواقعى على طبق الطريق المثبت للحكم، و اما لا مانع منه فيما اذا اخطأ الظن و لم يكن على طبقه حكم الزامى واقعى، فالعمل بالطرق المثبتة للتكاليف الالزامية على وفق الاحتياط و العمل بها اخذ باحوط الطرق الموصلة الى الواقع، و اما الطرق النافية للتكليف فلا وجه للاحتياط فيها لفرض كونها نافية للتكليف. فظهر ان الاحتياط في الطرق لاجل العلم الاجمالي يختص بالطرق المثبتة دون النافية، ففي الطرق النافية للتكليف لا اثر لهذا العلم الاجمالي.

و قد تبين مما ذكرنا: ان المسائل التى يلزم الاحتياط فيها- مثلا- لاجل العلم بمزيد اهتمام الشارع بها كالفروج و الدماء و حقوق الناس، لا وجه للعمل فيها بالظن النافى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٩٨

.....

للتكليف حيث لا- يجب العمل به، و لما لم يعلم حجتيه بالخصوص لفرض كون الاخذ به من باب العلم الاجمالي، و حيث نحتمل التكليف الالزامى الذى هو موقع اهتمام الشارع لو كان و لا مانع من الاحتياط فيه، حيث يكون الفرض فرض عدم لزوم العسر و الحرج و عدم الاختلال فى النظام، بل لا بد من العمل به لعدم قيام الحجة الشرعية فى قبالة، لما عرفت من ان العمل بالطرق من باب العلم الاجمالي لا يقتضى حجية الظن النافى للتكليف، فلا يجوز رفع اليد عن الاحتياط فيها، لانه رفع يد عن تكليف منجز لو كان من دون قيام حجة على رفعه، فيجب الاحتياط فى هذه المسائل الفرعية.

نعم لو قامت جميع الظنون على نفي التكليف لما وجب الاحتياط للعمل بوجود الحجة الشرعية فى قبالة الاحتياط، و ان كان لا مانع من الاحتياط بنحو الجواز دون الوجوب.

اما مع عدم قيام جميع الظنون على نفيه فلا- يكون لنا علم بوجود الحجة على نفيه، و حيث يلزم فيه الامتثال فلا بد و ان يكون بنحو الاحتياط فيكون الاحتياط فيها واجبا.

فاتضح مما ذكرنا: ان التعميم لكل ظن بواسطة العلم الاجمالي لا يتم في كل ظن، بل يختص بخصوص الظنون المثبتة فتكون النتيجة خاصة لا عامة، و لذا قال (قدس سره): «مع ان التعميم بذلك» أى بواسطة العلم الاجمالي بظن مجعول في ضمن هذه الظنون «لا يوجب» التعميم و العمل بكل ظن، بل لا يوجب «العمل الاعلى وفق» خصوص «المثبتات من الاطراف» أى الظنون المثبتات للتكاليف «دون» الظنون «النافيات» للتكاليف، لما عرفت من عدم حجية الظن النافي في مقام العلم الاجمالي بحجيه ظن من الظنون، و لا تكون الظنون النافية حجة «الا- فيما اذا كان هناك ناف من جميع الاصناف» للعلم حينئذ بوجود الحجة القائمة على النفي، اما اذا لم يكن هناك ظن ناف من جميع الاصناف للظنون فلا يجوز رفع اليد
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ١٩٩

[اشكال خروج القياس عن عموم النتيجة]

فصل قد اشتهر الاشكال بالقطع بخروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد (١)

عن الاحتياط فيما اذا كان لازما في المسألة الفرعية، لما عرفت من عدم حجة الظن النافي فيما اذا كان الموجب للاخذ بالظن هو العلم الاجمالي بحجيه ظن من الظنون، و لذا قال (قدس سره): «ضرورة ان الاحتياط فيها» أى في الظنون لاجل العلم الاجمالي بحجيه احدها «الا- يقتضى رفع اليد عن الاحتياط في المسألة الفرعية اذا لزم» الاحتياط في المسألة الفرعية «حيث لا ينافيه» أى حيث لا ينافى هذا الاحتياط اللازم في المسألة الفرعية الظن النافي للعلم الاجمالي بحجيه ظن من الظنون، لانه انما يقتضى الاحتياط في خصوص الظنون المثبتة دون النافية فيه، فيكون رفع يد عن الاحتياط اللازم في المسألة من دون حجة تنافيه.
ثم اشار الى ان الاحتياط في مورد الظن النافي للتكليف يجوز و لو كان الظن النافي حجة، فلا يتوهم منافاة الاحتياط للظن النافي مطلقا بقوله: «كيف و يجوز الاحتياط فيها» أى في المسألة الفرعية «مع قيام الحجة النافية» للتكليف لان الاحتياط حسن على كل حال «فما ظنك بما لا- يجب الاخذ بموجبه الا- من باب الاحتياط» أى حيث يجوز الاحتياط مع قيام الحجة النافية بالطريق الاولى انه يجوز الاحتياط في المسألة الفرعية فيما كان الاخذ بموجب الظن لاجل الاحتياط بحجيه احد الظنون، الذى قد عرفت انه لا يقتضى الا العمل على طبق الظنون المثبتة دون الظنون النافية للتكاليف.

(١) لا يخفى ان المستفاد من النصوص الدالة على المنع عن العمل بالقياس، و من الاجماع الكثيرة على عدم جواز العمل بالقياس مما يقطع بالنهي عن العمل بالقياس مطلقا، سواء على الانفتاح او على الانسداد، فعلى تامة الاشكال الآتى في خصوص الانسداد على الحكومة يكون من قبيل الشبهة في مقابل البديهة للعلم بخروج الظن الحاصل من القياس و لو قلنا بالحكومة فى الانسداد.
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٠٠

بتقرير الحكومة (١)، و تقريره على ما فى الرسائل أنه كيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطا للاطاعة و المعصية، و يقبح على الأمر

(١) السبب فى اختصاص الاشكال بالحكومة دون مسلكى الكشف و التبعض فى الاحتياط، انه بناء على الكشف و ان نتيجة الانسداد هى جعل الشارع للظن فى حال الانسداد، فلا مجال لتوهم الاشكال بخروج الظن القياسى عنه، فانه بعد ان كان الظن مجعولا شرعا فادلة خروج الظن القياسى عنه توجب اختصاص الظن الانسدادى المجعول شرعا بغير الظن الحاصل من القياس، لوضوح انه للجاعل ان يخرج عن جعله ما يشاء و يدخل فيه ما يشاء.

لا يقال: ان جعل الشارع للظن فى الانسداد انما هو لاجل طريقيته الراجعة على الشك و الوهم، فلا فرق بين الظن القياسى و غيره من

حيث كون كل منهما طريقاً راجحاً على الشك والوهم، فالاشكال على فرضه لا يختص بالحكومة بل يرد حتى على الكشف. فانه يقال، اولاً: انه لو كانت طريقتيه الظن ورجحانه هي العلة التامة لحيثه لما احتجنا الى جعل له من الشارع، و تكون نتيجة الانسداد هي الحكومة دون الكشف و هو خلف، لفرض كون الانسداد على الكشف لا يكتفى في حجية الظن عليه بأرجحية الظن بل لا بد من جعل الشارع له.

و الحاصل: ان طريقتيه الظن و أرجحيته تكون من قبيل ما هو المقضى للموضوع الذي له الجعل من الشارع، و اما حجتيه فعلتها جعل الشارع.

و ثانياً: ان جعل الشارع للظن في حال الانسداد على الكشف بما هو طريق انما هو لكونه اقرب الطرق الى الواقع دون الشك والوهم، و منع الشارع عن الظن القياسى يكون كاشفاً عن عدم قرب هذا الظن الى الواقع، فلا- مانع من النهى عن الظن القياسى بناء على الكشف اصلاً.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٠١

و المأمور التعدى عنه، و مع ذلك يحصل الظن أو خصوص الاطمئنان من القياس، و لا يجوز الشارع العمل به (١)؟ فإن المنع عن العمل بما يقتضيه

و كذلك بناء على مسلك التبعض في الاحتياط في الانسداد، فانه لا اشكال في خروج الظن القياسى عنه، فان مسلك التبعض في الاحتياط في الانسداد معناه عدم حجية الظن في الانسداد، لان العمل على طبق الظنون المثبتة ليس عملاً بها، بل هو عمل بالاحتياط، و في الظنون النافية لا موجب للعمل على طبقها حتى يكون في النهى عن الظن القياسى النافى للتكليف اشكال.

فاتضح: ان الاشكال بخروج الظن القياسى يختص بتقرير الحكومة.

(١) تقرير الاشكال في النهى عن الظن القياسى بناء على الحكومة:

ان مقدمات الانسداد- بناء على الحكومة- تستلزم عقلاً حجية الظن، لاستلزام تلك المقدمات عقلاً قبح ترك الاطاعة الظنية و تقديم الوهمية و الشكية عليها، و معنى قبح ترك الاطاعة الظنية عقلاً هو حجية الظن عقلاً. و النهى عن الظن القياسى:

اما ان يرجع الى كون الظن ليس بما هو ظن حجة فهو خلف، لان المفروض كون الظن بما هو ظن حجة، و الحاصل من القياس ظن كسائر الظنون العادية، ان قلنا ان مطلق الظن حجة، او ان الحاصل منه مرتبة الظن القوى ان قلنا بان خصوص الظن القوى هو الحجة. و اما ان يرجع النهى عن الظن القياسى مع تسليم كون الظن بما هو ظن حجة الى جواز انفكاك المعلول عن علته التامة، فالرجحان و ان كان هو العلة لحجية الظن إنما انه ينفك المعلول عن علته التامة، و هذا محال واضح، لان انفكاك المعلول عن علته التامة من المحالات المسلمة برهاناً بل وجداناً.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٠٢

العقل من الظن، أو خصوص الاطمئنان لو فرض ممكناً، جرى في غير القياس، فلا يكون العقل مستقلاً، إذ لعله نهى عن أماره مثل ما نهى عن القياس و اختفى علينا، و لا دافع لهذا الاحتمال إلا قبح ذلك على الشارع، إذ احتمال صدور ممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلا

و اما ان يرجع الى جواز ارتكاب الشارع للقيح، لانه اذا كان الظن بما هو ظن حجة و المعلول لا ينفك عن علته التامة فالمقدمات المذكورة تستلزم عقلاً قبح ترك الاطاعة الظنية، فالنهى عن اتباعها و تركها الى غيرها قبيح.

فالظن حيث يكون بما هو ظن حجة، و كونه ظنا راجحا على غيره من الشك و الوهم هو العلة التامة لقبح ترك اتباعه - فترك اتباعه من المأمور قبيح و من الامر به قبيح ايضا، و مع ذلك نلتزم بنهي الشارع عنه، فمعنى هذا هو الالتزام بجواز ارتكاب الشارع للقبیح. هذا حاصل الاشكال في النهي عن الظن القياسي بناء على الحكومة، و هو انه اما ان يستلزم الخلف او جواز انفكاك المعلول عن علته التامة، او جواز ارتكاب الشارع للقبیح.

و لا يخفى ان عبارة الرسائل غير واضحة في ترتيب هذا الاشكال.

فان المتحصّل من صدر العبارة هو ان الانسداد بناء على الحكومة هو حكم العقل بكون الظن في حال الانسداد منزلة العلم في حال الانفتاح، و ان الاطاعة الظنية في حال الانسداد كالاطاعة العلمية هي المناط التام لحجيتها. فيمكن ان يكون هذا اشارة الى الامرين و هو ان النهي عن الظن القياسي في الانسداد بعد ان كان الظن هو المناط التام اما خلف او التزام بتخلف المعلول عن علته التامة. و قوله (قدس سره): «و يقبح على الأمر و المأمور التعدي عنه» اشارة الى الامر الثالث و هو الالتزام بجواز ارتكاب الشارع للقبیح.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٠٣

بقبحه (١)، و هذا من أفراد ما اشتهر من أن الدليل العقلي لا يقبل التخصيص ... انتهى موضع الحاجة من كلامه، زيد في علو مقامه (٢).

(١) لا يخفى ان هذا دفع دخل مرتبط بالامر الثالث، و هو جواز ارتكاب الشارع للقبیح.

و توضيحه: انه لا ينبغي ان يتوهم عدم قبح النهي عن الظن القياسي، بدعوى ان حكومة العقل بحجته معلقة على عدم النهي عنه، فمع النهي عنه لا - حكومة للعقل بحجته فلا قبح في النهي عنه، لان القبيح هو المنع عن حجية ما حكم العقل بحجته، و مع كونها معلقة على عدم النهي لا حكومة للعقل فيه فلا قبح في النهي عنه.

و حاصل الدفع لهذا التوهم: ان حكم العقل بحجته غير معلقة على عدم النهي عنه، فانها لو كانت معلقة على عدم النهي فلا فرق بين وصول النهي و بين احتماله، فان احتمال المنع كوجود المنع، فانه لا بد من احراز عدم المنع في تأثير المقتضى، و من الواضح ان احتمال المنع بالنسبة الى ساير الظنون موجود، لاحتمال ان الشارع قد نهى عنها و لكن اختفى علينا نهيه، و لا يدفع هذا الاحتمال إلا بان العقل مستقل بالحجية، و معه لا وجه لمنع الشارع لانه قبيح و لا يصدر من الشارع القبيح، فالنهي عن الظن و ان كان ممكنا بالذات إلا انه محال في المقام لأنه قبيح وقوعه، و لا يصدر القبيح من الشارع، و لذا قال (قدس سره): «لو فرض ممكنا جرى في غير القياس الى آخر عبارته».

فالعقل في حال الانسداد مستقل بحجية الظن، و ان الاطاعة الظنية كالعلمية في حال الانفتاح يقبح التعدي عنها و تركها على المأمور و الأمر معا، و ان محالية صدور القبيح من الشارع كما يدفع احتمال النهي كذلك يدفع النهي المقطوع به.

(٢) لا يخفى ان احكام العقل الكلية انما هي لكون علته كلية، فالتخصيص لها مرجعه الى انفكاك المعلول عن علته، و هذا بظاهره يرتبط بالمحال الثاني و هو لزوم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٠٤

و أنت خبير بأنه لا وقع لهذا الاشكال، بعد وضوح كون حكم العقل بذلك معلقا على عدم نصب الشارع طريقا و اصلا، و عدم حكمه به فيما كان هناك منصوب و لو كان اصلا، بدهاه أن من مقدمات حكمه عدم وجود علم و لا علمي، فلا موضوع لحكمه مع أحدهما (١)، و النهي عن

انفكاك المعلول عن علته، إلا ان يتكلف له بان يقال ان العقل يرى محالية الخلف كليا، و لا فرق عنده بين خلف و خلف، فالنهي في

المقام اذا كان خلفا فهو كغيره محال، فلا يعقل ان يجوز في المقام، و كذلك ارتكاب الشارع للقيح بعد ان كان محالا عند العقل ايضا فهو محال، و لا فرق بين ارتكاب قبيح و قبيح فيعم المحالات الثلاثة.

(١) المتحصّل من عبارة المتن في المقام جوابان عن هذا الاشكال: جواب حلّي، و جواب نقضي.

و الاول هو الجواب الحلّي الذي اشار اليه بقوله: «بانه لا وقع لهذا الاشكال بعد وضوح كون حكم العقل بذلك» أي ان الاطاعة الظنيّة كالاطاعة العلمية في حال الانسداد، و انه يقبح تركها عند العقل .. قد كان حكما عند العقل «معلّقا الى آخر الجملة».

و توضيحه: ان حكم العقل مستقلا في حال الانسداد بكون الاطاعة بمنزلة الاطاعة العلمية انما هو بعد تمامية مقدمات الانسداد، التي من جملتها انسداد باب العلم و العلمي، فلو فرض انفتاح باب العلم و العلمي في جميع ابواب الفقه لما وصلت النوبة الى الانسداد، و لما حكم العقل بقبح ترك الاطاعة الظنيّة، و لو فرض انفتاح باب العلم و العلمي في باب مخصوص و مسألة خاصة من الفقه لما كان في ذلك الباب او في تلك المسألة مجال، لحكم العقل بقبح ترك الاطاعة الظنيّة، لعدم موضوع حكمه و هو الانسداد، و بعد كون النهي عن الظن القياسي قد وصل بالقطع سنّه و اجماعا، ففي هذا بالخصوص قد انفتح باب العلم و العلمي، فلا مجال لتوهم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٠٥

ظن حاصل من سبب ليس إلا كمنصب شيء (١)، بل هو يستلزمه فيما كان

شمول الحكم المعلق على الانسداد لمثله بعد كونه مما انفتح فيه باب العلم و العلمي، و هو خارج عن الحكم الانسدادي تخصّيصا لا تخصيصا لعدم موضوع الانسداد فيه.

و الحاصل: انه اذا وصل طريق من الشارع في باب مخصوص او مسألة خاصة، سواء كان ذلك الطريق الواصل في ذلك الباب او تلك المسألة اماره أو اصلا، كما لو علمنا علما قطعيا بحجية خبر الثقة في باب الطهارة مثلا أو بحجية اصالة الطهارة في خصوص ما شك في طهارته او نجاسته شكاً بدويا، فانه لا مجال فيهما لجريان الانسداد و حجية الظن عند العقل في هذين الموردين بعد فرض انفتاح باب العلمي فيهما.

و قد اشار الى عدم الفرق في الطريق الواصل بين كونه اماره أو اصلا بقوله:

«و لو كان اصلا».

و أشار الى ان ما وصل فيه الطريق الشرعي هو من الانفتاح الخارج موضوعا و تخصصا عن الانسداد و احكامه بقوله: «بدهاه ان من مقدمات حكمه» أي من مقدمات حكم العقل بكون الاطاعة الظنيّة كالاطاعة العلمية في حال الانسداد هو «عدم وجود علم و لا علمي فلا موضوع لحكمه مع احدهما» لارتفاع موضوع حكم العقل بوجود العلم و العلمي، لانه فرض الانفتاح لا الانسداد.

(١) هذا هو الجواب الثاني و مرجعه الى النقض، و توضيحه: ان نهى الشارع عن اتباع طريق خاص حاصل من سبب خاص، كالنهى عن الظن الحاصل بسبب القياس هو حكم من الشارع كسائر احكامه الثابتة بأوامره، لوضوح ان النهي عن شيء شرعا كالامر بشيء شرعا، و من البديهي انه لم يستشكل احد فيما لو وصل بالقطع حكم خاص من الشارع في باب مخصوص او مسألة مخصوصة مع فرض الانسداد و البناء على الحكومة، و لم يتوهم احد ان جعل الشارع لحكم خاص في

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٠٦

في مورده أصل شرعي (١)، فلا- يكون نهيه عنه رفعا لحكمه عن موضوعه، بل به يرتفع موضوعه، و ليس حال النهي عن سبب مفيد للظن إلا

مورد مناف للانسداد على الحكومة، و لا- سبب لعدم توهم ذلك إلا ان وصول الحكم من الشارع في ذلك المورد موجب لخروج

ذلك المورد عن موضوع الانسداد لانفتاح باب العلم والعلمى فيه.

و بعد ما عرفت ان نهى الشارع عن اتباع طريق لحكمه بحكم من الاحكام الثبوتية فانه ايضا حكم من احكام الشارع، غاية ان نهيه حكم زجرى و امره حكم طلبى ثبوتى، و ليس هذا بفارق قطعاً، و هذا هو مراده من قوله: «و النهى عن ظن حاصل الى آخر الجملة».

(١) حاصلة: انه اذا كان من المسلم انه لا اشكال فى الحكم الثبوتى الواصل من الشارع فى مورد من الموارد مع الانسداد و البناء على الحكومة، فينبغى ان لا- يستشكل فى النهى عن اتباع الظن القياسى فى المقام، لانه لازم نهى الشارع عن اتباعه هو جعل الشارع فى مورد الظن القياسى حكماً آخر غير، و لا بد و ان يكون ذلك الحكم اصلاً من الاصول، لانه بعد فرض الانفتاح فى النهى عن الظن عن القياس، و لا يعقل ان يكون فى مورد الظن القياسى ظن آخر لمحالية قيام ظنين عند شخص فى آن واحد يتعلق احدهما بشىء و يتعلق الآخر بضمد ذلك الشىء او نقيضه، فلا- بد و ان يكون الحكم المجعول فى مورد النهى عن الظن القياسى اصلاً من الاصول يكون هو المرجع دون الظن القياسى، و قد عرفت ان الحكم الثبوتى الواصل فى مورد من الموارد لا- مجال لتوهم الاشكال فيه، فلا ينبغى الاشكال فى النهى عن الظن القياسى فى المقام، لانه لازم وصول النهى عنه وصول حكم من الشارع فى مورد و هو ما لم يتوهم الاشكال فيه، و الى هذا اشار بقوله: «بل هو يستلزمه» أى ان النهى عن الظن القياسى يستلزم وصول الحكم الثبوتى فى مورد، و ذلك «فيما كان

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٠٧

كلاماً بما لا يفيد، و كما لا حكومة معه للعقل لا حكومة له معه، و كما لا يصح بلحاظ حكمه الاشكال فيه، لا يصح الاشكال فيه بلحاظه (١).

فى مورد» أى فى مورد الظن القياسى «اصل شرعى» فان هذا الاصل الشرعى حكم ثبوتى قد وصل بالقطع.

(١) هذا عودة من المصنف لاستعراض الجوابين:

اما الجواب الاول فقد اشار اليه بقوله: «فلا يكون نهيه عنه» أى لا يكون نهى الشارع عن الظن القياسى فى حال الانسداد تخصيصاً للحكم الانسدادي و «رفعا لحكمه» أى رفعا للحكم الانسدادي «عن موضوعه» بان يكون نهى الشارع عن الظن القياسى مع فرض شمول الانسداد له فيكون تخصيصاً و رفعا للحكم مع ثبوت موضوع ذلك الحكم، «بل» هو من باب التخصيص و ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه حقيقة، لما عرفت من ان وصول النهى بالقطع مما يوجب الانفتاح الراجع لموضوع الانسداد حقيقة، و لذا كان «به يرتفع موضوعه» أى بوصول النهى يرتفع موضوع الانسداد حقيقة فلا- يكون رفعا للحكم مع ثبوت الموضوع، بل يكون رفعا للحكم برفع الموضوع حقيقة.

و قد اشار الى الجواب الثانى بقوله: «و ليس حال النهى عن سبب مفيد للظن» كانهى عن القياس المفيد للظن «الا كالامر» من الشارع فى باب مخصوص او مسألة مخصوصة «بما لا يفيد» أى بما لا يفيد الظن، و قد عرفت عدم الاشكال فيما لو وصل بالقطع حكم من الشارع فى مورد خاص، مع فرض الانسداد و البناء على الحكومة و لو كان ذلك الحكم على طبق اصل من الاصول، و من الواضح ان الحكم لاصل لا- يوجب الظن، بل لا- اشكال فى اتباع ذلك الحكم الثابت بالاصل و لو كان هناك ظن على خلافه، و قد عرفت ان نهى الشارع عن اتباع ظن حاصل من سبب خاص كأمره بحكم ثبوتى فى مورد خاص «و» انه «كما لا حكومة معه للعقل» أى كما لا حكومة للعقل فى مورد الحكم الثبوتى كذلك «لا حكومة له» أى للعقل

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٠٨

نعم، لا بأس بالاشكال فيه فى نفسه، كما أشكل فيه برأسه بملاحظة توهم استلزام النصب لمحاذير، تقدم الكلام فى تقريرها و ما هو التحقيق فى جوابها فى جعل الطرق. غاية الامر تلك المحاذير- التى تكون فيما اذا أخطأ الطريق المنسوب- كانت فى الطريق المنهى

عنه في مورد الاصابة، و لكن من الواضح أنه لا دخل لذلك في الاشكال على دليل الانسداد بخروج القياس، ضرورة أنه بعد الفراغ عن صحة النهي عنه في الجملة، قد أشكل في عموم النهي لحال الانسداد بملاحظة حكم العقل، و قد عرفت أنه بمكان من الفساد (١) و استلزام إمكان المنع عنه، لاحتمال المنع

«معه» أى مع الحكم الزجرى الذى هو النهي عن ظن خاص بسبب خاص «و كما لا يصح بلحاظ حكمه» أى بلحاظ حكم العقل فى الانسداد «الاشكال فيه» أى الاشكال فى الحكم الثبوتى كذلك «لا يصح الاشكال فيه» أى فى الحكم الزجرى و هو النهي عن الظن القياسى «بلحاظه» أى بلحاظ الانسداد.

و الحاصل: ان الامر بما لا يفيد الظن فى حال الانسداد هو كانهما عما يفيد الظن فى حال الانسداد، فانه بعد فرض استقلال العقل بلزوم الاطاعة الظنية فى حال الانسداد، فالامر بالاطاعة الشككية أو الوهمية فى مورد من الموارد حاله حال النهي عن الاطاعة الظنية الحاصلة من سبب خاص.

و كما انه يجاب فى الاول بانه لا وجه لاستقلال العقل بلزوم الاطاعة الظنية مع انفتاح الباب و وصول الحكم من الشارع و لو كانت اطاعة شككية او وهمية، كذلك يجاب عن الثانى بانه مع وصول نهى الشارع يفتح الباب ايضا، فلا مجال لاستقلال العقل بلزوم الاطاعة الظنية و لو كانت بهذا الظن المنهى عنه.

(١) توضيح هذا الاشكال انه قد عرفت فى مورد النهي عن الظن القياسى انه لا بد و ان يكون المجعول من الشارع اصلا من الاصول لفرض الانفتاح فى ذلك المورد، و لا مانع مع فرض الانفتاح من الرجوع الى الاصول، و لا يكون المجعول فى مورده بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٠٩

.....

ظنا، لعدم امكان ان يقوم ظنان فى آن واحد لشخص واحد متعلقان بمتناقضين او متضادين، و لكن جعل الاصل فى مورد الظن القياسى يستلزم اجتماع الضدين، او التصويب فيما لو كان الحكم الواقعى موافقا لما قام عليه الظن القياسى، و هذا هو الاشكال الذى مر التعرض له فى جعل الامارة، غاية الامر ان لزوم اجتماع الضدين هناك فيما أخطأت الامارة، بان قامت الامارة على الوجوب مثلا و كان الحكم هو الحرمة او بالعكس، و فى المقام لزوم اجتماع الضدين هو فيما اذا اصاب الظن القياسى الحكم الواقعى، فالنهي عن الظن القياسى المستلزم لجعل حكم فى مورد يستلزم اجتماع الضدين فيما اذا اصاب الظن القياسى، فانه اذا اصاب الظن القياسى الواقع يكون الحكم الواقعى على خلاف حكم الاصل فى مورد الظن القياسى، فيلزم اجتماع الضدين، او التصويب فيما اذا قلنا بانه عنه قيام الاصل يرتفع الحكم الواقعى.

و لكنه لا يخفى ان الاشكال فى المقام الذى هو محل الكلام هو امكان النهي عن الظن القياسى بما هو نهى عن الظن القياسى فى حال الانسداد، لا لان النهي عنه يستلزم محذور اجتماع الحكم الواقعى و الظاهرى، بل الاشكال فى المقام فى النهي عن الظن القياسى بعد الفراغ عن عدم المحذور فى جعل الحكم الظاهرى.

و يدل على ذلك ايضا ان الاشكال مختص بالحكومة دون الكشف، مع ان محذور الاجتماع موجود على الكشف ايضا. و قد اشار الى نفس الاشكال بلزوم اجتماع الحكم الظاهرى و الواقعى فى مورد النهي عن الظن القياسى بقوله: «بملاحظة توهم استلزام النصب لمحاذير الى آخر الجملة».

و اشار الى الفرق بين هذا الاشكال فى المقام و بينه فى الامارة بان محذور الاجتماع هنا فى ما اذا اصاب الظن القياسى الواقع، و فى الامارة فيما اذا اخطأت الامارة الواقع بقوله: «غاية الامر تلك المحاذير الى آخر الجملة».

و المراد من قوله: «في مورد الاصابة» هو مورد اصابة الظن القياسى الواقع.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢١٠

عن أماره أخرى و قد اختفى علينا، و إن كان موجبا لعدم استقلال العقل، إلا أنه إنما يكون بالاضافه إلى تلك الاماره، لو كان غيرها مما لا يحتمل فيه المنع بمقدار الكفاية، و إلا فلا مجال لاحتمال المنع فيها مع فرض استقلال العقل، ضرورة عدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعه، على ما يأتى تحقيقه فى الظن المانع و الممنوع (١). و قياس حكم

و قد اشار الى ان هذا الاشكال لا ربط له بما هو المهم من الاشكال فى المقام بقوله: «و لكن من الواضح الى آخر الجملة».

قوله: «و قد عرفت انه بمكان من الفساد» أى قد عرفت ان الاشكال فى المقام فى عدم معقولية النهى عن الظن القياسى - بناء على الحكومه - بمكان من الفساد، لما مر من الجوابين عنه.

(١) بعد ان فرغ من الجواب عن الاشكال فى النهى عن الظن القياسى، تعرض لعبارة الرسائل فى تقرير الاشكال، و قد مر ان العبارة يدل صدرها على شىء و ذيلها يدل على شىء آخر، و سيأتى التعرض لصدرها، و اما ذيلها فقد تعرض له بقوله: «و استلزام امكان المنع...».

و حاصله: ان المتحصل من عبارة الذيل، هو انه لو كان منع الشارع عن الظن القياسى ممكنا من الشارع الحكيم و لا قبح فيه، بدعوى كون حكومه العقل فى حجيه الظن معلقه على عدم المنع من الشارع، فيكون المنع من الشارع بما هو منع لا مانع منه، و بعد تحقق المنع من الشارع عن الظن القياسى لا حكومه للعقل بحيث يشمل الظن القياسى.

و حاصل ما تضمنه ذيل عبارة الرسائل فى دفع هذه الدعوى فى انه لو كان المنع بما هو منع ممكنا، و ان حجيه الظن عند العقل معلقه على عدم المنع لما امكن حكم العقل بحجيه سائر الظنون الأخرى غير الظن القياسى، لانه اذا كان المنع من الشارع ممكنا فلا مانع من وقوعه، و كل ما لا مانع من وقوعه فهو محتمل الوقوع، فاحتمال

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢١١

.....

المنع عن سائر الظنون موجود، لاحتمال كون الشارع قد منع عنها و لم يصل منعه اليها، فلا- يكون للعقل حكومه فى حجيه سائر الظنون، لان حكومه العقل بالنسبة الى الحجيه فيها من قبيل المقتضى، و مع احتمال المانع لا وجه لتأثير المقتضى فيها.

و حاصل ما اورده المصنف على هذا الذيل هو: انا نقول بان امكان المنع يستلزم احتمال المنع، و ان المنع لا قبح فيه، و حكومه العقل معلقه على عدم هذا المانع، و النافى لاحتمال المنع فى سائر الظنون - غير الظن القياسى - ليس هو القبح كما هو صريح عبارة الذيل، بل النافى له هو اهتمام الشارع المحرز بموجب المقدمه الثالثه فى الانسداد، فانه فى الظنون التى هى بمقدار الكفاية الوافيه بمعظم الاحكام او بمقدار العلم الاجمالى لا- نحتمل المنع بعد اهتمام الشارع بامتثال احكامه المنحصر فى الظن، و هذا هو النافى لاحتمال المنع بالنسبة الى الظنون التى هى بمقدار الكفاية، و لذا كان فى الظن الخارج عن المعظم او عن مقدار المعلوم بالاجمال لا حكومه للعقل بالنسبة اليه، لاحتمال منع الشارع عنه.

و قد اشار الى ان امكان المنع يلازم احتمال المنع بقوله: «و استلزام امكان المنع عنه» أى عن الظن «لاحتمال المنع» لوضوح ان كل ما لا مانع عن تحققه فهو محتمل التحقق، فنحتمل ان يكون الشارع قد نهى «عن اماره أخرى» غير الظن القياسى «و قد اختفى علينا» منعه عنها.

و اشار الى انه مع منع الشارع لا حكومه للعقل، فحكومه للعقل، معلقه على عدم المنع، و لازم ذلك هو عدم استقلاله مع احتمال المنع بقوله:

«و ان كان موجبا لعدم استقلال العقل».

وقد اشار الى ان احتمال المنع انما يكون بالنسبة الى الظن الخارج عن قدر الكفاية، و في هذا الظن لا استقلال للعقل لاحتمال المنع، و اما في الظنون التي هي بمقدار الكفاية فلا- نحتمل المنع عنها من الشارع، و الراجع للاحتمال فيها هو اهتمام الشارع و انحصار طريق الامتثال فيها بالظن، لا ما ذكر في الذيل من رفع الاحتمال

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢١٢

العقل بكون الظن مناطا للاطاعة في هذا الحال على حكمه بكون العلم مناطا لها في حال الانفتاح، لا يكاد يخفى على أحد فساده، لوضوح أنه مع الفارق، ضرورة أن حكمه في العلم على نحو التنجز، و فيه على نحو التعليق (١).

برفع الامكان بقوله: «إلا انه» أي إلا ان عدم استقلال العقل بالحجية لاحتمال المنع «انما يكون بالاضافة الى تلك الامارة» الخارجة عن مقدار الكفاية، و ذلك فيما «لو كان غيرها» من الظنون التي هي «مما لا يحتمل فيه المنع» لانها «بمقدار الكفاية».

و اشار الى ان الراجع لاحتمال المنع في الظنون التي هي بمقدار الكفاية هو استقلال العقل بعدم المنع عنها للاهتمام و انحصار الامتثال في الظن بقوله: «و إلا فلا مجال لاحتمال المنع فيها» أي في الظنون التي هي بمقدار الكفاية «مع فرض استقلال العقل».

و اشار الى ان حكم العقل من قبيل المقتضى و مع احتمال المانع لا تأثير له بقوله:

«ضرورة عدم استقلاله» أي ضرورة عدم استقلال العقل «بحكم مع احتمال وجود مانعة» فانه لا تأثير للمقتضى الا مع احراز عدم تحقق

المانع، و مع احتمال المانع لا احراز لعدم المانع، فلا يستقل العقل بحكمه المعلق على عدم المانع مع احتمال وجود المانع عن حكمه.

(١) هذا هو التعرض للصدر، و قد عرفت ان صدر عبارة الرسائل هي قياس الاطاعة الظنية في حال الانسداد- على الحكومة- بالاطاعة العلمية في حال الانفتاح، و انه كما ليس للشارع التصرف في الاطاعة العلمية، كذلك ليس له التصرف في حال الانسداد- على الحكومة- بالاطاعة الظنية.

و حاصل مؤاخذه المصنف له: هو ان القياس مع الفارق، فان حكم العقل بالاطاعة العلمية غير معلق على شيء، لان العلم علة تامة في آثاره، فحكم العقل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢١٣

ثم لا يكاد ينقضى تعجبي لم خصصوا الاشكال بالنهي عن القياس، مع جريانه في الامر بطريق غير مفيد للظن، بدهاه انتفاء حكمه في مورد الطريق قطعاً، مع أنه لا يظن بأحد أن يستشكل بذلك، و ليس إلا لاجل أن حكمه به معلق على عدم النصب، و معه لا حكم له،

كما هو كذلك مع النهي عن بعض أفراد الظن، فتدبر جيدا (١).

فيه منجز على كل حال، و لا يعقل التعليق فيه بعد ان كان علة تامة، بخلاف حكم العقل في حال الانسداد بالنسبة الى الاطاعة الظنية، فانه معلق على عدم انفتاح باب العلم او العلمي، و بعد وصول النهي عن القياس يفتح باب العلم فلا موضوع لحكم العقل.

وقد اشار الى صدر عبارة الرسائل بقوله: «و قياس حكم العقل بكون الظن مناطا للاطاعة في هذا الحال» أي في حال الانسداد بناء على الحكومة «على حكمه» أي على حكم العقل «بكون العلم مناطا لها» أي للاطاعة العلمية «في حال الانفتاح» فكما لا تصرف للشارع في الاطاعة العلمية في حال الانفتاح، كذلك لا تصرف له في الاطاعة الظنية في حال الانسداد، لان الظن في حال الانسداد على الحكومة بمنزلة العلم في حال الانفتاح.

و اشار الى المناقشة فيه بقوله (قدس سره): «لا يكاد يخفى على احد فساده» و هذه الجملة هي الخبر للمبتدا المتقدم، و هو قوله: و قياس حكم العقل.

و حاصلها: انه قياس في غير محله «لوضوح انه» قياس «مع الفارق ضرورة ان حكمه» أى حكم العقل «فى العلم على نحو التنجز» غير المعلق على شىء «و فيه» أى و فى الانسداد حكم العقل «على نحو التعليق» و لا- وجه لقياس ما كان الحكم فيه على نحو التعليق بما كان فيه على نحو التنجز و عدم التعليق.

(١) هذه عودة من المصنف الى الاشارة الى جوابه الثانى المتقدم عن الاشكال فى النهى عن القياس، فى انه اذا لم يكن للشارع النهى عن ظن خاص فى حال

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢١٤

.....

الانسداد، لم يكن له- أيضا- الامر بطريق خاص غير مفيد للظن فى حال الانسداد، لانهما يشتركان فى كون لازم كل منهما ترك الاطاعة الظنية، فلما ذا خصصوا الاشكال بالنهى عن القياس و لم يذكره فى الامر بالطريق الخاص؟
و لا فرق بين النهى و الامر فى الاشكال المذكور، و لا سبب فى عدم اشكالهم فى الامر بطريق خاص، إلا انه مع امر الشارع به يفتح الباب فلا- موضوع للانسداد و لحكم العقل بعد ان كان معلقا على موضوع يرتفع بأمر الشارع، و قد عرفت ان حال نهى الشارع عن طريق كأمره، فانه بوصول نهيه يفتح الباب فلا يبقى موضوع لحكم العقل، و لذا قال (قدس سره): «لا يكاد ينقضى تعجيبى انه لم خصصوا الاشكال بالنهى عن القياس مع جريانه» أى جريان الاشكال الذى ذكره فى النهى «فى الامر بطريق مفيد للظن» لانهما يشتركان فى ترك الاطاعة الظنية.

ثم اشار الى انتفاء حكم العقل فى مورد الامر بالطريق لاجل الانفتاح بقوله:

«بدهاء انتفاء حكمه» أى العقل «فى مورد الطريق» أى فى مورد الامر بالطريق «قطعا» و أضاف اليه الاشارة الى انه لا يظن باحد من الفقهاء ان يستشكل فى مقام امر الشارع بطريق غير مفيد للظن فى حال الانسداد بقوله: «مع انه لا يظن باحد ان يستشكل بذلك» ثم الى ان السبب فى عدم الاشكال فى مقام الامر بطريق غير مفيد للظن ليس هو إلا لاجل كون حكم العقل معلقا على عدم الانفتاح، و بوصول امر الشارع يحصل الانفتاح بقوله: «و ليس إلا لاجل ان حكمه» أى حكم العقل «به» أى بحجية الظن فى حال الانسداد هو «معلق على عدم النصب، و معه» أى و مع النصب «لا حكم له» أى لا حكم للعقل لارتفاع موضوع حكمه.

ثم اشار الى ان حال النهى كحال الامر بقوله: «كما هو كذلك مع النهى عن بعض افراد الظن» و هو الظن الحاصل من القياس، فانه بوصول النهى عنه يفتح الباب فلا موضوع لحكم العقل.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢١٥

[الوجه المذكورة لدفع الاشكال و مناقشة المصنف (قده) فيها]

و قد انقذ بذلك أنه لا- وقع للجواب عن الاشكال: تارة بأن المنع عن القياس لاجل كونه غالب المخالفة، و أخرى بأن العمل به يكون ذا مفسدة غالبية على مصلحة الواقع الثابتة عند الاصابة (١)، و ذلك لبدهاءه

(١) بعد فراغه عن جواب الاشكال- بما مر- حلا و نقضا تعرض لذكر اجوبة اربعة ذكرها عن الاشكال، و لم يرتضها المصنف، فاشار اليها و الى المناقشة فيها، و بقوله: «تارة ... و اخرى» أشار الى جوابين منها اجاب بهما الشيخ فى الرسائل.

و توضيح الاول: ان الاشكال هو ان مقدمات الانسداد على الحكومة تستلزم قبح ترك الاطاعة الظنية من الأمر و المأمور، و كما ان تركها من المأمور قبيح كذلك النهى عنها من الأمر قبيح، فالنهى عن الظن القياسى من الأمر قبيح.

و حاصل الجواب عنه: ان ترك الاطاعة الظنية انما كان قبيحا لان الظن اقرب الى اصابة الواقع من الشك و الوهم، فاذا كان الشارع المطلع على الواقعات قد علم ان الظن القياسى غالب المخالفه للواقع فلا يكون فى النهى عنه قبح على الشارع، لان مناط القبح هو كونه اقرب، و لما كان كثير المخالفه للواقع لم يكن اقرب من الوهم، بل هو اقرب منه فى مورده، و الى هذا اشار بقوله: «تارة بان المنع عن القياس لاجل كونه غالب المخالفه» أى للواقع و مع كونه غالب المخالفه للواقع، لا يكون النهى عنه من الشارع المطلع قبيحا. الثانى: ما اشار اليه بقوله: «و اخرى» و توضيحه: انه قد عرفت ان السبب فى حكم العقل بقبح ترك الاطاعة الظنية فى حال الانسداد آمر و مأمورا انما هو لكون الظن اقرب من غيره لادراك مصلحه الواقع، فالعمل بما يقتضيه الظن لا غاية فيه عند العقل الا الايصال لمصلحه الواقع، فاذا كان فى العمل بظن خاص حاصل من سبب خاص مفسده غالبه على مصلحه الواقع فلا يقبح عند العقل ترك العمل بهذا الظن الخاص، فلا يكون نهى الشارع عن الظن القياسى فى حال الانسداد قبيحا اذا كان قد اطلع على ان فى العمل على طبقه مفسده غالبه على مصلحه الواقع.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢١٦

أنه إنما يشكل بخروجه بعد الفراغ عن صحة المنع عنه فى نفسه، بملاحظه حكم العقل بحجية الظن، و لا يكاد يجدى صحته كذلك فى الذب عن الاشكال فى صحته بهذا اللحاظ، فافهم فإنه لا يخلو عن دقة (١).

و الى هذا اشار بقوله: «و اخرى بان العمل به» أى بالظن القياسى «يكون ذا مفسده غالبه على مصلحه الواقع الثابتة عند الاصابة» فالعمل على الظن القياسى ان لم يصب الواقع كان ذا مفسده لا غير، و ان اصاب الواقع لا فائدة فى المصلحه التى اصابها لان مفسده العمل على طبقه غالبه على المصلحه الواقعية التى اصابها.

(١) لا يخفى ان المصنف ناقش فى هذين بمناقشه واحده تجمعها، و منها يظهر ايضا وجه الانقداح.

و توضيح ذلك: ان الاشكال فى النهى عن الظن القياسى فى حال الانسداد، تارة: لكون الظن فى حال الانسداد كالعالم فى حال الانفتاح، و كما انه يقبح النهى من الشارع عن العلم و عن الاطاعة العلمية فى حال الانفتاح، كذلك يقبح النهى منه عن الظن و عن الاطاعة الظنية فى حال الانسداد، فلاشكال يكون من حيث كونه نهيا عن الظن فى حال الانسداد.

و اخرى: يكون الاشكال فى النهى عن الظن القياسى فى حال الانسداد لكون الظن اقرب الى الواقع من غيره، فنهى الشارع عن ما هو اقرب قبيح، و من الواضح ان الاشكال فى القبح من ناحية كونه اقرب من غيره غير الاشكال فى القبح من ناحية كونه بمنزلة العلم.

و هذان الجوابان انما يتمان حيث يكون الاشكال فى النهى عن الظن القياسى من الناحية الثانية دون الاولى، فانه حينئذ يصح ان يجاب عنه: تارة بكونه غير قريب الى الواقع بل غالب المخالفه، و اخرى بانه ذو مفسده غالبه على الواقع فلا فائدة فى قربه الى اصابة الواقع.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢١٧

.....

اما اذا كان الاشكال فى النهى عن الظن القياسى من جهة القبح من الناحية الاولى فالجوابان اجنبيان عن ذلك، و فرض الاشكال فى النهى عن الظن القياسى انما هو من الناحية الاولى، و انه بعد الفراغ عن ان الظن الحاصل من سبب خاص يصح النهى عنه فى حال الانفتاح اذا كان غالب المخالفه او اذا كان فى العمل على طبقه مفسده، و لكن الاشكال فى صحة النهى عنه فى حال الانسداد من ناحية انه فى هذه الحال هو كالعالم، فلاشكال انما هو فى قبح النهى عنه فى المقام من هذه الجهة، فلا يصح الجواب عنها بانه لا قبح فى النهى عنه لكونه غالب المخالفه، او لان فى العمل على طبقه مفسده، فانه لا يدفع الاشكال فى قبح النهى من ناحية ان الظن فى حال الانسداد هو كالعالم يقبح من الشارع التصرف فيه.

و الى هذا اشار بقوله (قدس سره): «و ذلك» أى ان السبب فى عدم دفع هذين الجوابين عن الاشكال فى الظن القياسى فى المقام هو «انه انما يشكل» فى المقام «بخروجه» أى بخروج الظن القياسى عن ساير الظنون فى الانسداد لأجل النهى عنه «بعد الفراغ عن صحة المنع عنه فى نفسه» أى فى مثل حال الانفتاح «بملاحظة حكم العقل بحجية الظن» فى حال الانسداد: أى ان الاشكال بملاحظة حال الانسداد و حكم العقل بان الظن حجة فى هذا الحال و ان له ما للعلم فى الانفتاح، فهو اشكال من ناحية القبح فى التصرف فى الظن فى الانسداد، لانه كالعلم لا من ناحية القبح لكون الظن اقرب من غيره.

ثم اشار الى ان الجواب عن القبح من ناحية القرب بالجوابين المذكورين لا ينفذ فى دفع الاشكال فى القبح من ناحية كونه كالعلم بقوله: «و لا- يكاد يجدى صحته كذلك» أى لا يكاد يجدى صحة النهى عن الظن القياسى من ناحية القرب فى حال الانفتاح «فى الذب عن الاشكال» أى فى دفع الاشكال «فى صحته» أى فى صحة النهى عنه «بهذا اللحاظ» أى بلحاظ كون الظن فى الانسداد بمنزلة العلم لانهما

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢١٨

و أما ما قيل فى جوابه، من منع عموم المنع عنه بحال الانسداد، أو منع حصول الظن منه بعد انكشاف حاله، و أن ما يفسده أكثر مما يصلحه (١)، ففى غاية الفساد، فإنه مضافا إلى كون كل واحد من المنع

جهتان، و لا ربط للاشكال من ناحية القرب بالاشكال من ناحية كون الظن فى الانسداد كالعلم فى الانفتاح.

(١) يشير بكلامه هذا الى جوابين آخرين عن الاشكال المذكور.

و حاصل الاول: ان ادلة النهى عن الظن القياسى لا تشمل الظن القياسى فى حال الانسداد، فالمنع عنه يختص بحال الانفتاح، و الظن فى حال الانسداد حجة مطلقا و ان حصل من القياس، و الى هذا اشار بقوله: «من منع عموم المنع عنه» أى عن الظن الانسدادى بحيث يكون المنع عنه شاملا له بلحاظ كل احواله و لو كان «ب» لحاظ «حال الانسداد» أى لا عموم للدلالة المانعة عن الظن القياسى بحيث تشمل حاله فى الانسداد.

و حاصل الثانى: انه لا وقع للاشكال المذكور، لانه لا يحصل من القياس ظن حتى يستشكل فى النهى عنه، فان الائمة عليهم السلام كشفوا حال القياس و بينوا ما يترتب عليه من الفساد، بحيث كان ما يصلحه القياس من حيث اصابته النادرة لا يعتنى بها بالنسبة الى ما يترتب عليه من الفساد فى محق الدين و انه يأتى بدين جديد، لكثرة خطئه- مثلا- او لعدم وجود ضابط له فيختلف القائلون انفسهم فى حكم مسألة واحدة، لاختلاف الجهات التى اقتضت القياس عندهم.

و على كل، فمفاسد القياس كثيرة، و بعد الاطلاع عليها لا يحصل للفقيه ظن منه حتى يستشكل بالنهى عنه فى حال الانسداد، و ما اشد التباين بين هذين الجوابين، و على كل فقد اشار اليه بقوله: «او منع حصول الظن منه» أى بمنع حصول الظن من القياس «بعد انكشاف حاله» أى حال القياس «و ان ما يفسده اكثر مما

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢١٩

غير سديد- لدعوى الاجماع على عموم المنع مع إطلاق أدلته و عموم علته، و شهادة الوجدان بحصول الظن منه فى بعض الاحيان- لا يكاد يكون فى دفع الاشكال بالقطع بخروج الظن الناشئ منه بمفيد، غاية الامر أنه لا إشكال مع فرض أحد المنعين، لكنه غير فرض الاشكال، فتدبر جيدا (١).

يصلحه» فلا يحصل من القياس ظن حتى يتأتى الاشكال فى صحة المنع عنه فى حال الانسداد.

(١) لا يخفى انه قد اجاب عن كل واحد منهما بجواب يخصه، و اجاب عنهما معا بجواب واحد يشملهما.

اما الجواب الذى يخص الاول فهو: ان ادلة المنع اللفظية لها اطلاق واضح يشمل الظن فى حال الانسداد، فان قوله عليه السّلام: (ان السنة اذا قيست محق الدين) [١٥] له ظهور فى ان ذات القياس ما حق للدين، و ما بالذات لا يختلف حاله فى الانفتاح او الانسداد، و مثله قوله عليه السّلام: (ان دين الله لا يصاب بالعقول) [١٦] الظاهر فى ان العقل لا يهتدى الى علل الاحكام، و القياس ليس هو إلّا دعوى ادراكك علّة الحكم و تسريتها من المقيس عليه الى المقيس، و هذا ايضا لا- خصوصية له بحال الانفتاح، هذا مع ان دعوى الاجماع على عموم المنع عن الظن القياسى لحال الانسداد مما لا ريب فيها.

و قد اشار الى دعوى الاجماع على عموم المنع بقوله: «لدعوى الاجماع على عموم المنع» عن الظن القياسى بحيث يشمل كل احواله حتى حال الانسداد، ثم

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٢٠

.....

اشار الى اطلاق ادلة المنع عنه اللفظية بقوله: «مع اطلاق أدلته» أى مع اطلاق ادلة المنع.

عنه بقوله عليه السّلام: (السنة اذا قيست محق الدين)، ثم اشار الى ان العلّة المنصوصة فى الادلة الموجبة للمنع عنه موجودة فى كلا الحالين بقوله: «و عموم علتة» كمثل قوله:

(ان دين الله لا يصاب بالعقول).

و اما الجواب الذى يخص الثانى فهو: ان منع حصول الظن من القياس و لو فى بعض الاحيان مكابرة واضحة، فان الوجدان خير شاهد بانه ربما يحصل من القياس ظن، و اليه اشار بقوله: «و شهادة الوجدان الى آخر الجملة».

و اما الجواب الذى يشمل كلا الجوابين المذكورين فهو: ان الاشكال فى المنع عن الظن القياسى مع فرض القطع بدلالة الادلة المانعة عنه الشاملة لحال الانسداد فالجواب عنه بان ادلة المنع لا تشمل حال القياس خروج عن الفرض اولا، و تسليم للاشكال على الفرض ثانيا.

و مثله الجواب عنه بعدم حصول الظن من القياس، فانه خروج عن الفرض و تسليم للاشكال لو فرض حصول الظن منه.

نعم، لو فرض عدم عموم ادلة المنع او فرض عدم حصول الظن منه لما كان للاشكال المذكور مجال، و لكنهما لا يكونان جوابا عن الاشكال لو فرضنا عموم ادلة المنع للانسداده، او فرضنا حصول الظن من القياس، بل لازمهما تسليم الاشكال و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «لا يكاد يكون» ما ذكر من الجوابين «فى دفع الاشكال ب» فرض «القطع بخروج الظن الناشئ منه» أى من القياس «بمفيد» أى لا يكاد يكون ما ذكر من الجوابين بمفيد فى دفع الاشكال مع فرض القطع بخروج الظن الناشئ من القياس فى حال الانسداد، الذى لازم هذا القطع هو فرض شمول ادلة المنع له و حصوله من القياس.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٢١

[الظن المانع و الممنوع]

فصل إذا قام ظن على عدم حجية ظن بالخصوص، فالتحقيق أن يقال بعد تصور المنع عن بعض الظنون فى حال الانسداد: إنه لا استقلال للعقل بحجية ظن احتمال المنع عنه، فضلا عما إذا ظن، كما أشرنا إليه فى الفصل السابق، فلا بد من الاقتصار على ظن قطع بعدم المنع عنه بالخصوص، فإن كفى، و إلا فبضميمة ما لم يظن المنع عنه (١) و إن

ثم اشار الى انه مع فرض عدم شمول ادلة المنع لحال الانسداد، او مع فرض عدم حصول الظن من القياس لا يتأتى الاشكال بقوله:

«غاية الامر انه لا إشكال مع فرض احد المنعين» لوضوح انه لو فرض عدم شمول ادلة المنع له فيكون الظن القياسى فى حال الانسداد حجة، و مع حجيته لا- مجال للاشكال بانه لا يعقل النهى عنه، و كذلك لو فرض عدم حصول الظن من القياس، فانه ايضا لا مجال للاشكال فى المنع عنه، فانه حيث لا ظن لا وقع للاشكال بانه لا يصح المنع عن الظن.

ثم اشار الى انهما لا يصحان جوابا عن الاشكال مع فرض عموم المنع و حصول الظن بقوله: «لكنه غير فرض الاشكال».

(١) تحرير البحث فى هذا الفصل هو انه مع الانسداد اذا قام ظن على عدم حجة ظن من الظنون فلا ريب فى تنافى هذين الظنين، لعدم معقولية حجة الظن المانع و حجة الظن الممنوع، فانه اذا قام خبر الثقة- مثلا- على عدم حجة الظن الحاصل من الشهرة، و قامت الشهرة على وجوب صلاة الجمعة- مثلا- فلا يعقل الجمع بين حجة خبر الثقة على عدم حجة الشهرة و حجة الشهرة الدالة على وجوب صلاة الجمعة، بل اما ان يكون المانع هو الحجة دون الممنوع، او الممنوع هو الحجة دون المانع، او تساقطهما.

و قد يقرر الاشكال بوجهين: الاول: ان حجة الظن المانع و حجة الظن الممنوع كليهما معا محال، لان لازم حجة الظن المانع عدم العمل على طبق مؤدى الظن

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٢٢

.....

الممنوع، و لازم حجة الظن الممنوع هو لزوم العمل على طبق مؤداه، فاما ان يكون احدهما حجة دون الآخر و لا بد من المرجح له، و إلا كان من الترجيح بلا مرجح، و إلا فلا مناص عن التساقت.

و بتقرير الاشكال بهذا الوجه يرتبط الوجه الاول الذى سنذكره لبيان وجه الترجيح للظن المانع.

الوجه الثانى فى تقرير الاشكال: هو ان حجة الظن مع احتمال المنع عنه غير معقول، لان حجة الشىء لا بد و ان تكون مقطوعا بها، فاحتمال المنع عنها مناف لما لا بد منه فى الحجة فضلا عن الظن بعدم الحجية، و فرض قيام الظن المانع فرض قيام الظن على عدم حجة الظن الممنوع، فاما ان يكون الظن الممنوع حجة فلا يكون الظن المانع حجة، و اما ان يكون الظن المانع حجة فلا يكون الظن الممنوع حجة، فشمول دليل الانسداد لهما معا محال.

و لعله بالتقرير على هذا النحو الثانى يرتبط ما أجاب به المصنف و هو الوجه الثانى الذى سنذكره.

و على كل حال فهناك وجوه لترجيح الظن المانع دون الممنوع، و لازمها حجة الظن المانع دون الممنوع و عدم التساقت ايضا، اذ لا وجه للتساقت مع وجود المرجح لاحدهما، و بعد وجود المرجح لخصوص الظن المانع ينتفى التساقت كما ينتفى ايضا الظن الممنوع لمرجوحته:

الاول: ان الملا-ك فى الظن المانع تام دون الممنوع، و تقريب التمامية فيه دون الممنوع هو ان حجة الظن مطلقا معلقة على عدم وصول المنع عنه من الشارع، و الظن المانع يكون منعا و اصلا بالنسبة الى الظن الممنوع، بخلاف الظن الممنوع فانه لا يصلح ان يكون مانعا عن الظن المانع، لان الظن الممنوع لا يدل على عدم حجة الظن المانع، و انما حجيته تنافى حجة الظن المانع، فالانسداد مقتضى بلا مانع بالنسبة الى حجة المانع، بخلافه بالنسبة للظن الممنوع فانه مقتضى مقترن بالمانع.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٢٣

.....

و الحاصل: ان الاقتضاء تام بالنسبة الى الظن المانع، لان الظن الممنوع لا يمنع عن حجيته و انما يزامهما، و اما بالنسبة الى الممنوع فانه حيث كان الظن المانع و اصلا فالاقتضاء بالنسبة اليه قد اقترن بالمانع، فحجية الظن الممنوع تتوقف على عدم حجة الظن المانع، و

حجية الظن المانع لا تتوقف على عدم حجية الظن الممنوع، فالظن الممنوع بعد ان كانت حجيته متوقفة على عدم حجية الظن المانع لا يعقل ان يكون مانعا عن حجية الظن المانع، و اما الظن المانع فلا تتوقف حجيته على عدم الظن الممنوع، فلا مانع من ان يكون مانعا عن حجية الظن الممنوع.

و بعبارة اخرى: ان شمول الحجية للظن المانع تقتضى انتفاء ملاك الحجية في الظن الممنوع، لوضوح انه بعد ان كانت دلالة الظن المانع هي عدم حجية الظن الممنوع فمعنى شمول الحجية لما كانت دلالاته كذلك هو انتفاء حجية الممنوع، بخلاف شمول الحجية للظن الممنوع فانها ليس معناها انتفاء حجية الظن المانع، لفرض كون دلالة الظن الممنوع هي وجوب الصلاة لا عدم حجية الظن المانع.

نعم، كون الظن الممنوع حجية يزاحم حجية الظن المانع لا- انه يرفع حجيته، و اذا كان هناك فردان احدهما شمول الحجية له غير موقوف على عدم حجية الآخر، بخلاف الفرد الآخر فان شمول الحجية له تكون موقوفة على عدم شمول الحجية للفرد الآخر، فلا بد و ان يكون الحجية هو الفرد الذى لا تكون حجيته موقوفة على شىء، دون الثانى لان حجيته موقوفة على عدم شمول الحجية للفرد الاول، فشمول الحجية بالنسبة الى الفرد الاول و هو الظن المانع لا مانع عنها، بخلافها بالنسبة الى الظن الممنوع فانها مقترنة بالمانع، فتختص الحجية بالظن المانع دون الممنوع، و هذا هو مراد من قال: ان الظن المانع و الممنوع بالنسبة الى دليل الانسداد من قبيل دوران الامر بين التخصيص و التخصص، و التخصص اولى.

و مثله مراد من قال: ان الظن المانع و الممنوع من قبيل الاصل السببى و المسببى، و الاصل السببى هو الحجية دون الاصل المسببى.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٢٤

.....

و الحاصل: ان تقدم الظن المانع من قبيل التخصص و الممنوع من قبيل التخصيص، و كلما دار الامر بين التخصص و التخصيص فالتخصص اولى، او ان الظن المانع من قبيل الاصل السببى و الظن الممنوع من قبيل الاصل المسببى، و اذا كان الدليل شاملا للاصل السببى فيخرج الاصل المسببى عن ان يكون مشمولا للدليل.

الوجه الثانى ما اشار اليه الماتن بقوله: «فالتحقيق»، و حاصله: ان الموجب لاختصاص الحجية بالظن المانع دون الممنوع هو ما تقدم فى المسألة السابقة: من ان حجية الظن معلقة على عدم احتمال المانع عن الحجية، و انه لا استقلال للعقل بحجية ظن احتمال المنع عنه فضلا عن ان يظن بالمنع عنه، فمع وجود الظن المانع عن حجية الظن الممنوع لا استقلال للعقل بحجيته، فالانسداد غير موجب لحجية الظن الممنوع حتى يكون مزاحما لحجية الظن المانع، لان احتمال المنع عن حجية الظن كاف فى عدم اقتضاء مقدمات الانسداد لحجيته فضلا عن الظن بالمنع عن حجيته.

و بعبارة اخرى: قد مر انه لا مانع من المنع شرعا عن بعض الظنون فى حال الانسداد، و لازم هذا هو اختصاص استقلال العقل بحجية الظن الذى لا- يحتمل المنع عنه، و هو الظن الذى يقطع بعدم المنع عنه، فان وفى بمعظم الفقه و إلا فيتزل الى الظن الذى لا يكون المنع عنه مظلونا.

فاتضح مما ذكرنا: ان الظن الممنوع ليس بحجة قطعا، لفرض وجود الظن بالمنع عنه و مقدمات الانسداد قاصرة عن شمول حجيتها له، و الى هذا اشار بقوله:

«فالتحقيق ان يقال بعد تصور المنع» من الشارع «عن بعض الظنون فى حال الانسداد» فلازمه كون استقلال العقل بحجية الظن موقوفة على احراز عدم المنع من الشارع، و لازم هذا «انه لا استقلال للعقل بحجية ظن احتمال المنع عنه فضلا عما اذا ظن» المنع عنه كما هو المفروض فى الظن الممنوع من قيام الظن المانع على المنع عنه «كما اشرنا اليه فى الفصل السابق» من كون لازم امكان المنع احتمال

المنع في غير ما قطع بعدم المنع عنه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٢٥

احتمل، مع قطع النظر عن مقدمات الانسداد، وإن انسداد باب هذا الاحتمال معها، كما لا يخفى، وذلك ضرورة أنه لا احتمال مع الاستقلال حسب الفرض (١).

«ف» اتضح انه «لا-بد» في حال الانسداد «من الاقتصار على ظن قطع بعدم المنع عنه بالخصوص فان كفى» بالمعظم «وإلا ف» يتنزل الى «ضميمته ما لم يظن بالمنع عنه».

فتبين من هذا ان الظن الممنوع لا اقتضاء لحجيته لفرض قيام الظن بالمنع عنه.

(١) هذا دفع لما يمكن ان يتوهم: من ان الظن لا بد من ان يكون مقطوع الحجية، فكيف يمكن ان يكون الظن الذي لا يظن بالمنع عنه حجة؟ فان ظاهر هذا هو كون الظن المحتمل المنع عنه حجة، وقد صرح ان الظن الذي يحتمل المنع عنه ليس بحجة ولا استقلال للعقل بحجيته.

فدفع هذا التوهم بان احتمال المنع عنه انما هو مع الغض عن دليل الانسداد، وإلا فبملاحظة دليل الانسداد و عدم كفاية ما يقطع بالمنع عنه للوفاء بالمعظم يقطع بعدم المنع عن هذا الظن بالفعل و ان احتمل المنع عنه مع الغض عن الانسداد، لان لازم تنجز الاحكام و عدم اهمالها و لزوم امتثالها لها و انحصار الامتثال بالظن مع عدم كفاية ما يقطع بعدم المنع عنه يحصل القطع بعدم المنع فعلا عن هذا الظن الذي يحتمل المنع عنه في غير حال الانسداد، و لذا قال بعد قوله: «بضميمته ما لم يظن» ب «المنع عنه و ان احتمل» المنع عنه «مع قطع النظر عن مقدمات الانسداد» أى لا-ينبغي ان يتوهم أن هذا الذي لا يظن المنع عنه و ان احتمل المنع عنه هو محتمل المنع بملاحظة حال الانسداد، بل هو محتمل المنع مع قطع النظر عن حال الانسداد، لما عرفت من انه بملاحظة حال الانسداد يكون مما قطع بعدم المنع عنه، و لذا قال (قدس سره): «و ان انسداد باب هذا الاحتمال» أى باب احتمال المنع «معها» أى مع ملاحظة حال الانسداد، فانه مع ملاحظتها يكون مما قطع بعدم المنع عنه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٢٦

و منه انقدح أنه لا تفاوت الحال لو قيل بكون النتيجة هي حجة الظن في الاصول أو في الفروع أو فيهما، فافهم (١).

ثم اشار الى سبب عدم احتمال المنع عنه بملاحظة حال الانسداد بقوله: «و ذلك ضرورة انه لا احتمال» للمنع عن هذا الظن بالفعل مع عدم كفاية ما قطع بعدم المنع عنه مع تنجز الاحكام او انحصار امتثالها بالظن، فانه «مع» هذه الامور يحصل «الاستقلال» للعقل بحجية هذا الظن فعلا «حسب الفرض» من تنجز الاحكام و عدم الوفاء من دون ضم هذا الظن و انحصار الامتثال بالظن.

(١) لا- يخفى ان الوجه الثالث لحجية خصوص الظن المانع دون الممنوع، هو انه بناء على كون نتيجة دليل الانسداد هو حجية الظن بالاصول دون الظن بالفروع، فالظن القائم على عدم حجية الظن بوجود صلاة الجمعة مثلا هو الحجة دون الظن القائم على وجوب الجمعة، لان حجية الظن الانسدادى مما تختص بالظن المانع لانه من الظنون الاصولية دون الظن بالممنوع، لانه من الظن بالفرع الخارج عما تقتضيه الحجية في الانسداد.

وفيه- قبل التعرض لما ذكره المصنف من الايراد عليه- ان الظن الممنوع قد يكون من الاصول ايضا كما لو قام الظن المانع على عدم حجية الظن الحاصل من الشهرة فيكون هذا الجواب اخص من المدعى.

و أما ما أشار اليه المصنف فحاصله: انه بعد ما عرفت من ان العقل لا يستقل بحجية الظن الذي يحتمل المنع عنه، فسواء قلنا بكون النتيجة هي حجية خصوص الظن بالاصول او خصوص الظن بالحكم او هما معا، فان لازم الكل هو عدم حجية الظن الممنوع، لانه فيما

إذا قلنا بان النتيجة هي خصوص الظن بالحكم، فالظن المانع و ان كان غير حجة بمقتضى دليل الانسداد لانه من الظنون الاصولية، إلّا انه لا ريب في ان الظن بالحكم يكون مما احتمل المنع عنه، فالظن الممنوع لا يكون داخلًا في الظن الذى هو حجة في الانسداد، لانه يختص بالظن الذى يقطع بعدم المنع عنه،
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٢٧

[الظن بالفاظ الآية او الرواية]

فصل لا فرق في نتيجة دليل الانسداد، بين الظن بالحكم من أماره عليه، و بين الظن به من أماره متعلقه بألفاظ الآية أو الرواية، كقول اللغوى فيما يورث الظن بمراد الشارع من لفظه، و هو واضح (١)، و لا يخفى أن

فكون الظن المانع حجة في الانسداد او غير حجة لا يتفاوت حاله بالنسبة الى انه يوجب كون الظن الممنوع مما احتمل المنع عنه، و قد عرفت ان استقلال العقل بحجية الظن فى الانسداد معلقه على عدم احتمال المنع، و مع احتمال المنع لا حكم للعقل بحجية الظن. فاتضح: انه لا يتفاوت الحال حتى لو قلنا بان النتيجة هي خصوص الظن بالفروع دون الظن بالأصول، و اما لو قلنا بحجيتها معا فكون الظن الممنوع مما قامت الحجة بحسب الانسداد على عدم حجيته مما لا ريب فيه، لفرض كون الظن المانع حجة كالظن الممنوع، لفرض حجية الظن بالأصول و الفروع معا، و الموجب لاختصاص الحجية بالظن المانع هو ما ذكرناه من كون الظن الممنوع مما ظن بالمنع عنه، و لا استقلال للعقل بحجية ظن احتمال المنع عنه فضلا عما ظن بالمنع عنه، و لذا قال (قدس سره): «و منه انقداح»، ان وجه الانقداح هو اختصاص حكم العقل فى حال الانسداد بحجية الظن الذى لا يحتمل المنع عنه، فانه منه يتضح «انه لا تتفاوت الحال لو قيل بكون النتيجة» فى الانسداد «هي حجة» خصوص «الظن فى الأصول او» قيل بكون النتيجة هي خصوص الظن «فى الفروع او» قيل بكون النتيجة هي الحجة «فيهما» أى الظن بالأصول و الفروع معا، فانه على كل حال يكون الظن الممنوع غير حجة لاحتمال المنع عنه. (١) حاصله: ان نتيجة دليل الانسداد هي حجة الظن بالحكم الشرعى، لان الظن بما هو ظن ارجح من الوهم و الشك، فالانسداد يقتضى حجية الظن الشخصى بالحكم سواء كان الظن بالحكم قد حصل من أماره قائمة على الحكم، او كان الظن بالحكم
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٢٨

.....

قد تعلق اولا و بالذات بالفاظ آية او بألفاظ رواية كانت مسلمة الحجية من حيث السند و لكن دلالتها كانت غير معلومة، لان الفاظ الآية او الرواية غير واضحة الدلالة، فحصل الظن من قول اللغوى فى تفسير الفاظهما، فان هذا الظن و ان تعلق اولا و بالذات بألفاظ الرواية او الآية إلّا انه ينتهى الى الظن بالحكم الكلى الذى قد تضمناه، و لما كان المدار فى الانسداد على الظن بالحكم فلا فرق بين الظن به بلا واسطة او مع الواسطة.

ثم ان هذا لا ربط له بكون قول اللغوى حجة بالخصوص اولا، لان الظن الحاصل من قوله حجة فى الانسداد لانه ظن، لا لانه قد حصل من قول اللغوى، فان قول اللغوى و ان قلنا بعدم حجيته بالخصوص إلّا انه بعد ان حصل الظن منه فالظن الحاصل منه لانه ظن بالحكم فى حال الانسداد حجة و ان كان قول اللغوى ليس بحجة، و لا مدخل لحجية قول اللغوى و عدم حجيته بذلك.

و الى هذا اشار بقوله: «لا فرق فى نتيجة دليل الانسداد» بعد ان كانت هي حجة الظن بالحكم بما هو ظن بالحكم الكلى «بين الظن بالحكم» الحاصل «من اماره» تقوم «عليه» بلا واسطة «و بين الظن به» مع الواسطة بان يحصل الظن بالحكم الكلى «من اماره متعلقة» اولا و بالذات «بالفاظ الآية او الرواية كقول اللغوى» فان متعلق تفسيره هو الفاظ الآية او الرواية، و لكن حيث كان ذلك الظن ينتهى الى

الظن بالحكم الكلى فهو حجة، لكونه بالنتيجة كان ظنا بالحكم الكلى و ان كان مع الواسطة، فقول اللغوى «فيما يورث الظن بمراد الشارع من لفظه» فى الآية او الرواية المنتهى الى الظن بالحكم الشرعى حجة لكونه ظنا بالحكم و هو واضح.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٢٩

اعتبار ما يورثه لا يختص ظاهرا بما إذا كان مما ينسد فيه باب العلم، فقول أهل اللغة حجة فيما يورث الظن بالحكم مع الانسداد، و لو انفتح باب العلم باللغة فى غير المورد (١).

نعم لا- يكاد يترتب عليه أثر آخر من تعيين المراد فى وصية أو إقرار أو غيرهما من الموضوعات الخارجية، إلا- فيما يثبت فيه حجة مطلق الظن

(١) بعد ما عرفت من ان الظن الحاصل من قول اللغوى انما كان حجة فى الانسداد لانه ظن بالحكم الكلى، لا لحجية قول اللغوى بالخصوص، بل هو حجة مع القول بان قول اللغوى ليس بحجة يتضح لك انه لا حاجة الى ترتيب الانسداد فى اللغة، لان ترتيب مقدمات الانسداد فى اللغة انما تنفع فى اثبات حجة قول اللغوى، لا فيما كان الظن بما هو ظن حجة، فلو فرضنا انفتاح باب العلم باللغة فى جميع الموارد عدا تلك الالفاظ الواردة فى الآية او الرواية لكان الظن الحاصل من قول اللغوى حجة فيهما، حيث يكون انسداد فى الاحكام، و لذا قال (قدس سره): «و لا- يخفى ان اعتبار ما يورثه» قول اللغوى من الظن «لا يختص ظاهرا» بحجية قول اللغوى حتى يتوقف حجية الظن الحاصل من قوله على حجية الظن الحاصل من قوله على حجة قوله فتحتاج فى الانسداد الى اثبات انسداد خاص به، فيكون الظن الحاصل من قوله حجة مختصا «بما اذا كان» قول اللغوى «مما ينسد فيه باب العلم» بالخصوص، و لما لم يكن كذلك، بل كان الظن الحاصل من قوله حجة لانه ظن فى حال الانسداد بالاحكام «ف» لذلك كان «قول أهل اللغة حجة فيما يورث الظن بالحكم مع الانسداد» فى الاحكام «و لو انفتح باب العلم باللغة فى غير المورد» مما يتعلق بالفاظ الآية او الرواية، فانه من الواضح انه لو كان الامر مرتبطا بحجية قول اللغوى لما كان الظن الحاصل من قوله حجة فى فرض انفتاح باب العلم باللغة.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٣٠

[حجية الظن الحاصل من قول الرجال]

بالخصوص، أو ذاك المخصوص (١)، و مثله الظن الحاصل بحكم شرعى كلى من الظن بموضوع خارجى، كالظن بأن راوى الخبر هو زرارة بن أعين مثلا، لا آخر (٢).

(١) لا يخفى ان الانسداد المفروض انما هو فى الاحكام الكلية، فالظن المتعلق بكلى الحكم الاقرارى او بكلى الحكم بالوصايا- مثلا- هو الذى يكون قول اللغوى حجة فيه فيما اذا أورث الظن بالفاظ رواية مؤداها حكم كلى فيهما.

اما فى مصداق الحكم الكلى كما لو شكك فى تعيين مراد المقر فى اقراره او مراد الموصى فى وصيته، فلا يكون الظن الحاصل من قول اللغوى حجة فيه، لوضوح ان المتحصل منهما ليس حكما كليا، و الذى يكون قول اللغوى حجة فيه من جهة الانسداد هو الحكم الكلى دون الحكم الجزئى لانه لا انسداد فيه، فلا يكون قول اللغوى الموجب للظن فيه حجة.

نعم، اذا ثبت بدليل خاص حجية مطلق الظن، او ثبت بالدليل الخاص حجية الظن فى خصوص الاقرار او الوصية- مثلا- يكون حينئذ الظن الحاصل من قول اللغوى المتعلق بالفاظ المقر او ألفاظ الموصى حجة، و الى هذا اشار بقوله: «نعم لا يكاد يترتب عليه» أى على قول اللغوى «أثر آخر» غير المتعلق بالحكم الكلى فيما اذا كان متعلقا بغيره من الحكم الجزئى، كما لو لم يظهر الحال «من تعيين المراد فى وصية» لموص «او اقرار» لمقر «او» فى «غيرهما من الموضوعات الخارجية» فحصل الظن من قول اللغوى فى الفاظ الوصية او

الاقرار، فان هذا الظن ليس بحجة، و لا يكون الظن الحاصل من قول اللغوى حجة في الموضوعات الخارجية «الا فيما يثبت فيه حجة مطلق الظن» بدليل يدل عليه «بالخصوص او» ثبت بالدليل الخاص حجة الظن في «ذاك الموضوع المخصوص».

(٢) هذا معطوف على قول اللغوى المتعلق بالحكم الكلى، فقد عرفت حجة الظن الحاصل منه في حال الانسداد، و مثله في الحجية هو الظن الحاصل من التمييز بين

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٣١

فانقدح أن الظنون الرجالية مجدية في حال الانسداد، و لو لم يقدح دليل على اعتبار قول الرجالي (١)، لا من باب الشهادة و لا من باب الرواية (٢).

المشتركات في الرجال في كون الراوى للرواية الفلانية هو زرارة بن اعين الثقة دون زرارة بن لطيفة المجهول، فان هذا الظن الحاصل من قولهم مما ينتهى الى الظن بالحكم الكلى لكنه مع الواسطة، و قد عرفت عدم الفرق بين الظن المتعلق بالحكم بلا واسطة او به مع الواسطة، فشان هذا الظن شأن قول اللغوى في انه في حال الانسداد حجة، و هو مثله ايضا في انه ينتهى الى الظن بالحكم الكلى مع الواسطة، فلا فرق بين ظن متعلق بالفاظ الرواية و بين ظن متعلق بموضوع خارجى في كون كل منهما ينتهى الى الظن بالحكم الكلى، و لذا قال (قدس سره): «و مثله» أى و مثل الظن الحاصل بالحكم الكلى من قول اللغوى في الحجية هو «الظن الحاصل بحكم شرعى كلى» قد حصل «من الظن بموضوع خارجى كالظن بان راوى الخبر هو زرارة بن اعين مثلا» الثقة دون زرارة «الآخر» غير الثقة.

(١) وجه الانقداح واضح، فان الظن الحاصل من قول اللغوى انما كان حجة لا- لكون قول اللغوى حجة، بل لحجية الظن المتعلق بالحكم الكلى في حال الانسداد، و لما كان قول اللغوى موجبا للظن كان قول اللغوى حجة بهذا المعنى، مع القول بعدم حجية قول اللغوى في نفسه، فالظن الحاصل من اقوال الرجال المتعلق بالحكم الكلى في حال الانسداد حجة من هذا الطريق، لا من جهة حجية الظن الرجالي في نفسه، بل مع القول بعدم حجية الظنون الرجالية مع ذلك تكون نافعة و مجدية في حال الانسداد، لانها مما تنتهى الى الظن بالحكم الكلى، و الى هذا اشار بقوله: «فانقدح ان الظنون الرجالية مجدية الى آخر الجملة».

(٢) الفرق بين باب الشهادة و باب الرواية هو اشتراط التعدد في باب الشهادة، بان يكون الشاهد اكثر من واحد، بخلاف باب الرواية فانه لا يشترط التعدد فيها، فيكفى في باب الرواية الراوى الواحد.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٣٢

تنبيه: لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الاحتمالات المتطرفة إلى مثل السند أو الدلالة أو جهة الصدور، مهما أمكن في الرواية، و عدم الاقتصار على الظن الحاصل منها بلا سد باب فيه بالحجة من علم أو علمى، و ذلك لعدم جواز التنزل في صورة الانسداد إلى الضعيف مع التمكن من القوى أو ما بحكمه عقلا، فتأمل جيدا (١).

و بعبارة اخرى: ان اول حد في باب الشهادة هو الاثنان و لكنه لا يشترط فيما يزيد على الاثنين، و أول الحد في باب الرواية هو الواحد و هو ايضا لا يشترط من حيث ما يزيد على الواحد.

(١) توضيحه: ان الملاك لحجية الظن في حال الانسداد لانه ارجح، فتجب الاطاعة الظنية لانها ارجح من الوهمية و الشكوية، و بهذا المناط يترجح الظن القوى على الظن الضعيف، فمهما امكن تحصيل الظن القوى لا يتنزل عنه الى الظن الضعيف، لان القوى ارجح من الضعيف، و ترجيح المرجوح على الراجح قبيح و لا بد من الاخذ بالراجح اذا امكن.

و لا يخفى ايضا ان في الخبر جهات ثلاث: الصدور و هي حيثية سند الرواية، و الدلالة و هي حيثية ظهور الرواية، و جهة الصدور و هي كون الحكم صادر البيان الواقع في الرواية.

ولا- يخفى ان حصول الجهات الثلاث بالعلم موجب لخروج الرواية عن فرض الانسداد لانه يكون من باب الانفتاح حقيقة، و مثله حصول الجهات الثلاث بالعلمي فانه موجب للخروج ايضا عن الانسداد لانه انفتاح حكما، ففرض الانسداد يقتضى الكلام فى امكان حصول بعض هذه الجهات الثلاث بالعلم أو العلمى لا كلها، فمع امكان تحصيل العلم أو العلمى فى بعض الجهات هل يجب تحصيله أو لا؟

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٣٣

.....

و بعد ما عرفت من تعدد الجهات فى الخبر فاحتمال الخلاف فى الحكم الذى هو مؤدى الخبر يتعدد ايضا، لاحتمال كونه غير صادر و احتمال كونه غير ظاهر و احتمال كونه غير صادر لبيان الواقع بان يكون لتقية او غيرها.

و من الواضح: انه قيام العلم أو العلمى على جهة واحدة او جهتين منها موجب لقوة الظن بالحكم، و قد عرفت لزوم تحصيل الظن القوى مهما امكن، فاذا امكن تقليل احتمال الخلاف فى الخبر فى جهة واحدة أو جهتين فالعقل يحكم بلزوم ذلك لاقتضائه قوة الظن بالحكم، فاذا احتملنا تحصيل علم او علمى يقوم على جهة واحدة او جهتين فى الرواية يجب الفحص عن ذلك ليقوى الظن بالحكم، فيلزم سد باب الاحتمال مهما امكن.

و قد اشار (قدس سره) الى لزوم تقليل الاحتمالات بقوله: «لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الاحتمالات» و اشار الى الجهات الثلاث فى الرواية بقوله:

«المتطرفة الى مثل السند او الدلالة او جهة الصدور» و اشار الى عدم صحة الاقتصار على الظن الضعيف حيث يمكن تحصيل الظن القوى بقوله: «و عدم الاقتصار على الظن الحاصل منها» أى من الرواية «بلا سد باب» أى بلا سد باب الاحتمال «فيه» تذكير الضمير فى (فيه) يقتضى عدم رجوعه الى الرواية، و هو اما ان يرجع الى استقلال العقل، او يرجع الى الانسداد و ان لم يتقدم للفظه ذكر، لكنه هو موضوع الكلام فى هذا التنبيه و هذه الفصول، و على كل فلا بد من سد باب الاحتمال مهما امكن «بالحجة من علم او علمى».

ثم اشار الى العلة فى ذلك، و هو مناط الأرجحية فى الظن القوى على الظن الضعيف بقوله: «و ذلك لعدم جواز التنزل فى صورة الانسداد الى الظن الضعيف مع التمكن من القوى» حقيقة بواسطة تقليل الاحتمال بالعلم «او» فى «ما بحكمه» أى بحكم العلم و هو العلمى، و قد عرفت لزوم ذلك «عقلا».

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٣٤

[الظن بمقام التكليف و الظن بمقام الإتيان به]

فصل إنما الثابت بمقدمات دليل الانسداد فى الاحكام هو حجية الظن فيها، لا حجيتها فى تطبيق المأتى به فى الخارج معها، فيتبع مثلا فى وجوب صلاة الجمعة يومها، لا فى إتيانها، بل لا بد من علم أو علمى بإتيانها، كما لا يخفى (١).

(١) توضيحه: ان لنا مقامين: مقام التكليف، و مقام الإتيان به، و من الواضح ان مجرى دليل الانسداد المقتضى لحجية الظن هو مقام التكليف و الحكم الكلى، لان مقدمات الانسداد المنتجة لحجية الظن هى العلم بالتكاليف الكلية، و انسداد باب العلم و العلمى فيها الى آخر المقدمات المذكورة مفصلا.

و اما المقام الثانى و هو إتيان التكليف و تطبيقه على الفعل الخارجى فهو خارج عن مجرى دليل الانسداد، فانه لا علم اجمالى فيه و لا انسداد لباب العلم فيه، فلا وجه لدعوى حجية الظن الانسدادى فيه.

و لكنه يمكن ان يدعى ان وجه التوهم لكفاية الظن في مقام الإتيان و التطبيق هو ان جل التكليف ثابتة بالظن دون العلم، فاشترط العلم بالتطبيق لا يفيد العلم بامثال الحكم الواقعي، لان الحكم بعد ان كان ثبوته بالظن، و النتيجة بالضرورة تابعة لأخس المقدمات، فسواء علم باتيان التكليف في الخارج او ظن باتيانه فالنتيجة دائما هي الظن باتيان الحكم الواقعي، فلا وجه لاشتراط العلم بالإتيان و انطباقه على الخارج، نعم في ما اذا علم بالاتيان للتكليف المظنون يكون الظن باتيان الواقع اقوى مما اذا كان الإتيان به بنحو الظن. و يرد عليه أولا: انه لا بد من اتباع الاقوى مهما امكن.

و ثانيا: ان حجية الظن عقلا- على الحكومة في الانسداد او شرعا بناء على الكشف هو كون الظن منجزا للواقع لو اصاب و معذرا لو أخطأ، و لا بد على فرض

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٣٥

نعم ربما يجرى نظير مقدمات الانسداد في الاحكام في بعض الموضوعات الخارجية، من انسداد باب العلم به غالبا، و اهتمام الشارع به بحيث علم بعدم الرضا بمخالفته الواقع بإجراء الاصول فيه مهما أمكن، و عدم وجوب الاحتياط شرعا (١)

الاصابة من الاتيان بالتكليف الواقعي، و مع الاكتفاء بالظن في مقام الاتيان لا يحرز الاتيان بالتكليف الواقعي على فرض الاصابة. و بعبارة اخرى: انه لا بد من احراز المؤمن عن عهدة التكليف الثابت و لو بالظن، و مع الاتيان به ظنا لا يحرز المؤمن عن عهده، لاحتمال عدم اتيان ما هو الواقع مع احتمال كون الظن بالتكليف قد اصاب الواقع، بل لا بد اما من العلم او من العلمى كالبينة او مثل قاعدة التجاوز او الفراغ، و لذا قال (قدس سره): «انما الثابت بمقدمات دليل الانسداد في الاحكام هو حجية الظن فيها» أى في الاحكام لانها هي المجرى لمقدمات الانسداد، و «لا» تقتضى مقدمات الانسداد «حجيتها» أى حجية الظن «في» مقام «تطبيق المأتى به في الخارج معها» أى مع الاحكام فانه مقام آخر غير مقام الظن بالاحكام.

ثم فرع عليه بقوله: «فيتبع مثلا- في وجوب صلاة الجمعة يومها» أى انما يتبع الظن الانسداد في اتيانه لوجوب صلاة الجمعة في يوم الجمعة، و «لا» يتبع في مقام «اتيانها» أى اتيان صلاة الجمعة خارجا، بان يكتفى المكلف باتيان صلاة الجمعة ظنا «بل لا بد من علم او علمى باتيانها» أى لا بد في مقام امتثالها من علم المكلف بالاتيان بها، أو قيام علمى بالخصوص على اتيانها، كما لو شك المكلف باتيانها و قامت عنده البينة باتيانها، او شك في اتيان اجزائها او شرائطها و احرزها بقاعدة التجاوز او الفراغ.

(١) قد عرفت ان محل الانسداد و حجية الظن هو الاحكام الكلية دون غيرها لا في مقام التطبيق، و من موارد هو الاحتمال الناشئ من الموضوعات الخارجية، فانه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٣٦

أو عدم إمكانه عقلا، كما في موارد الضرر المردد أمره بين الوجوب و الحرمة مثلا، فلا محيص عن اتباع الظن حينئذ أيضا (١)،

- مثلا- بعد قيام الظن بالتكليف الكلى و لو بالانسداد باشتراط مأكولية اللحم او الطهارة في لباس المصلى، فعلمنا ان احد الثوبين من غير مأكول اللحم او علمنا بنجاسة احدهما، و لكننا ظننا بان احدهما بخصوصه هو من المأكول او انه هو الطاهر فلا مجال لحجية الظن في هذا المقام، بل لا بد من الرجوع فيه الى الاصول، فان احرزت طهارة احدهما- مثلا- بان كان احدهما مستصحب النجاسة و الآخر مستصحب الطهارة فهو المرجع، و إلا فلا بد من تركهما معا و الصلاة في غيرهما.

نعم، فيما لو علمنا باهتمام الشارع في مورد من الموارد بالخصوص بحيث احرزنا انه لا يرضى بالترك للامثال فيما اذا اقتضت الاصول ذلك، فمع احراز الاهتمام كذلك و انسداد باب العلم و العلمى فلا بد حينئذ من الرجوع الى الظن، فيكون هذا الانسداد في الموضوع الخارجى الذى له حكم جزئى نظير الانسداد فى الحكم الكلى، و يكون الظن هو المتبع فيه كالظن فى مقام الانسداد فى الاحكام

الكلية.

والحاصل: انه في هذا المورد الخاص يجرى انسداد مختص به، و مقدماته هو العلم بلزوم امتثال هذا الحكم للعلم باهتمام الشارع فيه، و انسداد باب العلم و العلمى فى مقام امتثاله، و عدم وجوب الاحتياط شرعا فى مقام الامتثال، او عدم امكان الاحتياط فيه، و سيأتى بيان مثاله و عدم جواز الرجوع فيه الى الاصول، فحينئذ يتعين الظن فى مقام امتثاله، و قد اشار الى انه نظير الانسداد فى الاحكام الكلية بقوله: «ربما يجرى نظير مقدمات الانسداد الى آخر الجملة» و اشار الى مقدمات الانسداد فى مورد هذا الموضوع الخارجى بقوله: «من انسداد باب العلم به غالبا و اهتمام الشارع به الى آخر الجملة».

(١) قد أشار الى مثاله فى المتن و هو موارد الضرر، و قد نقل عنه (قدس سره) مثال آخر غير موارد الضرر، و هو ما اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع إلا صلاة واحدة فى احد

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٣٧

.....

الثوبين المردد امرهما بين الماكوليه و غير الماكوليه، بان علم ان احدهما من غير المأكول، و من الواضح اهتمام الشارع بالصلاة بحيث لا يجوز تركها بحال، و من الواضح ايضا لزوم كون الساتر من المأكول، و قد انسد باب العلم و العلمى بمعرفة غير المأكول فلا يجوز الرجوع الى البراءة عن وجوب الصلاة المشتركة بالساتر بعد ترده بين المأكول و غير المأكول، فيتعين الرجوع الى الظن فى تمييز الساتر غير المأكول من الساتر المأكول، فان حصل الظن بان احدهما من الساتر المأكول عمل بموجبه، و إلا فيصلى عريانا او يتخير بين الصلاة عريانا و الصلاة فى احد الثوبين.

و لا يخفى انه كان مثلا لعدم امكان الاحتياط عقلا بفرض ضيق الوقت الا عن صلاة واحدة.

و اما ما ذكره مثالا فى الكتاب و هو موارد الضرر ..

فتوضيحه: ان ما يوجب استعماله الضرر حرام واقعا، فاحتمل المكلف ان فى استعمال الماء فى الوضوء او الغسل ضرر، فيدور امر استعمال الماء فى الغسل او الوضوء بين كونه واجبا واقعا لاشتراط الصلاة بالطهارة اما وضوء او غسلا فيما اذا لم يكن مضرا، و بين كونه حراما واقعا فيما اذا كان مضرا واقعا، و من الواضح ان ما يدور امره بين الوجوب و الحرمة لا يمكن الاحتياط فيه عقلا، و قد انسد باب العلم و العلمى بمعرفة كونه مضرا او غير مضر، و من الواضح اهتمام الشارع بالصلاة و لا يجوز تركها بحال، فلا مناص حينئذ من اتباع الظن لو امكن حصوله فى كون استعمال الماء مضرا او غير مضر، فان حصل الظن بكونه مضرا ترك الطهارة المائية و صار فرضه الطهارة الترابية، و ان حصل الظن بعدم الضرر استعمال الماء فى الطهارة الوضوءية او الغسليه، و الى هذا اشار بقوله: «كما فى موارد الضرر المردد امره بين الوجوب» لكونه شرطا فى الوضوء أو الغسل «و الحرمة مثلا» لكونه مضرا واقعا «فلا- محيص عن اتباع الظن حينئذ ايضا» كما يتبع فى مورد الانسداد فى الاحكام الكلية.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٣٨

فافهم (١).

[خاتمة: و فيها امران:]

خاتمة: يذكر فيها امران استطرادا: الاول: هل الظن كما يتبع عند الانسداد عقلا فى الفروع العملية، المطلوب فيها أولا العمل بالجوارح، يتبع فى الاصول الاعتقادية المطلوب فيها عمل الجوانح من الاعتقاد به و عقد القلب عليه و تحمله و الانقياد له، أو لا؟ الظاهر لا (٢)،

فإن الامر

(١) لعله إشارة الى ان المتحصل من الاخبار هو كون الموضوع لجواز الاستعمال و عدمه هو خوف الضرر العقلاني و ان لم يكن بالغاً درجة الظن، بل و لو كان وهما و لكنه كان عقلائياً، كما لو حصل الاحتمال للضرر من قول الطبيب العارف و لكنه لم يحصل من قوله الظن، فان هذا الاحتمال عقلائي و ان لم يكن بالغاً مرتبة الظن، فاذا كان المدار على خوف الضرر العقلاني و هو امر وجداني اما ان يحصل او لا- يحصل، فلا- يدور الامر في موارد الضرر بين الوجوب و الحرمة، بل الفرض اما ان يكون هو وجوب استعمال الماء للوضوء أو الغسل حيث لا يحصل خوف من استعمال الماء، و اما ان يكون الفرض الطهارة الترابية حيث يحصل خوف من استعمال الماء، و حصول الخوف و عدمه امر وجداني لا- واقعي، بخلاف ما اذا كان الموضوع هو الضرر الواقعي فانه يمكن فيه الدوران بين الوجوب و الحرمة واقعا لانه امر واقعي.

(٢) الامر الاول في هذه الخاتمة هو: انه قد مر حكم العقل في الفروع بلزوم التنزل الى الظن حيث ينسد باب العلم فيها، فهل العقل يحكم في الاصول الاعتقادية بلزوم التنزل الى الظن فيها فيما اذا انسد باب العلم بها كما حكم في الفروع أو لا؟ و ينبغي بيان امرين توضيحا لعبارة المتن:

الاول: ان المطلوب في الفروع هو العمل الجارحي: أي الفعل الذي تقوم به الجوارح، و هي الاعضاء كاليد و الرجل و اللسان كما في الصلاة و الحج و امثالهما، او ما يتعلق بأمر خارجي كالزكاة فان المطلوب فيها اعطاء المال.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٣٩

.....

و اما في الاصول الاعتقادية فالمطلوب فيها هو العمل الذي تقوم به الجوارح كالعلم بها و عقد القلب عليها و تحملها: أي جعلها من محمولات القلب و البناء على الانقياد لها.

لا يقال: ان الفروع ايضا لها عمل تقوم به الجوارح كما تقوم بفعلها الجوارح و هو الالتزام بها.

فانه يقال، اولاً: انه قد مر في باب القطع عدم وجوب الالتزام بها، و ان المطلوب فيها ليس إلا العمل الاعضائي دون العمل القلبي.

و ثانياً: و على فرضه فنقول: ان الفرق بين الفروع و الاصول الاعتقادية هو ان المسلم في الفروع هو طلب العمل الجارحي، و اما العمل الجانحي ففيه خلاف، و على فرض القول به فهو مطلوب ثان غير العمل الجارحي، و اما في الاصول الاعتقادية فالمطلوب فيها ليس إلا العمل الجانحي من العلم و عقد القلب و امثالها دون العمل الجارحي.

الامر الثاني: ان عقد القلب امر غير العلم و التصديق بالشئ، كما مر بيانه في مبحث اتحاد الطلب و الارادة، و يدل عليه- مضافا الى شهادة الوجدان بان عقد القلب و البناء القلبي غير العلم و التصديق- قوله تعالى حاكيا عن الكفار بالنسبة الى رساله النبي صلى الله عليه و آله و سلم وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ [١٧] بناء على ان المراد من الجحود بها هو البناء القلبي على عدم التصديق بها، و ان كانوا قد صدقوا بها واقعا دون الجحود اللساني.

و قد اشار بقوله: «هل الظن كما يتبع عند الانسداد عقلا في الفروع العمليّة» التي هي «المطلوب فيها اولا العمل بالجوارح» و في قوله اولا إشارة الى ان الفروع

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٤٠

الاعتقادي و إن انسد باب القطع به، إلا- أن باب الاعتقاد إجمالاً- بما هو واقعه و الانقياد له و تحمله- غير منسد، بخلاف العمل بالجوارح، فإنه لا يكاد يعلم مطابقته مع ما هو واقعه إلا بالاحتياط، و المفروض عدم وجوبه شرعاً، أو عدم جوازه عقلاً، و لا أقرب من العمل على وفق الظن.

و بالجملة: لا- موجب مع انسداد باب العلم في الاعتقاديات لترتيب الاعمال الجوانحية على الظن فيها، مع إمكان ترتيبها على ما هو الواقع فيها، فلا يتحمل إلا لما هو الواقع، ولا ينقاد إلا له، لا لما هو مظنونه، وهذا بخلاف العمليات، فإنه لا محيص عن العمل بالظن فيها مع مقدمات الانسداد (١).

اما المطلوب فيها هو العمل الجارحي لا غير أو ان العمل الجانحي مطلوب ثانوى فيها، بخلاف الاصول الاعتقادية فان المطلوب هو العمل الجانحي لا غير.

و على كل، فهل الظن كما يتبع عند الانسداد عقلا في الفروع «يتبع» ايضا عند الانسداد «في الاصول الاعتقادية» التي كان «المطلوب فيها هو عمل الجوانح» لا غير «من الاعتقادية» أى بالاصل الاعتقادي «و عقد القلب عليه و تحمله» أى جعله حملا للقلب يحتفظ به و البناء على «الانقياد له، اولا» أى أو لا يتبع الظن في الاصول الاعتقادية اذا انسد باب العلم فيها.

(١) توضيحه: انه في الامر الاعتقادي عملان للجوانح: الاول العلم به الذى هو التصديق، و الثانى و هو مما يترتب على العلم و التصديق و هو عقد القلب على ما علم و صدق به، و من الواضح في غير الانسدادى - أى فى الانفتاح - حصول الامرين معا العلم بالشىء بعنوانه الخاص به، و عقد القلب عليه بذلك العنوان الخاص به، و اما فى حال الانسداد فلا مجال للامر الاول و هو العلم لفرض انسداد باب العلم، و لا سبيل لحكم العقل بالتنزول الى الظن حيث ينسد باب العلم، لان العقل انما حكم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٤١

.....

بلزوم التنزل الى الظن فى الفروع لان المطلوب فيها العمل الخارجى بامثالها و عدم جواز اهمالها، و حيث لا يجب الاحتياط فيتعين العمل بالظن لانه ارجح من الوهم و الشك، و ليس فى الاصول الاعتقادية عمل خارجى يلزم امتثاله حتى يحكم العقل بلزوم التنزل الى العمل بالظن فيها، فلا سبيل الى العقل فى الحكم بلزوم التنزل الى الظن فى الاصول الاعتقادية.

و بعبارة اخرى: ان متعلق الامر فى الفروع هو الواقع، و العلم طريق اليه لان يمثل المكلف و يأتى بمتعلق الامر خارجا، و اما فى اصول الدين فمتعلق الامر نفس العلم به و ليس العلم فيها طريقا للامثال، و لما كان العلم فى الفروع طريقا للامثال فاذا تمت مقدمات الانسداد يحكم العقل بلزوم الامثال الظنى بدلا عن الامثال العلمى، و فى الاصول ليس العلم طريقا للامثال حتى يصح للعقل الحكم بالتنزول الى الامثال الظنى، بل نفس العلم و المعرفة متعلق الامر فلا- مجال لحكم العقل بالتنزول الى الظن، لعدم تمامية مقدمات الانسداد، فان المقدمة الاولى - و هى العلم الاجمالي بتعلق الامر بالواقع - مفقودة، لما عرفت من ان متعلق الامر فى الاصول ليس هو الواقع، بل العلم بالواقع.

و اما الامر الثانى و هو الذى يترتب على الاول من عقد القلب فلم ينسد الباب فيه حتى يكون مجال لحكم العقل بالتنزول الى عقد القلب على الظن، حيث لا مجال لعقد القلب على العلم، لوضوح امكان عقد القلب فى حال الانسداد اجمالا عليه، بان يعقد قلبه على ما هو الواقع بما له من العنوان الواقعى و ان لم يعلم تفصيلا بعنوانه الواقعى.

و الفرق بين حال الانفتاح و الانسداد هو ان عقد القلب فى الانفتاح على الواقع بعنوانه تفصيلا، و فى الانسداد عقد القلب عليه بما له من العنوان اجمالا، فلا انسداد هنا حتى يلزم التنزل الى الظن و عقد القلب على المظنون بعنوانه التفصيلى، بل لا وجه له لاحتمال الخطا فى عقد القلب على المظنون بعنوانه، بخلاف عقد القلب

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٤٢

.....

على الواقع بما له من العنوان الواقعي اجمالاً- فانه لا مجال لاحتمال الخطأ فيه، ففي باب الانسداد فيه حيث لا مجال لعقد القلب عليه بعنوانه التفصيلي فالعقل يحكم بلزوم عقد القلب اجمالاً و لا تصل النوبة الى الظن.

وقد اشار الى الانفتاح في عقد القلب بقوله: «فان الامر الاعتقادي و ان انسداد باب القطع به إلا ان باب الاعتقاد اجمالاً بما هو واقعه و الانقياد له و تحمله» بما هو عليه من عنوانه الواقعي «غير منسد»، و اذا لم يكن الباب منسداً فلا- مجال للتزل الى عقد القلب على ما يعينه بظنه، لعدم الموضوع لحكم العقل حيث لا انسداد.

وقد اشار الى الفرق بين الفروع و الاصول، و انه انما يحكم العقل في الفروع بلزوم التزل الى اتباع الظن و العمل على طبقه لاند المطلوب في الفروع هو العمل و الامتثال خارجاً، بخلاف الاصول الاعتقادية فانه لم يطلب فيها الامتثال و العمل خارجاً بقوله: «بخلاف العمل بالجوارح» و هو مقام الفروع فان المطلوب فيها هو العمل، و امتثال المطلوب فيها واقعا منحصر في العلم و الاحتياط، و المفروض انسداد باب العلم، و اما الاحتياط فقد اشار الى عدم وجوبه بقوله: «فانه لا يكاد يعلم مطابقتها» أي مطابقتها العمل «مع ما هو واقعه إلا بالاحتياط و المفروض عدم وجوبه شرعاً» لادلة نفي العسر «او عدم جوازه عقلاً» فيما اوجب الاختلال بالنظام، و حيث لا بد من الامتثال عملاً «و لا اقرب من العمل على وفق الظن» فلا مناص من لزوم اتباع الظن و العمل على طبقه عقلاً.

وقوله «و بالجمله الى آخره» هو بيان لما اشار اليه اولاً من انفتاح باب العلم في مقام عقد القلب، لإمكان عقد القلب بنحو الاجمال، فلا انسداد حتى يكون مجال لحكم العقل بالتزل الى الظن في حال الانسداد، و الى هذا اشار بقوله: «مع امكان ترتيبها» أي مع امكان ترتيب عقد القلب في حال عدم العلم «على ما هو الواقع فيها» اجمالاً.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٤٣

نعم، يجب تحصيل العلم في بعض الاعتقادات لو أمكن، من باب وجوب المعرفة لنفسها، كمعرفة الواجب تعالى و صفاته أداء لشكر بعض نعمائه (١)،

و اشار الى الفرق بين الفروع و الاصول في ان المطلوب في الفروع هو العمل خارجاً دون الاصول الاعتقادية فانه لا عمل خارجي مطلوب فيها، فلذا كان مجال في حال الانسداد الى حكم العقل بلزوم اتباع الظن في الفروع دون الاصول بقوله:

«و هذا بخلاف العمليات» التي هي مقام الفروع «فانه لا محيص عن العمل بالظن فيها مع» الانسداد و تمامية «مقدمات الانسداد فيها».

(١) الكلام في مقامات ثلاثة: وجوب معرفة الله عزّ و جل، و صفاته تعالى شأنه، و وجوب معرفة انبيائه و رسله، و وجوب معرفة الأئمة و هم الاوصياء للانبياء و خلفائهم في الامّة على الانبياء و عليهم افضل الصلاة و السلام.

اما الكلام في المقام الاول: و هو وجوب معرفة ذاته و صفاته جل و علا، فقد استدل المصنف على وجوب ذلك عقلاً بقاعدة وجوب اداء شكر المنعم عقلاً، و الكلام في مرحلتين: مرحلة دلالة القاعدة على وجوب المعرفة، و الثانية كون المعرفة بنفسها شكراً للمنعم، لا انها مقدمة لشكر المنعم. [١٨]

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول؛ ج ٦؛ ص ٢٤٣

ادلالة القاعدة على وجوب المعرفة فلأجل قاعدة الحسن و القبح العقليّة المقتضية لحسن العدل و قبح الظلم، لانه من الواضح ان شكر المنعم من اظهر مصاديق العدل فيجب الشكر لانه عدل من العبد لمولاه، و ترك شكره من ظلم العبد لمولاه، فشكر المنعم عليه لمن انعم عليه عدل منه اليه فيجب عقلاً، و ترك شكره ظلم منه اليه فيحرم عقلاً، فاذا ثبت وجوب شكر المنعم عقلاً نقول: انه من الجلي البديهي انه لا يتأتى شكر المنعم الا بمعرفته فتجب معرفته اداء لشكره.

و اما المرحلة الثانية فهي ان معرفته ليست مقدمة لشكره حتى يكون وجوبها مقدما، بل المعرفة بنفسها هي المرتبة الاولى للشكر الواجب، فهي واجب نفسى لما تقرر فى محله من ان للشكر مراتب ثلاث: علم، و حال، و عمل، و المعرفة للمنعم بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٤٤

و معرفة أنبيائه، فإنهم وسائط نعمه و آلائه (١)، بل و كذا معرفة الامام عليه السّلام على وجه صحيح، فالعقل يستقل بوجوب معرفة النبى و وصيه لذلك (٢)،

هي مرتبة الشكر له علما، و التخصع و الخشوع قلبا للمنعم هي مرتبة الشكر له حالا، و عبادته هي مرتبة الشكر له عملا، فمعرفة المنعم وجوبها و وجوب نفسى لانها اول مراتب الشكر له.

و قد اشار الى كونها واجبا نفسيا بقوله: «وجوب المعرفة لنفسها»، و اشار الى كون وجوبها لقاعدة وجوب شكر المنعم بقوله: «اداء لشكر بعض نعمائه».

(١) الظاهر من المتن ان وجوب معرفة الانبياء لانها ايضا هي من مصاديق قاعدة وجوب شكر المنعم لانهم وسائط نعم الله الى عباده، لان فيض الله و فضله يمر من الاعلى الى الادنى، فالاعلى مجرى الآلاء و النعم الى الادنى، فنعمة تعالى على عباده تنسب اليه بما يليق لمقام وجوبه و غناه، و تنسب الى الوسائط بما تنسب مقام امكانهم و فقرهم، فإليه جل و علا تنسب اولاً، و الى الوسائط تنسب ثانياً، و من الواضح وجوب شكر كل منعم و لو كان منعما بالواسطة، و قد عرفت ان معرفة المنعم تجب بالوجوب النفسى، لانها بنفسها مصداق للشكر الواجب عقلا، فمعرفة الانبياء تجب لان من له دخالة فى النعمة فهو منعم ايضا، و أول مراتب شكر المنعم معرفته، و لذا قال (قدس سره): «و معرفة انبيائه» أى و تجب معرفة انبيائه «فانهم وسائط نعمه» و وسيط النعمة منعم، و أول مرتبة شكر المنعم معرفته.

(٢) الكلام فى الامامة على الوجه الصحيح فى مقامين:

الاول: فى كونها كالنبوة مجرى للفيض، فالامام كالنبى من وسائط النعم و يجب معرفته لوجوب شكره، لعين ما مر فى وجوب معرفة الانبياء اداء لوجوب شكرهم.

و توضيحه: ان قاعدة الامكان الاشراف القاضية بوجوب وجود الاعلى دائما ليكون مجرى للفيض و واسطة فى بلوغ نعمه الى من هو دون الوجود الاعلى من

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٤٥

.....

موجودات عالم خلقه، أو لأن الوجود الاعلى هو الغاية لخلق الوجود الادنى للزوم كون الغاية لفعل الخالق العالى هو الوجود الاعلى من خلقه.

و على كل، فهم اما مجرى فيض الوجود و وسائط النعم، او انهم الغاية له، فهم من علل الوجود الغائية للوجود الادنى، و على كل حال فلهم الدخالة فى النعم، و ممن تنسب النعمة اليهم اما واسطة او غاية فتجب معرفتهم اداء لوجوب شكرهم كما مر فى وجوب معرفة الانبياء.

المقام الثانى فى كون الامامة من المناصب الالهية لانهم الطريق لتبليغ احكامه الواقعية، فلا بد و ان يكون المبلغ مضافا الى قداسته فى نفسه ان يكون مامونا من الخطأ معصوما من الوقوع فيه، و لا يكون كذلك الا من كان وجودا عاليا قدسيا قد ارتفع عن الخطأ بحسب مقام ذاته، فارتفاع نفسه و علو مقامه مانع له عن ان ينسى او يغفل، فالطريق لتبليغ الاحكام الواقعية يجب ان يكون معصوما من الخطأ لتلا يكون من جهة التبليغ حجة للناس على الله، و لا بد و ان يكون له تعالى الحجة دائما على الناس، و لذا قالوا: ان من يقع فى طريق

التبليغ لا بد وان يكون واجب العصمة، ولما كان هذا الوجود العالی المعصوم مما يعسر على الناس معرفته و الاهتداء اليه كان يجب على الله نصبه و تعيينه، فلذلك كانت الامامة من المناصب الالهية المحتاجة الى نص من رسله على اوصيائهم و الائمة من بعدهم. لا- يقال: إن كون الامامة من المناصب الالهية و طريقا لتبليغ احكامه الواقعية لازمه ان تكون ملغاة في الغيبة، اذ لا يصل الناس الى الامام حتى يمكن ان يبلغهم احكام الله الواقعية.

فانه يقال: ان المراد كون الامام ممن يمكن ان يبلغ لا انه يلزم ان يبلغ بالفعل.

و بعبارة اوضح: انه لما كان لا بد ان لا يكون للناس على الله الحجة فاللازم وجود الحجة، بحيث لو رجع الناس اليه لبلغهم، و احتجابه عنهم خوفا منهم، فالذى على الله ان يكون حجته موجودا بالفعل دائما، بحيث لو امن الناس و رجعوا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٤٦

و لاحتمال الضرر في تركه (١)، و لا يجب عقلا معرفة غير ما ذكر، إلا ما وجب شرعا معرفته، كمعرفة الامام عليه السلام على وجه آخر غير صحيح،

اليه لبلغهم احكام الله الواقعية، و اما اذا لم يكن موجودا بالفعل فاذا رجع الناس اليه لا يجدونه فيكون لهم على الحجة.

و اما كون الامامة رئاسة دينية و دنيوية مما يحتاج النظام الصحيح اليها فهو طريق آخر لاثبات الامامة.

و على كل حال، فيجب معرفتهم بعد معرفة الله تعالى و انبيائه، لانهم طرق المعارف الالهية و الاحكام الواقعية، و لعله اشار الى كلا المقامين بقوله: «و كذا» أى و كما يجب معرفة النبي كذلك «تجب معرفة الامام عليه السلام على وجه صحيح الى آخر الجملة».

(١) لا يخفى ان وجوب دفع الضرر المحتمل هو طريق ثان لوجوب المعرفة عقلا غير طريق وجوب اداء شكر المنعم، و هو يعلم المعرفة له تبارك و تعالى و لانبيائه و لاوصيائه، و يؤيد ذلك تعقيبه له بقوله: «و لا يجب عقلا معرفة غير ما ذكر» و ما ذكر هو معرفة الله تعالى و معرفة انبيائه (ص) و معرفة اوصيائه عليهم السلام التي هي معرفة الامام عليه السلام، و لا وجه لاختصاص وجوب دفع الضرر المحتمل بخصوص معرفة الامام عليه السلام لوضوح احتمال الضرر ايضا في ترك معرفته تعالى و معرفة انبيائه (ص).

و على كل حال، فقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل اما قاعدة عقلية بنفسها بناء على كون العقل هو الحاكم بوجوب دفع الضرر المحتمل، او كون دفع الضرر المحتمل من فطريات كل ذى شعور فلا يكون قاعدة عقلية، و لكنه من الفطرى لكل ذى شعور الفرار من الضرر المحتمل، و سيأتى ان شاء الله تعالى الكلام فيها من حيث كونها قاعدة عقلية برأسها، او انها من الفطريات فى مقام آخر.

و على كل حال، فدفع الضرر المحتمل فى المقام اما واجب عقلا لقاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل، او انه لازم طبعى لكل ذى شعور، فترك المعرفة محتمل للضرر

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٤٧

أو أمر آخر مما دل الشرع على وجوب معرفته (١)، و ما لا- دلالة على وجوب معرفته بالخصوص، لا من العقل و لا من النقل، كان أصالة

ولا- مؤمن منه، و دفعه اما واجب عقلى او انه من طبع كل ذى شعور، و لا- يخفى ان الضرر المحتمل فى المقام هو العقاب بترك المعرفة.

و لا ينبغي ان يتوهم ان احتمال الضرر منفى بقاعدة قبح العقاب بلا بيان فانها لا مجرى لها فى مثل المعرفة، اما لان موردها الشك فى حكم من له البيان، و لا يكون ذلك الا بعد معرفة من له البيان، و لا محل لها فى نفس معرفته.

أو لأن احتمال الضرر الذى لا مؤمن منه صالح لان يكون بيانا، فلا مجرى لقاعدة قبح العقاب بلا بيان على كل حال.

فاتضح مما ذكرنا: ان معرفة الواجب تعالى و معرفة انبيائه و اوصيائه يجب تحصيلها، اما لوجوب شكر المنعم، أو لأن في تركها احتمال الضرر و يلزم دفعه.

قوله: «و لا- يجب عقلا- معرفة غير ما ذكر الخ» أى ان غير معرفة الله تعالى و النبي و الامام على الوجه الصحيح لا تجب عقلا، لعدم منعم سواهم و لعدم احتمال الضرر في ترك معرفة غيرهم.

قوله (قدس سره): «الا ما وجب شرعا معرفته الخ» حاصله: ان المعرفة اما ان تجب عقلا كما في معرفة المنعمين ثلاثتهم، او يدل دليل شرعى على وجوب المعرفة في غيرهم.

(١) المراد من الامامة- على الوجه غير الصحيح- هي كونها ليست من المناصب الالهية الراجع امرها الى الله تعالى، بل هي من المناصب البشرية تحصل من اجتماع بعض المسلمين و اختيارهم رئيسا للمسلمين جميعا. و اما اجتماع المسلمين جميعا و مشاورتهم كلهم في اختيار الرئيس لهم فهو ممتنع، لامتناع اجتماعهم كلهم عادة، و امتناع اجتماعهم كلهم- ايضا- على رأى واحد، و لا وجه لترجيح رأى بعض على

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٤٨

البراءة من وجوب معرفته محكمة (١). و لا دلالة لمثل قوله تعالى:

بعض بعد ان يكون لكل واحد منهم حق الرأى، و على كل فالامامة على الوجه غير الصحيح هي كونها من غير المناصب الالهية. ثم لا- يخفى ان قوله: «كمعرفة الامام على وجه آخر غير صحيح» يحتمل ان يكون متعلقا بقوله و لا يجب عقلا معرفة غير ما ذكر، و لكنه بعيد لانه خلاف سياق العبارة اولا، و لان قوله بعده «وامر آخر مما دل الشرع على وجوب معرفته» يكون مستدركا، لانه مساوق لقوله «الا- ما وجب شرعا معرفته» فلا- وجه لإعادته، و الظاهر من السياق هو كونه متعلقا بقوله: «الا ما وجب شرعا معرفته» و يكون المعنى المراد منه هو ان معرفة الامام و ان كانت على الوجه غير الصحيح، إلا انها مع ذلك قد دل الدليل الشرعى على وجوبها و هو الخبر المتواتر عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم: (من مات و لم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية) [١٩] و حينئذ يكون المراد من قوله: «أو امر آخر الى آخر الجملة» هو دلالة الدليل الشرعى على وجوب معرفة المعاد الجسماني فانه امر آخر غير الامامة.

(١) بعد بيانه لما دل العقل على وجوب معرفته، و ما دل النقل بالخصوص على وجوب معرفته، اشار الى ان الاصل فيما شك في وجوب معرفته هو البراءة عقلا- لقبح العقاب بلا- بيان، و نقلا لقوله صلى الله عليه و آله و سلم: (رفع ما لا يعلمون)، و لا عموم و لا اطلاق يرجع اليه مقتضى لوجوب معرفة كل ما شك في وجوب معرفته، و لذا قال (قدس سره): «كان اصالة البراءة من وجوب معرفته محكمة» و هو ما شك في وجوب معرفته و لم يدل دليل بالخصوص من العقل على وجوب معرفته كما دل على وجوب معرفة الله تعالى و انبيائه و اوصيائه، و لا من النقل على وجوب معرفته

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٤٩

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ الْآيَةَ (١)، و لا لقوله صلى الله عليه و آله و سلم:

كما دل الدليل الشرعى على وجوب معرفة الامامة، و لو فرض كونها من المناصب غير الالهية، و على وجوب معرفة المعاد الجسماني. (١) لا يخفى انه قد استدلل باطلاق ادلة اربعة على وجوب معرفة كل ما شك في وجوب معرفته، و لذلك اشار المصنف اليها و الى اجوبتها.

الدليل الاول: اطلاق الآية و هي قوله تعالى: وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ [٢٠].

و يتوقف الاستدلال بهذه الآية المباركة على كون المراد من قوله لِيَعْبُدُونِ هو ليعرفون، كما يظهر من اطباق المفسرين على ان المراد

من ليعبدون هو ليعرفون، و انما عبر عن المعرفة بالعبادة لان العبادة هي لازم المعرفة او هي بنفسها عبادة. و وجه الاستدلال بها على هذا هو دلالة الآية على ان الغاية للخلق هي المعرفة، و ما كان هو الغاية لأصل الخليفة فوجوبه على الخلق من اوضح الاشياء، فالمعرفة لما كانت هي الغاية فهي الواجبة، و حيث حذف متعلق المعرفة في الآية و لم تقيد المعرفة بشيء فيها فلها اطلاق يشمل كل ما شك في وجوب معرفته.

و الجواب عنها: هو ان النون في قوله لِيَعْبُدُونَ هي نون الوقاية لا نون الجمع، لوضوح ان الفعل من الافعال الخمسة الذي يكون نصبه بحذف النون، فنون الجمع فيه محذوف، و هذه النون الموجودة هي نون الوقاية، و نون الوقاية هي اللاحقة للفعل لتقيه من كسرة ياء المتكلم التي لا بد من كسر ما قبلها، و بعد اتصال ياء المتكلم بالفعل يكون المتحصل من الآية هي الدلالة على وجوب معرفته تبارك و تعالی فقط، و لا يكون لها اطلاق يشمل غير معرفته، فضلا عن ان يكون اطلاقها شاملا لكل ما شك في وجوب معرفته.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٥٠

(و ما أعلم شيئا بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس) (١) و لا لما

و الحاصل: ان متعلق المعرفة في الآية المحذوف هو ياء المتكلم و المتكلم هو الله تبارك و تعالی، فالآية تدل على وجوب معرفته، و ليس المحذوف امرا غير معين ليكون مطلقا يشمل كل ما شك في وجوب معرفته، و قد عرفت ايضا انه انما عبر عن المعرفة بالعبادة لكونها لازم المعرفة أو انها هي بنفسها عبادة، و انما تكون العبادة من لوازم المعرفة او بنفسها عبادة حيث تكون المعرفة معرفة الله، و اما غير معرفة الله لو فرضنا القول بوجوبها فلا يلزمها العبادة، لوضوح عدم صحة عبادة كل ما وجب معرفته، بل خصوص معرفة الله هي عبادته او التي يلزمها عبادته، فلو كان المراد معرفة كل ما شك في وجوب معرفته لما حسن التعبير عنه بالعبادة.

(١) هذا هو الدليل الثاني و هو قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «ما أعلم شيئا بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس» [٢١].

و وجه الاستدلال به هو دلالة هذا الحديث المبارك على كون المعرفة اعلى و افضل من الصلوات الخمس، لجعل افضلية الصلوات الخمس بعد المعرفة، و لا- ريب في وجوب ما كان افضل من المسلم وجوبه، فالمعرفة واجبة لكونها افضل من الصلوات الخمس المسلم وجوبها، و حيث لم يقيد المعرفة بشيء فيكون لها شمول و اطلاق او عموم بناء على افادة لام الجنس للعموم. و الجواب عنها اولاً: بان الرواية لم تسق لبيان وجوب المعرفة حتى يصح الاستدلال باطلاقها، و انما هي مسوقة لبيان فضل الصلوات الخمس.

و اما دعوى عمومها فقد عرفت في مبحث العام و الخاص عدم كون اللام من الفاظ العموم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٥١

دل على وجوب التفقه (١) و طلب العلم من الآيات و الروايات على

و ثانياً: بان التدبر في الرواية يقتضى كون اللام في المعرفة عهديه، و المراد بها معرفة الله خاصة او مع انبيائه و اوصيائه، لان المعرفة حيث يراد بها العموم تكون شاملة لمعرفة الصلوات الخمس، و لا وجه لان تكون معرفة الصلوات الخمس افضل من نفس الصلوات الخمس، مضافا الى القطع بكون بعض ما شك في وجوب معرفته هو اقل فضلا من الصلوات الخمس، فلا وجه لان يراد بالمعرفة في الخبر الاطلاق الشامل لكل ما شك في وجوب معرفته.

(١) هذا هو الدليل الثالث و المراد مما دل على وجوب التفقه هو آية النفر المتقدمة في مبحث خبر الواحد، و هي قوله تعالى: فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ [٢٢].

و وجه الاستدلال بهذه الآية او غيرها من الروايات الدالة على وجوب التفقه على وجوب المعرفة المطلقة الشاملة لكل ما شك في

وجوب معرفته هو ان المعرفة من جملة التفقه، و حيث وجب التفقه فتجب المعرفة لانها من التفقه في الدين، فكل ما شك من الدين في وجوب معرفته تجب معرفته لانها من التفقه في الدين.

و الجواب عنه: ان البيان في الآية مسوق لبيان وجوب التفقه لا لبيان ما يجب التفقه فيه حتى يكون لها اطلاق من هذه الجهة، و انما يكون لها اطلاق ينفع في المقام حيث تكون مسوقة لبيان ما يجب التفقه فيه، لا لبيان وجوب التفقه.

و بعبارة اخرى: ان هنا أمرين: وجوب معرفة ما اوجبه الله و حرمة، و وجوب المعرفة نفسها في كل ما شك في وجوب معرفته، و الآية مسوقة لبيان الامر الاول و وجوب التفقه لمعرفة ما هو الواجب.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٥٢

وجوب معرفته بالعموم (١)، ضرورة أن المراد من (ليعبدون) هو خصوص عبادة الله و معرفته، و النبوي إنما هو بصدد بيان فضيلة الصلوات لا بيان حكم المعرفة، فلا إطلاق فيه أصلاً، و مثل آية النفر،

و الحاصل: ان التفقه لمعرفة الواجب نفسه غير التفقه لنفس وجوب المعرفة، فهاتان جهتان، و سوق الآية للبيان من الجهة الاولى لا يقتضى لها اطلاقاً من الجهة الثانية، و الذى ينفع في المقام هي الجهة الثانية، و لم تسق الآية للبيان من ناحيتها حتى يكون لها اطلاق. و من الواضح اشتراط الدلالة الاطلاقية باحراز البيان، و كثيراً ما يكون الدليل له اطلاق من جهة و لا يكون له اطلاق من جهة اخرى، لسوق البيان فيه في خصوص جهة دون جهة اخرى.

(١) هذا هو الدليل الرابع و هو ما دلّ على وجوب طلب العلم.

و وجه الاستدلال بذلك على نحو آية التفقه و هو كون المعرفة من العلم، فما دلّ على وجوب طلب العلم يدلّ على وجوب المعرفة. و الجواب عنه ايضا مثل الجواب عن آية التفقه، بانه لا اطلاق للدليل الذى يساق من جهة طلب العلم من جهة لزوم معرفة ما يجب طلب العلم به.

و بعبارة اخرى: ان المراد مما دلّ على وجوب طلب العلم هو معرفة نفس ما اوجبه الله و ما حرّمه و ذات المعارف الالهية و الاخلاق التى بها يصل العبد الى رضاه تبارك و تعالى، و هذا غير نفس وجوب المعرفة بذاتها بما هي معرفة، و أدلة طلب العلم لها اطلاق من تلك الناحية لا- من هذه الناحية، فلا- اطلاق في ادلة وجوب طلب العلم ليمسك به في مقام الشك في وجوب معرفة ما شك في وجوب معرفته بما هي معرفة.

و الحاصل: ان الظاهر ان العلم المسوق الاطلاق له هو العلم الطريقي لا- الموضوعى، و المعرفة هي العلم، فالعلم فيها موضوعى لا طريقى.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٥٣

إنما هو بصدد بيان الطريق المتوسل به إلى التفقه الواجب، لا بيان ما يجب فقّهه و معرفته، كما لا يخفى، و كذا ما دلّ على وجوب طلب العلم إنما هو بصدد الحث على طلبه، لا بصدد بيان ما يجب العلم به (١).

ثم إنه لا يجوز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلاً أو شرعاً، حيث أنه ليس بمعرفة قطعاً، فلا بد من تحصيل العلم لو أمكن (٢)، و مع العجز

(١) شروع في الاشارة الى الاجوبة عن الادلة المذكورة، فإشار الى الجواب عن الآية الاولى بقوله: «ان المراد من لِيُعْبُدُونَ هو خصوص عبادة الله و معرفته» لان النون نون الوقاية، و لازمها كون الواجب هو خصوص معرفة الله، فلا اطلاق فيها يشمل غيرها مما شك في وجوب معرفته.

و اشار الى الجواب عن الحديث النبوي بقوله: «و النبوى ... الى آخر الجملة» و قد مرّ بيانه.

و اشار الى الجواب عن آية التفقه بقوله: «و مثل آية نفر انما هو بصدد بيان الطريق ... الى آخر الجملة» و قد مر ايضا تفصيله.

و اشار الى الجواب عما دل على وجوب طلب العلم بقوله: «انما هو بصدد الحث ... الى آخره» و قد مر ايضا توضيحه.

(٢) لا يخفى ان ما تقدم من الكلام كان في عدم كفاية الظن في اصول الدين، و الآن يشرع في الدليل على عدم الكفاية، و قوله: «ثم انه لا يجوز الاكتفاء بالظن» ...

شروع في الدليل على عدم الكفاية.

و حاصله: ان العقل و النقل دلا- على لزوم المعرفة و هي العلم، و لذلك لا- يجوز الاكتفاء بالظن فيما وجب معرفته و العلم به عقلا كعرفته تبارك و تعالى، لأن العلم هو الهيئة النورانية التي تتجهر بصورتها النفس المجردة من الظلمة، و هو التصديق و الاذعان النفسى، و هو حقيقة الايمان الموجب للخلود في نعيم الآخرة، و هو المعرفة التي اوجبها العقل، و من الواضح ان الظن لكونه مشوبا باحتمال الخلاف لا يكون

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٥٤

عنه كان معذورا إن كان عن قصور لغفلة أو لغموضه المطلب مع قلة الاستعداد، كما هو المشاهد في كثير من النساء بل الرجال (١)، بخلاف

مجردا عن الظلمة و لا خالصا عن الجهل و لم يحضر عنده حضورا خالصا عن العدم، فان معنى احتمال الخلاف هو احتمال العدم، و العدم ظلمة و جهل، و المعرفة هي الحضور النورى الذى لا جهل فيه و لا ظلمانية، و لا يقال لمن ظن بشيء انه قد عرفه، بل يقال لمن علم به قد عرفه، فالظن ليس بمعرفة.

و حيث قد وجبت المعرفة فلا يجوز الاكتفاء بالظن لانه ليس بمعرفة، و لذا قال (قدس سره): «حيث انه» أى الظن «ليس بمعرفة قطعاً فلا بد من تحصيل العلم» لانه هو حقيقة المعرفة.

(١) الكلام في مقامين: الاول: في كون الجاهل قاصرا او مقصرا و وجود كلا الفردين.

الثانى: في معذورية الجاهل القاصر عقلا، و عدم معذورية المقصر عقلا.

اما المقام الاول: فلا- شبهة في اختلاف الاستعدادات في طبائع البشر، فان من المشاهد بالوجدان ان من الناس من لا استعداد له لإدراك أى معنى غامض، و لا تنفع أى محاولة في اىصال ادراكه اليه، و هو المستضعف المشار اليه في القرآن الكريم و فى الروايات عن آل البيت عليهم السلام، و من الناس من يكون له استعداد و لكنه يكون غافلا بحيث لم يخطر بباله و لو بنحو الاحتمال ما يحتمل لزوم الفحص عنه و احتمال الضرر فى تركه، و هؤلاء هم الجاهل القاصر.

و اما الجاهل المقصر فهو غيرهم ممن له استعداد لادراك الغامض من الامور و لا يكون غافلا، بل يكون ملتفتا الى ما يلزمه بالفحص لاحتمال الضرر فى تركه.

فاتضح مما ذكرنا الفرق بين الجاهل القاصر و المقصر، و ان الاول ما لا استعداد له أو ما كان غافلا اصلا، و الثانى ما له الاستعداد و لا يكون غافلا من رأس، و اتضح أيضا وجود كلا الفردين بشهادة الوجدان فى عدم الاستعداد فى كثير من الرجال و النساء.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٥٥

ما إذا كان عن تقصير فى الاجتهاد (١)، و لو لاجل حبّ طريقة الآباء و الاجداد و اتباع سيرة السلف، فإنه كالجبلّى للخلف، و قلما عنه تخلف (٢) و المراد من المجاهدة فى قوله تعالى: وَ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا

و اما المقام الثاني: فمعذورية القاصر عقلا ترجع الى التكليف بايجاد المعلول مع فرض عدم علمته و هو محال بين، و اما رجوع تكليفه الى ذلك فلان من الواضح ان الاستعداد للدراكم من اجزاء علّة الادراك، فتكليف من لا استعداد له لادراك المعرفة بالمعرفة مع فرض عدم استعداده لإدراكها من التكليف بايجاد المعلول مع فرض عدم علمته، و لذا كان من المسلمات معذورية القاصر عقلا.

و قد اشار الى معذورية القاصر بقوله: «و مع العجز عنه كان معذورا ان كان عن قصور» فانه مع فرض العجز عن الشيء لا يعقل التكليف بالشيء، لرجوعه الى التكليف بالمعلول مع فرض عدم علمته، ثم اشار الى ان العجز عن قصور اما للغفلة او لعدم الاستعداد بقوله: «لغفلة او لغموضه المطلب مع قلة الاستعداد»، ثم اشار الى وجود القاصر بقوله: «كما هو المشاهد في كثير من النساء بل الرجال». (١) قد اتضح مما ذكرنا في معذورية القاصر عدم معذورية المقصّر لفرض تمامية العلة فيه فلا يكون من التكليف بالمعلول مع فرض عدم العلة، لان الجاهل المقصّر هو من له الاستعداد لإدراك المطلب و ان كان غامضا و لفرض عدم الغفلة ايضا، فيرجع تركه للمعرفة الى تقصيره مع قدرته و عدم غفلته، فلذا لم يكن معذورا لا عقلا و لا شرعا، و الى هذا اشار بقوله: «بخلاف ما اذا كان عن تقصير في الاجتهاد» لرجوع الترك منه الى عدم الفعل مع القدرة على الفعل.

(٢) لا يخفى ان الجاهل المقصّر قسما: هو من لم يبحث و لم يجتهد فلم يصل، و من بحث و اجتهد ولكنه لم يصل ايضا، و ربما اعتقد بحسب ما وصل اليه بخلاف الحق.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٥٦

لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا هو المجاهدة مع النفس، بتخليتها عن الرذائل و تحليتها بالفضائل، و هي التي كانت أكبر من الجهاد، لا النظر و الاجتهاد، و إلا لآدى إلى الهداية، مع أنه يؤدي إلى الجهالة و الضلالة، إلا إذا كانت هناك منه - تعالى - عناية، فإنه غالبا بصدد إثبات أن ما وجد آباءه عليه هو الحق، لا بصدد الحق، فيكون مقصرا مع اجتهاده، و مؤاخذا إذا أخطأ على قطعه و اعتقاده (١).

و لا اشكال في كون الاول مقصرا، و لكن الاشكال في الثاني لدعوى كونه من القاصر دون المقصّر، لان عدم وصوله مع بحثه و اجتهاده يرجع الى عدم قدرته، فاشار الى الجواب عنه بقوله: «و لو لاجل حب طريقة الآباء و الاجداد».

و حاصله: ان البحث عن الحق على نحوين: لانه تارة: يكون بحثنا عن الحق لاجل الحق، و هذا هو الذي يكون - بحيث لم يصل - معذورا و بحكم الجاهل القاصر، و اخرى لا يكون بحثنا عن الحق للحق، بل يكون بحثه لاجل ان يصبغ طريقة آباءه و اجداده بصبغة الحق على كل حال، فلا يكون بحثه بحثنا عن الحق لاجل الحق بل يكون بحثه ناشئا عن تعصب لطريقة آباءه في اعطائها صبغة الحقيقة على كل حال، و هذا يرجع الى باب تمويه النفس على النفس، و لو رجع هذا الباحث الى انصافه لوجد نفسه شاكا غير معتقد، و حيث فرض استعداده و قدرته على الوصول الى الحق كان غير معذور في ترك معرفته، و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و لو لاجل حب طريقة الآباء ... الى آخر الجملة».

(١) ظاهر المتن انه جواب عن سؤال مقدّر في المقام، و حاصله: انه لقائل ان يقول:

ان قوله تعالى: وَ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا [٢٣] يدل على ان المجاهدة في

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٥٧

ثم لا استقلال للعقل بوجود تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم، فيما يجب تحصيله عقلا لو أمكن، لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه، بل بعدم جوازه، لما أشرنا إليه من أن الامور الاعتقادية مع عدم القطع بها أمكن الاعتقاد بما هو واقعها و الانقياد لها، فلا إلجاء فيها

الله تستلزم الهداية، و نفس البحث من الباحث هي المجاهدة في الله، فكيف يمكن ان يبحث باحث و لم يصل؟

وقد اجاب عنه أولاً: بان المراد من المجاهدة في الآية ليست البحث و الاجتهاد، بل المراد منها هي الجهاد و لكنه للنفس بقمعها عن رذائل الشهوات، و تخليتها عن اتباع الهوى و ارغامها على فضائل العبادات و تحليلتها بحلية الهدى، فهي اجنبية عن المقام، و اليه اشار بقوله: «هو المجاهدة مع النفس ... الى آخر الجملة» أى ان المراد من الذين جاهدوا هم اهل المجاهدة مع النفس لا- اهل البحث و الاجتهاد.

و ثانياً: ما يظهر من طي كلماته، و هو انه لو سلمنا ان المراد من المجاهدة هي البحث و الاجتهاد، و لكنها لا تستلزم اهداء هذا المقصر، لان المجاهدة في الله هي البحث عن الحق لاجل الحق لا البحث لاعطاء طريقه امله صبغة الحق على كل حال، و اليه اشار بقوله: «فانه غالباً بصدد اثبات ان ما وجد آباءه عليه هو الحق لا بصدد الحق» و مثل هذا الباحث يكون مقصراً غير معذورا، و لذا قال (قدس سره): «فيكون مقصراً ... الى آخر الجملة».

و قد ظهر انه بناء على ان المراد بالمجاهدة هي جهاد النفس لا ما يشمل لزوم اعطاء الهداية للباحث، و لو فيما اذا كان باحثاً عن الحق لاجل الحق، و عليه فالفرق بين الباحث لاجل الحق و الباحث لحبّ طريقه الآباء، هو ان الاول اذا لم يصل الى الحق كان معذورا و له حكم الجاهل القاصر، و الثانى لا يكون معذورا و يستحق العقاب.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٥٨

أصلاً إلى التنزل إلى الظن فيما انسد فيه باب العلم، بخلاف الفروع العملية، كما لا يخفى (١).

(١) هذا هو الدليل الثانى على ان العاجز عن المعرفة فى الاصول لا استقلال للعقل بلزوم التنزل الى الظن، و قد مرت الاشارة اليه فيما سبق.

و حاصله: ان من مقدمات الانسداد العلم الاجمالى بالتكليف، و عدم امكان الامتثال الاجمالى و لو بنحو الاحتياط، و على هذا نقول: ان متعلق التكليف فى اصول الدين ان كان هو العلم بها بنحو ان يكون العلم جزء متعلق التكليف فالعلم الاجمالى بالتكليف مفقود، لانه مع تعذر احد جزأى متعلق التكليف لا تكليف، و ان كان متعلق التكليف هو التدين بالواقع من دون تقيده بالعلم فلا انسداد ايضا، لا مكان الامتثال بالتدين بالواقع على ما هو عليه فيما اذا لم يتأت العلم به تفصيلاً.

و الحاصل: انه لو فرضنا ان العقل يحكم بلزوم التنزل الى الظن مع الانسداد حتى فى اصول الدين، إلا انه لما كان التكليف فى الاصول هو المعرفة و عقد القلب، و بعد الانسداد و العجز عن المعرفة بالعنوان الخاص بعينه تفصيلاً لا انسداد و لا عجز عن عقد القلب على الواقع اجمالاً بما له من عنوانه الخاص واقعا، فلا وجه للتنزل الى الظن، اذ لا احتمال للخطأ مع عقد القلب اجمالاً، بخلاف عقد القلب مع الظن على عنوان خاص تفصيلاً فانه محتمل للخطأ، و مع امكان الامتثال على نحو لا يحتمل الخطأ لا وجه لحكم العقل للتنزل لما يحتمل الخطأ.

و بعبارة اخرى: انه مع انفتاح باب الامتثال و لو بنحو الاجمال لا انسداد حتى يكون مجال للتنزل الى الظن، فان موضوعه هو الانسداد، و لا مجال له مع الانفتاح.

و الحاصل: انه قد اتضح مما ذكرنا امران:

الاول: ان حكم العقل بلزوم تحصيل الظن و وجوبه منوط بالانسداد، فحيث لا انسداد لا يجب بحكم العقل لزوم تحصيل الظن، و الى هذا اشار بقوله: «ثم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٥٩

لا- استقلال للعقل بوجوب تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم فيما يجب تحصيله» أى فيما يجب تحصيل العلم به «عقلا لو امكن» تحصيل العلم به.

و من الواضح ان عدم استقلال العقل بالوجوب اعم من استقلاله بعدم الوجوب، كما ان استقلاله بعدم الوجوب اعم من استقلاله بالحرمة، و لذا نفى أولا- استقلال العقل بوجوب تحصيل الظن فى صدر عبارته، ثم فى ذيلها حكم باستقلال العقل بعدم الوجوب بقوله: «لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه».

ثم ترقى الى حكم العقل بعدم جواز التنزل الى الظن مع امكان عقد القلب على الواقع اجمالا، مشيرا اليه بقوله: «بل بعدم جوازه» و هذا هو الامر الثانى الذى ظهر مما ذكرنا، و هو ان انفتاح باب المعرفة بنحو الاجمال فيما يجب تحصيل العلم به كاصول الدين يقتضى بعدم جواز التنزل الى الظن عقلا، لاحتمال الخطأ فى الظن فى عقد القلب على المظنون بخصوصه، دون عقد القلب بنحو الاجمال على الواقع بما له من عنوانه الخاص واقعا، فانه لا احتمال للخطأ فيه، و مضافا الى احتمال الخطأ ان عقد القلب على المظنون بخصوصه فيما لو أخطأ الظن يكون من التشريع و ادخال ما ليس من الدين فى الدين، بخلاف عقد القلب على الواقع اجمالا فانه لا تشريع فيه، و لذا قال (قدس سره): «بل بعدم جوازه» أى ان العقل مستقل بعدم جواز التنزل الى الظن «لما اشرنا اليه من ان الامور الاعتقادية مع عدم القطع بها» بعنوانها الخاص تفصيلا لا ينسد باب العلم بها، لأنها مما «امكن الاعتقاد» بها اجمالا «بما هو واقعها و الانقياد لها» بما لها من عنوانها الواقعى «فلا إلجاء فيها اصلا الى التنزل الى الظن فيما انسده فيه باب العلم» بها بعنوانها الخاص تفصيلا لانفتاح باب الاعتقاد بها اجمالا، و لما كان المطلوب فى الفروع هو العمل، فحيث لا يجب الاحتياط أو لا يجوز فلا بد من التنزل الى الظن و العمل على وفق المظنون، و لذا قال (قدس سره): «بخلاف الفروع العملية».

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٦٠

و كذلك لا دلالة من النقل على وجوبه، فيما يجب معرفته مع الامكان شرعا، بل الادلة الدالة على النهى عن اتباع الظن دليل على عدم جوازه أيضا (١).

و قد انقذ من مطاوى ما ذكرنا، أن القاصر يكون فى الاعتقادات للغفلة، أو عدم الاستعداد للاجتهاد فيها، لعدم وضوح الامر فيها بمثابة لا يكون الجهل بها إلا عن تقصير، كما لا يخفى، فيكون معذورا عقلا (٢).

(١) لا- يخفى انه كان الكلام فى حكم العقل فيما لو انسده باب العلم تفصيلا بالعنوان الخاص الواقعى فى الاصول الاعتقادية، و قد انتهينا الى حكم العقل بعدم جواز التنزل الى الظن فيه ... فأراد ان يشير الى ان النقل ايضا لا- يدل على وجوب الظن فى الاصول الاعتقادية، بل النقل ايضا يدل على عدم جواز الظن فيها، و هى الآيات الدالة على النهى عن اتباع الظن، فان القدر المتيقن منها هو النهى عن اتباع الظن فى الاصول الاعتقادية، و لذا قال (قدس سره): «بل الادلة الدالة على النهى عن اتباع الظن» كقوله تعالى: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ [٢٤] وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا [٢٥] فانهما و امثالهما «دليل على عدم جوازه» أى على عدم جواز الظن فى الاصول الاعتقادية لما تقدم من انه هو القدر المتيقن من هذا النهى.

(٢) لا- يخفى ان وجه العودة من المصنف للتعرض لوجود الجاهل القاصر، و ان القصور يكون اما عن غفلة رأسا عما يوجب احتمال الضرر فى ترك الفحص، او عن عدم الاستعداد لادراك ما هو غامض من الامور هو التمهيد لما يشير اليه بعد هذا من دعوى انكار وجود الجاهل القاصر.

و على كل، فوجه الانقذاح هو ما مر من شهادة الوجدان و العيان، بل و دلالة الآيات و الروايات على وجود الجاهل القاصر ككثير من الرجال و النساء، و قد أشار

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٦١

و لا يصغى إلى ما ربما قيل: بعدم وجود القاصر فيها، لكنه إنما يكون معذورا غير معاقب على عدم معرفة الحق، إذا لم يكن يعانده، بل كان ينقاد له على إجماله لو احتمله. هذا بعض الكلام مما يناسب المقام (١)،

الى القصور عن غفلة بقوله: «ان القاصر يكون في الاعتقادات للغفلة» و اشار الى القصور لعدم الاستعداد بقوله: «او عدم الاستعداد للاجتهاد فيها لعدم وضوح الامر بمثابة» يكون الجهل بها مسببا عن عدم الاستعداد لادراكها و هو الجاهل القاصر، و ليس الجهل عنده مع الاستعداد حتى «لا- يكون الجهل بها الا عن تقصير» كما في الجاهل المقصّر، فان جهله بالأصول لما كان مع الاستعداد و عدم الغفلة فلا يكون جهله الا عن تقصير منه، و لذا لم يكن معذورا، بخلاف الجاهل القاصر فانه معذور بحكم العقل، و لذا قال (قدس سره): «فيكون معذورا عقلا».

(١) لا- يخفى انه انكر بعضهم وجود الجاهل القاصر خارجا، و لو كانت براهينه على انكاره لا يهتدى الى الخدشة فيها لكانت من الشبهة في مقابل الوجدان و العيان، لما عرفت من وجود الجاهل القاصر خارجا وجدانا و عيانا ... فكيف؟ و ما ذكره من الأدلة على عدم وجود القاصر ظاهر الخدشة، فلا ينبغي ان يصغى الى هذا الانكار و هذه الدعوى. و على كل، فقد ادعى عدم وجود القاصر، و ان المقصّر على نوعين: نوع معذور غير معاقب و هو الذي يعقد قلبه على الواقع اجمالا حيث يحتمله، و نوع غير معذور و معاقب و هو الذي مع احتماله لا يعقد قلبه على الواقع مع تركه للفحص عنه. و ما استدل به لهذه الدعوى امور اهمها: قوله تعالى: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۚ» [٢٦] سواء كان المراد منها هي المعرفة او العبادة، لوضوح كان الجاهل بالحق لا عبادة له للحق. بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٦٢ و أما بيان حكم الجاهل من حيث الكفر و الاسلام، فهو مع عدم مناسبه خارج عن وضع الرسالة (١).

و حاصل الاستدلال بهذه الآية الكريمة هو دلالتها على كون الغاية للوجود لكل فرد من الجن و الانس هي المعرفة و العبادة المستلزمة للمعرفة، و لما كانت هذه الغاية غاية لأصل خلقه كل فرد من الجن و الانس فما لا يمكن تحقق الغاية فيه لا يعقل ان يكون موجودا، لان الموجود الممكن مرتبط بعلة الغائية كارتباطه بعلة الفاعلية، و من الواضح ايضا ان من لا استعداد له- و هو القاصر- لا يمكن تحقق هذه الغاية فيه، و قد عرفت ان ما لا يمكن تحقق الغاية فيه لا يعقل ان يكون موجودا، فالقاصر لا يعقل ان يكون موجودا. و الجواب عنه حلا و نقضا: أما حلا فلانه لا ظهور في الآية لكون المعرفة و العبادة غاية لخلق كل فرد فرد، بل الظاهر منها انها غاية لخلق جنس الجن و الانس.

و اما نقضا فبخلق الصبيان الذين يموتون قبل البلوغ، و المجانين الذين يستمر جنونهم قبل البلوغ الى ما بعد البلوغ حتى الموت، فانه لا اشكال في عدم امكان تحقق المعرفة منهم مع انهم مخلوقون، و لو كانت هذه الغاية غاية لخلق كل فرد فرد لما خلقوا، فلا بد و ان تكون الغاية غاية للنوع لا للفرد.

(١) لما فرغ من بيان حكم الجاهل من حيث العقاب و عدمه بمعذورية الجاهل القاصر و عدم استحقاقه للعقاب، و بعدم معذورية الجاهل المقصر و استحقاقه للعقاب ...

اشار الى ان التعرض لحكم الجاهل و المعتقد من ناحية ما يترتب عليهما من الآثار الشرعية كالطهارة و النجاسة، و مثل صحة الزواج- دواما- و عدمه، و غيرها من الآثار للكفر و الاسلام لا مناسبة للبحث عنه في اصول الفقه، و انما يبحث عنه في الفقه، و من الواضح ان موضوع هذا الكتاب هو البحث عن اصول الفقه لا عن الفقه.

و من الواضح ايضا: ان الجهل بالله تعالى و بصفاته و بنبوة النبي صلى الله عليه و آله و سلم كفر و ان كان الجهل عن قصور، فلا ينافي

المعدورية عن العقاب و التخليد في النار ترتيب آثار

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٦٣

الثاني: الظن الذي لم يتم على حجته دليل، هل يجبر به ضعف السند أو الدلالة بحيث صار حجة ما لولاه لما كان بحجة، أو يوهن به ما لولاه على خلافه لكان حجة، أو يرجح به أحد المتعارضين، بحيث لولاه على وفقه لما كان ترجيح لاحدهما، أو كان للآخر منهما، أم لا (١)؟

الكفر من حيث الطهارة و امثالها من الآثار الشرعية الدنيوية، لان الكفر هو عدم الاعتقاد بالله و النبي و ان كان عن قصور، و الاسلام هو الاعتقاد بهما، و اما الامامة على الوجه الصحيح فلا-ريب ان عدم الاعتقاد بها ليس من الكفر الموجب للآثار، و ان كان موجبا للعقاب و التخليد، هذا على نحو الاجمال و تفصيله في الفقه.

و قد اشار الى عدم المناسبة في البحث عن الكفر و الاسلام من ناحية الآثار الشرعية الدنيوية في المقام بقوله: «و اما بيان حكم الجاهل» غير المعتقد بالله و لا- بالنبي صلى الله عليه و آله و سلم «من حيث الكفر» الذي هو عدم الاعتقاد و ان كان عن قصور «و الاسلام» الذي هو الاعتقاد من ناحية الآثار الدنيوية الشرعية «فهو مع عدم مناسبته» لان البحث عنه في الفقه لا في اصول الفقه و وضع الرسالة لأصول الفقه «خارج عن وضع الرسالة» الظاهر ان وجه خروجه عن وضع الرسالة مع عدم المناسبة هو كون وضع الرسالة مبنيا على الاختصار.

(١) لا- يخفى ان الظن الذي لم يتم على اعتباره دليل، تارة لا يقوم دليل على النهي عنه كالشبهة فان الظن الحاصل منها لم يتم على اعتباره دليل، و لكنه لم يتم دليل على النهي عنه و عدم اعتباره.

و اخرى مضافا الى عدم اعتباره يقوم دليل على النهي عنه، و على عدم اعتباره شرعا كالقياس.

و الكلام الآن في الاول، و هو مراده من قوله: «الظن الذي لم يتم على حجته دليل» لما سيأتي من كلامه على الظن الذي قام الدليل على النهي عنه، و الغرض من الكلام فيه هو الكلام من جهات متعددة: جبره للخبر الضعيف من ناحية سنده،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٦٤

.....

و جبره له من ناحية ضعف دلالاته، و وهنه للخبر المستكمل لشروط الحجية سندا و دلالة تارة من ناحية سنده، و اخرى من ناحية دلالاته و ظهوره، بحيث يكون الخبر تام الحجية من حيث السند و الظهور لو لا قيام هذا الظن على خلافه من ناحية سنده او من ناحية ظهوره و دلالاته.

و الترجيح بهذا الظن الذي لم يتم على اعتباره دليل لاحد المتعارضين على الآخر، بان يكون المتعارضان متكافئين في الحجية لو لا هذا الظن المرجح لاحدهما بالخصوص على الآخر او يكون المعارض الآخر اقوى في الحجية من المعارض الذي وافقه هذا الظن، بحيث لو لا هذا الظن لكان الترجيح في جانب المعارض له.

و قد اشار الى هذه الجهات بقوله: «هل يجبر به ضعف السند او الدلالة» أي هل يجبر بالظن الذي لم يتم على اعتباره دليل و لم يكن منها عنه الخبر الضعيف من حيث سنده او من حيث دلالاته، و معنى جابرية هذا الظن للخبر هو جعل هذا الظن لهذا الخبر غير الحجية من ناحية سنده او من ناحية دلالاته حجة من ناحية سنده او دلالاته، فلو لا هذا الظن لم يكن هذا الخبر حجة، و بناء على جبره بهذا الظن يكون حجة اما سندا أو دلالة، و هذا هو مراده من قوله: «بحيث صار حجة ما لو لاه لما كان حجة» أي معنى الجابرية صيرورة هذا الخبر الضعيف غير الحجية حجة بواسطة موافقة هذا الظن له، بحيث لو لا هذا الظن لما كان هذا الخبر حجة.

وقد اشار الى وهن الخبر المستكمل لشرائط الحجية لو لا قيام هذا الظن على خلافه بقوله: «او يوهن به» أى و هل يوهن بهذا الظن «ما لو لاه» أى الخبر الذى لو لا قيام هذا الظن «على خلافه لكان» ذلك الخبر «حجة» فهل يوجب هذا الظن القائم على خلاف الخبر المستكمل لشرائط الحجية عدم حجيته ام لا يوجب ذلك و يكون الخبر المستكمل لشرائط الحجية حجة و ان قام هذا الظن - الذى لم يقم على اعتباره دليل - على خلافه؟

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٦٥

و مجمل القول فى ذلك: إن العبرة فى حصول الجبران أو الرجحان بموافقتة، هو الدخول بذلك تحت دليل الحجية، أو المرجحية الراجعة إلى دليل الحجية، كما أن العبرة فى الوهن إنما هو الخروج بالمخالفة عن تحت دليل الحجية (١)، فلا يعد جبر ضعف السند فى الخبر بالظن بصدوره

و اشار الى الترجيح به بقوله: «او يرجح به» أى بهذا الظن «احد المتعارضين بحيث لولاه» أى بحيث لو لا قيام هذا الظن «على وفقه لما كان ترجيح لاحدهما» و هو الذى وافقه الظن من المتعارضين فيما اذا كانا متكافئين لو لا هذا الظن «او» يرجح بهذا الظن المرجوح لو لا موافقة هذا الظن له بحيث «كان» الترجيح «للاخر منهما» لو لا - هذا الظن «ام لا» يرجح به و يكون المتعارضان بحالهما لو كانا متكافئين، و يتقدم الراجح لو لا هذا الظن على المرجوح الذى وافقه الظن فلا يكون لموافقة الظن له اثر

(١) أول ما يذكر هو ميزان الجبر و الترجيح و الوهن بهذا الظن للخبر، ثم بعد ذلك يذكر ما يحصل به الجبر و الترجيح و الوهن و ما لا يحصل به، فالعبرة فى حصول الجبر بهذا الظن للخبر الضعيف هو دخول هذا الخبر الضعيف بواسطة هذا الظن تحت عنوان الحجية، بان يكون هذا الخبر الضعيف بسبب هذا الظن قد صار حجة و مشمولاً لدليل حجة الخبر بعد ان لم يكن حجة و لا مشمولاً لدليل الحجية، و العبرة فى الترجيح بهذا الظن هو كون الخبر الذى وافقه الظن داخلاً فى الحجية، و خروج الخبر المعارض عن الحجية لمرجوحته بواسطة قيام هذا الظن على خلافه، و لو لا موافقة هذا الظن لهما لما كان الخبر الضعيف داخلاً فى الحجية، و لما ترجح المعارض الذى وافقه الظن على معارضة الذى خالفه هذا الظن، حيث ان المتعارضين اذا لم يترجح احدهما لا يكونان معا حجة لتنافيها، و لا يعقل حجة المتنافيين معا بالفعل، و لا يترجح احدهما بخصوصه دون الآخر، لانه من الترجيح من غير مرجح، فلو لا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٦٦

أو بصحة مضمونه، و دخوله بذلك تحت ما دل على حجة ما يوثق به، فراجع أدلة اعتبارها (١). و عدم جبر ضعف الدلالة بالظن بالمراد

هذا الظن لما ترجح احدهما على الآخر، و المترجح بهذا الظن يكون هو الداخلى تحت الحجية دون المرجوح، و إلا لما كان للترجح اثر.

وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «ان العبرة فى حصول الجبران او الرجحان بموافقتة» أى ان العبرة فى حصول الجبر بهذا الظن و حصول الترجيح به للخبر الذى وافقه هذا الظن «هو الدخول» للخبر الضعيف غير الحجة «بذلك» بواسطة موافقة هذا الظن له «تحت دليل الحجية او» دخول المعارض الذى وافقه الظن تحت «المرجحية الراجعة الى دليل الحجية» و شمولها له دون المعارض الذى خالفه هذا الظن.

و مما ذكرنا يظهر العبرة فى الوهن بهذا الظن للخبر الذى خالفه، فان معنى وهن الخبر به هو خروجه بواسطة قيام هذا الوهن على خلافه عن دليل حجة الخبر، و اليه اشار بقوله: «كما ان العبرة فى الوهن» بهذا الظن للخبر «انما هو الخروج» لهذا الخبر «ب» سبب «المخالفة» لهذا الظن «عن تحت دليل الحجية».

(١) توضيحه في بيان امور: الاول: انه قد تقدم ان الكلام في هذا الظن من جهات ثلاث: الجبر به، و الوهن به، و الترجيح به، و الكلام الآن في الجبر به.

الثاني: ان عدم دخول الخبر تحت دليل الحجية، تارة لضعف سنده بأن لا يكون من ناحية سنده مشمولاً لدليل الحجية، و اخرى لضعف دلالاته بان لا يكون له ظهور حتى يؤخذ بظهوره، و الكلام الآن في الجبر من ناحية السند.

الثالث: ان الذي يظهر من المصنف مما مر ان المدار عنده في حجية الخبر و شمول دليلها له هو الاعم من كون الخبر اما رواته عدول، او كونه موثوق الصدور، او موثوق المضمون بان يوثق بصدقه و مطابقته للواقع، و انما ذكر خصوص الموثوق بصدوره و الموثوق بصحة مضمونه لوضوح ان الكلام في مقام الجبر بالظن، و الجبر كما سيأتي انما هو لاقتضاء الظن و ان كان غير معتبر لدخول الخبر في عنوان دليل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٦٧

.....

الحجية، و من البديهي ان قيام الظن و موافقته للخبر الذي رواته غير عدول لا تجعلهم عدولا و لذلك ذكر خصوص موثوق الصدور و موثوق المضمون، لانهما هما اللذان يمكن ان يكون الظن موجبا لدخول الخبر غير الموثوق صدورا او مضمونا في الموثوق صدورا او مضمونا، بان يكون الخبر اما موثوقا بصدوره او موثوقا بصدق مضمونه و صحته في مطابقته للواقع.

و قد اشار اليهما بقوله: «فلا يبعد جبر ضعف السند في الخبر بالظن بصدوره او بصحة مضمونه» و يتحصّل من هذه العبارة اقسام للخبر من حيث الوثوق بصدوره او بصحة مضمونه:

الخبر الموثوق الصدور الموثوق المضمون، و لا اشكال في شمول دليل الحجية له.

و مثله الخبر الموثوق الصدور و ان لم يكن موثوقا بصحة مضمونه على ان لا يكون موثوقا بعدم صحة مضمونه.

الثالث الخبر الذي يكون موثوقا بصحة مضمونه و ان لم يكن موثوقا بصدوره، و هذا ايضا حجة لدخوله تحت قوله او بصحة مضمونه.

الرابع: الخبر الذي لا يوثق بصدوره و لا بصحة مضمونه، و هذا غير مشمول لدليل الحجية.

الخامس: الخبر الذي يوثق بصدوره و لكنه يوثق ايضا بعدم صحة مضمونه، فانه ايضا غير حجة لاشتراط وثوق الصدور بان لا يوثق فعلا بعدم صحة مضمونه و بكذبه.

اذا عرفت هذا فنقول: ان الخبر الضعيف و هو الذي لا يكون موثوقا بصدوره و لا موثوقا بصحة مضمونه لو خلى و ذاته اذا قام الظن غير المعتمد على صدوره او على صحة مضمونه، فانه و ان لم يكن هذا الظن حجة بذاته إلا انه يكون موجبا لدخول الخبر غير الحجة بطبعه في عنوان ما هو حجة، لوضوح ان هذا الظن اوجب

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٦٨

لاختصاص دليل الحجية بحجية الظهور في تعيين المراد، و الظن من اماره خارجية به لا يوجب ظهور اللفظ فيه كما هو ظاهر (١)، إلا فيما اوجب

كون هذا الخبر اما موثوقا بصدوره، او موثوقا بصحة مضمونه، و قد عرفت حجية الخبر الموثوق بصدوره او بصحة مضمونه.

و قد اتضح مما ذكرنا: ان الخبر الموثوق بعدم صحة مضمونه لا يعقل ان يقوم الظن على صحة مضمونه، و اتضح ايضا ان الخبر الموثوق عدم صدوره ايضا لا يعقل ان يقوم الظن على صدوره فانهما خلف واضح، و اما الخبر الموثوق بعدم صدوره فيمكن ان يقوم الظن على صحة مضمونه، و لكنه لا يدخله في دليل حجية الخبر بعد ان كان موثوقا بعدم الصدور، نعم لو بنينا على حجية الوثوق

بالمضمون كان مضمونه حجة، لا لانه مضمون خبر بل لكونه موثوق المطابقة.

وقد اشار الى السبب في جبر الخبر الضعيف سندا من جهة صدوره او مضمونه بقيام الظن على صدوره او على صحة مضمونه بقوله: «و دخوله بذلك» أى ان السبب في هذا الجبر بهذا الظن و ان لم يكن معتبرا هو انه يجعل الخبر غير الموثوق صدورا لو خلى و طبعه بواسطة قيام هذا الظن على صدوره يكون الخبر موثوق الصدور، فيدخل تحت دليل الحجية لما عرفت من كون موثوق الصدور حجة، و كذلك اذا قام هذا الظن على صحة مضمونه يكون حجة لكون الخبر الموثوق المضمون حجة، فيوجب هذا الظن دخول هذا الخبر الضعيف سندا «تحت ما دل على حجية ما يوثق به».

و الحاصل: انه لا منافاة بين ان لا يكون هذا الظن بنفسه معتبرا، و بين كونه موجبا لتحقيق ما هو موضوع الحجية في الخبر.

(١) توضيحه: انه لا يخفى ان حجية الظهور هو كون اللفظ قالبا للمعنى بحسب المتفاهم العرفي، و الضعف من جهة الظهور هو كون اللفظ لا ظهور له بحسب المتفاهم، و من الواضح ان قيام الظن على كون المراد من هذا اللفظ هو معنى من بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٦٩

القطع و لو إجمالا- باحتفاه بما كان موجبا لظهوره فيه لو لا عروض انتفائه (١)، و عدم وهن السند بالظن بعدم صدوره، و كذا عدم وهن

المعاني لا يجعل اللفظ ظاهرا فيه بحسب المتفاهم العرفي، و لذا يصح ان يقال ان هذا اللفظ بما هو غير ظاهر في هذا المعنى بحسب المتفاهم العرفي، و مع ذلك نظن بان هذا المعنى هو المراد منه، و لو كان هذا الظن موجبا للظهور لما صح تسليم عدم الظهور مع تحقق الظن، و ان من البديهي ان ما لا قابلية له لا يكون قالبا اذا ظن بانه يراد منه معنى بخصوصه، و لذا قال (قدس سره): «و عدم جبر ضعف الدلالة بالظن بالمراد» فانه مع فرض عدم الظهور للفظ لا يكون له ظهور بقيام الظن على ارادة معنى بخصوصه من اللفظ، و انما لا- يكون هذا الظن جابرا لضعف الدلالة «لاختصاص دليل الحجية بحجية الظهور» الذى هو قابلية اللفظ للمعنى «فى» مقام «تعيين المراد» من اللفظ «و» من الواضح ان «الظن من اماره خارجية به» أى بالمراد «لا يوجب ظهور اللفظ فيه» أى فى المعنى لعدم اقتضاء هذا الظن كون اللفظ قالبا للمعنى «كما هو ظاهر».

(١) توضيحه: ان الظن الحاصل من اماره خارجية، تارة يقوم على ان المراد من هذا اللفظ هو هذا المعنى، مع فرض كون هذا المعنى هو احد المحتملات فى هذا اللفظ و لا- ظهور له فى خصوصه، كما لو وافق فتوى المشهور احد المحتملات فى معانيه، فان الظن الحاصل من فتوى المشهور لا يجعل اللفظ غير الظاهر ظاهرا كما عرفت.

و اخرى يعلم إجمالا بان المشهور استندوا فى فتواهم الى ظاهر هذا الخبر، و هذا ايضا على نحوين: الاول: ان لا يعلم بان ما استندوا اليه لو اطلعنا عليه لكان ظاهرا عندنا ايضا، و مثل هذا الاستناد ايضا لا يوجب كون اللفظ ظاهرا، لعدم حجية رأى على رأى آخر. الثانى: ان يعلم إجمالا ان المشهور استندوا الى هذا الخبر لانه كان محتفا بقريته لو اطلعنا عليها لكان له ظهور عندنا ايضا، و مثل هذا الاستناد يوجب القطع بكون هذا الخبر داخلا فى حجية الظهور و ان لم يكن ظاهرا بالفعل،

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٧٠

دلالتة مع ظهوره (١)، إلا فيما كشف بنحو معتبر عن ثبوت خلل فى سنده، أو وجود قرينه مانعة عن انعقاد ظهوره فيما فيه ظاهر لو لا تلك

و الى هذا اشار بقوله: «الا فيما اوجب» الظن بان المراد واقعا من هذا اللفظ هو هذا المعنى كون اللفظ ظاهرا فى هذا المعنى، للقطع إجمالا بان المشهور قد استندوا الى ما هو الظاهر، لاحتفاف الكلام بقريته كانت موجبة لظهوره و قد سقطت عنه، فيكون هذا الظن

موجبا «القطع و لو اجمالا- باحتفاه» أى باحتفاف هذا الكلام «بما كان موجبا لظهوره فيه لو لا عروض انتفائه» أى لو لم ينتف هذا الموجب للظهور و لم يسقط لكان لهذا الكلام ظهور بالفعل.

و قد اتضح مما ذكرنا: ان متعلق الظن و القطع ليس شيئا واحدا حتى يقال بانه لا يعقل ان يتعلق الظن و القطع بشىء واحد فى زمان واحد، بل متعلق الظن هو كون المراد من هذا اللفظ واقعا هو هذا المعنى، و متعلق القطع هو احتفاف هذا الكلام بما يوجب الظهور. و قد ظهر ايضا ان هذا الاستثناء ليس بمنقطع، لان المستثنى منه هو اللفظ الذى لا ظهور له بالفعل، فانه تارة لا يكون هذا الظن موجبا لان يكون له ظهور اجمالا، و اخرى يكون هذا الظن موجبا لظهوره اجمالا، بمعنى انه لو وجد تلك القرينة المحتفة به لكان له ظهور بالفعل، فان العلم بان له ظهورا بهذا النحو لا ينافى كونه ليس له ظهور بالفعل.

(١) لما فرغ من الكلام فى جبر ضعف السند و الدلالة بهذا الظن الذى لم يقم على اعتباره دليل ... شرع فى الكلام فى حصول الوهن به للخبر و عدمه سندا و دلالة، و انه لا يوجب و هنا فى سند الخبر و لا فى دلالة فى غير مورد الاستثناء كما سيظهر ان شاء الله تعالى. و توضيحه ببيان امور: الاول: انك قد عرفت ان المتحصل من ادلة حجية الخبر هو الاعم من كون رواته ثقات، او كونه موثوقا بصدوره، او بصحة مضمونه.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٧١

.....

الثانى: ان المراد من الظن الموهن القائم على خلاف مؤدى الخبر هو الظن الشخصى دون النوعى، لكون المراد من الظن الجابر هو الشخصى قطعاً، لوضوح عدم كون الظن النوعى غير المعبر موجبا لتحقيق الموضوع فى الخبر فى جعل الخبر غير الموثوق صدورا أو مضمونا موثوقا صدورا او مضمونا، و الظن الموهن هو بعينه الظن الجابر، ألّا ان الاول يقوم على خلاف مؤدى الخبر، و الثانى يقوم على ما يوافق مؤداه، و وحدة السياق فيما هو محل الكلام فى الجابرية و الموهية تدل على ذلك.

الثالث: ان محل الكلام فى و ههه بقيام الظن على خلافه و عدمه هو خبر الثقة دون الخبر الموثوق بصدوره او مضمونه، لعدم امكان ان يكون الموثوق بصدوره او بمضمونه مظنونا بعدم صدوره او بعدم مضمونه فانه خلف واضح. نعم، الخبر الذى كان حجة لكون راويه ثقة يمكن ان يقوم الظن من اماره خارجية على خلافه.

اذا عرفت هذا فنقول: ان دليل حجية خبر الثقة سواء كان هو الاخبار أو بناء العقلاء ليس بمشروط بالظن اصلا، لا بان يقوم على وقفه و لا بان لا يقوم على خلافه، فخير الثقة حجة و ان قام الظن على خلافه، و منه يتضح عدم وهن خبر الثقة بقيام هذا الظن على خلافه، و اتضح الفرق بين كون هذا الظن جابرا و موهنا، فان جابريته انما هى للخبر باعتبار ايجابه دخول الخبر فى الموثوق صدورا او مضمونا، و عدم وهنه انما هو لكون مورد الوهن هو خبر الثقة غير المشروطة بحجته بشىء من الظن اصلا، و سيشير فيما يأتى من كلامه بان مورد الوهن هو خبر الثقة فى مقام التعليل لعدم الوهن بالظن فى قوله: «لعدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة».

و على كل، فقد ظهر عدم الوهن بهذا الظن، و اليه اشار بقوله: «و عدم وهن السند» فى خبر الثقة «بالظن بعدم صدوره» الحاصل من اماره خارجية لم يقم على اعتبارها دليل.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٧٢

القرينة (١)، لعدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة و لا دليل اعتبار

و اما عدم وهن دلالة ما له ظهور بقيام هذا الظن على خلافه فلانه لا يوجب خلافا فى ظهوره، لما ذكرناه ايضا و هو عدم اشتراط دليل حجية الظهور بان لا يقوم ظن على خلافه كما مر بيانه فى مبحث الظواهر، فان بناء العقلاء قد استقر على الاخذ بالظهور و ان قام الظن

الشخصى على خلافه، و لما لم تكن حجية الظهور مشروطة لم يكن قيام هذا الظن على خلاف الخبر التام ظهوره موجبا لخلل فى حجية ظهوره، و لذا قال (قدس سره): «و كذا عدم وهن دلالتة مع ظهوره» أى كما ان هذا الظن القائم على خلاف هذا الخبر لا يكون موجبا للوهن من جهة السند، كذلك لا يوجب الخلل و الوهن من ناحية ظهوره و دلالتة.

(١) الكلام فى هذا الاستثناء كالكلام فى الاستثناء المتقدم، و حاصله: ان الظن الحاصل من اماره خارجيه على خلاف الخبر التام سندا او ظهورا كمخالفة فتوى المشهور له و اعراضهم عنه لا- توجب خللا فى حجيتة كما عرفت، و لا اعتبار لهذا الظن الحاصل من فتوى المشهور على خلاف مؤدى هذا الخبر التامه حجيتة، الا فيما علمنا بان السبب لفتوى المشهور على خلافه و اعراضهم عن التمسك به هو انهم قد اطلعوا على خلل فى رجال السند بحيث لو اطعننا عليه لكان خللا عندنا، اما لو كان السبب فى الاعراض احتمال كون الخلل خللا عندهم لا عندنا، او كان السبب للمشهور هو حسن ظن المتأخر منهم بمن تقدمهم، كحسن ظنهم بالشيخ و كان قد افتى على خلاف مؤدى هذا الخبر، او كان السبب للمشهور مخالفة هذا الخبر للاحتياط أو امثال هذه الاحتمالات، فلا يكون فتوى المشهور على خلافه و اعراضهم عنه موجبا للخلل فى سنده.

نعم لو علمنا بان سبب الاعراض هو اطلاع المشهور- مثلا- على طعن فى رجال هذا السند، بحيث لو اطعننا على هذا الطعن لكان موجبا لخروجهم عن الوثاقه عندنا ايضا، فانه حينئذ يكون ذلك كاشفا عن وجود الخلل فى السند، فان اعراض بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٧٣

الظهور بما إذا لم يكن ظن بعدم صدوره، أو ظن بعدم إرادة ظهوره (١).

المشهور اذا كان كذلك يكون من اقوى الشهادات على الخلل الموجب لخروج هذا السند عن دليل الحجية، و الى هذا اشار بقوله: «الا فيما كشف بنحو معتبر عن ثبوت خلل فى سنده».

و اما فى اعراض المشهور الموجب للوهن فى الدلالة فهو فيما اذا كشف ان السبب فى الاعراض عن دلالة هذا الخبر هو اطلاعهم على قرينه قد احتفت به تكون مانعة عن انعقاد ظهوره، بحيث لو اطعننا عليها لكانت ايضا قرينه عندنا على خلاف ظهوره و لما انعقد له ظهور عندنا ايضا، و فيما عدا ذلك لا يكون اعراض المشهور موجبا لخلل فى الدلالة، و الى هذا اشار بقوله: «او وجود قرينه» أى فيما كان السبب فى هذا الظن الحاصل من اعراض المشهور الكاشف لكون السبب فى هذا الاعراض منهم هو وجود قرينه «مانعة عن انعقاد ظهوره فيما» كان «فيه ظاهرا لو لا تلك القرينه» أى ان تكون تلك القرينه موجبة لان لا يكون ظاهرا فيما هو فيه ظاهر فعلا.

(١) هذا تعليل لعدم كون الظن القائم على خلاف خبر الثقة موجبا للوهن فيه فى غير مورد الاستثناء، و حاصل التعليل هو ما مرّ من عدم كون دليل حجية خبر الثقة مشروطا بعدم قيام الظن على خلافه، و مثله الظن القائم على خلاف الخبر التام الظهور فانه لا يوجب وهنا كما عرفت فى غير مورد الاستثناء ايضا، لعدم اشتراط دليل حجية الظهور ايضا بعدم قيام الظن على خلافه، و لذا قال (قدس سره): «لعدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة» الذى هو الممكن ان يقوم الظن على خلافه «و لا دليل اعتبار الظهور بما اذا لم يكن ظن بعدم صدوره او ظن بعدم ارادة ظهوره» و السبب فى عدم الاختصاص هو عدم اشتراط دليل الحجية فيهما بعدم الظن على الخلاف كما مرّ بيانه.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٧٤

[الترجيح بالظن غير المعتبر]

و أما الترجيح بالظن، فهو فرع دليل على الترجيح به، بعد سقوط الامارتين بالتعارض من البين، و عدم حجية واحد منهما بخصوصه و عنوانه، و إن بقى أحدهما بلا عنوان على حجيتة، و لم يقم دليل بالخصوص على الترجيح به.

و إن ادعى شيخنا العلامة- أعلى الله مقامه- استفادته من الاخبار الدالة على الترجيح بالمرجحات الخاصة، على ما في تفصيله في التعادل و الترجيح (١) و مقدمات الانسداد في الاحكام إنما توجب حجية الظن

(١) قد مرّ ان الكلام في هذا الظن غير المعبر، تارة من جهة الجبر به، و ثانية من ناحية الوهن، و ثالثة في خصوص الترجيح. و لما فرغ من الكلام عليه في الجهتين شرع في الجهة الثالثة و هي الترجيح به. و توضيحه في بيان امور: الاول: ان جعل الامارة تارة على مبنى الطريقة فيها و انها جعلت طريقا الى الواقع، و اخرى على الموضوعية و انها سبب لجعل الحكم على طبق ما قامت عليه.

الثاني: ان القاعدة الاولى في الامارتين المتعارضتين- بناء على الطريقة- هو التسايط من ناحية الحجية الفعلية و ان احدهما بلا عنوان معين له هو الحجية، اما تساطهما فلانه لما كان الواقع الذي كانت الامارتان طريقا اليه واحدا و المفروض تنافيهما فيه، فلا وجه للاخذ باحدهما من باب كونه طريقا اليه من دون الآخر، لانه من الترجيح بلا مرجح، و اما كون احدهما بلا عنوان حجة فلأن احدهما هو الطريق- واقعا- الى الواقع، و حيث لم يعلم به بخصوصه فيبقى العلم بان احدهما هو الحجية، و لما يعلم عنوانه بخصوصه فيكون احدهما من دون عنوان هو الحجية.

و اما بناء على الموضوعية فالقاعدة الاولى تقتضى التخيير لعدم امكان حجيتهما، معا لاستلزام ذلك جعل حكيمين متضادين بالفعل، و لما كان كل واحد منهما مقتضيا لجعل الحكم الفعلي المشتمل على المصلحة فتركهما معا ترك المصلحة القطعية، فلا بد بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٧٥

.....

من الاخذ باحدهما لثلاث تفوت المصلحتان معا كما سيأتى التعرض لذلك مفصلا في باب التعادل و التراجيح ان شاء الله تعالى. و اما بناء على القاعدة الثانوية المستفاد من الادلة الخاصة في خصوص مورد التعارض فمجملة القول فيها: ان الامارتين المتعارضتين اذا كانتا من غير الاخبار كالاجماعين المنقولين المتعارضين فالمدار على القاعدة الاولى المذكورة، و اما اذا كانتا خبرين فسيأتى في باب التعارض ان المستفاد من الاخبار الخاصة المسماة بأدلة العلاج هل هو التخيير مطلقا، أو الاخذ بالمرجحات المنصوصة، و ألا فالتخيير أو الاخذ بكل ما له مزية و ان لم تكن منصوصة و ألا فالتخيير بدعوى ان المنصوصات من باب المثال؟

الثالث: انه لما كان المختار للمصنف هي الطريقة لم يتعرض للموضوعية في المتن في هذا المقام.

الرابع: انه قد ذكر لترجيح احد المتعارضين بهذا الظن وجوه، اشار المصنف الى ثلاثة منها و هي كلها غير مرضية له. الاول: قيام الدليل على الترجيح به، بدعوى ان المستفاد من ادلة العلاج الخاصة هو الترجيح لكل ذي مزية و ان لم تكن من المنصوصات، و من الواضح ان المعارض الذي وافقه هذا الظن له المزية على المعارض الآخر، و لما لم يستفد المصنف ذلك لم يكن هذا الوجه صحيحا عنده، و اليه اشار بقوله: «و لم يتم دليل بالخصوص على الترجيح به» أى بهذا الظن «و ان ادعى شيخنا العلامة اعلى الله مقامه استفادته» أى استفادة الدليل على الترجيح به، و هو ما استفاد «من الاخبار الدالة على الترجيح بالمرجحات الخاصة» بدعوى ان المرجحات الخاصة لا خصوصية لها و انها من باب المثال، و ان المدار على كل مزية مرجحة و ان لم تكن منصوصة، بعد ان اشار المصنف في صدر عبارته الى ان الترجيح بهذا الظن انما هو بقيام الدليل على الترجيح بقوله: «و اما الترجيح بالظن فهو فرع دليل على الترجيح

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٧٦

بالحكم أو بالحجة، لا الترجيح به ما لم توجب الظن بأحدهما (١)، و مقدماته في خصوص الترجيح لو جرت إنما توجب حجية الظن

في تعيين

به» ثم اشار الى القاعدة الاولى في المقام بناء على الطريقة بقوله: «بعد سقوط الامارتين بالتعارض ... الى آخر الجملة». (١) هذا هو الوجه الثاني الذي اشار اليه للترجيح بهذا الظن، و حاصله: انه لو كانت الامارتان المتعارضتان في فرض الانسداد في كلى الاحكام، فان هذا الظن يكون مرجحا لما وافقه من الامارتين، لان نتيجة الانسداد هي حجية الظن فيما قام عليه، وقد قام هذا الظن على الترجيح لاحدى الامارتين فيكون الترجيح به مما قام الدليل عليه.

و فيه أولا: ان الكلام في الترجيح بهذا الظن سواء على الانفتاح أو الانسداد، فالترجيح به في خصوص الانسداد اخص من المدعى. و ثانيا: ان المتحصّل من دليل الانسداد هو حجية الظن القائم على الحكم او على الطريق، دون الظن القائم على الترجيح لاحدى الامارتين المتعارضتين.

نعم، لو اوجب هذا الظن الشخصي بالحكم المطابق لاحدى الامارتين او الظن الشخصي بحجية احدى الامارتين كان موجبا للترجيح، و الى هذا اشار بقوله:

«و مقدمات الانسداد في الاحكام انما توجب» خصوص «حجية الظن بالحكم او بالحجة لا» حجية الظن في مقام «الترجيح به ما لم توجب الظن» الشخصي «باحدهما» و لازم هذا كون الكلام في الترجيح بالظن الاعم من النوعي و الشخصي، لان المزية التي هي المدار في الترجيح كما تحصل بالظن الشخصي تحصل بالظن النوعي ايضا، و لما كانت نتيجة الانسداد هي حجية خصوص الظن الشخصي لذا كان الظن النوعي تارة يوجب الظن الشخصي، و اخرى لا يوجبه، ففيما كان الظن النوعي الموافق لاحدى الامارتين قد يوجب الظن الشخصي و قد لا يوجبه لذا كان هذا الظن ان استلزم الظن الشخصي كان مرجحا و آلا فلا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٧٧

المرجح، لا أنه مرجح إلا إذا ظن أنه - أيضا - مرجح، فتأمل جيدا، هذا فيما لم يقدّم على المنع عن العمل به بخصوصه دليل (١).

(١) هذا هو الوجه الثالث للترجيح بهذا الظن، و حاصله: جريان انسداد في خصوص الترجيح بهذا الظن، و بيانه هو العلم الاجمالي بوجود مرجحات من قبل الشارع، و باب العلم و العلمي منسّد اليها، و الاهمال رأسا غير جائز للعلم بعدم رضاء الشارع به، و الاحتياط غير ممكن لان الاخذ بكل ما احتمال كونه مرجحا يؤدّي غالبا الى احتمال المرجح لكلا المتعارضين فيعود المحذور من التعارض ايضا، و الرجوع الى الاصل الذي هو الاستصحاب لا يجوز لانه في المقام هو استصحاب عدم المرجح، و بعد العلم الاجمالي بوجود المرجح لا يجوز العمل بهذا الاستصحاب كما تقدم بيانه مرارا، فيدور الامر بين الاخذ بالظن بالترجيح و الاخذ بالترجيح الموهوم أو المشكوك، و ترجيح المرجوح الذي هو الوهم و الشك على الظن الذي هو الراجح قبيح، فتكون نتيجة هذا الانسداد حجية الظن القائم على الترجيح.

و فيه أولا: انه لا علم بوجود المرجح اجمالا من الشارع عدا المرجحات المنصوصة فيما ورد عنه.

و ثانيا: انه بعد تسليم هذا الانسداد فنتيجته هو حجية الظن الشخصي في تعيين المرجح لا كون نفس الظن مرجحا، آلا اذا استلزم الظن الشخصي بالمرجح كون الظن بنفسه مرجحا من المرجحات.

و بعبارة اخرى: ان لازم هذه المقدمات هو حجية الظن القائم على كون ضبط الراوي أو ورعه أو امثال ذلك من المرجحات لا كون الظن بنفسه من المرجحات فيما اذا وافق احد المتعارضين. نعم لو حصل الظن بكون الظن بنفسه من المرجحات لصح الترجيح به، و اليه اشار بقوله: «و مقدماته» أي و مقدمات الانسداد «في خصوص الترجيح لو جرت» و اغمضنا عن عدم العلم الاجمالي الذي هو اول المقدمات المذكورة، أو ناقشنا بامكان الاحتياط و لم نسلّم عدم امكانه، فالنتيجة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٧٨

[الجبر والوهن والترجيح بمثل القياس]

و أما ما قام الدليل على المنع عنه كذلك كالقياس، فلا يكاد يكون به جبر أو وهن أو ترجيح، فيما لا يكون لغيره أيضا، و كذا فيما يكون به أحدهما، لوضوح أن الظن القياسى إذا كان على خلاف ما لولاه لكان حجة- بعد المنع عنه- لا يوجب خروجه عن تحت دليل الحجية، و إذا كان على وفق ما لولاه لما كان حجة لا- يوجب دخوله تحت دليل الحجية، و هكذا لا يوجب ترجيح أحد المتعارضين، و ذلك لدلالة دليل المنع على إلغاء الشارع رأسا، و عدم جواز استعماله فى الشرعيات قطعا، و دخله فى واحد منها نحو استعمال له فيها، كما لا يخفى، فتأمل جيدا (١).

الحاصلة منها «انما توجب» حجية الظن فى تعيين المرجح كما لو ظننا بان الاضطبيئية و الأورعية مرجح «لا انه» أى لا ان الظن بنفسه «مرجح ألا اذا ظن انه ايضا» هو «المرجح» أى ألا اذا حصل لنا ظن ايضا بان الظن بنفسه مرجح من المرجحات. (١) لما فرغ من الكلام فى الظن الذى لم يقم على اعتباره دليل، و قد عرفت انه خصوص الظن غير المعبر الذى لم يرد نهى عنه، و انما كان عدم اعتباره لعدم الدليل على اعتباره ... شرع فى الكلام على الظن الذى قام الدليل على النهى عنه و عدم جواز العمل به، كالظن الحاصل من القياس، فهل يكون جابرا أو موهنا أو مرجحا، ام لا يكون جابرا و لا موهنا و لا مرجحا؟ و حاصله: ان الظن الحاصل من القياس، تارة يكون فى مقام لا يكون فيه الظن غير المنهى عنه جابرا و لا مرجحا و لا موهنا، و فى مثله لا- يكون للظن المنهى عنه احد هذه الامور الثلاثة بطريق اولى، لان لا يوجب كون الظن غير المنهى عنه لا- اثر له هو سقوط الظن غير المعبر شرعا من رأس، و مع سقوطه مع كونه غير منهى عنه فسقوط المنهى عنه اولى، لكونه غير معتبر و منهيا عنه ايضا، و الى هذا اشار بقوله:

«فلا يكاد يكون به» أى فلا يكاد يكون بالظن المنهى عنه جبر أو وهن أو ترجيح فيما لا يكون «الجبر و الوهن و الترجيح «لغيره» و هو الظن غير المنهى عنه.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٧٩

.....

و اخرى يكون الظن المنهى عنه فى مقام يكون الظن غير المنهى عنه جابرا أو موهنا أو مرجحا، و فى هذا المقام ايضا لا يكون الظن المنهى عنه جابرا و لا موهنا و لا مرجحا، لان معنى النهى عنه هو كونه فى نظر الشارع بحكم العدم، و ما كان عند الشارع بحكم العدم لا يعقل ان يكون له اثر عند الشارع.

هذا مضافا الى ان الجبر و الوهن و الترجيح به هو اعمال له و اتباع له فيما قام عليه، و هو مناف لما دل على النهى عنه و حرمة اتباعه و اعماله.

فتحصل مما ذكرنا: ان الظن القياسى الموافق للخبر الضعيف غير الحجية سندا لا- يدخله فى موضوع ما هو الحجية من الخبر و هو الموثوق بصدوره او بصحة مضمونه، لان الوثوق المعبر حجيته هو الحاصل من غير القياس، لان الوثوق الحاصل منه بحكم العدم عند الشارع و منهى عنه ايضا، و مثله فيما لو قام الظن القياسى على خلاف ما كان من الخبر حجة، فان قيامه على خلافه لا يخرج عمّا هو موضوع الحجية، لان كون الظن موهنا انما هو فيما اذا كان الموضوع فى حجية الخبر هو الخبر الذى لم يقم الظن على خلافه، فحيث يكون الموضوع مقيدا بعدم قيام الظن على الخلاف يكون الظن القائم على خلاف الخبر موجبا لخروجه عن موضوع الحجية فى

الخبر، و لكن شرطية عدم قيام الظن على خلاف الخبر شرعا بضم النهى عن الظن القياسى، يكون المتحصّل هو ان الظن المشروط عدم قيامه على الخلاف هو غير الظن المنهى عنه، لانه بحكم العدم شرعا و محرم اعماله ايضا، فلا يكون الظن القياسى موهنا لحجّية ما هو الحجّة.

و مما ذكرنا ظهر حال الترجيح به لاحد المتعارضين، فانه بعد ان كان بحكم العدم و محرما اعماله و اتباعه لا يصح الترجيح به شرعا، و قد اشار الى عدم حصول الجبر و الوهن به بقوله: «و كذا فيما يكون به» أى فى مقام يكون للظن غير المنهى عنه «احدهما» من الجبر أو الوهن لا يكون للظن المنهى عنه ذلك، فلا يكون جابرا و لا موهنا، و قد علّله بقوله: «لوضوح ان الظن القياسى اذا كان على خلاف ما

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٨٠

.....

لولا له كان حجّة» أى اذا قام هذا الظن القياسى على خلاف الخبر الذى هو حجّة، و هو المراد من قوله ما لولا له كان حجّة: أى الخبر الذى لو لا هذا الظن لكان تام الحجّية، فقيامه على خلافه لا يضر بحجّيته «بعد المنع عنه» شرعا الموجب لكونه بحكم العدم شرعا و حرمة اتباعه و اعماله عنده، و لذلك «لا يوجب» هذا الظن «خروجه» أى خروج الخبر «عن تحت دليل الحجّية و اذا كان» الظن القياسى على وفق الخبر الضعيف، و هو مراده من قوله: «ما لولا له لما كان حجّة لا يوجب» موافقة هذا الظن له «دخوله تحت دليل الحجّية» بعد ان كان الخبر ليس بحجّة، فموافقة هذا الظن له لا يصيره حجّة بعد ان كان هذا الظن بحكم العدم شرعا و محرما اعماله و اتباعه، و اشار الى عدم الترجيح به بقوله: «و هكذا لا يوجب» موافقة هذا الظن «ترجيح احد المتعارضين» و هو الذى وافقه الظن القياسى على معارضه.

ثم اشار الى التعليل الشامل للامور الثلاثة الجبر و الوهن و الترجيح به، و انه لا يحصل به جبر و لا وهن و لا ترجيح بقوله: «و ذلك لدلالة دليل المنع» عنه «على الغائه» عند «الشارع رأسا» و ما كان ملغى و بحكم العدم شرعا لا يعقل ان يكون له اثر عند الشارع «و» ايضا النهى عنه يدل على «عدم جواز استعماله فى الشرعيات» و حرمة اتباعه فيها «قطعا و» من الواضح ان «دخله فى واحد منها» أى و دخله فى الجبر و الوهن و الترجيح به هو «نحو استعمال له فيها كما لا يخفى»

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٨١

المقصد السابع فى الاصول العملية

إشارة

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٨٢

.....

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٨٣

المقصد السابع فى الاصول العملية و هى التى ينتهى إليها المجتهد بعد الفحص و اليأس عن الظفر بدليل، مما دل عليه حكم العقل أو عموم النقل (١)، و المهم منها

(١) لا يخفى انه قد تقدم في أول الجزء الاول: ان علم الاصول هو عبارة عن القواعد التي تقع في طريق الاستنباط، و القواعد التي ينتهي اليها المجتهد بعد الفحص و اليأس عن الدليل الدال على ان مؤداه هو الحكم الواقعي، و بعد الكلام فيما سبق عما يقع في طريق الاستنباط ... شرع في الكلام عن القواعد التي ينتهي اليها في مقام العمل، و هي التي اطلق عليها اسم الاصول العمليّة.

و الكلام فيها من جهات: الاولى: في تسميتها بالاصول العمليّة او بالدليل الفقاهتي كما في رسائل الشيخ الاعظم (قدس سره). و توضيح ذلك: ان الدليل المعبر شرعا، تارة يكون اعتباره بلسان انه دليل على الحكم الواقعي، و يطلق عليه مرة الدليل مجردا، و ثانية: انه الدليل الاجتهادي، و ثالثه الامارة، و ان كان يظهر من الشيخ في الرسائل بان ما كان منه دليلا في الاحكام يسمى بالدليل الاجتهادي، و ما كان في الموضوعات يسمى بالامارة.

و اخرى يكون اعتباره لانه دليل على الحكم الواقعي، بل لانه هو المرجع في حال الشك سواء كان له بذاته حكاية عن الواقع ناقصة كالاستصحاب بناء على انه مما يفيد الظن، أو لا كالبراءة مثلا، و هذا هو المسمى بالاصول العمليّة المبحوث عنه في هذا المقصد السابع، و انما سمي بالاصول لان الاصل لغه ما يبنى عليه الشيء، و هذا مما يبنى عليه في حال الشك، و بالعمليّة لانها هي التي يكون العمل على طبقها في حال الشك.

لا يقال: ان هذا موجود في الامارة ايضا، فانها مما يبنى عليها في حال الشك و العمل على طبقها ايضا في حاله.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٨٤

.....

و الجواب عنه أولا: ان هذا و ان كان موجودا في الامارة الا انه لما كان المهم هو معرفة الحكم الواقعي و كانت الامارة لسان اعتبارها انها الموصلة اليه، كان تسميتها بالدليل و بالامارة على الحكم الواقعي اولى من تسميتها لكونها يبنى عليها في مقام الشك، او لان العمل يكون على طبقها في حال الشك، و بقي هذا السبب للاصول لانها لم يكن اعتبارها لجهة ايصالها اليه، و لا يلزم في المناسبات الاسمى اختصاص السبب بالمسمى بحيث لا يمكن تحقيقه في غيره.

و ثانيا: ان تسمية الشيء انما هي بعد تمييز ماهيته عن بقيه الماهيات، و بعد امتياز هذه عما يقع في طريق الاستنباط، و انها هي التي ينتهي اليها في مقام العمل بعد الفحص و اليأس سميت بالاصول العمليّة، فالمسمى بالاصل العملي هو المرجع بعد الفحص و اليأس، و من الواضح ان الذي يبنى عليه بعد الفحص و اليأس مما لا يعم الامارة، و كذلك كونه مرجعا للعمل بعد الفحص و اليأس فانه ايضا مما يختص بها و لا يعم الامارات.

و اما السبب في تسميتها بالدليل الفقاهتي و الامارة بالاجتهادي، فلما اشار اليه الشيخ في الرسائل انه مأخوذ من تعريف الاجتهاد، فانهم بعد ان عرفوا الاجتهاد و بانه استفراغ الوسع لتحصيل الفقيه الظن بالحكم، و كانت الامارة مما تفيد الظن بالحكم للفقيه اختصت باسم الامارة عليه، و الدليل الاجتهادي للفقيه على ذلك، و الاصل لما لم يكن مما يفيد الظن بالحكم الواقعي، و كان مرجعا للفقيه بالخصوص لانه في مقام الشبهة الحكمية المختصة به ناسب ان يسمى بالدليل الفقاهتي.

الجهة الثانية ان توصيف هذه القواعد المسماة بالاصول العمليّة بانها هي التي ينتهي اليها المجتهد بعد الفحص و اليأس انما هو لإدراجها في المسائل الاصولية، و اخراج القواعد الفقهية عنها.

اما وجه ادراجها بهذا العنوان في مسائل الاصول، فلانها لما كانت من القواعد المختصة بالمجتهد لان موردها الشبهة الحكمية، فان المجتهد هو الذي يشك في اصل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٨٥

أربعة (١)، فإن مثل قاعدة الطهارة فيما اشتبهه طهارته بالشبهة الحكمية، و إن كان مما ينتهي إليه فيما لا حجة على طهارته و لا على

نجاسته، إلا أن البحث عنها ليس بمهم، حيث إنها ثابتة بلا كلام، من دون حاجة إلى نقض وإبرام، بخلاف الأربعة، و هي: البراءة و الاحتياط، و التخيير و الاستصحاب: فإنها محل الخلاف بين الأصحاب، و يحتاج تنقيح مجاريها و توضيح ما هو حكم العقل أو مقتضى عموم

الحكم بعد الفحص عن الدليل، و هو الذي يشك في المكلف به، و هو الذي يكون عنده الدوران بين المحذورين، و هو الذي يعتبر يقينه السابق و شكه اللاحق في الحكم الكلي، و لما كانت عامة لجميع ابواب الفقه كانت مما ينبغي ان يبحث عنها في الامور العامة التي يبنى عليها العمل في جميع الفقه، فلذلك كانت من مسائل الاصول دون الفقه.

و اما اخراج القواعد الفقهية عنها كقاعدة ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده، و قاعدة الزموم بما الزموا به انفسهم، فلأنها ليست مرجعا بعد الفحص و اليأس، بل هي قواعد مجعولة ابتدائية في موارد، مضافا الى ما سيذكره في الجواب عن قاعدة الطهارة في كونها ليست عامة، و انما هي قواعد مختصة بأبواب خاصة، لو تم هذا الجواب عنده.

(١) هذه الجهة الثالثة، و لا يخفى ان حصر الاصول في هذه الأربعة استقرائي، لإمكان ان يكون في مقام الشك في اصل التكليف لا يرجع الى البراءة، بل يكون المرجع الاحتياط أو التخيير، و كذلك في مقام اليقين السابق و الشك اللاحق المرجع البراءة لا الاستصحاب.

و اما طريق الحصر في هذه الأربعة فعقلي كما تقدم بيانه في أول هذا الكتاب، و على كل فالاصول الأربعة هي: البراءة و الاحتياط و التخيير و الاستصحاب.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٨٦

النقل فيها إلى مزيد بحث و بيان و مئونة حجة و برهان هذا مع جريانها في كل الابواب، و اختصاص تلك القاعدة ببعضها (١)،

(١) هذه الجهة الرابعة، و حاصلها: ان التعريف المذكور للاصول العملية بانها التي ينتهي اليها المجتهد بعد الفحص و اليأس مما ينطبق على قاعدة الطهارة الجارية في الشبهة الحكمية، كما لو شككنا في طهارة حيوان متولد من نجس العين و طاهر العين، فان المرجع في الحكم بطهارته قاعدة الطهارة و هي مما تختص بالمجتهد لانها من الشبهة الحكمية، و الرجوع اليها لا يكون إلا بعد الفحص و اليأس، فانه لو وجد نص دال على طهارته او نجاسته كان هو المرجع دون قاعدة الطهارة، فما الوجه في اخراجها من الاصول العملية و ادراجها في القواعد الفقهية؟ و الى هذا الاشكال اشار بقوله:

«فان مثل قاعدة الطهارة ... الى آخر الجملة» و قد اُجاب عنها بجوابين:

الاول: ان البحث انما يكون في الامور غير المسلمة عند الكل، لوضوح انه لا وجه للبحث عما هو مسلم عند الكل، و لما كانت هذه الاصول الأربعة غير مسلمة عند الكل اختصت بالافراد لأجل البحث، بخلاف قاعدة الطهارة فانها من الامور المسلمة عند الكل، و لذا لم تدرج في هذه الاصول المبحوث عنها، و مرجع هذا الجواب الى تسليم كونها من الاصول العملية و ليست من مسائل الفقه، و انما لم تدرج لانه لا مجال للبحث عنها لتسليمها، و اليه اشار بقوله: «إلا ان البحث عنها ليس بمهم حيث انها ثابتة بلا كلام ... بخلاف الأربعة ... الى آخر الجملة».

الثاني: ان السبب في كونها ليست من الاصول العملية هو عدم عمومها لجميع ابواب الفقه لاختصاصها بباب الطهارة، بخلاف هذه الأربعة فانها عامة لجميع ابواب الفقه، و اليه اشار بقوله: «هذا مع جريانها» أي جريان الاصول الأربعة المذكورة «في كل الابواب» الفقهية «و اختصاص تلك القاعدة» أي قاعدة الطهارة «ببعضها» أي ببعض ابواب الفقه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٨٧

فافهم (١).

[اصالة البراءة]

إشارة

فصل لو شك في وجوب شيء أو حرمة، و لم تنهض عليه حجة جاز شرعا و عقلا ترك الاول و فعل الثاني، و كان مأمونا من عقوبة مخالفته، كان عدم نهوض الحجة لاجل فقدان النصّ أو إجماله، و احتمال الكراهة أو الاستحباب، أو تعارضه فيما لم يثبت بينهما ترجيح، بناء على التوقف في مسألة تعارض النصين فيما لم يكن ترجيح في البين.

و أما بناء على التخيير- كما هو المشهور- فلا مجال لاصالة البراءة و غيرها، لمكان وجود الحجة المعتبرة، و هو أحد النصين فيها (٢) كما لا يخفى.

(١) الظاهر انه يشير الى ما يرد على الوجه الثاني، من ان كون المسألة عامة لجميع الابواب ليس هو الملاك في كونها اصولية، بل الملاك في كونها اصولية هو كونها مما تختص بالمجتهد و انه هو الذي ينتهي اليها، و ان الانتهاء اليها يكون بعد الفحص و اليأس، و هذا الملاك موجود في قاعدة الطهارة.

و لعله يشير الى المناقشة في الجواب الاول ايضا، و هو ان الملاك في البحث عن هذه الاصول معرفتها لا كونها مسلمة او غير مسلمة، فكونها مسلمة عند الكل لا يقتضى خروجها، مضافا الى ما يقال من انها غير مسلمة الجريان عند الكل.

(٢) لا يخفى ان الشيخ (قدس سره) قسم الشك في المقام الى اقسام:

أولاً: الى الشك في التكليف، تارة مع العلم بنوع التكليف و الشك في المكلف به، و اخرى مع عدم العلم به و الشك في اصل التكليف.

و ثانياً: باعتبار كون المشكوك، تارة هو الوجوب، و اخرى التحريم.

و ثالثاً: باعتبار كون الشبهة تكليفية تارة، و اخرى موضوعية.

و رابعاً: باعتبار كون الشبهة الحكمية ناشئة من جهة فقد النص مرة، و اخرى من جهة اجمال النص، و ثالثة من جهة تعارض النصين.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٨٨

.....

و المختار للمصنف هو صحة التقسيم من الناحية الاولى فقط، و اليه اشار بقوله:

«لو شك في وجوب شيء أو حرمة و لم تنهض عليه حجة»، و بقوله: «و لم تنهض عليه حجة» اشار الى التقسيم من ناحية العلم بالنوع و الشك في المكلف به، فان العلم الاجمالي حجة، فالشك في الوجوب و الحرمة تارة فيما لم تنهض حجة و هو مورد الكلام فعلا، و اخرى فيما نهضت حجة على نوع التكليف و هو العلم الاجمالي به و شك في المكلف به، و سيأتى الكلام فيه ان شاء الله تعالى.

و اما التقسيم من ناحية كون المشكوك وجوبا او حرمة فلا فرق فيه من ناحية صحة جريان البراءة و عدمها الذي هو المهم في البحث فعلا على ما هو الصحيح، و ان خالف بعض الاخباريين في خصوص ما شك في حرمة.

و مثله التقسيم من جهة كون الشبهة تكليفية او موضوعية، لأن الشبهة الموضوعية داخله في الفقه و خارجه عما يبحث عنه في الاصول. و كذلك التقسيم من ناحية منشأ الشبهة، لان المدار على عدم قيام الحجة الفعلية سواء كان ذلك للفقد او للاجمال او للتعارض.

ثم اشار الى ما هو الصحيح المختار له و لعامة الاصوليين بقوله: «جاز شرعا» لاجل البراءة الشرعية كقوله: رفع ما لا يعلمون «و عقلا» لقاعدة قبح العقاب بلا بيان و هي البراءة العقلية «ترك الاول» و هو عدم الاتيان بما شكك في وجوبه «و فعل الثاني» و هو الاتيان بما شكك في حرمة «و كان» المكلف «أمونا» من جهة «عقوبة مخالفته» للتكليف المشكوك فلا- عقاب عليه في مخالفته للوجوب المشكوك بترك اتيانه، و لا في مخالفته للتحريم المشكوك باتيانه.

ثم اشار الى انه لا وجه لعقد البحث في فصول متعددة لاجل فقدان النص، و لاجل اجماله تارة من ناحية الوجوب و الاباحة أو الحرمة و الاباحة، و اخرى مع احتمال الكراهة و الاستحباب، و ثالثة لاجل تعارض النصين كما فعله الشيخ الاعظم في الرسائل بقوله: «كان عدم نهوض الحجّة لاجل فقدان النص او» لاجل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٨٩

.....

«اجماله» و بقوله: «و احتماله» أى احتمال المجتهد الباحث «للكرهية او الاستحباب» اشار الى ما ذكرنا من ان الطرف المشكوك الوجوب و الحرمة تارة هو الاباحة فقط، و اخرى بضم الكراهة في مورد كون المشكوك هو الحرمة، و بضم الاستحباب في مورد كون المشكوك هو الوجوب «او» كان عدم نهوض الحجّة لاجل «تعارضه» أى تعارض النص.

ثم اشار الى ان الجواز المذكور تركا و فعلا في مقام تعارض النصين مشروط بشيئين:

الاول: ان لا يكون احد النصين ارجح من الآخر، فان الحجّة القائمة الفعلية تكون هي النص الراجح.

و الثانى: كونه مبنيا على التوقف فى النصين المتعارضين، اما بناء على التخيير فى المتعارضين فلا وجه للجواز المذكور لقيام الحجّة الفعلية و هو وجوب العمل باحدهما بقوله: «فيما لم يثبت بينهما ترجيح» و به اشار الى الشرط الاول، و الى الثانى اشار بقوله: «بناء على التوقف فى مسألة تعارض النصين فيما لم يكن ترجيح فى البين».

ثم اشار الى الوجه فى عدم الرجوع الى البراءة بناء على التخيير بقوله: «و اما بناء على التخيير كما هو المشهور» فى النصين المتعارضين «فلا- مجال لاصالة البراءة» التى هى الجواز المذكور «و» لا- مجال ل «غيرها» ايضا كالاحتياط كما هو رأى بعض الاخباريين، ثم اشار الى السبب فى عدم صحة الرجوع الى البراءة و لا الى غيرها بقوله: «لمكان وجود الحجّة المعترية و هو احد النصين فيها» أى فى مسألة تعارض النصين، و مع وجود النصّ الشرعى على الحكم الشرعى لا وجه للرجوع الى الاصول، لما عرفت من انها مشروطة بعدم الدليل. بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٩٠

[الاستدلال بالكتاب على البراءة]

و قد استدل على ذلك بالادلة الاربعه: اما الكتاب فبآيات اظهرها قوله تعالى: وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا (١) و فيه: إن نفى

(١) اما كونها اظهر فلأن هذه الآية المباركة بعد تمامية مقدماتها يكون لها ظهور واضح على البراءة فى مقام الشك فى اصل التكليف.

و اما المقدمات التى يبنى عليها الاستدلال بها للبراءة فثلاث:

الاولى: كون المراد من العذاب المنفى فيما هو ما يعمّ العذاب الاخرى، لانه لو كان المراد منه هو العذاب الدنيوى الواقع فى الامم السابقة تكون اجنبية عما نحن فيه، لانه كان ذلك لعدم تصديق الامم المبعوث لها الانبياء و تكذيبهم لهم و جرأتهم على ايدائهم أو قتلهم، لا لمخالفتهم للتكاليف الفرعية مع وصول بيانها لهم.

الثانية: ان المراد من الرسول هو الاعم من الرسول الظاهرى و هم الانبياء و الرسول الباطنى و هو البيان، فانه لو كان المراد بها خصوص

الرسول الظاهري أيضا تكون اجنبية عن المقام، لان مدلولها يكون هو ان نفى العذاب وان كان اخرويا منوط بالرسول الظاهري، وهذا المعنى اجنبي عما هو المطلوب اثباته بها في البراءة، من كون نفى العذاب منوط بعدم وصول البيان، فالاستدلال بها للبراءة يتوقف على كون المراد من الرسول البيان، وانما كنى به عن البيان لملازمة البيان للرسول غالبا، لان البيان من الله لأحكامه انما يكون على لسان رسله و من طريقهم.

الثالثة: ان يكون المراد من نفى العذاب هو نفى استحقاق العذاب لا نفى فعلية العذاب، لان المبحوث عنه في البراءة هو نفى استحقاق العقاب عند عدم البيان، ولا ملازمة بين الاستحقاق والفعلية، لوضوح ان الله تعالى فضله ربما لا يعاقب من استحق العقاب، فاذا كانت الآية المباركة في مقام رفع استحقاق العقاب عند عدم البيان- الممكنى عنه بالرسول- كانت مربوطة بمحل الكلام و دالة على البراءة الشرعية عند عدم البيان الواصل، و اذا كان المنفى فيها فعلية العقاب لا تنفع دليلا في ما نحن فيه، لاحتمال كون من لم يصله البيان مستحقا للعقاب بمجرد احتماله لذلك و قد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٩١

التعذيب قبل إتمام الحجّة ببعث الرسل لعله كان منة منه تعالى على عباده، مع استحقاقهم لذلك (١)، و لو سلم اعتراف الخصم بالملازمة بين

رفع الله عنه بفضلته و منته فعلية العقاب، فلا تصلح دليلا لمن كانت دعواه عدم استحقاق العقاب عند عدم البيان. فاتضح: ان الاستدلال بها يتوقف على هذه المقدمات الثلاث، و بعد تماميتها تدل على البراءة الشرعية فيما لو شك في وجوب شيء او حرمة بعد الفحص و اليأس من البيان.

(١) لم يشر المصنف الى المناقشة في المقدمة الاولى بكون السياق ظاهرا في نفى العذاب الدنيوي الذي حدث في الأمم السابقة، و منه يظهر المناقشة في المقدمة الثانية بان ظاهرها كون المراد من الرسول هو الرسول الظاهري و هم الانبياء لتكون اجنبية باحد هذين الظهورين عن المقام، بل يمكن دعوى ان احتمال كون المراد من الرسول هو خصوص الرسول الظاهري كاف في عدم صحة الاستدلال بها لإجمالها.

و على كل، فقد اشار الى المناقشة في المقدمة الثالثة فقط، و هو كون الآية المباركة اما ظاهرة في نفى فعلية العذاب، أو لا أقل من اجمالها من ناحية كون المنفى فيها هو الاستحقاق او الفعلية، و الاستدلال انما يتم فيها على البراءة حيث يكون لها ظهور في نفى الاستحقاق فيكفي الاجمال من هذه الناحية في عدم تمامية الاستدلال بها، و في مثل هذا يقال اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، لان معنى الاحتمال في المقام هو الاجمال، و قد عرفت ان الاستدلال بها يتوقف على ظهورها في نفى الاستحقاق.

و يظهر من المصنف دعوى اجمال الآية من ناحية المرفوع و المنفى فيها، و انها لا ظهور لها في نفى الاستحقاق لاحتمال كون المرفوع فيها هو الفعلية، و مع هذا الاحتمال لا ظهور لها في نفى الاستحقاق حتى يصح الاستدلال، لانه قال (قدس سره): «و فيه» أي و في الاستدلال بهذه الآية المتوقف على ظهورها في رفع الاستحقاق «ان نفى التعذيب» أي نفى فعلية التعذيب «قبل اتمام الحجّة» الممكنى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٩٢

الاستحقاق و الفعلية (١)، لما صح الاستدلال بها إلا جدلا، مع وضوح منعه، ضرورة أن ما شك في وجوبه أو حرمة ليس عنده بأعظم مما علم

عنه «ببعث الرسل لعله كان منة منه تعالى» و في تعبيره بلفظ لعل دلالة على احتمال كون المنفى هي الفعلية، و على كل فيحتمل كون المنفى هي فعلية التعذيب قبل البيان منة منه تعالى «على عباده مع استحقاقهم لذلك» أي العقاب، و على هذا فلا دلالة لها على ما هو

المدعى في المقام من عدم الاستحقاق عند عدم البيان.

و يحتمل ان يشير المصنف بقوله: «لعله كان منةً منه تعالى» الى ان احتمال ورودها مورد المنه هو الموجب لاحتمال كونها في مقام رفع الفعلية، لان رفع العقاب حيث لا استحقاق فيه لا يكون فيه منةً، و انما تكون المنه في رفع الفعلية مع الاستحقاق، و حيث يحتمل كون ورودها مورد المنه لذا كان المحتمل ايضا ان تكون في مقام رفع الفعلية دون الاستحقاق.

لا يقال: لا يحتمل ورودها مورد المنه حتى يكون رفع الفعلية محتملا لتصريحها برفع العقاب قبل اتمام الحجته ببعث الرسل، و حيث لا تتم الحجته لا بد و ان يكون المرفوع هو الاستحقاق لعدم احتمال كون احتمال البيان منجزا.

فانه يقال: ليست المنه المحتملة لدعوى كون الاحتمال بنفسه منجزا، بل المنه انما هي في مورد الاحتمال حيث يمكنه تعالى ان يجعل الاحتياط في هذا المقام، فتكون المنه في رفع الاحتياط في مورد امكان جعله، فيكون المراد من الآية بناء على ارادة نفي الفعلية فيها انا رفعنا فعلية العقاب عنهم في مورد عدم البيان، لانه يمكننا جعل الاحتياط في هذا المقام فلم نجعله منةً منا على عبادنا، فما لم يصل البيان منا اليهم ففعلية العذاب عنهم مرفوعة منةً منا عليهم، لامكان ان نجعل الاحتياط في هذا المقام فلم نجعله لاجل المنه، و كانت فعلية عذابنا لهم منوطةً بوصول البيان.

(١) توضيحه: ان الشيخ (قدس سره) في رسائله قال في كلامه على دلالة هذه الآية المباركة: انها و ان كانت غير ظاهرة في نفي الاستحقاق حتى تكون دليلا لنا على

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٩٣

.....

البراءة، إلا انه مع ذلك يصح الاستدلال بها في قبال الاخباريين المدعين الاحتياط في مقام الشك في اصل التكليف، لانهم معترفون بالملازمة بين نفي الفعلية في المقام و بين نفي الاستحقاق، فالآية لو كانت ظاهرة في نفي الفعلية لدلت بالملازمة على نفي الاستحقاق، و حينئذ تكون دليلا على البراءة.

و قبل الشروع في الجوابين اللذين اشار اليهما المصنف عن صحة الاستدلال بها في قبال الاخباريين - نقول: ان توهم الملازمة بين الفعلية و بين الاستحقاق في المقام منشؤه اما ما يظهر من ادلة الاخباريين على الاستحقاق بما دل على الفعلية ظاهرا مثل روايات التلث الدالة على ان اقتحام الشبهة موجب للوقوع في الهلكة، بدعوى ان المراد من الهلكة هي العقاب، فمدلول الروايات على هذا ان اقتحام الشبهة يترتب عليه الهلكة الفعلية، فلو لم يكن تلازم عندهم بين الفعلية و الاستحقاق لما صح الاستدلال بما يدل على الفعلية على الاستحقاق.

و فيه اولاً: ان استدلال الاخباريين على الاستحقاق بفعلية العقاب في مورد الشبهة لا يدل على الملازمة مطلقا بينهما، لوضوح ان فعلية العقاب لا بد و ان تكون مسبوبة باستحقاقه، بخلاف نفي الفعلية فانه لا يقتضى نفي الاستحقاق، لان وجود الاخص و لو موردا يستلزم وجود الاعم، بخلاف نفي الاخص فانه لا يستلزم نفي الاعم، و فعلية العقاب اخص من الاستحقاق اذ قد يكون استحقاق و لا فعلية، و لكنه لا يعقل ان تكون فعلية للعقاب من دون استحقاق، فاستدلاليهم بها من جهة الاحتياط لا يستلزم قولهم بالملازمة حتى في مورد نفي الفعلية.

و ثانياً: ما سيأتي من ان لازم الملازمة عدم الاثر للتوبة و للشفاعة، و اما ان يكون منشأ الملازمة الذي اعترف بها الاخباريون هي دعوى الاجماع في خصوص المقام، على ان نفي الفعلية فيه يستلزم نفي الاستحقاق: أي قيام الاجماع في مورد عدم البيان الواصل على ان نفي الفعلية فيه تلازم نفي الاستحقاق. و لا وجه لدعوى الاجماع في المقام، فان العقاب الفعلي امر تكويني و استحقاقه امر عقلي، و لا

وجه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٩٤
بحكمه، و ليس حال الوعيد بالعذاب فيه إلا كالوعيد به فيه (١)،

للاجماع على الملازمة شرعا بين امرين احدهما تكويني و الآخر عقلي، لان الاجماع انما يصح قيامه على مجعول تشريعي و لا مجعول تشريعي في المقام، فلا ينبغي ان يقول الاخباريون بهذا الاجماع ليكون كاشفا عن اعترافهم بهذه الملازمة، و على كل فلم يظهر الوجه واضحا في دعوى اعترافهم بهذه الملازمة.

(١) حاصل الجواب الاول عن صحة الاستدلال بها في قبال الاخباريين مع انه لا ملازمة واقعا بين نفى الفعلية و نفى الاستحقاق ان الاستدلال بها لا يصح الا على نحو الجدل، و المراد بالاستدلال الجدلي هو الاستدلال بما هو غير صحيح عند المستدل، و لكنه حيث انه يعترف به خصمه فيستدل به كالزام به، و المهم لنا في المقام ليس هو مجرد إلزام الاخباريين، بل ما يكون لنا دليل و حجة واقعا في مقام عملنا على البراءة في مقام الشك في اصل التكليف فلا تكون الآية حجة لنا واقعا على البراءة، و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «لما صح الاستدلال بها» أي بهذه الآية «الا جدلا» لا واقعا.

الجواب الثاني: انا نمنع اصل صحة نسبة الملازمة عند الاخباريين، فانه لا يعقل ان يقول الاخباريون بالملازمة بين استحقاق العقاب و فعليته، اذ لا- يعقل ان يكون الاقتحام في مورد الشك اعظم من الاقتحام مع القطع بالحكم، فان من ترك الواجب المقطوع بوجوبه او فعل الحرام المقطوع بحرمة لا ملازمة فيه بين استحقاق المقتحم و فعلية العقاب، و الا للزم ارتفاع أثر التوبة و لزوم الالتزام بانه لا تنفع في رفع السيئة فعل أي حسنة، مع ان الاخبار متواترة بان التوبة و فعل بعض الحسنات كزيارة سيد الشهداء مثلا يرفعان أثر الذنوب مهما كانت، هذا مضافا الى ان لازم دعوى الملازمة المذكورة انكار الشفاعة من اهلها، و انكار الرحمة التي وسعت كل شيء، فلا يعقل ان يقول الاخباريون و منهم اعظم علمائنا الاعلام بالملازمة بين الاستحقاق و الفعلية ليكون نفى الفعلية مستلزما لنفى الاستحقاق، و اليه اشار بقوله: «مع وضوح

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٩٥
فافهم (١).

[الاستدلال بالسنة على البراءة:]

اشارة

و أما السنة: فبروايات

[حديث الرفع

اشارة

منها: حديث الرفع (٢)، حيث عد (ما لا يعلمون) من التسعة المرفوعة فيه، فالالزام المجهول مما لا يعلمون، فهو مرفوع فعلا و إن كان ثابتا واقعا، فلا مؤاخذه عليه قطعا.

منعه» أى مع وضوح منع اصل دعوى اعتراف الخصم بالملازمة من جهة «ان ما شك في وجوبه او حرمة ليس عنده» أى ليس عند من نسب اليه الاعتراف «باعظم مما علم بحكمه» و قطع به و عصى المكلف و اقتحم متعمدا عاصيا، فانه لا ينبغي لاحد ان يلتزم بالملازمة فيه بين الاستحقاق و الفعلية، فكيف يمكن ان يلتزم احد بالملازمة بينهما في مقام الاقتحام فيما شك في اصل التكليف فيه، و على كل فلو ثبت وعيد للمقتحم في الشبهة فلا يكون الا كالوعيد على من اقتحم مع القطع بالحكم، و سيأتى في مقامه انه لم يثبت وعيد للمقتحم في الشبهة، و الى هذا اشار بقوله: «و ليس حال الوعيد بالعذاب فيه» أى في ما شك في وجوبه او حرمة «الا كالوعيد به» أى بالعذاب «فيه» أى فيما علم بحكمه.

(١) لعله اشارة الى ان جوابه الثانى غاية ما يدل عليه انه لا- ينبغي ان يقال بالملازمة، لا- ان من نسب اليه القول بها لم يقل بها، و الصحيح فى مقام ردّ دعوى النسبة هو نقل كلام من نسب اليه الملازمة بالتصريح بعدم الملازمة.

(٢) المراد منه الحديث عن النبى صلى الله عليه و آله و سلمّ و هو قوله صلى الله عليه و آله و سلم: (رفع عن امتى تسعة اشياء الخطا و النسيان و ما استكروها عليه و ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما اضطروا اليه و الطيرة و الحسد و التفكير فى الوسوسة فى الخلق ما لم ينطق الانسان بشفته)[٢٧].

و محل الاستدلال منه هى فقرة ما لا يعلمون، و بيان الاستدلال بها هو ان الاحتمالات فى المراد من كلمة الموصول و هى (ما) كثيرة، اهمها ثلاثة:

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٩٦

.....

الاول: ان يكون المراد منه هو الحكم المطلق الشامل للحكم الكلى ككلى الوجوب او التحريم المشكوكين، و الحكم الجزئى كحكم المانع المشكوك خمر او خلا.

فالمتحصل من قوله صلى الله عليه و آله و سلمّ: (رفع ما لا- يعلمون) هو رفع الحكم غير المعلوم، و باطلاقه يشمل الحكم الكلى و الجزئى، و فى كون الحكم المرفوع جزئيا فى المانع المشكوك كونه خمر او خلا- اشكال، لوضوح كونه كليا لشموله لكل حكم شك فيه من جهة اشتباه عنوانه الذاتى ككونه خمر او خلا، فلا بد و ان يكون المراد من الحكم الكلى هو الحكم المشكوك فيه من ناحية الشبهة الحكمية، كالحكم فى التتن المشكوك حرمة، فان عنوانه الذاتى معلوم و هو كونه تتنا، و المجهول فيه حكمه الواقعى من ناحية حرمة و اباحته، فالشك فيه من ناحية حكمه لعدم بيان و اصل فيه يدل على حرمة او على حليته.

و المراد من الحكم الجزئى هو الشك فى حكم الشئ لاجل اشتباه عنوانه الموضوع للحكم المعلوم، فان الخمر معلوم حكمه و الخلّ معلوم حكمه، فاذا شك فى مائع كونه خمر او خلا فالشك فيه من ناحية حكمه نشأ من جهة عدم معلومية ما هو موضوع الحكم، و هى المسماة بالشبهة الموضوعية.

الثانى: ان يكون المراد من الموصول هو الفعل الذى لا يعلم حكمه، سواء كان عدم معلومية حكمه لاجل الشك فى اباحته و حرمة، او لاجل الشك فى عنوانه من حيث كونه خمر او خلا، و على هذا فيشمل الحديث الشبهة الحكمية و الموضوعية ايضا، فانه كما يصدق على المشكوك عنوان انه مجهول لعدم العلم بكونه خمر او خلا، كذلك يصدق على المعلوم العنوان كالتتن انه مجهول من جهة كونه مباحا أو حراما، غايته ان السبب فى الجهل فى الاول هو عدم العلم بعنوانه الاولى الذاتى السابق على الحكم و هو الخمرية و الخلية، و السبب فى الجهل فى الثانى هو عدم العلم بالعنوان الثانوى غير الذاتى المتأخر عن الحكم و هو كونه مباحا أو حراما، و لا مانع

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٩٧

[الاستشكال بدلالة الحديث بوجوه]

لا يقال: ليست المؤاخذه من الآثار الشرعية، كي ترتفع بارتفاع التكليف المجهول ظاهراً، فلا دلالة له على ارتفاعها (١).

من ناحية هذا الفرق بعد ان كان عنوان ما لا يعلمون شاملاً لكل شك في الحكم المتعلق بالفعل.
الثالث: ان يراد من الموصول هو خصوص الفعل المشكوك من ناحية عنوانه الاولى، وحينئذ لا يشمل الحديث الشبهة الحكمية و يختص بالشبهة الموضوعية.

و المختار للمصنف هو الاحتمال الاول من الاحتمالات الثلاثة، و اليه اشار بقوله: «فالالزام المجهول مما لا يعلمون» سواء كان الزامياً وجوبياً أو تحريمياً «فهو مرفوع فعلاً و ان كان ثابتاً واقعا»، و في تعبيره بالالزام دلالة واضحة على ان المرفوع عنده هو الحكم، و في قوله فعلاً دلالة ايضاً على ان المرفوع هي رتبة الحكم الفعلية على ما اختاره في مراتب الحكم: من الاقتضائية و الإنشائية و الفعلية و التنجز، و لا- يخفى ان لايزم رفع الحكم بمرتبته الفعلية هو عدم المؤاخذه عليه لو كان حراماً واقعا ففعله المكلف أو كان واجباً واقعا فتركه، و لذا فرع عليه بقوله: «فلا مؤاخذه عليه قطعاً».

(١) قد استشكل في دلالة الحديث على كون المرفوع فيه هو الحكم بوجوه:

منها: ان الرفع يناسب كون المرفوع ثقيلاً و لا ثقل في نفس الحكم، و انما الحكم سبب للثقل في نفس الفعل، و من الواضح ان السبب لا- يوصف بمسببه، فلا- يوصف سبب البياض بانه ابيض، و انما الموصوف بالابيض هو البياض نفسه او الجسم الابيض دون سبب البياض، فلا بد و ان يكون المرفوع هو الفعل لانه هو الموصوف بالثقل المناسب للرفع دون الحكم لانه سبب لما فيه الثقل، و اذا كان المراد منه الفعل فيضم اليه ما سيأتي من دعوى كون الظاهر من عدم العلم بالشىء هو عدم العلم بنفسه و بعنوانه الاولى فيختص بالشبهة الموضوعية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٩٨

.....

و الجواب عنه اولاً: انه فرق بين مسبب السبب و بين آثار المسبب، فان السبب و ان كان لا يوصف و لا يحمل عليه مسببه و لكنه يوصف و يحمل عليه آثار السبب، فان من أوجد الماء فروى به العطاشى لا يوصف بانه ماء، و لكنه يوصف بانه روى العطاش، و كذلك من أوجد البياض لا يوصف بانه ابيض و لا يحمل عليه الابيض، و لكنه يحمل عليه آثار البياض، فيقال لمن أوجد البياض انه فرق البصر.

و ثانياً بان الحكم نفسه قد ورد وصفه بالثقل كما في قوله تعالى: سَنَلْقَىٰ عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا [٢٨] إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْأًا [٢٩] الخ. و من الواضح ان المراد من القول الثقيل هو الحكم ناشئة الليل.

و ثالثاً: ان الحكم و الفعل من قبيل المتعلق و المتعلق به، و يوصف المتعلق بوصف متعلقه، فيقال الحكم سهل و الحكم صعب اذا كان متعلقه سهلاً أو صعباً.

و منها: ان وحدة السياق في بعض فقرات الحديث تقضى بان المراد من الموصول هو الفعل دون الحكم، لان المراد من ما استكرهوا عليه و ما اضطروا اليه و ما لا يطبقون هو الفعل الذى اكرهوا عليه و الفعل الذى اضطروا الي ارتكابه و الفعل الذى لا يطبقون الاثيان به، و كذلك المراد من الخطأ فانه هو الفعل الذى كان خطأ، و كذلك النسيان فان المراد منه هو الفعل الذى وقع من الشخص نسياناً، و الظاهر من عدم العلم به هو عدم العلم بنفسه و بذاته، فينحصر في الشبهة التي كان الجهل فيها مستندا الى الجهل بعنوانها الذاتى

الأولى، و هي مثل المائع غير المعلوم كونه خمرا أو خلا، و هذه الشبهة هي الشبهة الموضوعية دون الحكمية، فالمستفاد- على هذا- منه رفع الذى لا يعلم من حيث عنوان ذاته مثل المثال المذكور و هو خصوص الشبهة الموضوعية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٢٩٩

.....

و الجواب عنه أولا: ان العنوان المنظور اليه في هذه الفقرات هو مفهوم ما استكرهوا عليه و مفهوم ما اضطروا اليه و هكذا، و انما يكون المراد منه الفعل باعتبار ان منطبق هذا العنوان في ما اضطروا و ما استكرهوا و امثالها منحصر في الفعل، لا أن المنظور اليه بدوا هو نفس الفعل، و كون منطبق هذه المفاهيم هو الفعل لا يكون من السياق الذى هو قرينة عرفية على ارادة مثله من مفهوم ما لا يعلمون بعد ان كان من الممكن انطباقه على الحكم العام لتكون المنه فيه اعم و اشمل.

و ثانيا: ان كون المراد من الموصول هو الفعل لا يجعله منحصر الدلالة في الشبهة الموضوعية، بعد ما عرفت من صدق ما لا يعلمون على الفعل المجهول من حيث عنوانه الاولى كما في الشبهة الموضوعية، و على الفعل المجهول من حيث عنوانه الثانوى و هو كونه مباحا أو حراما.

و دعوى ان الظاهر منه هو خصوص الفعل المجهول بعنوانه الاولى ممنوعة، بل الظاهر منه هو الفعل المجهول حكمه سواء كان السبب في الجهل بالحكم عدم العلم به من حيث معلومية كونه خمرا أو خلا، او عدم العلم به للجهل بنفس حكمه كاللتن.

و منها: ما اشار اليه بقوله: «لا يقال ليست المؤاخذه ... الى آخره» و توضيحه:

انه قد تقدم منه ان المهم في المقام هو رفع الاستحقاق في مخالفة التكليف المجهول، فالمصنف لما ذكر ان حديث الرفع دال على رفع فعلية التكليف فرع عليه برفع المؤاخذه بقوله: «فلا مؤاخذه عليه قطعا» و هذا الاشكال مربوط بهذه الجهة لا كما مر من الاشكالين، فانه منوط بمتعلق الرفع.

و على كل، فحاصل هذا الاشكال يمكن ان يكون بنحوين:

الاول: ما اشار اليه في المتن من ان الرفع انما يتعلق بالمجوعول الشرعى و بالآثار الشرعية لانها مجعولة و لو بالواسطة، و المؤاخذه ليست من الآثار الشرعية للتكاليف الشرعية، لان المراد من المؤاخذه هو حق المؤاخذه، و حق المؤاخذه هي الطرف الثانى لاستحقاق العقاب، و الحاكم به العقل في مخالفة التكاليف، فهى من الآثار

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٠٠

فإنه يقال: إنها و إن لم تكن بنفسها أثرا شرعيا، إلا أنها مما يترتب عليه بتوسيط ما هو أثره و باقتضائه، من إيجاب الاحتياط شرعا، فالدليل على رفعه دليل على عدم إيجابه المستتبع لعدم استحقاقه العقوبة على مخالفته (١).

العقلية، و ليست من المجعولات الشرعية حتى يكون امر رفعها و وضعها بيد الشارع، بل العقل في مخالفة التكليف يحكم باستحقاق العقاب على العبد و بحق المؤاخذه عليه للمولى، فلا- تكون المؤاخذه من المرفوع برفع التكليف لانها ليست من الآثار الشرعية المجعولة للتكليف حتى يكون رفع التكليف رفعا لها، و الى هذا اشار بقوله: «لا يقال ليست المؤاخذه من الآثار الشرعية» و لو بالواسطة «كى ترتفع بارتفاع التكليف المجهول ظاهرا» و اذا لم تكن من الآثار الشرعية له فلا تكون مما يرفع برفعه.

و من الواضح ان رفع الشارع و وضعه بما هو شارع مما يختص بمجعولاته الشرعية، و قد عرفت ان المؤاخذه و عدمها من الآثار العقلية و ليست من الآثار الشرعية، فلا وجه لدعوى رفعها.

(١) توضيح هذا الجواب: ان رفع الشىء تارة يكون برفعه بنفسه و هذا مما يختص بالمجعولات الشرعية، و اخرى يكون رفع الأثر برفع

موضوع الاثر و هذا لا يختص بالآثار الشرعية بل يعم الآثار العقلية ايضا، و من الواضح ان المؤاخذه موضوعها التكليف المجعول شرعا في مرتبه الفعلية، فاذا رفع الشارع الحكم في مرتبه الفعلية فترتفع المؤاخذه لرفع موضوعها، لا لان الرفع قد تعلق بها، ففي الحقيقة انه بالنسبة الى المؤاخذه ارتفاع، فالشارع و ان لم يكن له رفع المؤاخذه بنفسها لانها اثر عقلي، إلا انه لما كان ما هو الموضوع لها رفعه و وضعه بيده فيكون رفع المؤاخذه بواسطة رفع الشارع لما هو الموضوع له مما هو بيد الشارع، فالرفع يكون رفعا حقيقة لموضوعها و ارتفاعا بالنسبة اليها.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٠١

.....

و الحاصل: ان مصلحة التكليف الواقعية لما اقتضت جعله و اقتضت ايضا فعليته و ايصاله و لو بجعل الاحتياط في مقام الشك فيه، و المؤاخذه من آثار التكليف العامة للتكليف الفعلي واقعا كان او ظاهريا أو ثابتا بجعل الاحتياط في مورده، فيكون رفع المؤاخذه برفع موضوعها في عدم جعل الاحتياط في مورد الشك مما بيد الشارع، لا مكان رفعها برفع موضوعها لا برفعها بنفسها، و ليس هذا من قبيل واسطة الامر الشرعي لترتب الاثر العقلي حتى يقال: ان الامر الشرعي ان كان من قبيل الامارة يصح كونه واسطة لترتيب الاثر العقلي، و ان كان من قبيل الاصل فلا يترتب عليه الاثر العقلي، لما سيأتي في عدم حجية الاصل في ترتيب الآثار العقلية، و لما كانت البراءة و رفع الحكم في المقام من الاصول فلا يترتب عليه رفع الآثار العقلية.

فانه يقال: ان ارتفاع الأثر في المقام ليس من باب كون الاصل واسطة لترتبه حتى يأتي التوهم المذكور، فان الأثر العقلي تارة يكون من الآثار المختصة بالتكليف الواقعي كانتزاع الشرطية مما هو شرط واقعا، أو من الآثار الخارجية المترتبة على وجود الشيء واقعا ككون زيد البالغ سن العشرين مما تنبت له لحيه خارجا، و في مثل هذين الأثرين يأتي الفرق فيها بين الاصل و الامارة على ما سيأتي تفصيله في باب الاستصحاب.

و اخرى يكون الأثر من آثار التكليف الاعم من التكليف الواقعي و الظاهري بمرتبه الفعلية، كمثل المؤاخذه فانها من آثار التكليف سواء كان واقعا او ظاهريا، و مثل هذا الاثر العقلي لا يكون ثبوت موضوعه الذي هو التكليف بالاصل من اثبات الاصل للأثر العقلي، و لا ارتفاعه برفع التكليف بالاصل من ترتيب عدم الأثر العقلي بالاصل، و لا يفرق في مثل هذا بين الامارة و الاصل، فان ثبوت التكليف سواء كان بالامارة أو بالاصل مما يصح المؤاخذه على تركه و ثبوت عدمه سواء كان بالامارة او بالاصل مما يترتب عليه عدم صحة المؤاخذه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٠٢

.....

و الحاصل: ان الأثر الاعم للتكليف واقعا كان او ظاهريا يثبت بثبوت موضوعه و يرتفع بارتفاع موضوعه، و ليس هو من ترتيب الأثر العقلي و عدمه بالاصل حتى يفرق فيه بين الامارة و الاصل، و الى ما ذكرنا أشار بقوله: «فانه يقال انها» أي المؤاخذه «و ان لم تكن بنفسها أثرا شرعيا إلا انها» لما كانت «مما يترتب عليه» أي على التكليف «بتوسيط ما هو أثره و باقتضائه من ايجاب الاحتياط شرعا» لما عرفت من ان ايجاب الاحتياط من آثار مصلحة التكليف المقتضية لجعله و لإيصاله و لو بجعل الاحتياط في مورده، فايجاب الاحتياط من آثار التكليف بما له من المصلحة المقتضية لإيصاله، و حينئذ «الدليل» الدال على ايجاب الاحتياط مثبتا لموضوع المؤاخذه، و الدليل الدال «على رفعه» أي على رفع التكليف ظاهرا في مورد الشك «دليل» واضح «على عدم ايجابه» أي على عدم ايجاب الاحتياط في مورد الشك «المستتبع ل» ارتفاع حق المؤاخذه و «عدم استحقاق العقوبة على مخالفته» أي على مخالفة التكليف المشكوك، فهي

من باب رفع الشيء برفع موضوعه لا- لرفعه بنفسه، فالمؤاخذة لما كانت من الآثار العامة و كان موضوعها بيد الشارع رفعها برفع موضوعها و اثباتها باثبات موضوعها، و ليس هو من باب اثبات الاصل للأثر العقلي كما عرفت.

فتحصل مما ذكرنا: ان الأثر العقلي العام مما بيد الشارع رفعه و وضعه برفع موضوعه و وضع موضوعه، لا لتعلق الرفع و الوضع بنفس الأثر العقلي.

و لا يخفى انه قد اتضح مما ذكرنا: ان الرفع في المقام من قبيل الدفع، فالمراد من الرفع ظاهرا بحسب لسان الحديث هو الدفع لبا، لان الرفع لغه هو ازالة الموجود و محو أثر المقتضى الموجود، و الدفع منع المقتضى عن تأثيره، و لما كانت البراءة في المقام مانعة عن تأثير المصلحة لايجاب الاحتياط في مورد الشك فالبراءة مانعة عن التأثير لا رافعة لأثر المقتضى الموجود، فان المصلحة الواقعية لم تؤثر أثرا فعليا قد ارتفع بالبراءة، بل البراءة منعت عن تأثيرها لايجاب الاحتياط في مورد الشك، فهي

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٠٣

.....

مانعة عن تأثير المقتضى أثره لا رافعة لأثره الموجود، و لذا كان المراد من الرفع في الحديث هو الدفع لبا.

و ما يقال: من ان الرفع لأثر المقتضى بعد تأثيره هو دفع لتأثيره ايضا فالرفع دفع و رفع، فلذا صح اطلاق الرفع في مقام الدفع على الدفع و كان اطلاقا صحيحا من غير حاجة الى عناية.

ففيه أولا: ان اشتغال الرفع على الدفع انما هو بحسب الخارج لا بحسب المفهوم، فان لازم رفع اثر المقتضى المؤثر هو ايجاد المانع عن استمرار تأثيره.

و ثانيا: انه لو كان كذلك بحسب المفهوم فانه ايضا لا يصح الاطلاق من دون عناية، لان الرفع موضوع لمعنى لازمه الدفع لا يوجب كون الموضوع له فيه امرا عاما يكون الدفع احد مصاديقه حتى يصح استعماله فيه من دون عناية.

و ثالثا: ان استعمال اللفظ الموضوع لمعنى عام في احد مصاديقه انما يكون من غير عناية فيما اذا استعمل في المعنى الجامع، و كان اطلاقه على المحمول عليه باعتبار فرديته لذلك، و اما استعمال المعنى العام في خصوص الخاص بخصوصه فهو ايضا مما يحتاج الى عناية ايضا.

هذا كله في الاشكال في المؤاخذة من ناحية كونها أثرا عقليا.

و اما الاشكال بالنحو الثاني من جهة ان المؤاخذة ليست من آثار التكليف الواقعي او الظاهري و ان لم يصل، بل هي من آثار التكليف الواصل، و المفروض في البراءة عدم وصول البيان، فما لم يصل البيان لا مؤاخذة، فلا حاجة لرفعها حتى تكون مرفوعة برفع عدم ايجاب الاحتياط.

و الجواب عنه يظهر ايضا مما ذكره المصنف في الجواب عن الاشكال بالنحو الاول، و هو ان المؤاخذة و ان كانت من آثار التكليف الواصل، و لم ترفع المؤاخذة في المقام برفع التكليف المجهول واقعا حتى يقال انها ليست من آثار التكليف الواقعي و ان كان مجهولا حتى نحتاج الى رفع برفع موضوعها، بل المؤاخذة لما كانت من آثار التكليف

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٠٤

لا يقال: لا يكاد يكون إيجابه مستتبعا لاستحقاقها على مخالفة التكليف المجهول، بل على مخالفته نفسه، كما هو قضية إيجاب غيره (١).

العامة للواقعي الظاهري و من الآثار الثابتة لايجاب الاحتياط ايضا و كانت مصلحة التكليف الداعية لجعله المقتضية لثبوته واقعا و

لايصاله و لو بالاحتياط، كان للتكليف اقتضاء الثبوت و التأثير لايجاب الاحتياط بداعى اىصال التكليف الواقعى، و قد عرفت ايضا ان الرفع فى المقام رفع بلسان الدليل و دفع لبا كان رفع الاحتياط فى مقام وجود المقتضى له الموجب لثبوت المؤاخذه لو جعل الاحتياط فى مقام الشك رفعاً للمؤاخذه برفع موضوعها، و هو ايجاب الاحتياط بجعل المانع عن تأثير المقتضى لايجاب الاحتياط، فالرفع فى المقام رفع لأثر التكليف الواقعى الذى ترتفع برفعه المؤاخذه.

و بعبارة اخرى: انه لو لا البراءة لأثر المقتضى لايجاب الاحتياط فجعل الشارع للمانع عن هذا التأثير رفع للأثر، و لما كان بهذا الرفع- الذى هو دفع لبا- ترتفع المؤاخذه كان رفعاً للمؤاخذه بهذا الاعتبار.

و الحاصل: ان الامر فى مقام الشك فى الحكم الواقعى دائر بين جعل الاحتياط الموضوع للمؤاخذه لثبوت المقتضى له، و بين جعل عدم الاحتياط لمصلحة مانعة عن تأثير المقتضى المستلزم لرفع المؤاخذه، و لما جعل الشارع عدم الاحتياط كان قد جعل ما به يرتفع موضوع المؤاخذه و صح نسبة رفع المؤاخذه الى الشارع بهذا الاعتبار، و ان كانت المؤاخذه عقلا من آثار التكليف المنجز بوصوله، لان الشارع لو لم يجعل عدم الاحتياط فى المقام لجعل الاحتياط، فصح ان يقال ان الشارع رفع المؤاخذه فى المقام بايجاده المانع عما يقتضى ثبوت ما هو موضوع المؤاخذه.

(١) توضيحه: ان رفع المؤاخذه على التكليف الواقعى على ما مر منه انما كان تبعا لرفع ايجاب الاحتياط، لأن ايجاب الاحتياط من آثار التكليف الواقعى بداعى اىصاله

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٠٥

.....

و المحافظة عليه، و هذا انما يتم حيث لا يكون ايجاب الاحتياط ايجابا نفسيا، بل يكون اما مقدما أو إرشاديا.

و اما اذا كان نفسيا فان العقاب انما يكون على تركه لا- على ترك التكليف المحتمل، مضافا الى انه اذا كان نفسيا لا يكون منجزا للواقع، فان منجز الواقع ما كان بداعى الواقع لا بداعى نفسه.

و اما ان ايجاب الاحتياط لو كان موجودا لكان نفسيا لا مقدما و لا إرشاديا ...

اما انه ليس بوجوب مقدمى فلان و جوب المقدمة تابع لوجوب ذبيها و مترشح منه، فلا يعقل ان يكون و جوب المقدمة منجزا و و جوب ذى المقدمة غير منجز و يكون المنجز له هو ايجاب مقدمته.

و اما عدم كونه إرشاديا فلوضوح ان الارشاد الى العقاب على التكليف الواقعى لا يمكن، لعدم العقاب على التكليف غير المنجز، و الارشاد الى غيره لا يكون لازمه وضع المؤاخذه حتى تكون مرفوعة برفع الايجاب الاحتياطى.

فايجاب الاحتياط لا يعقل ان يكون وجوبه وجوبا مقدما، لعدم امكان كونه منجزا مع كون ذى المقدمة وجوبا غير منجز، لان تنجزه يكون معلولا- بلا- علة، و لا- وجوبا إرشاديا لعدم صحة إرشاده الى العقاب الذى هو المهم فى وضع المؤاخذه على التكليف لترتفع برفعه، فيتعين ان يكون وجوبه وجوبا نفسيا لو كان، و حينئذ يكون رفعه مستلزما لرفع المؤاخذه عليه لا على التكليف الواقعى الذى هو المهم فى المقام اثباته بدليل رفع المؤاخذه.

فتحصل مما ذكرنا: ان الوجوب اما نفسى أو مقدمى أو إرشادى، و حيث ينتفى الاثنان يتعين الثالث و هو الوجوب النفسى، و الى هذا اشار بقوله: «لا يقال لا يكاد يكون ايجابه» أى ايجاب الاحتياط «مستتبعاً لاستحقاقها» أى لاستحقاق المؤاخذه «على مخالفة التكليف المجهول» لانه انما يكون حيث يكون وجوب الاحتياط مقدما أو إرشاديا، و قد عرفت عدم امكان ذلك فيتعين ان يكون وجوبا نفسيا، و هو

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٠٦

فإنه يقال: هذا إذا لم يكن إيجابه طريقياً، وإلا فهو موجب لاستحقاق العقوبة على المجهول، كما هو الحال في غيره من الإيجاب و التحريم الطريقيين، ضرورة أنه كما يصح أن يحتج بهما صح أن يحتج به، ويقال: لم أقدمت مع إيجابه؟ و يخرج به عن العقاب بلا بيان و المؤاخذه بلا برهان، كما يخرج بهما (١).

مستتبع لاستحقاق العقاب على نفسه لا على التكليف الواقعي، و لذا قال (قدس سره):

«بل على مخالفة نفسه كما هو قضية ايجاب غيره» من الواجبات النفسية، و يكون حينئذ اجنبياً عما هو المهم اثباته.

(١) حاصله: ان وجوب الاحتياط في المقام الذي هو بداعي تنجز الواقع و ايصاله وجوب رابع، غير الوجوب النفسى و المقدمى و الارشادى، و هو المسمى بالوجوب الطريقى، لان المصلحة اذا اقتضت التكليف الواقعي كانت مقتضية لا يصاله اما بنفسه او بايجاب الاحتياط، فايجاب الاحتياط من آثار التكليف الواقعي، لانه بداعي ايصاله، و ليس وجوبه مقديماً و لا إرشادياً و لا وجوباً نفسياً منبعثاً عن مصلحة في ذات وجوب الاحتياط. نعم يصح ان يكون وجوباً نفسياً لمصلحة في غيره، و قد مر في باب الواجب النفسى ان النفسى لا تلازم كون المصلحة الداعية اليه في ذات الواجب.

و على كل، فهذا وجوب اما في قبال النفسى، او فرد من افراده، و لكنه بداعي المصلحة في غيره، و لذا لا يترتب على مخالفته شىء غير مخالفة الواقع، و لا يكون العقاب عليه الا عقاباً على الواقع، و يصح ان يحتج به المولى على عبده في مخالفته له اذا كان مخالفة للواقع.

و بالجملة: ان ايجاب الاحتياط الطريقى حاله حال التكليف الواقعي، لانه به يصل الواقع لو كان كما يصل بوصوله بنفسه، و به يصح الاحتجاج و هو موجب لاستحقاق العقاب على مخالفة التكليف المجهول، كما يصح العقاب على مخالفة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٠٧

و قد انقدح بذلك، أن رفع التكليف المجهول كان منة على الامة، حيث كان له تعالى وضعه بما هو قضيته من إيجاب الاحتياط، فرفعه (١)،

التكليف لو كان و اصلاً بنفسه، و هذا الامر جار في كل ايجاب و تحريم طريقى، فثبت ان المؤاخذه عليه هي المؤاخذه على التكليف الواقعي، و حينئذ يكون رفعها برفع ايجاب الاحتياط، و الى هذا اشار بقوله: «ضرورة انه كما يصح ان يحتج بهما» أى بالايجاب و التحريم لو كانا و اصلين كذلك «صح ان يحتج به» أى صح ان يحتج بايجاب الاحتياط «و يقال لم اقدمت» على مخالفة التكليف «مع ايجابه» أى مع ايجاب الاحتياط، و يكون ايجاب الاحتياط بياناً «و» لذلك به «يخرج عن العقاب بلا بيان و المؤاخذه بلا برهان كما يخرج بهما» أى كما يخرج بوصول التكليف الايجابى و التحريمى عن العقاب بلا بيان و المؤاخذه بلا برهان.

(١) لا يخفى ان من جملة الاشكالات على هذا الحديث فيما كان المرفوع هي المؤاخذه على التكليف المجهول هو ان الحديث وارد مورد المنة على أمته صلى الله عليه و آله و سلم دون غيرها من الامم، و لا منة في رفع المؤاخذه على التكليف المجهول، لوضوح ان المفروض فيه عدم وصوله و عدم قيام البيان عليه، و العقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان، و مع حكم العقل بذلك لا منة في رفع العقوبة على التكليف المجهول.

و الجواب عنه قد ظهر مما مر من انه بعد ان كانت المصلحة مقتضية لإيصاله بايجاب الاحتياط، فالأمر فيه دائر بين جعل الاحتياط إيصالاً للتكليف الواقعي، و بين رفع الاحتياط لمصلحة المنة، و به ترتفع المؤاخذه لرفع موضوعها، فلا يكون الرفع في المقام من غير منة بعد ان كانت المصلحة التكليفية تدعو الى ايجاب الاحتياط، و من هذا ظهر وجه الانقذاح ايضاً، و لذا قال (قدس سره): «و قد انقدح بذلك» أى بما مر من الكلام «ان رفع التكليف المجهول» برفع ايجاب الاحتياط بعد ان كانت مصلحة التكليف تدعو الى ايجابه

«كان منه على الأمة حيث كان له تعالى وضعه» أى وضع التكليف المجهول و إيصاله و تنجيذه «بما هو قضيته من ايجاب الاحتياط»
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٠٨
فافهم (١).

ثم لا يخفى عدم الحاجة إلى تقدير المؤاخذه و لا غيرها من الآثار الشرعية في (ما لا يعلمون) (٢)، فإن ما لا يعلم من التكليف مطلقا كان في

فان ايجاب الاحتياط وضعاً للتكليف الواقعي و إيصالاً- له و تنجيذاً له بنحو من أنحاء الوضع و الايصال و التنجيز، و لما كان له تعالى ذلك بايجاب الاحتياط «رفعه» كان منه منة على عبادة و انه بينه.

(١) لعله اشارة الى انه رفع بلسان الدليل و هو دفع واقعا كما مر بيانه، او انه رفع للتكليف واقعا باعتبار ثبوته في غير أمه محمد صلى الله عليه و آله و سلم فرفعه عنهم حقيقة، فيكون رفعا في لسان الدليل و رفعا واقعا ايضا.

(٢) توضيحه: ان الرفع في غير فقرة (ما لا يعلمون) قد كان في ظاهر الحديث واقعا على نفس الفعل، فان ما اضطر الى ارتكابه و ما اكره عليه و ما لا يطيقه المكلف هو نفس الفعل لا- حكم الفعل، و مثلها سائر الفقرات، فان الذى وقع الخطأ و النسيان فيه هو نفس الفعل ايضا، و كذلك الطيرة و الحسد فان الطيرة هي الخوف من نفس الشيء الذى يتطير منه كنعيب الغراب و امثاله، و الحسد انما هو حب زوال نفس نعمة الغير، و كذلك الوسوسة فانها نفس التفكير فيما يؤثر الوسوسة، فالرفع فيها ايضا قد وقع على نفس الشيء لا على حكمه، لوضوح انه لا- وجه معقول للاضطرار الى نفس الحكم، و لا- وجه للإكراه على نفس الحكم، فان معنى الاضطرار الى الشيء هو الاضطرار الى ايجاد ما لم يوجد، و الحكم في هذه الاشياء قد وجد مضافا الى انه ليس مما يوجد المكلف او لا يوجد بل الموجد له الشارع، فلا وجه لان يكون المكلف ممن اضطر الى ايجاده.

فاتضح مما ذكرنا: ان المراد بالوصول في فقرات الحديث المبارك هو الفعل، و حيث ان الفعل لم يتسلط عليه رفع لوقوعه في الخارج، فلا بد و ان يكون اضافة الرفع اليه باعتبار كون المرفوع غيره، اما خصوص المؤاخذه او جميع الآثار أو الاثر
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٠٩

الشبهة الحكمية أو الموضوعية بنفسه قابل للرفع و الوضع شرعا، و إن كان في غيره لا بد من تقدير الآثار أو المجاز في إسناد الرفع إليه، فإنه ليس ما اضطرروا أو ما استكروهوا ... إلى آخر التسعة بمرفوع حقيقة (١).

الظاهر في كل واحدة منها فيختلف حاله بنسبة الفقرات المذكورة، فالمرفوع في ما اضطر اليه بحسب المناسبة هو حرمة شربه أو اكله، و المرفوع في المكروه عليه ان كان من المحرمات هي حرمة ايضا، و ان كان من المعاملات هو صحته او لزومه على المكلف، كما لو اكره على البيع او على الطلاق و هكذا في بقية الفقرات، و على كل إسناد الرفع الى الفعل لا- بد و ان يكون اما بنحو المجاز في الاسناد، او بنحو التقدير و تسليط الرفع اما على المؤاخذه أو على جميع الآثار او على الاثر الظاهر لكل واحدة منها.

اما في فقرة (ما لا يعلمون) فان كان المراد بالوصول فيها هو الفعل فحاله حال الفقرات الأخر، من توقف صحة الرفع فيها اما على المجاز في الاسناد او على التقدير، و اما اذا كان المراد منها هو الحكم فلا حاجة الى مجاز و لا الى تقدير لصحة اسناد الرفع اليه حقيقة فانه بنفسه مما يرفع و يوضع، و لذا قال (قدس سره): «ثم لا يخفى عدم الحاجة الى تقدير المؤاخذه» بناء على تصحيح تسلط الرفع بنحو التقدير لا بنحو المجاز في الاسناد بلحاظها، فان المصحح فيها كان هو المجاز في الاسناد لا بد و ان يكون لحاظ المؤاخذه او جميع الآثار أو الاثر الظاهر.

و على كل، فبناء على التقدير لا وجه الى تقدير المؤاخذه «و لا غيرها من الآثار الشرعية» جميعها او الظاهرة منها «في» خصوص «فقرة

ما لا يعلمون».

(١) لا يخفى ان لكون (ما لا يعلمون) شاملا للشبهة الحكمية و الشبهة الموضوعية مسالك:

الاول: ان المراد من الموصول في (ما لا يعلمون) هو الفعل لوحدة السياق، لكنه بما هو حرام او واجب لا بعنوانه الاولي بل بما هو واجب أو حرام، فانه لو كان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣١٠

.....

المراد منه هو الفعل بعنوانه الاولي لا يختص بالشبهة الموضوعية، لان عدم العلم اللاحق للفعل بعنوانه الاولي هو الجهل به من حيث كونه خمرا أو خلا، فان العنوان الاولي للفعل هو عنوان ذاته و هو الخمرية و الخلية، فاذا كان عدم العلم من ناحية عدم معرفة كونه خلا أو خمرا كان فقرة (ما لا يعلمون) مختصا بالشبهة الموضوعية، لكون السبب في الشك فيها هو عدم العلم بانطباق ما هو الحرام و الحلال عليه، لا كون السبب فيه هو الشك في اصل الحكم بعد معرفة الفعل بعنوانه الذي هو له كما في الشبهة الحكمية، فان التتن بعنوان كونه تتنا معلوم، و لكن الشك فيه من جهة انه هل هو بما هو تتن حرام واقعا او حلال واقعا؟، و لكنه لما كان الحديث واردا مورد المنة، و كما ان المنة في رفع المؤاخذه أو الآثار الآخر في الشك من ناحية الشبهة الموضوعية، كذلك المنة متحققة في رفعها من جهة الشك من حيث الشبهة الحكمية ايضا، و لذلك لا بد لاجل التعميم ان يكون المراد الفعل بما هو حرام أو حلال، و هو عنوان ثانوي للفعل، فان عنوان كونه حلالا او حراما يلحق الفعل بعد عنوانه الاولي، و لما كان الشك في الفعل من جهة كونه حراما او حلالا له سببان:

السبب فيه من جهة عنوانه الاولي و حيثية انطباق ما هو الحرام او الحلال عليه، كالمشكوك فيه من جهة كونه خمرا أو خلا و هي الشبهة الموضوعية، فانه يصدق عليه انه مشكوك فيه من جهة كونه حراما او حلالا، و السبب الثاني للشك فيه من ناحية كونه حراما او حلالا- هو الشك فيه من ناحية حكمه الواقعي و انه هل هو حرام واقعا او حلال واقعا؟ كالتتن - مثلا- فانه يصدق عليه ايضا انه مشكوك فيه من ناحية كونه حراما او حلالا، و لذلك اذا اريد من الموصول الفعل لكنه بما هو واجب او حرام كان عاما لكلا الشبهتين.

الثاني: ان يكون المراد من الموصول في فقرة (ما لا يعلمون) هو الفعل ايضا و لكن التعميم من جهة عدم العلم، و ان عدم العلم و الجهل من ناحية الحرمة و الحلية

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣١١

.....

مطلقا، سواء كانتا من ناحية الجهل بالعنوان الاولي، أو من ناحية الجهل بأصل التكليف فيه.

و الفرق بينه و بين الاول ان التعميم و الاطلاق في الاول للشبهتين من ناحية الموصوف و هو الفعل بما هو حرام او حلال، فيكون عدم العلم و صفا للفعل المطلق من ناحية كونه حلالا او حراما، بخلاف الثاني فان الاطلاق و التعميم فيه من ناحية الوصف، و هو عدم العلم المطلق من حيث الحرمة و الحلية الذي يكون السبب فيهما تارة الجهل بالعنوان الاولي، و اخرى الشك في اصل التكليف.

و يرد عليهما: ان كونه واردا مورد المنة لا يقتضى مخالفة الظهور، و المدعى لاختصاص الفقرة بالشبهة الموضوعية يدعى ان الظاهر من (ما لا يعلمون) بعد ان يكون المراد منه الفعل هو الفعل الذي لا يعلم حرمة و حليته من حيث كونه فعلا لا عدم العلم به من ناحية عدم العلم بحكمه، فان الظاهر من (ما لا يعلمون) هو الفعل الذي لا يعلمونه لا الفعل الذي لا يعلمون حكمه.

و بعبارة اخرى: ان الظاهر منه عدم العلم به من ناحية ذاته و كونه فعلا من الافعال المباحة و المحرمة، لا عدم العلم به من ناحية وصفه و هو الشك فيه من ناحية اصل التكليف العارض له، و لذلك كان (ما لا يعلمون) مختصا عنده بالشبهة الموضوعية، و في هذا الرفع بهذا المقدار ايضا منتهى، غايته انها اخص من المنه العامة للشبهتين.

الثالث: ان يكون المراد من الموصول في الفقرات جميعا ليس هو الفعل و لا-الحكم، بل المراد منه هو الشيء، و الموضوع المتلبس بهذه العناوين الموجودة في الفقرات جميعها، فان المراد من الموصول في ما اضطروا اليه و ما اكرهوا عليه و ما لا يطبقون هو الشيء الذي صار مضطرا اليه و مكرها عليه و كان مما لا يطاق، و لا وجه لان يراد به خصوص عنوان الفعل، فانه تخصيص لا وجه له بعد ان كان (ما) من المبهمات التي ينبغي ان يشار بها الى اعم المفاهيم و هو الشيء مثلا، و لا يختص بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣١٢

.....

بعنوان من العناوين الخاصة الا للدلالة بالخصوص تدل عليه و المفروض عدمها، و كون منطبق عنوان ما اضطروا اليه و ما اكرهوا عليه و ما لا يطبقون هو الفعل لا يوجب ان يكون المراد به خصوص عنوان الفعل، و حينئذ اذا كان المراد من (ما لا يعلمون) هو الشيء الذي لا يعلم به كان عاما للشبهتين، فان الشيء الذي لا يعلم به، تارة يكون هو الفعل بعنوانه الاولي، و اخرى يكون هو الحكم. و لا- يرد عليه ما اورد على الاولين، فانه انما يرد حيث يكون المراد منه هو الفعل فيختص بالشبهة الموضوعية، لان الظاهر من عدم العلم هو عدم العلم بالفعل كما مر بيانه، اما اذا كان المراد به الشيء- مثلا- فان ظاهر عدم العلم بالشيء محفوظ سواء كان منطبقه الفعل او الحكم.

الرابع: ما اختاره المصنف من ان المراد بالموصول في الفقرة هو الحكم، و يكون شموله لكلتا الشبهتين واضحا، فان الحكم في الشبهة الموضوعية غير معلوم و في الشبهة الحكمية غير معلوم، لان الاطلاق في الموصول المراد به الحكم يعم باطلاقه التكليف المشكوك فيه من ناحية عنوان الفعل، و التكليف المشكوك فيه من ناحية الشك فيه من أصله، و لذا قال (قدس سره): «فان ما لا يعلم من التكليف مطلقا» سواء «كان» التكليف غير المعلوم «في الشبهة الحكمية او» كان التكليف غير المعلوم في الشبهة «الموضوعية». و قد ظهر مما مر: انه لا حاجة الى التقدير فيه لانه «بنفسه قابل للرفع و الوضع شرعا و ان كان في غيره لا بد من تقدير الآثار او المجاز في اسناد الرفع اليه» أي و ان كان في غير (ما لا يعلمون) من الفقرات الباقية لا بد اما من المجاز او التقدير بلحاظ خصوص المؤاخذه او جميع الآثار أو الاثر الظاهر.

ثم اشار الى السبب في لزوم احد الامرين من التقدير او المجاز حيث لم يكن المرفوع فيها هو الحكم بقوله: «فانه ليس ما اضطروا أو ما استكروهوا الى آخر التسعة بمرفوع حقيقة» لان المراد من الموصول فيها هو ما لا يصح تسلط الرفع عليه حقيقة، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣١٣

نعم لو كان المراد من الموصول في (ما لا يعلمون) ما اشتبه حاله و لم يعلم عنوانه، لكان أحد الامرين مما لا بد منه أيضا (١). ثم لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذه بعد وضوح أن المقدر في غير واحد غيرها، فلا محيص عن أن يكون المقدر هو الاثر الظاهر في كل منها، أو تمام آثارها التي تقتضي المنه رفعها، كما أن ما يكون بلحاظه الاسناد إليها مجازا، هو هذا، كما لا يخفى. فالخبر الدال على رفع كل أثر تكليفي أو وضعي كان في رفعه منه على الأمة، كما استشهد الامام عليه السلام بمثل هذا الخبر في رفع ما استكرهه عليه من الطلاق و الصدقة و العتاق (٢)، ثم لا يذهب عليك أن المرفوع فيما

لوضوح كون الفعل و هو اكل الميتة في المخمصة اضطارا و في غير المخمصة اكرها لم يرفع، بل هو قد وقع من المضطر اليه و

المكره عليه، فلا بد و ان يكون اسناد الرفع اليه في قوله رفع ما اضطروا اليه و ما استكروها عليه إما باعتبار المجاز في الاسناد، و ان رفع الحكم في ذلك هو رفع له ادعاء او يكون الرفع مسندا الى المحذوف المقدر، و هو احد الاحتمالات الثلاثة من المؤاخذه، أو جميع الآثار، أو الاثر الظاهر.

(١) حاصله: انه لو قلنا بوحدة السياق و ان المرفوع في (ما لا- يعلمون) لا بد ان يكون على نحو المرفوع في الفقرات الأخرى، فيكون المرفوع في (ما لا- يعلمون) هو الفعل الذي «اشتبه حاله و لم يعلم عنوانه» من ناحية كونه حراما او حلالا «لكان احد الامرين» من المجاز في الاسناد و التقدير «مما لا بد منه» فيما لا يعلمون «ايضا» لان الفعل فيما لا يعلمون مثل فيما اضطروا اليه ليس بمرفوع حقيقة ... و كيف يكون مرفوعا و الحال ان عدم العلم بالفعل من جهة كونه حراما او حلالا متحقق خارجا؟

(٢) أى بعد البناء على وحدة السياق و ان الحال في فقرة (ما لا يعلمون) على نحوه في غيرها من الفقرات، و ان يكون المراد به الفعل- مثلا- و لا بد فيه اما من التقدير أو المجاز في الاسناد بلحاظ المقدر، و لكنه لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذه في خصوص بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣١٤

.....

فقرة (ما لا يعلمون) مع وضوح ان المقدر في غيرها من الفقرات او الذي كان المجاز في الاسناد بلحاظه هو غير المؤاخذه. و توضيح ذلك: انه بناء على التقدير أو المجاز بلحاظ المقدر، اما ان يكون المقدر خصوص المؤاخذه، أو الاثر الظاهر لكل واحد مما يناسبه، او ان المقدر جميع الآثار، و المختار للمصنف هو الاخير لوجهين اشار اليهما في المتن:

الاول: انه لا وجه لتقدير المؤاخذه في فقرة (ما لا يعلمون) مع ان المقدر في بقية الفقرات غير المؤاخذه، لاقتضاء ورود الحديث: أى حديث الرفع في مورد المنه رفع جميع الآثار، أو لا- اقل من رفع الاثر الظاهر لكل بما يناسبه، و لا وجه لان يختص بخصوص رفع المؤاخذه، فان المنه كما تقتضى رفعها تقتضى رفع غيرها مما يكون في رفعه منه من الله على الامه.

الثاني: استشهاد الامام على رفع غير المؤاخذه في رفع الآثار المترتبة على الاكراه و عدم الطاقه و ما أخطوا فيه يدل عليه الخبر المروى في المحاسن بسند صحيح عن ابي الحسن عليه السلام: (في الرجل يستحلف على اليمين فحلف بالطلاق و العتاق و صدقه ما يملك، أ يلزمه ذلك؟ فقال عليه السلام: لا، قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: وضع عن امتي ما اكرهوا عليه و ما لا يطيقون و ما أخطوا الخبر) [٣٠].

و توضيح دلالة الخبر ان الامام يسأل عن الحلف بالطلاق و العتاق و صدقه ما يملك حيث يحلف المستحلف فيحلف كاذبا، فهل يلزمه ما حلف عليه فيتحقق طلاق زوجته و عتق عبده و صدقه ما يملكه؟ و لما كان مورد ورود الخبر هو الحلف مكرها لان حلفه لتحليف العشارين له، فهو مكره على الحلف لان يتخلص منهم فيحلف لهم الرجل كاذبا، فيجب الامام بانه لا يلزم الرجل الحالف كاذبا هذه الامور التي حلف بها، و من الواضح ان لزومها من آثار الحلف الكاذب، و يستشهد الامام بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣١٥

[المرفوع في غير ما لا يعلمون]

اضطر إليه و غيره، مما أخذ بعنوانه الثانوى، إنما هو الآثار المترتبة عليه بعنوانه الاولى، ضرورة أن الظاهر أن هذه العناوين صارت موجبة للرفع، و الموضوع للآثر مستدع لوضعه، فكيف يكون موجبا لرفعه (١)؟

عليه السلام على عدم لزومها له بالحديث في رفع الاكراه لها، و من الواضح انها من الآثار الوضعية التي المهم فيها لزومها و عدم

لزومها، وليست من التكاليف التي المهم فيها هو رفع المؤاخذه عليها، و من الواضح ايضا انه لا يتوهم احد رفع خصوص هذه الثلاثة: أى الطلاق و العتاق و صدقه ما يملك في مورد الاكراه و عدم الطاقة و الخطأ، فيتعين ان يكون المرفوع جميع الآثار و ان تنزلنا عن جميع الآثار، فلا بد و ان يكون المرفوع هو الاثر الظاهر لكل بما يناسبه لا خصوص المؤاخذه.

و قد اشار الى الوجه الاول بقوله: «التي يقتضى المنه رفعها»، و الى الوجه الثانى اشار بقوله: «فالخبر دل على رفع كل اثر تكليفى» كان المهم فيه هو رفع المؤاخذه «او وضعى» كان المهم فيه رفع غير المؤاخذه و قد «كان فى رفعه منه على الامه»، نعم لو اكره او اضطر الى فعل و لم يكن فى رفعه منه لم يكن مرفوعا بهذا الحديث، لانه وارد مورد المنه، كما لو اكره على الصلاة مثلا فى ما لا يوكل لحمه، فحيث لا بد من اعادة الصلاة لا يكون الحديث شاملا لانه خلاف المنه، و لذا قيده بقوله: و قد «كان فى رفعه منه».

(١) توضيحه: ان الشىء تارة تكون له آثار بعنوانه الاولى كالحرمه المترتبة على شرب الخمر، و الخمر هو العنوان الاولى الذاتى للمائع الخاص المسكر، و اخرى تكون له آثار بواسطة عنوانه الثانوى العارض الطارئ عليه كاعادة الصلاة فى الثوب النجس فى حال نسيانه، و ثالثه يكون الاثر مترتبا على الشىء بأى عنوان كان أوليا أو ثانويا كالضمان المترتب على الاتلاف لمال الغير سواء كان فى مورد العلم أو الخطأ أو النسيان.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣١٦

.....

و لا يخفى ايضا ان عنوان (ما لا يعلمون) و عنوان (ما اضطرروا) و ساير عناوين الفقرات المذكورة هى من العناوين الثانوية الطارئة على الشىء، لوضوح كون الخمر- مثلا- هى العنوان الاولى المترتب عليه بهذا العنوان حرمه الشرب، و على الخمر بما لها من هذا العنوان يعرض الاضطرار و الاكراه و عدم العلم، فاتضح انها عناوين ثانوية تعرض على الشىء بما له من العنوان الاولى.

اذا عرفت هذا، تعرف ان هذه العناوين الثانوية التى بواسطة عروضها على الشىء بعنوانه الاولى هى التى أوجبت رفع الاثر، فلا بد و ان يكون المرفوع بها غير الآثار التى كانت العناوين الثانوية موضوعا لها، بل المرفوع بها الآثار التى كان الموضوع لها هو العنوان الاولى، فان الخمرية- مثلا- المترتبة على الخمر هى المرفوعة بالاضطرار او بالاكراه و بعدم العلم، دون الأثر المترتب على هذه الاشياء بعناوينها الثانوية، فمن نذر إن نسى أو أخطأ فشرب الخمر تصدق بشىء لا يكون حديث الرفع مقتضيا لرفعه، فان الظاهر منها ان المنظور فيها آثار عنوان ذلك العنوان غير عنوان نفسها، فعنوان (ما اضطرروا اليه) لا ينظر الى رفع الاثر المترتب على نفس الاضطرار، و ليس غير العنوان الثانوى العنوان الاولى، فلذلك تكون رافعة لآثار الشىء الثابتة له بعنوانه الاولى، فلو قلنا بان حديث رفع النسيان دال على رفع أثر الجزء أو الشرط المنسى لا يكون دالا على رفع الاثر المترتب على نفس النسيان، فلا يكون رافعا لإعادة الصلاة الثابتة لمن صلى فى النجس نسيانا.

و الحاصل: ان الآثار المترتبة على الشىء بعنوانه الثانوى معناه كون العنوان الثانوى موجبا لوضع ذلك الاثر، و ان ما كان نفس العنوان الثانوى موجبا لوضعه لا يكون هو ايضا موجبا لرفعه، لاستحالة ان يكون الشىء الواحد بما هو واحد موجبا لأثرين متناقضين، و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «ثم لا يذهب عليك ان المرفوع فيما اضطر اليه و غيره» كعنوان ما استكرهوا عليه و ما لا يعلمون «مما اخذ بعنوانه الثانوى» كما عرفت من ان هذه العناوين عناوين ثانوية، و على كل،

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣١٧

لا يقال كيف؟ و إيجاب الاحتياط فيما لا يعلم و إيجاب التحفظ فى الخطأ و النسيان، يكون أثرا لهذه العناوين بعينها و باقتضاء نفسها (١).

ف «انما» المرفوع بها «هو الآثار المترتبة عليه» أى على الشىء «بعنوانه الاولى»، و اشار الى الوجه فى ذلك و هو الذى ذكرناه أخيراً بقوله: «ضرورة ان الظاهر ان هذه العناوين» الثانويّة هي التي «صارت موجبة للرفع و» الآثار المترتبة على نفس هذه العناوين الثانويّة تكون هذه العناوين الثانويّة هي «الموضوع» لثبوت «الآثار» المترتب عليها، و ما هو الموضوع للآثار هو «مستدع لوضع» أى لوضع الآثار «فكيف يكون» هو «موجبا لرفعه» فانه من تأثير الشىء الواحد اثرين متناقضين.

(١) توضيحه: ان ما ذكر هو ان المرفوع فى هذا الحديث هي آثار العناوين الاولى لا آثار هذه العناوين الثانويّة بنفسها، فالمرفوع بما اضطروا اليه اثر الخمر و هو الحرمة لا اثر الاضطرار، و لكن هذا مناف لما بنى عليه الاستدلال فى إفادة هذا الحديث للبراءة، و انه يدل على رفع استحقاق العقاب فى مخالفة التكليف المجهول، لان صحة الرفع شرعا كان برفع ايجاب الاحتياط فى ما لا يعلمون، و برفع ايجاب التحفظ فى ما أخطوا فيه، و برفعه ايضا فى مورد النسيان، و الموضوع لا يوجب الاحتياط هو عدم العلم، و الموضوع لا يوجب التحفظ هو الخطأ و النسيان، فالمرفوع بالحديث هو اثر عدم العلم و اثر الخطأ و النسيان، و هذا مناف لما مر من ان حديث الرفع لا يرفع آثار هذه التسعة و انما يرفع آثار العناوين الاولى، و انه منة منه على هذه الامة المرحومة رفع ايجاب الاحتياط فيما لا يعلم و ايجاب التحفظ فى مورد الخطأ و النسيان، و من الواضح ان السبب فى الاحتياط فى مورد عدم العلم هو نفس عنوان عدم العلم، و السبب فى ايجاب التحفظ هو نفس عنوان الخطأ أو النسيان، اذ لا- معنى لجعل الاحتياط فى مورد العلم، و لا- معنى لجعل ايجاب التحفظ فى غير الخطأ و النسيان، فايجب الاحتياط و ايجاب التحفظ آثار لنفس هذه العناوين الثانويّة و هي المرفوعة بهذا الحديث، و على هذا فتكون دعوى كون المرفوع فيه هي خصوص آثار العناوين

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣١٨

فإنه يقال: بل إنما تكون باقتضاء الواقع فى موردها، ضرورة أن الاهتمام به يوجب إيجابهما، لثلافتوت على المكلف، كما لا يخفى (١).

الاولية منافية لنفس مورد الرفع فى هذا الحديث، فان المرفوع فيه هي آثار العناوين الثانويّة، و إلّا لما تم الاستدلال على البراءة فى المقام بهذا الحديث، و الى هذا اشار بقوله: «لا يقال كيف» يكون المرفوع بهذا الحديث هي خصوص الآثار للعناوين الاولى «و» الحال ان «ايجاب الاحتياط فيما لا يعلم و ايجاب التحفظ فى» مورد «الخطأ و النسيان يكون اثرا لهذه العناوين» الثانويّة «بعينها» لوضوح عدم معنى جعل الاحتياط فى مورد العلم، و جعل التحفظ فى غير مورد الخطأ و النسيان، و ان من الواضح ان ايجاب الاحتياط و ايجاب التحفظ لو كانا لكانا «باقتضاء نفسها» أى باقتضاء نفس هذه العناوين، و كل ما كان له اقتضاء لشيء كان ذلك الشىء من آثاره، لوضوح كون المقتضى من آثار مقتضيه.

(١) حاصل الجواب عنه ما عرفت من ان ايجاب الاحتياط و ايجاب التحفظ من آثار التكليف الواقعي باعتبار مصلحته، فان المصلحة كما تدعو الى التكليف به تدعوا ايضا الى ايماله و الى التحفظ عليه، لثلافتوت فى مقام عدم العلم بالتكليف و بعروض الخطأ و النسيان الحاصلين غالبا من التساهل. نعم مورد جعل الاحتياط و ايجاب التحفظ هو حال عدم العلم و الخطأ و النسيان، و لكنه ليس من آثارها، و الى هذا اشار بقوله: «فانه يقال» انهما ليسا من آثار هذه العناوين الثانويّة «بل انما يكون» ايجاب الاحتياط و ايجاب التحفظ «باقتضاء» من «الواقع» الذى هو التكليف باعتبار مصلحته، و لكن الجعل للاحتياط و للتحفظ يكون «فى موردها» أى فى مورد عدم العلم و مورد يمكن وقوع الخطأ و النسيان فيه.

ثم اشار الى الدليل على انهما من مقتضيات الواقع دون هذه العناوين الثانويّة بقوله: «ضرورة ان الاهتمام به» أى بالتكلف لما فيه من المصلحة الملزمة هو الذى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣١٩

[حديث الحجب]

ومنها: حديث الحجب، وقد انقده تقريب الاستدلال به مما ذكرنا في حديث الرفع (١)، إلا أنه ربما يشكل بمنع ظهوره في وضع ما لا يعلم من التكليف، بدعوى ظهوره في خصوص ما تعلقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه، لعدم أمر رسله بتبليغه، حيث إنه بدونه لما صح إسناد الحجب إليه تعالى (٢).

يوجب «إيجابهما» أي إيجاب الاحتياط وإيجاب التحفظ «لئلا يفوت على المكلف».

(١) و هو قوله عليه السلام: (ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم) [٣١].

و تقريب الاستدلال بها على نحو ما مرّ في حديث الرفع، والكلام فيه يمكن ان يأتي من ساير الجهات التي مرّت في حديث الرفع ايضا، عدا وحدة السياق فانه لا سياق في هذا الحديث يقتضى كون الموضوع عن العباد و المرفوع عنهم هو الفعل دون الحكم. و على كلّ، فالحكم الذى لم يعلم به اما للجهل به من أصله كالتمن المجهول حكمه واقعا كما فى الشبهة الحكمية، او للجهل بانطباعه بالفعل على المائع المجهول كونه خمرا أو خلا- كما فى الشبهة الموضوعية- يصدق عليه انه مما حجب الله العلم به عن العباد فهو موضوع عنهم، فالمراد من الموصول و هو ما فى قوله عليه السلام: (ما حجب الله علمه) اما الحكم المطلق الشامل للشبهتين، او الفعل المجهول حكمه تارة للجهل به نفسه، و اخرى للجهل بانطباعه و هو شامل ايضا للشبهتين.

و الحاصل: ان كيفية الاستدلال به على نحو ما مرّ فى حديث الرفع، و لذا قال:

«و قد انقده ... الى آخر الجملة».

(٢) حاصله: ان الاشكال المختص بهذا الحديث فى دلالته على البراءة هو ظهور الحجب المسند اليه تعالى فى ان المحجوب هو التكليف الذى منع الله الاطلاع عليه،

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٢٠

.....

اما بعدم تبليغه له لانبيائه و اوصيائه و سائط التبليغ، أو انه اطعمهم عليه و منعهم من اظهاره، و من الواضح ان مورد الشك الذى هو المهم من محل الكلام فى المقام هو الشك فى التكليف المبلغ الذى اريد اظهاره و اطلاع العباد عليه، و لكنه اختفى لإخفاء المخفين له دون التكليف الذى اراد الله اخفائه و حجبه، فيكون لسان هذا الحديث لسان الحديث الوارد عن امير المؤمنين عليه السلام: (ان الله حدّد حدودا فلا تعتدوها و فرض فرائض فلا تعصوها و سكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا لها فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم) [٣٢] فان التكاليف التى سكت الله عنها ليست هى مورد الكلام فى المقام، و مثلها التكاليف التى حجب الله العلم عنها فانها ايضا ليست مورد الكلام، بل مورد الكلام التكاليف التى ما سكت عنها و اظهارها و لكنها اختفت باخفاء الظالمين و كتمانهم لها، و الى هذا اشار بقوله: «إلا انه ربما يشكل» فى دلالة هذا الحديث على البراءة فيما هو محل الكلام فى المقام «بمنع ظهوره فى وضع ما لا يعلم من التكليف» الذى لم يحجب الله العلم عنه و اظهاره على لسان مصادر التبليغ و لكنه اختفى لإخفاء الظالمين «بدعوى ظهوره» أى بدعوى ظهور الحديث المزبور «فى خصوص» التكليف الذى لم يرد اظهاره و هو «ما تعلقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه» لمصلحة فى اخفائه عنهم، و قد اقتضت تلك المصلحة «لعدم امر رسله بتبليغه».

ثم اشار الى وجه هذا الظهور بقوله: «حيث انه بدونه لما صحّ اسناد الحجب اليه تعالى» أى لما كان الظاهر من هذا الحديث كون

الحاجب عن العلم به هو الله، فلذلك كان مختصاً بالتكليف الذى لم يرد اظهاره و منع من اطلاع العباد عليه.
 و من الواضح: ان التكليف الذى اختفى لإخفاء المخفين له لم يكن السبب فى حجب العلم به هو الله، بل كان السبب فى حجبه هو
 إخفاء الظالمين، فنسبة الحجب
 بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٢١

اليه تعالى توجب ظهور الحديث فى التكليف الذى لم يرد اظهاره، و ليس مثل هذا التكليف محل الكلام فى المقام، بل محل الكلام
 هو التكليف الذى لم يستند الحجب فيه الى الله و كان مستندا الى اخفاء الظالمين، فالحديث بظاهرة اجنبى عما هو محل البحث.
 ثم لا- يخفى ان قوله (قدس سره): «ربما» يمكن ان يكون اشارة الى منع هذه الدعوى، و ان اسناد الحجب اليه لا- ظهور فيه بلزوم
 اختصاص الحديث بما هو خارج عن محل الكلام، لانه تعالى هو الذى اليه تنتهى سلسلة العلل و المعلولات، فالتكليف التى خفيت
 باخفاء الظالمين لها بسوء باختيارهم و ارادتهم لإخفائها يصح نسبة حجبها اليه تعالى ايضا، لان المفيض للصور بعد تامية عللها من
 جانب الممكنات هو الله تعالى، فانه هو الذى يتوفى الانفس عند موتها و ان كانت بالقتل ظلما بعد حصول تمام ما هو العلة للموت
 من القاتل، و مثله الحجب الذى تمت علته من جانب الظالمين يصح نسبه اليه تعالى ايضا.
 هذا مضافا الى ان الظاهر من الموصول هو التكليف الذى له حظّه من الوجود اللائق لماهية التكليف، فالمحجوب تكليف موجود اما
 إنشاء فى طريقه الى الفعلية او فعليا ايضا، لان من الواضح ان انشاء التكليف الذى لم يرد الله اظهاره اصلا لغو لا يصدر منه، فالتكليف
 المنشأ هو التكليف الذى يمكن ان يقع فى شأن الفعلية التامة بوصوله تماما، و على هذا فلا يكون المحجوب هو التكليف فى مرحلة
 الاقتضاء و المصلحة، فان وجوده فى تلك المرحلة من باب وجود مقتضى بوجود مقتضيه، لا بوجود يخصه فى نظام الوجود، و
 الظاهر من الحديث ان المحجوب ما له وجود يخصه بحيث لو لم يحجب لتعلق العلم به بوجوده لا- بمصلحته، لان تعلق العلم به فى
 دور مصلحته لا يصح اطلاق التكليف عليه الا بنحو من العناية.
 إلمّا انه مع ذلك كله فان المنصرف من الحديث هو غير التكليف الذى خفى باخفاء الظالمين، فان التكليف الذى خفى باخفاء
 الظالمين يصدق عليه مما لم يحجب الله
 بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٢٢

[حديث الحل]

و منها: قوله عليه السلام: كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه .. الحديث، حيث دلّ على حليته ما لم يعلم حرمة مطلقا و لو
 كان من جهة عدم الدليل على حرمة (١) و بعدم الفصل

علمه عن العباد. و اما انتهاء سلسلة الممكنات اليه لا يمنع من الانصراف الى خصوص ما كان الحجب مستندا اليه تبارك و تعالى، و
 اما كون انشاء التكليف الذى لا يبلغ الفعلية لغوا فهو غير صحيح، لانه لا يلزم ان يبلغ الى الفعلية فى زمان مخصوص، و يكفى ان يبلغ
 الى الفعلية فى عصر الحجّة عليه السلام فيكون من التكليف المخزونة.
 و يحتمل ان يكون قوله «ربما» اشارة الى انه ليس المهم فى المقام الكلام فى خصوص الشك فى الحكم لإخفاء الظالمين، بل مورد
 البراءة: تارة يكون فقد النص لإخفاء الظالمين، و اخرى يكون اجمال النص، و ثالثة تعارض النصين، و رابعة يكون لعدم وجوده فى

عصر الحجج (ص) حتى يقع موردا للسؤال و الجواب كالنتن و امثاله. و نسبة الحجب اليه تعالى في الاحتمالات الثلاثة ما عدا الاول ظاهرة.

(١) توضيح دلالة هذه الرواية على البراءة في الشبهة الحكمية: ان الغاية و هي قوله:

(حتى تعرف انه حرام بعينه) هي غاية للمحمول، و هو حلال في قوله: (كل شيء لك حلال)، فيكون معناها ان كل شيء بما له من العنوان سواء كان غير حرام واقعا او حراما واقعا هو فعلا حلال حتى تعرف انه حرام، فالمستفاد منها جعل حلية ظاهرية الى زمان العلم بالواقع بما هو عليه من عدم الحرمة او الحرمة الواقعية.

و يحتمل ان تكون الغاية غاية للموضوع و هو الشيء، فيكون تقدير الرواية: كل شيء حتى تعرف انه حرام بعينه لك حلال. و قد يقال: لا- ينبغي ان تكون الغاية غاية للموضوع و هو الشيء، لان كون الغاية قيذا يدل على انتهاء أمد المقيّد بها، و اذا كان الموضوع الذي هو الشيء هو المقيّد بها فمعناه انتهاء امده الى زمان معرفته انه حرام، و انتهاء أمد المقيّد اما بانتهاء امد ذاته أو بانتهاء امد وصفه، و لا معنى لانتهاء امد ذاته أو بما له من عنوانه الذاتى له، لان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٢٣

.....

انتهاء امد ذاته إما بانتهاء وجوده او بانتهاء عنوانه الذاتى له، و من الواضح ان المانع المشكوك و التتن المشكوك حكمه لا ينتهى امد وجوده و لا امد خمريته او تبتيته بمعرفة انه حرام، فلا بد و ان يكون الانتهاء فيه بانتهاء امده بوصفه، و اذا كان المراد انتهاء بوصفه فهو يرجع الى كونه قيذا للمحمول لا للموضوع، و على كل فالغاية قيد و غاية للمحمول في الرواية و هي الحلية، و لكن الكلام في المستفاد منها.

و يظهر من المصنف هنا استفادة دلالتها على البراءة في الشبهة الحكمية و الموضوعية، و سيأتى منه في الاستصحاب استفادة الاستصحاب منها، و يأتى بيان ذلك في مقامه ان شاء الله تعالى، و اما استفادة دلالتها على الشبهة الحكمية الذي هو المهم المبحوث عنه في المقام هو ان المراد من الشيء الذي قد جعلت الحلية في ظرف عدم حصول الغاية هو الشيء الذي لم يعلم حرمة بدلالة الغاية على ذلك، و هي قوله: (حتى تعرف انه حرام بعينه)، فان قوله: (حتى تعرف انه حرام) يدل على ان الشيء الذي هو حلال هو الذي لم يعرف انه حرام، و تستمر حليته الى ان يعرف انه حرام، و بضميمة ان لهذا اطلاقا يشمل عدم العلم بالحرمة فيما كان عدم العلم بها لاشتباه ما هو حرام بما هو حلال، بان يكون هناك حرام و حلال و لم يعلم حال هذا المشكوك المشتبه انه من الحرام او الحلال و هو الشبهة المصدقية، و ما كان عدم العلم بالحرمة لعدم الاحاطة بواقعية الشيء و انه هل هو حرام واقعا او حلال واقعا و هي الشبهة الحكمية، فاطلاق عدم العلم من كلتا هاتين الجهتين يوجب شمول الرواية للشبهتين الموضوعية و الحكمية، و الى هذا اشار بقوله: «حيث دلّ» قوله عليه السلام:

كل شيء حلال «على حلية ما لم يعلم حرمة مطلقا و لو كان» عدم العلم «من جهة عدم الدليل على حرمة» الذي هو منشأ الشك في الشبهة الحكمية، كما ان منشأ الشك في الشبهة المصدقية هو اشتباه ما هو حرام بما هو حلال كما مرّ بيانه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٢٤

قطعا بين إباحته و عدم وجوب الاحتياط فيه و بين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية، يتم المطلوب مع إمكان أن يقال: ترك ما احتمل وجوبه مما لم يعرف حرمة، فهو حلال (١)،

(١) هذا جواب سؤال في المقام، و هو انه لو سلّمنا دلالة الرواية على الشبهة الحكمية، و لكنها انما تدل على الشبهة الحكمية

التحريمية: أى التى كان الشك فيها من جهة كون الشئ حلالاً أو حراماً، ولا دلالة للرواية على الشبهة الحكمية الوجوبية التى كان الشك فيها من جهة كون الشئ حلالاً أو واجباً، فتكون الرواية دالة على بعض ما هو المهم فى المقام ... فإشار الى الجواب عنه، وقد اجاب بجوابين:

الاول: عدم الفصل بين عدم وجوب الاحتياط فى الشبهة التحريمية، وبين عدم وجوب الاحتياط فى الشبهة الوجوبية، فاذا وجد الدليل على عدم الاحتياط فى الشبهة التحريمية كان دليلاً أيضاً على عدم الاحتياط فى الشبهة الوجوبية، لما عرفت من عدم الفصل بينهما، و بقوله: «قطعاً» يشير الى انه قول بعدم الفصل، لانه من عدم القول بالفصل، وقد اشار الى هذا الجواب بقوله: «و بعدم الفصل قطعاً بين اباحتها» أى اباحة مشكوك الحرمة «و عدم وجوب الاحتياط فيه» أى فى مشكوك الحرمة والحلية «و بين عدم الاحتياط فى الشبهة الوجوبية» المشكوك فيها وجوب الشئ و اباحتها أى عدم وجوبه «يتم المطلوب» أى بعدم الفصل بين الشبهتين التحريمية و الوجوبية يتم المطلوب.

الجواب الثانى: ما أشار اليه بقوله: «مع امكان ... الى آخره» و حاصله: ان نفس هذه الرواية الدالة على الحلية فى الشبهة التحريمية تدل ايضاً على الحلية فى الشبهة الوجوبية، لان ما احتمل وجوبه فلا بد و ان يكون تركه محتمل الحرمة ايضاً، لوضوح كون ترك الواجب حراماً، فكل شئ قد احتمل وجوب فعله فقد احتمل ايضاً حرمة تركه، فالرواية الدالة على الترخيص فى محتمل الحرمة تشمل ترك الواجب لانه محتمل الحرمة، و لازم جعل الترخيص لتركه جعل الترخيص لفعله

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٢٥

تأمل (١).

ايضاً، لان معنى جعل الترخيص هو ارخاء العنان فعلاً و تركاً، فجعل الترخيص فى ترك الواجب لازمه عدم لزوم فعله. فالحاصل: ان شمول الرواية لترك الواجب الذى هو محتمل الحرمة لازمه عدم لزوم فعل ما احتمل وجوبه، و كونه مباحاً من ناحية لزوم الفعل المحتمل لزومه و وجوبه، و ذلك فما دل على الحلية فى الحرام المشكوك يدل على الحلية ايضاً فى الوجوب المشكوك، و هذا هو مراده من قوله: «مع امكان ان يقال» ان ما دل على الحلية فى الفعل المشكوك و حرمة يدل على الحلية فى المشكوك وجوبه، لان «ترك ما احتمل وجوبه مما لم يعرف حرمة فهو حلال».

(١) يمكن ان يكون أمره بالتأمل اشارة الى الخدشة فى جوابه الثانى، من دلالة الاباحة فى مشكوك الحرمة على الاباحة فى مشكوك الوجوب، لان ترك الواجب حرام لما مرّ غير مرة من عدم انحلال التكليف الى تكليفين، فان الحرمة التى هى فى قبال الوجوب هى ما كانت عن المفسدة الملزمة، لا ما كانت عن ترك المصلحة الملزمة، فترك الواجب حرام لانه ترك المصلحة الملزمة لا لمفسدة فى نفس ترك الفعل، و مثله ترك الحرام فانه واجب لانه ترك المفسدة الملزمة لا لان فى الترك مصلحة ملزمة وراء مفسدة الفعل، فلا يكون ما دل على الحل فى الشبهة التحريمية شاملاً لترك الواجب، لعدم الشك من ناحية المفسدة الملزمة فيه، بل من ناحية ترك المصلحة الملزمة.

و يمكن ان يكون اشارة الى ما ذكره من القول بعدم الفصل، فان القول بعدم الفصل الذى اشار اليه هو عدم الفصل بين القول بالبراءة فى الشبهة التحريمية و الشبهة الوجوبية: أى ان كل من قال بالبراءة فى مشكوك الحرمة يقول بها فى مشكوك الوجوب، و مرجع هذا الى دعوى قيام الاجماع على التلازم بين القول بالاباحة فى الشبهة التحريمية و الاباحة فى الشبهة الوجوبية، فيكون الدليل الدال على الحلية فى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٢٦

الشبهة التحريمية دليلا عليها في الشبهة الوجوبية، لان الدليل على المزوم دليل على اللازم.

ولكنه لا يخفى ان الاجماع المدعى ان قام على ملازمة واقعية بين القول بالحلية في الشبهة التحريمية والقول بها في الشبهة الوجوبية كان موجبا لان يكون الدليل على حلية الشبهة التحريمية دليلا على الشبهة الوجوبية، واما اذا كان الاجماع المدعى والقول بعدم الفصل انما هو لقيام الدليل الخاص او العام على حلية الشبهتين عند من يقول بالحلية في الشبهة التحريمية، فلا يكون الدليل في الشبهة التحريمية دليلا في الشبهة الوجوبية، لانه ليس هناك تلازم بين الشبهتين ليكون الدليل على المزوم دليلا على اللازم.

ويمكن ان يكون اشارة الى اصل دعوى دلالة الرواية على الشبهة الحكمية حتى التحريمية فضلا عن الوجوبية، لانه قد ورد بلسان هذه الرواية روايات اخرى صريحة في الشبهة الموضوعية صدرا و ذيلا و موردا، كمثل ما رواه في الكافي عن عبد الله بن سليمان عن ابي جعفر عليه السلام بعد السؤال منه عن الجبن، (فقال عليه السلام ساخبرك عن الجبن وغيره، كل ما كان فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه) [٣٣] فان صدر هذه الرواية مما يدل على الاختصاص بالشبهة الموضوعية، لان قوله: (فيه حلال و حرام) يدل على ان الشيء فيه حرام و حلال، فالمشكوك منقسم الى الحرام و الحلال بالفعل، و انقسامه بالفعل الى الحرام و الحلال لازمه كون الشك فيه ناشئا من عدم العلم بانطباق ما هو حرام أو ما هو حلال على المشكوك، فهو صريح في الشك في الانطباق، و من الواضح ان ما كان الشك فيه من جهة الانطباق هو الشبهة الموضوعية دون الشبهة الحكمية، لان الشبهة الحكمية هي التي كان الشك فيها في اصل الحكم واقعا و انه الحل أو الحرمة. و اما ذيلها فلقوله: (بعينه) و سيأتي بيانه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٢٧

.....

و اما موردا فلان موردها الجبن المشكوك كونه من الميتة او من غيرها، و هو ظاهر في كون الشك فيه من الشك في الشبهة الموضوعية، و مثل هذه الرواية روايات اخرى صريحة ايضا في الاختصاص بالشبهة الموضوعية.

و اما الرواية التي ذكرها المصنف و هي الرواية الوحيدة التي ليس في صدرها تقسيم الى الحلال و الحرام فهي ما رواه في الكافي بسنده عن مسعدة بن صدقة عن ابي عبد الله عليه السلام: (قال سمعته عليه السلام يقول: كل شيء هو لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، و ذلك مثل الثوب يكون قد اشترته و هو سرقة، أو المملوك عندك و لعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع أو قهر او امرأة تحتك و هي اختك او رضيعتك، و الاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البيئة) و هذه الرواية و ان لم يكن في صدرها تقسيم الى الحرام و الحلال، لكن قوله (بعينه) فيه ظهور في ان الشك قد نشأ من ناحية كون المشكوك هل هو عين الحرام او عين الحلال؟ أي ان سبب الشك هو عدم العلم بكونه عينا و مصداقا للحرام و الحلال، لا من ناحية الشك في اصل الحرمة او الحلية واقعا، لانه لو كان الشك من هذه الجهة لما كان لقوله: (بعينه) خصوصية، و لكان امد الحلية ينتهي بمحض معرفة انه حلال او حرام واقعا، و لا- مزية و لا خصوصية للفظه (بعينه)، بل تكون فضله في الكلام، و مهما امكن ان يكون اللفظ قد ذكر لخصوصية فيه اولى من ان يكون قد ذكر لا للخصوصية، و كون لفظه (بعينه) لها خصوصية في الذكر يقتضى ان يكون الشك ناشئا من حيث العينية لما هو الحرام و الحلال المعلومين، و لازم ذلك ظهور الرواية في الشبهة الموضوعية دون الحكمية.

مضافا الى قوله: (مثل الثوب ...) الى آخر الامثلة التي كلها من مورد الشبهة الموضوعية، مضافا الى ذيلها و هو قوله عليه السلام: (و

الاشياء كلها على هذا حتى تستبين او تقوم به البيئة) فان مورد قيام البيئة هي الشبهة الموضوعية دون الحكمية، لانها مما

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٢٨

[حديث السعة]

و منها: قوله عليه السلام الناس في سعة ما لا يعلمون فهم في سعة ما لم يعلم، أو ما دام لم يعلم وجوبه أو حرمة (١)، و من الواضح أنه لو كان

يقوم لها بيان الشارع دون البيّنة، و على كل فلم يوجد في روايات قاعدة الحلّ رواية مطلقة مجردة عن قرينة تقتضى اختصاصها بالشبهة الموضوعية، و الله العالم. [٣٤]

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول؛ ج ٦؛ ص ٣٢٨

(١) لا- بد من بيان معنى هذه الرواية بحسب ما تقتضيه القواعد العربية قبل الكلام من ناحية دلالتها على البراءة، و حاصل معناها ان الناس داخلون في سعة ما لا يعلمونه، بان تكون لفظه (سعة) مضافة الى لفظه (ما) التي هي اما موصولة او موصوفة، و على الاول فالمعنى الناس في سعة الذى لا يعلمونه، و على الثانى فالمعنى الناس في سعة الشئ غير المعلوم، و لا بد من هذه الاضافة لان عدم اضافة لفظ السعة يوجب كون جملة ما لا يعلمون اجنبية، و تكون جملة ابتدائية من غير خبر حيث تكون لفظه (ما) اما موصولة او موصوفة.

نعم، لو كانت لفظه (ما) مصدرية لا يمكن عدم اضافة لفظه السعة، الا ان كونها مصدرية غير صحيح، لان (ما) المصدرية الداخلة على الفعل المضارع لا بد و ان يكون مساوقا للفعل الماضى، و ذلك حيث تدخل عليه (لم) دون (لا) و المفروض كون لفظ الرواية ما لا يعلمون لا ما لم يعلموا، فالظاهر هو اضافة لفظ السعة الى (ما) التي هي اما موصولة او موصوفة.

فالمتحصّل من الرواية هو كون الناس مشمولين لسعة ما لا يعلمون، و لا شبهة في شمولها للشبهة الحكمية، لاطلاق ما لا يعلمون الشامل لعدم العلم لعدم البيان، كما انه شامل لعدم العلم من جهة عدم العلم بالانطباق، و لا اشكال في شمولها للشبهة التحريمية و الوجوبية، لوضوح اطلاق عدم العلم من حيث الجهتين ايضا.

و حاصلها بما لها من الاطلاق: هو ان الناس لا ضيق عليهم من جهة عدم العلم سواء كان الذى لا يعلمونه الحكم الكلى المشكوك ثبوته واقعا، أو كان الذى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٢٩

الاحتياط واجبا لما كانوا فى سعة أصلا، فيعارض به ما دل على وجوبه، كما لا يخفى (١).

لا- يعلمون هو عدم العلم بانطباقه، و سواء كان الحكم الذى لا يعلمونه حكما تحريما او وجوبيا، و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «فهم فى سعة ما لم يعلم».

و لا يخفى ان المصنف فى عبارته جعل بدل لفظه (لا) لفظه (لم) فصح ان تكون (ما) مصدرية ايضا، و لذا فمراده من قوله فهم فى سعة ما لم يعلم هو كون (ما) اما موصولة أو موصوفة لإشارته الى كونها مصدرية بقوله: «او ما دام لم يعلم»، و اشار الى الاطلاق فيها الشامل للشبهة الحكمية الوجوبية و التحريمية بقوله: «وجوبه او حرمة».

(١) لما كان لسان هذه الرواية لسان السعة من جهة التكليف غير المعلوم، و أدلة الاحتياط الآتية- بناء على دلالتها على وجوب الاحتياط- لسانها لسان الضيق من جهة التكليف المجهول كان المهمّ فى هذه الرواية هو الكلام من ناحية معارضتها لأدلة الاحتياط. و توضيحه: انه اذا كان المراد من مما لم يعلم هو التكليف المجهول و كان لسان ادلة الاحتياط اثبات الوجوب الطريقي لا-جل

المحافظة على الواقع كان بين الدليلين تعارض، لان لسان دليل السعة هو كون الواقع ليس فيه ضيق حال عدم العلم به، فلا ضيق على الناس من جهته وانه ما لم يعلم الناس به هم في سعة من جانب فعله و تركه، فاحتماله لا- يوجب ضيقا و ان كان احتمال تكليف لزومي، و لسان ادلة الاحتياط هو كون احتمال التكليف اللزومي في حال عدم العلم به موجبا للاحتياط و الضيق من جهته، فالناس ليسوا في سعة من جانب فعله و تركه.

و تعارض هذين الدليلين حيث يكون لسانهما ذلك واضحا، فان الاول مفاده كون الناس في سعة من ناحية التكليف المحتمل، و مفاد الثاني كون الناس في ضيق من ناحية التكليف المحتمل، و هما متعارضان لا ورود لأحدهما على الآخر، لان بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٣٠ لا يقال: قد علم به وجوب الاحتياط (١).

الموضوع في كل منهما هو احتمال التكليف حال الجهل به، لكن احدهما يدل على السعة من جانبه و الآخر يدل على الضيق من جانبه، هذا اذا كان الموضوع في دليل البراءة هو التكليف المحتمل، و اما اذا كان الموضوع فيها هو التكليف الذي لم تقم حجة على تنجيزه، فدليل الاحتياط و ان كان طريقا يكون واردا عليه، لان الموضوع في البراءة اذا كان هو التكليف غير المنجز يكون دليل الاحتياط رافعا لموضوعه، لانه منجز للواقع و حجة عليه فيرتفع به الموضوع في البراءة حقيقة، لان موضوعه التكليف غير المنجز و الذي لم تقم حجة عليه منجز له، و من الواضح ان ادلة الاحتياط منجزه للواقع و حجة عليه.

و لكن المصنف لما كان يرى ان الموضوع فيهما هو التكليف المجهول المحتمل على السواء فيهما، و ليس الموضوع في البراءة هو التكليف غير المنجز بعدم قيام حجة عليه اصلا، لذا اشار الى كونهما متعارضين و لا تكون ادلة الاحتياط واردة على دليل السعة، و لذلك اشار الى تعارضهما بقوله: «و من الواضح انه لو كان الاحتياط واجبا لما كانوا في سعة اصلا» حيث يكون الموضوع في البراءة ما اشار اليه في عبارته السابقة و هو ما لم يعلم وجوبه او حرمة، و ليس الموضوع فيها التكليف غير المنجز، و على هذا «فيعارض به» أي فيعارض بما دل على السعة و عدم الضيق «ما دل على وجوبه» أي وجوب الاحتياط، لانها تدل على ان الناس ليسوا في سعة من ناحية التكليف المجهول.

(١) حاصله: ان دليل السعة محصله ان الناس في سعة حيث لم يعلموا، اما اذا علموا فليسوا في سعة، و ادلة الاحتياط توجب العلم بوجوب الاحتياط، فتكون واردة على دليل السعة و لا- معارضة بينهما، لان دليل السعة موضوعه عدم العلم و ادلة الاحتياط توجب العلم، فيرتفع به موضوع دليل السعة حقيقة، و كل دليل رفع موضوع الآخر حقيقة يكون واردا عليه لا معارضا له، و الى هذا اشار بقوله: «لا»

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٣١

فإنه يقال: لم يعلم الوجوب أو الحرمة بعد (١)، فكيف يقع في ضيق الاحتياط من أجله (٢)؟ نعم لو كان الاحتياط واجبا نفسيا كان وقوعهم

يقال قد علم به» أي قد علم بدليل الاحتياط «وجوب الاحتياط» فيكون واردا على دليل السعة لتقيد موضوعه بعدم العلم.

(١) بيانه ما عرفت من ان موضوع دليل السعة هو عدم العلم بالتكليف لا عدم العلم بالمنجز له، و دليل الاحتياط- بناء على الطريقة- منجز للتكليف الواقعي لا- انه موجب للعلم به، فان الواقع بعد على جهالته و انما كان دليل الاحتياط منجزا له، فدليل السعة و دليل الاحتياط متعارضان، لان المستفاد من دليل السعة عدم تنجز الحكم الواقعي في حال الجهل به، و المستفاد من دليل الاحتياط تنجز الواقع به، و الواقع بعد باق على جهالته و لم يعلم به حتى يرتفع موضوع دليل السعة به، و لذا قال (قدس سره): «لم يعلم الوجوب و

الحرمة بعد» أى عند قيام دليل الاحتياط لم يعلم الوجوب و الحرمة الواقعيين به، و هما باقيا بعد على الجهالة فلا يرتفع بدليل الاحتياط موضوع دليل السعة ليكون واردا عليه.

(٢) توضيحه: ان دليل السعة بعد ان كان موضوعه هو التكليف المجهول و عدم العلم بالواقع، فهو يدل على انه ما لم يعلم التكليف فالناس فى سعة من جانبه، و انما يكونون فى ضيق من جهته فيما اذا علم به، و قد عرفت ان دليل الاحتياط لا يوجب العلم بالواقع و انما ينتج به الواقع بعد على الجهالة و ان قام دليل الاحتياط على تنجزه، ففى حال قيام دليل الاحتياط موضوع دليل السعة موجود و هو عدم العلم بالواقع، و مع قيام موضوعه فمحصله نفى الضيق من جانب الواقع، فلا- ينبغى ان يقع الناس فى ضيق الاحتياط من اجل التكليف الواقعى المجهول مع قيام الاحتياط الطريقي عليه، لان دليل السعة قد نفى الضيق من جانبه حيث يكون مجهولا و يكون المتحصّل من الدليلين هو تعارضهما، لان دليل السعة ينفى الضيق من جانب الواقع و دليل الاحتياط يقتضى الضيق بالوقوع فى كلفة امتثال الواقع.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٣٢

فى ضيقه بعد العلم بوجوبه (١)، لكنه عرفت أن وجوبه كان طريقيا، لاجل أن لا يقعوا فى مخالفة الواجب أو الحرام أحيانا (٢)،

و بعبارة اخرى: ان الناس لا يقعون فى ضيق الواقع بحيث يرتفع موضوع دليل السعة إلّا اذا علم به، اما مع عدم العلم به فلا يقع الناس فى ضيق الواقع و ان قام دليل الاحتياط الطريقي على تنجزه، فان غاية ما يقتضيه هو الضيق من جانب الواقع لا العلم به حتى يرتفع به موضوع دليل السعة، و لذا قال (قدس سره): «كيفية يقع فى ضيق الاحتياط من اجله» أى من اجل الوجوب او الحرمة مع عدم العلم بالوجوب او الحرمة، و دليل السعة ينفى الضيق ما دام لم يعلم بالوجوب او الحرمة، و غاية ذلك هو وقوع المعارضة بينهما كما عرفت. (١) حاصله: ان ما مر من وقوع المعارضة بين دليل السعة و دليل الاحتياط مبنى على ان لسان دليل الاحتياط هو الوجوب الطريقي لداعى تنجز الواقع، و اما لو كان المستفاد من دليل الاحتياط هو الوجوب النفسى لمصلحة فيه نفسه لا لداعى مصلحة الواقع و تنجزه بالاحتياط، فان دليل الاحتياط يكون واردا على دليل السعة، لان الاحتياط يكون تكليفا واقعا معلوما فهو كسائر التكليفات المعلومه، و مع العلم به يرتفع موضوع السعة لما مر من ان موضوعه عدم العلم، فلا- بد من وقوع الناس فى ضيق دليل الاحتياط لحصول العلم بالتكليف به، لفرض كون المستفاد من دليل الاحتياط هو الوجوب النفسى، و الى هذا اشار بقوله: «نعم لو كان الاحتياط واجبا نفسيا كان» واردا على دليل السعة لا معارضا، لوضوح «وقوعهم فى ضيقه» أى فى ضيق الاحتياط «بعد» قيام الدليل عليه الذى حصل منه «العلم بوجوبه» أى بوجوب الاحتياط.

(٢) حاصله: ان الظاهر من لسان دليل الاحتياط هو الوجوب الطريقي و انه بداعى تنجز الواقع لا ان وجوبه نفسى، كما هو الظاهر جليا من ادلة الاحتياط الآتية المعللة لوجوب الاحتياط بأنه مما يأمن به المكلف من الوقوع فى هلكة مخالفة الواقع، و لو كان

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٣٣

فافهم (١).

[مرسله الصدوق]

و منها: قوله عليه السلام: (كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى) و دلالتة يتوقف على عدم صدق ورود إلا بعد العلم أو ما بحكمه، بالنهى عنه و إن صدر عن الشارع و وصل غير واحد (٢)، مع أنه ممنوع لوضوح صدقه

وجوبه نفسيا لما كان لهذا التعليل موقع، لان الاحتياط انما وجب لمصلحة في نفسه لا لان يأمن به من الوقوع في هلكة مخالفة الواقع، ولذا قال (قدس سره): «لكنه قد عرفت ان وجوبه» أى وجوب الاحتياط «كان طريقا لاجل ان لا يقعوا في مخالفة الواجب و الحرام احيانا» وذلك فيما اذا كان الحكم واقعا هو الوجوب او الحرمة.

(١) لعله اشارة الى انه بناء على استفادة الوجوب النفسى من ادلة الاحتياط يكون واردا على دليل السعة، لكنه من ناحية العلم بنفس وجوب الاحتياط النفسى، و محل الكلام هو وروده على دليل السعة من ناحية التكليف الواقعى، و وروده على دليل السعة من ناحية وجوبه النفسى لا ربط له بما هو المدعى من وروده على دليل السعة من ناحية التكليف الواقعى المجهول، فالناس انما وقعوا فى ضيق وجوب الاحتياط النفسى و لم يقعوا فى ضيق التكليف المجهول، و لا- يعقل ان يكون وجوب الاحتياط النفسى منجزا للواقع لو كان للزوم اجتماع منجزين على منجز واحد الراجح الى اجتماع تكليفين فعليين منجزين على شىء واحد، لان الواقع يكون منجزا بالوجوب الاحتياطى النفسى، و يكون منجزا بوجوبه الواقعى الذى فرض كون الاحتياط منجزا له، فمع كون الاحتياط واجبا نفسيا لا بد من بقاء الواقع على حاله، و ان كان لا فائدة فى شمول دليل السعة له لفرض وقوع الناس فى ضيق امثاله من ناحية وجوب الاحتياط النفسى.

(٢) توضيح الكلام فى هذه الرواية الواردة عن الصادق عليه السلام و هى قوله: (كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى) [٣٥] بحيث تكون دليلا على البراءة تتوقف على كون

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٣٤

.....

المراد من الورد فيها هو الوصول، و ان يكون الظاهر من قوله: (مطلق) هو الاباحة الشرعية، فيكون المتحصّل منها بعد تمامية هذين الامرين: ان كل شىء هو مباح بالاباحة الشرعية الى ان يصل فيه النهى، و من الواضح دلالتها حينئذ على البراءة فى الشبهة الحكمية التحريمية.

اما اذا كان المراد من الورد هو صدور النهى من الشارع فلا تكون الرواية دليلا على الاباحة الشرعية فى الشبهة الحكمية التحريمية، بل يكون المراد منها هو الاباحة بمعنى اللاجرح المقابلة للحظر، فيكون المتحصّل منها هو كون الاشياء باقية على اللاجرحية و عدم الحظر الى ان يصدر من الشارع فيها نهى، و لا- تكون نافعة فى المقام، لان المفروض فيه هو كون الشك فى التحريم الصادر من الشارع لو كان، و انما اختفى لإخفاء الظالمين، فلا يكون ما دلّ على اللاجرحية من حيث الشك فى أصل الصدور دليلا على الاباحة الشرعية المجعولة فى مقام الشك فى الصادر غير الواصل لإخفاء الظالمين.

و توضيح ما ذكرنا يتوقف على بيان امرين: الاول: ان الاباحة لها معنيان:

الاول: الاباحة قبل صدور التكاليف المقابلة لاصالة الحظر و هى التى بمعنى اللاجرحية، و هى بهذا المعنى ليست مجعولا شرعيا، لان المفروض فيها كونها قبل صدور التكاليف، و المجعول الشرعى من التكاليف الشرعية.

المعنى الثانى: هى الاباحة الشرعية، و هى الاباحة المجعولة من قبل الشارع فى مقام الشك، و هى تارة تكون لا اقتضائية و هى اباحة واقعية ناشئة من عدم وجود ما يقتضى طلب الفعل، و عدم ما يقتضى طلب الترك، و هى حكم واقعى لا ظاهرى.

و اخرى اباحة ظاهريّة ناشئة من الاقتضاء لمصلحة اقتضتها، كالمتيّة على الأمية دعت الشارع لجعلها فى مقام الشك، و هى حكم ظاهرى.

و من الواضح ان الورد اذا كان بمعنى الصدور لا يعقل ان يكون غاية للاباحة الشرعية الواقعية لفرض كونها ناشئة عن عدم الاقتضاء للنهى، فجعل ورود النهى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٣٥

.....

غاية لها خلف، لان النهي لا يكون إلا لما فيه اقتضاء النهي، ولا غاية للإباحة الظاهرية لان الإباحة الظاهرية لا بد وان يكون غايتها هو العلم بالحكم لا- صدور الحكم واقعا، فتعين ان يكون المراد من الاطلاق هو الاباحة اللاخرجية المقابلة للحظر، لا الاباحة الشرعية الواقعية ولا الاباحة الشرعية الظاهرية.

الثاني: ان الورد يستعمل تارة بمعنى الصدور و هو ورود الشيء في نفسه، و يصح قطعا ان يقال للحكم الصادر من الشارع انه حكم ورد من الشارع، و برهانه انه يصح أن يقال ان الحكم ورد من الشارع و اختفى.

و اخرى يستعمل بمعنى الوصول و هو ورود الشيء على الشيء، كقوله تعالى وَ لَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ [٣٦] و بهذا المعنى يقال ورد الحكم على المكلف: أى وصل اليه، و هذا ما ذكره في معنى الورد.

و الذى اظنه ان الورد ليس بمشترك لفظى فى هذين المعنيين، بل هو موضوع للبلوغ و الوصول، و لكن يراد تارة من وصول الحكم بلوغه الى تحققه و خروجه من العدم الى الوجود، و لما كان الحكم مما لا- بد له من المتعلق فيكون وصوله الى متعلقه مما به يتم وجوده و تحققه، و بهذا المعنى يكون الوصول مساوقا للصدور حيث كان المتعلق بالنسبة الى الحكم كالمحل بالنسبة الى الحال صار الورد يتعدى اليه بقى، فيقال ورد فى هذا الشيء حكم من نهى أو امر، و على كل فالمراد بالورد حينئذ وصول الحكم الى متعلقه، و لذلك كان الوصول بهذا المعنى مساوقا للصدور.

و اخرى يكون المراد من الورد وصول الشيء الى الشيء، و بهذا المعنى يقال ورد الحكم على المكلفين، و كأنه اخذ ايضا فى معنى الورد الذى يراد منه وصول الشيء الى الشيء ما يساوق الاستعلاء، و لذلك كان يتعدى بعلى، فيقال ورد الحكم على المكلف، و يقال ورد علينا ضيوف، و يقال وردنا على البلد الفلانى، و ربما

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٣٦

.....

لا يلاحظ فيه هذا المعنى، و يراد منه محض وصول الشيء للشيء، فيقال وردنا البلد الفلانى، و بهذا اللحاظ جاء قوله تعالى: وَ لَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ و لعله لما كان موسى عليه السلام فى ذلك الوقت لم يكن نبيا قد كلمه الله و كان شعيب هو النبى الحال فى مدين ناسب ان لا يكون لورد موسى استعلاء على المحل الذى فيه نبى مرسل، مع ان موسى فى ذلك الحين لم يكن بمرسل و لم يكلمه الله بعد برسالته، فلذلك لم يلاحظ ما فى الورد من الاستعلاء، و ان يكون الغرض منه محض وصوله الى مدين.

و على كل، فقد اتضح من جميع ما ذكرنا انه اذا اريد من الورد فى هذه الرواية ما يساوق الصدور فلا يكون غاية الا للاطلاق الذى هو بمعنى الاباحة اللاخرجية المقابلة لاصالة الحظر، و على هذا فتكون الرواية اذا اريد منها ذلك غير مرتبطة بما هو المهم المبحوث منه فى المقام و هو جعل الاباحة الشرعية للشيء المشكوك حكمه لإخفاء المخفين، و اذا اريد من الورد الوصول الى المكلفين صح ان يكون غاية للاطلاق الذى هو بمعنى الاباحة الشرعية، و لا يخفى انه يتعين ايضا ان تكون الاباحة هى الاباحة الظاهرية لانها هى التى ينتهى امد جعلها بالعلم بالنهى و وصوله دون الاباحة الواقعية كما مر بيانه، و على هذا المعنى الاخير تكون مربوطه بالمقام و دليلا على جعل الاباحة الظاهرية لمشكوك الحرمة.

ثم لا يخفى ان كونها دليلا فى المقام لا يكفى فيه إمكان كون المراد من الورد هو وصول الشيء الى الشيء، بل لا بد له من ظهور فى هذا المعنى، و اذا لم يكن له ظهور فيه كانت الرواية المشتملة على لفظ الورد- غير الظاهر فى المعنى النافع فى ما هو المهم- من المجملات.

و بعبارة اخرى: انه يكفى النافى لدلالاتها فى المقام عدم ظهورها فى المعنى الثانى، و لا يحتاج الى كونها ظاهرة فى المعنى الاول، لكفاية الاجمال فيها و ترددها بين المعنيين لثلاث تكون حجة فى الاباحة الشرعية لمشكوك الحرمة، و لذا قال (قدس سره):

«و دلالتة تتوقف» أى دلالة قوله عليه السلام: (كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى) على

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٣٧

على صدوره عنه (١) سيما بعد بلوغه إلى غير واحد، و قد خفى على من لم يعلم بصدوره (٢).

الاباحة الشرعية لمشكوك الحرمة تتوقف «على» ظهوره فى المعنى الثانى، و لا يكون ذلك الا فى «عدم صدق الورود» بحسب ظهوره على ما يساوق الصدور، و لا يكون له ظهور «الا» فى وصول الشىء الى الشىء، و حيث كان الورود مسندا الى النهى فلا يكون للنهى وصول الا «بعد العلم» به «أو ما بحكمه» من وصوله بالعلمى بان يصل العلمى «بالنهى عنه»، و اذا كان للورود فى الرواية ظهور فعلى فى هذا المعنى فلا يكون الورود فيها صادقا على الورود المساوق للصدور، فالحكم «و ان صدر من الشارع و وصل» الى «غير واحد» إلا انه لا يصدق عليه لفظ الورود فى الرواية لظهور الورود فيها فى معنى وصول الشىء للشىء فلا يصدق على الورود المساوق للصدور.

(١) أى دعوى ظهور الورود فى الرواية فى المعنى الثانى، و انه لا ظهور له فيما يساوق الصدور ممنوعه.

ثم اشار الى وجه المنع و هو امكان ان يكون المراد من الورود فيها ما يساوق الصدور بقوله: «لوضوح» قابلية «صدقه» أى صدق الورود فيها «على صدوره» أى على صدور النهى «عنه» أى عن الشارع، و مع امكان صدقه على ما يساوق الصدور لا يكون له ظهور فيما هو المهم من جعل الاباحة الشرعية لمشكوك الحرمة.

(٢) توضيحه: انه يمكن ان يقال: ان مشكوك الحرمة فى المقام مما يحتمل صدور الحرمة فيه اصلا، فتكون الرواية و ان اريد من الورود فيها ما يساوق الصدور تكون نافعة لدلالاتها على انها من المباحات و ان كانت اباحتها لا حرجية، فاشار الى الجواب بقوله: «سيما ... الى آخره» حاصله: انه يكون التمسك لذلك بالرواية من التمسك بالعام فى الشبهة المصدقية، لاحتمال ان يكون هذا المشكوك قد ورد فيه نهى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٣٨

لا يقال: نعم، و لكن بضميمة أصالة العدم صح الاستدلال به و تم (١).

و وصل الى غير واحد، و اختفى على من لا علم له بصدوره، لانه اذا كان قد صدر فلا يكون الشىء مما لم يرد فيه، و مع احتمال انه قد صدر و اختفى فالتمسك بعدم الورود المساوق لعدم الصدور من التمسك بالعام فى الشبهة المصدقية، و لذا قال (قدس سره): «سيما» أى و بالاختصاص لا يمكن التمسك بهذه الرواية فيما اذا كان الورود فيها بما يساوق الصدور فى مشكوك الحرمة الذى كان مورد الشك فيه الاختفاء بعد الصدور، لاحتمال ان يكون الحكم المشكوك فيها قد صدر و «بعد بلوغه الى غير واحد» اخفاه المخفون «و» اذا كان «قد خفى على» خصوص «من لم يعلم بصدوره» كان التمسك بالرواية لاثبات اباحتها مع انه يحتمل صدوره و اختفائه علينا بالخصوص من التمسك بالعام فى الشبهة المصدقية، لان مضمون الرواية هو دلالتها على اطلاق الشىء الذى لم يصدر فيه نهى، فلا بد من احراز انه لم يصدر فيه، و مع احتمال انه قد صدر فيه نهى و اختفى فلا يجوز التمسك بها لاحتمال كونه من مصاديق ما ورد فيه النهى، و يكون حال التمسك بها حال التمسك باكرم العادل فى اثبات الاكرام لمن شك فى عدالته.

(١) حاصله: انه اذا كان الورود هو ما يساوق الصدور انما لا يجوز التمسك بهذه الرواية لاثبات الاباحة فى المشكوك، لان المشكوك مما يحتمل صدور النهى فيه و موضوع الاباحة فيها هو الذى لم يصدر نهى عنه، فلا بد من احراز ان هذا المشكوك مما لم يصدر نهى فيه، و مع عدم احراز الموضوع لا يجوز التمسك بالحكم، لوضوح ان التمسك بالحكم انما يكون بعد احراز موضوعه،

ألا ان هذا فيما لو اردنا التمسك بالرواية من دون ضم ضميمة اليها يحرز بها ما هو الموضوع في هذه الرواية. و بعبارة اخرى: انه لا اشكال في صحة التمسك بهذه الرواية مع احراز الموضوع فيها، و هو كون المشكوك مما احرز عدم صدور الحكم فيه، و بواسطة الاستصحاب الذى هو من الاصول المحرزة يحرز كون المشكوك مما لم يصدر فيه نهى، لوضوح كون بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٣٩

فإنه يقال: و إن تم الاستدلال به بضميمتها، و يحكم بإباحة مجهول الحرمة و إطلاقه، إلا أنه لا بعنوان أنه مجهول الحرمة شرعا، بل بعنوان أنه مما لم يرد عنه النهى واقعا (١).

كل صدور هو مسبوق بعدم الصدور، فعدم الصدور السابق على زمان صدور الحكم فى مقام الشك فى الصدور يستصحب هذا العدم، و يحرز به ان المشكوك مما لم يصدر فيه نهى، فبواسطة استصحاب عدم الصدور يتحقق الموضوع فى هذه الرواية، و مع تحقق موضوعها يتم الاستدلال بقوله عليه السلام: (كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى) لاثبات الاباحة لهذا المشكوك، و الى هذا اشار بقوله: «نعم» أى انه لا يصح الاستدلال ابتداء بقوله عليه السلام: كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى «و لكن بضميمة» المحرز للموضوع فيها و هى «اصالة العدم صح الاستدلال به» أى بقوله كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى «و تم» المطلوب من اثبات الاباحة للمشكوك حرمة.

(١) توضيحه: ما عرفت من ان الاطلاق حيث يكون الورود بمعنى ما يساوق الصدور فالمراد منه هو الاباحة اللاحرجية العقلية، دون الاباحة الشرعية الظاهرية المجعولة لمشكوك الحرمة التى كان المهّم فى المقام اثباتها، و من الواضح ان الاباحة اللاحرجية هى اباحة واقعية لا ظاهرية، و اصالة العدم و ان كانت محرزة لعدم الورود الذى هو الموضوع للاباحة، إلا ان هذه الاباحة اباحة واقعية لا ظاهرية، و الفرض فى المقام اثبات اباحة ظاهرية لمشكوك الحرمة، فما يحرزه الاستصحاب من الموضوع محموله الاباحة الواقعية، و ما نحن بصدد اثباته و البحث عنه هو ما كان المحمول فيه هو الاباحة الظاهرية.

و بعبارة اخرى: ان الفرض اثبات الاباحة شرعا لمجهول الحرمة بما هو مجهول الحرمة، لا اثبات اباحة لعنوان ما لم يصدر فيه نهى، و الفرق بين الاباحتين واضح، فان الاولى ظاهرية و الثانية واقعية، فما هو المهّم فى البحث لا يثبت موضوعه باصالة العدم، و ما يثبت موضوعه باصالة العدم ليس هو المبحوث عنه فى المقام، فان المهّم بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٤٠

لا يقال: نعم، و لكنه لا يتفاوت فيما هو المهّم من الحكم بالاباحة فى مجهول الحرمة، كان بهذا العنوان أو بذاك العنوان (١).

بالبحث هو الاباحة الظاهرية دون الاباحة الواقعية، و الى هذا اشار بقوله: «و ان تم الاستدلال به» أى بقوله كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى «بضميمتها» أى بضميمة اصالة العدم لإحرازها للموضوع و هو عدم صدور البيان، و بعد احرازها للموضوع فيه يصح التمسك بقوله كل شىء مطلق «و يحكم باباحة مجهول الحرمة و إطلاقه» هذا عطف تفسير للاباحة، فان المراد من الاطلاق فى الرواية هو الاباحة و اذا احرز باصالة العدم موضوع الاطلاق فلا بد من ترتيب الاطلاق عليه الذى هو الاباحة، «إلا انه لا بعنوان انه مجهول الحرمة شرعا» أى ان هذا الاطلاق و الاباحة التى احرز موضوعها باصالة العدم ليست هى الاباحة الظاهرية الشرعية المجعولة للشىء بعنوان انه مشكوك الحرمة بما هو مشكوك الحرمة «بل» هى اباحة واقعية ثبتت للشىء «بعنوان انه مما لم يرد عنه النهى واقعا» و ليس محل البحث هو اثبات اباحة واقعية للشىء، بل محل البحث اثبات اباحة ظاهرية للشىء بعنوان انه مشكوك الحرمة.

(١) حاصله: ان البحث فى المقام و ان كان عن الاباحة الظاهرية للمشكوك، و الثابت بواسطة الاستصحاب هو الاباحة الواقعية دون الظاهرية، إلا ان الغرض من البحث عن اثبات الاباحة الظاهرية هو رفع العقاب، و رفع العقاب يثبت بالاباحة الواقعية ايضا.

و بعبارة اخرى: ان المهمم الاولى هو اثبات الاباحة لرفع العقاب عن مجهول الحرمة سواء كان ذلك للاباحة الواقعية الثابتة له بعنوان انه لم يصدر فيه نهى، او للاباحة الظاهرية الثابتة له بعنوان انه مشكوك الحرمة، الى هذا اشار بقوله: «نعم» أى انا نسلّم ان الثابت بضميمة اصالة العدم هو الاباحة الواقعية لمجهول الحرمة «و لكنه لا يتفاوت فيما هو المهمم من الحكم بالاباحة» لرفع استحقاق العقاب «فى بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٤١

فإنه يقال: حيث أنه بذاك العنوان لاخصّ بما لم يعلم ورود النهى عنه أصلاً، ولا يكاد يعمّ ما إذا ورد النهى عنه فى زمان، و إباحة فى آخر، و اشتبها من حيث التقدّم و التأخر (١).

مجهول الحرمة» سواء «كان» اثبات ذلك له بهذا «العنوان» الذى هو عنوان لم يصدر فيه نهى الذى محموله هو الاباحة الواقعية «او» كان «بذاك العنوان» و هو الاباحة الظاهرية الثابتة له بعنوان انه مشكوك الحرمة.

(١) توضيحه: ان اصالة العدم لا تجرى فى الحادثين المشكوك تقدم كل واحد منهما على الآخر و تأخره عنه كما سيأتى بيانه مفصلاً فى باب الاستصحاب ان شاء الله تعالى، ففيما اذا ورد نهى عن شىء و وردت اباحة فيه ايضا و لم يعلم المتقدم منهما و المتأخر، فان كان المتقدم النهى و المتأخر الاباحة كان مباحا بالفعل، و ان كان المتقدم الاباحة و المتأخر النهى كان منهيًا عنه بالفعل، فهو فى هذا الحال مشكوك الحرمة للشك فى تقدم النهى و تأخره، و فى مثل هذا لا تجرى اصالة العدم، فلا يحرز موضوع الاباحة فيما اذا كان الثابت بالرواية هو الاباحة الواقعية التى موضوعها عدم الصدور للنهى، اما اذا كان الورد بمعنى الوصول الذى هو الموضوع للاباحة الظاهرية الثابتة لمشكوك الحرمة فانه يصح التمسك بها فى هذا الفرض الذى كان الشك فيه للتقدم و التأخر.

فالمتحصل من هذا الجواب: هو ان الاباحة الواقعية اخصّ من المدعى، و الى هذا اشار بقوله: «فانه يقال حيث انه بذاك العنوان» و هو عنوان عدم الصدور المستلزم للاباحة الواقعية تكون اخصّ من المدعى، فانه لو كان كذلك «لاخص» مورد الرواية «بما لم يعلم ورود النهى عنه اصلاً» لجريان اصالة العدم المثبتة لموضوع الاباحة فى الرواية «و لا- يكاد يعم ما اذا ورد النهى عنه فى زمان و» وردت «اباحة» له «فى» زمان «آخر و اشتبها من حيث التقدم و التأخر» لما سيأتى من عدم جريان اصالة العدم فى مشكوك التقدم و التأخر.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٤٢

لا يقال: هذا لو لا عدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت حرمة (١).

فإنه يقال: و إن لم يكن بينها الفصل، إلا أنه إنما يجدى فيما كان المثبت للحكم بالاباحة فى بعضها الدليل، لا الاصل (٢)، فافهم (٣).

(١) حاصله: انه ايضا لا- يهّم ذلك ايضا فيما هو المهمم، فان اصالة العدم و ان كان لا تجرى إلّا ان هناك اجماعاً على تساوى افراد مجهول الحرمة، سواء ورد فيه نهى و اباحة و شك فى المتقدم منهما، او كان اصل ورود الحرمة فيه غير معلوم، و العبارة واضحة.

(٢) حاصله: ان اصالة العدم فيما اذا جرت لا داعى لان تكون مثبتة لموضوع كل شىء مطلق لان يرفع به العقاب، بل هى تكون دالة على انه لا- مانع من ارتكاب مجهول الحرمة و لا- عقاب عليه، فيكون المثبت لما هو الغرض المهمم من عدم العقاب هو الاصل دون الدليل الذى هو الرواية المذكورة، و سيأتى فى باب الاستصحاب اثبات ان الاستصحاب اذا جرى فلا مجال لغيره من القواعد الأخر كالبراءة و قاعدة الحلّ، و مع كون الدليل فى المقام حقيقة هو الاصل أى اصالة العدم لا مجال لدعوى عدم الفصل فى افراد المشتبه، لان عدم الفصل فيه انما هو فيما كان الدليل على عدم المانع من ارتكاب المشتبه هو دليل الحلّ و قاعدته دون الاستصحاب، و الى هذا اشار بقوله: «فانه يقال و ان لم يكن بينها الفصل» و ان الاباحة اذا ثبتت لافراد المشتبه تثبت لجميع افراده «إلّا انه انما يجدى» عدم الفصل «فيما كان المثبت للحكم بالاباحة فى بعضها» أى فى بعض الافراد هو «الدليل» كقوله كل شىء مطلق «لا الاصل» الذى هو اصالة العدم، لان عدم الفصل انما هو بين افراد المشتبه الذى ثبت اباحته بعنوان كونه مشكوك الحرمة لا بعنوان انه لم يصدر فيه نهى.

(٣) يمكن ان يكون اشارة الى ما ذكره سابقا: من ان اصالة العدم تثبت موضوع الاباحة الواقعية، و الحال ان الموضوع للاباحة الواقعية هو الذى لم يصدر فيه نهى واقعا، و اما اثبات عدم صدور النهى بالاستصحاب فلازمه كون الثابت به اباحة بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٤٣

.....

ظاهريه ايضا كما سيأتى بيانه فى ان الاستصحاب احد موارد الحكم الظاهري، إلا ان اثبات الموضوع بالاستصحاب لا ينافى كون الحكم واقعا لا ظاهريا، كما يثبت باستصحاب الخمر ثبوت الخمر فيثبت لها الحكم الواقعي للخمر الواقعية، و المقام من هذا القبيل. و يمكن ان يكون اشارة الى ان المشكوك تقدمه و تأخره كما لا مجرى للاستصحاب فيه كذلك لا مجرى فيه ايضا لكل شىء مطلق فيما اذا كان المراد به عدم الصدور، لان المفروض ان حكم الاطلاق فيه لما لم يصدر فيه بيان و لو باصالة العدم لا لما صدر فيه بيان و اباحه و لم يعلم المتقدم من المتأخر.

و يحتمل ان يكون اشارة الى ان اصالة العدم فى المقام هى الاستصحاب للعدم الازلى، و جريان الاستصحاب به فى العدم الازلى محل كلام.

و يمكن ان يقال ايضا ان هناك ما يدل على ان المراد بالرواية هى البراءة فيما هو المهم فى المقام: أى ان المراد من الورد هو الوصول، بان نقول ان المراد بقوله مطلق اذا لم يكن هو الاباحة الظاهريه حيث لا وصول للنهى، فلا بد ان يكون المراد من الاطلاق هو إما عدم الحكم و عليه فيكون المتحصّل من الرواية انه لا حكم قبل ورود النهى، و هذا من الامور التى لا مجال للشك فيها، فان كل شىء قبل ورود الحكم فيه لا حكم له، و اما ان يراد من الاطلاق هو انه لا عقاب قبل ورود النهى و هكذا كالسابق، فان السبب للعقاب هو الورد، و حيث لا ورود للحكم من الشارع لا عقاب عليه عند الشارع، هذا مضافا الى ان الظاهر ان الرواية قد جاءت من الشارع بما هو شارع، و الحكم بالاباحة على الاحتمالين الأولين عقلى لا شرعى، فالظاهر من الرواية هو بيان الاباحة الشرعية التى تكون من الشارع بما هو شارع، و عليه فيتعين ان يكون المراد من الورد هو الوصول، و الله العالم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٤٤

[الاستدلال بالاجماع على البراءة]

و أما الاجماع فقد نقل على البراءة، إلا أنه موهون، و لو قيل باعتبار الاجماع المنقول فى الجملة، فإن تحصيله فى مثل هذه المسألة مما للعقل إليه سبيل، و من واضح النقل عليه دليل، بعيد جدا (١).

[الاستدلال بالعقل على البراءة]

إشارة

و أما العقل: فإنه قد استقل بقبح العقوبة و المؤاخذه على مخالفة التكليف المجهول، بعد الفحص و اليأس عن الظفر بما كان حجة عليه،

(١) حاصله: ان الاجماع المدعى فى المقام على البراءة فى الشبهة الحكمية هو الاجماع المنقول، و لا يخفى انه لا بد و ان يكون

اجماعا بمسلك لا- يضره خلاف المخالف، او يكون تحصيله لمن حصّله بنحو التقدير و التعليق، بدعوى ان المخالفين في المقام القائلين بالاحتياط انما قالوا لقيام الدليل عندهم على الاحتياط، و الّا فهم يقولون بالبراءة فيما اذا لم يقدّم دليل على الاحتياط، فمن لا تكون ادلة الاحتياط ثابتة عنده ينتفع بهذا الاجماع و لو كان من البعض تعليقيًا، و على كل فقد ناقش المصنف فيه من وجهين:

الاول: عدم حجّية الاجماع المنقول كما تقدم ذكره في فصل الاجماع، و اليه اشار بقوله: «و لو قيل باعتبار الاجماع المنقول ... الى آخر الجملة».

الثاني: ان هذا الاجماع محتمل المدرك لاحتمال كون المدرك للقول بالبراءة هو الادلة الدالة على البراءة من الآيات و الاخبار و العقل دون الاجماع نفسه، و الى هذا اشار بما ذكره تعليلا لقوله: «انه موهون» و هو قوله: «فان تحصيله» أي تحصيل الاجماع بان يكون بما هو اجماع في هذه المسألة مما لا وجه لا دعائه، لانه محتمل المدرك، لان الحكم بالبراءة «في مثل هذه المسألة مما للعقل اليه سبيل» كقاعدة قبح العقاب بلا بيان «و من واضح النقل عليه دليل» كآيات و الروايات، و مع وفور هذه المدارك فتحصيل الاجماع فيها «بعيد جدا».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٤٥

فإنهما بدونهما عقاب بلا بيان و مؤاخذه بلا برهان، و هما قبيحان بشهادة الوجدان (١).

و لا يخفى أنه مع استقلاله بذلك، لا احتمال لضرر العقوبة في مخالفته، فلا يكون مجال هاهنا لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل،

كى

(١) توضيحه: ان العقل يحكم بان العقاب على مخالفة التكليف المجهول مع فرض عدم وصول الحجّة عليه عقاب بلا بيان و مؤاخذه بلا- برهان، و هما قبيحان: أي ان العقاب بلا- بيان و المؤاخذه بلا- برهان قبيحان، و مع حكم العقل بقبح المؤاخذه و العقاب على التكليف المجهول مع عدم وصوله أو عدم وصول الحجّة عليه يأمن المكلف من العقوبة على مخالفته، لوضوح انه مع حكم العقل بقبح العقاب عليه لا يعقل ان يعاقب المولى عبده على مخالفته، لبداهة محالية ان يرتكب العادل ما هو قبيح ارتكابه، و لعل السبب في حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان هو ان العقلاء قد تطابقت آراؤهم حفظا للنظام و ابقاء للنوع على مدح العدل و قبح الظلم، و انهم كما يحكمون بقبح مخالفة العبد لمولاه في التكليف الواصل الى العبد لانه من ظلم العبد مولاه، لان خروجه عن زى الرقية و رسم العبودية و طغيانه على مولاه ظلم منه لمولاه، فانهم يحكمون ايضا بان مخالفة العبد لتكليف مولاه غير الواصل اليه ليس من ظلم العبد لمولاه، و من الواضح انهم يحكمون ايضا ان العقاب من المولى لعبده حيث لا يكون العبد ظالما له يكون ظلما من المولى لعبده، و من البديهي ايضا قبح الظلم عند العقلاء، فاتضح استقلال العقل بقبح العقوبة و المؤاخذه على التكليف المجهول حيث لم يصل بنفسه و لا- بقيام حجّة عليه و عبارة المتن واضحة، و لعل مراده من شهادة الوجدان على ذلك هو شهادة الوجدان بحكم العقلاء على ان عقاب المولى على التكليف المجهول غير الواصل لا بنفسه و لا بالحجّة عليه هو من مصاديق قاعدة قبح العقاب العقلية، الذى بنى العقلاء على ذم فاعله كما بنوا على الحسن العقلي و مدح فاعله، و على كل فقاعدة قبح العقاب بلا بيان من المسلمات عند العقلاء.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٤٦

[دعوى صلاحية قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل للبيان و الجواب عنها]

يتوهم أنها تكون بيانا (١)، كما أنه مع احتمال لا حاجة إلى القاعدة، بل في صورة المصادفة استحق العقوبة على المخالفة و لو قيل

بعدم وجوب

(١) قد عرفت استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان، ولا يرتفع القبح إلا بالبيان الواصل ... و لذلك فقد ادعى ان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل تصلح لان تكون بيانا، و مع صلاحيتها للبيان لا يكون مجال للتمسك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان لارتفاع موضوعها، لان موضوعها هو عدم البيان، و مع فرض كون قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل بيانا لا يبقى وجه بصحة التمسك بها.

و الحاصل: ان العقلاء كما بنوا على قاعدة قبح العقاب بلا بيان كذلك قد بنوا على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، فالعقل كما يحكم بقبح العقاب بلا بيان يحكم ايضا بوجوب دفع الضرر المحتمل، و من الواضح ان العبد المحتمل للتكليف الالزامى المجهول يحتمل في ترك الاتيان به للضرر المترتب على تركه، و مع احتمال له للضرر في تركه يلزمه العقل بوجوب الاتيان به دفعا للضرر المحتمل، و مع حكم العقل بوجوب اتيان التكليف المجهول المحتمل لا يصح التمسك لرفع استحقاق العقاب بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، لبداهة كون حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل يصح ان يكون بيانا، و مع صحة كونه بيانا يرتفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

و حاصل الجواب عن هذه الدعوى: هو ان الضرر المحتمل اما ان يكون هو الضرر الاخرى و هو العقاب في الآخرة، او يكون هو الضرر الدنيوى و الابتلاء بالمفاسد الدنيوية المترتبة على ترك التكليف الالزامية، فان كان الاول و هو ان الضرر المحتمل احتمال العقاب في ترك الاتيان بالتكليف الالزامى المجهول.

فالجواب عنه: ان العقاب غير محتمل على التكليف المجهول، فلا مورد لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل حتى تكون بيانا لقاعدة قبح العقاب، لوضوح كون موضوع وجوب دفع الضرر المحتمل هو احتمال العقاب، و مع استقلال العقل بقبح بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٤٧

.....

العقاب بلا بيان لا يكون العقاب محتملا حتى يكون المورد من موارد قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل.

لا يقال: ان قاعدة قبح العقاب بلا بيان موضوعها عدم البيان، و العقل انما يحكم بقبح العقاب حيث يتم الموضوع و هو عدم البيان، و من الواضح ان البيان الذى عدمه موضوع لقاعدة قبح العقاب هو البيان الاعم من البيان للتكاليف بعناوينها الخاصة كوجوب الصلاة و حرمة الخمر، و من البيان لها و لو بالعناوين العامة و لو مثل قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، لان المراد من البيان هو مطلق الحجة و ما يصح به الاحتجاج من المولى على عبده، و كما يصح الاحتجاج من المولى على عبده ببيان الوجوب و الحرمة له كذلك يصح الاحتجاج منه عليه ايضا فى وصول البيان العام للعبد، فقاعدة قبح العقاب بلا بيان انما يتم موضوعها مع الغض عن قاعدة وجوب دفع الضرر، و اما مع ملاحظة قاعدة وجوب دفع الضرر فلا يبقى موضوع لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، لان العقاب محتمل مع الغض عن قاعدة قبح العقاب، و قد عرفت انه مع وصول قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل لا يبقى مجال لقاعدة القبح.

فانا نقول: ان هذا توهم باطل، لانه فيه - مضافا الى لزوم الدور من كون قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل بيانا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، لان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل موضوعها احتمال الضرر: أى احتمال العقاب، و تحقق هذا الاحتمال يتوقف على عدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لانه مع جريانها يقطع بعدم العقاب، فلا يكون احتمالها متحققا الذى هو الموضوع لقاعدة وجوب الدفع للضرر، و عدم جريان قاعدة القبح موقوف على جريان قاعدة وجوب الدفع للضرر، فيتوقف جريان قاعدة وجوب الدفع على نفسها، لان جريانها بتحقيق موضوعها و هو الاحتمال للعقاب المتوقف على عدم جريان قاعدة القبح، المتوقف على جريانها على جريان قاعدة وجوب الدفع، فجريانها متوقف على عدم جريان قاعدة القبح المتوقف على جريانها، فجريانها يتوقف على جريانها و هو الدور - ان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٤٨

دفع الضرر المحتمل (١).

قاعدة وجوب دفع الضرر لا تصلح لان تكون بيانا لقاعدة القبح، لانها إما تكون قاعدة نفسية بمعنى ان وجوبها وجوب نفسي، فالعقاب يكون على مخالفتها لا على مخالفة الواقع، و على هذا لا تصلح لان تكون بيانا لقاعدة قبح العقاب الذي كان العقاب فيها عقابا على الواقع، فان ما يكون بيانا لها هو الحجة التي كان العقاب فيها عقابا على الواقع، و ذلك في فرض المصادفة، و ما كان العقاب فيه على كل تقدير لا يصلح بيانا لما كان العقاب فيه على فرض المصادفة.

و اما ان يكون وجوبها ارشاديا، و لازمها حكم العقل باستحقاق العقاب على مخالفة التكليف المجهول، و قد عرفت ان العقل مستقل بعدم استحقاق العقاب على مخالفة التكليف المجهول، فلا- ينبغي توهم كون قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل بيانا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فيما اذا كان المراد من الضرر المحتمل هو احتمال العقاب، و لذا قال (قدس سره): «و لا يخفى انه مع استقلاله» أى مع استقلال العقل «بذلك» أى بقبح العقاب بلا بيان «لا احتمال لضرر العقوبة في مخالفته» أى مخالفة التكليف المجهول، بل عدم العقاب على مخالفته مقطوع به، و اذا كان عدم العقاب مقطوعا به «فلا يكون مجال هاهنا» أى في مورد التكليف المجهول غير الواصل بنفسه و لا- بحجة عليه كالخبر أو وجوب الاحتياط «لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل كى يتوهم» انها تكون بيانا لقاعدة القبح المذكورة.

(١) حاصله: ان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل عند من يقول بها قاعدة عقلانية بها يستحق الثواب و العقاب على ترك محتمل الضرر و فعله، و من الواضح ان العقاب على فعل محتمل الضرر انما هو العقاب على مخالفة الواقع، و لو كان السبب في استحقاق العقاب هو قاعدة وجوب دفع الضرر لكان العقاب للقاعدة لا- على الواقع، فاذا احتملنا العقاب على مخالفة التكليف المجهول عند المصادفة فلا حاجة لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، اذ لا يترتب على مخالفة الواقع الا العقاب على

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٤٩

و أما ضرر غير العقوبة، فهو و إن كان محتملا، إلا أن المتيقن منه فضلا عن محتمله ليس بواجب الدفع شرعا و لا عقلا، ضرورة عدم القبح في تحمل بعض المضار ببعض الدواعى عقلا و جوازه شرعا (١)، مع أن

مخالفته، و لا يعقل الالتزام بالعقاب على الواقع و على مخالفة القاعدة، و اذا لم يكن هناك الا العقاب على الواقع فلا داعى للقاعدة، لانه لو لم نقل بها لكان العقاب متربا على مخالفة الواقع عند المصادفة، و لذا قال (قدس سره): «لا» يبقى «حاجة الى القاعدة» أى قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل «بل في صورة المصادفة استحق العقوبة على المخالفة و لو قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل» و هذا دليل كما عرفت على عدم الحاجة اليها.

و يظهر من المصنف استفادته كون الوجوب في القاعدة وجوبا ارشاديا عقليا لا نفسيا، و اما مع كونه نفسيا فلا يكون العقاب فيها مبتيا على صورة مصادفة المخالفة للواقع، بل العقاب يكون على مخالفتها سواء أ صادفت الواقع ام لا، و يكون هناك امران: استحقاق العقاب على مخالفة التكليف المجهول بما هو مجهول يكون العقاب فيه في صورة المصادفة للواقع، و قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل و العقاب فيها على مخالفتها نفسها لا على صورة مصادفة المخالفة للواقع، و لا ربط لاحدى القاعدتين بالآخرى، و مع فرض عدم الربط بينهما لا- وجه لاحتمال الحاجة الى قاعدة وجوب الدفع للضرر المحتمل للعقاب على التكليف المجهول بعنوان كونه مجهولا، و لكن لازم كون الوجوب في القاعدة نفسيا لازمه ان يكون عند المصادفة عقابان، و الالتزام به بعيد جدا.

(١) لا يخفى انه قد ذكرنا في صدر المسألة ان احتمال الضرر اما ان يراد منه احتمال العقاب على مخالفة التكليف المجهول، و ما مر

من الكلام كله مبني على ذلك و هو فرض كون الضرر المحتمل هو ضرر العقاب.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٥٠

.....

و اما اذا كان المراد منه هو ضرر غير العقوبة كالمفسدة الملمزة و المصلحة الملمزة اللتين هما الملاك للوجوب و الحرمة، ففي مورد احتمال التكليف اللزومي لا- مناص من احتمال ترك المصلحة الملمزة و احتمال الوقوع في المفسدة، فيما اذا لم يأت المكلف ما احتمل وجوبه أو أتى ما احتمل حرمة، و على هذا فقد ادعى ان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل تكون بيانا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، و الوجه في ذلك هي ان موضوع قاعدة دفع الضرر المحتمل اذا لم يكن الضرر المحتمل هو العقاب، بل كان هو المفسدة او ترك المصلحة المحتمل تحققها في مقام احتمال التكليف المجهول بالضرورة، و من الواضح اذا كان الموضوع فيها ذلك لا يتوهم كون قاعدة قبح العقاب بلا بيان رافعة لموضوعها، لوضوح ان استحقاق العقاب على التكليف المجهول سواء كان قبيحا او حسنا لا يرتفع به احتمال الوقوع في المفسدة، و احتمال الابتلاء بترك المصلحة في ارتكاب ما احتمل حرمة و ترك ما احتمل وجوبه، فموضوع قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل متحقق على كل حال، و مع تحقق موضوع هذا القاعدة يحكم العقل بوجوب الدفع، و مع حكمه بوجوب الدفع تصلح القاعدة لان تكون بيانا لاستحقاق العقاب على التكليف المجهول بعنوان كونه محتمل الضرر، و مع صحة كونها بيانا لاستحقاق العقاب عليه يرتفع بها موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

و الجواب عنه: ان المسلم هو ان احتمال التكليف يستلزم احتمال الوقوع في المفسدة و احتمال الابتلاء بترك المصلحة، و لكننا لا نسلم اولاً، ان كل احتمال للضرر يجب دفعه، و لو سلّمنا ذلك فلا نسلم ثانياً ان احتمال الوقوع في المفسدة و ترك المصلحة مما يستلزم احتمال الضرر.

و على كل، فالقاعدة لا تصلح ان تكون بيانا رافعا لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٥١

.....

و توضيح ذلك: ان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل ليست قاعدة عقلية برأسها عند من يقول بها، بل هي من متفرعات قاعدة التحسين و التقيح العقليين، بدعوى ان دفع الضرر المحتمل حسن و ارتكاب محتمل الضرر قبيح، و كون مورد احتمال التكليف من مصاديق ما هو القبيح عقلا غير مسلم، و مع فرض تسليمه فلا نسلم ان احتمال التكليف مما يستلزم احتمال الضرر، فهذه الدعوى غير مسلمة كبرى و صغرى.

اما الكبرى و هي دعوى وجوب دفع الضرر المحتمل عند العقلاء، ففيه:

اولاً: انه ليس كل ضرر معلوم فضلا عن ان يكون محتملا مما يجب دفعه عند العقلاء، بل الضرر الذي عملهم على دفعه هو الضرر الذي لا يكون هناك داع لارتكابه يكون ذلك الداعي اهم في نظر المرتكب للضرر المعلوم، و يدل على ذلك ان نرى العقلاء بما هم عقلاء يرتكبون المضار المعلومه و يتحملون المشاق لدواعي نظرهم اهم من المضار و من المشاق، فليس كل ضرر قبيحا حتى يكون واجبا دفعه عند العقلاء، و لا عند الشرع ايضا فانا لم نجد الشارع قد نهى عن ارتكاب المضار المحتملة، و لا يتوهم ان الروايات الناهية عن الاقتحام في المهلكة تدل على ذلك، لوضوح ان المراد من المهلكة فيها هي العقاب الاخرى، مضافا الى انه لو كانت المهلكة مما تشمل الضرر الدنيوي فليس كل ضرر مهلكة دنيوية، و هو واضح.

و ثانياً: انا لا نسلم ان دفع الضرر المقطوع به فضلا عن المحتمل من القواعد العقلية التي للعقلاء حكم فيها بوجوب دفعه، بل هي من

الأمور الطبيعية، وان كل ذى شعور يفرّ بطبعه عن اقتحام الضرر، و اذا كان الفرار من الضرر من طبع كل ذى شعور فلا داعى للعقلاء فى الحكم بوجوب دفعه، فان الضرر ان لم يترتب عليه داع اهم منه فى نظر المقتحم فبالطبع لا يقتحم فيه، و ان ترتب عليه غرض اهم منه فلا مانع من ارتكابه و يكون الضرر مندكا فى جانب الغرض المترتب عليه، و قد اشار الى المناقشة الاولى فى الكبرى بقوله: «و اما ضرر غير العقوبة فهو و ان كان محتملا»

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٥٢

احتمال الحرمة أو الوجوب لا يلازم احتمال المضرة، و إن كان ملازما لاحتمال المفسدة أو ترك المصلحة، لوضوح أن المصالح و المفسدات التى تكون مناطات الاحكام، و قد استقل العقل بحسن الافعال التى تكون ذات المصالح و قبح ما كان ذات المفسدات، ليست برابعة إلى المنافع و المضار، و كثيرا ما يكون محتمل التكليف مأمون الضرر، نعم ربما تكون المنفعة أو المضرة مناطا للحكم شرعا و عقلا (١).

فسلمّ اولا الصغرى و هو كون احتمال التكليف المجهول المستلزم لاحتمال الوقوع فى المفسدة او ترك المصلحة من الضرر المحتمل، إلا انه لم يسلّم وجوب دفع كل ضرر، و لذا قال: «إلا ان المتيقن منه» و هو الضرر المعلوم «فضلا عن محتمله ليس بواجب الدفع شرعا» لما عرفت من انه لم يرد فيه نهى من الشارع «و لا عقلا ضرورة عدم القبح» عند العقلاء بما هم عقلاء «فى تحمل بعض المضار» اذا كان ذلك «ببعض الدواعى» للمرتكب له تكون عنده اهم من تحمل الضرر، و حيث كان عمل العقلاء بما هم عقلاء على ارتكابه فلا بد ان لا يكون ذلك قبيحا «عقلا» و إلا لما كان عملهم على ارتكابه بما هم عقلاء.

(١) لما اشار الى المناقشة فى الكبرى اشار بقوله هذا الى المناقشة فى الصغرى، و حاصله: انا لو سلمنا الكبرى لكننا لا نسلّم الصغرى، و هى ان احتمال الحرمة و الوجوب مما يستلزم احتمال الضرر، و انما المسلّم هو استلزامه لاحتمال الوقوع فى المفسدة و ترك المصلحة، و لا يخفى ان الضرر فى هذه القاعدة الذى يجب دفعه المراد منه هو الضرر الشخصى دون النوعى، فالضرر النوعى ليس من مصاديق هذه القاعدة، و من الواضح ايضا ان جلّ التكاليف مصالحتها و مفسادها نوعية كالزكاة و الخمس و حرمة الربا، و ان كان بعض التكاليف مصالحتها و مفسادها شخصية كالصلاة و كحرمة أكل الميتة، لان معراجية المؤمن بها من المصالح الشخصية، و الظاهر ان مفسدة اكل الميتة من المفسدات الشخصية ايضا، لكن جلّ التكاليف

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٥٣

.....

مناطقها المصالح و المفسدات النوعية، و المصالح و المفسدات النوعية ليست من المضار و المنافع المشمولة لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، لما عرفت من ان المراد بها المنافع و المضار الشخصية.

و الحاصل: ان الاحكام و ان قلنا انها تابعة للمصالح و المفسدات فى متعلقاتها، و العقل بحكم بحسن الافعال ذات المصالح و قبح الافعال ذات المفسدات، لبدها ان الشارع لا يكلف إلا بايجاد الحسن و ترك القبيح فتكاليفه تابعة لحسن الفعل و قبحه، إلا ان المصالح النوعية الحسنة و المفسدات النوعية القبيحة ليست مما تشملها قاعدة وجوب دفع الضرر، لان المراد بها المنافع و المضار الشخصية دون النوعية. نعم ربما يوجد بعض التكاليف مناطاتها المصالح و المفسدات الشخصية، لان المنافع و المضار فيها شخصية كما مرّ مثاله و لكنها قليلة، و هى التى يكون احتمال التكليف فيها مستلزما لاحتمال النفع و احتمال الضرر دون جلّ التكاليف.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «مع ان احتمال الحرمة او الوجوب لا يلازم احتمال المضرة»، فالصغرى غير مسلمة ايضا «و ان كان» احتمالها «ملازما لاحتمال المفسدة او ترك المصلحة لوضوح ان المصالح و المفسدات التى تكون» هى «مناطق الاحكام» الشرعية «و» هى

المناطق أيضا لحكم العقل بالحسن و القبح فيها لانه «قد استقل العقل بحسن الافعال التي تكون ذات المصالح و قبح ما كان» منها «ذات المفساد» إلا ان هذه المصالح و المفساد «ليست براجعة الى المنافع و المضار» الشخصية التي هي المناطق في وجوب دفع الضرر المحتمل «و» لذلك «كثيرا ما يكون محتمل التكليف مامون الضرر» الشخصي، كما اذا علم بان مصلحته و مفسدته نوعية لا شخصية «نعم ربما» يكون المفسدة و المصلحة في التكليف شخصية و حينئذ «يكون المنفعة او المضره مناطا للحكم شرعا و» حيث كان مما لا بد و ان يكون التكليف حسنا عقلا فالمنفعة و المضره تكون مناطا للحكم «عقلا» ايضا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٥٤

إن قلت: نعم، و لكن العقل يستقل بقبح الاقدام على ما لا تؤمن مفسدته، و أنه كالاقدام على ما علم مفسدته، كما استدل به شيخ الطائفة (قدس سره)، على أن الاشياء على الحظر أو الوقف (١).

(١) توضيحه انه قد تقدم الاستدلال بقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، و لكن الظاهر من شيخ الطائفة دعوى استقلال العقل بقبح الاقدام على محتمل المفسدة، فيكون - على هذا - احتمال المفسدة موضوعا لحكم العقل بالقبح.

و الحاصل: ان ما تقدم كان مبني على ان محتمل الحرمة و الوجوب محتمل الضرر، و قد عرفت الايراد عليه سواء كان المراد من الضرر هو العقوبة الاخرية او الدنيوية، و مبنى الاستدلال في ان قلت هو كون حكم العقل بقبح الاقدام على محتمل المفسدة، لا من ناحية احتمال الضرر، بل هو بنفسه مما يحكم العقل بقبح الاقدام عليه، و على هذا المبني قال الشيخ (قدس سره) بان الاشياء على الحظر أى حكمها المنع او الوقف حتى يتبين أمرها.

و الحاصل: ان الظاهر من كلامه (قدس سره) ان هناك حكيمين للعقل مستقلين:

حكم بالقبح على نفس الاقدام في محتمل المفسدة بعنوان كونه محتمل المفسدة، و حكم بالقبح على الاقدام على معلوم المفسدة، و ان الظاهر منه ايضا دعوى استقلال العقل بقبح الاقدام على ما لا يؤمن مفسدته هي الاعم من المفسدة النوعية و الشخصية، و ألا لو كانت هي خصوص المفسدة الشخصية لما صح ان يكون نقضا في المقام لما مر من ان جلّ التكليف مصلحتها و مفسدها نوعية، فلا يكون من مصاديق هذه القاعدة الشك في محتمل الوجوب و الحرمة كما عرفت، و لا يخفى انه قد مر الكلام في هذه الدعوى في مباحث الظن ايضا، و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «ان قلت نعم و لكن العقل يستقل بقبح الاقدام» أى يستقل بالقبح على نفس الاقدام «على ما لا يؤمن من مفسدته» و ان ظاهره انها قاعدة في قبال قاعدة القبح على معلوم المفسدة، و لذا قال: «و انه كالاقدام على ما علم مفسدته كما استدل به» أى كما استدل باستقلال

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٥٥

قلت: استقلاله بذلك ممنوع، و السند شهادة الوجدان و مراجعة ديدن العقلاء من أهل الملل و الاديان، حيث إنهم لا يحتززون مما لا تؤمن مفسدته، و لا يعاملون معه معاملة ما علم مفسدته (١)، كيف؟
و قد أذن الشارع بالاقدام عليه، و لا يكاد يأذن بارتكاب القبيح (٢)،

العقل بقبح نفس الاقدام «شيخ الطائفة (قدس سره) على ان الاشياء على الحظر او الوقف» فلا وجه للحكم بالبراءة و الاباحة في محتمل الوجوب و الحرمة لاستلزام احتمالها لاحتمال المفسدة و ترك المصلحة، و العقل مستقل بقبح الاقدام على ذلك:

أى بعنوان احتمال المفسدة و احتمال ترك المصلحة، لا لان احتمال المفسدة ترك المصلحة من جهة احتمال الضرر حتى يكون الاستدلال عليه بقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، بل هو لان نفس احتمال المفسدة مورد حكم العقل بقبح الاقدام عليها، و لذلك قال ان الأشياء كلها على الحظر او الوقف دون الترخيص، فلا مجال للبراءة بعد حكم العقل بقبح الاقدام على محتمل المفسدة.

(١) لا يخفى ان المصنف قد ناقش في الكبرى وانكر نفس استقلال العقل بقبیح نفس الاقدام، و سنده شهادة الوجدان من حال العقلاء و اهل الاديان، انهم لا يعاملون مع محتمل المفسدة كعاملتهم مع معلوم المفسدة: أى لا يعاملون محتمل الوجوب و الحرمة معاملة مقطوع الوجوب و الحرمة، و اليه اشار بقوله: «حيث انهم لا يحترزون ... الى آخر الجملة».

و ينبغي ان لا يخفى ان المناقشة هنا تنحصر في الكبرى، لوضوح ان مورد احتمال الحرمة او الوجوب مما لا ريب في كونه مورد احتمال المفسدة و ترك المصلحة.

(٢) حاصله: دليل آخر إني على عدم صحة الدعوى المذكورة، و ان العقل غير مستقل بقبیح نفس الاقدام على ما لا يؤمن مفسدته، و هي انه لا يعقل ان يرخص الشارع في فعل ما هو قبيح عقلا، و قد عرفت مما سبق دلالة الروايات على اذن بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٥٦ فتأمل (١).

[اصالة الاحتياط]

[أدلة المحدثين على الاحتياط:]

إشارة

و احتج للقول بوجوب الاحتياط فيما لم تقم فيه حجة، بالادلة الثلاثة:

[١- الاستدلال بالكتاب]

أما الكتاب: فبالآيات الناهية عن القول بغير العلم، و عن الالتقاء في التهلكة، و الآمرة بالتقوى. و الجواب: إن القول بالاباحة شرعا و بالأمن من العقوبة عقلا، ليس قولاً بغير علم، لما دلّ على الاباحة من النقل و على البراءة من حكم

الشارع في ارتكاب ما هو محتمل الحرمة او الوجوب، فاذن الشارع كاشف عن عدم قبیح ذلك عند العقل.

(١) لعله اشارة الى ان الشيخ انما استدل بهذه الدعوى لبيان حال الاشياء قبل ان يرد فيها من الشرع شيء، لا في قبال ما ورد فيها من الشرع شيء.

و بعبارة اخرى: هو كأصل عقلي يلزم بالاحتياط و التوقف حيث لا يصدر من الشارع اذن في الترخيص و عدم الاحتياط. او يكون اشارة الى ما ذكرناه من المناقشة في الصغرى، و انه لو سلمنا استقلال العقل بقبیح نفس الاقدام إلا انه على المفسدة الشخصية دون النوعية.

و يمكن ان يكون اشارة الى المناقشة في الدليل، و هو ان الشارع لا يعقل ان يأذن و يرخص في فعل ما هو قبيح عقلا، و قد مرّ دلالة الروايات على جواز ارتكاب محتمل الحرمة و ترك محتمل الوجوب فيستكشف من ذلك عدم قبحه عقلا، و حاصل المناقشة انه لعل الوجه في ترخيص الشارع هو انه قد زاحم ذلك مصلحة اهم من المفسدة في محتمل الحرمة و اهم من ترك المصلحة في محتمل الوجوب، كمصلحة التسهيل على الامة، فالشارع لم ياذن في ارتكاب القبیح بل أذن في ارتكاب ما فيه المصلحة الغالبة، فلا يكون اذن

الشارع دليلاً إتياء على ان ارتكاب محتمل الحرمة ليس بقبیح، والله العالم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٥٧

العقل، و معهما لا مهلكة في اقتحام الشبهة أصلاً، و لا فيه مخالفة التقوى، كما لا يخفى (١).

(١) استدلال القائلون بالاحتياط في الشبهة الحكمية التحريمية بالكتاب و الاخبار و العقل:

اما من الكتاب: فبالآيات الدالة على النهي عن اتباع غير العلم، و بالآيات الناهية عن إلقاء النفس في التهلكة، و بالآيات الآمرة بالتقوى. و بيان الاستدلال بالطائفة الاولى، و هي الآيات الناهية عن اتباع غير العلم، ان هذه الآيات قد دلت على النهي عن القول بغير العلم، و القول بالبراءة و الأمن من العقوبة او بالاباحة الشرعية في مورد احتمال الحرمة الواقعية من القول بغير العلم، فمرجع الاستدلال الى صغرى و كبرى.

اما الصغرى فهي ان القول بالبراءة و عدم استحقاق العقوبة او بالاباحة الشرعية من القول بغير العلم، لوضوح انه مع احتمال الحرمة لا علم بعدم الحرمة و عدم استحقاق العقوبة، و الاباحة من لوازم عدم الحرمة، فلا ينبغي القول بهما الا في مقام العلم بعدم الحرمة، فالقول بهما مع احتمال الحرمة من القول بغير العلم.

و اما الكبرى فهي ما دلّ من الآيات على حرمة القول بغير العلم.

و الجواب عنها، أولاً: بان عدم استحقاق العقوبة و الأمن منها و الاباحة كما انهما من لوازم عدم الحرمة الواقعية، كذلك هما من لوازم الحكم بعدم الحرمة ظاهراً، و قد عرفت دلالة الادلة شرعاً و عقلاً على عدم الحرمة ظاهراً.

و ثانياً: ان استحقاق العقاب و عدم الأمن منه ليس من آثار الحرمة الواقعية، بل هو من آثار الحرمة المعلومة كما مرّ بيانه، و كذلك الاباحة فان الاباحة الواقعية هي من لوازم عدم الحرمة الواقعية، و اما الاباحة الظاهرية فموردها محتمل الحرمة.

و ثالثاً: انه يرد ما ذكره من القول بغير العلم على القول بالاباحة و بالأمن في الشبهة التحريمية على القائلين بالأمن و بالاباحة في مورد الشبهة الوجوبية، مع ان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٥٨

.....

جلّ القائلين بالاحتياط في الشبهة التحريمية يقولون بالترخيص و الأمن في الشبهة الوجوبية، مع ان نفس القول بوجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية هو ايضا من القول بغير العلم.

و رابعاً: انه بعد دلالة الادلة عقلاً و شرعاً على الأمن من استحقاق العقاب و على الاباحة الشرعية لا يكون القول بها من القول بغير العلم.

الطائفة الثانية هي الآيات الناهية عن الإلقاء في التهلكة كقوله تعالى: **وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ** [٣٧] و طريق الاستدلال بها ان الظاهر من هذه الطائفة هو ما يعم التهلكة المعلومة و التهلكة المحتملة، لان الظاهر من الإلقاء في التهلكة هو التعرض للتهلكة، و لا ريب في اقتحام التهلكة المحتملة من التعرض للتهلكة، و لا ريب ايضا ان محتمل الحرمة محتمل التهلكة، فالأقتحام فيه اقتحام في التهلكة المحتملة و هو من التعرض للتهلكة و قد دلت هذه الطائفة على النهي عنه.

و الجواب عنه اولاً: منع كون محتمل الحرمة من محتمل التهلكة اذا كان المراد من التهلكة هي العقاب الاخرى، لما دلّ من الادلة نقلاً و عقلاً على عدم العقاب في محتمل الحرمة، فتكون تلك الادلة رافعة للموضوع في هذه الادلة الناهية عن الإلقاء في التهلكة، لوضوح ان موضوع النهي فيها هو التعرض للتهلكة، و بعد قيام الدليل على عدم العقاب في محتمل الحرمة، فتكون التهلكة فيه مقطوعاً

بعدها لا محتملة، فلا موضوع لها.

و ثانيا: انه لا يعقل ان يكون المراد من التهلكة في هذه الآيات الناهية عنها هو العقاب، لان الاستفادة منها حكم لموضوع، و الحكم فيها هو النهي و الموضوع له هو التهلكة، و من الواضح انه لا بد من فرض تحقق الموضوع ليلحقه الحكم، و لما كان الموضوع لهذا النهي هو التهلكة فلا بد من فرض تحقق التهلكة لان تكون منهيها عنها،
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٥٩

.....

و على هذا فلا يعقل ان يكون المراد بالتهلكة هو العقاب، لان النهي اللاحق للتهلكة اما ان يكون نفسيا او طريقيا او ارشاديا، و لا يعقل ان يكون نفسيا و لا- طريقيا و لا- ارشاديا اذا كان المراد من التهلكة هي العقاب، لان لازم كون النهي نفسيا فيها تحقق عقابين على مرتكب محتمل الحرمة، العقاب على مخالفة النهي النفسى، و العقاب المفروض كونه موضوعا لهذا النهي، و لا يصح الالتزام بعقابين لمرتكب محتمل الحرمة.

و لا- يعقل ان يكون النهي طريقيا ايضا، لان معنى كونه طريقيا كونه منجزا لما قام عليه، و فرض تحقق العقاب الذى هو الموضوع فرض تنجزه ايضا، و من الواضح ان المنجز لا ينجز، فمع كون فرض العقاب منجزا لا يعقل ان يكون النهي الطريقى منجزا له ايضا. و كذلك فيما اذا كان النهي ارشاديا فان لازم فرض تحقق الموضوع و كون النهي ارشادا اليه هو كون العقاب منجزا بغير هذه الآيات لتكون هذه الآيات مرشدة الى تنجزه، لان تنجزه بنفس هذه الآيات غير معقول لعدم معقولية كون الارشاد فيه ارشادا الى نفسه، و كونه هو المنجز لازم كون ارشاده ارشادا الى نفسه.

هذا كله اذا كان المراد من التهلكة في هذه الآيات هي العقاب الاخرى، و اما اذا كان المراد من التهلكة فيها هي التهلكة الدنيوية: أى المفسدة، فالجواب عنها ما مرّ في الجواب عن قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، فيما اذا كان المراد هو ضرر غير العقوبة الاخرى من المفسدة او ترك المصلحة فراجع.

و يظهر من المصنف ان مبنى استدلال القائمين بدلالة هذه الآيات على النهي عن الاقتحام فى محتمل الحرمة هي التهلكة الاخرى و العقاب الاخرى، لعدم اشارته الى الجواب عنها فيما اذا كان المراد بها هي التهلكة الدنيوية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٦٠

.....

و اما الآيات الآمرة بالتقوى فالوجه فى الاستدلال بها هو ان هذه الطائفة من الآيات كقوله تعالى: **أَتَقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ ۗ** [٣٨] و قوله تعالى: **فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَيْطَعْتُمْ** [٣٩] و قوله تعالى: **وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ** [٤٠] قد دلت على الامر بالتقوى لله حق التقوى و بمقدار المستطاع منها و بالجهاد حق الجهاد، فهى تدل على لزوم التورّع فى اوامر الله، و من الواضح ان الاقتحام فى محتمل الحرمة مناف للتورّع، و ليس من التقوى لله حق تقاته و لا الجهاد له- عزّ و جلّ- بقدر المستطاع.

و الجواب عنه اولاً: ان الظاهر من الامر فى هذه الآيات الآمرة بالتقوى هو الامر الاستجابى، لوضوح شمول التقوى الى محتمل الوجوب و الكراهة و الاستحباب، و لذا استدل بها الشهيد فى الذكرى على استحباب اعادة ما ادى من الصلاة اذا احتل به بشيء من اجزائها او شرائطها.

و ثانيا: ان المراد من التقوى المأمور بها، اما هى التورّع عن العقاب المقطوع و المحتمل، و على هذا فلا تكون شاملة للمقام، لان مورد الشبهة التحريمية العقاب فيها مقطوع بعدم بواسطة ما دلّ على عدم العقاب فيها شرعا و عقلا، و ينحصر مورد العقاب المحتمل فى

المنجّز بالعلم الاجمالي في مقام الارتكاب لاحد اطرافه، و في المنجّز بالخبر الواحد فيما اذا قلنا بالطريقة فيه. و اما ان يكون المراد بها هو التورع عن محتمل الوجوب و الحرمة، و لا بد و ان يكون الامر استحبابا لما عرفت من شموله للمكروه و المستحب، و قد اشار (قدس سره) الى هذه الطوائف الثلاث بقوله: «اما الكتاب فبالآيات الناهية عن القول بغير العلم» كقوله تعالى: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ [٤١] «و» بالآيات الناهية «عن الالتقاء في التهلكة» كقوله تعالى: وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ [٤٢] و بالآيات «الآمرة بالتقوى» كقوله تعالى: اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ [٤٣]

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٦١

.....

و قد عرفت كيفية الاستدلال بها.

و اشار الى الجواب عنها بقوله: «ان القول بالاباحة شرعا و بالأمن من العقوبة عقلا ليس قولاً بغير علم» و بهذا اشار الى الجواب الرابع عنها كما مر، و حاصله ما اشار اليه بقوله: «لما دل على الاباحة من النقل و على البراءة» و الأمن من العقوبة «من حكم العقل» فلا يكون القول بالاباحة و بالبراءة من استحقاق العقاب من القول بغير علم بعد قيام الدليل النقلى و العقلى عليهما.

و اشار الى الجواب عن آيات التهلكة بقوله: «و معهما» أى و مع دلالة النقل و حكم العقل على الاباحة و الأمن من العقوبة يكون محتمل الحرمة من المقطوع بعدم التهلكة فيه لا من محتمل التهلكة، و هذا هو الجواب الاول المتقدم عنها، الذى كان المبني فيه على ان المراد من التهلكة هى العقوبة، و اشار الى الجواب عن الآيات الآمرة بالتقوى بقوله: «و لا فيه مخالفة التقوى» أى و مع دلالة النقل و حكم العقل على الاباحة و بالأمن من العقوبة فى محتمل الحرمة لا يكون التورع عن ارتكابهما من مخالفة التقوى المأمور بها فى هذه الآيات، لان استدلالهم بها على ذلك لازمه كون المراد من الامر بالتقوى هو الامر بالتورع عن محتمل العقاب، لاختصاصه على هذا بمحتمل الحرمة او الوجوب، و الجواب عنه ما اشار اليه من انه بعد دلالة النقل و العقل لا يكون من محتمل العقاب.

اما لو كان المراد بمخالفة التقوى مخالفة مطلق التكليف المحتملة من الحرمة و الوجوب و الاستحباب و الكراهة فالامر فيها استحبابى قطعاً، و مع كون الامر فيها استحبابياً لا دلالة فيه على لزوم الاحتياط او لزوم التوقف، اذ لا يعقل ان يكون الامر بالتورع عن محتمل الكراهة او الاستحباب امراً لزومياً كما لا يخفى.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٦٢

[٢] لاستدلال بالاخبار:

[١- اخبار الوقوف

و أما الاخبار: فيما دل على وجوب التوقف عند الشبهة، معللاً فى بعضها بأن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فى المهلكة، من الاخبار الكثيرة الدالة عليه مطابقة أو التزاماً (١)،

[٢- اخبار الاحتياط]

إشارة

و بما دل على وجوب الاحتياط

(١) قد عرفت انهم استدلوا بالكتاب، و قد مرت الاشارة الى استدلالهم به و جوابه، و بالسنة و هي الاخبار التي اشار اليها، و هي على طوائف و بألسنة مختلفة يجمعهما الامر بالتوقف عند الشبهة اما بالمطابقة او الالتزام، و الامر بوجود الاحتياط في الشبهات. فما دل على وجوب التوقف عند الشبهة مطابقة الاخبار التي ورد التعليل فيها، بان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في المهلكة. منها ذيل مقبولة عمر بن حنظلة المسئول فيها عن المختلفين في حكمهم في مقام فصل الخصومة، فاجاب الامام عليه السلام: بلزوم الاخذ بارجحهما، و ذكر المرجحات، ثم سأل السائل عن الحكم فيما اذا تساوى من كل جهة، فقال له عليه السلام: (اذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك، فان الوقوف عند الشبهات خير عن الاقتحام في الهلكات)[٤٤].

و منها رواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام: (حق الله على العباد ان يقولوا ما يعلمون و يقفوا عند ما لا يعلمون)[٤٥]. و منها موثقة سعد بن زياد عن جعفر عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم انه قال: (لا تجامعوا في النكاح على الشبهة و قفوا عند الشبهة) - الى ان قال - (فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة)[٤٦].

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٦٣
من الاخبار الواردة بألسنة مختلفة (١).

هذه بعض من الاخبار الدالة على التوقف بالمطابقة، و فيها ما ورد فيه التعليل بان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في المهلكة. و اما ما دل على التوقف التزاما فالاخبار الدالة على وجوب الرد اليهم عليهم السلام و بالكف و التثبت من دون ذكر فيها للامر بالتوقف فانها مما تدل بالالتزام على لزوم التوقف، كموثقة حمزة بن الطيار (انه عرض على ابي عبد الله بعض خطب ابيه عليه السلام حتى اذا بلغ موضعا منها قال له عليه السلام كف و اسكت، ثم قال ابو عبد الله عليه السلام انه لا يسعكم فيما نزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه و التثبت و الرد الى أئمة الهدى عليهم السلام حتى يحملوكم فيه الى القصد و يجلو عنكم فيه العمى و يعرفوكم فيه الحق، قال الله تعالى: فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) [٤٧] و مثلها اخبار آخر، فان الاخبار الدالة بالمطابقة على وجوب الكف و التثبت و الرد اليهم عليهم السلام تدل بالالتزام على لزوم التوقف. و الى ما ذكر من الاخبار اشار بقوله: «الدالة عليه» أى على التوقف «مطابقة او التزاما».

(١) الاخبار الدالة على الاحتياط وردت بألسنة مختلفة ايضا، بعضها دال على الاحتياط مطابقة، و منها الصحيح الوارد عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال: (قال امير المؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد: اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت)[٤٨]. و منها ما عن خط الشهيد (قدس سره) عن ابي عبد الله عليه السلام يقول في آخر الحديث: (... و خذ الاحتياط في جميع امورك)[٤٩].

و منها المرسل عن الشهيد ايضا و هو قوله عليه السلام (لك ان تنظر الحزم و تأخذ بالحائطة لدينك)[٥٠] فهذه الاخبار و امثالها تدل على الاحتياط لزوما بالمطابقة لدلالة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٦٤

.....

هيئة الامر منها على الوجوب و المادة على الاحتياط.

و بعضها دال على الاحتياط التزاما، فمنها اخبار التثليث الذي ورد التثليث في بعضها تعليلا لطرح الشاذ النادر لانه مما فيه الريب، قال الامام عليه السلام فيها: (انما الامور ثلاثة: امر بين رشده فيتبع، و امر بين غيّه فيجتنب، و امر مشكل يردّ حكمه الى الله و رسوله، قال

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، و من اخذ بالشبهات وقع في المحرمات و هلك من حيث لا يعلم) [٥١] فانها و ان لم يرد فيها لفظ الامر بالاحتياط إلّا انها لما وردت معللة للامر بطرح الشاذ النادر تكون دالة بالالتزام على الاحتياط، لوضوح ان الامر بالطرح معناه العمل في مورد الشبهة بما هو مقتضى الاحتياط فيها، فلسانها ليس لسان التوقف و عدم العمل بل مؤداها العمل بالاحتياط، و لذلك تكون دالة بالالتزام على الاحتياط، و اما على لزومه فلأن أمره عليه السلام بطرح الشاذ النادر ظاهره لزوم الطرح، و الى ما ذكرنا من دلالة الاخبار على الاحتياط مطابقة أو التزاما اشار بقوله:

«الواردة بالسنه مختلفه» و طريق الاستدلال بها:

اما باخبار التوقف فلدلالتها على الهلكه في الشبهة فتكون رافعه لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لانها هي البيان له، و اما على اخبار الاباحه أو الرفع لما لا يعلمون فلانها بعد دلالتها على الهلكه في مورد الشبهة تكون علما بالهلكه فيرتفع بها ايضا موضوع الاباحه المجعوله فيما لا يعلم و الرفع المجعول لما لا يعلم.

و اما اخبار الاحتياط فهي اما ان يكون الوجوب فيها نفسيا او طريقيا، و على كلا الامرين فالامر بوجوب الاحتياط في مورد الشبهة يكون معلوما و ميّنا، فيكون رافعا لقاعده القبح بلا بيان، لكونه بيانا و رافعا لما لا يعلم لانه من العلم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٦٥

و الجواب: إنه لا مهلكة في الشبهة البدويه، مع دلالة النقل و حكم العقل بالبراءة كما عرفت (١).

(١) اشار اولاً الى الجواب عن اخبار التوقف، و حاصله: انها لا بد و ان لا يكون المراد بها ما يشمل الشبهة البدويه، و يكون المراد مورد الشبهة الذي كان العقاب فيها منجزا كمورد الشبهة في ارتكاب احد اطراف العلم الاجمالي، فيما اذا كان المراد من الهلكه فيها هو العقاب، و الوجه في ذلك انها لما كانت الهلكه فيها مفروضه و معنى فرضها هو كونها منجزه و لا منجز لها في الشبهة البدويه، لعدم معقولية ان تكون هذه الاخبار هي المنجزه لها، لفرض كون الهلكه فيها مفروضه، و لازم فرضها هو كون المنجز لها غير هذه الاخبار، لوضوح ان ما دل على لزوم التوقف في العقاب المفروض تنجزه لا يعقل ان يكون نفس ما دل على فرض تحققه هو المحقق له، لان لازم كون التوقف المفروض تحقق الهلكه فيه هو تقدم فرض تحققه عليه، و لازم كونه هو المحقق له هو تأخر تحققه عنه. و اما تحققه بغير هذه الاخبار فلانه ليس هناك غيرها إلّا اخبار الاحتياط، و سيأتي الكلام فيها، مضافا الى انها لو كانت غير هذه الاخبار لما كانت هذه الاخبار هي الدليل على ان الحكم في المشتبه هو لزوم التوقف، و كان الدليل عليه هي اخبار الاحتياط او غيرها من الأدلة لو كانت، هذا أولاً.

و ثانيا: انه بعد ان كان الموضوع فيها هو المهلكه، فادلة البراءة و الاباحه تكون رافعه لموضوع هذه الاخبار، لوضوح ان الحكم في هذه الاخبار الذي هو التوقف لا يثبت موضوع نفسه و هو الهلكه، و الأدلة الداله على انه لا هلكه في مورد الشبهة البدويه من العقل و من النقل تكون رافعه للموضوع فيها، و انما تكون هذه الاخبار رافعه لموضوع ما دل على البراءة عقلا و على الاباحه شرعا حيث تكون الهلكه فيها التي هي الموضوع فيها مدلولها عليها بغير هذه الاخبار و المفروض عدم ذلك، و الى هذا اشار بقوله: «انه لا مهلكه في الشبهة البدويه مع دلالة النقل» على الاباحه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٦٦

و ما دل على وجوب الاحتياط لو سلم (١)، و إن كان واردا على حكم العقل، فإنه كفي بيانا على العقوبة على مخالفة التكليف المجعول (٢).

«و حكم العقل بالبراءة» لارتفاع الهلكة المفروضة كونها موضوعا لآخبار الوقف بواسطة ما دل على عدم الهلكة من النقل و العقل في الشبهة البدوية، و قد تقدم الكلام في هذا مفصلا، و لذا قال (قدس سره): «كما عرفت».

(١) لما اجاب عن اخبار التوقف تعرض للجواب عن اخبار الاحتياط.

و توضيحه: ان اخبار الاحتياط حيث لم يفرض فيها الهلكة، فيمكن ان يكون الامر فيها نفسيا و طريقيا و ارشاديا، ولكنه لا يخفى انه لو كان ارشاديا لما نفع المستدل به على لزوم الاحتياط، لان كونه ارشاديا لازمه ان يرشد الى ما هو المنجز من اللزوم، و لا معنى لكونه ارشاديا الزاميا الى غير ما هو منجز اللزوم، و المفروض دلالة نفس الاحتياط على اللزوم، و اليه يشير بقوله: «لو سلم» أى لو سلم دلالاته على وجوب الاحتياط، و ذلك فيما لم يكن ارشاديا، فان معنى كونه ارشاديا هو كونه ارشاديا الى ما هو الواجب لا أنه هو الواجب، و سيأتي في ذيل العبارة بيان ما يشهد بارشاديته.

(٢) لا يخفى انه بناء على تسليم دلالاته على الوجوب فالمتعين كون وجوبه وجوبا طريقيا بداعي تنجيز الواقع، لان كون وجوبه نفسيا ان كان ممكنا إلا انه سيأتي ما ينفي وجوبه النفسى، و اذا كان دالا على الوجوب الطريقى بداعي تنجيز الواقع المجهول يكون واردا على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لان موضوعه اللابيان بنحو من الانحاء للمجهول، و مع كون الاحتياط طريقا الى تنجيزه يحصل البيان له بجعل الاحتياط منجزا له، لصحة العقاب عليه بعد جعل الاحتياط طريقا الى تنجيزه لو صادف كون مخالفة الاحتياط مخالفة للواقع لصحة الاحتجاج به على مخالفته، و اذا كان هناك بيان للتكليف المجهول يرتفع موضوع دليل حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، و هذا هو معنى ورود أدلة الاحتياط على حكم العقل بالبراءة فى التكليف

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٦٧

[كلام الشيخ (قده) و مناقشة المصنف (قده) فيه

و لا يصغى إلى ما قيل من أن إيجاب الاحتياط إن كان مقدمه للتحرز عن عقاب الواقع المجهول فهو قبيح، و إن كان نفسيا فالعقاب على مخالفته لا على مخالفة الواقع (١)، و ذلك لما عرفت من أن إيجابه يكون طريقيا،

المجهول، و اما بالنسبة الى الدليل الثقلي على البراءة و على الاباحة فى مورد التكليف المجهول فسيأتي انهما من المتعارضين، و اليه اشار بقوله: «و ان كان واردا على حكم العقل» لان موضوعه اللابيان، و الاحتياط المنجز للواقع بيان له، و ليس الورود إلا ارتفاع الموضوع حقيقة بواسطة الدليل الوارد، و بهذا يفترق عن التخصيص، فان عدم الموضوع و خروج الخارج حقيقة بذاته و بطبعه لا بواسطة الدليل كخروج الجاهل عن موضوع اكرم العالم، فانه خارج بذاته لا بواسطة الدليل، بخلاف ارتفاع اللابيان فانه و ان كان ارتفاعا حقيقة لكنه بواسطة الدليل الذى هو البيان له، و لذا قال (قدس سره): «فانه كفى بيانا على العقوبة» أى ان دليل الاحتياط يكفى ان يكون بيانا يستحق المكلف العقاب بواسطته «على مخالفة التكليف المجهول» فيكون واردا عليه لارتفاع موضوعه بواسطته حقيقة.

(١) القائل هو الشيخ الانصارى (قدس سره) فى رسائله، و حاصل ما قال: ان دليل الاحتياط لا يعقل ان يدل على الوجوب، و ما لم يدل على الوجوب لا- ينفخ الخصم الاستدلال به، و الوجوب المستفاد منه اما ان يكون وجوبا مقدما للتحرز عن عقاب التكليف المجهول و هو غير معقول، لان فرض كونه تحرزا عن العقاب على التكليف المجهول لازمه فرض تحقق العقاب على التكليف المجهول من دون ملاحظة دليل الاحتياط، و قد عرفت ان العقاب على التكليف المجهول قبيح مع فرض عدم ملاحظة دليل الاحتياط، و لازم القبيح قبيح، فكون وجوب الاحتياط وجوبا مقدما للتحرز عن العقاب على التكليف المجهول قبيح ايضا، و اليه اشار بقوله: «من ان اجاب الاحتياط كان مقدما للتحرز عن عقاب الواقع المجهول فهو قبيح» لان العقاب على التكليف المجهول قبيح، فكونه وجوبا للتحرز عما هو القبيح قبيح ايضا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٦٨

وهو عقلا مما يصح أن يحتج به على المؤاخذه في مخالفة الشبهة، كما هو الحال في أوامر الطرق و الامارات و الاصول العملية (١).

و ان كان الاحتياط وجوبا نفسيا فهو خلف الفرض في المقام، لاذن المفروض كون عقاب الاحتياط عقابا على مخالفة الواقع عند المصادفة، و من الواضح ان لازم مخالفة الوجوب النفسى كون العقاب على مخالفته لا- على مخالفة غيره، و هو التكليف الواقعى المجهول فى المقام، مع ان فرض كون وجوبه نفسيا بالالتزام بالعقاب عليه على كل حال سواء أصادف الواقع ام لا، و لازم ذلك أن يلتزم القائل بالوجوب النفسى فى الاحتياط بعقابين لو خالف المكلف فلم يحتط و صادفت مخالفته مخالفة المجهول ايضا، مع انه خلاف ظاهر مادة الاحتياط، و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و ان كان نفسيا فالعقاب على مخالفته» أى على مخالفة نفس وجوب الاحتياط النفسى «لا على مخالفة الواقع».

(١) هذا هو السبب فى عدم الاصغاء لهذا القول، و حاصله: ان الوجوب فى الاحتياط لا ينحصر فى ما ذكر من كونه اما وجوبه مقدمة للتحرز عن عقاب الواقع المجهول، او انه وجوب نفسى، بل يمكن ان يكون وجوبه وجوبا طريقيا بداعى تنجيز الواقع، و لا يرد عليه ما ذكره، لصحة تنجز الواقع بواسطة الاحتياط، و لا يستلزم فرض التنجز مع عدم ملاحظة دليل الاحتياط، و لا يستلزم العقاب على نفس مخالفته بل يكون العقاب فى الايجاب الطريقي على مخالفة الواقع دون الطريق.

و على كل، فالاحتياط من الطرق لتنجيز الواقع كالأمارات، و اذا كان من الطرق المنجزة للواقع كان بحكم العقل مما يستحق العبد العقاب على مخالفته لو صادف الواقع، و ان لم يصادف الواقع فهو من التجرى، ففى مورد الشبهة الحكيمية يصح من المولى مؤاخذه العبد على مخالفة الشبهة بعد جعل الاحتياط له، و الى هذا اشار بقوله: «و ذلك لما عرفت» من ان السبب فى عدم الاصغاء الى ما قيل هو ما عرفت «من» عدم الانحصار بما ذكر لوضوح «ان ايجابه» أى ايجاب الاحتياط بناء على

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٦٩

إلا أنها تعارض بما هو أخص و أظهر، ضرورة أن ما دل على حلية المشتبه أخص، بل هو فى الدلالة على الحلية نص، و ما دل على الاحتياط غايته أنه ظاهر فى وجوب الاحتياط (١)، مع أن هناك قرائن دالة

تسليمه «يكون» ايجابا «طريقيا و هو» أى الايجاب الطريقي «عقلا مما يصح ان يحتج به» المولى «على» العبد فى مقام «المؤاخذه» له «فى مخالفة الشبهة» الحكيمية لتنجز الواقع به، و الحال فيه «كما هو الحال فى أوامر الطرق و الامارات» فى كونها منجزة للواقع و يصح المؤاخذه بعد جعلها على مخالفة الواقع «و» كما هو الحال فى «الأصول العلمية» كالأستصحاب المثبت للتكليف بناء على عدم جعل الحكم على طبق مؤدى الاستصحاب، فان حاله فى تنجيز الواقع به و كون العقاب فيه منوطا بمخالفة الواقع حال الامارات من غير فرق، و انما يختلف الحال بينه و بين الطرق من هاتين الناحيتين بناء على جعل الحكم على طبقه.

(١) لا يخفى ان قوله: «إلا أنها تعارض» هو من متعلقات قوله فى صدر عبارته:

«و ان كان واردا» و تقديره «ان ما دل على وجوب الاحتياط لو سلم» دلالته عليه «و ان كان واردا على حكم العقل» بالبراءة من العقاب «إلا أنها» أى ادلة الاحتياط «تعارض بما هو اخص منها و اظهر» و هو ما دل على حلية المشتبه.

و توضيحه يتوقف على بيان امرين: الاول: بيان معارضتها و انه ليس احدهما واردا على الآخر و رافعا لموضوعه: أى ان ادلة الاحتياط و ادلة البراءة النقلية من المتناهيين فى الحكم فى موضوع واحد هو الموضوع لكل واحد منهما، و يدل كل واحد منهما على حكم له ينافى ما دل عليه الآخر، و هذا هو ميزان التعارض التام بين الدليلين.

و الثانى: بيان الوجه فى تقديم ادلة البراءة النقلية على ما دل على وجوب الاحتياط.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٧٠

.....

و توضيح الاول: ان الموضوع لادلة الاحتياط هو التكليف المجهول، كما انه هو الموضوع لدليل الرفع، و دليل الاحتياط يثبت فعلية هذا التكليف المجهول، و دليل الرفع ينفي فعليته، لان المستفاد من دليل الاحتياط- بناء على الطريقة فيه- هو فعلية التكليف المجهول و تنجزه به، و المستفاد من دليل الرفع هو رفع فعلية التكليف غير المعلوم، فهما متعارضان.

لا يقال: ان موضوع دليل الاحتياط هو التكليف المجهول، و حكمه فعلية هذا التكليف و تنجزه به، و الموضوع لدليل البراءة هو عدم العلم بالتكليف، و من الواضح أن قيام الحجة عليه بنحو من الانحاء من العلم به، فعلى هذا يكون دليل الاحتياط واردا على دليل الرفع لانه يصح ان يكون هو الحجة عليه، فهو من انحاء العلم به و به يرتفع موضوع دليل الرفع لان موضوعه عدم العلم و دليل الاحتياط من انحاء العلم بالتكليف.

فانه يقال: ان الظاهر من قوله (ما لا يعلمون) هو عدم العلم بالتكليف نفسه، لا عدم العلم بالحجة عليه و الوظيفة فيه، و من الواضح ان لسان دليل الاحتياط ليس لسان انه علم بالتكليف و ليس هو موجبا للعلم به حقيقة، و على كل فالظاهر مما لا يعلمون هو التكليف الذي لا يعلمونه لا التكليف الذي لا يعلمون الوظيفة فيه.

لا يقال: كيف لا- يكون الاحتياط علما مع انه لا ريب في ان العمل بالاحتياط موجب للعلم باصابة الواقع، و الذي يكون واردا على البراءة هو ما أوجب العلم باصابة الواقع او بما هو منزل منزلة الواقع، و الاحتياط أولى ان يكون واردا على البراءة من الامارة، لان الامارة منزلة منزلة الواقع، و الاحتياط موجب للعلم باصابة الواقع فانه نتيجة كالعالم الحقيقي بالتكليف.

فانه يقال: ليس المدار في الورد ان تكون نتيجة العمل موجبة للعلم باصابة الواقع، بل المدار في الورد رفع الشك بالتكليف الذي هو موضوع البراءة، و محل ذلك قبل العمل، و الاحتياط قبل العمل ليس علما بالتكليف حقيقة و لا كالامارة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٧١

.....

منزلا- منزلة العلم، و إلّا فالاطاعة في مورد العلم بالتكليف موجبة للعلم باصابة الواقع، و لا معنى لتوهم كونها واردا على شيء. هذا بالنسبة الى دليل البراءة.

و اما بالنسبة الى دليل الحلية فالتعارض بين دليل الاحتياط و بينه واضح، لصراحة كون الغاية في دليل الحلية هي العلم بنفس التكليف، فان قوله: حتى تعرف الحرام بعينه صريح في لزوم معرفة التكليف بنفسه، لا معرفة الوظيفة فيه.

و اما الامر الثاني و هو الوجه في ترجيح ادلة البراءة و الاباحة النقليين على دليل الاحتياط، فتوضيحه: ان النسبة بين دليل الاحتياط و دليل الرفع و ان كان هو التعارض مطلقا، لإطلاق ادلة الاحتياط لما يشمل الشبهة بجميع افرادها، و اطلاق دليل الرفع لجميع افراد الشبهة ايضا، إلّا ان دليل الرفع اظهر لكونه نصا في رفع الفعلية للتكليف المجهول، و دليل الاحتياط ظاهر في جعل الوجوب الذي لازمه ظهوره في فعلية التكليف المجهول، و لا اشكال في تقديم النص على الظاهر، لوضوح ان دليل الرفع اذا لم يكن رافعا للفعلية لا تكون له دلالة معقولة على شيء، بخلاف دليل الاحتياط فانه ان لم يكن دليلا على الوجوب كان دليلا على الاستحباب، لإمكان حمله على استحباب الاحتياط فيما اذا لم يؤخذ بما هو ظاهره من الدلالة على الوجوب، فدليل الرفع اظهر دلالة فيتقدم على ادلة الاحتياط.

و اما بالنسبة الى قاعدة الحل فهي متقدمة عليه ايضا لما ذكرنا في وجه تقديم دليل الرفع عليه من الأظهرية، و لانها اخص منه لانها مما تختص بالشبهة التحريمية، فهي اخص من دليل الاحتياط الشامل لها و للشبهة الوجوبية.

وقد اشار الى الامرين في قاعدة الحل بقوله: «إلّا انها» أى ان ادلة الاحتياط «تعارض بما هو اخص» منها «و اظهر» فاشار الى الاخضية بقوله: «ضرورة ان ما دل على حلية المشتبه اخص» لما عرفت من اختصاصها بالشبهة التحريمية، و اشار الى الأظهرية، بقوله: «بل هو فى الدلالة على الحلية نص» أى ان دليل الحلية نص فى الحلية، لان قوله: فهو لك حلال نص فى ذلك، و لانه لو لم يرد منه الحلية لم يبق بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٧٢

[القرائن التى تقتضى كون الأمر بالاحتياط ارشاديا]

على أنه للارشاد، فيختلف إيجابا و استحبابا حسب اختلاف ما يرشد إليه. و يؤيده أنه لو لم يكن للارشاد يوجب تخصيصه لا محالة ببعض الشبهات إجماعا، مع أنه أب عن التخصيص قطعا، كيف لا- يكون قوله قف عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فى الهلكة للارشاد؟ مع أن المهلكة ظاهرة فى العقوبة، و لا عقوبة فى الشبهة البدوية قبل إيجاب الوقوف و الاحتياط، فكيف يعلل إيجابه بأنه خير من الاقتحام فى الهلكة (١)؟

له معنى يسوغ حمله عليه «و» هو بخلاف دليل الاحتياط فان «ما دل على الاحتياط غايته انه ظاهر فى وجوب الاحتياط» لظهور الهيئة فى الامر به فى الوجوب، و لانه لو لم يحمل على الوجوب لكان لحمله على الاستحباب مجال واضح، لكثرة ما يراد من هيئة الامر الاستحباب.

(١) لا يخفى ان لزوم كون الامر بالاحتياط للارشاد انه يختلف حاله بالنسبة الى ما يرشد اليه، فان كان المرشد اليه واجبا كان الارشاد الى الوجوب، و ان كان المرشد اليه استحبابا كان ارشادا الى الاستحباب، فوصف الامر الارشادى بالوجوب مرة و بالاستحباب اخرى انما هو باعتبار ما يرشد اليه، فان كان واجبا كان الارشاد اليه وجوبا ارشاديا، و ان كان مستحبا كان الارشاد استحبابيا، و اليه اشار بقوله:

«فيختلف ايجابا و استحبابا» أى يتحقق الامر الارشادى فى مقام وصفه بالوجوب و الاستحباب «حسب اختلاف ما يرشد اليه».

و لا يخفى ايضا انه لو كان للارشاد لا يكون شاملا للشبهة البدوية كما اشرنا اليه سابقا، للزوم كونه مرشدا الى ما كان الأمر فيه فعليا من غير قبل ادلة الاحتياط، و لا امر فعلى فى الشبهة البدوية.

و اما القرائن التى تقتضى كونه للارشاد امور:

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٧٣

.....

منها: ما ورد فى بعضها من التعليل الظاهر فى كون الامر استحبابيا، كرواية النعمان بن بشير التى هى (قال سمعت رسول الله يقول: ان لكل ملك حمى و ان حمى الله حلاله و حرامه و المشتبهات بين ذلك، كما لو ان راعيا رعى الى جانب الحمى لم يثبت غنمه ان تقع فى وسطه فدعوا المشتبهات) [٥٢] فانه ظاهر فى ان الامر بترك الشبهات لثلا يجزأ فى ارتكاب المحرمات و ترك الواجبات، فهو ظاهر فى الارشاد الى التورع و الاعتقاد على ترك حمى الله.

و منها: ما ورد فى بعض الاخبار ان فى ارتكاب الشبهات عتابا، بعد قوله ان فى فعل المحرمات عقابا، و لو كان الامر فيه للوجوب لكان مما عليه العقاب لا العتاب.

و منها: انه لو لم يكن الامر فيه للارشاد و كان للوجوب للزم تخصيصه بالشبهات الموضوعية لعدم وجوب الاحتياط فيها عند الكل، و بالشبهات الوجوبية لقول معظم العلماء من الاصوليين اجمع و جل الاخباريين بعدم وجوب الاحتياط فيها، مع ان سياق بعض ادلة

الاحتياط آب عن التخصيص كروايات التثليث، لأنها في مقام الحصر للامور في ثلاثة اشياء: أمر بين رشده، و أمر بين غيه، و أمر بين ذلك ...

و حلال بين، و حرام بين، و شبهات بين ذلك، و سياق الحصر آب عن التخصيص، فلا بد من حمله على الارشاد لثلا يلزم التخصيص، و الى هذا اشار بقوله: «و يؤيده انه لو لم يكن» الامر الاحتياطي «للارشاد يوجب تخصيصه لا محاله ببعض الشبهات اجماعاً» كالشبهة الموضوعية و الوجوبية «مع انه آب عن التخصيص قطعاً» كما عرفت.

و منها: ان اخبار الاحتياط و اخبار الوقوف عند الشبهة مرجعها واحد و هو الكف عن الشبهة و تركها، و في اخبار الوقوف قرينة واضحة على ان المراد بما يكون الوقوف عنده لازماً هو غير الشبهة البدوية، للتعليل فيها بفرض المهلكة فيها و ان الاقتحام بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٧٤

.....

في الشبهة اقتحام في الهلكة، و قد عرفت انه لا مهلكة في الشبهة البدوية، و انما المهلكة في مثل الشبهة قبل الفحص و الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي لتنجز الامر فيها الموجب لكون الاقتحام فيها اقتحاماً في المهلكة التي هي العقوبة، لان من الواضح ان الظاهر من المهلكة في قوله عليه السلام: (و قفوا عند الشبهة فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة) [٥٣] هو العقاب، و حيث لا عقاب في الشبهة البدوية فلا بد من حمله على الارشاد لما فيه الهلكة، و هو غير الشبهة البدوية كما مر بيان ذلك مفصلاً: من ان فرض الهلكة يقتضى الحمل على الارشاد.

و الى هذا اشار بقوله: «كيف لا- يكون قوله قف عند الشبهة» و لا- يخفى ان اسم يكون هو هذه الجملة كلها، و هي قوله قف عند الشبهة «فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة» و خبر يكون هو قوله «للارشاد» أى كيف لا يكون الامر في قف عند الشبهة للارشاد و قد علله بانه خير من الاقتحام في المهلكة «مع ان المهلكة ظاهرة في العقوبة و لا عقوبة في الشبهة البدوية قبل ايجاب الوقوف و الاحتياط» بتركها، لانه لا اشكال في العقاب في الشبهة البدوية قبل ايجاب الوقوف و الاحتياط فيها من العقاب بلا بيان، و قد عرفت ايضا انه لا يمكن ان تكون المهلكة فيها هي المهلكة الحاصلة بواسطة نفس ايجاب الوقوف و الاحتياط، لان الحكم لا يثبت موضوعه، و حيث لا هلكة في الشبهة البدوية «فكيف يعلل ايجابه» أى ايجاب الوقوف فيها «بانه خير من الاقتحام في الهلكة» فلا بد و ان يكون الامر فيها للارشاد الى ما فيه الهلكة و هو غير الشبهة البدوية كالشبهة قبل الفحص و الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٧٥

لا يقال: نعم، و لكنه يستكشف منه على نحو الإن إيجاب الاحتياط من قبل، ليصح به العقوبة على المخالفة (١).

(١) حاصله: ان في قوله قف عند الشبهة و تعليله لذلك بفرض المهلكة في الاقتحام فيها امور ثلاثة:

ظهور قوله: (قف) في الامر المولوى الوجوبى دون الارشادى.

و اطلاقه الشامل للشبهة البدوية.

و التعليل لهذا الوجوب في الشبهة بان الاقتحام فيها من الاقتحام في الهلكة.

و يقتضى المحافظة على هذه الامور الثلاثة ان يكون هناك امر فعلى منجز في الشبهة البدوية غير هذا الامر الدال عليه اخبار الوقوف و الاحتياط، و على فرض رفع اليد عن الامر الاول و هو الظهور في الايجاب المولوى، لظاهر التعليل بان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، بان نقول بان الامر فيه للارشاد، فلا بد من المحافظة على الامرين الآخرين، اما الاطلاق فلانه لا وجه لرفع اليد عن الاطلاق من دون وصول المقيد له، و اما التعليل فهو كنص في ان مورد الشبهة من الاقتحام في الهلكة، و مع المحافظة على هذين

الظهورين، و هما الاطلاق الشامل للشبهة البدوية، و التعليل بان الاقتحام فيها من الاقتحام في الهلكة لا مناص من الالتزام بذلك، و هو ان هناك امرا فعليا بالاحتياط منجزا فيها، و هو غير هذا الامر الاحتياطي، فيستكشف بطريق الإن و هو الانتقال من المعلول الى العلة و من اللازم الى الملزوم تحقق الامر الفعلي المنجز في الشبهة البدوية، و ان هناك امرا بالاحتياط فيها غير هذه الاوامر لتصح العقوبة على مخالفتها، و اليه اشار بقوله: «نعم و لكنه يستكشف عنه» أى عن هذا الامر بالوقوف «على نحو الإن» لاجل المحافظة على الامور الثلاثة، او الأمرين الاخيرين- المتقدم ذكرها- انه قد صدر من الشارع «ايجاب الاحتياط فيها من قبل» أى من قبل هذه الاخبار الدالة على الاحتياط

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٧٦

فإنه يقال: إن مجرد إيجابه واقعا ما لم يعلم لا يصحح العقوبة، و لا يخرجها عن أنها بلا بيان و لا برهان، فلا محيص عن اختصاص مثله بما يتنجز فيه المشتبه لو كان كالشبهة قبل الفحص مطلقا، أو الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي، فتأمل جيدا (١).

و الوقوف، فهو احتياط سابق غير هذا الوقوف و الاحتياط «ليصح به» أى ليصح بواسطة الامر الاحتياطي السابق «العقوبة على المخالفة» في الشبهة البدوية.

(١) توضيحه: انه لا يعقل كون الامر الواقعي غير الواصل فعليا منجزا لملازمة الفعلية المنجزة للوصول، فمع عدم الوصول و بقاء الامر الواقعي على حده غير الواصل لا يعقل ان يكون فعليا منجزا، و من الواضح ان العقاب لا يصح إلا على الفعلي المنجز. اذا عرفت هذا فنقول: الامر الاحتياطي الآخر المدعى استكشافه ان كان غير و اصل فلا يكون مستند الصحة العقوبة على المخالفة في الشبهة البدوية، و ان كان و اصلا فحاله حال هذه الاخبار اذا لم يكن فيه اشارة الى انه قد صدر ليكون مصححا للعقوبة على الشبهة البدوية، و لم نجد في اخبار الاحتياط ما فيه هذه الدلالة، فلا بد من حمل هذه الاوامر الاحتياطية و الاوامر الدالة على وجوب الوقوف على ما كان الامر في مورد الشبهة فعليا منجزا، و ذلك في مثل الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي، فان العقاب فيها يكون مفروضا، و مثله العقاب في الشبهة البدوية قبل الفحص، و اليه اشار بقوله: «فانه يقال ان مجرد ايجابه» أى ان مجرد ايجاب الاحتياط «واقعا ما لم يكن و اصلا و «يعلم» به «لا يصحح العقوبة» على المخالفة في الشبهة البدوية بعد الفحص «و لا يخرجها عن انها» من العقاب «بلا بيان و لا- برهان» و هو قبيح غير معقول من الشارع «فلا محيص عن اختصاص مثله» أى مثل ما ورد من الاحتياط و الوقوف «بما يتنجز فيه المشتبه لو كان» و ذلك «كالشبهة»

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٧٧

[الاستدلال بالعقل على الاحتياط: بالعلم الاجمالي]

إشارة

و أما العقل: فلاستقلاله بلزوم فعل ما احتمل وجوبه و ترك ما احتمل حرمة، حيث علم إجمالا بوجود واجبات و محرمات كثيرة فيما اشتبه وجوبه أو حرمة، مما لم يكن هناك حجة على حكمه، تفريفا للذمة بعد اشتغالها، و لا خلاف في لزوم الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي إلا من بعض الاصحاب (١).

قبل الفحص مطلقا» و ان كانت بدوية و جوبية او تحريمية «او الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي».

(١) لا- يخفى ان هذا العلم الاجمالي في المقام و ان كان يمكن ادعاؤه في الواجبات و المحرمات كما اشار اليه المصنف، ألا انه لما كان محل البحث و النزاع بين الاصوليين و الاخباريين هو الشبهة التحريمية دون الوجوبية- لانهم يقولون في الشبهة الوجوبية بالبراءة

كالاصوليين - فينبغي حصره في المحرمات، لأنها هي محل النزاع.

و على كل، فحاصل الدعوى ان العقل مستقل بلزوم الاحتياط في موارد الشبهة لما ثبت من منجزية التكاليف الواقعية بالعلم الاجمالي كالعلم التفصيلي، و من الواضح انا نعلم اجمالا بوجود احكام واقعية في ضمن الشبهات التي لم تقم حجة على الحكم الواقعي فيها، و اثر هذا العلم الاجمالي هو الاحتياط فيها لتحصيل العلم اليقيني بفرغ الذمة التي اشتغلت بالتكاليف الواقعية المنجزة بهذا العلم الاجمالي، فان تنجز العلم الاجمالي لها و تأثيره في لزوم تفرغ الذمة بالاحتياط في الشبهة لانها من اطرافه من المسلم عند جلّ الاصحاب، و ان خالف فيه بعضهم، و هو لا يضر لان المفروض ان القائمين بالبراءة فيها ممن يرى منجزية العلم الاجمالي و تأثيره. و قد اشار الى هذا العلم الاجمالي بقوله: «حيث علم اجمالا ... الى آخر الجملة» و اشار الى ان اثر هذا العلم الاجمالي هو الاحتياط في الشبهة لانها من اطرافه بقوله: «و لا خلاف في لزوم الاحتياط ... الى آخر الجملة».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٧٨

[الجواب الاول عن العلم الاجمالي]

و الجواب: ان العقل و ان استقل بذلك، إلا أنه إذا لم ينحل العلم الاجمالي إلى علم تفصيلي و شك بدوي، و قد انحل هاهنا، فإنه كما علم بوجود تكاليف اجمالا، كذلك علم اجمالا بثبوت طرق و أصول معتبرة مثبتة تكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة أو أزيد، و حينئذ لا علم بتكاليف آخر غير التكاليف الفعلية في الموارد المثبتة من الطرق و الاصول العملية (١).

(١) هذا هو الجواب الاول، و سيأتي منه جواب ثان حاصله: دعوى ان العلم الاجمالي مقيد من أصله بوجود الاحكام الواقعية في ضمن ما قامت عليه الطرق، و في غيرها من موارد الشبهة لا علم اجمالي لنا اصلا و انما هو احتمال محض. و حاصل هذا الجواب الاول المبني على كون الشبهة من اطراف المعلوم بالاجمال، و المتحصّل من مجموع كلامه في المقام هو: ان هذا العلم الاجمالي منحلّ لاحتمال انطباقه من الاول على الاحكام الثابتة بالامارات و بالاصول العملية المثبتة للتكاليف. و توضيح ذلك: ان انحلال العلم الاجمالي، تارة يكون انحلالا تفصيلا حقيقة، و ذلك فيما اذا انحلّ الى علم تفصيلي و شك بدوي، كما اذا علمنا اجمالا بوجود اناء نجس لزيد قطعا في ضمن انائين او اكثر، و كان الاناء الآخر محتمل النجاسة و ذلك فيما اذا علمنا اجمالا بالنجس و كان اناء زيد هو المتيقن، ثم علمنا تفصيلا باناء زيد النجس، فان العلم الاجمالي ينحلّ الى علم تفصيلي و شك بدوي.

و اخرى: يكون الانحلال تفصيلا و لكنه يكون حكما لا حقيقة - كما في المثال المذكور - الا ان البيئنة تقوم على ان هذا الاناء المعين هو اناء زيد النجس، فان العلم الاجمالي و ان انحلّ تفصيلا الا انه حكما لا حقيقة، لبداهه عدم حصول العلم بالبيئنة، و لكنه لما كانت حجيتها باعتبار ان ما تقوم عليه هو الواقع، و كان قيامها بنحو ان يكون ذلك المعلوم بالاجمال الذي هو اناء زيد هو هذا الاناء الخاص، كان العلم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٧٩

.....

الاجمالي منحلا تفصيلا الى ما هو الواقع تعبدا لا حقيقة، فهو انحلال تفصيلي حكمي لا حقيقي، اما كونه تفصيلا فللفرض كون البيئنة كانت بنحو التعيين لما هو المعلوم بالاجمال، و اما كونه حكما فلانه تعبدى لا حقيقي لعدم حصول العلم بها و انما الحاصل بها هو الظن.

و ثالثة: ان يكون انحلال العلم الاجمالي لاجل احتمال الانطباق، و ذلك كما اذا علمنا بنجاسة احد الإناءين من دون عنوان كونه لزيد، و تقوم البيئنة على ان هذا الاناء المعين نجس فقط من دون كونه هو الاناء المعلوم بالاجمال، فان العلم الاجمالي ينحل بقيام هذه البيئنة لاحتمال انطباق النجس المعلوم بالاجمال عليه، فأنا و ان احتملنا ايضا ان يكون المعلوم بالاجمال غيره لاحتمال ان يكون هو الاناء الآخر، ألا انه لما كانت منجزية العلم الاجمالي مشروطة بان يكون منجزا على أى تقدير، و مع احتمال انطباقه على ما قامت عليه البيئنة لا- يكون منجزا على أى تقدير، لانه فى فرض انطباقه على ما قامت عليه البيئنة لا- يعقل ان يكون مؤثرا بما هو علم اجمالى، للزوم اجتماع بعثين فعليين على واحد، احدهما من ناحية البيئنة و الثانى من ناحية العلم الاجمالي، و البعث الفعلى المنجز فيما قامت عليه البيئنة هو البعث الآتى من جانب البيئنة، لان النجس الواقعى - بما هو واقعى - غير معلوم لا يعقل ان يكون منجزا لقيام التنجيز بالوصول، و بما هو معلوم بالاجمال غير معقول ان يكون منجزا ايضا، لما عرفت من لزوم اجتماع بعثين فعليين على واحد، و اذا لم يكن العلم منجزا فى جميع الاطراف و على أى تقدير لا- يكون مؤثرا فى الطرف الآخر المقابل لما قامت عليه البيئنة، فمع احتمال الانطباق لا علم بتكليف فعلى فى غير ما قامت عليه البيئنة، و حيث كان مشكوكا فهو مجرى للاصل.

و قد اتضح مما ذكرنا: ان هذا الانحلال ليس انحلالا تفصيليا لا حقيقة و لا حكما، أما كونه ليس بحقيقى فواضح لعدم العلم، و اما انه ليس بانحلال تفصيلى حكما، فلوضوح ان البيئنة لم تقم على ان هذا الاناء النجس هو المعلوم بالاجمال لتكون بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٨٠

.....

تفصيليتها باعتبار حكايتها عن نفس المعلوم بالاجمال، و حكميتها باعتبار كونها تعبدية لا علمية حقيقة.

فاذا عرفت هذه المقدمة، نقول: ان انحلال المعلوم بالاجمال من التكاليف الواقعية بالطرق و الاصول المثبتة للتكاليف هو من قبيل الثالثة و هو الانحلال لاحتمال الانطباق، لوضوح كونه ليس بانحلال تفصيلى حقيقة لعدم حصول العلم من الطرق و الاصول المثبتة، و ليس بانحلال تفصيلى حكما ايضا، لان المجعول فى الامارات اما هو محض حجيتها و انها منجزة لو اصاب و معذرة لو اخطأت من دون جعل الحكم الطريقي فيها، و سيأتى الكلام فيه من المصنف، و ان الانحلال فيه لاجل احتمال الانطباق ايضا، بل هو اولى بالانحلال باحتمال الانطباق من الانحلال باحتمال الانطباق بناء على جعل الحكم الطريقي، و ان كان فى دعوى هذه الاولوية من المصنف نظر سنتبه عليه ان شاء الله تعالى. و اما ان يكون المجعول فيها هو الحكم الطريقي بلسان ان مؤداها حكم واقعى، فلان لسان الجعل فيها و ان كان هو كون مؤداها حكما واقعا، ألا انه لا دلالة فيها على انه لا حكم واقعى غير ما قامت عليه الامارة.

و بعبارة اخرى: ان الانحلال التفصيلى انما هو فيما اذا دلّ الدليل الحال للعلم الاجمالي على كون مؤدى الدليل الحال هو المعلوم بالاجمال و نفيه عن غير ما قام عليه الدليل الحال، و من الواضح ان لسان الجعل فى الامارة لا يدل على اكثر من كون مؤداها حكما واقعا، و ليس لها دلالة على ان الحكم المعلوم بالاجمال هو ما قامت عليه الامارة و لا على نفيه عن غيرها، فيكون حالها بالنسبة الى الحكم الواقعى المعلوم بالاجمال حال البيئنة القائمة على نجاسة اناء معين بالنسبة الى العلم الاجمالي بنجاسة احد الإناءين، و قد عرفت ان الانحلال فيها لاحتمال الانطباق لا حقيقة لا حكما، و الامارات بالنسبة الى الاحكام الواقعية المعلوم بالاجمال كذلك، فانه لا دلالة لسان الجعل فيها بان المعلوم بالاجمال هو مؤدى الامارة، بل

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٨١

.....

غاية دلالته هو ان المؤدى فيها حكم واقعى، فليس لسان الجعل دلالة على نفي الحكم الواقعى المعلوم بالاجمال فى غيرها، بخلاف

الانحلال بالنحو الثاني المتقدم، و هو فيما اذا علمنا بنجاسة اناء زيد و قامت البينة على ان اناء زيد هو هذا الاناء المعين فانه انحلال تفصيلي حكمي، لان لسان البينة كون هذا الإناء هو اناء زيد هذا بنحو المطابقة، و تدل بالالتزام على نفي اناء زيد عن غير هذا الاناء، و لذا كان انحلالا تفصيليا حكميا لعدم حصول العلم من البينة، و ألا لكان انحلالا تفصيليا حقيقيا.

و لا- يخفى ان ظاهر المصنف في صدر عبارته انه من الانحلال التفصيلي الحكمي، و لكنه صرح في ذيل عبارته بانه من الانحلال لاحتمال الانطباق.

و على كل، فقد اتضح: ان العلم الاجمالي المدعى في المقام لا يقتضى الاحتياط في موارد الشبهة التي لم تقم حجة على الحكم فيها، لانه منحل بقيام الطرق و الامارات و الاصول المثبتة للتكاليف، لاحتمال انطباق المعلوم بالاجمال على مؤدى الامارة، و مع احتمال الانطباق لا يكون العلم منجزا في غير مورد الطرق و الامارات، و يكون من الشك البدوي الذي هو مجرى الاصول النافية للتكليف، و لذا قال (قدس سره): «و الجواب ان العقل و ان استقل بذلك» أى بلزوم الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي «إلا انه اذا لم ينحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي و شك بدوي».

و الظاهر ان مراده من العلم التفصيلي هو العلم التفصيلي بالاحكام التي قامت عليها الطرق المحتمل انطباق الاحكام الواقعية المعلومه بالاجمال عليها، و الى شك بدوي في غيرها و هو كمورد الشبهة التحريمية «و قد انحل هاهنا» كذلك «فانه كما علم بوجود تكاليف» واقعية «اجمالا- كذلك علم اجمالا بثبوت طرق و اصول معتبرة مثبتة لتكاليف» ب «مقدار تلك التكاليف المعلومه او ازيد» و قوله بمقدار تلك التكاليف او ازيد لاجل انه لو كان الثابت بالامارات مقدارا من التكاليف اقل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٨٢

إن قلت: نعم، لكنه إذا لم يكن العلم بها مسبوqa بالعلم بالواجبات (١).

من المقدار المعلوم بالاجمال لبقى العلم الاجمالي منجزا بالنسبة الى تلك التكاليف الزائدة على ما قامت عليه الطرق، و لذا قال (قدس سره): «و حينئذ» أى و حين ثبوت تكاليف في الامارات بمقدار المعلوم بالاجمال «لا» يبقى لنا «علم بتكاليف آخر غير التكاليف الفعلية في الموارد المثبتة من الطرق و الاصول العملية» المثبتة للتكاليف، و قد عرفت ان الوجه في الانحلال هو احتمال الانطباق.

(١) توضيحه: ان العلم التفصيلي بحكم في بعض اطراف العلم الاجمالي على اقسام: لانه تارة يكون العلم التفصيلي متحدا مع العلم الاجمالي عنوانا، كما اذا علم اجمالا بنجاسة اناء زيد ثم علم تفصيلا او حكما بان هذا الاناء المعين هو اناء زيد، و لا ريب في انحلال العلم الاجمالي بهذا العلم التفصيلي الحقيقى أو الحكمي.

و اخرى: يكون العلم التفصيلي قد تعلق بعنوان غير العنوان الذي تعلق به العلم الاجمالي و كان حادثا بعد العلم الاجمالي، كما اذا علم بحرمة احد الإناءين لخمريته ثم بعد علم تفصيلا بحدوث غصبيّة لاحد الإناءين المعينين، بمعنى ان يعلم ان هذا الاناء الخاص بعينه غصب. و لا ريب ايضا ان هذا العلم التفصيلي بحرمة الغصب في الاناء المعين لا يحلّ العلم الاجمالي بحرمة احد الإناءين لانه خمر، لان الاثر في الخمر حرمة شربه، و الاثر في الغصب حرمة التصرف باعتبار انه تصرف في سلطان الغير.

و مما ذكرنا يظهر العلم بمحالية الانطباق، و ان الحرمة من حيث كونه خمرا لا- يعقل ان تنطبق على الحرمة من حيث كونه غصبا، لاختلاف الاثر في كل منهما، و للعلم بمحالية انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل.

و ثالثة: لا يكون حادثا بل كان مقارنا للعلم الاجمالي، كما اذا كان مقارنا للعلم الاجمالي بالخمريّة العلم التفصيلي بالغصبيّة، فانه ايضا لا يحلّ العلم الاجمالي لما عرفت من اختلاف آثارهما و محالية الانطباق فيهما.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٨٣

لا- يقال: ان المعلوم بالاجمال و هو خمريه احد الإناءين ثم العلم التفصيلي الحادث بغصبيه احد الإناءين و ان كان لا يحل العلم الاجمالي بالخمريه لمحاليه الانطباق، إلا انه يحل العلم الاجمالي بالخمريه، لان الإناء الذي هو الخمر لا يملك لخمريته، و مع تنجز العلم التفصيلي بالغصبيه لا اثر للعلم الاجمالي بخمريته لانه يجب الاجتناب عنه و عدم التصرف فيه باى نحو من انحاء التصرف فلا اثر فيه للعلم الاجمالي، و يبقى الطرف الثانى مشكوك الخمريه فينفي بالاصل.

فانه يقال اولاً: ان كون المعلوم بالاجمال هو الخمريه من باب المثال، فلو كان العلم الاجمالي هو النجاسه دون الخمريه لأثر. و ثانياً: ان العلم الاجمالي انما لا يؤثر حيث لا يبقى له مع العلم التفصيلي اثر اصلاً، و العلم الاجمالي بالخمريه و ان كان لا يؤثر من ناحيه لزوم الاجتناب من ناحيه حرمة التصرف فى مال الغير، لكنه يؤثر من ناحيه حرمة مباشرته لانه نجس و وجوب غسل اليد منه. و ثالثاً: ان ملكيته و ان انتفت لخمريته لكن بالاماره حق الاختصاص منه لا ينتفى لإمكان معالجته و عوده خلا.

و رابعه: ان يكون الفرق بين العلم الاجمالي و العلم التفصيلي هو السبق و الحدوث فقط، كما اذا علم بحرمة احد الإناءين و لو من دون عنوان، ثم علم بحرمة الإناء المعين لحرمة حادثه كالربا مثلاً، و فى هذا الفرض ايضا لا ينحل العلم الاجمالي بهذا العلم التفصيلي، لوضوح انه مع فرض سبق العلم الاجمالي يكون تأثيره سابقاً ايضا، و مع سبق تأثيره بلزوم الاجتناب فى اطرافه لا يكون العلم التفصيلي بالحرمة الحادثه موجبا لانحلاله.

اذا عرفت هذا فنقول: ان الامارات بالنسبه الى العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعيه من قبيل القسم الاخير، لوضوح تأخر الامارات عن العلم الاجمالي، فلا تكون الامارات موجبه لانحلال العلم الاجمالي فى المقام، و الى هذا اشار بقوله:

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٨٤

قلت: إنما يضر السبق إذا كان المعلوم اللاحق حادثاً، و أما إذا لم يكن كذلك بل مما ينطبق عليه ما علم أولاً، فلا محالة قد انحل العلم الاجمالي إلى التفصيلي و الشك البدوي (١).

«ان قلت نعم» انا نسلّم ان العلم الاجمالي ينحل بالعلم التفصيلي و لو كان انحلالاً حكماً علمياً لا علماً «لكنه» فيما «اذا لم يكن العلم» التفصيلي بالاحكام التى هى مؤدى الامارات «مسبوقة بالعلم» الاجمالي «بالواجبات» او المحرمات، فانه اذا كان كذلك لا يكون العلم التفصيلي حالاً للعلم الاجمالي، و الامارات بالنسبه الى العلم الاجمالي بالاحكام كذلك لتأخرها عن العلم الاجمالي.

(١) و توضيح الجواب: انه فرق بين تأخر الحكم التفصيلي عن العلم الاجمالي، و بين تأخر جعل فيه عن العلم الاجمالي، فان تأخر الجعل لا- يضر اذا كان متعلق العلم التفصيلي مما يمكن انطباق المعلوم بالاجمال عليه، و المتأخر فى الاماره هو جعلها، و اما الحكم فيها بعد ان كان بلسان انه هو الواقع فلا مانع من انطباق المعلوم بالاجمال عليها، و ذلك فيما اذا صادفته بان اصابه الواقع.

و الحاصل: ان الاماره لها دلالة ذاتية غير محتاجة الى الجعل و الاعتبار، و هى دلالتها على ان مؤداه هو الواقع، و الجعل انما يتعلق بان ما قامت عليه قد اعتبره الشارع حكماً واقعيًا، فاعتبار هذا الحكم الذى هو مؤدى الاماره متأخر عن العلم الاجمالي، لا ان الحكم الذى قامت عليه الاماره هو حكم متأخر عن الحكم المعلوم بالاجمال، و ليس هذا كقيام البيئه على ان هذا الإناء الخاص المعين حرام لاجل الرّبأ بعد العلم بحرمة و لو بلا عنوان، الذى هو القسم الرابع المشار اليه فى ان قلت، و انما لا تكون هذه الحرمة الحادثه حاله للعلم الاجمالي لمحاليه الانطباق بعد ان كان المفروض فيها كونها حكماً حادثاً غير الحكم المعلوم بالاجمال، و اما تأخر الاعتبار بعد ان كان مدلول الاماره ان مؤداه هو الواقع فلا يمنع عن احتمال الانطباق و هو واضح، فالمضر هو حدوث الحكم كالعلم بحرمة الإناء المعين بحرمة حادثه غير الحرمة

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٨٥

إن قلت: إنما يوجب العلم بقيام الطرق المثبتة له بمقدار المعلوم بالاجمال ذلك إذا كان قضية قيام الطريق على تكليف موجبا لثبوته فعلا، و أما بناء على أن قضية حجيتها و اعتباره شرعا ليس إلا ترتيب ما للطريق المعتبر عقلا، و هو تنجز ما أصابه و العذر عما أخطأ عنه، فلا انحلال لما علم بالاجمال أولا، كما لا يخفى (١).

المعلومة بالاجمال، لا- فيما اذا كان الجعل حادثا و لكن الحكم كان مما يصح ان ينطبق عليه المعلوم بالاجمال، كما هو الحال في الامارة بالنسبة الى الاحكام المعلوم بالاجمال، و الى هذا اشار بقوله: «قلت انما يضر السبق» فيما «اذا كان المعلوم اللاحق حادثا» حكما لا فعلا «و اما اذا لم يكن كذلك بل» كان الحكم المتأخر العلم به لتأخر الجعل فيه «مما» يصح ان «ينطبق عليه ما علم اولا فلا محالة» يكون من الموارد التي «قد انحل العلم الاجمالي» فيها «الى» العلم «التفصيلي» لاحتمال الانطباق «و الشك البدوي».

(١) توضيحه: ان ملخص ما مرّ هو ان العلم التفصيلي بحكم يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال عليه يوجب انحلال العلم الاجمالي، و هذا انما يتم حيث يكون المتحصّل من لسان الجعل في الامارة هو جعل الحكم الطريقي، فان مؤداهما يكون حكما طريقيا، و يصح على هذا ان يقال بالانحلال لاحتمال انطباق الحكم الواقعي على هذا الحكم الطريقي.

و اما اذا قلنا بان المجعول في الامارة هو نفس حجيتها و كونها منجزة لو اصاب و معذرة لو خالفت فلا يكون هناك حكم مجعول اصلا، و على هذا فلا حكم معلوم تفصيلا حتى يحتمل الانطباق عليه، فكيف يقال بالانحلال لاحتمال الانطباق مع انه ليس هناك في الامارات حكم حتى ينطبق عليه المعلوم بالاجمال، فلا- موضوع لاحتمال الانطباق لوضوح ان المعلوم بالاجمال هو الحكم، و المعلوم بالتفصيل هو نفس الحجية في الامارات من دون ان يكون هناك حكم، فاي شيء ينطبق عليه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٨٦

قلت: قضية الاعتبار شرعا- على اختلاف السنة أدلته- و إن كان ذلك على ما قوينا في البحث، إلا أن نهوض الحجة على ما ينطبق عليه المعلوم بالاجمال في بعض الاطراف يكون عقلا بحكم الانحلال، و صرف تنجزه إلى ما إذا كان في ذاك الطرف و العذر عما إذا كان في سائر الاطراف، مثلا إذا علم إجمالا بحرمة إناء زيد بين الإناءين و قامت البينة على أن هذا إناؤه، فلا ينبغي الشك في أنه كما إذا علم أنه إناؤه في عدم لزوم الاجتناب إلا عن خصوصه دون الآخر (١)، و لو لا ذلك لما كان يجدي

الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال؟ و الى هذا اشار بقوله: «ان قلت انما يوجب العلم بقيام الطرق المثبتة له» أي للتكاليف «بمقدار المعلوم بالاجمال ذلك» و هو الانحلال للعلم الاجمالي بالعلم التفصيلي باحكام يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال عليها فيما «اذا كان قضية الطريق على تكليف موجبا لثبوته فعلا» و هذا انما يكون بناء على ان المجعول في الامارات هو الحكم الطريقي على مؤداهما، «و اما بناء على ان قضية» أي بناء على ان قضية الجعل في الطريق هو جعل محض «حجيته و اعتباره شرعا» من دون ان يكون هناك حكم مجعول على طبقها اصلا بل «ليس» المجعول فيها «الآ ترتيب ما للطريق المعتبر عقلا» و هو القطع على الطريق الشرعي و هو الامارات بان يكون لها من الآثار ما للقطع من الآثار «و هو تنجز ما أصابه» الطريق «و العذر عما أخطأ عنه» الطريق، و على هذا فلا حكم في مورد الطرق و الامارات حتى يمكن ان ينطبق عليه المعلوم بالاجمال، و حيث لا- حكم في الامارات معلوم بالتفصيل «فلا انحلال لما علم بالاجمال اولا كما لا يخفى».

(١) حاصله: انه لا يختلف الحال في انحلال العلم الاجمالي لاحتمال الانطباق سواء قلنا بان المجعول في الامارة هو الحكم الطريقي، او كان المجعول فيها هو نفس الحجية و الطريقيّة و انها منجزة لو اصاب و معذرة لو اخطأت كما هو المختار للمصنف، و تقدم تحقيقه في مبحث جعل الامارة من مباحث الظن، بل لو قلنا بان المجعول فيها

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٨٧

.....

هو نفس الطريقة فإنه أولى بالانحلال لاحتمال الانطباق، لان الامارة لو اصابته كان المنجز بها نفس الحكم الواقعي من دون حاجة الى تكلف او تأويل اصلا، بخلاف ما لو كان المجعول هو الحكم الطريقي فإنه حيث كان هناك حكم ظاهري مجعول فعلا على طبقها فلا بد من التأويل، بان يكون هذا الحكم الظاهري لبا هو الحكم الواقعي، واما على المختار فلا حكم ظاهري مجعول، بل ليس هناك عند الاصابة بالانفس الحكم الواقعي، فاحتمال الانطباق على المختار أولى.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «قلت قضية الاعتبار شرعا على اختلاف السنة ادلته» كقوله عليه السلام في بعضها: (فعليك بهذا الجالس) [٥٤] مشيرا الى زرارة، وقوله عليه السلام في بعضها: (العمري و ابنه ثقتان فما حدثا فعني يحدثان) [٥٥] «و ان كان ذلك» و هو كون المجعول في الامارة هو نفس الطريقة و ترتيب آثار القطع فيها و هو المنجزية و المعذرية «على ما قويناه في البحث» المتقدم «الآن» الحال لا- يختلف فيما ذكرناه من الانحلال لان «نهوض الحجته على ما ينطبق عليه المعلوم بالاجمال في بعض الاطراف يكون عقلا بحكم الانحلال» فيما اذا كان المجعول هو الحكم الطريقي، بل قد عرفت انه أولى بذلك.

ثم اشار الى معنى الانحلال «و» هو ان معنى الانحلال للمعلوم بالاجمال الى العلم التفصيلي و الشك البدوي هو «صرف تنجزه الى ما اذا كان في ذلك الطرف» الذي قامت عليه الامارة، فيكون تنجز العلم الاجمالي منصرفا الى هذا الطرف الذي اصابه الطريق كما لو كان معلوما حقيقة تفصيلا «و العذر» في مخالفته «عما اذا كان المعلوم بالاجمال في سائر الاطراف» التي هي غير الطرف الذي قامت عليه الامارة، ثم مثل لذلك توضيحا للامر بقوله: «مثلا اذا علم اجمالا بحرمة اداء زيد بين

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٨٨

القول بأن قضية اعتبار الامارات هو كون المؤديات أحكاما شرعية فعلية، ضرورة أنها تكون كذلك بسبب حادث، و هو كونها مؤديات الامارات الشرعية (١).

الإيناءين و قامت البيئته على ان هذا» الاناء المعين هو «إنأوه» فالبيئته القائمة بهذا النحو صرف تنجز العلم الاجمالي الى خصوص الاناء الذي قامت البيئته على انه اناء زيد و يجرى الاصل النافي في الاناء الثاني «فلا ينبغي الشك في انه» أى لا ينبغي الشك في ان الحال في صرف تنجز العلم الاجمالي الى الاناء الخاص بواسطة قيام البيئته «كما» هو الحال في صرف تنجز العلم الاجمالي بالانحلال بالعلم الحقيقي، و ذلك «كما اذا علم انه» أى كما اذا علم حقيقة ان هذا الاناء الخاص هو «إنأوه في عدم لزوم الاجتناب الا عن خصوصه» أى لا يلزم الاجتناب الا عن خصوص اناء زيد «دون» الاناء «الآخر» فاتضح أن حال البيئته فيما قامت عليه حال العلم الحقيقي في صرف تنجز العلم الاجمالي في خصوص الطرف الذي قامت عليه.

(١) حاصله: ما اشرنا اليه من ان الانحلال باحتمال الانطباق- بناء على المختار من كون المجعول في الامارة هو نفس الحجية و الطريقة أى المنجزية و المعذرية- أولى من الانحلال باحتمال الانطباق فيما اذا قلنا بان المجعول في الامارة هو الحكم الطريقي، بل يمكن ان نقول انه بناء على جعل الحكم الطريقي لا يصح الانحلال و لو مع التكلف له، لان الحكم الطريقي المجعول بسبب الامارة، اما ان يكون حكما مماثلا- للحكم الواقعي، و مع كونه حكما مماثلا له فهو حكم في قبال الحكم الواقعي، و لا يعقل انطباق المماثل على المماثل. و اما ان يكون المراد منه اعتبار كون هذا الحكم الطريقي هو الحكم الواقعي، فالفرق بين الحكم الطريقي الذي ادت اليه الامارة و بين الحكم الواقعي هو الفرق بين الوجود الواقعي للشئ و الوجود الاعتباري، و لا ريب في ان الوجود الاعتباري للشئ غير وجوده الحقيقي، فلا يصح الانطباق ايضا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٨٩

.....

و بعبارة اخرى: انه بناء على الحكم الطريقي الذي كانت الامارة سببا لجعله على طبق ما قامت عليه هو حكم حادث غير الحكم الواقعي و قد جاء بسبب قيام الامارة عليه، و لا يعقل انطباق حكم على حكم آخر لحدوثه و لازم حدوثه كونه غيره، و لا يعقل انطباق الشيء على غير نفسه، و الى هذا اشار بقوله: «و لو لا ذلك» أي و لو لا القول بان المجعول هو نفس المنجزية و المعذرية لما صح الانحلال باحتمال الانطباق، لانه عليه تكون الامارة منجزة لنفس الحكم الواقعي لو اصابته و معذرة عنه لو أخطأت بخلافه بناء على ان المجعول هو الحكم الطريقي فانه لو كان هو المجعول «لما كان يجدي» في الانحلال، لان معنى ذلك هو «القول بان قضية اعتبار الامارات هو كون المؤديات احكاما شرعية فعلية» في قبال الاحكام الواقعية واقعا «ضرورة انها تكون كذلك» أي احكاما شرعية فعلية غير الاحكام الواقعية هو ان هذه الاحكام قد جعلت «بسبب حادث و هو كونها مؤديات الامارات الشرعية».

يمكن ان يقال: انه لا فرق في الانحلال بناء على جعل الحكم الطريقي المماثل، و اما ما ذكره من محالتيه الانطباق ... فجوابه ان القائل بالحكم الطريقي قائل بان الحكم الطريقي مجعول من اول الامر كالحكم الواقعي، و حيث انه كان مماثلا للحكم الواقعي فلا مانع من انشائه من اول الامر، لانه هو الذي تصل اليه الامارة، و ليس هو بمتأخر بل اعتباره متأخر، و الامارة كاشفه عنه و لسانها كذلك، فان قوله عليه السلام:

(ما حدثا عنى فعنى يحدثان) يدل على ذلك بوضوح، و على هذا فالعلم الاجمالي باحكام واقعية يلازمه العلم الاجمالي بجعل احكام مماثلة لها، و على هذا فالانطباق واضح.

و بعبارة اخرى: ان الحجية على الحكم المماثل مجعول اعتبارها من اول الامر، و انما الظفر بها متأخر، لا ان الحكم الذي هو مؤداها يجعل بعد قيام الامارة عليه، و لذا كان قاعدة قبح العقاب بلا بيان جريانها قبل الفحص من باب عدم العذر في حال عدم الفحص عما هو الحجية المجعول، لا ان الجعل يكون بعد قيام الحجية، و إلا
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٩٠

[الجواب الثاني عن العلم الاجمالي]

هذا إذا لم يعلم بثبوت التكاليف الواقعية في موارد الطرق المثبتة بمقدار المعلوم بالاجمال، و إلا فالانحلال إلى العلم بما في الموارد و انحصار أطرافه بموارد تلك الطرق بلا إشكال. كما لا يخفى (١).

لكانت الحجية على الحكم قبل قيامها مقطوعة بعدم الحكم حينئذ، لا ان الحكم موجود و التقصير في الفحص غير معذر.

(١) هذا هو الجواب الثاني عن العلم الاجمالي، و حاصله: ان متعلق العلم الاجمالي ليس التكاليف بنحو الاطلاق بل المتعلق له هو التكاليف المنحصرة في موارد الطرق المثبتة للتكاليف.

و بعبارة اخرى: انه كما انه لنا علم بتكاليف واقعية لنا علم آخر بان تلك التكاليف ثابتة في موارد الطرق المثبتة للتكاليف، و لازم هذين العلمين هو كون العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية منحصرا في الطرق، فالعلم الاجمالي في المقام هو العلم الاجمالي المنحصر في موارد الطرق.

و لازم هذا العلم الاجمالي المقيد بانحصاره في موارد الطرق هو كون التكاليف الثابتة بالطرق هي بمقدار المعلوم بالاجمال، و اذا كان الامر كذلك فانحلال العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي الذي تثبته الطرق و الشك البدوي في غير موارد الطرق من الواضحات، لوضوح انه اذا كان منحصرا كذلك فلا بد من انحصار اطرافه بها ايضا، و اذا كانت اطرافه منحصرة بالطرق فخروج غير موارد الطرق

عن اطرافه بديهى، و الدليل على هذا الانحلال هو انه لو عزلنا الطرق المعتبرة لا يبقى لنا علم اجمالى بثبوت تكاليف واقعية مقطوعة الثبوت بنحو الاجمال فى غيرها، بخلاف ما لو عزلنا من الطرق غير المعتبرة بمقدار المعلوم بالاجمال لا- ينحل علمنا الاجمالى بالتكاليف الواقعية، و بالوجدان يبقى لنا علم اجمالى بتكاليف واقعية، و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «هذا اذا لم يعلم ثبوت التكاليف الواقعية فى» خصوص «موارد الطرق المثبتة» للتكاليف «بمقدار المعلوم بالاجمال و إلا» أى و ان قلنا بان بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٩١

[الاستدلال باصالة الحظر]

إشارة

و ربما استدل بما قيل من استقلال العقل بالحظر فى الافعال غير الضرورية قبل الشرع، و لا أقل من الوقف و عدم استقلاله، لا به و لا بالاباحة و لم يثبت شرعا إباحة ما اشبهه حرمة، فإن ما دل على الاباحة معارض بما دل على وجوب التوقف أو الاحتياط (١).

العلم الاجمالى هو على هذا النحو من اول الامر «فالانحلال الى العلم» التفصيلى بالتكاليف «بما فى» تلك «الموارد» و الشك البدوى فى غيرها واضح «و» قد ظهر ايضا «انحصار اطرافه» أى اطراف هذا العلم الاجمالى «بموارد تلك الطرق» و هو واضح ايضا «بلا اشكال».

(١) هذا هو الدليل العقلى الثانى للاخباريين القائلين بالاحتياط أو التوقف فى الشبهة التحريمية، و هو عبارة من مقدمتين: الاولى: ان الاصل فى عامة الافعال غير الضرورية الفعل للناس هو الحظر و المنع، أو لا اقل من التوقف فيها حتى ياذن فيها المالك الحقيقى كشرب التتن فانه غير ضرورى للناس، بخلاف اصل اكل ما يقوم به أود الحياة و الشرب لما تتوقف عليه الحياة ايضا فان العقل لا يرى ان الاصل فيها هو الحظر و المنع او التوقف.

و توضيح هذه القاعدة ببيان امرين:

الاول: ان الموضوع فيها هو الافعال قبل ورود تكليف شرعى بها.

الثانى: هو ان من شأن العبد بالنسبة الى مولاه هو ان يكون صدوره و وروده منوطا بما يتلقاه عنه و يكون عن اذنه، فتصرف العبد فى افعاله بما يشاء من دون صدور الاذن من مولاه خروج عن زى الرقية و رسم العبودية، و كل ما كان خروجا عن زى الرقية و رسم العبودية كان ظلما من العبد لمولاه، فهو قبيح و مذموم عليه، فاذا ثبت الذم عليه، فان قلنا بان كل ذم عند العقل يستلزم استحقاق العقاب كان لازم الارتكاب هو استحقاق العقاب، و ان قلنا بانه لا يستلزم كل ذم عنده استحقاق

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٩٢

.....

العقاب عليه عند العقل فلا اقل من احتمال العقاب، و سيأتى انه لازم الاول لزوم الاحتياط، و لازم الثانى التوقف. فاذا تم هذا الاصل للافعال قبل ورود الحكم فيها من الشارع يتم المطلوب بالمقدمة الثانية، و هى ان ما ورد من الشارع فى الشبهة التحريمية مما يدل على الاباحة معارض بما ورد منه مما يدل على الاحتياط فيتعارضان و يتساقطان فيبقى الاصل العقلى الاولى المذكور بما لا مانع يمنع عنه شرعا، و لازم الاصل المذكور هو اما المنع و لزوم الاحتياط فيه، فيما اذا قلنا بملازمة الذم لاستحقاق العقاب، لبداهة انه لازم حكم العقل باستحقاق العقاب على فعل هو لزوم الترك له و وجوب الاحتياط فيه عقلا و ان قلنا بعدم الملازمة فلا اقل من احتمال العقاب، و لا بد من التوقف فيه لانه مظنة للعقاب و لا يؤمن فيه.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و ربما استدل» على الاحتياط او التوقف عقلا في الشبهة التحريمية «بما قيل من استقلال العقل بالحظر» أى المنع «فى الافعال غير الضرورة» كشرب التتن مثلا «قبل الشرع» أى ان العقل مستقل بالمنع عن الارتكاب فى الافعال غير الضرورة بما هى فعل للشخص، لا بما هى محتملة للتكليف، فموضوع هذا الاصل هى الافعال قبل ورود الحكم فيها من الشارع، و قد عرفت الوجه فى حكم العقل بالمنع و الحظر فيها، و ان ذلك مبنى على القول باستحقاق العقاب على كل ما فيه الذم، و انه ان لم نقل بلزوم المنع فلا محالة من كونه محتملا فلا بد من التوقف، و اليه اشار بقوله: «و لا اقل من الوقف» فى الفعل المحتمل حرمة «و» ذلك لاجل «عدم استقلاله» أى العقل «لا به» أى بالمنع فيه «و لا بالاباحة» و بهذا كله اشار الى المقدمة الاولى، ثم اشار الى المقدمة الثانية بقوله: «و لم يثبت شرعا اباحة ما اشتبته حرمة» لاجل المعارضة «فان ما دلّ على الاباحة» شرعا «معارض بما دل» شرعا «على وجوب التوقف او الاحتياط» فيتساقطان و يكون المرجع هو الاصل الاولى فى مشتبه الحرمة.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٩٣

[الجواب عن الاستدلال باصالة الحظر]

و فيه أولا: إنه لا وجه للاستدلال بما هو محل الخلاف و الاشكال، و إلا لصح الاستدلال على البراءة بما قيل من كون تلك الافعال على الاباحة (١).

(١) توضيح هذا الايراد الاول: انه لا نسلم كون الاصل عند العقل فى هذه الافعال قبل ورود الحكم فيها من الشارع هو المنع و الحظر و انه من الامور المسلمة، بل هو محل الخلاف و الاشكال، و هناك من يقول بان الاصل فى هذه الافعال هو الاباحة عقلا دون المنع و الحظر، و اذا كان الحكم العقلى فى هذا الاصل هو من موارد الخلاف فلا يصح الاستدلال به، لان الاستدلال على القائلين بالاباحة فى المشتبه لا- بد و ان يكون بما هو المسلم لا بما هو محل الخلاف، و لو صح الاستدلال بما هو محل الخلاف لصح الاستدلال من القائلين بالاباحة فى المشتبه بالاباحة عقلا فى الافعال قبل ورود حكم الشرع فيها، لوجود القائل بالاباحة فيه لو لم يكن القول به هو الاقوى كما سنشير اليه، و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و فيه اولا انه لا وجه للاستدلال بما هو محل الخلاف و الاشكال» و انما يصح بما هو المسلم «و إلاً» أى و لو صح الاستدلال بما هو محل الخلاف «لصح الاستدلال» من القائلين بالبراءة «على البراءة بما قيل من كون» حكم العقل «فى تلك الافعال» غير الضرورية هو «على الاباحة» دون الحظر.

و مزيدا للتوضيح فى هذه المسألة نقول: ان العقل مستقل بالاباحة دون المنع فى الافعال قبل ورود الحكم من الشرع، و ما يقال من ان شأن العبد ان يكون صدوره و وروده منوطا بما يتلقاه من مولاه انما هو فى الموالى و العبيد العاديين دون العبيد بالنسبة الى مولى الموالى، لان المناط فى الشأنية المدعاة لا وجه لها، الا دعوى كون التصرف من العبد بدون اذن مولاه خروجاً منه عن زى الرقية و رسم العبودية، و هذا انما يمكن ان يدعى فيما احتل ان يكون فى الفعل غرض للمولى، فيكون التصرف فيما احتل غرض للمولى فيه من دون حكمه فيه من احتمال التصرف فى غرضه

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٩٤

و ثانيا: إنه تثبت الاباحة شرعا، لما عرفت من عدم صلاحية ما دل على التوقف أو الاحتياط، للمعارضة لما دل عليها (١).

و ثالثا: أنه لا- يستلزم القول بالوقف فى تلك المسألة، للقول بالاحتياط فى هذه المسألة، لاحتمال أن يقال معه بالبراءة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان (٢)، و ما قيل من أن الاقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالاقدام

بدون اذنه، اما مولى الموالى فمن الواضح انه عين الغنى و عدم الحاجة، فلا- يعقل ان يكون له غرض عائد الى ذاته جلّ و علا عن

ذلك في افعال العباد، فلا يكون التصرف من العبد من احتمال التصرف في غرض المولى، و انما اوامره و نواهيه تابعة لمصالح اما نوعية او شخصية عائدة الى عباده دون ذاته تعالى شأنه، و لما كان من اللطف ايصال العباد الى ما فيه مصالحهم، فلا بد ان يكون عدم وصول ذلك اليهم لمانع يمنع عن فعلية هذا الاقتضاء من اللطف، فالعقل يحكم بان الافعال قبل ورود الحكم فيها من الشارع لا تأثير للمصالح و لا المفاسد فيها على نحو اللزوم، فالافعال مباحة حقيقة عقلا لعدم تأثير ما فيه الاقتضاء للحكم فيها، و مع كونها كذلك عند العقل فلا يكون التصرف من العبد خروجاً عن زى الرقية و لا رسم العبودية.

(١) حاصل هذا الجواب الثانى: هو منع المقدمة الثانية و ان دليل الاباحة الشرعية غير ساقط بالمعارضة بأدلة الاحتياط، لما عرفت من عدم تمامية دلالتها على لزوم الاحتياط و لا- على لزوم التوقف، فلو فرضنا ان الاصل العقلى الاولى هو ما ذكر من لزوم الاحتياط او التوقف قبل ورود الحكم من الشارع، و لكن بعد ورود الاذن و الترخيص من الشارع يسقط تأثير هذا الاصل من أصله، و عبارة المتن واضحة، و الضمير فى قوله: «لما دل عليها» راجع الى الاباحة شرعا.

(٢) حاصل هذا الجواب الثالث هو: انه لا وجه للاستدلال على لزوم الاحتياط أو التوقف فى المقام بلزوم الاحتياط او التوقف فى مسألة الحظر فانهما مسألتان فى موضوعين مختلفين، فان الموضوع فى مسألة الحظر هو الافعال بفرض عدم ورود بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٩٥

.....

التكليف فيها من الشارع، ففرض عدم التكليف مأخوذ فى موضوع مسألة الحظر، و الموضوع فى مسألتنا هذه هو فعل المكلف بما هو محتمل التكليف، فاحتمال التكليف مأخوذ فى موضوع هذه، فلو قلنا بان الاصل فى الفعل المفروض فيه عدم التكليف هو الحظر فلا ملازمة بينه و بين القول بالاحتياط فى الفعل المفروض فيه احتمال التكليف، و لذا يمكن ان نقول بالحظر فى تلك المسألة و بالبراءة فى هذه المسألة.

و بعبارة اخرى: انه لا- مانع من ان نقول بحكم العقل بالحظر على العبد فى الفعل الذى لم يصدر فيه حكم من مولاه، و بالبراءة فى الفعل الذى احتمل صدور حكم الحرمة فيه من المولى لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

و الوجه فى ذلك ان مناط الحظر فى تلك المسألة هو ان العبد لا ينبغي ان يصدر و يرد فى فعل آلا بما يتلقاه من حكم مولاه فى ذلك الفعل، و مناط البراءة فى هذه المسألة هو ان المصلحة او المفسدة الملزومة الصادر على طبقها تكليف يقبح العقاب على ذلك التكليف ما لم يصل، و على هذا فلا مانع من القول بالحظر فى تلك المسألة و بالبراءة فى هذه المسألة.

هذا مضافا الى اختلاف الاثر فى المسألتين، فان الاثر فى المسألة الاولى هو استحقاق العقاب على الاقدام على الفعل الذى لم يصدر فيه حكم من الشارع غير منوط بالمصادفة و عدم المصادفة، لوضوح انه مع كون الموضوع فيه هو الفعل بفرض عدم التكليف فلا معنى لان يناط العقاب بالمصادفة و عدمها، حيث لا تكليف حتى تكون له مصادفة او لا مصادفة، بل استحقاق العقاب فيه على نفس الاقدام، فهو موجود على كل حال، بخلاف الاثر فى هذه المسألة فان الاحتياط- بناء عليه- يكون العقاب فيه منوط بمصادفة الواقع و عدمه.

و قد اشار الى ما ذكرناه من اختلاف الموضوع فى المسألتين بقوله: «و ثالثا انه لا يستلزم القول بالوقف» او الاحتياط «فى تلك المسألة» أى مسألة الحظر «للقول بالاحتياط» او الوقف «فى هذه المسألة» أى مسألة الشبهة لاحتمال التكليف و هى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٩٦

على ما يعلم فيه المفسدة ممنوع (١)، و لو قيل بوجود دفع الضرر المحتمل، فإن المفسدة المحتملة في المشتبه ليس بضرر غالبا، ضرورة أن المصالح

الشبهة التحريمية أو الوجوبية، و الوجه في عدم الاستلزام و انه لا ملازمة بين المسألتين هو اختلاف الموضوع فيهما، فيمكن ان يقال في تلك المسألة بالخطر و بالبراءة في هذه المسألة، و اليه اشار بقوله: «لاحتمال ان يقال معه بالبراءة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان» كما مرّ بيانه.

(١) لا يخفى انه قد مرّ الاستدلال بهذه القاعدة المدعاة من استقلال العقل بقبح الاقدام على نفس ما لا يؤمن مفسدته في الشبهة البدوية المحتملة للتكليف، و قد مرّ فيها ان المفسدة المحتملة التي يدعى قبح الاقدام عليها هي مرددة بين العقوبة الاخرى على التكليف المحتمل و بين المفسدة الدنيوية.

و اما الاستدلال بها على مسألة الحظر فلا- بد من ان يكون المراد بالمفسدة فيها هي المفسدة الدنيوية دون العقاب الاخرى على التكليف المحتمل، لما عرفت من ان المفروض في موضوع مسألة الحظر هو عدم التكليف، و مع فرض عدمه لا معنى لاحتمال العقوبة عليه، و قد عرفت مما مرّ في مسألة الشبهة البدوية انه اذا اريد من المفسدة هي المفسدة الدنيوية فانها ممنوعة صغرى و كبرى. اما الكبرى: فلمنع دعوى استقلال العقل بقبح الاقدام من العقلاء على ما لا يؤمن مفسدته لاقدامهم عملا بما هم عقلاء على مقطوع المفسدة فضلا عن محتملها فيما اذا تعلق لهم غرض اهم من المفسدة.

و اما صغرى فلان مفسدات التكليف نوعية غالبا، و المفسدة التي يصح الاقدام عليها- لو سلم- هي المفسدة الشخصية، و احتمال كونها شخصية بعد ان كانت جلّ المصالح و المفسدات نوعية ضعيف احتمالها جدا، و لا اعتناء للعقلاء بالاحتمالات الضعيفة في مقام عملهم و هي عندهم بحكم العدم، فلا احتمال للمفسدة معتنى به

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٩٧

و المفسدات التي هي مناطات الاحكام ليست براجعة إلى المنافع و المضار، بل ربما يكون المصلحة فيما فيه الضرر، و المفسدة فيما فيه المنفعة، و احتمال أن يكون في المشتبه ضرر ضعيف غالبا لا يعتنى به قطعا، مع أن الضرر ليس دائما مما يجب التحرز عنه عقلا، بل يجب ارتكابه أحيانا فيما كان المترتب عليه أهم في نظره مما في الاحتراز عن ضرره، مع القطع به فضلا عن احتمال (١).

حتى يكون الاقدام عليه من مصاديق هذه القاعدة، و لذا اشار (قدس سره) الى منع هذه القاعدة بقوله: «ممنوع».

(١) لا يخفى انه اذا اريد الاستدلال بقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل في مسألة الحظر لا بد و ان يراد ايضا من احتمال الضرر هو المفسدة الدنيوية، بخلاف الاستدلال بها في الشبهة البدوية المحتملة للتكليف، فانه قد مرّ ان احتمال الضرر مردد فيها بين الضرر الاخرى و الضرر الدنيوي كما تقدّم بيانه، لما عرفت من عدم معقولية ان يراد منها المضرة الاخرى و هي العقاب على احتمال التكليف لفرض عدم التكليف هنا، و قد عرفت ايضا ان احتمال المفسدة الدنيوية ضعيف غير معتنى به، و ما كان غير معتنى به عندهم لا يعقل ان يحكموا بوجود دفعه، و اليه اشار بقوله: «فان المفسدة المحتملة في المشتبه ليس بضرر غالبا»، لان المراد من الضرر هو الضرر الشخصي، و من المعلوم «ضرورة ان المصالح و المفسدات التي هي مناطات الاحكام ليست براجعة الى المنافع و المضار» الشخصية «بل ربما يكون المصلحة فيها الضرر» الشخصي كمصلحة الزكاة «و المفسدة» النوعية «فيما فيه المنفعة» الشخصية كالربا «و احتمال ان يكون في المشتبه ضرر» شخصي «ضعيف غالبا لا يعتنى به قطعا» و ما لا يعتنى به لا يجب دفعه.

و لا يخفى ان هذا راجع الى منع الصغرى و هي ان الشبهة ليست من مصاديق قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٩٨

.....

ثم اشار الى منع الكبرى ايضا و انه لا استقلال للعقل بوجود دفع الضرر المحتمل، لعمل العقلاء بما هم عقلاء على ارتكاب الضرر المعلوم فضلا عن المحتمل اذا كان لهم غرض في ارتكابه اهم عندهم من الضرر بقوله: «مع ان الضرر ليس دائما مما يجب التحرز عنه عقلا ... الى آخر العبارة».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٣٩٩

الفهرس

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٤٠١

الفهرس

الاستدلال بالاخبار على حجية خبر الواحد ١

تقرير الاجماع على حجية الخبر من وجوه: ٥

الوجه الاول: دعوى الاجماع القولى ٥

الوجه الثانى: دعوى الاجماع العملى ٨

للمصنف (قده) على الوجه الثانى فى تقرير الاجماع إيرادان ٩

الوجه الثالث: دعوى استقرار سيرة العقلاء ١٠

الوجوه العقلية التى أقيمت على حجية خبر الواحد ٢٢

الوجه الاول: العلم الاجمالى بصدور جملة من الأخبار ٢٢

الجواب عن ثالث ايرادات الشيخ (قده) ٢٨

رد المصنف (قده) الدليل العقلى باختيار رابع ايرادات الشيخ (قده) ٣١

الوجه الثانى: استدلال صاحب الوافية على حجية الكتب الأربعة ٣٣

اشكال شيخنا الاعظم فيه بوجهين و مناقشة المصنف فيهما ٣٤

الوجه الثالث: كلام المحقق محمد تقى صاحب الحاشية (قده) ٣٩

ما أورده المصنف (قده) على كلام المحقق صاحب الحاشية (قده) ٤٢

مناقشة المصنف (قده) فى ايراد الشيخ (قده) عليه ٤٥

أدلة حجية مطلق الظن ٤٦

الوجه الاول: استلزام مخالفة المجتهد لما ظنه للضرر ٤٧

الجواب عنه بمنع الصغرى اذا اريد بالضرر العقوبة ٥١

منع الصغرى اذا اريد بالضرر المفسدة ٥٦

الوجه الثانى: ٦٣

المناقشة فى الوجه الثانى ٦٤

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٤٠٢

الوجه الثالث: كلام السيد المجاهد الطباطبائى (قده) و الجواب عنه ٦٨

- الوجه الرابع: دليل الانسداد ٦٩
- المقدمة الاولى: انحلال العلم الاجمالي الكبير بما في الاخبار ٧٥
- المقدمة الثانية: انسداد باب العلم و انفتاح باب العلمي ٧٧
- المقدمة الثالثة: عدم جواز إهمال الاحكام ٧٨
- المقدمة الرابعة: عدم وجوب الاحتياط التام ٨٥
- تعريض المصنف: (قده) للشيخ الاعظم (قده): بانه لا موجب لرعاية الاحتياط في بقية الاطراف ٨٩
- الرجوع الى الاصول و تفصيل الكلام فيها ٩٠
- الرجوع الى فتوى العالم الانفتاحي ١٠٣
- المقدمة الخامسة: قبح ترجيح المرجوح على الراجح ١٠٤
- عدم تمامية المقدمة الاولى و الرابعة ١٠٥
- الظن بالطريق و الظن بالواقع ١٠٨
- مختار المصنف (قده) حجية الظن بالاعم من الواقع و بالطريق ١٠٩
- وجه القول باختصاص النتيجة بالظن بالواقع ١١٣
- وجه القول باختصاص النتيجة بالظن بالطريق ١١٦
- ايرادات المصنف (قده) على القول باختصاص النتيجة بالظن بالطريق ١٢٠
- موارد رفع اليد عن الاحتياط في الطرق ١٢٤
- ايراد المصنف ثانيا على كلام الفصول ١٣٦
- صرف التكاليف الى مؤديات الطرق أو تقييدها بها ١٣٨
- دخل الامارة في الحكم - تصورا - على أنحاء أربعة ١٣٩
- بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٤٠٣
- الصرف و التقييد و ايرادات المصنف (قده) عليهما ١٤٤
- الوجه الثاني على اختصاص النتيجة بالظن بالطريق ١٥٥
- المناقشة في كلام المحقق صاحب حاشية المعالم (قده) ١٥٧
- الكشف و الحكومة ١٦٤
- امتناع تعلق الامر المولوى بالاطاعة الظنية ١٦٧
- عدم الاهمال في النتيجة على الحكومة ١٧٣
- التفصيل في اهمال النتيجة و تعيينها على الكشف ١٧٧
- التوفيق بين كلام الشيخ الاعظم (قده) و الفاضل النراقي (قده) ١٩٢
- المناقشة في تعميم النتيجة على الكشف ١٩٦
- اشكال خروج القياس عن عموم النتيجة ١٩٩
- الوجوه المذكورة لدفع الاشكال و مناقشة المصنف (قده) فيها ٢١٥
- الظن المانع و الممنوع ٢٢١
- الظن بالفاظ الآيه او الرواية ٢٢٧

- حجية الظن الحاصل من قول الرجالى ٢٣٠
- الظن بمقام التكليف و الظن بمقام الإتيان به ٢٣٤
- خاتمة: و فيها امران: الاول: الظن فى الاعتقادات ٢٣٨
- الامر الثانى: جبر السند و الدلالة بالظن غير المعتبر ٢٤٣
- الترجيح بالظن غير المعتبر ٢٧٤
- الجبر و الوهن و الترجيح بمثل القياس ٢٧٨
- المقصد السابع: فى الأصول العملية ٢٨١
- اصالة البراءة ٢٨٧
- بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٦، ص: ٤٠٤
- الاستدلال بالكتاب على البراءة ٢٩٠
- الاستدلال بالسنة على البراءة: حديث الرفع ٢٩٥
- الاستشكال بدلالة الحديث بوجوه ٢٩٧
- المرفوع فى غير ما لا يعلمون ٣١٥
- حديث الحجب ٣١٩
- حديث الحل ٣٢٢
- حديث السعة ٣٢٨
- مرسلة الصدوق ٣٣٣
- الاستدلال بالاجماع على البراءة ٣٤٤
- الاستدلال بالعقل على البراءة ٣٤٥
- دعوى صلاحية قاعدة و جوب دفع الضرر المحتمل للبيان و الجواب عنها ٣٤٦
- أدلة المحدثين على الاحتياط: الاستدلال بالكتاب ٣٥٧
- ٢- استدلال بالاخبار: ١- اخبار الوقوف ٣٦٢
- ٢- اخبار الاحتياط ٣٦٣
- كلام الشيخ (قده) و مناقشة المصنف (قده) فيه ٣٦٧
- القرائن التى تقتضى كون الأمر بالاحتياط ارشاديا ٣٧٢
- الاستدلال بالعقل على الاحتياط: بالعلم الاجمالى ٣٧٧
- الجواب عن الدليل العقلى ٣٧٨
- الجواب الثانى عن العلم الاجمالى ٣٩٠
- الاستدلال باصالة الحظر ٣٩١
- الجواب عن الاستدلال باصالة الحظر ٣٩٣
- الاستدلال بقبح الاقدام على ما لا يؤمن مفسدته ٣٩٦
- الفهرس ٣٩٩ [٥٦]

- [١] (١) بحار الانوار ج ٢، ص ٢٥٢.
- [٢] (٢) بحار الانوار ج ٢، ص ٨٢.
- [٣] (٣) بحار الانوار ج ٢، ص ٢٤٦.
- [٤] (١) الاسراء: الآية ٣٦.
- [٥] (٢) يونس: الآية ٣٦.
- [٦] (١) كفاية الاصول بحاشية المحقق المشكيني (قدس سره) ج ٢ ص ١٠١ (حجری).
- [٧] آل شيخ راضی، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.
- [٨] (١) الحج: الآية ٧٨.
- [٩] (١) الكافي، ج ٥، ص ٢٩٤.
- [١٠] (١) تهذيب الاحكام، ج ١، ص ٨.
- [١١] (١) هداية المسترشدين، ص ٣٩١.
- [١٢] آل شيخ راضی، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.
- [١٣] (١) النساء: الآية ١.
- [١٤] (٢) الانفال: الآية ٤٦.
- [١٥] (١) الوسائل ج ١٨، ٢٥ / ١٠ باب ٦ من أبواب صفات القاضي.
- [١٦] (٢) ورد في الوسائل ج ١٨، ٢٧ / ١٨ باب ٦ من ابواب صفات القاضي: (ان دين الله لا يصاب بالمقاييس) و مثله في الوافي ج ١، ص ٥٧ (ط. حجر) و كذلك في الكافي ج ١، ص ٥٦ حديث ٧.
- [١٧] (١) النمل: الآية ١٤.
- [١٨] آل شيخ راضی، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.
- [١٩] (١) الحدائق الناضرة ج ٥، ص ١٧٦.
- [٢٠] (١) الذاريات: الآية ٥٦.
- [٢١] (١) الكافي، ج ٣، ص ٢٦٤.
- [٢٢] (١) التوبة: الآية ١٢٢.
- [٢٣] (١) العنكبوت: الآية ٦٩.
- [٢٤] (١) الاسراء: الآية ٣٦.
- [٢٥] (٢) النجم: الآية ٢٨.
- [٢٦] (١) الذاريات: الآية ٥٦.
- [٢٧] (١) التوحيد: ص ٣٥٣ بتفاوت يسير.
- [٢٨] (١) المزمّل: الآية: ٥.
- [٢٩] (٢) المزمّل: الآية: ٦.
- [٣٠] (١) المحاسن، ص ٣٣٩ (ط. طهران - ١٣٧١).

- [٣١] (١) التوحيد: ص ٤١٣.
- [٣٢] (١) نهج البلاغة، الحكم ١٠٢.
- [٣٣] (١) الكافي ج ٦: ص ٣٣٩.
- [٣٤] آل شيخ راضى، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.
- [٣٥] (١) الفقيه، ج ١، ص ٣١٧.
- [٣٦] (١) القصص: الآية ٢٣.
- [٣٧] (١) البقرة: الآية ١٩٥.
- [٣٨] (١) آل عمران: الآية ١٠٢.
- [٣٩] (٢) التغابن: الآية ١٦.
- [٤٠] (٣) الحج: الآية ٧٨.
- [٤١] (٤) الاسراء: الآية ٣٦.
- [٤٢] (٥) البقرة: الآية ١٩٥.
- [٤٣] (٦) آل عمران: الآية ١٠٢.
- [٤٤] (١) الكافي، ج ١، ص ٦٨.
- [٤٥] (٢) الكافي، ج ١، ص ٤٣.
- [٤٦] (٣) الوسائل، ج ١٨، ص ١١٦.
- [٤٧] (١) الكافي، ج ١، ص ٥٠.
- [٤٨] (٢) الوسائل، ج ١٨، ص ١٢٣.
- [٤٩] (٣) الوسائل، ج ١٨، ص ١٢٧.
- [٥٠] (٤) عوالي اللآلى، ج ١، ص ٣٩٥.
- [٥١] (١) الكافي، ج ١، ص ٦٨.
- [٥٢] (١) وسائل الشيعة ج ١٨: ١٢٢٢ / ١٢ باب ١٢ من أبواب صفات القاضى.
- [٥٣] (١) وسائل الشيعة ج ١٨: ١١٦ / ١٥ باب ٦٢ من أبواب صفات القاضى.
- [٥٤] (١) البحار ج ٢: ص ٢٤٦. عن الكشى، ص ١٣٦.
- [٥٥] (٢) ورد في الكافي ج ١، ص ٣٣٠ (... فما اذيا اليك عنى فعنى يؤديان).
- [٥٦] آل شيخ راضى، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.

الجزء السابع

تتمة المقصد السابع

تتمة فصل فى اصل البراءة

اشاره

بقى أمور مهمة لا بأس بالاشارة اليها: الاول: إنه إنما تجرى أصالة البراءة شرعا و عقلا فيما لم يكن هناك أصل موضوعي مطلقا و لو كان موافقا لها، فإنه معه لا مجال لها أصلا، لوروده عليها كما يأتي تحقيقه (١)

تنبيهات البراءة:

[الاول اشتراط جريان البراءة بعدم وجود اصل موضوعي

اشارة

(١) لا يخفى ان الاصل تارة يكون حكما لا غير من دون الشك في الموضوع، كما لو شك- مثلا- في حرمة شيء و اباحته من ناحية نسخ الحكم الثابت له أو لا فيجرى الاصل الحكمي و هو الاستصحاب للحكم الاولي سواء كان حرمة او حلية، و لا مجرى معه للبراءة، و هل تقدم الاستصحاب الحكمي على اصل البراءة لانه حاكم عليه او لوروده عليه او لغير ذلك ككونه توقيفا؟ ... يأتي بيانه ان شاء الله تعالى في مسألة تعارض الأصول.

و اخرى: يكون الاصل الجارى موضوعيا كما لو شك في حرمة شيء و حليته من ناحية الشك فيما هو الموضوع لهما كالخميرية و الخلية، و كان معلوم الحالة السابقة بان كان متيقن الخميرية أو الخلية سابقا، و مع جريان الاصل في الموضوع لا مجال لجريان الاصل في نفس الحكم، بل الحكم يترتب على الموضوع الذي يجرى فيه لاستصحاب، لوضوح ان نسبة الموضوع الى حكمه نسبة السبب الى مسببه، و الاصل في السبب اما حاكم على الاصل في المسبب او وارد عليه، بل حتى لو قلنا بعدم تقدم الاصل السببي على المسببي لا بد من تقديم الاصل الموضوعي، لان الحكم بالنسبة اليه نسبة العارض الى معروضه، و الغاية من جريان الاصل في المعروض لحقوق عارضه به، و ألما يسقط الاصل في الموضوعات من رأس، و ان لم يكن هناك اصل جار في الحكم لان البناء على تحقق الموضوع تعبدا ان لم يكن بلحاظ ثبوت حكمه و ترتيبه عليه لا وجه لجريانه، لوضوح لغوية التعبد بالموضوع حيث لا يلحقه الحكم و سيأتي ايضا بيانه في مبحث الاستصحاب ان شاء الله تعالى، و يظهر من المصنف انه يرى وروده عليه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢

فلا- تجرى- مثلا- أصالة الاباحة في حيوان شك في حليته مع الشك في قبوله التذكية، فإنه إذا ذبح مع سائر الشرائط المعتمدة في التذكية، فأصالة عدم التذكية تدرجها فيما لم يذك و هو حرام إجماعا، كما إذا مات حتف أنفه، فلا حاجة إلى إثبات أن الميتة تعم غير المذكي شرعا، ضرورة كفاية كونه مثله حكما، و ذلك بأن التذكية إنما هي عبارة عن فرى الاوداج الاربعة مع سائر شرائطها، عن خصوصية في الحيوان التي بها

فاذا عرفت هذا ... نقول: اذا شك في حرمة شيء و حليته لا مجال لجريان اصالة البراءة في الحرمة لا شرعا و لا عقلا فيما اذا كان هناك اصل موضوعي كالأستصحاب يعين ما هو الموضوع للحرمة او الحلية.

اما شرعا فلوضوح كون رفع الحرمة المشكوكه بحديث الرفع انما يصح حيث لا يكون هناك ما يثبتها، و مع جريان الاصل المثبت لما هو الموضوع للحرمة تكون الحرمة ثابتة لثبوت موضوعها، و مع ثبوتها لا وجه لجريان اصل البراءة لرفعها.

و اما عقلا فلان موضوع البراءة العقلية اللابيان، و الاصل المثبت للموضوع بيان تام فيرتفع موضوع البراءة العقلية، فاتضح انه بجريان الاصل المثبت لموضوع الحرمة لا مجال لرفعها بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، لوضوح استحقاق العقاب عليها بعد ثبوتها بالاصل المثبت

لموضوعها، و لا البراءة الشرعية بعد ثبوت موضوع الحرمة بالأصل.

و منه يتضح ايضا عدم جريان البراءة عقلا و شرعا مع جريان الاصل المثلث لحكم يوافقها، كما لو كان المشكوك المتقدم مسبوقا بالخلية فانه مع استصحاب الخلية تثبت الاباحة، و لا مجال للشك فيها حتى نحتاج الى اثباتها بقاعدة الحل شرعا او البراءة عن الحرمة عقلا، و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((انه انما تجرى اصالة البراءة شرعا و عقلا فيما لم يكن هناك اصل موضوعي ... الى آخر الجملة)) و بقوله: ((لوروده عليها)) يظهر منه ان مختاره الورود.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣

يؤثر فيه الطهارة وحدها أو مع الحلية، و مع الشك في تلك الخصوصية فالاصل عدم تحقق التذكية بمجرد الفرى بسائر شرائطها، كما لا يخفى (١).

[أصالة عدم التذكية]

(١) بعد ما عرفت من انه مع جريان الاصل الموضوعي لا مجال لاصالة البراءة و لا لاصالة الاباحة قطعا ... يقع الكلام في انه فيما اذا شك في حلية لحم حيوان للشك في قبوله للتذكية ام لا، فهل هناك اصل موضوعي يثبت الموضوع للحرمة فيه ام لا؟ و توضيح ذلك يحتاج الى بيان امور:

الاول: ان التذكية هل هي من المفاهيم العرفية و هي الذبح و النحر كما يظهر من صاحب القاموس، او انها من الحقائق الشرعية كما يظهر من موارد استعماله في لسانه كقوله عليه السلام: (كل يابس ذكي) [١] و قوله عليه السلام: (ذكاة الارض يبسها) [٢] و قوله عليه السلام: (ذكاة الجنين ذكاة أمه) [٣] و غيرها من الموارد التي اطلق عليها الذكاة في لسان الشارع، فان الظاهر ان استعمالها في هذه المقامات المختلفة ليس على سبيل المجاز.

و على كل فبناء على انها من الحقائق الشرعية فهل هي معنى بسيط يترتب على اسباب له عند الشارع فيترتب على الذبح بشرائطه و يترتب على يبس الارض، و يترتب في الجنين على ذكاة أمه؟

او انها عبارة عن نفس هذه الامور التي اعتبرها الشارع كالنحر في الابل و الذبح في غيره؟

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٤

.....

أم على نحو كون الامور التي اعتبرها في التذكية كالتسمية و استقبال الكعبة اجزاء او شرائط؟

و على الاخير لا تكون التذكية امرا بسيطا مرتبا على اسباب له، بل هي نفس تلك الاسباب، و عليه فلا تكون تلك الاسباب اسبابا للتذكية بل هي نفس التذكية.

الثاني: انه لا اشكال في ان في بعض الحيوان خصوصية و هي القابلية و الاستعداد لان تتحقق التذكية فيه و تؤثر، و بعض الحيوان ليس فيه تلك الخصوصية و القابلية، لوضوح تحققها في مثل الابل و الغنم و عدم تحققها في مثل الكلب او المسوخ.

و لا يخفى ايضا ان آثار التذكية مختلفة، فتارة تؤثر الطهارة و الحلية لأكل اللحم كما هي في الغنم و الابل و ساير ما هو مأكول اللحم، و اخرى تؤثر الطهارة فقط من دون حلية الاكل كما في الارب و الثعلب، فان التذكية فيها طهارة لحمها و اجزائها من دون الحلية لاكلها لانها مما لا يؤكل لحمه.

الثالث: ان الشك في الحلية تارة للشبهة الحكمية، و اخرى للشبهة الموضوعية، و قد تعرض المصنف في اول كلامه للشك من ناحية

الشبهة الحكمية، و اشار الى الشبهة الموضوعية في ذيل كلامه.

الرابع: ان الشك في الشبهة الحكمية على انحاء:

- منها: ان الشك في الحلية من جهة الشك في كون الحيوان واجدا للخصوصية التي تؤثر التذكية فيه- بشرائطها- الحلية، او انه ليس واجدا لتلك الخصوصية فلا تؤثر التذكية فيه الحلية، كما في الحيوان المتولد من كلب و شاء فانه يشك في حليته مع فرض ذبحه و تحقق ساير ما اعتبر من الامور الأخر كالتسمية و الاستقبال.

- و منها: ان يعلم بان التذكية تؤثر الطهارة و لكن الشك من جهة كون الحيوان واجدا لخصوصية الحلية للأكل، او غير واجد لها كالحيوان المتولد من ثعلب و شاء مع العلم بكونه اما ثعلبا او شاء.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٥

.....

- و منها: ان يشك في الحلية من جهة احتمال مانع عنها كالجلل و الموطئية، فمع العلم بكون الحيوان من الغنم الواجد للخصوصية القابلة لتأثير الحلية و الطهارة، و لكن احتمالنا كون الجلل مانعا عن تأثير التذكية فيه و كان الحيوان جلالا.

الخامس: ان المذكي الذي كان اثره الطهارة و الحلية او الطهارة وحدها، و غير المذكي الذي كان اثره النجاسة و حرمة الاكل، هل هما متقابلان بتقابل التضاد؟ بان تكون التذكية معنى وجوديا، و عدم التذكية ايضا معنى وجوديا و هي عنوان الميتة، فيراد من عدم التذكية هو المثبتية، و انما عبر عن المعنى الوجودي بالعنوان العدمي و هو عدم التذكية او كونه غير مذكي لانهما من الضدين اللذين لا ثالث لهما في الحيوان الذي زهقت روحه لانه اما مذكي او ميتة، فعدم التذكية من الملازمات لعنوان الميتة، و يصح الاشارة الى الملازم بالعنوان الآخر الملازم له.

او انهما من المتقابلين بتقابل العدم و الملكة؟ بان يكون وصف التذكية و عدم التذكية من اللاحقين للذي له شأنية ان يكون ذكيا و غير ذكي و هو الحيوان الذي زهقت روحه، فالحيوان في حال حياته لا مذكي و لا غير مذكي.

او انهما من المتقابلين بتقابل السلب و الايجاب؟ و حيث ان تقابل السلب و الايجاب مما لا يعقل ان يجتمعا و ان يرتفعا فلا يخلو الشيء عن كونه مصداقا لاحدهما و لا يخلو عنهما شيء من الاشياء، لوضوح ان تقابل البصر و العمى يجوز ان يخلو الشيء عنهما معا كالجدار فانه لا اعمى و لا بصير، بخلاف البصر و اللابصر فان الجدار و ان لم يصدق عليه انه اعمى لكنه يصدق عليه انه لا بصر له، و على هذا فالحيوان الحي حال حياته يصدق عليه انه غير مذكي.

اذا عرفت هذا ... فنقول: ان الشك في الحلية و الحرمة في الحيوان اذا كان من جهة الصورة الاولى، و هو ما كان الشك فيه من ناحية الشك في كونه واجدا للخصوصية التي تؤثر التذكية فيه ذلك، ام ليس واجدا لتلك الخصوصية فلا تؤثر فيه شيئا، فان كان التقابل بين التذكية و عدم التذكية من تقابل التضاد لا مجرى لاصالة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٦

[جريان اصالة عدم التذكية اذا شك فيها و صور المسألة]

عدم التذكية لعدم العلم بها سابقا، لوضوح عدم كون الحيوان حال حياته ميتا، و مثله ما اذا كان التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكة فانه لا مجرى فيه ايضا لاصالة عدم التذكية، لما عرفت من انهما وصفان متقابلان لما له شأنية ان يكون مذكي و غير مذكي، و هو الحيوان الذي زهقت روحه، فالحيوان حال الحياة لا مذكي و لا غير مذكي، فلا علم بعدم التذكية حال الحياة حتى يستصحب الى حال الموت.

فينحصر جريان الاصل في عدم التذكية فيما اذا كانا متقابلين بتقابل السلب و الايجاب، لوضوح العلم بعدم التذكية حال الحياة فنستصحب الى حال ازهاق الروح و يترتب الاثر المترتب على زهاق الروح و عدم التذكية، لاحراز احدهما بالوجدان و الثانى بالاصل. و يظهر من عبارة المصنف امور:

الاول: فرض الصورة الاولى، و هى ما كان الشك في حلية الحيوان من جهة الشك في وجدانه للخصوصية و القابلية و عدمها، و اليه اشار بقوله: ((فلا تجرى مثلا اصالة الاباحة)) و التعبير ب (مثلا) للاشارة الى ان التذكية قد يكون اثرها الاباحة و الطهارة، و قد يكون اثرها الطهارة فقط دون الاباحة، ففي مثل الحيوان المتولد من كلب و شاء- بناء على انه اما كلب او شاء- فانه حينئذ يكون اثر التذكية فيه- لو تمت- الاباحة و الطهارة، و اثر عدم التذكية النجاسة و الحرمة، و مع جريان اصالة عدم التذكية لا تجرى اصالة الاباحة (في حيوان شك في حليته مع الشك في قبوله التذكية فانه)) يكون من الحرام حتى فيما ((اذا ذبح مع)) تحقيق (سائر الشرائط المعتمدة في التذكية)) .

الثانى: انهما من المتقابلين بتقابل السلب و الايجاب، لقوله (قدس سره):

((فاصالة عدم التذكية تدرجها)) أى تدرج الحيوان المذبوب مع تحقق سائر الشرائط للذبح عدا الخصوصية و القابلية التى كان الشك في حليته و عدم حليته من اجلها و انه واجد لتلك الخصوصية ام لا، فأصالة عدم التذكية تدرج في الحرام، و تأنيث الفعل بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٧

.....

و الضمير في تدرجها، اما الضمير فباعبار كونه ذبيحة، و اما الفعل فقوله في ذيل كلامه: ((فالاصل عدم تحقق التذكية)) .

فاتضح: ان مختار المصنف في الصورة الاولى جريان اصالة عدم التذكية و هى الاصل الموضوعى، و بسبب هذا الاصل يندرج الحيوان المذبوب في عنوان غير المذكى، و عليه يترتب الاثر و هى النجاسة و الحرمة، كما ان الطهارة و الاباحة في آثار الحيوان المذكى، و لا- مجال مع جريان هذا الاصل الموضوعى لجريان اصالة البراءة أو الاباحة، لما عرفت من كون الاصل الموضوعى اما واردا عليها او حاكما.

الثالث: ان الحرمة في لسان بعض الاخبار و الآيات مترتبة على عنوان غير المذكى، و لا يضر مع ترتبها على هذا العنوان العام ترتبها في لسان بعض الاخبار على نفس عنوان الميتة التى هى عنوان وجودى اخص من عنوان غير المذكى، لاختصاص ظهورها فيما مات حتف أنفه، و مع ترتب الاثر على هذا العنوان العام لا حاجة الى التكلف في تعميم عنوان الميتة لان يساوق العنوان العام و هو غير المذكى، كما تكلف لذلك الشيخ (قدس سره) في رسائله، و اليه اشار بقوله: ((و هو حرام)) أى ان عنوان غير المذكى حرام ((اجماعا)) آيات و اخبارا و هو في الحرمة (كما اذا مات) ((الحيوان)) (حتف انفه فلا حاجة الى) ان نتكلف ((اثبات ان الميتة تعم غير المذكى شرعا ضرورة كفاية كونه)) أى كفاية كون عنوان غير المذكى ((مثله)) أى مثل عنوان الميتة ((حكما)) .

ثم اشار بقوله:- ((و ذلك بان التذكية انما هى عبارة عن فرى الاوداج الاربعة مع سائر شرائطها)) ككون الذابح مسلما و التسمية و الاستقبال بالمذبوب و ان يكون ذلك ((عن خصوصية في الحيوان التى بها)) أى بفرى الاوداج مع الشرائط و الخصوصية ((يؤثر فيه الطهارة وحدها)) كما في الثعلب و الأرنب ((او مع الحلية)) كما في الغنم و البقر و غيرها من مأكول اللحم، فان تلك الامور تؤثر فيه حلية اكل لحمه و طهارته- الى امرين:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٨

نعم لو علم بقبوله التذكية و شك في الحلية، فأصالة الاباحة فيه محكمة، فإنه حينئذ إنما يشك في أن هذا الحيوان المذكى حلال أو حرام، و لا أصل فيه إلا أصالة الاباحة، كسائر ما شك في أنه من الحلال أو الحرام (١).

الاول: كون التذكية عنده من الحقائق الشرعية و انها ليست امرا بسيطا بل هي نفس هذه الامور، لقوله: ((انما هي عبارة عن فرى الاوداج ... الى آخره)).

الثاني: انه اذا كان عنوان غير المذكى مما يترتب عليه الاثر و هو الحرمة و النجاسة او النجاسة وحدها مثل عنوان الميتة، فباستصحاب عدم التذكية في حال الحياة يترتب عليه الاثر المترتب على عنوان غير المذكى المحرز بالقطع بعد زهاق روحه، و لذا الحق كلامه بقوله: ((و مع الشك في تلك الخصوصية فالاصل عدم تحقق التذكية بمجرد الفرى بسائر شرائطها)).

(١) هذه الصورة الثانية و هي ما اذا كان الشك في ترتب الاباحة على التذكية مع العلم بقبول الحيوان للتذكية، و ان اثرها طهارته بعد الذبح قطعاً كما في غير المسوخ من الحيوان كالارانب فان التذكية فيها هي طهارة الحيوان بعد الذبح، فالمتولد من الارنب و الشاة- مثلاً- بعد فرض العلم بأنه اما شاة أو أرنب يعلم قطعاً بقبوله للتذكية و انها تؤثر فيه الطهارة قطعاً، و يتمحض الشك فيه في الاباحة و عدمه، و مختار المصنف في هذه الصورة جريان اصالة الاباحة فيه فيحل اكل الحيوان المشكوك كونه ارنبا او شاة بواسطة اصالة الاباحة.

و توضيح ذلك: انه قد عرفت ان مختار المصنف ان التذكية هي نفس فرى الاوداج بشرائطه المعبرة فيه، و ليست هي امرا بسيطا يترتب على هذه الامور، و لا- اشكال ايضا في ان الخصوصية في الحيوان ليست بعض الامور التي تتركب منها التذكية بناء على انها نفس هذه الامور، و ليست من اسباب التذكية بناء على ان التذكية امر بسيط يترتب على هذه الاسباب.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٩

.....

و لكنه مما لا اشكال فيه ان للخصوصية و القابلية دخلا في ترتب الآثار على التذكية من حلية الاكل و الطهارة بنحو من الانحاء، و لو بنحو الاعداد لان تؤثر هذه الامور المعنى البسيط الذى اثره الطهارة او مع الحلية، أو لأن يترتب على نفس هذه الامور الطهارة أو الحلية، و لذا كان في صورة الشك فيها يجرى الاصل الموضوعى و يترتب عليه ان الحيوان من غير المذكى كما مر، فهى و ان كانت خارجة عن نفس التذكية او عن اسبابها، إلا أنها لها دخل في ترتب الاثر عليها و لو بنحو الاعداد لان يكون الحيوان مما للتذكية اثر فيه.

فالوجه في جريان اصالة الاباحة في هذه الصورة دون الاصل الموضوعى هو ان المفروض كون الحيوان مما يقبل التذكية، فالخصوصية نفسها لا شك فيها حتى يكون مجال للاصل الموضوعى و هو اصالة عدم التذكية، فانه بعد العلم بقبوله لاصل التذكية لا وجه للشك في اصل التذكية بعد حصول تلك الامور في حال زهوق روح الحيوان، فلا مجرى للاصل الموضوعى اذ لا شك فيه، و انما الشك في انه في مثل هذا الحيوان هل يترتب عليها الطهارة فقط، او هي مع اباحة الاكل فيتمحض الشك في نفس الاباحة من دون جريان اصل في الموضوع الوارد أو الحاكم على اصالة الحل، فلا مانع من جريان اصالة الاباحة و تثبت بواسطتها حلية الاكل.

لا يقال: انه بعد ان كانت الخصوصية مختلفة في الحيوان، فانها في بعض الحيوان يكون اثر التذكية فيه الطهارة و الحلية كما في الغنم المذكى، و في بعض الحيوان تؤثر التذكية الطهارة فقط من دون حلية الاكل كما في الارنب المذكى، فيستكشف من هذا ان هناك خصوصيتين، و لكن في بعض الحيوانات الخصوصيةتان معا كما في الغنم، و في بعضها خصوصية واحدة كما في الارنب، فالعلم باحد الخصوصيةتين لا- ينافي الشك في الخصوصية الاخرى، و عليه فيجرى الاصل الموضوعى في الخصوصية الثانية المشكوك و يترتب عليه حرمة الاكل، فلا مجال لجريان اصالة الاباحة ايضا في هذه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٠

هذا إذا لم يكن هناك أصل موضوعي آخر مثبت لقبوله التذكية، كما إذا شك - مثلا - في أن الجلل في الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته لها، أم لا؟ فأصالة قبوله لها معه محكمة، ومعها لا مجال لأصالة عدم تحققها، فهو قبل الجلل كان يطهر و يحل بالفري بسائر شرائطها، فالأصل أنه كذلك بعده (١).

الصورة كما في الصورة الأولى، إلا أن الأثر للأصل الموضوعي في هذه الصورة هي حرمة الأكل دون النجاسة. فانه يقال: ان نفس الخصوصية والقابلية في الحيوان امر بسيط، و البسيط لا تعدد فيه و انما تعدد الأثر للتذكية، فان الشارع رتب عليها، تارة الطهارة و الحلية معا، و اخرى رتب عليها الطهارة فقط، و لما كان نفس الخصوصية لا - شك فيها مع بساطتها لفرض العلم بوجودها فلا مجرى للأصل الموضوعي فلا مانع من جريان أصالة الإباحة، و لذا قال (قدس سره): ((نعم لو علم بقبوله التذكية)) فلا مجرى للأصل الموضوعي في الخصوصية للعلم بوجودها ((و)) حينئذ لو ((شك في الحلية فإصالة الإباحة محكمة)) لعدم وجود الأصل الموضوعي الوارد أو الحاكم عليها في موردها، و يتمحض الشك في حلية هذا الحيوان مع فرض كونه من المذكى، فلا مجال لأصالة عدم التذكية لتدرجه في غير المذكى بعد فرض كونه من المذكى، و تجري أصالة الإباحة بعد عدم الأصل الموضوعي المانع عن جريانها، و لذا قال (قدس سره): ((فانه حينئذ انما يشك في ان هذا الحيوان المذكى)) هل هو ((حلال او حرام و لا اصل فيه)) على الفرض ((إلا أصالة الإباحة)) فتجري فيه أصالة الإباحة و تثبت بواسطتها إباحة لحمه ((كسائر ما شك في انه من الحلال او الحرام)) فتأمل.

(١) هذه هي الصورة الثالثة، و هي ما اذا كان الشك من ناحية وجود المانع الموجب لارتفاع الخصوصية في الحيوان المعدة لأن تؤثر التذكية فيه، فاذا شك في ان الجلل في الحيوان هل يؤثر في رفع قابليته و خصوصيته ام لا؟ .. فالأصل الجارى فيه هو بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١١

.....

الأصل الموضوعي لكن المثبت لقبول التذكية، و عليه يترتب الأثر من الطهارة او الحلية ايضا، و لا مجال لأصالة الإباحة لما مر من ان جريان الأصل الموضوعي سواء كان اثره الحرمة و النجاسة او كان اثره الطهارة و الحلية لا مجال معه لجريان أصالة الإباحة، و في هذه الصورة الثالثة يجرى الأصل الموضوعي و لكنه مثبت لقبول التذكية لا لعدمها كما في الصورة الأولى، و لا كالصورة الثانية الذي كان لا مجرى فيها للأصل الموضوعي و الجارى فيها أصالة الإباحة.

و ينبغي ان لا يخفى: ان الشك في كون الجلل مانعا عن الحلية من باب الفرض، لكون مانعيته عنها من المسلمات و ان الجلال مما لا يحل اكل لحمه، و لكن في طهارته بالذبح بشرائطها مجال للشك.

و على كل حال فتوضيح الحال فيه ان الأصل: تارة يجرى في بقاء خصوصيته المتيقنة قبل جلله و هو اصل موضوعي باستصحابه تثبت للحيوان المذبوح بشرائطه تحقق الخصوصية حال زهاق الروح، و يترتب عليها اثرها و هو الطهارة - هنا - فقط، و هذا استصحاب تنجيزي لا تعلقي، لتحقق نفس الخصوصية و القابلية قبل الجلل و يشك في ارتفاعها بالجلل فتستصحب الى حال الذبح.

و اخرى: يكون الأصل الجارى تعليقيا و هو استصحاب طهارة هذا الحيوان بالتذكية قبل الجلل، بأن يقال: هذا الحيوان كان بحيث يطهر بفري الأوداج و ساير الشرائط قبل الجلل، و يشك في بقاءه على تلك الحال بعد الذبح لاحتمال عدمه بالجلل فيستصحب و يترتب عليه اثره.

و فيه أولا: ان هذا الأصل صحته مبنية على القول بصحة جريان الاستصحاب التعلقي.

و ثانيا: انه من قبيل المسبب بالنسبة الى الخصوصية التي هي مجرى للاستصحاب بنفسها، و مع جريان الأصل في السبب لا وجه

لجريان الاصل في المسبب، لأن من آثار بقاء الخصوصية في الحيوان هو طهارة الحيوان المذبوح.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٢

و مما ذكرنا ظهر الحال فيما اشتبهت حليته و حرمة بالشبهة الموضوعية من الحيوان، و أن أصالة عدم التذكية محكمة فيما شك فيها لاجل الشك في تحقق ما اعتبر في التذكية شرعا، كما أن أصالة قبول التذكية محكمة إذا

و ثالثه: يستصحب نفس طهارة بدنه قبل الجلل، و هذا استصحاب تنجيزي لا تعلقي، و يشك في ارتفاعها عند الذبح لاجل الجلل، فان الذبح بالنسبة الى الحيوان غير الجلال تأثيره بالنسبة الى حلية الاكل تأثير حدوث، لوضوح انه لا يجوز اكل الحيوان الحي، و انما يجوز اكل الحيوان المذبوح بواسطة تأثير الذبح في حدوث الحلية له بعد الذبح، و اما بالنسبة الى طهارة بدنه فالذبح انما يؤثر في بقاء طهارة بدنه بعد زهاق الروح، فالتذكية بالنسبة الى طهارة بدن الحيوان لا تؤثر احداث الطهارة، و انما اثرها بالنسبة الى الطهارة هو إبقاؤها و استمرارها، و ليست نفس طهارة بدن الحيوان من آثار الخصوصية، لوضوح تحقق الطهارة في بعض الحيوان الميت حتف انفه و هو ما لا نفس له.

فاتضح ان استصحاب نفس طهارة بدن الحيوان قبل الجلل استصحاب تنجيزي، و ليس من آثار نفس الخصوصية حتى يكون استصحابه من قبيل السبب و المسبب.

و قد اشار المصنف الى الاستصحاب بالنحو الاول و هو استصحاب نفس الخصوصية بقوله: ((فاصالة قبولها)) أى اصاله قبول الحيوان للتذكية المتيقن لفرض تحقق الخصوصية فيه قبل الجلل، فاصالة بقاء هذه الخصوصية ((معه)) أى مع الجلل لاحتمال ارتفاعها به (محكمة و معها)) أى مع جريان هذا الاصل الموضوعي المثبت لبقاء قبول التذكية ((لا مجال لاصالة عدم تحققها)) أى عدم تحقق التذكية.

و اما قوله (قدس سره): ((فهو قبل الجلل كان يطهر و يحل بالفري... الى آخر الجملة)) فيحتمل ان يكون اشارة الى الاستصحاب التعلقي، و يحتمل ان يكون اشارة الى الاستصحاب التنجيزي و هو طهارة بدن الحيوان قبل الجلل، و المراد من قوله: ((يطهر)) هو استمرار بقاء الطهارة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٣

شك في طروء ما يمنع عنه، فيحكم بها فيما أحرز الفري بسائر شرائطها عداه، كما لا يخفى، فتأمل جيدا (١).

[صور الشك في التذكية بالشبهة الموضوعية]

(١) لما فرغ من حال الشك في الحيوان بالنسبة الى الشبهة الحكمية، اشار الى حال الشك في الحيوان بالنسبة الى الشبهة الموضوعية، و قد اشار الى صور ثلاث فيها:

الاولى: ان يشك في كون هذا المذبوح هل هو واجد للخصوصية التي تؤثر التذكية فيه مع تحققها، ام ليس بواجد لتلك الخصوصية فلا- يكون للذبح بسائر شرائطه اثر فيه، كما لو شك في ان هذا المذبوح هل هو شاء او من المسوخ ككونه قردا او غير ذلك من المسوخات؟

و من الواضح ان هذا الشك من الشك في الشبهة الموضوعية للعلم بكون لحم الشاة المذبوحة حلالا و لحم القرد المذبوح حراما، فالشك في حرمة هذا الحيوان و حليته نشأ من الجهل بكونه شاء او قردا.

و قد ظهر مما ذكرنا في الصورة الاولى من الشبهة الحكمية ان اصالة عدم التذكية هنا محكمة ايضا لفرض صدق عدم التذكية عليه في

حال الحياة، فان هذا الحيوان سواء كان شاء او قردا هو من غير المذكي في حال حياته، و نشك بارتفاع ذلك عنه في حال زهاق روحه بالذبح، فانه لو كان شاء يكون مرفوعا، و لو كان قردا لكان باقيا فنستصحب كونه غير مذكي الى حال زهاق روحه بالذبح و يحصل ما هو الموضوع للحرمة، و هو مركب من امرين زهاق الروح و عدم التذكية، و قد احرز الاول بالوجدان و الثاني بالاصل. الصورة الثانية: ان يعلم كون الحيوان مما يقبل التذكية ككونه شاء، و لكن يشك في تذكته للشك في تحقق ما اعتبر في التذكية، كما لو شك في انه ذبح او خنق او انه ذبح بالحديد او بغير الحديد- بناء على اشتراط الحديدية في آله الذبح- او كون الذابح مسلما او غير مسلم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٤

.....

و قد ظهر مما ذكرنا: ان الحال في هذه الصورة كالحال في الصورة الاولى لصدق عدم التذكية على الشاء حال حياتها فتستصحب الى حال زهاق الروح و يترتب الاثر و هو الحرمة، و قد اشار الى هاتين الصورتين معا بقوله: ((و مما ذكرنا)) و هو ما ذكره في الصورة الاولى من الشبهة الحكمية من اصالة عدم التذكية (ظهر الحال فيما اشبهت حليته و حرمة بالشبهة الموضوعية من الحيوان)) كما في صورة تردد المذبوح بين كونه غنما او قردا او في صورة الشك في حلية الشاء المذبوح للشك في كون الذبح بالحديد او بغيره مثلا ((و ان اصالة عدم التذكية محكمة)) في الصورتين لانه في كليهما قد شك في تحقق التذكية تارة لاجل الخصوصية و اخرى للشك في شرائطها، و يجمعهما معا كون الشك من ناحية تحقق ما هو معتبر في التذكية، و لذا قال (قدس سره): ((فيما شك فيها)) أى في التذكية ((لاجل الشك في تحقق ما اعتبر في التذكية شرعا)) من الخصوصية و من شرائط التذكية.

الصورة الثالثة: ان نعلم بكون الجلل مانعا عن قبول التذكية و موجبا لرفع الخصوصية في الحيوان المحلل الاكل، و لكنه نشك في ان هذا الحيوان المذبوح هل طرأ عليه الجلل المانع ام لا؟ و لا اشكال في هذه الصورة من ان الاصل هو بقاء تلك الخصوصية للعلم بها حال الحياة، و الشك في ارتفاعها بالجلل فنستصحب بقاءها الى حال الذبح، و يترتب عليها تحقق الحلية بالذبح، و الى هذا اشار بقوله: ((كما أن اصالة قبول التذكية محكمة)) في هذه الصورة و هي ما ((اذا شك في طروء ما يمنع عنه)) أى القبول لها ((فيحكم بها)) أى بالتذكية ((فيما احرز الفرى)) للاوداج ((بسائر شرائطها)) وجدانا ((عداه)) أى عدا عدم هذا المانع، و يرتفع اثر هذا الشك باستصحاب بقاء الخصوصية الى حال الذبح، فان من آثارها حلية المذبوح و عدم الاعتناء باحتمال هذا المانع.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٥

الثاني: إنه لا شبهة في حسن الاحتياط شرعا و عقلا في الشبهة الوجوبية أو التحريمية في العبادات و غيرها، كما لا ينبغي الارتياح في استحقاق الثواب فيما إذا احتاط و أتى أو ترك بداعي احتمال الأمر أو النهي (١).

[الثاني: حسن الاحتياط شرعا و عقلا]

إشارة

فتحصل مما ذكرنا جريان الاصل الموضوعي المثبت للحرمة في الصورتين الاوليين و جريان الاصل الموضوعي المثبت في الصورة الثالثة، فلا مجال لجريان اصالة الاباحة في هذه الصورة كلها، تارة للاصل المخالف لها و اخرى للاصل الموافق حكما لها.

(١) حاصل ما اشار اليه في هذا الامر هو حسن الاحتياط شرعا و عقلا و ترتب الثواب عليه، و انه لا استثناء فيه في كل ما احتمل

وجوبه او حرمة سواء كان من العبادات او من غيرها.

اما حسن الاحتياط شرعا، فلورود الامر به في لسان الشارع كثيرا كما مرت الاشارة اليه في ادلة الاخباريين، و الامر به شرعا اما مولوى او ارشادى، فان كان مولويا فلزامه كونه حسنا، اذ لا يعقل امر الشارع مولويا بغير ما هو حسن عنده، و ان كان ارشاديا الى حسنه عقلا فارشاد الشارع الى ما هو حسن عند العقل يدل ايضا على امضائه لهذا الحسن العقلى و صحته عنده.

و اما حسن الاحتياط عقلا، فلوضوح ان الطاعة من مصاديق العدل و الحسن عند العقل، و لا ريب ايضا ان اتيان العبد بما يحتمل وجوبه أو حرمة- أى ترك ما يحتمل حرمة- عند مولاه من مصاديق اطاعة العبد لمولاه، بل هى عند العقل اكمل الطاعات و افضل مراتب الانقياد، لان الانقياد لاحتمال امر المولى ابلغ فى الاطاعة و الالتزام بمراسيم العبودية من الاطاعة لما علم انه مما امر به المولى. و اما ترتب الثواب عليه، فلوضوح انه بعد ما عرفت انه حسن شرعا و عقلا، و انه من اكمل الطاعات و افضل الانقيادات لا مناص من استحقاق العبد للثواب على ما هو افضل الطاعات.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٦

و ربما يشكل فى جريان الاحتياط فى العبادات عند دوران الامر بين الوجوب و غير الاستحباب، من جهة أن العبادة لا بد فيها من نية القربة المتوقفة على العلم بأمر الشارع تفصيلا أو إجمالا (١).

[إشكال جريان الاحتياط فى العبادات

و اما عدم الاستثناء و انه حسن مطلقا حتى فى العبادات فلما سيأتى من عدم صحة الاشكال على الاحتياط فى العبادات و عبارة المتن واضحة، و قوله فيما اذا احتاط و اتى او ترك بداعى احتمال الامر و النهى فانه تفسير للامتنان بعنوان الاحتياط، فان معنى كون الامتنان امتثالا احتياطيا هو كون المكلف قد اتى و تحرك عن احتمال الامر او ترك لاحتمال النهى.

(١) حاصل الاشكال انه لا- يمكن الاحتياط فى العبادات، فما شك بكون الوجوب المحتمل على فرض تحققه عباديا لا- يمكن الاحتياط فيه، لان الاحتياط فى العبادة لا يكون إلا بكون المأتى به عباديا، و هو لا يعقل ان يتحقق إلا بقصد القربة.

و لا- يخفى ان معنى الامر بالاحتياط فى مقام محتمل الوجوب العبادى لازمه اخذ الامر فى متعلق الامر، لبداهه ان قوله ائت بمحتمل الوجوب عبادة: أى أقصد فى مقام الاتيان التقرب باتيانه بداعى الامر المحتمل، و هذا هو المحذور الذى يشير اليه الماتن، و ربما قيل انه هناك محذور آخر فى المقام و هو انه من الواضح، لتوقف قصد القربة على قصد امتثال الامر، لا يتأتى قصد امتثال الأمر الا بعد العلم بالامر و الجزم به، و مع فرض كون العبادة محتملة لا علم و لا جزم بالامر فلا يتأتى الاحتياط فيها.

و لا يخفى ان الوجوب العبادى المحتمل: تارة يدور امره بين كونه واجبا او مباحا، و الاشكال فى هذه الصورة هو فى امكان الاحتياط فيه من ناحية لزوم اخذ الامر فى الامر، و من جهة توقفه على العلم بالامر.

و اخرى يدور امره بين كونه واجبا او حراما. و فيه مع الاشكال المذكور انه لا حكم للعقل و لا للشرع بحسن الاحتياط، بل لا يعقل الاحتياط، لان الاحتياط

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٧

.....

اتيان ما هو حسن و محبوب على كل حال، و من الواضح ان محتمل الوجوب و الحرمة لا يقطع باتيانه انه اتيان ما هو حسن و محبوب على أى حال اما لحسنه بذاته او لحسنه بعنوان الاحتياط لفرض انه محتمل الحرمة، و محتمل الحرمة محتمل القبح و المبعوضة.

فتبين ان الاحتياط انما يكون حسنا حيث يكون مما يقطع بانه لا قبح فيه و لا مبغوضية، فلا يرى العقل حسن الاتيان بما احتمل كونه مبغوض المولى، و يلزم تركه لو كان واصلا و ان احتمل كونه محبوبا له ايضا، و يلزم اتيانه لو كان واصلا.

و ثالثة: يدور امره بين كونه واجبا او مكروها، و الحال في هذه الصورة هو الحال في صورة الدوران بين الوجوب و الاباحه في تمحض الاشكال من ناحية عدم تأتى قصد القربة، لان احتمال الكراهه مع فرض كونه مرخصا فيه فعلا لا يمنع عن حسن الاحتياط عند العقل، فيما كان الطرف الآخر هو احتمال لزوم الاتيان بالفعل لو كان واصلا.

و قد اتضح مما ذكرنا: ان اشكال عدم تأتى قصد القربة مطرد في هذه الصور كلها.

و رابعة: يدور امره بين كونه واجبا عباديا او مستحبا، و كذلك في هذه الاشكال بحسن الاحتياط لانه لم يؤخذ في الاحتياط قصد الامر، لفرض كونه امرا عباديا مفروغا عنه، و الامر الاحتياطي قد تعلق بما هو مفروض كونه عباده، و لم يتعلق الامر الاحتياطي باتيانه بداعي الامر، بل الامر الاحتياطي تعلق بذات ما هو مفروض كونه عباده، و لا اشكال ايضا من جهة عدم العلم و الجزم، لفرض العلم و الجزم بوجود الامر إما وجوبيا او استحبابيا، و لا تحتاج العبادة الى اكثر من قصد الامر المفروض تحقيقه، فان الاشكال اما ان يكون من ناحية عدم تأتى قصد الامر لعدم امكان اخذ الامر، او من جهة عدم تأتى قصد الوجه، لان مرجع اشتراط العلم و الجزم الى اشتراط الاتيان بقصد الوجه، و لا يتأتى في محتمل الوجوب قصد الوجه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٨

و حسن الاحتياط عقلا -لا يكاد يجدى في رفع الاشكال، و لو قيل بكونه موجبا لتعلق الامر به شرعا، بدهاه توقفه على ثبوته توقف العارض على معروضه، فكيف يعقل أن يكون من مبادئ ثبوته (١)؟

[الجواب عن الاشكال باستكشاف الأمر بالاحتياط لئلا و مناقشة المصنف (قده) فيه]

و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: ((و ربما يشكل)) الحكم بحسن الاحتياط في محتمل الوجوب مطلقا و ان كان عباديا، بانه لا وجه (في جريان الاحتياط في العبادات عند دوران الامر) في العبادة المحتملة (بين الوجوب و غير الاستحباب) و هي الصور الثلاث المتقدمة لأطراد اشكال عدم تأتى قصد القربة فيها، و ان اختصت الصورة الثانية باشكال آخر، و اما في مقام الدوران بين الوجوب و الاستحباب فقد عرفت عدم الاشكال لتأتى قصد القربة قطعا، و على كل فالاشكال فيما عدا هذه الصورة الاخيرة في جريان الاحتياط في العبادة هو (من جهة ان العبادة لا بد فيها من نية القربة المتوقفة على العلم بامر الشارع تفصيلا) كما لو علم بانه واجب او مستحب بعينه (او اجمالا) كما لو علم بانه واجب او مستحب، و فيما لم يعلم بالامر لا تفصيلا و لا اجمالا فلا مجال لحسن الاحتياط لعدم امكانه في العبادات المحتملة كما عرفت.

(١) لا يخفى ان المصنف قد اشار الى وجوه اجيب بها عن هذا الاشكال لا يصح عنده الجواب بها: منها ما اشار اليه بقوله: ((و حسن الاحتياط عقلا لا يكاد يجدى)).

و تقريب هذا الجواب: انه لا اشكال في حسن الاحتياط عند العقل، و كلما كان حسنا عند العقل كان حسنا عند الشارع ايضا، للملازمة بين ما يراه العقل و ما يراه الشرع، اما لان الشارع رئيس العقلاء فمرجع ما يروونه الى ما يراه، أو لان ما ادركه العقل من الحسن الشارع اولى بادراكه منه، و على كل فما يراه العقل حسنا يراه الشارع حسنا ايضا، و ما كان عند الشارع حسنا لا بد من الامر به على طبق حسنه، لان الحسن عند الشارع علة تامة لامره به، فأمر المولى معلول للحسن.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٩

فاتضح مما ذكرنا: ان الاحتياط في محتمل الوجوب ممكن لتحقيق الامر به قطعاً فتأتى فيه قصد القربة.

و اتضح ايضاً: ان حسن الاحتياط عقلاً هو الكاشف عن الامر به كاشفاً لمياً و هو كشف العلة عن المعلول، و قد اشكل المصنف على هذا الجواب باشكالين:

الاول: ما اشار اليه بقوله: ((و لو قيل بكونه موجبا لتعلق الامر به)) و سيوضحه في اشكاله على الجواب الثانى عن هذا الاشكال، و بيانه: ان الامر الذى ينفع قصده في وقوع متعلقه عبادياً هو الامر المولى دون الامر الارشادى، و على فرض الالتزام بان ما يراه العقل يراه الشرع فيكون حسناً ايضاً عنده، ألما انه لا يلزم من ذلك الامر به من الشارع مولوياً، بل امره به لا يكون إلماً ارشادياً كما شرع بالاطاعة، لوضوح انه بعد حكم العقل بذلك و جعله للداعى الى اتيانه لا يبقى مجال للامر المولى الذى لا يكون الابداعى جعل الداعى، و بعد جعل الداعى من العقل لا مجال لجعل الداعى من الشارع.

فحاصل هذا: أنا لا نسلّم ان الحسن العقلى كاشف عن الامر المولى المتوقف عليه قصد القربة.

الثانى: ما اشار اليه بقوله: ((بدهاه توفقه ... الى آخر الجملة)) و توضيحه: انه لو سلّمنا كون الحسن العقلى كاشفاً عن الامر المولى لكنه يكون كاشفاً فى غير المقام، اما فى المقام فلا حكم من العقل بالحسن حتى يكون كاشفاً عن الامر، لوضوح انه يلزم من حكم العقل بحسن الاحتياط فى محتمل الوجوب الدور، لاستلزامه توقف الشىء على نفسه، لان حسن الاحتياط عند العقل هو حكم من الاحكام المتعلقة بموضوعها، و من الواضح ان كل حكم بالنسبة الى موضوعه هو من قبيل العارض بالنسبة الى المعروض، و من الجلى توقف العارض على معروضه، فالحسن بما انه حكم و عارض لموضوعه و هو الاحتياط فهو متوقف على الاحتياط، فاذا كان الاحتياط ممكناً من قبل ذاته امكن ان يلحقه الحكم عليه بالحسن، و اذا لم

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٠

.....

يكن الاحتياط ممكناً لا- يعقل ان يلحقه الحكم عليه بالحسن، فحسن الاحتياط موقوف على امكان الاحتياط، و الاحتياط انما يكون ممكناً فى المقام حيث يتأتى من المكلف قصد القربة، و تأتى قصد القربة منه يتوقف على الامر بالاحتياط، و من الواضح ان الامر بالاحتياط متوقف على حسن الاحتياط لانه معلول له كما عرفت، فحسن الاحتياط يتوقف على امكان الاحتياط توقف العارض على معروضه، و امكان الاحتياط يتوقف على الامر بالاحتياط، و الامر بالاحتياط يتوقف على حسن الاحتياط، فانتهى الامر بالواسطة الى توقف حسن الاحتياط فى المقام على نفسه و هو الدور، فحسن الاحتياط انما يكون علماً للامر فى غير المقام، و هو فيما اذا كان امكان الاحتياط ثابتاً بذاته للاحتياط، و لا يكون متوقفاً على الامر به كما فى المقام، و الى هذا اشار بقوله: ((و حسن الاحتياط عقلاً لا يكاد يجدى فى رفع الاشكال)) فى المقام ((و لو قيل بكونه)) أى و لو قيل بكون حسن الاحتياط ((موجبا لتعلق الامر به)) أى بالاحتياط (شرعاً)) بنحو ان يكون الامر مولوياً و لم تناقش فى ان حسن الاحتياط لا يستلزم الامر المولى كما مر، لكنه انما يكون موجبا للامر المولى فى غير المقام، اما فى المقام فلا يعقل ذلك لاستلزامه الدور ((بدهاه توفقه)) أى توقف حسن الاحتياط ((على ثبوته)) أى على ثبوت الاحتياط لانه عارض على الاحتياط، و من الواضح ((توقف العارض على)) ثبوت ((معروضه فكيف يعقل ان يكون)) العارض ((من مبادئ ثبوته)) أى من مبادئ ثبوت معروضه، فان العارض اذا كان من مبادئ ثبوت معروضه يستلزم الدور، لوضوح توقف ثبوت العارض على ثبوت معروضه، فاذا كان ثبوت معروضه متوقفاً على ثبوت العارض كان ثبوت العارض متوقفاً على ثبوت نفسه.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢١

[الجواب عن الاشكال بترتب الثواب على الاحتياط]

و انقدح بذلك أنه لا يكاد يجدى في رفعه أيضا القول بتعلق الامر به من جهة ترتب الثواب عليه (١)، ضرورة أنه فرع إمكانه، فكيف يكون من مبادئ جريانه؟ هذا مع أن حسن الاحتياط لا يكون بكاشف عن تعلق الامر به بنحو اللزم، ولا ترتب الثواب عليه بكاشف عنه بنحو الإن، بل يكون حاله في ذلك حال الاطاعة، فانه نحو من الانقياد و الطاعة (٢).

(١) هذا اشارة الى الجواب الثانى عن هذا الاشكال، و تقريبه: انه لا اشكال بترتب الثواب على الاحتياط فى المقام، و ترتب الثواب اما ان يكون للامر المولى من الشارع او للانقياد، و ليس ترتبه فى المقام لاجل الانقياد لان الانقياد هو الاتيان بالشىء مع فرض مخالفته للواقع، و لا اشكال ان ثواب الاحتياط ليس له فرض مخالفة للواقع، فلا بد و ان يكون الثواب عليه للامر به، و اذا كان هناك امر ارتفع الاشكال بعدم امكان الاحتياط فى محتمل الوجوب، و قد اشار الى تقريب الجواب بقوله:

((و انقدح بذلك انه لا يكاد يجدى فى رفعه)) أى فى رفع الاشكال ((ايضا القول بتعلق الامر به)) أى بالاحتياط المستكشف ((من جهة ترتب الثواب عليه)) أى على الاحتياط، و قد عرفت انه لا اشكال مع تحقق الامر لحصول العلم و الجزم به، و مع حصول العلم يتأتى من المكلف قصد القربة.

(٢) قد اشكل على هذا الجواب الثانى باشكالين ايضا، الاول: الدور الذى تقدم ايراده على الجواب الاول، فانه وارد على هذا الجواب ايضا، لان ترتب الثواب على الامر متوقف على تحقق الامر توقف المعلول على علته، و الامر بالاحتياط متوقف على امكان الاحتياط توقف الحكم على موضوعه و العارض على معروضه، و امكان الاحتياط فى المقام موقوف على الامر لتأتى بواسطته قصد القربة، و تحقق العلم بالامر متوقف على ترتب الثواب توقف المكشوف على كاشفه، فترتب الثواب قد انتهت الى كونه متوقفا على نفسه، او نكتفى بلزوم الدور فى علته ترتب الثواب و هو الامر، بان نقول ان ترتب الثواب يتوقف على الامر، و الامر متوقف على بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٢

.....

امكان الاحتياط، و امكان الاحتياط فى المقام متوقف على الامر به فيلزم الدور فى علته الثواب و هو الامر، و اذا لزم الدور من فرض تحقق علته الشىء لا يعقل تحقق ذلك، فالمعلول و هو الثواب لا يعقل تحققه للزوم الدور بفرض تحقق علته، و الى هذا اشار بقوله: (ضرورة انه فرع امكانه فكيف يكون من مبادئ جريانه)).

الاشكال الثانى على هذا الجواب: انه قد انقدح ايضا مما ذكرنا فى حسن الاحتياط، بانه على فرض تسليم استلزام الحسن للامر فلا يكون الامر امرا مولويا النافع قصده فى حصول القربة، بل الامر يكون ارشاديا من الشرع الى الحسن العقلى، كأمر الشارع بالاطاعة كما عرفت، فلا يكون حسن الاحتياط كاشفا لميا عن الامر المولى، و مثله نقول فى ترتب الثواب فان ترتب الثواب لا يستلزم الامر المولى استلزام المعلول لعلته فيكون كاشفا إنيا عن الامر المولى النافع قصده فى حصول القربة، فان ترتب الثواب لا ينحصر امره باطاعة الامر المولى و لا بالانقياد المفروض فيه المخالفة للواقع، بل يترتب على كل ما كان اتيانه مظهرا من مظاهر رسم العبودية و مراسم الرقية من العبد لمولاه، و الاحتياط و ان لم يفرض فيه المخالفة إلبا انه من مظاهر العبودية و مراسم الرقية، فلا يكون ترتب الثواب على الاحتياط فى المقام بعد تسليم امكانه كاشفا إنيا عن الامر المولى كشف المعلول عن علته، كما لا يكون الحسن كاشفا عنه كاشفا لميا كشف العلة عن معلولة، و الى هذا اشار بقوله:

((هذا مع ان حسن الاحتياط لا يكون بكاشف عن تعلق الامر به بنحو اللزم)) لان الامر معلول لحسن الاحتياط، فكشفه عن الامر يكون

كشفا لميا لانه كشف العلة عن المعلول (و لا) يكون (ترتب الثواب عليه) أى على الاحتياط (بكاشف عنه) أى عن الامر به (بنحو الإن) لان الثواب معلول للامر، فكشفه عنه يكون كشفاً إنياً و هو كشف المعلول عن علته (بل يكون حاله فى ذلك) أى يكون حال ترتب الثواب على الاحتياط (حال) ترتبه على (الاطاعة فانه نحو من) انحاء (الانقياد و الطاعة) .

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٣

و ما قيل فى دفعه: من كون المراد بالاحتياط فى العبادات هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية القربة (١).

[جواب الشيخ الأعظم (قده) عن الاشكال

(١) هذا الجواب الثالث الذى ذكره الشيخ الاعظم فى رسائله عن هذا الاشكال.

و حاصله: ان الاحتياط فى العبادة و ان توقف على الامر المولى لتأتى فيه نية القربة و لكن الامر المولى موجود فيه، و قد دلت الاخبار الآمرة بالاحتياط عليه، فالامر المولى فى المقام متعلق بنفس الفعل الذى يؤتى به، و تسميته احتياطاً باعتبار انه كالاختياط الحقيقى من كل جهة، الا فى كون الاحتياط الحقيقى فى المقام هو الايتان بالفعل المحتمل الوجوب بداعى القربة، و فى هذا المقام الاحتياط هو الايتان بالفعل المحتمل الوجوب لتعلق الامر به بذاته من دون داعى القربة باتيان به بما هو محتمل الوجوب، و يكون اطلاق الاحتياط عليه من المجاز لكمال المشابهة بينه و بين الاحتياط الحقيقى، فمتعلق الامر فى هذا الاحتياط المجازى هو مجرد الفعل بذاته المطابق للعبادة الواقعية لو كانت من جميع الجهات عدا نية القربة فيه، و هى الايتان به بما هو محتمل الوجوب، و بهذا يرتفع اشكال الدور لانه انما يلزم فيما لو كان الامر بالاحتياط بما هو احتياط حقيقى يكون الايتان بالفعل فيه بداعى كونه محتمل الوجوب، لا فيما كان الامر فيه متعلقاً بذات الفعل، و الى هذا اشار بقوله: (المراد بالاحتياط فى العبادات) ليس هو الاحتياط الحقيقى بل (هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية القربة) و المراد بنية القربة فى الاحتياط الحقيقى هو الايتان بداعى احتمال الوجوب. اما نية القربة فى هذا الاحتياط المجازى هو الايتان بالفعل بداعى نفس الامر الاحتياطى المتعلق بذات الفعل، و لما كان الامر الاحتياطى مولوياً و انه احتياط فى العبادة فلا بد و ان يكون قد اخذ فيه قصد القربة على ساير الاوامر المتعلقة بالعبادات.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٤

فيه: مضافاً إلى عدم مساعده دليل حينئذ على حسنه بهذا المعنى فيها، بداهة أنه ليس باحتياط حقيقه، بل هو أمر لو دل عليه دليل كان مطلوباً مولوياً نفسياً عبادياً، و العقل لا يستقل إلا بحسن الاحتياط، و النقل لا يكاد يرشد إلا إليه (١).

[ايراد المصنف (قده) على جواب الشيخ الأعظم (قده)]

(١) اورد عليه المصنف ايرادين ايضاً، الاول: ان الكلام فى عنوان هذه المسألة هو حكم العقل بحسن الاحتياط مطلقاً، و اشكل المستشكل فيه بعدم امكانه فى خصوص العبادات، فالكلام دعوى و اشكالا انما هو فى الاحتياط الذى يحكم العقل بحسنه، و من الواضح ان الاحتياط الذى يحكم العقل بحسنه هو الايتان بالفعل بما هو محتمل الوجوب، لان معنى الاحتياط فى الشئ هو الايتان به للتحفظ على الواقع، و لاحراز الايتان بالواقع بما هو واقع لو كان، فلا مناص من كون الاحتياط فى المقام الذى يحكم العقل بحسنه هو الايتان بالفعل بما هو محتمل الوجوب، و اما الايتان بالفعل لتعلق الامر به بذات الفعل فليس هو من الاحتياط اصلاً و لا حكم للعقل بحسنه، لوضوح انه لو دل دليل على تعلق الامر بذات الفعل كان ذات الفعل بما هو ذات الفعل لا بما هو محتمل الوجوب مطلوباً، و لازم طلبه كذلك كونه مطلوباً نفسياً، فان كان الامر فيه قريباً كان عبادياً ايضاً، و إلا كان مطلوباً نفسياً فقط، و لما كان المفروض كونه

عبادة فيكون مطلوباً نفسياً عبادياً، و الأمر بالاحتياط - بما هو احتياط - لا محالة يكون الأمر فيه طريقاً لا نفسياً، لأنه بداعي التوصل به إلى الواقع لا بداعي نفس الفعل بذاته.

فاتضح مما ذكرنا: أن متعلق الحسن العقلي هو الاحتياط بما هو احتياط، و هو إتيان الفعل بما هو محتمل الوجوب لا بما هو واجب نفسياً، و كذلك الاستفادة من الأدلة النقلية التي كان الأمر فيها متعلقاً بمادة الاحتياط، كقوله عليه السلام: (فاحتط لدينك) [٤] بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٥

نعم، لو كان هناك دليل على الترغيب في الاحتياط في خصوص العبادة، لما كان محيص عن دلالة اقتضاء على أن المراد به ذاك المعنى، بناء على عدم إمكانه فيها بمعناه حقيقة، كما لا يخفى (١) أنه التزام

فإن الظاهر منها كون المتعلق فيه هو الاحتياط بما هو احتياط، و إتيان للفعل بما هو محتمل التكليف، لا الإتيان به لأنه واجب نفسياً بذاته، فظاهر الأدلة النقلية أيضاً كون الأمر فيها طريقاً لا نفسياً.

فالجواب عن الأشكال بالتزام كون الإتيان به بداعي الأمر المتعلق بذات الفعل و إن ارتفع به أشكال الدور، إلّا أنه ليس بجواب عن الأشكال على الاحتياط في العبادة في محتمل الوجوب، و إلى ما ذكرنا أشار بقوله: ((فيه مضافاً إلى عدم مساعدة دليل حينئذ)) أي عدم مساعدة دليل من الأدلة العقلية و النقلية على حسن الاحتياط في العبادة المحتملة بنحو أن يكون بنفسه مطلوباً، بل الظاهر فيها كونه مطلوباً طريقياً، و ذلك بإتيانه بداعي كونه محتمل الوجوب، بل ((بهذا المعنى فيها)) و هو الوجه المذكور من التزام كون الأمر فيه متعلقاً بذات الفعل المطابق للعبادة المحتملة من دون قصد القرية خروج عما هو المفروض، لوضوح ((أنه)) بهذا المعنى ((ليس باحتياط حقيقة)) لما عرفت من الاحتياط الحقيقي هو الإتيان بالفعل بداعي كونه محتمل الوجوب ((بل هو أمر لو دل عليه دليل)) كانت دلالة أن المطلوب هو ذات الفعل بعنوانه الخاص به لا بعنوان أنه محتمل الوجوب ((كان)) حينئذ ((مطلوباً مولوياً نفسياً عبادياً و العقل لا يستقل)) في حكمه ((إلّا بحسن الاحتياط و)) كذلك الدليل الدال على الاحتياط من ((النقل)) فإنه ((لا يكاد يرشد إلا إليه)) أي لا يرشد إلّا إلى الاحتياط الحقيقي كمثل كقوله عليه السلام: (فاحتط لدينك) لأن متعلقه هو نفس مادة الاحتياط الظاهرة في الاحتياط الحقيقي و إن الأمر فيه للإرشاد إلى حسنه عقلاً.

(١) توضيح هذا الاستدلال مما ذكره: أنه لو كان الأشكال المذكور في الاحتياط في العبادة المحتملة لا مدفع له، ثم يدل الدليل النقلى على صحة الاحتياط في خصوص

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٦

بالأشكال و عدم جريانه فيها، و هو كما ترى (١).

العبادة، بأن يكون صريحاً على الترغيب في خصوص العبادة لكان لما ذكره من حمل الأمر بالاحتياط على تعلقه بذات الفعل، و أنه من الاحتياط مجازاً لا حقيقة، أما لو كان عاماً فالأشكال المذكور يصح أن يكون مخصصاً له و حاضراً له في غير العبادة المحتملة، و على كل فإذا دل الدليل النقلى صريحاً على صحة الاحتياط في العبادة فجمعاً بين منع العقل عن الاحتياط في العبادة المحتملة، و دلالة الدليل النقلى على صحة الاحتياط فيها، لا محيص فيه إلا عن حمل الدليل النقلى الدال على الاحتياط الذي ظاهره الاحتياط الحقيقي على الاحتياط المجازى، و هو تعلق الأمر بذات الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدانية القرية، و إلى هذا أشار بقوله: ((نعم لو كان هناك دليل)) نقلى يدل ((على الترغيب في الاحتياط في خصوص العبادة)) بنحو دلالة على ذلك بالخصوص لا بالعموم، و على هذا الفرض ((لما كان)) لنا ((محيص عن)) حمل ((دلالة اقتضاء على أن المراد به)) على خلاف ظاهره (ذاك المعنى)) و هو الاحتياط المجازى، لانحصار التصرف في الدليل النقلى فيما إذا خالفه الدليل العقلى، لعدم إمكان التصرف في الدليل العقلى، لوضوح

عدم امكان الاجمال في الدليل العقلي لا موضوعا و لا حكما، بخلاف الدليل النقلى فلان دلالة انما هي بالظهور و من الممكن ارادة خلاف الظاهر فيما له ظاهر، فلذا ينحصر التصرف في الدليل النقلى، فيحمل ما ظاهره الاحتياط الحقيقى على الاحتياط مجازا و ان كان خلاف الظاهر.

هذا كله بناء على عدم امكان الجواب عن الاشكال المذكور المانع عن امكان الاحتياط في العبادة بمعناه الحقيقى، و الى هذا اشار بقوله: ((بناء على عدم امكانه فيها بمعناه حقيقة)).

(١) هذا هو الايراد الثانى على جواب الشيخ الاعظم، و تقدير معنى العبارة: ان هذا الجواب الثالث فيه مضافا الى عدم مساعدة دليل ... الى آخره انه التزام بالاشكال،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٧

قلت: لا- يخفى أن منشأ الاشكال هو تخيل كون القربة المعتبرة في العبادة مثل سائر الشروط المعتبرة فيها، مما يتعلق بها الامر المتعلق بها، فيشكل جريانه حينئذ، لعدم التمكن من قصد القربة المعتبر فيها (١)،

[مختار المصنف (قده) في دفع الاشكال

فقوله: مضافا ... الى آخر الجملة هو الايراد الاول، و قوله انه التزام بالاشكال هو الايراد الثانى.

وحاصله: ان الجواب عن الاشكال المذكور بالالتزام بامر متعلق بذات الفعل مرجعه الى الالتزام بالاشكال، و ان العقل مانع عن امكان الاحتياط في العبادة المحتملة، و يؤول هذا التسليم الى ان هذا الجواب ليس بجواب. و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: ((انه)) أى الجواب بما ذكره هو ((التزام)) منه (قدس سره) ((بالاشكال و)) ان ما ذكره المستشكل من ((عدم جريانه)) أى عدم جريان الاحتياط ((فيها)) أى فى العبادة صحيح ((و هو كما ترى)) لما سيأتى الجواب عنه فى قوله قلت.

او ان المراد بقوله كما ترى انه لا ينبغي ان يكون الجواب عن الاشكال بتسليم الاشكال، فلا يصح عده جوابا عن الاشكال ثانيا.

(١) توضيحه: ان الاشكال المذكور من عدم امكان الاحتياط فى العبادة المحتملة يمكن ان يكون له منشأان:

احدهما: ما يراه المصنف منشأ له، و حاصله: ان اشكال الاحتياط فى العبادة المحتملة هو من اجل ان متعلق الاحتياط لا بد و ان يكون الفعل بما هو عبادة، فانه لو كان متعلقه ذات الفعل لم يكن من الاحتياط، فالامر بالاحتياط سواء كان من العقل او من الشرع لازمه تعلق الامر بالفعل مع قصد القربة، و قد عرفت فى مبحث التبعدى و التوصل الى ان تعلق الامر بالفعل مع اخذ قصد القربة فيه محال لمحاذير مر ذكرها هناك، و ان ما لا يتأتى إلّا من قبل الامر لا يعقل اخذه فى متعلق الامر، فاشكال عدم امكان الاحتياط فى المقام فى العبادة المحتملة ينشأ من ان لازم كونه احتياطا فى العبادة هو تعلقه بالفعل بقصد القربة، اما بنحو الاشتراط او بنحو

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٨

و قد عرفت أنه فاسد، و إنما اعتبر قصد القربة فيها عقلا لاجل أن الغرض منها لا يكاد يحصل بدونها.

و عليه كان جريان الاحتياط فيه بمكان من الامكان، ضرورة التمكن من الاتيان بما احتمال وجوبه بتمامه و كماله، غاية الامر أنه لا بد أن يؤتى به على نحو لو كان مأمورا به لكان مقربا، بأن يؤتى به بداعى احتمال الامر أو احتمال كونه محبوبا له تعالى، فيقع حينئذ على تقدير الامر به امتثالا لامره تعالى، و على تقدير عدمه انقيادا لجنابه تبارك و تعالى، و يستحق الثواب على كل حال إما على الطاعة أو الانقياد (١).

الجزئية، و الامر بالاحتياط و لو من العقل اذا كان متعلقه الاحتياط المفروض تعلقه بالفعل بما هو مأخوذ فيه القربة يأتى فيه الاشكال

المذكور في اخذ قصد القربة متعلقا للامر، و قد مر محالية اخذ قصد القربة متعلقا للامر، و لذلك لا يتأتى الاحتياط في المقام، و الى هذا اشار بقوله: ((ان منشأ الاشكال هو تخيل كون القربة المعتبرة في العبادة مثل سائر الشروط المعتبرة فيها مما يتعلق بها)) أى بقصد القربة ((الامر المتعلق بها)) أى بالعبادة، و لما كان الامر متعلقا بالاحتياط اللازم كون متعلقه هو العبادة بما هي عبادة لفرض كونه احتياطاً في العبادة و لذلك ((فيشكل جريانه)) أى جريان الاحتياط ((حينئذ)) في المقام ((لعدم التمكن من قصد القربة المعتبر فيها)) لعدم امكان تعلق الامر الاحتياطي بالعبادة المفروض قصد القربة فيها إما جزءاً او شرطاً.

(١) يشير الى فساد الذي مر في مبحث التعبدى: من ان قصد القربة لم يؤخذ في العبادة كسائر الشروط المأخوذة فيها كالستر و القبلة مثلاً، بل حيث كان الفرض انها عبادة و الغرض من العبادة لا يتم إلا بقصد القربة، فالعقل يرشد الى اتیان متعلق الامر بقصد القربة، و اما الامر فلم يتعلق الا بنفس الفعل العبادى من دون اخذ قصد القربة فيه، و الاحتياط في المقام كذلك فانه حيث فرض كونه احتياطاً في العبادة فمتعلق الامر الاحتياطي بنفس الفعل العبادى من دون اخذ قصد القربة فيه، و لكن

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٩

.....

حيث فرض كونه احتياطاً في العبادة فالعقل يلزم ياتيانه بقصد القربة، و هو اتيانه بداعى احتمال الامر لتتحقق عباديته لو كان واجبا عباديا في الواقع.

فاتضح ان عدم التمكن الناشئ من توهم لزوم اخذ قصد القربة في متعلق الامر الاحتياطي فاسد، لعدم اخذ قصد القربة في متعلق الامر الاحتياطي، بل الامر الاحتياطي متعلق بنفس الفعل في المقام من دون اخذ قصد القربة فيه، و قصد القربة مما يرشد الى لزومه العقل بعد فرض كونه احتياطاً في العبادة، فلا وجه لعدم امكان الاحتياط في المقام لهذا التوهم، و قد اشار الى وجه الفساد بقوله: ((و انما اعتبر قصد القربة فيها)) أى فى العبادة المقطوع بها فى غير المقام و فى العبادة المحتملة فى المقام من جهة اعتبار ذلك فيها ((عقلاً لاجل ان الغرض منها)) أى من العبادة ((لا يكاد يحصل بدون)) أى بدون قصد القربة ((و عليه)) أى و على فرض كون العقل يرشد اليها من ناحية دخولها فى الغرض و لا تكون متعلقة للامر الحقيقى او الاحتياطي، و لذلك ((كان جريان الاحتياط فيه بمكان من الامكان ضرورة التمكن من الاتيان بما احتمل وجوبه)) بقصد القربة ((بتمامه و كماله غاية الامر انه)) فى محتمل الوجوب ((لا بد ان يؤتى به على نحو لو كان)) الاحتياط مصادفاً للواقع و كان الفعل واجبا عباديا واقعا و ((مأمورا به)) بنحو ان يؤتى به عبادة ((لكان)) الفعل المؤتى به بعنوان الاحتياط ((مقرباً)) ايضاً و وقوع الفعل المؤتى به بعنوان الاحتياط قربةً يكون بنحوين، اما ((بان يؤتى به بداعى احتمال الامر او)) بداعى ((احتمال كونه محبوباً له تعالى)) فان قصد المحبوبة الاحتمالية كقصد الامر الاحتمالى يوجب وقوع الفعل قريباً و عبادياً ((فيقع)) الفعل المؤتى به احتياطاً بداعى احتمال الامر ((حينئذ على تقدير الامر به)) واقعا ((امثالاً لامره تعالى)) الواقعى لمصادفة الاحتياط للواقع ((و على تقدير عدمه)) أى عدم الامر به واقعا يقع الاحتياط ((انقياداً لجانبه تبارك و تعالى و)) تحصل ان المكلف الآتى بالفعل بداعى الاحتياط ((يستحق الثواب على

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٠

.....

كل حال اما على الطاعة)) فى صورة المصادفة ((او)) على ((الانقياد)) فى صورة عدم المصادفة و عدم الامر به واقعا.

هذا ما ذكره هنا ... و قد قال فى هامش الكتاب ما محصله:

انه لو اغمضنا النظر عن إرشاد العقل الى لزوم قصد القربة به لدخوله فى الغرض، نقول ان الاحتياط فى المقام ممكن بتعدد الامر، أمر

يتعلق بالفعل بعنوانه، و امر ثان يتعلق باتيانه بداعى احتمال الوجوب، هذا هو الوجه الاول الذى يراه المصنف منشأ للإشكال فى امكان الاحتياط فى المقام.

ثانيهما: ان منشأ الاشكال ليس ما ذكر، بل المنشأ هو ان قصد القربة لا يحصل بقصد الاحتمال، بل لا بد فيه من العلم بقصد القربة سواء كان قصد القربة مأخوذاً فى متعلق الامر بأمر واحد أو بأمرين أو بارشاد من العقل، و الوجه فى اعتبار العلم به و الجزم بدخوله و انه لا- يتأتى بقصد احتمال ذلك، هو ان قصد القربة هو الذى يتحرك به المكلف فى مقام امتثاله للمأمور به العبادى، و لا يعقل التحرك إلّا بما هو حاضر فى افق النفس ليكون محركاً للمكلف، و حضور الشئ فى افق النفس لا يكون إلّا بالعلم به، و مع فرض عدم العلم فى المقام لفرض كونه محتملاً لا يكون قصد القربة حاضراً فى افق النفس حضوراً تاماً، و مع عدم حضوره تماماً لا يعقل التحرك.

و الحاصل: ان حضوره احتمالاً- لا يعقل التحرك به، و الذى يمكن التحرك به هو الحضور التام العلمى الجزمى، فعلى هذا لا يكون منشأ الاشكال فى امكان الاحتياط هو عدم امكان اخذ قصد القربة فى متعلق الامر الاحتياطى، بل عدم امكان الاحتياط لعدم العلم بقصد القربة، و انه اذا كان محتملاً- لا يعقل وقوع التحرك عنه، و اذا لم يقع التحرك عن الاحتمال لا يتحقق الاحتياط، و اذا كان التحرك عن نفس الامر بالاحتياط لا يكون احتياطاً، بل يكون عبادة حقيقية عن امر معلوم حقيقة لا عن داعى الاحتمال.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣١

و قد انقده بذلك أنه لا حاجة فى جريانه فى العبادات إلى تعلق أمر بها (١) بل لو فرض تعلقه بها لما كان من الاحتياط بشئ، بل كسائر ما علم وجوبه أو استحبابه منها، كما لا يخفى (٢).

فحصل مما ذكرنا: ان التحرك عن الاحتمال مستحيل لعدم الحضور فى افق النفس، مع ان الاحتياط لا يكون احتياطاً فى المقام إلّا بالاثبات بداعى الاحتمال ...

و لا بد ان يكون الجواب عنه: هو ان النفس كما تتحرك عن الامر المعلوم كذلك تتحرك النفس عن الامر المظنون و المحتمل، لان صورة الامر بما هو مظنون او محتمل حاضرة فى افق النفس كحضور صورة الامر المعلوم فيها.

فاتضح انه كما يكون العلم بالامر محركاً كذلك يكون ظن الامر و احتمالها ايضا محركاً، فان صادف الواقع كان الفعل طاعة، و ان لم يصادف الواقع كان الفعل انقياداً.

(١) حاصله: انه بعد ما عرفت من امكان الاحتياط فى المقام بالاثبات بالفعل بداعى احتمال وجوبه ... يتضح انه لا حاجة الى تصحيح الاحتياط فى المقام بالالتزام بتعلق الامر الاحتياطى بنفس الفعل بذاته، ليتأتى قصده و يقع عبادة بواسطة قصد هذا الامر المتعلق بذات الفعل كما مر فى الجواب الثالث عن الشيخ الاعظم فى رسائله، و لذا قال (قدس سره): ((و قد انقده كذلك)) أى بما مر من امكان الاحتياط فى العبادة، و ان المأتى به بداعى احتمال وجوبه يقع قريباً يتضح ((انه لا حاجة فى جريانه)) أى فى جريان الاحتياط ((فى العبادات الى تعلق امر بها)) أى بذات ما هو عبادة.

(٢) حاصله: ان ما ذكر من تصحيح الاحتياط فى المقام- بالتزام تعلق امر بنفس الفعل بذاته، و لا بد من كونه امراً مولوياً عبادياً، لوضوح ان الامر الارشادى و المولوى التوصلى لا يلزم قصدهما، و لا بد فى وقوع العبادة عبادة من قصد الامر، فلذلك كان الامر فى العبادة لا بد و ان يكون مولوياً عبادياً- يستلزم الخلف و ان لا يكون الامر الاحتياطى امراً احتياطياً، لما مرت الإشارة اليه من ان معنى الاحتياط

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٢

في العبادة هو الاتيان بداعى كونه محتمل الوجوب، و الاتيان بداعى الامر المتعلق بذات العبادة اتيان له بداعى الامر المعلوم، فاذا كان امرا مولويا عباديا يقع هذا الفعل عبادة كسائر العبادات الواصل امرها و المأتى بها بداعى امرها المعلوم المحقق، و هو خلف لفرض كون الامر احتياطيا للتحفظ على الواقع، لا لان متعلقه امر عبادى بذاته و بعنوانه.

و بعبارة اخرى: الاتيان بالشىء بداعى التحفظ على الواقع المحتمل غير اتيانه لذاته و لعنوانه الخاص به، فتصحيح الاحتياط بتعلق الامر الاحتياطى بذات محتمل الوجوب لا بداعى انه محتمل الوجوب لا يكون من الاحتياط فى شىء، بل ظهر مما ذكرنا ان الاحتياط فى محتمل الوجوب لا داعى له الى امر اصلا لا مولوى توصلى و لا عبادى، لانه بعد حكم العقل بحسن الاحتياط الذى لا يقع احتياطا الا ملازما لقصد القربة، و هو اتيانه بداعى احتمال وجوبه فلا داعى للامر التوصلى به لحكم العقل بحسنه، و لا داعى للامر العبادى لفرض كون الاحتياط ملازما لقصد القربة فلا داعى ايضا للامر العبادى.

و على كل، فقد بان انه لا وجه لتصحيح الاحتياط فى المقام بتعلق امر بذات ما هو محتمل الوجوب، بل تعلق الامر به كذلك يوجب كونه عبادة مستقلة بذاته لا عبادة احتياطية للتحفظ، و يكون كسائر الواجبات و المستحبات العبادية و هو خلف، لفرض كونه احتياطا فى العبادة لا انه عبادة مستقلة، و لذلك ترقى المصنف فقال:

((بل لو فرض تعلقه بها)) أى لو فرض فى المقام تعلق الامر بذات العبادة المحتملة بعنوان ذاتها لا بعنوان انها عبادة محتملة ((لما كان)) ذلك ((من الاحتياط بشىء بل)) يكون عبادة مستقلة ((كسائر ما علم وجوبه او استحبابه منها)) أى من العبادات.

و الحاصل: ان الفرق بين ما ذكره المصنف و ما ذكره الشيخ هو تعلق الامر بالمحتمل الوجوب بما هو محتمل الوجوب، غايته ان العقل يرشد الى قصد اتيانه بداعى القربة، و عند الشيخ تعلق الامر بذات محتمل الوجوب لا بما هو محتمل الوجوب.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٣

فظهر أنه لو قيل بدلالة أخبار من بلغه ثواب على استحباب العمل الذى بلغ عليه الثواب و لو بخبر ضعيف، لما كان يجدى فى جريانه فى خصوص ما دلّ على وجوبه أو استحبابه خبر ضعيف، بل كان عليه مستحبا كسائر ما دلّ الدليل على استحبابه (١).

[الجواب الخامس فى دفع الإشكال بأخبار من بلغ]

و لكن يمكن ان يقال: انه بعد ان كان يرشد العقل الى اتيانه بداعى القربة، و داعى القربة لا يكون إلّا بقصد امتثال الامر، فان كان الامر المقصود اتيانه بداعيه هو الامر المتعلق بداعى محتمل الوجوب و هو الامر الاحتياطى عاد المحذور، و ان كان الامر هو المتعلق بذات الفعل، ففيه أولا: انه ليس هناك امر متعلق بذات الفعل على رأيه، و ثانيا: يرجع الى ما ذكره الشيخ.

(١) هذا خامس الاجوبة عن الاشكال المتقدم فى امكان الاحتياط فى محتمل الوجوب او الاستحباب، و لا يخفى انه يختص بالوجوب و الاستحباب الذى قام عليهما خبر ضعيف، و لا يعم مطلق محتمل الوجوب و الاستحباب، و ان لم يقم عليه دليل اصلا لوضوح انه مع فرض عدم قيام دليل عليه اصلا لا يكون مشمولاً لأخبار من بلغ المختص بالمتحتمل الذى قام عليه خبر ضعيف غير تام الحجية.

و حاصل هذا الجواب: ان سيأتى دلالة اخبار من بلغ على امر استحبابى متعلق بمؤدى ما قام عليه الخبر الضعيف، و لكونه عباديا لظهور بعضها فى من عمل ذلك العمل رجاء ذلك الثواب، فاذا تمّ هذا ... نقول انه لو دلّ خبر ضعيف على وجوب شىء فيمكن جريان الاحتياط فيه بقصد الامر الاستحبابى العبادى المتحصّل من اخبار من بلغ، و هذا امر قربى معلوم، فلا اشكال فى جريان الاحتياط لا من ناحية قصد القربة لفرض كونه قريبا و لا من ناحية عدم العلم لفرض كونه معلوما.

و حاصل ما اشكل عليه: هو انه قد ظهر مما ذكرنا: ان الاتيان بالفعل المحتمل الوجوب لا بداعى انه محتمل الوجوب، بل بداعى الامر

المتعلق به بذاته لا يكون من الاحتياط في شيء، فالإتيان بمحتمل الوجوب بقصد الأمر الاستجابي المتعلق بذاته

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٤

لا يقال: هذا لو قيل بدلالته على استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب بعنوانه، و أما لو دل على استحبابه لا بهذا العنوان، بل بعنوان أنه محتمل الثواب، لكأن دالة على استحباب الإتيان به بعنوان الاحتياط، كأوامر الاحتياط، لو قيل بأنها للطلب المولوى لا الإرشادي (١).

بواسطة أخبار من بلغ لا- يكون إتياناً له بعنوان الاحتياط، بل يكون فعلاً مستحباً كسائر المستحبات بعناوينها الذاتية، و إلى هذا أشار بقوله: ((فظهر أنه لو قيل بدلالة أخبار من بلغه ثواب على استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب و لو بخبر ضعيف لما كان يجدي في جريانه)) أى فى جريان الاحتياط لتوقف كونه احتياطاً على إتيانه بعنوان أنه محتمل الوجوب لا للأمر المتعلق به بعنوانه، و أشار إلى اختصاصه بخصوص ما قام عليه الخبر الضعيف بقوله: ((فى خصوص ما دل على وجوبه أو استحبابه خبر ضعيف بل كان عليه)) أى بل كان بناء على استحبابه بأخبار من بلغ يكون ((مستحباً كسائر ما دل الدليل على استحبابه)) بعنوانه و لا يكون من الاحتياط فى شيء.

(١) حاصله: إن أخبار من بلغ إذا قيل أنها تدل على جعل الحكم الاستجابي على طبق مؤدى الخبر الضعيف البالغ للمكلفين، كان الأمر الاستجابي متعلقاً بذات الفعل المحتمل لا بالاحتياط فيه و إتيانه بداعى الاحتمال كما ذكرت، و لا يكون من الاحتياط فى شيء، و أما إذا كان المستفاد من أخبار من بلغ هو الأمر الاستجابي بإتيان الشيء بداعى احتمال أنه قاله رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فيكون المتحصّل منها هو الأمر بالاحتياط، و لا اشكال أنه أمر مولوى عبادى فيتأتى الاحتياط بواسطة هذا الأمر الاستجابي المستفاد من أخبار من بلغ، و يترفع الاشكال المذكور من عدم إمكان الاحتياط فى العبادة المحتملة، و إلى هذا أشار بقوله: ((لا يقال هذا لو قيل بدلالته)) أى لو قيل بدلالة أخبار من بلغ على جعل الحكم الاستجابي و ((على استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب بعنوانه)) فإنه لا يكون من الاحتياط فى شيء كما

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٥

فإنه يقال: إن الأمر بعنوان الاحتياط و لو كان مولوياً لكان توصلياً، مع أنه لو كان عبادياً لما كان مصححاً للاحتياط، و مجدياً فى جريانه فى العبادات كما أشرنا إليه آنفاً (١).

مر بيانه ((و اما لو دل)) دليل من بلغ ((على استحبابه)) أى استحباب الفعل المأتى به ((لا بهذا العنوان)) و هو عنوانه بذاته ((بل)) يدل على استحبابه ((بعنوان أنه محتمل الثواب لكأن)) أخبار من بلغ ((دالة على استحباب الإتيان به)) أى بالفعل ((بعنوان الاحتياط)) و يكون الأمر المستفاد من أخبار من بلغ ((كأوامر الاحتياط)) مثل قوله عليه السلام: احتظ لدينك، و اخوك دينك، فى الدلالة على إتيان الشيء لاجل الاحتياط، بان يؤتى به بداعى الاحتمال فيما ((لو قيل بانها)) أى لو قيل ان أوامر الاحتياط كانت ((للطلب المولوى لا الإرشادي)) و على هذا فيرتفع الاشكال فى عدم إمكان الاحتياط، لعدم العلم بقصد القرية لا تفصيلاً و لا اجمالاً، فان هذا الأمر الاستجابي معلوم تفصيلاً.

(١) توضيحه: إن أخبار من بلغ، أما إن يكون المستفاد منها جعل الحكم الاستجابي على طبق مؤدى الخبر الضعيف الذى بلغ، فلا يكون من الاحتياط فى شيء كما مر بيانه.

و أما إن يكون المستفاد منها هو اعطاء الثواب على الإتيان بقصد ان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قاله، فلا تكون لها دلالة على الأمر الاستجابي بالإتيان بالفعل بداعى الاحتمال، بل لا يكون لها دلالة على أمر اصلاً، و إنما المتحصّل منها هو اعطاء الثواب

على هذا الانقياد و الايتان برجاء الواقع، و المستشكل لا يستشكل في امكان الانقياد، و لكنه يستشكل في امكان الاحتياط في العبادة و وقوع الفعل عباديا بواسطة الاحتياط، بحيث لو اصاب الاحتياط الواقع لنجزه، و لوقع الفعل عبادة كالفعل المأتي به بداعي الامر العبادي المعلوم. هذا كله في الاحتياط بالنسبة الى اخبار من بلغ.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٦

ثم إنه لا يبعد دلالة بعض تلك الاخبار على استحباب ما بلغ عليه الثواب، فإن صحيحة هشام بن سالم المحكية عن المحاسن، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من بلغه عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم شيء من الثواب فعمله، كان

و اما توضيح الحال في كلية الامر الاحتياطي فنقول: الاحتياط ان كان في غير العبادة فلا مانع من كون الامر فيه مولويا توصليا، اذا لم نقل بان مطلق الاوامر الاحتياطية لا تكون الارشادية، لكفاية جعل الداعي فيها من ارشاد العقل الى حسننها، و اما الاحتياط في العبادة المحتملة فلا يعقل ان يكون فيه امر أصلا لا توصلي و لا عبادي، لوضوح انه لو كان توصليا لما كان مصححا لقصد القربة، و ان كان عباديا فاما ان يتعلق بعنوان ذات الفعل المحتمل الوجوب فلا يكون من الاحتياط في شيء كما عرفت، و اما ان يتعلق باتيانه بداعي الوجوب فلا يكون امرا عباديا، لان عبادة العبادة باتيانها بداعي احتمال الوجوب لا بداعي احتمال الوجوب، فلو كان امر لكان توصليا لا- عباديا، مع انه لا داعي الى الامر التوصللي ايضا لفرض ارشاد العقل الى اتيانه بداعي الاحتمال، فلا فائدة في هذا الامر الاحتياطي التوصللي، و الى هذا اشار بقوله: ((فانه يقال ان الامر بعنوان الاحتياط و لو كان مولويا)) أى لو قلنا بان الامر الاحتياطي ليس منحصر في الارشاد بل يكون مولويا لكنه اذا كان مولويا ((لكان توصليا)) و ذلك في غير الفعل العبادي، اما في العبادة المحتملة فلا يكون مجديا لو كان توصليا، و كونه عباديا لا معنى له مع فرض كون العبادة فيه انما هي باتيانه بداعي الاحتمال لا- بداعي الامر الاحتياطي و عباديته، لكونه متعلقا بذات الفعل لا مانع منه، إلا انه لا يكون من الاحتياط في العبادة اصلا، و الى هذا اشار بقوله: ((مع انه لو كان عباديا كان مصححا للاحتياط و مجديا في جريانه)) أى و مجديا في جريان الاحتياط بما هو احتياط ((في العبادات)) بل يكون عبادة مستقلة لا عبادة احتياطية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٧

أجر ذلك له، و إن كان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم لم يقله ظاهرة في أن الاجر كان مترتبا على نفس العمل الذي بلغه عنه صلى الله عليه و آله و سلم أنه ذو ثواب (١)، و كون

[المستفاد من دلالة أخبار من بلغ]

(١) لما انجر الكلام الى اخبار من بلغ ... شرع المصنف في ما استفاد منها، و انه هل هو جعل الحكم الاستحبابي على طبق مؤدى الخبر البالغ، أو ان المستفاد منها هو اعطاء الثواب على الانقياد و الايتان برجاء الواقع و التماسه، او ان المتحصل منها جعل الحجية للخبر الضعيف؟

الذى يظهر من المشهور هو الاول لافتنائهم باستحباب العمل الذى ادى اليه الخبر الضعيف، و هو مختار المصنف ايضا، و استظهر الشيخ الاعظم في رسالته التسامح الثانى.

و اما الثالث فواضح الضعف لانه لو كان الغرض فيها للشارع جعل الحجية للخبر الضعيف، لقال: ان الراوى للثواب على عمل قد جعلت روايته حجة او امثال هذه العبارة، لا قوله: ان من عمل على طبق ما بلغه كان ذلك الثواب له و ان كان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم لم يقله، فان ديدن الشارع فى مقام جعل الحجية ان يقول ان ما دلت عليه الحجية هو الواقع، كما فى مثل قوله عليه السلام:

(العمري و ابنه ثقتان فما أديا اليك عنى فعنى يؤديان)[٥].

و يبقى الامر دائرا بين ما استظهره المصنف تبعا للمشهور من جعل الحكم الاستجابى النفسى على طبق مؤدى الخبر الضعيف بعنوان من بلغ، و بين ما استفاده الشيخ الاعظم و هو اعطاء ثواب العمل البالغ لاجل الانقياد، و لازم مختاره (قدس سره) هو عدم الحكم و عدم الامر الاستجابى المولى، و اذا كان هناك امر فهو ارشادى محض.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٨

.....

و لا يخفى انه هناك احتمالات اخرى واهنة جدا اعرضنا عن ذكرها.

و قبل التعرض للأخبار و مفادها ينبغى ان لا يخفى: ان اخبار من بلغ لا تشمل الحرمة و الكراهة المدلولة للخبر الضعيف، لظهور قوله من بلغه ثواب على عمل فى خصوص الخبر الدال على الاستحباب او الوجوب، فان الظاهر من الثواب على العمل هو الثواب على الفعل لا على الترك، و ليس الترك مستحبا شرعيا، لعدم انحلال الحكم الى حكمين.

و لا يخفى ايضا ان المراد بالخبر الضعيف هو الضعيف من ناحية السند لا من ناحية الدلالة، لظهور قوله و ان كان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم لم يقله فى ذلك.

و من الواضح ايضا ظهور اخبار من بلغ فى كون الواسطة المبلغه للثواب هو الخبر الحسى الضعيف، دون المبلغ للثواب حدسا كالفتوى بالاستحباب من المفتى، فانه و ان بلغ الثواب على العمل إلا انه بواسطة الحدس دون الحس، و ذلك ايضا لظهور قوله عليه السلام و ان كان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم لم يقله فى ان المبلغ للثواب كان منه التبليغ بواسطة نقله لقول رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، لا لحدسه ان الحكم المترتب عليه الثواب هو حكم رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم.

و لكن جماعة من الاكابر شملوه للاجماع المنقول و الفتوى، بان يراد من بلغه وصول الثواب سواء كان بالتبليغ اللفظى او بغيره من انحاء الوصول و هو غير بعيد.

و مما ينبغى ان لا يخفى ايضا ان اخبار من بلغ موردها الخبر الضعيف دون الخبر المعتبر، لان المستفاد منها اما جعل الحكم، و لا معنى لجعل الحكم على طبق مؤدى الحكم المعتبر فانه من اجتماع المثليين، و اما اعطاء الثواب و لا معنى له ايضا بعد ان دل عليه الخبر المعتبر، مع ان الظاهر منها تكفلها لما لم يتكفله الخبر البالغ بذاته، و مع كون الخبر معتبرا فانه يكون متكفلا بذاته لما تكفلته اخبار من بلغ، مضافا الى ما مر من ان المناسب لقوله و ان كان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم لم يقله هو كون الخبر البالغ ضعيفا، و اذا كان معتبرا يكون مؤداه مما قاله رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، لا انه لم يقله.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٩

.....

و اما اخبار من بلغ فهى كثيرة:

منها: الصحيحة المشار اليها فى المتن.

و منها: ما عن البحار فقد روى الصحيحة المذكورة، و قال بعد ذكرها ان الخبر من المشهورات رواه العامة و الخاصة.

و منها: ما فى الوسائل عن عدة الداعى لابن فهد، قال روى الصدوق عن محمد بن يعقوب بطرقه عن الائمة عليهم السلام: (من بلغه شىء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه و ان لم يكن الامر كما نقل اليه)[٦].

و منها: ما عن الكليني فى الكافى بسنده الصحيح عن ابى عبد الله عليه السلام: (قال عليه السلام: من سمع شيئا من الثواب على شىء

فصنعه كان له و ان لم يكن على ما بلغه) [٧].

و منها: ما عن الكافي ايضا عن محمد بن مروان (قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه و ان لم يكن الحديث كما بلغه) [٨].

و منها: ما عن طرق العامة عن جابر بن عبد الله الانصارى قال (قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم من بلغه من الله فضيلة فاخذ بها و عمل بها ايمانا بالله و رجاء ثوابه اعطاه الله ذلك و ان لم يكن كذلك).

و قال ابن فهد (ره) له بعد نقله لهذه الروايات فصار هذا المعنى مجمعا عليه بين الفريقين.

و لا يخفى انها اخبار مستفيضة و قد ادعى تواترها معنى و قد عمل بها الاصحاب فسندھا مما لا ريب في حجيتها.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٤٠

.....

و اما المستفاد من هذه الاخبار فهل هو جعل الحكم الاستجابي لما قام عليه الخبر الضعيف كما هو ظاهر المشهور، او ان المستفاد منها هو اعطاء الثواب على العمل لانيته بداعي الانقياد و رجاء ان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قاله، فيكون المحصل منها هو ترتب الثواب لاجل الانقياد، و لا يكون لها دلالة على كون العمل بنفسه مستحبا بعنوان انه قد بلغ الثواب عليه.

و المختار للمصنف هو ما استفاده المشهور من دلالتها على جعل الحكم الاستجابي، لظهور صحيحة هشام بن سالم المشار اليها في ترتب الثواب على نفس العمل بقوله عليه السلام: (من بلغه شيء من الثواب فعمله - أي فعمل الذي قد بلغه انه له ثواب - كان اجر ذلك له) [٩] فان الظاهر منها كون الاجر و الثواب على نفس العمل لا على الانقياد و الرجاء، و لازم كون الثواب على نفس العمل ان نفس العمل هو الموضوع و هو الملزوم لهذا الثواب، و لا يكون كذلك الا حيث يكون هو مستحب بنفسه، فتدل هذه الصحيحة على ان المستحب الذي هو الملزوم لهذا الثواب هو نفس العمل، فالمتحصل منها ذكر اللازم و هو الثواب دليلا على جعل ملزومه و هو استحباب نفس العمل كما هو احد طرق بيان جعل المستحبات في لسان الاخبار، كدلالة قوله عليه السلام: من سرح لحيته فله كذا من الثواب و الاجر، و من صلى النافلة او صام اليوم الفلاني فله كذا مقدار من الثواب ... على ان تسريح اللحية هو المستحب بعنوانه، و ان صوم اليوم الفلاني و النافلة الكذائية مستحبان بعنوان ذاتهما، فلازم هذا الظاهر ان البلوغ حيثية تعليلية لجعل العمل الذي هو البالغ بالخبر مستحبا بعنوانه، و لذا ترتب الثواب و الاجر على نفس العمل، و إلى ما ذكرنا اشار بقوله:

((ظاهرة)) أي ان الصحيحة المذكورة ظاهرة (في ان الاجر كان مترتبا على نفس الذي بلغه عنه صلى الله عليه و آله و سلم انه ذو ثواب)) لقوله عليه السلام من بلغه فعمله كان اجر ذلك له،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٤١

العمل متفرعا على البلوغ، و كونها الداعي إلى العمل (١) غير موجب لان يكون الثواب إنما يكون مترتبا عليه، فيما إذا أتى برجاء أنه مأمور به و بعنوان الاحتياط (٢)، بداهة أن الداعي إلى العمل لا يوجب له وجها

فترتب الاجر على نفس العمل لازمه كون نفس العمل بذاته مستحبا، و ان بلوغه حيثية تعليلية لجعله مستحبا.

فالمتحصل منها كون نفس العمل مستحبا، و لكنه في ظرف كونه قد بلغ المكلف الثواب عليه.

(١) يريد ان يشير الى ما يمكن ان يكون منافيا للظهور المذكور، الذي عرفت ان لازمه كون الفعل بذاته مستحبا، و هو امران:

الاول: انه ينافي هذا الظهور ظهور الفاء في قوله فعمله في التفرغ على البلوغ، فان ظاهر التفرغ كون المتفرغ معلولا للمتفرغ عليه، و لازم هذا كون العمل معلولا للبلوغ، و معنى كونه معلولا للبلوغ هو كون الداعي للعمل هو البلوغ دون نفس عنوان الفعل بذاته، و من

الواضح ان لازم كون الفعل بعنوانه مستحبا هو كون العمل بداعى استحبابه لا بداعى البلوغ، و هذا ينافى ظهور قوله عليه السلام من بلغه شىء من الثواب فعمله فى انه قد عمل لما بلغه من الثواب عليه، فان هذا الكلام ظاهر فى ان الداعى للعمل هو رجاء ذلك الثواب و اذا كان الداعى للعمل هو رجاء ذلك الثواب لم يكن مجال لان يكون الداعى له هو نفس عنوان الفعل بذاته، لوضوح محالية اجتماع داعيين فعليين على فعل واحد، فالفعل الماتى به بداعى الرجاء لا يعقل ان يكون الداعى له نفس عنوان ذاته و استحبابه بنفسه، و الى هذا اشار بقوله: ((و كون العمل متفرعا على البلوغ و)) و معنى ذلك ((كونها الداعى الى العمل)) أى كون نفس العمل و ان الداعى لاتيانه هو نفس استحبابه الذاتى، لا بلوغ الثواب و ان يؤتى برجاء الواقع لا بداعى نفسه.

(٢) يشير الى الجواب عن هذا الظهور المنافى لكون العمل بنفسه مستحبا.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٤٢

.....

و بيانه: ان الفاء لا تدل على اكثر من التفرع و كون العمل متفرعا على البلوغ، و لكن تفرع شىء على شىء كما يكون لكونه معلولا له كذلك يكون لمحض ترتبه عليه من دون ان يكون المتفرع معلولا للمتفرع عليه، لوضوح انه كما يصح التفرع فى العلية و المعلولية كقوله من اتلف مال الغير فهو له ضامن فى ان الضمان معلولا للاتلاف، كذلك يصح التفرع فى مثل قوله من سمع الاذان فبادر الى الصلاة كان له ثواب كذا، فان الفاء التفرعية هنا لا تدل على اكثر من كون المبادرة متفرعة على سماع الاذان، و اما كون سماع الاذان هو الداعى للمبادرة فلا، لوضوح ان الداعى للمبادرة هو استحبابها ذاتا لا سماع الاذان، بل حيث انه لما سمع الاذان قصد المبادرة لما عليها من الثواب صح ان تفرع المبادرة على السماع للاذان.

فتحصل مما ذكرنا: ان الفاء لمطلق التفرع، و التفرع لا يستلزم كون المفرع عليه هو العلة للمتفرع عليه، و ليس لها ظهور فى العلية لتمنع ظهور ترتب الثواب على نفس العمل عما يقتضيه من كون العمل مستحبا بذاته، و السبب فى التفرع هو انه لما كان بلوغ الثواب عليه كظرف لجعل استحباب العمل بذاته صح التفرع، فيكون الظاهر من الرواية ان من بلغه الثواب فعمل كان له الثواب على عمله، و لازم هذا كون العمل بنفسه مستحبا، و ان البلوغ كظرف لجعل هذا الفعل مستحبا، و يصح التفرع لان الفاء لمطلق ترتب شىء على شىء، لا لخصوص كون المتفرع معلولا للمتفرع عليه.

و الى هذا اشار بقوله: ((غير موجب)) أى ان نفس التفرع غير موجب للمعلولية و ((لانه يكون الثواب انما يكون مترتبا عليه)) أى على الفعل ((فى)) خصوص ((ما اذا اتى به برجاء انه مأمور به)) واقعا ((و بعنوان الاحتياط)).

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٤٣

و عنوانا يؤتى به بذاك الوجه و العنوان (١). و إتيان العمل بداعى طلب قول النبى صلى الله عليه و آله و سلم كما قيد به فى بعض الاخبار، و إن كان انقيادا، إلا أن

(١) لا يخفى ان هذا تعليل لقوله: ((غير موجب لان يكون الثواب انما يكون مترتبا عليه ... الى آخر الجملة)) و لا يخفى ايضا غموض العبارة فيما هو مراده منها.

و يحتمل فى تفسيرها احتمالا:

الاول: ان صدر الصحيحة و ان دل على ان البلوغ للثواب هو الداعى الى العمل، إلا ان ذيلها قد دل على ان ذلك الثواب مترتب على نفس العمل، و لا منافاة بين الامرين، فان المتحصل منها ان هذا العمل كما يمكن ان يؤتى بداعى البلوغ و رجاء الثواب الواقعى، كذلك يمكن ان يؤتى به بداعى نفس الثواب المترتب على نفس العمل، و لا دلالة للصدر على حصر الثواب للعمل بخصوص العمل

الذى يؤتى به بداعى الرجاء، و يشعر بهذا التفسير قوله (غير موجب لان يكون الثواب انما يكون مترتبا عليه فيما اذا اتى برجاء انه مأمور به و بعنوان الاحتياط)) أى لا- دلالة للصدر على حصر الثواب للعمل بخصوص ما إذا اتى به برجاء انه مأمور به و بعنوان الاحتياط حتى يكون منافيا لترتب الثواب عليه فيما اذا اتى به بداعى نفس عنوان ذات العمل و يكون قوله: (بداهة ... الى آخره)) تعليلا لهذا المعنى.

و حاصله: ان كون العمل يمكن ان يؤتى به بداعى الرجاء و البلوغ للثواب الواقعى لا يستلزم ان يكون ذلك قيدا فيه و وجها له، بحيث لا يترتب عليه إلا اذا اتى به بقصد الرجاء، بل كما يمكن ذلك يمكن ايضا ان يترتب عليه الثواب فيما اذا اتى به بقصد عنوانه الذاتى و الثواب المترتب على نفس عنوان الفعل ... و يبعد هذا الاحتمال امران:

الاول: انه عين الجواب الآتى عن الاشكال الثانى المشار اليه بقوله: (و اتيان العمل بداعى طلب قول النبى ... الى آخره)) و الظاهر ان الجواب عن الاشكال فى هذه الصحيحة هو غير الجواب عن الاشكال الآتى.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٤٤

.....

الثانى: ان الظاهر من الصحيحة ان هناك ثوبا واحدا للعمل، اما ان يكون مترتبا على اتيانه بقصد الرجاء، او يكون مترتبا عليه فيما اذا اتى به بقصد عنوان نفس العمل، و اذا سلم المصنف كون صدر الصحيحة تدل على الثواب لهذا العمل بقصد الرجاء، فلا بد و ان يكون الاجر فى ذيلها هو ذلك الثواب المترتب على العمل بقصد الرجاء، و لا- يكون الذيل دالا- على ان للعمل ثوبا آخر يترتب بعنوانه عليه حتى يكون كاشفا عن الحكم الاستجابى لنفس عنوان الفعل كشف المعلول عن علته، و هو الامر به بعنوانه حتى يكون الثواب مترتبا عليه بعنوانه ايضا.

لا- يخفى ان هذا الثانى خلاف ما يظهر من المصنف فى جوابه عن الاشكال الثانى، لانه قد التزم بان اخبار من بلغ المطلق منها يدل على الثواب على نفس العمل و لازمه جعل الحكم الاستجابى، و المقيد منها يدل على الثواب على الاتيان برجاء الواقع و لازمه كون الثواب على الانقياد، و لا مانع فى المستحبات من عدم تقييد مطلقاتها بالمقيد منها.

الاحتمال الثانى: ان يكون مراده ان صدر الصحيحة و ان دل على ان البلوغ هو الداعى للعمل، إلا انه لا يدل على تقييد الاتيان بالعمل بهذا الداعى، بل البلوغ و رجاء الثواب يكون داعيا للعمل من باب الداعى الى الداعى، و المتحصل منها على هذا ان من بلغه الثواب يكون داعيا له لان يعمل العمل لاجل تحصيل ذلك الثواب، و اذا كان ذلك الثواب مترتبا على نفس العمل كما هو مدلول ذيلها، فذلك الداعى يكون داعيا له لان يقصد العمل بنفس عنوانه، لانه هو الذى يترتب عليه ذلك الثواب، و لا دلالة فى الصحيحة على ان الثواب انما يترتب على هذا العمل حيث يؤتى به بقصد الرجاء لا غير، حتى يكون منافيا لما دل عليه الذيل من ترتب الثواب على نفس قصد عنوانه الكاشف ذلك عن استجابته بنفسه.

و بعبارة اخرى: ان كون البلوغ داعيا للعمل لا يدل على تقييد العمل بهذا الوجه و العنوان حتى يكون لا يترتب عليه ذلك الثواب الا مقيدا باتيانه بقصد الرجاء،

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٤٥

الثواب فى الصحيحة انما رتب على نفس العمل، و لا موجب لتقييدها به، لعدم المنافاة بينهما، بل لو أتى به كذلك أو التماسا للثواب الموعود، كما قيد به فى بعضها الآخر، لاوتى الاجر و الثواب على نفس العمل، لا بما هو احتياط و انقياد، فيكشف عن كونه بنفسه مطلوباً و إطاعة، فيكون وزانه وزان من سرح لحيته أو من صلى أو صام فله كذا (١) و لعله

و على هذا ينطبق قوله: ((بدهة ان الداعى الى العمل لا- يوجب له وجها)) أى ان الداعى لا يوجب ان يكون قيذا و وجها للعمل، بحيث انما يترتب الثواب عليه فيما اذا أتى به بهذا القيد او الوجه و هو قصد الرجاء (و)) لا دلالة للصدر على ان قصد الثواب الواقعى كان (عنوانا)) لازما لا يترتب عليه شىء إلا ان ((يؤتى به بذاك الوجه و العنوان)) فالاحتمال الثانى اقرب، و الله العالم.

(١) هذا اشارة الى الاشكال الثانى على استفادة الحكم الاستجابى النفسى لنفس عنوان الفعل من اخبار من بلغ، و حاصله: ان هذه الصحيحة و ان دل ذيلها على ترتب الثواب على نفس عنوان العمل الكاشف عن الامر الاستجابى المتعلق بنفس عنوان العمل، إلا ان اخبار من بلغ ليست الصحيحة وحدها، بل هناك اخبار آخر ظاهرة على ان الثواب هو للعمل الماتى به بقصد الرجاء، كرواية محمد بن مروان المتقدمة التى كان مضمونها: من بلغه عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم ثواب على عمل فعمله التماس قول النبى كان له و ان كان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم لم يقله... فان قوله عليه السلام فى هذه الرواية فعمله التماس قول النبى ظاهر فى ان العمل المترتب عليه هو الماتى به بقصد الرجاء و التماس قول النبى، و هذا ظاهر فى ان الثواب فى المقام للانقياد و ليس لنفس العمل بعنوانه، فتكون هذه الرواية و امثالها قرينة على المراد من هذه الصحيحة ايضا، و لا بد من صرف ظهورها الى ظاهر هذه الرواية. و حاصل ما اجاب به: هو انه لا مانع من ان يكون المستفاد من اخبار من بلغ امرين: الاتيان الانقيادى هو اتيان الفعل بقصد الرجاء و التماس قول النبى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٤٦

.....

الواقعى و لهذا ثواب الانقياد، و الاستجاب النفسى و هو ترتب الثواب على نفس عنوان الفعل. و الاول يستفاد من رواية محمد بن مروان، و الثانى يستفاد من الصحيحة، و لا داعى لتقييد احدهما بالآخر. و قد اشار الى الاشكال بقوله: ((و اتيان العمل بداعى طلب قول النبى صلى الله عليه و آله و سلم كما قيد به فى بعض الاخبار و ان كان انقيادا)) و هى مثل رواية محمد بن مروان التى مر أنها ظاهرة فى ان الثواب للعمل الماتى به التماسا لقول النبى صلى الله عليه و آله و سلم، فكونه التماسا لقول النبى هو القيد المتقيد به العمل الذى لازمه كون الثواب فى اخبار من بلغ للانقياد لا للاستجاب النفسى لنفس عنوان الفعل، و اشار الى الجواب عنه بقوله: ((إلا ان الثواب فى الصحيحة انما رتب على نفس العمل)) كما مر بيانه، و ان لازمه الاستجاب لنفس عنوان الفعل لا- الانقياد، و بعد ان كان مفادها ذلك لا داعى لحملها على مفاد رواية محمد بن مروان الظاهرة فى ان الثواب للانقياد ((و لا موجب لتقييدها به)) أى لا موجب لتقييد الصحيحة فى ان ثواب العمل فيها مقيد بالالتماس و الانقياد ((لعدم المنافاة بينهما)) أى لعدم المنافاة بين مفاد الصحيحة من الالتزام بالثواب لنفس العمل غير المقيد بالالتماس، و بين مفاد رواية محمد بن مروان الدالة على ان الثواب مقيد بالعمل بداعى الالتماس، و لا مانع من ترتب الثواب على العمل بعنوان نفسه فيكون مستحبا بذاته، و من ترتبه على العمل بداعى الالتماس فيكون الثواب انقياديا، و لذا قال (قدس سره): ((بل لو اتى به كذلك)) أى بداعى عنوان نفس الفعل و استحبابه النفسى كما فى الصحيحة ((او)) اتى به بداعى الانقياد و ((التماسا للثواب الموعود كما قيد به فى بعضها الآخر)) و هى رواية ابن مروان، و حيث لا- منافاة بينهما فلو اتى بالعمل بداعى عنوان نفسه ((لاوتى الاجر و الثواب على نفس العمل لا- بما هو احتياط و انقياد فيكشف)) ترتب الثواب على نفس عنوان العمل ((عن كونه بنفسه)) مستحبا و ((مطلوبا)) بنفسه ((و)) يكون اتيانه

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٤٧

لذلك أفتى المشهور بالاستحباب (١)، فافهم و تأمل (٢).

((اطاعة)) للاستحباب المتعلق بذاته ((فيكون)) الاستفادة من الصحيحة ((وزانه وزان من سرح لحيته او من صلى او صام فله كذا)) فكما ان الاستفادة من هذه الجمل هو استحباب تسريح اللحية و الصلاة و الصوم بعنوانينها الذاتية، كذلك يكون مدلول الصحيحة المرتبة للثواب على نفس العمل في ظرف البلوغ هو استحباب نفس العمل بعنوانه.

(١) لا يخفى انه اذا كان الثواب للانقياد لا يكون عنوان العمل بنفسه مستحبا، فلا يجوز الافتاء باستحبابه، و المشهور يفتون باستحباب ما دل عليه الخبر الضعيف، فافتاؤهم كذلك يدل على أن نفس العمل عندهم هو المستحب، و يترتب على نفس اتيانه بعنوانه و الثواب، و الوجه في افتائهم كذلك لا بد و ان يكونوا قد فهموا من الصحيحة ذلك.

(٢) لعله اشارة الى ان الظاهر في اخبار من بلغ هو وحدة المطلوب فيها، و انها كلها مسوقة لامر واحد، فالاستفادة منها: اما ان يكون اثبات الثواب للعمل المتقيد بالالتماس، فتكون دالة على كون الثواب انقياديا، و لا يكون نفس العمل بعنوانه مستحبا و يكون الامر فيها لو كان فهو للارشاد.

و اما ان يكون الاستفادة منها ترتب الثواب على نفس العمل، فيكون نفس العمل مستحبا بعنوانه و يكون الامر فيها مولويا، فحمل بعضها على التقيد و بعضها على عدم تقيد العمل ينافى وحدة الاستفادة فيها.

او يكون اشارة الى ان الصحيحة مما يمكن ان يكون ذيلها قرينه على صدرها، و قد عرفت ان التفرع فيها و كون العمل بداعي بلوغ الثواب يقتضى ان يكون المشار اليه في ذيلها- بقوله كان اجر ذلك له- هو الثواب على العمل المتقيد، لا على نفس العمل، و لا اقل من ان يكون من مصاديق احتفاف الكلام بمحتمل القرينية

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ٤٨

.....

فتكون مجمله، و تبقى الروايات الأخر كرواية محمد بن مروان ظاهرة في كون الثواب فيها انقياديا.

او يكون اشارة الى ان الصحيحة لا دلالة لها على استحباب نفس العمل اصلا، لانها قد دلت على ثبوت الثواب لمن عمل مع فرض عدم وصول اخبار من بلغ له، لبداهة دلالتها على ان من عمل بمجرد بلوغه الثواب كان له الثواب بنحو القضية الخبرية عن فرض عامل عمل كذلك، و لا اشكال في ان من عمل كذلك انما عمل للبلوغ لا للاستحباب الذاتي.

و غاية ما يمكن ان يكون مبعدا له امور ثلاثة:

الاول: ظهور صدر الصحيحة في ان الثواب على نفس العمل.

و الجواب عنه: ان العمل انما يكون محققا للانقياد، اذ لا يعقل ان يتحقق الانقياد من دون العمل، و لا وجه للاخذ بهذا الظهور بعد تقييده بان الثواب منوط باتيانه بالتماس قوله النبي صلى الله عليه و آله و سلم.

الثاني: ان اخبار من بلغ اذا دلت على ترتب الثواب على الانقياد فتكون ارشادية الى ما يحكم به العقل من حسن الانقياد و ثواب الانقياد، ثواب آخر غير الثواب الخاص المقرر لنفس العمل، و اخبار من بلغ صريحة في ان الثواب الموعود به هو الثواب الخاص دون مطلق الثواب، و مع كونه هو الثواب فهو ثواب من الشارع بما هو شارع لا بما هو رئيس العقلاء، و لازم كونه من الشارع جعل ملزومه و هو الحكم الاستحبابي.

و الجواب عنه: ان كون الثواب هو الثواب الخاص لا- يستلزم جعل الحكم الاستحبابي، لان ثواب الشارع على الانقياد معين واقعا، و تعيينه لا يستلزم ان يكون ثوبا منه بما هو شارع، و لما كان المكلف يأتي به برجاء ذلك الثواب الذي بلغه فتفضل الشارع عليه و اخبره ان له على انقياده عين ذلك الثواب.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ٤٩

الثالث: إنه لا يخفى أن النهي عن شيء، إذا كان بمعنى طلب تركه في زمان أو مكان، بحيث لو وجد في ذاك الزمان أو المكان و لو دفعة لما امتثل أصلاً، كان اللازم على المكلف إحراز أنه تركه بالمرة (١) و لو

[الثالث: جريان البراءة و عدمها في الشبهة الموضوعية التحريمية]

إشارة

الثالث: ان الظاهر من اخبار من بلغ هو الترغيب في العمل، و لازم الترغيب في العمل كون العمل بنفسه راجحاً و محبوباً، و ليس الحكم الاستجابي الا كون العمل بذاته محبوباً و راجحاً.

و الجواب عنه: ان الترغيب في العمل انما هو لانه به يتم الانقياد، اذ لا يعقل ان يكون المكلف منقاداً من دون ان يعمل، و ليس في اخبار من بلغ ظهور في ان العمل بذاته راجح و محبوب، بل تقييد الاتيان به برجاء قول النبي صلى الله عليه و آله و سلم ربما يدل على خلاف ذلك.

(١) لما فرغ فيما سبق من جريان البراءة و عدمها في الشبهة الحكمية التحريمية ... أشار بهذا الامر الثالث الى الكلام في جريان البراءة و عدمها في الشبهة الموضوعية التحريمية التي يكون الشك فيها لاجل الشك في الانطباق، بعد وصول الحكم المتعلق بالكلية ... و الاحتمالات في المقام ثلاثة:

- جريان البراءة في الفرد المشكوك مطلقاً.

- و عدم جريانها فيه مطلقاً.

- و التفضل بين كون النهي التحريمي انحلالياً بحيث ينحل الى نواه متعددة بتعدد افراد الطبيعة، كانهي عن الخمر فانه ينحل الى نواه متعددة بتعدد افراد طبيعة الخمر المتعلقة للنهي، و بين تعلقه بمجموع اعدام الطبيعة، و الفرق بين النحو الاول و النحو الثاني هو ان النهي على النحو الاول يكون له اطاعات و عصيانات متعددة بتعدد افراد الطبيعة، بخلافه على النحو الثاني فانه لو وجد فرد من افراد الطبيعة و لو مرة واحدة في زمان واحد او في مكان واحد لتحقق العصيان، فتكون اطاعة هذا النهي بترك المجموع، و عصيانه بفعل فرد واحد من الافراد.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٥٠

[أنحاء تعلق النهي بالطبيعة]

فاذا كان النهي على النحو الاول جرت البراءة في الفرد المشكوك، و ان كان النهي على النحو الثاني لم تجر البراءة، و هذا هو مختار الماتن (قدس سره).

و توضيح هذا التفصيل يتوقف على بيان امرين:

الاول: ان المصلحة الداعية الى الامر بالشئ، تارة تكون في كل فرد من افراد الطبيعة و لذلك يكون الطلب عموماً شمولياً بنحو الكل الافرادى.

و اخرى تكون المصلحة قائمة بالطبيعة، و لكن بنحو يكون بمجرد حصول الطبيعة تتحقق المصلحة الداعية و لذلك يكون الطلب عموماً بدلياً.

و ثالثة: تكون المصلحة قائمة في مجموع افراد الطبيعة، بحيث يكون المطلوب مجموع الافراد على نحو لو ترك واحد منها لما حصل

الامثال اصلا، و بهذا يفترق عن النحو الاول، فانه فيه لكل فرد اطاعة و عصيان، فيمكن أن تكون للطبيعة عصيان باعتبار ترك فرد منها، و اطاعة باعتبار اتیان فرد آخر منها، بخلاف النحو الثالث فان الاطاعة لا تكون إلا باتیان المجموع، و العصيان يتحقق بترك فرد واحد منها، و يسمى الطلب فيه بالكلّ المجموعى، و يفترق عن الثانى بان اطاعته منوطه باتیان الكل، بخلاف الثانى فان اطاعته منوطه باتیان فرد من افراد الطبيعة، و تركه يكون بترك الكل او بترك ما عدا واحد من الكل، بخلاف الثانى فان تركه بترك الكل فقط، و اتيانه باتیان فرد من الافراد.

و فى قبال الطلب المتعلق بالفعل بالانحاء الثلاثة النهى المتعلق بالترك فانه ايضا على انحاء ثلاثة:
الاول: ان يكون النهى المتعلق بالترك لقيام مفسدة بكل فرد من افراد الطبيعة، بحيث يكون لكل فرد من افراد الطبيعة اطاعة و عصيان، و عليه يكون النهى المتعلق بالطبيعة منحلا الى نواه متعددة بتعدد افراد الطبيعة، و يكون النهى على هذا عاما شموليا افراديا.
بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٥١

.....

الثانى: ان يكون النهى المتعلق بالطبيعة لاجل قيام مفسدة بمحض وجود الطبيعة، و على هذا فلا بد و ان يكون النهى شموليا ايضا، إلا انه اذا عصى و اتى بالطبيعة سقط النهى عن الطبيعة، و حيث كان ترك الطبيعة لا يتحقق إلا بترك جميع افرادها فلذلك كان النهى شموليا.

الثالث: ان يكون النهى لاجل مصلحة قائمة بالترك بجميع افراد الطبيعة، و على هذا فالنهي ايضا لا بد و ان يكون شموليا يشمل جميع افراد الطبيعة، لوضوح ان المصلحة قائمة بجميع تروك افراد الطبيعة.
و الفرق بين الثانى و الثالث هو ان السبب فى النهى الثانى هو المفسدة فى وجود الطبيعة، و فى الثالث هو المصلحة القائمة بالترك لجميع افراد الطبيعة، و لا فرق بينهما من ناحية سقوط النهى لو اتى بفرد من افراد الطبيعة، فانه كما يسقط النهى فى الثانى لتحقق المفسدة بمجرد وجود الطبيعة كما لو نهى عن الإعماء فانه بعد تحقق طبيعة العمى لا يبقى مجال للنهى عن طبيعة العمى، كذلك يسقط النهى فى الثالث حيث كان لمصلحة قائمة بجميع التروك، فانه لو اتى بفرد من افراد الطبيعة لا يعقل ان تتحقق المصلحة القائمة بجميع التروك.

الامر الثانى: ان الملاك لجريان البراءة و عدمها هو وصول النهى و عدم وصوله، و لما كان النهى فى النحو الاول منحلا الى نواه متعددة فلا بد من وصول موضوع النهى حتى يكون مانعا عن جريان البراءة، فاذا تردد المانع بين كونه خمرا او غير خمرا فلا مانع من جريان البراءة فى هذا المانع المردد، لفرض عدم وصول النهى فيه، و قد فرضنا ان النهى ينحل الى نواه متعددة، و فرض الشك فى كونه خمرا فرض عدم العلم بخمريته، الذى لازمه عدم وصول النهى عنه، فلا مانع من جريان البراءة فيه، لان لكل فرد من افراد الطبيعة نهيا خاصا متعلقا به، و لا بد من وصوله حتى يكون منجزا فى حق المكلف.

فاتضح ان تعدد النهى فى النحو الاول هو الملاك لجريان البراءة فى الفرد المشكوك.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٥٢

.....

و اما النهى على النحو الثانى و الثالث، فلما كان النهى فى الثانى متعلقا بمحض ترك الطبيعة المتوقف على ترك جميع افرادها، و فى النحو الثالث لما كان السبب فى النهى عن الفعل هو تعلق المصلحة بجميع التروك فكان المطلوب فيها فى الحقيقة هو جميع التروك على نحو الكلّ المجموعى، و فى كلا هذين النحويين النهى واحد و المتعلق واحد، فانه فى الثانى نهى واحد تعلق بنفس وجود الطبيعة،

و في الثالث نهى واحد تعلق بمجموع وجودات افرادها، و المفروض وصول هذا النهى الواحد المتعلق بمتعلق واحد، و شغل الذمة اليقيني به يستدعى الفراغ اليقيني به، فلذلك اذا كان النهى على النحو الثانى أو الثالث فلا مجال لجريان البراءة فى الفرد المشكوك، فيكون المدار فى جريان البراءة و عدمها هو وحدة النهى و متعلقه و تعدد النهى و متعلقه، فان تعدد النهى و لو تحليلاً- كان مجال لجريان البراءة، لعدم وصول النهى فى مقام تردده بين الفرد المشكوك حرمة و عدمها، كالمائع المردد بين كونه خمرا او خلا، و ان لم يتعدد النهى لم يكن مجال لجريان البراءة لوصول النهى الواحد مع متعلقه، و شغل الذمة اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني فلا بد من احراز الامتثال للنهى الواصل، و لا يحصل الاحراز إلا بترك جميع افراد الطبيعة، اما بالقطع او بالاصل كما سنشير اليه.

و الى هذا التفصيل اشار بقوله: ((الثالث انه لا يخفى ان النهى عن شىء اذا كان بمعنى طلب تركه فى زمان او مكان بحيث لو وجد فى ذاك الزمان او المكان و لو دفعة)) واحدة ((لما امتثل)) النهى ((اصلاً)) و ذلك فى ما لو كان النهى عن مفسدة فى محض وجود الطبيعة كالقتل او العمى، او كان لمصلحة فى جميع تروك افراد الطبيعة، فانه لو كان عن مفسدة فى وجود محض الطبيعة و وجدت الطبيعة بوجود فرد من افرادها لتحققت المفسدة و حصل العصيان، و كذا فيما كان لمصلحة فى جميع تروك افرادها، فانه لو وجد فرد واحد منها لما تحققت المصلحة المترتبة على جميع التروك، و على هذا فحيث وصل النهى الواحد المتعلق بشىء واحد- هو اما محض الطبيعة أو جميع افرادها على نحو الكل المجموعى، فان الكل المجموعى واحد ايضا كمحض

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٥٣

بالاصل، فلا يجوز الاثبات بشىء يشك معه فى تركه، إلا إذا كان مسبقا به ليستصحب مع الاثبات به.

نعم، لو كان بمعنى طلب تركه كل فرد منه على حدة، لما وجب إلا ترك ما علم أنه فرد، و حيث لم يعلم تعلق النهى إلا بما علم أنه مصداقه، فأصالة البراءة فى المصاديق المشبهة محكمة (١).

وجود الطبيعة- فلا بد من امتثاله بترك الجميع، لان الشغل اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني، و لذلك ((كان اللازم على المكلف احراز انه تركه بالمرة)) ليحصل به احراز الامتثال و احراز انه تركه بالمرة، اما ان يكون بالقطع او يكون بالاصل.

(١) توضيحه: ان الامتثال للامر او النهى كما يحرز بالقطع، كذلك يحرز بالاصل، فانه لو امر المولى بشىء فكما يحرز امتثاله بالقطع باثباته، كذلك يحرز امتثاله بالاصل كما لو اتى بالواجب و شك فى بطلانه لوجود القاطع، فانه يحرز بالاصل استمرار بقاء الامتثال و عدم بطلان ما اتى به، و مثله النهى المتعلق بشىء واحد، فانه تارة يحرز امتثاله بالقطع بترك جميع افراد الطبيعة قطعا، و اخرى يحرز امتثاله بالاصل و استصحاب انه كان تاركا له فيما اذا شك فى ذلك عند ارتكابه للفرد المشكوك، فانه بعد ان كان تاركا له فى حال توجه النهى له فيستصحب ذلك و به يحرز استمرار بقاءه على الترك لجميع افراد الطبيعة، مثلا لو كان النهى المتعلق بالخمير من قبيل النحو الثانى أو الثالث لا من قبيل النهى الانحلالى، و كان المكلف فى حال بلوغه تاركا لشرب الخمر، ثم ارتكب شرب المائع المردد بين الخمر و الخل، فانه و ان شك فى بقاء الامتثال لاحتمال كون ما شربه خمرا، إلا انه بواسطة استصحابه لترك شرب الخمر المتيقن له قبل بلوغه و فى زمان بلوغه الى ما بعد ارتكابه لشرب المائع المردد، فباستصحابه ذلك الترك يثبت ان تركه مستمر و باق الى هذا الزمان، و بواسطة هذا الاستصحاب يحرز بقاءه على الامتثال و انه لا مؤاخذه عليه فى شرب هذا المردد، اما اذا كان مشتغلا بشرب الخمر فى حال توجه النهى بفرض انه فى اول زمان بلوغه كان

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٥٤

فانقذح بذلك أن مجرد العلم بتحريم شىء لا يوجب لزوم الاجتناب عن أفراد المشبهة، فيما كان المطلوب بالنهى طلب ترك كل فرد على حدة، أو كان الشىء مسبقا بالترك، و إلا لوجب الاجتناب عنها عقلا

مشغولا بشرب الخمر و لو كان ذلك لعذر، إلّا انه لما كان قد انتقض يقينه بترك شرب الخمر فلا يمكنه استصحاب تركه للخمر، و على هذا الفرض لا يجوز له شرب المائع المردد، لما عرفت من لزوم احرازه لترك شرب الخمر، و حيث لا اصل عنده يحرز له ذلك، فلا بد من ان يكون احرازه لامتناله لترك الخمر منحصرًا في احرازه بالقطع، و مع شرب المائع المردد لا يكون محرزًا لذلك، لفرض احتماله لكون ما شربه خمرًا، و لا مناص له من احراز امتثال هذا النهي الواصل اليه المتعلق بشيء واحد غير منحل الى نواه متعددة.

و الى الاحراز بالاصل اشار بقوله: ((فلا يجوز الاتيان بشيء يشك معه)) أى يشك مع الاتيان به ((فى تركه)) لامتنال النهي الواصل اليه ((إلّا اذا كان مسبقًا به)) أى مسبقًا بالترك له، فانه اذا كان كذلك جاز له الاتيان بشيء يشك مع الاتيان به فى الامتنال، لانه يمكنه ان يحرز استمرار امتناله باستصحاب الترك المتيقن سابقًا، فيعتمد على هذا اليقين ((ليستصحب)) بقاؤه على استمرار الترك ((مع الاتيان به)) أى مع الاتيان للفرد المشكوك.

ثم اشار الى جريان البراءة فيما اذا كان النهي انحلالياً، لما عرفت من عدم الوصول فى فرض الانحلال بقوله: ((نعم لو كان النهي بمعنى طلب ترك كل فرد منه)) أى من متعلق النهي ((على حدة)) فيكون النهي منحلًا الى نواه متعددة بمقدار افراد المتعلق للنهي ((لما وجب الا ترك ما علم انه فرد)) لذلك المتعلق، لوضوح انه لا يعلم بوصول النهي الا حيث يصل متعلقه، و لذا قال (قدس سره): ((و حيث لم يعلم تعلق النهي إلّا بما علم انه مصداقه فاصالة البراءة فى المصاديق المشبهة محكمة)).

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٥٥

لتحصيل الفراغ قطعًا، فكما يجب فيما علم وجوب شيء احراز إتيانه إطاعة لامره، فكذلك يجب فيما علم حرمة احراز تركه و عدم إتيانه امتنالا لنهيه. غاية الامر كما يحرز وجود الواجب بالاصل، كذلك يحرز ترك الحرام به (١)، و الفرد المشبهة و إن كان مقتضى أصالة البراءة جواز

(١) هذا بيان لما اختاره من التفصيل فى المشبهة من افراد الشبهة الموضوعية التحريمية، من انه لا يجب الاجتناب عن مطلق المشبهة فى الشبهة الموضوعية التحريمية و ان علم بالحكم الكلى، و تجرى البراءة فى النهي المتعلق بالطبيعة الكلية اذا كان النهي انحلالياً، و فيما لم يكن انحلالياً فلا- مجرى للبراءة مطلقًا، و يجرى الاستصحاب فى خصوص ما كان مسبقًا بالترك كما مر بيانه، و الى هذا اشار بقوله: ((فانقدح بذلك ان مجرد العلم بتحريم شيء)) و ان كان واصلا بما هو متعلق بكلية الطبيعة إلّا انه ((لا يوجب لزوم الاجتناب عن افراد المشبهة فيما كان المطلوب بالنهي)) انحلالياً ينحل الى ((طلب ترك كل فرد على حدة)) فانه فيه تجرى البراءة كما عرفت، و كذلك فيما لم يكن انحلالياً بان كان متعلق النهي شيئًا واحدًا، و لكنه كان مسبقًا بالترك فيجرى الاستصحاب دون البراءة و ان اتفقا فى نتيجة الامر بجواز ارتكاب الفرد المشبهة، و اليه اشار بقوله: ((او كان الشيء مسبقًا بالترك)) و اما فى عدا ذلك بان كان متعلق النهي شيئًا واحدًا لا متعددًا و لم يكن هناك استصحاب، فيجب الاجتناب عن الفرد المشبهة، و لا تجرى البراءة العقلية لان شغل الذمة اليقينية يستدعى الفراغ اليقيني، و الى هذا اشار بقوله: ((و إلّا لوجب الاجتناب عنها)) أى عن الافراد المشبهة ((عقلا)) و من هذا يظهر ان كلام المصنف فى جريان البراءة العقلية فلا ينبغى الايراد عليه بانه سيأتى منه فى باب الاشتغال جريان البراءة النقلية.

ثم اشار الى الوجه فى لزوم الاجتناب فى الفرض المذكور بقوله: ((لتحصيل الفراغ قطعًا)) و ان الحال فى النهي كالحال فى الامر ((فكما يجب فيما علم وجوب شيء احراز اتيانه)) لوصوله بالعلم به فيجب على المكلف احراز الامتنال ((اطاعة

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٥٦

الاقتحام فيه، إلا أن قضية لزوم إحراز الترك اللازم وجوب التحرز عنه، و لا يكاد يحرز إلا بترك المشبهة أيضًا، فتفطن (١).

لامره فكذلك يجب فيما علم حرمة احراز ((الامتنال للنهي فى)) ((تركه)) لمتعلق النهي ((و)) يلزمه ((عدم اتيانه)) لما تعلق به (

((امتثالا لنهايه)).

و اشار الى أن الاحراز كما يكون في الواجب بالقطع و بالأصل، كذلك هو في النهي فانه كما يكون بالقطع يكون بالأصل بقوله: (غاية الامر كما يحرز وجود الواجب بالأصل كذلك يحرز ترك الحرام به)) أى كذلك يحرز ترك الحرام بالأصل ايضا.

(١) يشير الى ما يمكن ان يقال انه في الفرد المشتبه حيث لم يعلم النهي عنه و لم تعلم حرمة بخصوصه فيكون من مصاديق ما لا بيان فيه، و تجرى فيه قاعدة قبح العقاب بلا- بيان ... فاشار الى الجواب عنه بما حاصله: ان الفرد المشتبه و ان كان مما لم يصل البيان فيه بخصوصه إلا انه لا تجرى فيه قاعدة البراءة العقلية، لتوقف امثال ما وصل البيان فيه- و هو النهي الواصل المتعلق بالطبيعة الواحدة غير المنحل الى نواه متعددة- على ترك الفرد المشتبه، لانه بارتكابه لا- يكون محرزا لامثال ذلك النهي الواصل، و المفروض وجوب امثاله، و لذا قال (قدس سره): ((و الفرد المشتبه و ان كان مقتضى اصالة البراءة جواز الاقتحام فيه)) لانه لم يصل البيان فيه بخصوصه ((إلما)) انها لا- تجرى فيه لتوقف امثال ما وصل البيان فيه على ترك الفرد المشتبه، لوضوح ((ان قضية لزوم احراز الترك اللازم وجوب التحرز عنه)) لوضوح تعلق النهي بمحض وجود الطبيعة او بجميع افرادها، و لا بد من احراز امثاله ((و لا يكاد يحرز)) امثال ذلك النهي الواحد المتعلق بشيء واحد المفروض وصوله ((إلا بترك المشتبه ايضا)) لبداهة انه مع الارتكاب للفرد المشتبه لا يحرز امثال ذلك النهي، فاحراز الامثال له كما يتوقف على ترك ما علم حرمة كذلك يتوقف على ترك ما اشتبهت حرمة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٥٧

الرابع: إنه قد عرفت حسن احتياط عقلا- و نقلا، و لا- يخفى أنه مطلقا كذلك، حتى فيما كان هناك حجة على عدم الوجوب أو الحرمة، أو أمانة معتبرة على أنه ليس فردا للواجب أو الحرام (١)، ما لم يخل بالنظام فعلا، فالاحتياط قبل ذلك مطلقا يقع حسنا، كان في الامور المهمة كالدماء و الفروج أو غيرها، و كان احتمال التكليف قويا أو ضعيفا، كانت الحجة على خلافه أو لا، كما أن الاحتياط الموجب لذلك

[الرابع: حسن الاحتياط ما لم يلزم منه اختلال النظام]

(١) قد عرفت في الامر الثانى حسن الاحتياط عقلا فيما لم يصل من الشارع فيه شيء و احتمال ذلك، و في هذا الامر الرابع اراد التنبيه على حسن الاحتياط مطلقا ما لم يلزم منه الاختلال بالنظام.

و لا- يخفى ان المراد من حسن الاحتياط نقلا- هو ورود الامر الارشادى فيه من الشارع، لوضوح ان لازم الامر المولوى فيه هو حكم الشارع بالاحتياط، لا مجرد كونه حسنا عند الشارع، فكونه حسنا عند الشارع فقط لا بد و ان يكون امر به بما هو حسن، و معنى ذلك هو كون امره به ارشاديا، و المراد من الاطلاق في حسن الاحتياط هو حسنه حتى فيما قام الدليل الشرعى على عدم وجوبه او عدم حرمة، سواء في الحكم الكلى كما ورد في انه لا- حرمة في الربا في ما يباع بالعد لا بالكيل او الوزن، او قامت الامارة المعتبرة شرعا على ان الفرد المشكوك ليس من الحرام او الواجب، كما لو قامت البينة على ان المشكوك ليس من افراد الحرام او افراد الواجب، و الى هذين الفرضين اشار بقوله: ((فيما كان هناك حجة على عدم الوجوب او الحرمة)) كما مرّ مثاله في رفع الحرمة في الحكم الكلى في عدم حرمة الربا في المعدود ((او)) فيما قامت ((امانة معتبرة)) كالبينة القائمة في الفرد المشتبه ((على انه ليس فردا للواجب او الحرام)) فانه في هذين الفرضين و ان قامت الحجة على عدم الحرمة إلا ان الاحتياط فيه حسن عقلا و نقلا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٥٨

لا يكون حسنا كذلك (١)، و إن كان الراجح لمن التفت إلى ذلك من أول الامر ترجيح بعض الاحتياطات احتمالا أو محتملا (٢)،

(١) لا يخفى ان ما يوجب الاختلال بالنظام قبيح ارتكابه عقلا، و ما كان قبيحا عند العقل لا يعقل ان يحكم العقل بحسنه، فخروج ما يخلّ بالنظام عن حسن الاحتياط خروج موضوعي لانه من افراد القبيح، و لذلك قال (قدس سره): ((ما لم يخل بالنظام فعلا)).
 و لا- يخفى ان الاحتياط تارة يكون في الجمع بين احتمالات التكليف الواحد، كما لو تردد الخمر بين آنية كثيرة او يكون بعضها خارجا عن محل الابتلاء، و اخرى يكون في مقام الجمع بين تكاليف متعددة المتعلقة، و هو حسن في كلا الفرضين، إلا ان يلزم منه الاختلال بالنظام، و اذا لزم منه الاختلال لا- يكون حسنا بل يكون قبيحا، و مما ينبغي ان يعلم ان الاحتياط لما كان في الجمع بين المحتملات سواء لتكليف واحد او لتكاليف متعددة، فلزوم الاختلال بالنظام انما يلزم في الجمع بين جميعها، اما الاحتياط في بعضها بمقدار لا يلزم منه الاختلال فهو باق على حسنه العقلي او النقلى، و الى هذا اشار بقوله: ((فالاحتياط قبل ذلك مطلقا يقع حسنا)) ثم اشار الى وجه الاطلاق بقوله: ((كان في الامور المهمة كالدماء و الفروج او غيرها و)) سواء ((كان احتمال التكليف قويا او ضعيفا)) و سواء ((كانت الحجّة)) قائمة ((على خلافه)) أى على الترخيص الذى هو خلاف الاحتياط ((اولاء)) ففي هذه الموارد كلها المفروض فيها عدم حصول الاختلال من الاحتياط فيها فان الاحتياط فيها يكون حسنا عقلا و نقلا، كما ان المقدار الموجب لاختلال النظام لا يكون الاحتياط فيه حسنا، بل يكون قبيحا، و لذا قال (قدس سره): ((كما ان الاحتياط الموجب لذلك)) أى للاختلال في النظام ((لا يكون حسنا كذلك)) أى لا يكون حسنا لا عقلا و لا نقلا.

(٢) حاصله: انه حيث كان المفروض لزوم الاختلال في النظام من الاحتياط التام في جميع احتمالات التكليف الواحد و في جميع موارد التكاليف فيكون الاحتياط التام
 بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٥٩
 فافهم (١).

قبيحا لا حسنا، و بمقدار لا يلزم منه الاختلال فهو باق على حسنه، ففي مقام الاحتياط في موارد التكاليف المتعددة اذا التفت المكلف الى ان الاحتياط التام في جميعها يلزم منه الاختلال و أراد ان يحتاط فيما لا يلزم منه الاختلال، فينبغي له ان يقدم الاحتياط في الموارد المهمة على غيرها، و الاحتياط في احتمالات التكاليف القوية كالمظنونة على المحتملات غير المظنونة، و الاحتياط فيما لم تقم الحجّة الخاصة فيه على الترخيص على غيره، لوضوح ان هذه الموارد ارجح في اعمال الاحتياط فيها من غيرها، و الى هذا اشار بقوله: ((و ان كان الراجح لمن التفت الى ذلك)) أى الى لزوم الاختلال من الاحتياط فى الكل، و إلى ان بعضها ارجح من غيره، ففي مقام اعمال الاحتياط ينبغي له ((من اول الامر ترجيح بعض الاحتياطات)) على البعض الآخر، فيقدم ما هو اقوى ((احتمالا)) كالتقوى على الضعيف ((او)) ما هو اقوى ((محتملا)) كالفروج و الدماء على غيرها.

(١) لعله اشارة الى ما يمكن ان يقال: ان الاحتياط قبل الاختلال يكون حسنا، و بعده لا- يكون حسنا، فهو في مقام الاحتياط في التكاليف المحتملة المتعددة لا في احتمالات التكليف الواحد، فانه مبنى على جواز التفكيك بين الموافقة القطعية و المخالفة القطعية.
 و لا- يمكن ان يقال ان امكان التفكيك و عدم امكانه انما هو فى الاحتياط اللازم، و اما الاحتياط لاجل احتمال التكليف فلا مانع من كونه حسنا و ان كان فى بعض احتمالات التكليف الواحد لكفاية احتمال التكليف فى حسنه، لوضوح ان الاحتياط فى احتمالات التكليف الواحد قبل الاختلال ليس باحتياط، لان الاحتياط هو انه اذا كان هناك شىء فلا بد من اصابته، و فى احتمالات التكليف الواحد لا يكون ذلك إلا باتيان الجميع، و المفروض عدم حسنه لاختلاله بالنظام.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٦٠

[الوجوه و الأقوال فى المسألة]

إذا دار الامر بين وجوب شىء و حرمة، لعدم نهوض حجة على أحدهما تفصيلا بعد نهوضها عليه إجمالا (١)، ففيه وجوه: الحكم بالبراءة عقلا و نقلا لعموم النقل، و حكم العقل بقبح المؤاخذة على خصوص الوجوب أو الحرمة للجهل به، و وجوب الاخذ بأحدهما تعيينا أو تخييرا، و التخيير بين الترك و الفعل عقلا، مع التوقف عن الحكم به رأسا، أو مع الحكم عليه بالاباحة شرعا، أو جهها الاخير (٢)، لعدم الترجيح بين

[دوران الأمر بين المحذورين]

(١) دوران الامر بين وجوب الشىء و حرمة منوط بامرین:

الاول: العلم اجمالا بان الحكم الواقعى يدور بينهما، و لا مجال فيه لبقية اقسام الحكم من الاستحباب و الكراهة و الاباحة الواقعية. الثانى: عدم نهوض الحجة على احدهما بخصوصه، كما اذا اختلفت الامة فى المسألة على قولين، قول فيه بالوجوب، و قول آخر بالحرمة، فبناء على ان اختلاف الامة على قولين يوجب نفى الثالث، فيعلم اجمالا بان الواقع يدور بينهما، و حيث فرض اختلاف الامة على قولين فلا- تكون الحجة فى المقام ناهضة على خصوص احدهما بعينه لا غير و قد اشار الى الامر الثانى بقوله: (لعدم نهوض حجة على احدهما بخصوصه)) و اشار الى الامر الاول بقوله: ((بعد نهوضها)) أى بعد نهوض الحجة (عليه اجمالا)) أى على الدوران بين الوجوب و الحرمة و ان الحكم الواقعى هو احدهما لا غير.

(٢) الوجوه فى هذه المسألة التى اشار اليها فى المتن خمسة:

الاول: الحكم فيه بالبراءة عقلا- و نقلا، اما عقلا فلعدم المانع من جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان فيه، و اما نقلا فلعدم المانع من شمول ادلة البراءة النقلية كمثل ما لا يعلمون و دليل الاباحة مثل قوله عليه السلام: (كل شىء لك حلال ... و إلى هذا اشار بقوله: (الحكم بالبراءة عقلا و نقلا ... الى آخر الجملة)).

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ٦١

الفعل و الترك، و شمول مثل كل شىء لك حلال حتى تعرف أنه حرام له (١)،

[مختار المصنف (قده) فى المسألة]

الثانى: الاخذ باحدهما تعيينا و هو الحرمة لترجيحها على الوجوب، و عدم احتمال ترجيح الوجوب عليها، و اليه اشار بقوله: (و وجوب الاخذ باحدهما تعيينا)).

الثالث: الاخذ باحدهما تخييرا بان يأخذ اما بالفعل فلا يكون له الاخذ بالترك أو يأخذ بالترك فلا يكون له الاخذ بالفعل، و الى هذا اشار بقوله: ((او تخييرا)).

الرابع: التخيير بين الفعل و الترك عقلا. و الفرق بينه و بين الثالث انه على الرابع له ان يفعل و ان يترك أى لا يكون له الاخذ بالفعل و الترك معا، فان شاء فعل و ان شاء ترك، و لكن ذلك من ناحية حكم العقل فى المقام، و اما من ناحية الحكم الشرعى فهو التوقف فليس له الافتاء بالاباحة الشرعية، و الى هذا اشار بقوله:

(و التخيير بين الترك و الفعل عقلا مع التوقف عن الحكم)) الشرعى (به رأسا)).

الخامس: التخيير بين الفعل و الترك عقلا مع الحكم فيه بالاباحة شرعا، و اليه اشار بقوله: (او مع الحكم عليه بالاباحة شرعا)) أى مع التخيير فيه بين الفعل و الترك عقلا الحكم عليه ايضا بالاباحة شرعا.

و لا يخفى الفرق ايضا بين القول الاخير و القول الاول و هو البراءة عقلا و نقلا، لما سيأتى الاشارة اليه من عدم جريان البراءة العقلية، و ان الحكم العقلى بالتخيير بين الفعل و الترك لا من جهة قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

و مختار المصنف هو الاخير و اليه اشار بقوله: (أو جهها الاخير)).

(١) لا- يخفى ان مختار المصنف مركب من جزءين: الجزء الاول هو التخيير عقلا بين الفعل و الترك، و الدليل عليه هو انه بعد قيام الحجة على الفعل و على الترك فهما متناهيان لا يمكن العمل بهما بما هو عمل بالحجة، و لا مرجح لاحدهما على الآخر، فلا تأثير للحجتين و ان تم البيان فيهما لفرض فعليتهما، فالعقل يرى عدم المانع عن الفعل و عن الترك لا من جهة عدم البيان الفعلى، بل من جهة عدم منجزيتهما و عدم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٦٢

و لا مانع عنه عقلا و لا نقلا (١).

[الموانع المتوهمه عن شمول دليل الاباحة للمقام]

الترجيح لاحدهما، فلا- مانع يراه العقل من ارتكاب الفعل او الترك، و هو غير حكمه بجواز الارتكاب لقاعدة قبح العقاب بلا بيان لفرض تحقق البيان هنا، غاية انه بيان لا يمكن ان يؤثر، و سيأتى لهذا مزيد بيان ان شاء الله تعالى عند تعرض المصنف لعدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان فى المقام، و الى هذا اشار بقوله:
(لعدم الترجيح بين الفعل و الترك)).

و الجزء الثانى هو الحكم بالاباحة شرعا لان المقام مما يشمله قوله عليه السلام: (كل شىء لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه) بناء على ما مر منه: من استظهار شموله للشبهة الحكمية و لا اختصاص لها بالشبهة الموضوعية ... و بناء على ما مر منه ايضا من شموله لمشكوك الوجوب كمشكوك الحرمة ... و بناء ايضا على ان المراد من الغاية و هى حتى تعرف انه حرام بعينه هى المعرفة الموجبة للتجزؤ، و بعد تمامية هذه الامور الثلاثة فهى تشمل المقام مما دار الامر فيه بين الوجوب و الحرمة لعدم معرفة انه حرام بعينه.

(١) الموانع المتوهمه عن شمول دليل الاباحة للمقام اما عقلية او نقلية، اما العقلية:

فمنها: انه لما كان المقام هو دوران الامر بين وجوب الفعل و حرمة، فاذا كان واجبا كان الفعل لازما، و اذا كان حراما كان العدم لازما، و حيث ان الشخص لا- يخلو عن فعل الشىء او تركه فهو مضطر الى احدهما، و مع الاضطرار الى احدهما فلا مجال لجعل الاباحة شرعا، للغوية ذلك، و عدم فائدته بعد ان كان المقام مما يضطر اليه.

و الجواب عنه: ان الاضطرار المانع عن الحكم حتى حكم الاباحة هو الاضطرار السالب للقدرة، و من الواضح ان الشخص و ان كان مما لا- مناص له من ان يفعل او يترك، ألّا انه يفعل بالقدرة و الارادة و يترك بالقدرة و الارادة، و دليل الاباحة جار فى الفعل من جهتين: من جهة احتمال وجوبه، و من جهة احتمال حرمة، ففى مقام

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٦٣

و قد عرفت أنه لا يجب موافقة الاحكام التزاما، و لو وجب لكان الالتزام إجمالا بما هو الواقع معه ممكنا، و الالتزام التفصيلي بأحدهما لو لم يكن تشريعا محرما لما نهض على وجوبه دليل قطعا (١)، و قياسه

جريانه من جهة احتمال الوجوب لا يكون الشخص مضطرا من ناحية فعل ذلك الشيء حتى يكون الترخيص لغوا، و في مقام جريانه من ناحية احتمال الحرمة لا يكون مضطرا الى الترك حتى يكون الترخيص في الترك لغوا ايضا.

و منها: ان الحكم بالاباحة انما يكون في مقام يمكن للشارع ان يحكم فيه بالاحتياط، و من الواضح انه لا يمكن ان يحكم الشارع في المقام بالاحتياط، لعدم امكان الاحتياط فيما دار الامر فيه بين الوجوب و الحرمة.

و الجواب عنه: ان الحكم بالاباحة شرعا لا- يختص بان يكون مما يجوز ان يحكم الشارع فيه بالاحتياط، بل الشرط فيه امكان الجعل التعبدى فيه لغير الحكم بالاباحة، و من الواضح انه يمكن التعبد الشرعى بان يجعل الشارع في المقام لزوم الفعل او لزوم الترك.

و منها: ما اشار اليه في المتن من مانعية لزوم الموافقة الالتزامية، و سيأتى بيانه و الجواب عنه.

(١) لا يخفى ان الكلام في وجوب الموافقة الالتزامية من ناحيتين:

الاولى: انه هل للحكم موافقتان: موافقة جوارحية، و موافقة جنائية و هى الالتزام بالحكم جنانا؟ .. و قد مرّ الكلام فيها في مباحث القطع.

الثانية: في ان الموافقة الالتزامية- على القول بها- هل تمنع عن جريان الاصول ام لا؟ و هذه الناحية هى المربوطة بمقامنا، و قد مرّ الكلام ايضا فيها في مباحث القطع، و بعد تعرّض المصنف لذكر وجوب الموافقة الالتزامية في المقام من حيث كونه مانعا عن جريان اصالة الاباحة في ما دار الامر فيه بين الوجوب و الحرمة، فلا بد من التعرّض لما يمكن من تقريبه و الجواب عنه ..

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٦٤

.....

اما تقريبه فنقول: ان الالتزام في المقام اما باحد الحكمين تعينا او تخيرا او الالتزام بالجامع و هو الالتزام لان الحكم الواقعي اما وجوب او حرمة، و على كل من هذه الاحتمالات فلا- يمكن جعل الاباحة في مورده لمنافاة الحكم فيه بالاباحة لما التزم به جنانا على كل حال، و هو واضح لان الحكم الملتزم به الزامى في هذه الصور الثلاث كلها.

و الجواب عنه اولاً: بانه قد قد مر في مباحث القطع انه لا دليل على وجوب الموافقة الالتزامية لا من العقل و لا من الشرع، و انه ليس هناك امتثالان امتثال خارجي و امتثال جناني.

و ثانياً: ان الالتزام على فرض تسليم وجوبه، فهو انما يجب حيث يمكن الالتزام بالحكم المعلوم تفصيلا، اما اذا لم يعلم به تفصيلا فالالتزام فيه بعنوان كونه واجبا او بعنوان كونه محرما اما تعينا او تخيرا لا- دليل عليه اولاً، و ثانياً انه مستلزم للتشريع لفرض عدم معلومية الحكم الواقعي المعلوم اجمالا، و اما الالتزام بالالزام الجامع فباطل ايضا، لوضوح ان الالزام الموجود في المقام لم يكن حكما بما هو الزام و جنس، لعدم تحققه بما هو جنس، بل هو متحقق في ضمن احد فصليه اما في ضمن الوجوب او في ضمن الحرمة، فالالتزام بالالزام بحده الجنسي ليس من الالتزام بالحكم في المقام.

نعم الالتزام الممكن في المقام هو الالتزام بما هو حكم الله واقعا بهذا العنوان بنحو الاشارة اليه بهذا المقدار اجمالا، و الالتزام بالحكم بهذا العنوان لا ينافي جعل الاباحة فيه ظاهرا.

فان قلت: ان الحكم الواقعي في المقام إما وجوب او حرمة فالالتزام فيه و لو بنحو ما ذكر ينافي جعل الاباحة ظاهرا.

فانا نقول: انه لا- منافاة بين الالتزام بالحكم الواقعي غير المؤثر و هو باق على واقعيته من دون ان يكون منجزا، و بين جعل الاباحة ظاهرا، و قد اشار الى عدم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٦٥

بتعارض الخبرين الدال أحدهما على الحرمة و الآخر على الوجوب (١) باطل، فإن التخيير بينهما على تقدير كون الاخبار حجة من باب السببية

وجوب الموافقة الالتزامية حتى تكون مانعا عن قاعدة الحل في المقام بقوله: ((و قد عرفت)) في مباحث القطع ((انه لا يجب موافقة الاحكام التزاما)).

و اشار الى انه لو سلمنا وجوبها لكان اللازم الالتزام بالحكم اجمالا و بما هو حكم الله واقعا، و هذا الالتزام لا يمنع عن جريان هذا الاصل في المقام بقوله: ((و لو وجب)) الالتزام بالاحكام جنانا ((لكان هو الالتزام اجمالا بما هو الواقع)) و ((معه)) أى مع هذا الالتزام الاجمالي كان شمول كل شىء للمقام ((ممكنا)) لما عرفت من عدم المنافاة بين الالتزام الاجمالي و جريان قاعدة الحل في المقام.

و اشار الى ان الالتزام التفصيلي باحدهما تشريع اولاً، و ثانياً انه لا دليل على وجوبه في المقام لفرض عدم معلومية الحكم تفصيلاً بقوله: ((و الالتزام التفصيلي باحدهما لو لم يكن تشريعاً محرماً لما نهض على وجوبه دليل قطعاً)).

(١) لما اشار الى عدم المانع العقلي عن جريان القاعدة من ناحية وجوب الموافقة، اشار الى عدم المانع نقلاً.

و توضيحه: ان قياس المقام بتعارض الخبرين الدال احدهما على الوجوب و الآخر على الحرمة: تارة لان يكون القياس بالخبرين هو المدرك للاخذ باحدهما بخصوصه في المقام تخيراً، و مع كون الواجب هو الاخذ باحدهما لا وجه للقول الخامس و هو التخيير بين الفعل و الترك عقلاً و جريان قاعدة الحل نقلاً.

و اخرى: ان يكون القياس لاجل وجوب الالتزام باحدهما بخصوصه، و مع وجوب الالتزام باحدهما بخصوصه لا يكون مجال لجريان قاعدة الحل في المقام.

و على كل فبطلان قياس المقام بتعارض الخبرين الدال احدهما على الوجوب و الآخر على الحرمة ينفي الامرين معاً، و ان كان ظاهر المصنف في المتن هو الكلام من الناحية الثانية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٦٦

يكون على القاعدة، و من جهة التخيير بين الواجبين المتزاحمين، و على تقدير أنها من باب الطريقية فإنه و إن كان على خلاف القاعدة، إلا أن أحدهما- تعييناً أو تخيراً- حيث كان واجداً لما هو المناط للطريقية من احتمال الاصابة مع اجتماع سائر الشرائط، صار حجة في هذه الصورة بأدلة الترجيح تعييناً، أو التخيير تخيراً، و أين ذلك مما إذا لم يكن

و حاصله: ان التكليف الواقعي و ان كان لا يقتضى الالتزام التخييري بينه و بين الالتزام بضده، لوضوح ان كل حكم يقتضى الالتزام به بنفسه لا التخيير بين الالتزام به او بضده، و كذلك فيما كان الدال على وجوب الالتزام هو الدليل الخارجى الدال على وجوب الالتزام بالاحكام، فانه انما يدل على وجوب الالتزام بالاحكام بعنوانها المختصة بها، و لا دلالة على الالتزام تخيراً بين عنوان الحكم و بين عنوان الحكم الآخر.

إلا انه لما دل الدليل في تعارض الخبرين على لزوم الاخذ باحدهما تخيراً فيجب الالتزام بمؤدى الخبر الذى يختاره المكلف.

و الملاك في تعارض الخبرين موجود في المقام لان الملاك في التخيير في تعارض الخبرين: اما لمراعاة الحكم الظاهري الدال عليه الخبران و ان لا يترك كلا الحكمين الظاهرين، فالمقام اولى لانه من دوران الامر بين الحكمين الواقعيين.

و اما لان الملاك في التخيير بين الخبرين المتعارضين هو لاجل احداث الخبرين لاحتمال الحكم الواقعي، و هنا اولى ايضا لوضوح العلم في المقام بان الواقع يدور بين الاحتمالين من الوجوب و الحرمة، فالملاك للتخيير بين الخبرين موجود في المقام، و مع تحقق

الملاك لا بد في المقام من الاخذ باحد الامرين، و مع الاخذ به فهو الذي يجب الالتزام به، و لا مجال حينئذ لجريان قاعدة الحل في المقام، و الى ما ذكرنا اشار بقوله (وقياسه)) أى قياس المقام (بتعارض الخبرين الدال احدهما على الحرمة و الآخر على الوجوب)).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ٦٧

المطلوب إلا الاخذ بخصوص ما صدر واقعا؟ و هو حاصل، و الاخذ بخصوص أحدهما ربما لا يكون إليه بموصل (١).

(١) و حاصله: ان قياس المقام بالخبرين باطل، لان حجية الاخبار اما من باب السببية و الموضوعية، و يكون قيام الخبر على حكم موجبا لكونه هو الحكم الواقعي، و لازم ذلك كون التعارض بين الخبرين يكون من قبيل المتزاحمين، و عليه فيكون التخيير في الخبرين المتعارضين على القاعدة، لان كل واحد من الخبرين قد اقتضى ان يكون مؤداه حكما واقعا، و حيث لا يمكن الجمع بينهما فلا بد من التخيير بينهما.

و قد اتضح مما ذكرنا بطلان قياس المقام بالخبرين المتعارضين على السببية، لان المفروض في المقام كون الحكم الواقعي هو احد الحكمين لا كلاهما، فلا وجه لقياس ما كان الحكم الواقعي احدهما بما كان الحكم الواقعي كليهما، و الى هذا اشار بقوله: (فان التخيير بينهما)) أى بين الخبرين الدال احدهما على الوجوب و الآخر على الحرمة (على تقدير كون الاخبار حجة من باب السببية يكون على القاعدة)) اذ بعد ان كان مؤدى كل واحد منهما حكما واقعا، و لا يمكن الجمع بينهما لتزاحمها، و لا يجوز تركهما لانه من ترك الواجب قطعاً، فلا بد من التخيير بينهما و يكون ذلك (من جهة التخيير بين الواجبين المتزاحمين)) و لا يصح قياس المقام به لان الحكم الواقعي فيه واحد كما عرفت.

و اما بناء على الحجية في الامارات من باب الطريقة بغرض ايصال الواقع: أى ان المصلحة الواقعية الداعية لجعل الحكم واقعا هي الداعية ايضا لا يصلح الحكم من حيث لا علم به، فالقاعدة الاولى في الخبرين المتعارضين هو التساقط، لانهما ليسا من المتزاحمين بل هما متكاذبان، لان مصلحة الحكم الواقعي المنبعث عنها جعل الامارة واحدة، و الحكم الواقعي الذي كان جعل الخبر لغرض ايصاله واحد ايضا، فلذلك كان الخبران المتعارضان متكاذبين لا متزاحمين، و مع العلم بكذب احدهما فالقاعدة تقتضى التساقط، فلاخذ باحدهما تعيينا او تخييرا على خلاف القاعدة،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ٦٨

.....

هذه هي القاعدة الاولى في الخبرين المتعارضين على الطريقة، و الى هذا اشار بقوله:

(و على تقدير انها من باب الطريقة فانه و ان كان)) الاخذ باحدهما (على خلاف القاعدة)) لانهما ليسا من المتزاحمين بل هما من المتكاذبين.

و اما في الاخذ باحدهما تعيينا فيما اذا كان احدهما ارجح كما تدل عليه ادلة الترجيح، أو الاخذ باحدهما تخييرا كما تقتضيه ادلة التخيير و هي القاعدة الثانية الواردة في خصوص الخبرين المتعارضين، فالوجه فيه هو ان الملاك في الخبر هو احتمال اصابته الواقع، فكون الطريق الخبري محتمل الاصابة هو الملاك لجعل الخبر بما له من الشرائط حجة، و هذا الملاك مفقود في المقام اذ ليس في المقام طريق فيه احتمال الاصابة، بل ليس في المقام الا مجرد احتمال كون الحكم الواقعي هو احد الحكمين من الوجوب و الحرمة، فلا وجه للقياس ايضا بناء على الطريقة في الخبرين، لان القاعدة الاولى فيها هو التساقط دون التخيير حتى يقاس المقام بهما، و الملاك في القاعدة الثانية في الخبرين هو احتمال اصابة الخبر للواقع و هو مفقود ايضا، لانه ليس في المقام الا مجرد احتمال الواقع، و

ليس هنا طريق محتمل الاصابة حتى يكون للقياس فيه مجال.

فاتضح انه لا يصح قياس المقام بالخبرين المتعارضين بناء على السببية و على الطريقة، فالقياس على كل حال باطل، فلا يجب الالتزام باحد الحكمين بخصوصه في المقام كما يجب الالتزام بمؤدى احد الخبرين بخصوصه حتى يكون مانعا عن شمول قاعدة الحل في المقام، و انما الواجب في المقام- بناء على وجوب الموافقة الالتزامية- هو الالتزام و الاخذ بالحكم الواقعي الصادر على نحو الاجمال، و قد عرفت عدم مانعيته عن جريان قاعدة الحل في المقام، و اما الاخذ بخصوص احدهما مع انه تشريع فانه التزام بما ربما لا يكون التزاما بالحكم الواقعي، و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله:

((إلا ان احدهما)) أى ان الملاك للاخذ باحدهما على الطريقة فهو موجود في الخبرين دون المقام، لان الملاك في الاخذ باحد الخبرين ((تعيننا)) كما تقتضيه ادلة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٦٩

نعم، لو كان التخيير بين الخبرين لاجل إبدائهما احتمال الوجوب و الحرمة، و إحداثهما التردد بينهما، لكان القياس في محله، لدلالة الدليل على التخيير بينهما على التخيير هاهنا، فتأمل جيدا (١).

الترجيح ((او تخييرا)) كما تقتضيه ادلة التخيير ((حيث كان)) كل واحد من الخبرين ((واجدا لما هو المناط للطريقة من احتمال الاصابة)) لوضوح ان كل واحد من الخبرين المتعارضين محتمل الاصابة ((مع)) فرض ((اجتماع سائر الشرائط)) للحجية ككونه خيرا عن حس و كون المخبر به ثقة، فلذلك ((صار حجة في هذه الصورة)) و هي صورة التعارض ((ب)) حسب القاعدة الثانية المستفادة من ((ادلة الترجيح)) من الاخذ باحدهما و الالتزام به اما ((تعيننا)) حيث يكون احدهما واجدا للمزية المرجحة ((او)) المستفادة من ادلة ((التخيير)) حيث لا يكون لاحدهما مزية فيجب الاخذ باحدهما ((تخييرا)) و الالتزام به، و هذا مفقود في المقام اذ ليس هنا إلا مجرد كون الواقع احد الحكمين، و ان كل واحد منهما محتمل لان يكون هو الواقع، و ليس في المقام طريق فيه الملاك الموجود في الخبر و هو احتمال اصابته الواقع، فلو قلنا بوجوب الموافقة الالتزامية في المقام فيجب الالتزام بما هو الحكم واقعا على نحو الاجمال، و لذا قال (قدس سره): ((و اين ذلك)) أى و اين الملاك الموجود في الخبرين المتعارضين الموجب للالتزام باحدهما تعينا او تخييرا ((مما اذا لم يكن المطلوب)) فيه ((الا- الاخذ بخصوص ما صدر واقعا)) على نحو الاجمال ((و هو حاصل)) بناء على وجوب الموافقة في المقام ((و)) اما ((الاخذ بخصوص احدهما)) مع انه تشريع ((ربما لا يكون اليه)) أى الى الواقع ((بموصل)).
فاتضح انه لا وجه لقياس المقام بالخبرين المتعارضين.

(١) حاصله: انه لو كان الملاك للتخيير في الخبرين المتعارضين بحسب القاعدة الثانية هو كون الخبرين بقيامهما على الوجوب و الحرمة أو جبا احتمال الوجوب و الحرمة، و هما السبب لاحداث هذا الاحتمال، لا ان الملاك ما ذكرناه من احتمال اصابة الخبر
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٧٠

و لا مجال- هاهنا- لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإنه لا قصور فيه- هاهنا- و إنما يكون عدم تنجز التكليف لعدم التمكن من الموافقة القطعية كمخالفتها، و الموافقة الاحتمالية حاصلة لا محالة، كما لا يخفى (١).

لواقع، لكان هذا الملاك الموجب للتخيير في الخبرين المتعارضين في الوجوب و الحرمة موجودا في مقامنا، لما هو واضح من وجود احتمال كون الواقع هو الوجوب او الحرمة في المقام، لكان القياس في محله، و لكنك قد عرفت ان الملاك في الخبرين هو احتمال اصابة كل واحد من الخبرين للواقع، لا مجرد ابداء الخبرين لاحتمال الوجوب و الحرمة و احداثهما، لتردد الواقع بينهما، و عبارة المتن واضحة.

(١) توضيحه: ان القول الاول في المقام هو جريان البراءة العقلية و النقلية، و مختار المصنف الذي هو القول الخامس هو التخيير عقلا و البراءة نقلا، و قد اشرنا في صدر المسألة ان حكم العقل في المقام بالتخيير ليس لجريان البراءة العقلية، و لو كان لجريان البراءة العقلية لما كان فرق بينهما الا مجرد التعبير، فلذلك اشار المصنف الى عدم جريان البراءة العقلية في المقام، و ان حكم العقل بالتخيير لعدم الترجيح بين الحجتين.

و الوجه في عدم جريان البراءة العقلية التي هي قبح العقاب بلا بيان، هو ان المراد من البيان هو العلم بالحكم، و من الوضح ايضا ان العلم الاجمالي بالحكم يؤثر في التنجز كالعلم التفصيلي به، و العلم الاجمالي في مقام دوران الامر بين الوجوب و الحرمة موجود، فانه يعلم اجمالا- بالالزام الدائر بين الالزام بالفعل و الالزام بالترك، و انما لا يجب امتثاله في المقام لعدم التمكن من موافقته القطعية و ترك مخالفته القطعية، و لذا لو علمنا بان الشيء اما واجب فعله اليوم او حرام فعله غدا، بان نعلم اجمالا بتوجه تكليف الزامى لنا هو اما وجوب اكرام زيد اليوم أو هو حرمة اكرامه في غد، فانه لا شبهة في لزوم امتثال هذا الالزام، و يجب اكرام زيد اليوم و يحرم اكرامه في غد، للتمكن من موافقته القطعية و مخالفته القطعية، فيحكم العقل بلزوم موافقته القطعية و يستحق عليها الثواب، و بلزوم ترك مخالفته القطعية و يستحق

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٧١

.....

على المخالفة القطعية العقاب، فلا قصور في المقام من ناحية العلم و البيان، و انما القصور في المقام هو من ناحية عدم التمكن من امتثال هذا الالزام، فانه مع دوران الامر بين كون الشيء الواحد اما واجبا او حراما لا يتمكن من امتثال هذا الالزام بترك مخالفته القطعية، لانه ان فعل يحتمل المخالفة لاحتمال كون الفعل حراما، و ان ترك يحتمل المخالفة لاحتمال كون الفعل واجبا، و اذا كان احتمال المخالفة لازما على كل حال فلا يعقل ان يحكم العقل بتنجز هذا الالزام، لان تنجز التكليف منوط بالقدرة على الامتثال بالقدرة على ترك مخالفته القطعية، فحيث لا قدرة على ترك المخالفة القطعية فلا يحكم العقل بتنجز هذا التكليف الالزامي.

و بعبارة اخرى: ان فعليه التكليف منوط بأمرين: وصول التكليف، و القدرة على متعلقه بان لا يكون غير مقدور كالطيران الى السماء. و تنجز التكليف ايضا منوط بأمرين: وصول التكليف، و التمكن من الموافقة القطعية و ترك المخالفة القطعية، و اذا كان بحيث لا يتمكن من موافقته القطعية و ترك مخالفته القطعية فلا يكون التكليف منجزا.

و قد اتضح مما ذكرنا: انه لا- قصور من ناحية الوصول للتكليف لوصول الالزام في المقام، و انما كان هذا الوصول غير مؤثر لفقد شرطه الثاني، و هو كونه مما يمكن موافقته القطعية و ترك مخالفته القطعية، فلا قصور من ناحية البيان و انما القصور من ناحية القدرة على الامتثال، و من الواضح ايضا ان عدم القدرة على الامتثال غير مربوط بقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

فظهر مما ذكرنا: انه لا مجرى للبراءة العقلية في المقام، لوضوح وصول البيان المؤثر لو لا المانع و هو عدم القدرة على الامتثال، و إلى هذا اشار بقوله: (و لا مجال هاهنا)) لقاعدة قبح العقاب بلا بيان فانه لا قصور فيه)) أى فانه لا قصور في البيان (هاهنا)) و يدل على عدم القصور فيه ما عرفت من انه لو كان الامتثال ممكنا لكان العلم بهذا الالزام مؤثرا او منجزا، كما لو علم اما بوجوب اكرام زيد اليوم او حرمة غدا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٧٢

ثم إن مورد هذه الوجوه، و إن كان ما إذا لم يكن واحد من الوجوب و الحرمة على التعيين تعديدا، إذ لو كانا تعبيدين أو كان أحدهما المعين كذلك، لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما و الرجوع إلى الاباحة، لانها مخالفة عملية قطعية على ما أفاد شيخنا الاستاذ (قدس سره) (١)، إلا أن الحكم أيضا فيهما إذا كانا كذلك هو التخيير عقلا

[عدم تأتى الوجوه كلها الا على التوصلين أو كان احدهما المردد تعبديا]

(١) توضيحه: ان الوجوه الخمسة المذكورة لا تتأتى كلها الا فيما كان الوجوب و الحرمة كلاهما توصليين او كان احدهما المردد بين الوجوب و الحرمة تعبديا، اما لو كانا كلاهما تعبديين او كان احدهما المعين تعبديا، بان يكون الشىء اما واجبا تعبديا و حراما تعبديا، او كان الوجوب على فرضه تعبديا، أو الحرمة على فرضها تعبدية بان تختلف الامة- مثلا- على قولين احدهما يقول بالوجوب التعبدى و الآخر يقول بالحرمة التوصلية أو بالعكس فلا تتأتى الاقوال جميعها فى ذلك.

و بيان ذلك: ان القول الاول و هو البراءة عقلا و نقلا، و القول الخامس الذى هو مختار المصنف و هو التخيير عقلا عملا و جريان الاباحة نقلا، فيما كانا تعبديين او كان احدهما المعين تعبديا فلا يتأتان، و الوجه فى ذلك ان القول بالبراءة عقلا و نقلا، و القول بالتخيير و بالاباحة مشروط بعدم لزوم المخالفة القطعية من ذلك، اما لو لزم المخالفة القطعية فلا مجال للقول بالبراءة و لا الاباحة.

و من الواضح انه لو كانا تعبديين او احدهما المعين كالوجوب- مثلا- تعبديا فان لازم القول بالبراءة و الاباحة- فعلا و تركا- هو الاذن و الترخيص فى الفعل كيفما كان و الترك كذلك، فاذا كان كان كلاهما تعبديين ففعل- مثلا- لا بقصد القربة فانه يعلم بالمخالفة القطعية، لانه لو كان واجبا لكان الفعل لا بقصد القربة مخالفة له، و لو كان المطلوب الترك فقد خالفة ايضا لفرض كونه فعلا، و لو كان احدهما المعين كالوجوب تعبديا فانه ايضا فيما لو فعل لا بقصد القربة تحصل المخالفة القطعية، فلا وجه للقول بالبراءة و الاباحة مع العلم بان لازمها جواز المخالفة القطعية، اما لو كانا توصليين او

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٧٣

.....

كان احدهما المردد تعبديا فانه لا يعلم بالمخالفة القطعية، اما لو كانا توصليين فواضح، و اما لو كان احدهما المردد تعبديا فانه ايضا لا يعلم بالمخالفة القطعية، لانه لو فعل لا بقصد القربة لا يقطع بالمخالفة لاحتمال كون الحكم الواقعى هو وجوب الفعل و كان توصليا، و كذلك فيما لو ترك لا بقصد القربة فانه ايضا لا يقطع بالمخالفة لاحتمال كونه هو الحرمة و كانت توصلية ايضا، و كذلك لو فعل بقصد القربة فانه لا يقطع بالمخالفة لاحتمال كون الفعل واجبا سواء كان توصليا أو تعبديا، فانه يكون قد اتى به، اذ قصد القربة لا تنافى الوجوب التوصلية، و كذلك لو ترك بقصد القربة فانه ايضا لا يقطع بالمخالفة و هو واضح مما ذكرنا.

و ينبغى ان لا يخفى ان الاقوال المذكورة انما تختلف فى مسألة المخالفة القطعية كما عرفت، و اما فى الموافقة القطعية فالاقوال كلها تشارك، سواء فى التعبديين و التوصليين و المختلفين، فان الموافقة القطعية ممتنع على كل حال و هو واضح.

و قد اشار الى ما ذكرنا من عدم تأتى الاقوال جميعها الا على التوصليين، او كان احدهما المردد تعبديا، اما لو كانا تعبديين او احدهما المعين تعبديا فلا- تتأتى الوجوه المذكورة كلها بقوله: (ثم ان مورد هذه الوجوه) الخمسة المذكورة (و ان كان ما اذا لم يكن واحد من الوجوب و الحرمة على التعيين تعبديا)) و هو يشمل التوصليين و ما كان احدهما تعبديا و لكنه كان مرددا، فانه يصدق على كل منهما انه ليس احدهما المعين تعبديا فانهما مورد الوجوه الخمسة كلها (اذ لو كان تعبديين او كان احدهما المعين كذلك)) أى تعبديا لا تاتى الوجوه المذكورة كلها فيها، لما عرفت من عدم تأتى البراءة العقلية و الاباحة النقلية فيهما لتأتى المخالفة القطعية العملية فيهما، و مع العلم بالمخالفة القطعية العملية لا وجه للقول بالبراءة و الاباحة، لان العلم بالنسبة الى لزوم ترك المخالفة القطعية العملية منجز، و مع تنجزه لا وجه لجريان البراءة و الاباحة.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٧٤

بين إتيانه على وجه قربي، بأن يؤتى به بداعي احتمال طلبه، و تركه كذلك، لعدم الترجيح و قبحه بلا مرجح. فانقذح أنه لا- وجه لتخصيص المورد بالتوصلين بالنسبة إلى ما هو المهم في المقام، و إن اختص بعض الوجوه بهما، كما لا يخفى (١).

فاتضح انه لو كانا تعبديين او كان احدهما المعين تعبديا (لم يكن اشكال في عدم جواز طرحهما معا و الرجوع الى الاباحة)) او البراءة العقلية (لانها مخالفة عملية قطعية)) لان لازم البراءة العقلية و الاباحة النقلية الاذن في الفعل و الترك كيفما كان. (١) توضيحه: انه اذا كانا تعبديين او احدهما المعين تعبديا، فحيث كان الحكم المعلوم اجمالا هو الالتزام، و موافقته القطعية ممتنعة و لا ترجيح لاحدهما على الآخر، فالعقل يحكم بالتخير بينهما، و حيث كان المفروض تعبدية احدهما على التعيين او كليهما فلا بد و ان يكون التخير العقلي بينهما باتيان احد الطرفين، على نحو لو كان هو الحكم الواقعي لكان ذلك امثالا- له، فيتعين لذلك ان ياتي بالفعل بقصد القربة او يترك بقصد القربة.

فظهر مما ذكرنا: ان الصحيح في مقام الدوران بين الوجوب و الحرمة المفروض تعبدية احدهما المعين او كليهما هو بعض القول الرابع، و هو التخير بين الفعل و الترك و لكن مع قصد القربة فعلا او تركا، و القطع بعدم البراءة عقلا او نقلا. و لا يخفى ايضا ان الوجه الثاني و هو الاخذ باحدهما تعيينا و هو ترجيح جانب الحرمة كما يأتي في التوصلين يتأتى في التعبديين ايضا، لان مدركه هو ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة، و هو كما يتأتى في التوصلية يتأتى في التعبدية ايضا، و كذلك القول الثالث و هو الاخذ باحدهما تخيرا، فانه ايضا كما يتأتى في التوصلية يتأتى في التعبدية ايضا لقياس المقام على الخبرين المتعارضين، و لا فرق بين التوصلية و التعبدية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٧٥

و لا- يذهب عليك أن استقلال العقل بالتخير إنما هو فيما لا يحتمل الترجيح في أحدهما على التعيين، و مع احتمال لا يبعد دعوى استقلاله بتعيينه كما هو الحال في دوران الامر بين التخير و التعيين في غير المقام (١)،

[استقلال العقل بالتخير بما لم يكن ترجيح في احدهما]

فظهر مما ذكرنا: ان التعبدية لا توجب خروج المقام عن الكلام لعدم تأتى الوجوه كلها فيه، فانه يكفي جريان بعض الوجوه فيه، و قد اشار الى الوجه الصحيح في ما كانا تعبديين او احدهما تعبديا بقوله: ((إلّا ان الحكم أيضا فيهما اذا كانا كذلك)) أى فى المقام الدائر بين الوجوب و الحرمة التعبديين أو التعبدى احدهما المعين (هو التخير عقلا- بين)) الفعل و الترك و لكن بنحو يكون (اتيان)) كل واحد من الطرفين (على وجه قربي بان يؤتى به)) أى بالفعل (بداعي احتمال طلبه)) ليقع قريبا لو كان هو الواقع (و)) ان يؤتى فى مقام (تركه كذلك)) أى بان يترك بداعي احتمال طلب الترك ليقع ايضا قريبا، و اشار الى الوجه فى هذا التخير بقوله (لعدم الترجيح)) لاحد الطرفين (و قبحه)) أى و قبح الترجيح (بلا مرجح)) و اشار الى عدم الوجه فى تخصيص الكلام بخصوص التوصلين لتأتى الاوجه كلها فيه، لما عرفت من تأتى بعض الوجوه على التعبدية ايضا و ان لم تأت كلها بقوله: (فانقذح انه لا وجه لتخصيص المورد بالتوصلين بالنسبة الى ما هو المهم فى المقام)) و هو التخير على الوجه الذى عرفته (و ان اختص بعض الوجوه)) و هو البراءة العقلية و النقلية (بهما)) أى بالتوصلين او ما كان احدهما غير المعين تعبديا.

(١) توضيحه: ان دوران الامر بين التخير و التعيين بحسب اصطلاح القوم فى مقامين:

الاول: دوران الامر بين العام و الخاص، فان الامر ان كان عاما فالخاص فرد له و يحصل به امثاله، و ان كان خاصا فالخاص هو

المطلوب بخصوصه فيتعين الخاص بدعوى حكم العقل بانه مما يقطع به الامتثال دون افراد العام الآخر.

الثاني: في الواجبين المتزاحمين فيما اذا احتتمل اهمية احدهما، فان العقل يحكم بالتعيين بالاخذ بمحتمل الاهمية، لوضوح انه لو

احرزت الاهمية لتقدم الالم تعيينا،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ٧٦

.....

لعدم معقولية مزاحمة المهم للاهم، و الحال في احتمال الاهمية كذلك، لانه بعد ان تساويا في الوجوب فلا شك ان محتمل الاهمية يترجح على ما ليس بأهم، و مع وجود المرجح لاحدهما لا وجه لكون المرجوح في عرض الراجح عند العقل، فالعقل يحكم بتقديم محتمل الاهمية.

اذا عرفت هذا ... فنقول: ان المقام و هو دوران الامر بين الوجوب و الحرمة و ان كان ليس من الواجبين المتزاحمين، إلا ان الملاك الموجب لتقديم محتمل الاهمية في الواجبين موجود هنا لبداهه ان تقديم محتمل الاهمية في الواجبين انما هو لصيرورة محتمل الاهمية ذا مزية مرجحة، و مع تحقق المرجح في احدهما يرى العقل تقديم الراجح، و هذا الملاك موجود في المقام لفرض احتمال الاهمية لاحدهما المعين كالوجوب مثلا، بمعنى انه لو احرزنا في هذا الشيء ملاك الوجوب و ملاك الحرمة لتقدم ملاك الوجوب، لفرض كون المصلحة فيه اهم من المفسدة، فاذا احتتمل كون الوجوب على فرض تحققه واقعا فهو اهم من الحرمة على فرض تحققها واقعا، فلا بد من تقديم الوجوب لترجحه على فرضه عند العقل على الحرمة على فرضها، و الى هذا اشار بقوله: ((و لا يذهب عليك ان استقلال العقل بالتخير)) في مقام الدوران بين الوجوب و الحرمة ((انما هو فيما لا يحتمل الترجيح في احدهما المعين)) و التقييد بكون الترجيح في معين كالوجوب مثلا، لانه لو احتتملت الاهمية بنحو التريديد ايضا بين الوجوب و الحرمة لما كان احدهما بخصوصه متعينا للترجيح لو كان، فلا يحكم العقل بترجيح لاحدهما بخصوصه لفرض عدم تعين ما هو الراجح منهما، و على كل فالحكم بالتخير بينهما انما هو حيث لا يحتمل الترجيح لاحدهما بخصوصه، و اذا كان احدهما بخصوصه محتمل الاهمية يتعين الاخذ به، و لا يكون للعقل حكم بالتخير فيما كان الحال كذلك، و لذا قال (قدس سره): ((و مع احتمال)) أي و مع احتمال الترجيح في احدهما المعين ((لا يبعد دعوى استقلاله)) أي لا يبعد دعوى استقلال العقل حينئذ ((بتعيينه)) أي بتعيين محتمل الترجيح ((كما هو الحال في دوران الامر

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ٧٧

و لكن الترجيح إنما يكون لشدة الطلب في أحدهما، و زيادته على الطلب في الآخر بما لا يجوز الاخلال بها في صورة المزاحمة، و وجب الترجيح بها، و كذا وجب ترجيح احتمال ذي المزية في صورة الدوران (١).

بين التخير و التعيين في غير المقام)) و هو تراحم الواجبين، فانه يتقدم في ذلك المقام محتمل الاهمية و يرى العقل تعيينه و لا يحكم بالتخير بينهما، و حيث كان الملاك موجودا في المقام فلذا كان مقام دوران الامر بين الوجوب و الحرمة كمقام دوران الامر بين الواجبين المتزاحمين، فان العقل انما يحكم بالتخير فيهما فيما اذا تساويا، و اما اذا احتتمل اهمية احدهما يكون المحتمل الاهمية هو المتعين.

(١) قد نبه في عبارته على امرين:

الاول: ان الترجيح الموجب للتعين هو قوة المحتمل لا- قوة الاحتمال، فلو كان احدهما اقوى ظنا و لكن كان الآخر المرجوح اهم و اقوى مصلحة، فان التقديم يكون لما هو اقوى محتملا و ان كان اضعف ظنا، و الى هذا اشار بقوله: ((و لكن الترجيح انما يكون لشدة

(الطلب)) فان شدة الطلب انما تكون لقوة المصلحة.

الثاني: ان شدة الطلب و تأكده كما يكون لقوة المصلحة، كذلك يكون لوجود مصلحة اخرى تقتضى الطلب لو انفردت بنفسها، فانها اذا اجتمعت مع مصلحة الوجوب الاول توجب شدة الطلب و تأكده، و الى هذا اشار بقوله: ((و زيادته)) أى و زيادة الطلب فى احدهما المعين ((على الطلب فى الآخر)) فاذا كان الحال فى الواجبين المتزاحمين كذلك، بان كان احدهما اقوى مصلحة او انطبق عليه مصلحة اخرى، فانه يتقدم على الواجب الآخر الذى تكون المصلحة فيه اضعف، او كانت متساوية و لكن انطبق على احدهما المعين مصلحة اخرى لزم مراعاة ذلك فى صورة تراحم الواجبين، و لذا قال (قدس سره): ((بما لا يجوز الاخلال بها)) أى اذا كان احدهما اشد طلبا لقوة مصلحته او انطبق عليه مصلحة زائدة لا يجوز الاخلال بهذه المزية ((فى صورة المزاحمة و وجب الترجيح بها)) أى و جب الترجيح لذى المزية،

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٧٨

و لا وجه لترجيح احتمال الحرمة مطلقا، لاجل أن دفع المفسدة أولى من ترك المصلحة، ضرورة أنه رب واجب يكون مقدا على الحرام فى صورة المزاحمة بلا كلام، فكيف يقدم على احتماله احتمال فى صورة الدوران بين مثليهما (١)؟

[دفع وهم ترجيح احتمال الحرمة لأولوية دفع المفسدة]

فاذا كان هذا الاحتمال موجودا فى مقام الدوران بين الوجوب و الحرمة بان كان ذو المزية هو الوجوب فلا بد من تقديمه، و لذا قال: ((و كذا و جب ترجيح ذى المزية فى صورة الدوران)) بين الوجوب و الحرمة فالملاك الموجب لترجيح فى الواجبين المتزاحمين موجود فى مقامنا و هو صورة الدوران بين الوجوب و الحرمة، فيوجب الترجيح ايضا و التقديم لذى المزية، فحكم العقل بالتخير فى مقامنا مشروط بعدم احتمال الاهمية لاحدهما.

(١) حاصله: الدفع لما يمكن ان يتوهم: من انه بعد الحكم بلزوم الترجيح لذى المزية فلا بد فى مقام الدوران بين الوجوب و الحرمة ان يتقدم جانب الحرمة لأنها هى الواجدة للمزية المرجحة على جانب الوجوب، و لذا ذهب بعضهم لتقديم احدهما معنا و هو الحرمة على الوجوب كما مر ذكره فى ضمن الوجوه الخمسة، و الوجه فى تقديم جانب الحرمة هو ان دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة، بعد وضوح كون الحرمة ناشئة عن المفسدة فى الفعل و الوجوب ناشئا عن المصلحة التى هى المنفعة فى الفعل، فدائما يكون التقديم فى مقام الدوران بين الوجوب و الحرمة لجانب الحرمة على جانب الوجوب، فيكون حكم العقل هو التعيين دون التخير.

و الجواب عنه: انا لا- نسلم كون دفع المفسدة دائما أولى من جلب المنفعة، فانه كثيرا ما تكون مصلحة اهم من مفسدة، فمع العلم بالمصلحة و المفسدة لا تتقدم المفسدة على المصلحة دائما، فلا يتقدم جانب الحرمة المعلومة على جانب الوجوب المعلوم دائما، فكيف يتقدم احتمال المفسدة على احتمال المصلحة دائما؟ كما فى صورة الدوران بين الوجوب و الحرمة فان كلا من المفسدة و المصلحة محتملة فيه.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٧٩

فافهم (١).

و قد اشار الى هذا التوهم و الجواب عنه بقوله: ((و لا وجه لترجيح احتمال الحرمة مطلقا)) على احتمال الوجوب ((لاجل)) دعوى ((ان دفع المفسدة أولى من ترك المصلحة)) فانه غير مسلم ((ضرورة انه رب واجب)) معلوم ((يكون مقدا على الحرام)) المعلوم ((فى صورة المزاحمة)) بينهما ((بلا كلام فكيف يقدم على احتماله)) أى كيف يقدم على احتمال الواجب ((احتماله)) أى ان احتمال

الحرام لاجل كونه من دفع المفسدة لا يقدم على احتمال الواجب، لانه من ترك المصلحة (في صورة الدوران بين مثليهما)) أى انه اذا دار الامر بين شىء واجب و شىء آخر حرام، بان وقعت المزاخمة بينهما فلا يتقدم الحرام على الواجب، كذلك فيما دار الامر بين احتمال وجوب شىء واحد و احتمال حرمة فانه لا- يتقدم احتمال حرمة على جانب وجوبه، و هو المراد بقوله بين مثليهما أى ان احتمال وجوب شىء واحد و احتمال حرمة مثل وجوب شىء و حرمة شىء آخر اذا وقعت المزاخمة بينهما.

(١) يمكن ان يكون اشارة الى ان دعوى تقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب انما هى لدعوى كون الغلبة المتبعة تقضى بتقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب، فاذا ثبتت الغلبة لا بد من الحاق سائر الموارد بها، و لا يضر هذه الدعوى انه يكون بعض الواجبات مقدما على بعض المحرمات فانه لا يضر بدعوى الغلبة، فلا بد من ان المنع يكون بمنع دعوى الغلبة المدعاة.

و يمكن ان يكون اشارة الى منع اصل قياس المقام بالواجبين المتزاحمين فلا يكون احتمال الاهمية فى المقام كاحتمال الاهمية فى الواجبين المتزاحمين، لان الملاك فى المقام غير الملاك هناك، فان ملاك التخيير هنا لعدم التنجيز، و ملاك التعيين هناك فى الواجبين هو بعد تنجزهما، غاية انه لا يمكن امتثالهما معا، فان احراز الاهمية او احتمالها فى الواجبين المتزاحمين كان بعد التنجز، و لذلك كان من الدوران بين

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ٨٠

فصل

لو شك فى المكلف به مع العلم بالتكليف من الايجاب أو التحريم، فتارة لتردده بين المتباينين، و أخرى بين الاقل و الاكثر الارتباطيين، فيقع الكلام فى مقامين: المقام الاول: فى دوران الامر بين المتباينين.

لا يخفى أن التكليف المعلوم بينهما مطلقا- و لو كانا فعل أمر و ترك آخر (١)- إن كان فعليا من جميع الجهات، بأن يكون واجدا لما هو العلة

[فصل فى أصالة الاحتياط]

إشارة

التخيير و التعيين، اما فى المقام فحيث لا تنجز فلا يكون احراز الاهمية او احتمالها موجبا لاندرجاه فى مسألة دوران الامر بين التخيير و التعيين، و الله العالم.

(١) لما فرغ من الكلام فى الشك فى التكليف ... شرع فى الكلام فى الشك فى المكلف به مع العلم بالتكليف، و حيث فرض مع العلم شك فلا بد و ان يكون العلم اجماليا لانه هو المشوب بالشك:

و هو تارة يكون علما بالتكليف و الشك فى مصداقه و انطباقه، كما لو علم بوجود الاكرام و شك فى انه اكرام زيد بن عمرو أو زيد بن خالد.

و اخرى: يكون علما بجنس التكليف و شك فى نوعه، كما لو علم بالالزام و شك فى انه هو طلب فعل معلوم او هو ترك فعل آخر معلوم ايضا كما لو شك فى ان المطلوب وجوب اكرام زيد، او حرمة اكرام عمرو.

و ثالثة: يكون علما بالتكليف و شك فى قدر سعته و ضيقه، كما فى الاقل و الاكثر الارتباطيين، و اما الاقل و الاكثر غير الارتباطيين فليس هناك علم اجمالى، بل علم تفصيلى بالاقل و شك بدوى فى الاكثر.

فالكلام في هذا الفصل في مقامين:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٨١

التامة للبعث أو الزجر الفعلي، مع ما هو من الاجمال والتردد والاحتمال، فلا محيص عن تنجزه و صحه العقوبة على مخالفته، و حينئذ لا محالة يكون ما دلّ بعمومه على الرفع أو الوضع أو السعة أو الاباحة مما يعم أطراف العلم مخصّصا عقلا، لاجل مناقضتها معه (١).

[المقام الاول: دوران الأمر بين المتباينين]

إشارة

المقام الاول: في الدوران بين المتباينين، و يشمل ما اذا كان التكليف معلوما بماهيته تماما و كان الشك في مصداقه كالقسم الاول، و ما اذا لم يكن معلوما تماما و لكن كان جنسه معلوما و كان الشك في نوعه كالقسم الثاني. و المقام الثاني: في الاقل و الاكثر الارتباطيين.

و قد ظهر مما ذكرنا: ان التباين، تارة يكون من ناحية الفصلية او النوعية و هي الوجوب و التحريم كما في القسم الثاني، و اخرى يكون التباين من ناحية الجزئية و الفردية كما في القسم الاول، و لذلك جعل المصنف التردد أولا- بين المتباينين و الاقل و الاكثر الارتباطيين، و تبه على دخول القسم الثاني في المتباينين فجعل البحث في مقامين، ثم تبه على دخول القسم الثاني و هو ما كان الشك في النوعية في المتباينين بقوله: (لا يخفى ان التكليف المعلوم بينهما مطلقا و لو كانا فعل امر و ترك آخر).

(١) توضيحه ببيان امور: الاول: انه هل للاصول مجال في اطراف العلم الاجمالي ام لا؟ و قد مرّ الكلام في ذلك، و ان دعوى الشيخ الاعظم بلزوم المناقضة بين الصدر و الذيل في دليل الاستصحاب لا وجه له، لان المراد من اليقين في الذيل هو اليقين في الصدر، فمع الغض عن منجزية العلم الاجمالي لا- مانع من جريان الاستصحاب في اطرافه، لان الموضوع فيه هو اليقين السابق و الشك اللاحق، و هو متحقق في كل طرف بخصوصه من اطراف المعلوم بالاجمال.

[الاقوال في العلم الاجمالي خمسة]

الثاني: ان الاقوال في العلم الاجمالي خمسة:

- الاول: انه علّة تامّة في لزوم الموافقة القطعية و حرمة المخالفة القطعية، و هو ما يظهر من المصنف هنا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٨٢

.....

- الثاني: انه مقتض بالنسبة اليهما معا، و هو الذي ظهر من المصنف في مباحث القطع.

- الثالث: انه علّة تامّة بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية و مقتض بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية، و اليه ذهب الشيخ الاعظم في رسائله و وافقه جماعة من المحققين.

- الرابع: انه علّة تامّة بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية، و بالنسبة الى الموافقة القطعية لا علّة و لا مقتض، و يحكى انه الظاهر من

المحقق القمى حيث قال بحرمة المخالفة القطعية و بوجود الدليل على البراءة فى جميع اطراف المعلوم بالاجمال، بحيث لو لا حرمة المخالفة القطعية لجاز ارتكاب الاطراف جميعا.

- الخامس: ما ينسب الى المجلسى من انه لا علة و لا مقتض بالنسبة الى كلا الامرين.

الثالث: انه قد مر من المصنف فى المباحث المتقدمة ان الفعلى على نحوين:

- الاول: هو الفعلى من جميع الجهات.

- الثانى: هو الفعلى لا من جميع الجهات. و مراده من الفعلى من جميع الجهات هو كون الحكم بالغا من الاهمية الى حد لا بد للمولى من ايصاله و لو يجعل الاحتياط، و الفعلى لا من جميع الجهات هو كونه بحيث لو علم به تفصيلا من باب الاتفاق لتتجز و لم يكن بالغا حد الاهمية الى لزوم ايصاله بكل طريق.

الرابع: ان المعلوم بالتفصيل علم لا يشوبه جهل و شك، فان العلم التفصيلى بان هذا الاناء نجس هو علم بالنجس و علم بانه هو هذا بخصوصه فلا- شك فيه و لا- جهل، و المعلوم بالاجمال هو علم يشوبه جهل و شك، فان العلم بان النجس هو احد الإناءين هو علم بوجود النجس، و علم انه هو احد الإناءين، لازمه الجهل بانه هو احدهما بالخصوص، فبالنسبة الى كل واحد منهما بخصوصه لا علم بذلك بل هناك شك فى انه هو هذا او هذا؟

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٨٣

.....

الخامس: ان جريان الاصول يتوقف على امرين:

- الاول: تحقق موضوع الاصل و هو الشك.

- الثانى: عدم المانع من اجتماع النقيضين او الضدين اما قطعيا او احتمالا، لما مر غير مرّة من ان احتمال المحال محال، بل المحال لا بد و ان يكون مقطوع العدم، فكما ان ما يستلزم القطع باجتماع النقيضين او الضدين محال وقوعه، كذلك ما يستلزم منه احتمال اجتماع النقيضين او احتمال اجتماع الضدين محال ايضا.

و منه ظهر: انه لا- مجال للاصول فى المعلوم بالتفصيل من الجهتين، لعدم تحقق موضوع الاصول فيه، لوضوح انه علم لا يشوبه شك، فلا- موضوع للاصول فيه المفروض تقومه بالشك، و لوجود المانع ايضا لان حكم الاصل لو كان هو الاباحة او الطهارة لزم القطع باجتماع الضدين، لمضادة الاباحة التى هى حكم الاصل مع الحرمة المعلومه بالتفصيل، و مضادة الحكم بالطهارة- مثلا- للمعلوم تفصيلا نجاسته، و لزوم اجتماع النقيضين ايضا، لان لازم جريان الاصل هو عدم تنجز الحكم الواقعى، و فى المعلوم بالتفصيل لا شك فى تنجز الحكم الواقعى، فجريان الاصل فيه لازمه كون الحكم الواقعى غير منجز و منجز و هو اجتماع النقيضين بالقطع، و فى مورد العلم الاجمالى الفعلى من ساير الجهات يلزم من جريان الاصل فى كل طرف بخصوصه اجتماع الضدين و احتمال اجتماع النقيضين، لوضوح انه بعد ان كان العلم الاجمالى بالغا حد الاهمية بحيث يكون منجزا، فان جريان الاصل فى كل طرف بخصوصه لازمه احتمال اجتماع الحكم المعلوم بالاجمال المنجز مع الاباحة او الطهارة، و لازمه احتمال ان لا- يكون منجزا فى ما يخص هذا الطرف و هو احتمال المناقضة، اما المعلوم بالاجمال الذى لم يكن فعليا من كل جهة الذى قد عرفت انه هو الذى لو علم به تفصيلا لتتجز، ففى حال عدم العلم به تفصيلا لا- يكون المعلوم بالاجمال منجزا، و فى مثله لا- مانع من جريان الاصول فى اطرافه، لعدم لزوم المضادة و لا المناقضة، اذ المضادة و المناقضة انما هى بين الحكمين المنجزين، فحيث

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٨٤

[منجزية العلم الاجمالي بالتكليف الفعلي من جميع الجهات

لا- تنجز للعلم الاجمالي على الفرض فلا- مانع من احتمال اجتماع حكم واقعي غير منجز مع حكم الاصل المنجز، و يمثل هذا جمع المصنف بين الحكم الظاهري و الواقعي في مبحث الظن في اشكال لزوم اجتماع الحكم الواقعي و الظاهري في جعل الامارة، بناء على ان المجعول فيها هو الحكم على طبق مؤداها.

اذا عرفت هذه الامور ... فنقول: ان المفروض في المقام هو كون الاقوال الخمسة المذكورة في فرض كون العلم الاجمالي بالغا حد الاهمية بحيث كان منجزا على كل حال.

و قد اتضح مما ذكرنا: ان المعلوم بالاجمال اذا كان فعليا من جميع الجهات كان منجزا، و معنى ذلك هو كونه علته تامه بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية و الى حرمة المخالفة القطعية، و لا مجرى للاصول في اطرافه للزوم احتمال الضدين و النقيضين من جريانها، و قد عرفت ان جريان الاصول كما لا- بد من تحقق الموضوع فيها و هو الشك، كذلك لا بد من القطع بعدم المانع، و الاصول و ان كان موضوعها و هو الشك موجودا في الطرف، إلا ان المانع موجود و هو لزوم احتمال اجتماع النقيضين و الضدين من جريانها فلا تجرى لوجود المانع، فلا بد فيما دل بعمومه- على جريانها في الاطراف لمعلوم بالاجمال كدليل الرفع، و قوله عليه السلام: (ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم)، و قوله عليه السلام: (الناس في سعة ما لا يعلمون)- من التزام التخصيص فيه عقلا، لما عرفت من عدم معقولية جريانها مع احتمال اجتماع الضدين و النقيضين.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((لا- يخفى ان التكليف المعلوم بينهما)) أي بين المتباينين ((مطلقا و لو كانا)) أي و لو كان الحكمان المتباينان هو ((فعل امر و ترك آخر)) بان كان المعلوم بالاجمال هو الحكم الالزامي الجامع بينهما، فان المدار في جريان الاصول في اطرافه و عدم جريانها هو انه ((ان كان فعليا من جميع الجهات بان يكون)) بالغا حد الاهمية لا يصاله و لو بالاحتياط، و حينئذ يكون (واجدا لما هو

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٨٥

و إن لم يكن فعليا كذلك، و لو كان بحيث لو علم تفصيلا لوجب امتثاله و صح العقاب على مخالفته (١)، لم يكن هناك مانع عقلا و لا شرعا

العلّة التامة للبعث او الزجر الفعلي)) المنجز ((مع ما هو)) ما عليه ((من الاجمال و التردد و الاحتمال)) بالنسبة الى انطباقه على كل طرف من اطرافه، فان كل طرف من اطرافه يحتمل ان يكون هو المعلوم بالاجمال، و اذا فرض كون المعلوم بالاجمال فعليا من جميع الجهات ((فلا- محيص عن تنجزه)) و لزوم الاحتياط فيه بلزوم موافقته ((و صحة العقوبة على مخالفته)) و كونه معلوما بالاجمال لا ينافي كونه فعليا من جميع الجهات، فان ايصاله بعد ان كان ممكنا بالاحتياط فلا بد من تنجزه بلزوم الاحتياط ((و حينئذ لا محالة)) لا يكون مجال لجريان الاصول في اطرافه و ((يكون ما دل بعمومه على)) الجريان فيها مثل دليل ((الرفع او الوضع او السعة او الاباحة)) او الاستصحاب ((مما يعلم)) بظاهره ((اطراف العلم)) الاجمالي ((مخصصا عقلا لاجل)) ما عرفت من احتمال ((مناقضتها معه)) أي احتمال مناقضة الاصول مع العلم الاجمالي، و قد عرفت ان احتمال المحال كالقطع بالمحال لا بد و ان يكون مقطوع العدم دائما.

(١) لما عرفت ان المدار في عدم جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي و جريانها فيها على كونه فعليا من جميع الجهات، و عدم كونه فعليا من جميع الجهات، بان يكون لو علم به من باب الاتفاق لتنجز، فانه اذا كان فعليا من جميع الجهات كان علته تامه لوجوب الموافقة القطعية و حرمة المخالفة القطعية، و لا مجال لجريانها في اطرافه لاحتمال المناقضة و المضادة، و اذا لم يكن فعليا كذلك فلا يكون منجزا، و لا مانع من اجتماع الواقعي غير المنجز مع الحكم الظاهري، فلا مانع من جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي، لان

اللازم في مثل هذا العلم الاجمالي المعلق تنجزه على العلم التفصيلي به- لو حصل من باب الاتفاق- هو كون وجوب امتثاله و موافقته و صحة العقاب على مخالفته منوطين بالعلم به تفصيلا، و العلم الاجمالي به
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٨٦
عن شمول أدلة البراءة الشرعية للأطراف (١).

بما هو علم اجمالي لا اثر له اصلا فلا تجب موافقته و لا تحرم مخالفته ما دام باقيا على اجماله، فلا يلزم من جريان الاصول في اطرافه احتمال مضادة او مناقضة، و قد عرفت ان موضوع الاصول موجود في اطراف العلم الاجمالي، و انما المانع هو احتمال المضادة و المناقضة، و لا مجال لاحتمال المضادة و المناقضة ايضا كما عرفت، و سيأتي بيانه ايضا فلا مانع عن شمول ادلة الاصول لأطراف العلم الاجمالي في غير الفعلي من جميع الجهات، و لذا قال (قدس سره): ((و ان لم يكن فعليا كذلك)) أى لم يكن فعليا من جميع الجهات، و قد اشار الى المراد من غير الفعلي من جميع الجهات بقوله: ((و لو كان)) المعلوم بالاجمال بمثابة ((بحيث لو علم تفصيلا لوجب امتثاله)) و وجبت موافقته ((و صح العقاب على مخالفته)).

(١) توضيحه: انك قد عرفت ان الفعلي من جميع الجهات هو البالغ حد الاهمية، بحيث يلزم ايصاله اما تفصيلا او بنحو جعل الاحتياط، و ما لم يكن فعليا كذلك فهو الذى لم يكن بالغا هذا الحد، و مرجع هذا الى ان الفعلي من جميع الجهات هو البالغ مرتبة التنجز، و غير البالغ مرتبة التنجز لا يكون فعليا من جميع الجهات، و قد عرفت ان المضادة و المناقضة هي في مرتبة الفعلية البالغة حد التنجز، اما الفعلي غير البالغ هذه المرتبة و كان بحيث لو علم به لتنجز فلا- بعث منجز فيه و لا- زجر كذلك فيه ايضا، لوضوح ان المضادة انما تحصل بين الداعيين بالفعل، و ما لم يكن الحكم الفعلي داعيا بالفعل لا يكون مضادا لضده الداعي بالفعل.

و منه يتضح عدم المانع العقلي من اجراء الاصول في اطراف المعلوم بالاجمال اذا لم يكن فعليا من جميع الجهات، لتحقق موضوع الاصول و هو الشك و عدم المانع العقلي و هو احتمال المضادة، لبداهة انه لو كان واقعا منطبقا على الطرف الذى جرى فيه الاصل لا يضاد ما يقتضيه الاصل، لعدم حصول الدعوة منه بالفعل الى ضد ما يدعو له الاصل الجارى حتى يكون مضادا له.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٨٧

.....

و اما عدم المانع الشرعى عن جريان الاصل، فلان المانع عن جريان الاصل في اطراف العلم الاجمالي- المفروض كونه ليس بفعلي من جميع الجهات بعد تحقق موضوعه و هو الشك- امران:

- الاول: ما يمكن ان يدعى ان كلا من دليلي البراءة- كقوله: رفع ما لا يعلمون، او الناس فى سعة ما لا يعلمون- و الحلية- كقوله: كل شيء لك حلال- له غاية لا بد من احرازها، فان دليل البراءة و هو رفع ما لا يعلمون مقيد بانه لا رفع مع العلم، فان المراد هو رفع ما لا يعلمون حتى يعلموا، فاذا علموا فلا رفع، و كذلك قوله الناس فى سعة ما لا يعلمون انه لو علموا فلا سعة للناس بل يقعون فى ضيق ما علموا، و كذلك دليل الحلية فانه مصرح فيه بان الحلية حتى تعرف انه حرام، فلا بد من احراز ان مجرى البراءة و الحلية مما لا يحتمل كونه معلوما، و مع العلم الاجمالي المردد بين الاطراف لا يحرز كون مجرى الاصل مما احرز فيه عدم كونه معلوما، لاحتمال انطباق المعلوم بالاجمال على مجرى الاصل، و مع احتمال انطباقه عليه يكون مجرى الاصل مما يحتمل انه هو المعلوم، فلا يكون مما احرز انه لم يكن معلوما، فلا مجرى للاصول فى اطراف المعلوم بالاجمال من ناحية عدم احراز الغاية فيها و هو عدم العلم، لا من حيث عدم تحقق موضوعها و هو الشك، و لا من حيث المانع العقلي، بل من حيث ظهور ادلة الاصول فى ان مجراها لا بد و ان يحرز فيه مما لا يعلم، و مع احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على مجريها لا يكون قد احرز انه مما لا يعلم.

و الجواب عنه: ان الاحراز و عدم الاحراز انما هو في غير الصفات النفسية الوجدانية للنفس كالعلم و الظن و الشك، و انما يصح بالنسبة الى عنوان الفعل نفسه ككونه خلا او خمرا، او بالنسبة الى حكمه ككونه حراما او واجبا او نجسا او طاهرا، اما بالنسبة الى العلم و الظن و الشك فلا مجال للاحراز فيها و عدم الاحراز، بل هي اما موجودة في افق النفس أولا، و اما احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على الطرف

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٨٨

و من هنا انقدح أنه لا- فرق بين العلم التفصيلي و الاجمالي، إلا أنه لا مجال للحكم الظاهري مع التفصيلي، فإذا كان الحكم الواقعي فعليا من سائر الجهات، لا- محالة يصير فعليا معه من جميع الجهات، و له مجال مع الاجمالي، فيمكن أن لا يصير فعليا معه، لامكان جعل الظاهري في أطرافه، و إن كان فعليا من غير هذه الجهة (١)،

[الفرق بين العلم التفصيلي و الاجمالي]

فالمراد لا- بد و ان يكون هو احتمال انطباق ذات المعلوم لا بما هو معلوم، لعدم معقولية اجتماع الاحتمال مع العلم، فالغاية موجودة لفرض الشك، و مع كون الطرف مشكوكا فهو لا بد و ان لا يكون مما علم به او مما عرف انه حرام.

- الثاني: ما ذكره الشيخ من المناقضة بين الصدر و الذيل في دليل الاستصحاب، و قد مر الجواب عنه مرارا، و ان المراد من اليقين في الذيل هو اليقين في الصدر، فلا ينقض اليقين التفصيلي الا يقين تفصيلي.

فاتضح انه بعد فرض كون المعلوم بالاجمال ليس بفعلي من جميع الجهات و هو غير منجز فلا مانع من جريان ادلة الاصول في اطرافه، و لذا قال (قدس سره): ((لم يكن هناك مانع عقلا و لا شرعا عن شمول ادلة البراءة الشرعية للاطراف)) في مورد العلم الاجمالي الذي لا يكون متعلقه بفعلي من جميع الجهات.

(١) توضيحه: انه قد ظهر مما ذكرنا من انقسام العلم الاجمالي الى فعلي من جميع الجهات و غير فعلي من جميع الجهات- ان الفرق بين العلم التفصيلي و العلم الاجمالي المقسم لهذين القسمين، هو ان العلم التفصيلي منحصر في امر واحد و هو كونه دائما يكون هو الفعلي من جميع الجهات المنجز بالفعل، لبداهته ان المراد من غير الفعلي من جميع الجهات في قسمة العلم الاجمالي هو كونه بحيث لو علم به لتنجز... فالعلم الاجمالي يكون منجزا اما بخروجه من الاجمالية الى التفصيلية، او يجعل الاحتياط في مورده لبلوغ المصلحة في متعلقه حدا من الاهمية، بحيث يلزم ايصالها و لو بالاحتياط، فهو مما يمكن ان يكون فعليا من جميع الجهات و ان لا يكون

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٨٩

.....

فعليا كذلك، و لازم هذا الفرق بين العلم التفصيلي و العلم الاجمالي هو انه لا مجال للاصول مع العلم التفصيلي، لانه مضافا الى عدم تحقق موضوعه فيه انه قد صار حتميا و منجزا بالفعل، فيلزم من جريان الاصل فيه القطع بالمضادة، بخلاف العلم الاجمالي حيث كان موضوع الاصل متحققا في اطرافه، و كان هو مما يمكن ان لا يكون بينه و بين الحكم الظاهري احتمال المضادة، فكان العلم الاجمالي مما يمكن ان لا يكون فعليا منجزا، فلا مانع من جعل الحكم الظاهري في اطرافه.

و قد عرفت- مما مر ايضا- ان الاهمية في العلم الاجمالي اذا احزمت كان ادلة الاصول مخصصة للعقلي و هو احتمال المضادة، و اما اذا لم تحرز فلا مانع من شمول ادلة الاصول لاطرافه.

و منه يظهر انه لأدلة الأصول اطلاق يشمل اطراف العلم الاجمالي، فيستكشف من جريانها في الاطراف حيث لم تحرز الاهمية للمعلوم بالاجمال ان العلم الاجمالي لم يكن فعليا من جميع الجهات، و إلا لجعل الشارع الاحتياط في مورده، فيكون جريانها كاشفا عن كونه ليس بفعلي من جميع الجهات، وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله: ((و من هنا انقذح)) أى مما ذكرنا من كون العلم الاجمالي الذى ليس بفعلي من جميع الجهات الذى لا-مانع عقلا- ولا- شرعا من جريان الاصول فى اطرافه انقذح ((انه لا- فرق بين العلم التفصيلي و الاجمالي إلا انه لا مجال للحكم الظاهري مع)) العلم ((التفصيلي فاذا كان الحكم الواقعي فعليا من سائر الجهات)) بالقدرة على امثاله مثلا و عدم الحرجية فيه مثلا فانه ((لا محالة يصير فعليا معه)) أى مع العلم التفصيلي به ((من جميع الجهات)) لتمامية جميع شروط تنجزه ((و)) اتضح انه ((له مجال مع)) العلم ((الاجمالي)) لما عرفت من انه يمكن ان يكون فعليا من جميع الجهات، و يمكن ان لا يكون فعليا من جميع الجهات، و قد عرفت ايضا انه مع كونه ليس بفعلي من جميع الجهات فلا مانع من جريان الاصول فى اطرافه و جعل الحكم الظاهري فى مورده، و يستكشف بجعل الحكم الظاهري فى اطرافه انه ليس بفعلي من

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ٩٠

فافهم (١).

ثم إن الظاهر أنه لو فرض أن المعلوم بالاجمال كان فعليا من جميع الجهات لوجب عقلا- موافقته مطلقا و لو كانت أطرافه غير محصورة، و إنما التفاوت بين المحصورة و غيرها هو أن عدم الحصر ربما يلزم ما يمنع عن فعلية المعلوم، مع كونه فعليا لولاه من سائر الجهات.

و بالجملة لا- يكاد يرى العقل تفاوتاً بين المحصورة و غيرها، فى التنجز و عدمه، فيما كان المعلوم إجمالاً فعلياً، يبعث المولى نحوه فعلاً أو يزرع عنه كذلك مع ما هو عليه من كثرة أطرافه. [١٠]

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول ؛ ج٧ ؛ ص ٩٠

و الحاصل أن اختلاف الاطراف فى الحصر و عدمه لا يوجب تفاوتاً فى ناحية العلم، و لو أوجب تفاوتاً فإنما هو فى ناحية المعلوم فى فعلية البعث أو الزجر مع الحصر، و عدمها مع عدمه، فلا يكاد يختلف العلم الاجمالي باختلاف الاطراف قلة و كثرة فى التنجز و عدمه ما لم يختلف المعلوم فى الفعلية و عدمها بذلك، و قد عرفت آنفاً أنه لا تفاوت بين

جميع الجهات، و لذا قال (قدس سره): ((فيمكن ان لا يصير)) العلم الاجمالي ((فعلياً معه)) أى مع جعل الحكم الظاهري فى اطرافه، و جعل الحكم الظاهري فى اطرافه- حيث لا- يكون فعليا من جميع الجهات- ممكن، و اليه اشار بقوله: ((لا يمكن جعل الحكم الظاهري فى اطرافه)) و حينئذ لا يكون فعليا من جميع الجهات ((و ان كان فعليا من غير هذه الجهة)) أى جهة جعل الحكم الظاهري.

(١) يمكن ان يكون اشارة الى انه لا- مانع بين كون العلم الاجمالي فعليا من جهة و غير فعلياً من جهة اخرى، لان الفعلية لا تساوq التنجز، و من الواضح ان بلوغ الحكم مرتبة التنجز يتوقف على جهات: كالقدرة، و عدم الحرج و عدم الاضطرار الى الارتكاب، و كونه واصلاً اما تفصيلاً او يجعل الاحتياط فى مورده، فكونه فعليا من جهة لا ينافى كونه غير فعلياً من جهة اخرى.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ٩١

التفصيلي و الاجمالي فى ذلك، ما لم يكن تفاوت فى طرف المعلوم أيضاً، فتأمل تعرف (١).

(١) توضيحه: انه بعد ما عرفت من كون العلم الاجمالي- بما هو علم الاجمالي- لا يفترق عن التفصيلي فى قابلية ان يكون منجزاً و بالغاً مرتبة العلم التفصيلي من حيث المنجزية و الفعلية الحتمية، فهو من حيث كونه علماً اجمالياً لا- قصور فيه عن قابلية المنجزية

المتحقق في العلم التفصيلي و الفعلية الحتمية اصلا ... يظهر لك ان عدم تنجز العلم الاجمالي في بعض الموارد لا يكون من ناحية كونه علما اجماليا، بل من ناحية المعلوم، فان المعلوم ربما لا يكون بالغا حد الاهمية بحيث يجب ايصاله بالاحتياط، و لذا جاز جعل الحكم الظاهري في مورد، و ربما يكون خارجا عن محل الابتلاء، و ربما يكون مضطرا الى ارتكاب اطرافه، و ربما يكون وجوب موافقته مستلزما للخرج، و هذه الامور كلها ترجع الى ناحية المعلوم لا الى ناحية كونه علما اجماليا، فان عدم كون العلم الاجمالي منجزا في هذه الموارد لا-لانه علم اجمالي، بل لان المعلوم تارة غير بالغ حد الاهمية، و اخرى لان المعلوم كان خارجا عن محل الابتلاء، و ثالثة لانه كان حرجيا، و رابعة للاضطرار الى ارتكابه.

فاتضح مما ذكرنا: ان المعلوم بالاجمال اذا كان بالغا حد الاهمية، و لم يكن خارجا عن محل الابتلاء، و لم يكن مضطرا الى ارتكابه، و لم يكن حرجيا- فلا بد و ان يكون منجزا، و اذا كان منجزا فتجب موافقته القطعية و ان كانت اطرافه كثيرة و غير محصورة، لما عرفت من أن كونه علما اجماليا لا يفترق في قابليته للمنجزية عن العلم التفصيلي، و كون اطرافه كثيرة و غير محصورة ليس بمانع من حيث كونه معلوما، فلو كانت اطرافه كثيرة، و كان بالغا حد الاهمية، و كان غير خارج عن محل الابتلاء، و لا حرج و لا اضطرار في لزوم الارتكاب، فلا مانع من كونه منجزا و تجب موافقته و ان كان اطرافه غير محصورة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٩٢

.....

نعم الغالب في الاطراف غير المحصورة يكون بعضها خارجا عن محل الابتلاء، او يلزم الحرج من تجنبها جميعا، او يكون اضطرار الى ارتكاب بعضها، فيكون عدم التنجز في هذه الموارد لا لكونها كثيرة و غير محصورة، بل لاجل احد الامور المذكورة، و لذا لو لم يكن احد الامور متحققا لما كان هناك مانع عن تنجز العلم الاجمالي و ان كانت اطرافه كثيرة و غير محصورة.

فما اشتهر من ان العلم الاجمالي ان كانت اطرافه محصورة يجب الاحتياط في اطرافه، و ان كانت اطرافه غير محصورة فلا- يجب الاحتياط فيه، لا وجه له لما عرفت من ان كون الاطراف محصورة او غير محصورة ليس بمانع عن تنجزه، و لعل السبب في هذه الشهرة هو ملازمة الاطراف غير المحصورة لاحد الموانع المذكورة، لا لان عنوان حصر الاطراف و عدمه من جملة الموانع عن تنجز العلم الاجمالي.

و ينبغي ان لا- يخفى ان الموانع المذكورة عدا جعل الحكم الظاهري، كما انها تكون في العلم الاجمالي تكون ايضا في العلم التفصيلي، فان المعلوم بالتفصيل قد يكون خارجا عن محل الابتلاء فلا يكون الخطاب فيه منجزا، و قد يكون حرجيا، و قد يكون مضطرا الى ارتكابه فلا يمنع كونه معلوما بالتفصيل عن الترخيص فيه.

و على كل فقد ظهر مما ذكرنا امران:

الاول: ان نفس كثرة الاطراف و عدم حصرها ليس بمانع عن منجزية العلم.

الثاني: ان العلم الاجمالي بما هو علم اجمالي لا- يفترق عن العلم التفصيلي في قابليته للتنجز، و اذا كان غير منجز فلا بد ان يكون ذلك من ناحية المعلوم بالاجمال لا العلم الاجمالي.

و قد اشار الى الاول بقوله: ((ان الظاهر انه لو فرض ان المعلوم بالاجمال كان فعليا من جميع الجهات)) بان كان بالغا حد الاهمية بحيث يجب الاحتياط فيه ((لوجب عقلا موافقته)) بترك جميع اطرافه ((و لو كانت اطرافه غير محصورة)) و ما اشتهر من ان الشبهة غير المحصورة الاطراف لا يجب الاحتياط فيها لا وجه له ((و انما

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٩٣

.....

التفاوت بين المحصورة وغيرها هو ان عدم الحصر ربما يلزم)) غالباً ((ما يمنع عن فعلية المعلوم)) ككونه خارجاً عن محل الابتلاء، و لذلك لا- يكون العلم الاجمالي منجزاً ((مع كونه فعلياً لولاها)) أى لو لا ما يمنع فى المعلوم من التنجز كخروجه عن محل الابتلاء مثلا لكان العلم الاجمالي منجزاً لفرض كونه فعلياً ((من سائر الجهات)) عدا هذه الجهة و هى خروجه عن محل الابتلاء.

و الحاصل: ان عدم الحصر لا خصوصية فيه بعنوان كونه عدم الحصر فى المنع عن تنجز العلم الاجمالي و لذا قال (قدس سره): ((و بالجمله لا يكاد يرى العقل تفاوتاً بين)) الشبهة ((المحصورة و غيرها)) و هى الشبهة غير المحصورة من حيث عنوان الحصر و عدمه فى دخله ((فى التنجز و عدمه فيما)) اذا ((كان المعلوم اجمالاً)) بالغا حد الاهمية بحيث كان ((فعلياً)) من جميع الجهات ((يبعث المولى نحوه فعلاً او يزجر عنه كذلك)) أى فعلاً ((مع ما هو عليه من كثرة اطرافه)).

و اشار الى الامر الثانى و هو ان الاختلاف بين المعلوم بالاجمال و المعلوم بالتفصيل ليس من ناحية العلم، بل من ناحية المعلوم، فربما يكون المعلوم بالاجمال لغير المحصورة ليس بفعل من ناحية ملازمته للخروج عن محل الابتلاء مثلاً- فلا- يكون فعلياً، لا من جهة الفرق فيه من ناحية العلم بل هو من ناحية المعلوم بقوله:

((و الحاصل ان اختلاف الاطراف فى الحصر و عدمه لا يوجب تفاوتاً فى ناحية العلم)) لما عرفت من عدم الفرق بين العلم التفصيلي و العلم الاجمالي من ناحية كون الاول تفصيلياً و الثانى اجمالياً فى قابلية التنجز و عدمه، فلا تفاوت بينهما من ناحية العلم ((و لو اوجب تفاوتاً)) بينهما ((فانما هو فى ناحية المعلوم فى فعلية البعث أو الزجر مع الحصر و عدمها)) أى و عدم فعلية البعث و الزجر ((مع عدمه)) أى مع عدم الحصر من ناحية كون غير المحصور كان ملازماً لما يمنع عن الفعلية كالخروج عن محل الابتلاء ((ف)) اتضح انه ((لا- يكاد يختلف العلم الاجمالي باختلاف الاطراف قلّة و كثرة)) فى كون القليل محصوراً و الكثير غير المحصور ((فى التنجز و عدمه ما لم يختلف المعلوم))

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٩٤

و قد انقذ أنه لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقة القطعية مع حرمة مخالفتها، ضرورة أن التكليف المعلوم إجمالاً لو كان فعلياً لوجب موافقته قطعاً، و إلا لم يحرم مخالفته كذلك أيضاً (١).

من ناحية عدم مقارنته لما يمنع عن التنجز و مقارنته لذلك ((فى الفعلية)) فى غير المقارن لما يمنع ((و عدمها)) أى و عدم الفعلية فى المقارن لما يمنع و ((بذلك)) يختلف العلم الاجمالي عن العلم التفصيلي ((و)) اما من ناحية العلم بما هو علم فانه ((قد عرفت أننا انه لا تفاوت بين التفصيلي و الاجمالي فى ذلك)) أى فى التنجز و عدمه ((ما لم يكن تفاوتاً فى طرف المعلوم ايضاً)).

(١) يشير بهذا الى ما عن جماعة من ان العلم الاجمالي يختلف عن العلم التفصيلي فى ناحية كونه علماً اجمالياً و تفصيلياً، و ان العلم التفصيلي علّة تامّة فى وجوب الموافقة القطعية و حرمة المخالفة القطعية، بخلاف العلم الاجمالي فانه علّة تامّة فى حرمة المخالفة القطعية، و اما بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية فليس بعلة تامّة، بل هو مقتضى بالنسبة اليها.

و حاصله: التفكيك بين حرمة المخالفة القطعية و وجوب الموافقة القطعية فى العلم الاجمالي، و لازمه عدم المنع من الترخيص فى اطراف المعلوم بالاجمال بمقدار لا يلزم منه مخالفة قطعياً.

و قد انقذ مما ذكرنا سابقاً: انه لا وجه للتفكيك بينهما، و وجه الانقذاح ما عرفت من ان المعلوم بالاجمال اذا كان فعلياً من جميع الجهات كان منجزاً بالفعل، و مع كونه منجزاً بالفعل لا- يعقل عدم تأثيره فى وجوب الموافقة القطعية، للزوم احتمال المضادة فى الترخيص فى احد اطراف المعلوم بالاجمال مع العلم الاجمالي المنجز فيما اذا كان منطبقاً على ما رخص فيه، و احتمال اجتماع الضدين كالقطع باجماعهما محال فلا- بد من القطع بعدمه، لان المحال لا- بد و ان يكون مقطوع بعدمه، و اذا لم يكن المعلوم

بالاجمال فعليا من جميع الجهات، فكما لا تجب موافقته

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٩٥

ومن ظهر أنه لو لم يعلم فعليه التكليف مع العلم به إجمالاً، إما من جهة عدم الابتلاء ببعض أطرافه، أو من جهة الاضطرار إلى بعضها معينا أو مردداً، أو من جهة تعلقه بموضوع يقطع بتحقيقه إجمالاً في هذا

القطعية كذلك لا تحرم مخالفته القطعية كما مر بيانه مفصلاً، فالتفكيك بينهما من ناحية العلم نفسه لا وجه له بل هما متلازمان، وانه كلما حرمت مخالفة العلم الاجمالي قطعاً وجبت موافقته قطعاً، وكما لم تجب موافقته قطعاً لم تحرم مخالفته قطعاً، فلا وجه لهذا التفكيك، فانه متى كان علمه تاماً في حرمة المخالفة كان علمه تاماً في وجوب الموافقة ايضاً، والى هذا اشار بقوله: ((وقد انقذ)) مما مر من كون المدار في العلم الاجمالي على كونه فعلياً من جميع الجهات وعدم ذلك في التنجز وعدمه ومع تنجزه لا فرق في حرمة المخالفة ووجوب الموافقة القطعيتين وكذلك الحال في عدم الفرق بينهما في حال عدم تنجزه فظهر من هذا ((انه لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقة القطعية)) للعلم مع فرض كونه فعلياً من جميع الجهات ((مع)) القول ب ((حرمة مخالفتها)) ولا يخفى ان ضمير مخالفتها يرجع الى القطعية: أى مع القول بحرمة المخالفة القطعية، إلا انه لا يخلو هذا التعبير من سماحة و مسامحة.

ثم اشار الى الوجه في كون هذا الاحتمال الذى هو التفكيك بينهما لا وجه له بقوله: ((ضرورة ان التكليف المعلوم اجمالاً لو كان فعلياً)) من جميع الجهات ((لوجب موافقته قطعاً)) كما تحرم مخالفته قطعاً ((وإلا)) أى وان لم يكن فعلياً من جميع الجهات ((لم يحرم مخالفته كذلك)) أى قطعاً، فلا وجه لهذا التفكيك لان فرض التفكيك في مقام فرض كونه فعلياً من جميع الجهات. وقد تبين انه اذا كان فعلياً من جميع الجهات تجب موافقته القطعية كما تحرم مخالفته القطعية، لما بينا من ان احتمال اجتماع المتضادين كالقطع باجماعهما، فلا فرق بين العلم التفصيلي و العلم الاجمالي بعد ان كان العلم الاجمالي فعلياً من جميع الجهات.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٩٦

الشهر، كأيام حيض المستحاضة مثلاً، لما وجب موافقته بل جاز مخالفته (١)، وأنه لو علم فعليته و لو كان بين أطراف تدريجية، لكان منجزاً و وجب موافقته.

(١) الموارد الثلاثة التي ذكرها، و هي خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، و الاضطرار الى ارتكاب بعض الاطراف معينا او مردداً، او تعلق العلم الاجمالي بموضوع مردد يقطع بتحقيقه اما في ما مضى او في الحال او فيما يأتي في ضمن شهر واحد مثلاً، كما في الزوجة المستمرة الدم في شهر واحد او اكثر، فانه يعلم ان بعض الدم حيض، ولكنه مردد بين ان يكون في ايام الشهر المتقدمة او في هذه الايام الحاضرة او في الايام المستقبلية، مثلاً اذا كانت المرأة في العشرة الثانية من الشهر فيعلم اجمالاً أن حيضها اما العشرة السابقة او هذه العشرة او العشرة الاخيرة من الشهر، ولا يخفى ان هذه الثلاثة تشترك في امر واحد و هو فقدان الشرط لتنجز العلم الاجمالي، فانه يشترط فيه ان يكون منجزاً على كل تقدير من اطرافه، و في الخروج عن محل الابتلاء لا يكون منجزاً في الطرف الخارج عن محل الابتلاء، في الاضطرار الى ارتكاب الطرف المعين أو المردد لا يكون ايضاً منجزاً في الطرف الذى يضطر الى ارتكابه، و في المردد بين ايام الشهر ايضاً لا يكون منجزاً فعلاً في الطرف الماضى او المستقبل، و حيث انه سيبحث في الشبهات الآتية عن الاولين و هما الخروج عن الابتلاء و مورد الاضطرار، فينبغى التكلم فعلاً في المردد بين الماضى و الحال و المستقبل.

وقد ظهر مما مر ايضاً: ان العلم الاجمالي اذا لم يكن فعلياً من جميع الجهات كما في هذه الموارد الثلاثة، فكما لا تجب موافقته القطعية لا- تحرم مخالفته القطعية، و الى هذا اشار بقوله: ((و منه ظهر انه لو لم يعلم فعليه التكليف)) من جميع الجهات فيما علم ((اجمالاً)) من حيث الموارد الثلاثة المشار اليها بقوله: ((اما من جهة عدم الابتلاء ببعض اطرافه)) أى اطراف المعلوم بالاجمال ((او

من جهة الاضطرار الى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٩٧

فإن التدرج لا يمنع عن الفعلية، ضرورة أنه كما يصح التكليف بأمر حالي كذلك يصح بأمر استقبالي، كالحج في الموسم للمستطيع (١)، فافهم.

[منجزية العلم الاجمالي في التدريجات]

بعضها)) أي بعض الاطراف اما ((معينا او مرددا او من جهة تعلقه بموضوع يقطع بتحقيقه اجمالا- في هذا الشهر كايام حيض المستحاضة مثلا)) المستمرة الدم و هو مردد بين ما مضى من ايام الشهر و بين الايام الحالية و بين الايام المستقبلية، فانه في هذه الموارد الثلاثة لما لم يكن منجزا و فعليا من جميع الجهات فلا تجب موافقته و لا تحرم مخالفته، و لذا قال: ((لما وجب موافقته بل جاز مخالفته)) القطعية.

(١) توضيحه يتوقف على بيان امرين:

الاول: ان المراد من التدريجي و غير التدريجي ليس ما لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد و ما يمكن اجتماعهما في زمان واحد، فان من علم بان احدي زوجتيه حائض يجب موافقة هذا العلم الاجمالي بترك وطيهما معا و ان كان وطؤهما معا في آن واحد محالا، و كذلك من علم بنجاسة احد الإناءين فانه يحرم عليه شربهما معا و ان كان شربهما معا في آن واحد لا يمكن غالبا، بل المراد من التدريجية هو ان احدهما بخصوصه لا يمكن ان يقع الا في المستقبل، و المراد من غير التدريجي هو ما يمكن ان يقع كل منهما في حد ذاته في الحال، فان شرب كل واحد من الإناءين يمكن ان يقع في الحال في حد ذاته، و كذلك وطء كل من الزوجتين فانه ايضا يمكن ان يقع كل واحد من وطء كل منهما في الحال، فهما من غير التدريجي و ان لم يمكن اجتماعهما في زمان واحد معا، و هذا بخلاف وطء الحائض التي يكون حيضها في آخر الشهر فانه لا يمكن ان يكون وطؤها محرما الا في آخر الشهر.

الثاني: عدم فعلية الخطاب المتعلق بالمستقبل: تارة يكون لعدم فعلية موضوعه، و هو الحيض مثلا، فان الموضوع لحرمة وطء الزوجة هو الحيض، فحيث لا تكون حائضا لا تكون حرمة الوطء فعلية، و اما نفس الزمان فلا مدخيلة له في الحرمة و هو واضح، فعدم فعلية الخطاب المتعلق بالحيض الذي يكون في آخر الشهر لعدم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٩٨

.....

الحيض، لا- لان زمانه مستقبل و ليس بفعلي، و لذا لو حلف على ترك وطء زوجته غدا بناء على صحة المعلق، فان الخطاب بحرمة وطء الزوجة المحلوف على ترك وطئها غدا فعلي، و ان كان ظرف الوطء مستقبلا.

و اخرى يكون الزمان شرطا للوجوب كما في الوقت بالنسبة الى الصلاة، فان عدم الفعلية فيه لانتفاء الشرط فعلا و هو الزمان، و اما اذا كان الزمان شرطا للواجب كالحج بناء على الواجب المعلق فالتكليف فعلي فيه.

اذا عرفت هذا ... فنقول: ان حرمة وطء الزوجة المستمرة الدم المعلوم اجمالا تحقق الحيض في ضمن الشهر الواحد انما لا يكون بفعلي لعدم احراز موضوعه و هو الحيض، اما ناحية كون ظرفه مستقبلا فلا- يمنع عن الخطاب الفعلي، لما مر في الواجب المعلق من صحة تعلق الخطاب بأمر استقبالي كما يصح تعلقه بأمر حالي، و ان الخطاب بالحج للمستطيع هو فعلي في وقت تحقق الاستطاعة و ان

كان ظرف اداء مناسك الحج في المستقبل، فالمسوغ لوطء الحائض المذكورة المردد امر حيضها بين الحال و الاستقبال او بين الماضي و الحال و الاستقبال هو عدم فعلية الموضوع لحرمة الوطء و هو الحيض، لا لان ظرف الحيض امر استقبالي، و يشهد لعدم مدخلية الاستقبال نفسه هو انه لو علم اجمالا بحلفه على ترك و طء زوجته، و تردد بين كونه قد حلف على ترك و طيها اليوم او غدا، فانه لا- اشكال في لزوم موافقته القطعية بترك و طيها اليوم و غدا، فكون زمان الخطاب مرددا بين كونه حالا أو استقبالا لا يمنع عن فعلية الخطاب و انما المانع في مسألة الحائض هو عدم تحقق الموضوع، و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: ((و انه لو علم فعليته)) أى لو علم فعلية الخطاب ((و لو كان بين اطراف تدريجية)) كما في المثال المذكور، فان من علم بالحلف على ترك و طء زوجته و تردد بين كونه قد حلف على ترك و طيها اليوم او غدا ((لكان)) الخطاب بترك و طيها ((منجزا)) و ان تردد بين زمان حالي و زمان استقبالي ((و وجب)) عليه ((موافقته فان)) نفس ((التدرج)) في الزمان ((لا يمنع عن الفعلية ضرورة انه كما يصح بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٩٩

تنبيهات [الاشتغال]

إشارة

الاول: إن الاضطرار كما يكون مانعا عن العلم بفعلية التكليف لو كان إلى واحد معيّن، كذلك يكون مانعا لو كان إلى غير معيّن (١)،

[الاول: الاضطرار الى بعض اطراف العلم الاجمالي]

التكليف بامر حالي كذلك يصح)) التكليف المتعلق ((بامر استقبالي كالحج في الموسم للمستطيع)) فان الخطاب بالحج يكون فعليا و ان كان متعلقه امرا استقباليا كما مرّ تحقيق ذلك في الواجب المعلق.
(١) توضيحه: ان الاضطرار اما ان يكون الى معين او الى غير معين.
و الاول: كما اذا علم بغصبيته احد الإناءين كان احدهما ماء و الآخر خلا فاضطر الى شرب الماء.
و الثاني: كما اذا كان الاناءان- المعلوم غصبيته احدهما او نجاسته- ماء بان علم ان احد هذين الماءين في الإناءين نجس او مغصوب، فاضطر الى شرب احدهما، و على كلّ من الفرضين فاما ان يكون الاضطرار سابقا على العلم الاجمالي، أو يكون مقارنا له، او متأخرا عنه، و حيث لا فرق بين المقارنة و السبق فالتقسيم يكون باعتبار تأخر الاضطرار عن العلم تارة، و عدم تأخره عنه اخرى ... فالاقسام اربعة:

-الاول: الاضطرار الى المعين قبل العلم.

-الثاني الاضطرار الى المعين بعد العلم.

-الثالث: الاضطرار الى غير المعين قبل العلم.

-الرابع: الاضطرار الى غير المعين بعد العلم.

ثم لا يخفى ان الاقوال في المسألة ثلاثة:

الاول: مختار المصنف في المتن و هو عدم تنجز العلم الاجمالي في الاقسام الاربعة كلها بواسطة الاضطرار، فلا فرق بين ان يكون الاضطرار قبل العلم او بعده و سواء كان الى معين او غير معين.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٠٠

ضرورة أنه مطلقا موجب لجواز ارتكاب أحد الاطراف أو تركه، تعيينا أو تخييرا، و هو ينافي العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بينها فعلا، وكذلك لا فرق بين أن يكون الاضطرار كذلك سابقا على حدوث العلم أو لاحقا (١)، و ذلك لان التكليف المعلوم بينها من أول الامر كان محدودا

الثاني: ما يظهر من حاشيته في المقام في هامش الكتاب (١): و هو ان الاضطرار الى غير المعين سواء كان قبل العلم او بعده يمنع عن التنجز، و اما الاضطرار الى المعين فان كان قبل العلم منع عن التنجز و ان كان بعد العلم لا يمنع عن التنجز.

الثالث: ما يظهر من الشيخ الاعظم و هو ان الاضطرار انما يمنع عن تنجز التكليف المعلوم بالاجمال في خصوص ما اذا كان الى معين و كان سابقا على العلم، اما الاضطرار الى المعين المتأخر عن العلم فلا يكون مانعا عن التنجز، و مثله ما اذا كان الاضطرار الى غير المعين سواء كان سابقا على العلم او متأخرا عنه فانه لا يمنع عن التنجز.

و قد اشار الى مختاره في المتن بقوله: ((كما يكون مانعا عن العلم بفعلية التكليف لو كان الى واحد معين كذلك يكون مانعا لو كان الى غير معين)) و في ذيل هذه العبارة اشار الى عدم الفرق بين سبق الاضطرار على العلم و بين تأخره عن العلم بقوله: ((و كذلك لا فرق بين ان يكون الاضطرار كذلك)) أى الى المعين او غير المعين ((سابقا على حدوث العلم)) الاجمالي ((او لاحقا له)).

(١) يشير بهذا الى السبب في عدم الفرق بين الاضطرار الى المعين و الى غير المعين، و سيأتي الاشارة الى السبب في عدم الفرق بين سبق الاضطرار عن العلم و تأخره بقوله: ((و ذلك)).

و توضيح الحال في عدم الفرق بين الاضطرار الى المعين و الى غير المعين: هو ان الترخيص في المعين تعييني و في غير المعين تخييري، و لازم الترخيص سواء كان تعيينا او تخييرا هو عدم العقاب على الحرام لو صادف كونه هو الطرف المعين في المعين بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ١٠١

.....

واحد الاطراف في غير المعين، فيكون العقاب على الطرف الآخر عقابا على غير الحرام، فالترخيص للاضطرار في الطرف أو في احد الاطراف على كل حال بحيث لو صادف انه هو الحرام لكان حلالا بواسطة الاضطرار، فلا وجه لتنجز العلم الاجمالي في الطرف غير المضطر اليه، لانه يكون من المشكوك، و لا شبهة في ان المشكوك مجرى البراءة.

و بعبارة اخرى: ان العلم الاجمالي لا بد ان يكون منجزا على كل تقدير، و من الواضح انه في الطرف المضطر اليه لا يكون منجزا. و الحاصل: انه مجرد الاضطرار الى احد الاطراف معين او مخيرا يصير الطرف المضطر اليه جائز الارتكاب مطلقا و ان كان هو الحرام، و الترخيص بنحو الاطلاق ينافي المنع عن الطرف الآخر بنحو الاطلاق ايضا، لان لازم الاطلاق العقاب فيه على غير الحرام، فلان الترخيص في طرف بنحو الاطلاق عدم المنع عن الطرف الآخر، لانه حيث لا يصح العقاب عليه بنحو الاطلاق فيكون مشكوكا بدوا و هو مجرى البراءة دون الاحتياط، و اليه اشار بقوله: ((ضرورة انه)) أى الاضطرار ((مطلقا موجب لجواز ارتكاب احد الاطراف او تركه)) أى ترك ارتكابه ((تعيينا)) في الاضطرار الى المعين ((او تخييرا)) في الاضطرار الى غير المعين، و قد عرفت ان الاضطرار الموجب للترخيص مطلقا في المعين و في غير المعين و ان كان هو الحرام ينافي المنع عن الطرف الآخر.

و من الواضح: انه بعد الترخيص لا يبقى العلم بحرام مردد بين الطرفين، لان لازم الترخيص في الطرف المضطر اليه معين او في احد الاطراف مخيرا مطلقا- و ان كان هو الحرام- هو احتمال كون المرخص فيه هو الحرام، و لازم هذا جليا انه لا علم بالحرام قطعا بعد الترخيص في احد الاطراف، و يكون مشكوكا بدوا فهو مجرى البراءة، و اليه هذا اشار بقوله: ((و هو)) أى الترخيص و جواز الارتكاب بسبب الاضطرار في احد الاطراف ((ينافي العلم)) الفعلي ((بحرمة المعلوم او بوجوبه بينها

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٠٢

بعدم عروض الاضطرار إلى متعلقه، فلو عرض على بعض أطرافه لما كان التكليف به معلوما، لاحتمال أن يكون هو المضطر إليه فيما كان الاضطرار إلى المعين، أو يكون هو المختار فيما كان إلى بعض الاطراف بلا تعيين (١).

(فعلا) أي بين الاطراف، لاحتمال كون الحرام هو المرخص فيه و هو الجائز ارتكابه بحكم الشارع و بالوجدان، و لازم ذلك الجواز- في احد الاطراف المحتمل كونه هو الحرام- لا يبقى علم بحرام فعلى في بقية الاطراف او علم بواجب فعلى فيها. و قد ظهر مما ذكرنا: ان جواز الارتكاب منوط بحصول الاضطرار، فبمجرد تحقق الاضطرار يتحقق الاذن من الشارع، لوضوح دلالة قوله عليه السلام رفع ما اضطروا اليه على ذلك، و ان الرفع للتكليف هو نفس الاضطرار دون الارتكاب، فسواء ارتكب المضطر ام لم يرتكب يتحقق الاذن له في الارتكاب، فالزمان المتخلل بين زمن الاضطرار و بين زمن الارتكاب الحكم فيه هو الترخيص و جواز الارتكاب، لا ان الترخيص يكون مقارنا لزمن الارتكاب، و مثله عند العقل، لوضوح ان التكليف منوط بالقدرة على طرفي الفعل او الترك، و عند حصول الاضطرار لا يكون للمكلف قدرة على الطرفين، لوضوح ان الطرف المضطر الي ارتكابه لا قدرة عليه للمكلف. فاتضح: انه بمجرد حصول الاضطرار يتحقق الترخيص شرعا و عقلا.

(١) يشير بهذا الى عدم الفرق بين الاضطرار السابق على العلم الاجمالي و بين الاضطرار اللاحق بعد العلم الاجمالي.

و توضيحه يتوقف على بيان امرين: الاول: ان الفرق بين الاضطرار السابق و اللاحق هو انه في الاضطرار السابق على العلم الاجمالي حيث انه يحتمل ان يكون المضطر اليه هو الحرام الواقعي، فلا يكون العلم الاجمالي الحاصل بعد الاضطرار

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٠٣

.....

منجزا اصلا، بخلاف العلم الاجمالي السابق على الاضطرار فانه قبل الاضطرار منجز لعدم المانع.

الثاني: ان القدرة على جميع الاطراف شرط في تنجز التكليف بقاء و حدوثا، فما لا قدرة عليه لا يكون العلم منجزا فيه، سواء كان عدم القدرة سابقا على حدوث التكليف فلا- يكون منجزا حدوثا، او كان لاحقا للتكليف فلا يكون منجزا بقاء، لوضوح ان القدرة شرط للتكليف حدوثا و بقاء، فكما ان الاضطرار الموجب لعدم القدرة يكون موجبا لعدم حدوث التنجز اذا كان سابقا، يكون كذلك موجبا لانقطاع التنجز اذا كان لاحقا. فاتضح: ان الاضطرار الموجب لعدم القدرة به ينتهي التكليف المعلوم اذا كان لاحقا للعلم. فكون التكليف السابق على الاضطرار منجزا قبل حصول الاضطرار لا يوجب فرقا في المقام، لعدم الفرق بين عدم تنجز التكليف لتحقق المانع و بين عدم التكليف المرتفع بحصول المانع، فلا فرق بين عدم حدوث التنجز و بين ارتفاعه بقاء.

و اتضح مما ذكرنا: ان التكليف محدود بعدم الاضطرار، فقبل حصول الاضطرار الى التكليف انما يكون منجزا لعدم حصول ما هو الحد له، و بعد حصول حده لا- بقاء له، لما عرفت من كون القدرة حدا للتكليف و الاضطرار موجب لعدم القدرة، فالتكليف قبل الاضطرار محدود بعدم حدوث الاضطرار، و لازم ذلك ان لا بقاء له بعد عروض الاضطرار.

و ببيان آخر نقول: ان هنا امورا ثلاثة: الاول: انه لا اشكال في انه اذا تعلق الشك في حصول البراءة عما اشتغلت الذمة به فهو مورد الاحتياط، و هو معنى قولهم شغل الذمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

الثاني: انه لا إشكال ايضا في ان الاضطرار بحسب الدليل الشرعي الدال على رفع الاضطرار يكون من حدود التكليف الواقعية التي كانت بموجب اطلاقها شاملة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٠٤

.....

لحالة الاضطرار و عدمه، فانه بعد تحقق دليل رفع الاضطرار فالجمع بينهما يقتضى كون الاضطرار حدا للتكاليف الواقعية. الثالث: انه من الواضح ايضا ان المؤثر من القطع واقعا هو ما كان مطابقا للواقع، أما اذا انكشف انه جهل مركب فلا يكون مؤثرا. وقد اتضح من هذه الامور الثلاثة انه لا فرق بين الاضطرار السابق واللاحق على حد سواء، و الفرق بينهما هو انه فى الاضطرار السابق يكون الشك فى تنجز التكليف حدوثا، و فى الاضطرار اللاحق ينكشف ان هذا التنجز الذى كنا نرى استمراره لم يكن مستمرا، و ان العلم الاجمالي كان محدودا فى المقام بالاضطرار، لانه حيث يحتمل ان يكون ما فيه الاضطرار هو الحرام الواقعي فلذا يشك فى وجود التكليف بعد الاضطرار، و اذا كان التكليف محتملا كان مورد البراءة.

لا يقال: ان الاضطرار و ان كان حدا للتكليف، إلا انه بحصوله يكون موجبا لانقطاع التكليف، و اما قبل حصول الاضطرار فلا اشكال فى كون التكليف منجزا، و حيث يحتمل كون الحرام واقعا هو الطرف غير المضطر اليه فيشك لذلك فى انقطاع التنجز فيستصحب تنجزه بعد عروض الاضطرار.

فانه يقال: لا مجال للاستصحاب بعد كون الاضطرار من حدود التكليف، فان معنى كونه من حدوده هو حدوث الترخيص شرعا بمجرد عروضه فيما وقع الاضطرار اليه، و قد عرفت ان الترخيص فى المضطر اليه مطلقا و ان كان حراما واقعا ينافى بقاء العقاب على الحرام الواقعي فلا شك فى بقاء التنجز بعد عروض الاضطرار فلا مورد لاستصحابه، و الى هذا اشار بقوله: ((و ذلك)) أى ان الوجه فى عدم الفرق بين سبق الاضطرار و لحوقه هو ((لان التكليف المعلوم بينها)) أى بين الاطراف ((من اول الامر كان محدودا بعدم عروض الاضطرار الى متعلقه)) فلا فرق بين سبق الاضطرار على التكليف و بين لحوق الاضطرار للتكليف و عروضه عليه بعد تحققه، و لذلك ((فلو عرض)) الاضطرار ((على بعض اطرافه)) أى على بعض اطراف

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٠٥

.....

التكليف ((لما كان التكليف به)) أى لما كان التكليف بالمعلوم بالاجمال ((معلوما)) بعد عروض الاضطرار ((لاحتمال ان يكون)) منطبق التكليف ((هو المضطر اليه فيما كان الاضطرار الى المعين او يكون)) منطبق التكليف ((هو المختار فيما كان)) الاضطرار ((الى بعض الاطراف بلا تعيين)) هذا ما اختاره فى المتن.

و اما ما اختاره فى هامش هذا الكتاب ..

فتوضيحه: ان الفرق بين الاضطرار الى المعين و بين الاضطرار الى احدهما غير المعين، هو ان لانزم الاضطرار الى غير المعين هو الترخيص فى ارتكاب ايهما يختاره المكلف، و مع الترخيص فى ارتكاب ايهما شاء للاضطرار لا فرق بين الاضطرار على التكليف او تأخره عن التكليف فى خصوص الاضطرار الى غير المعين، لان الترخيص مطلقا فى ارتكاب ايهما شاء- و لو كان هو الحرام الواقعي الذى لانزمه عدم بقاء العقاب على الحرام الواقعي لو صادف ان المختار للمكلف هو الحرام الواقعي- ينافى بقاء العقاب على الحرام الواقعي.

و اما الاضطرار الى المعين فلو تأخر الاضطرار عن التكليف فلانه و ان كان لا شك فى ان التكليف المعلوم اجمالا محدود بالاضطرار المعلوم و انه لا قدرة بعد الاضطرار، إلا ان الشك فى المعين يرجع بالدقة الى الشك فى ان ذلك المعلوم بالاجمال المعلوم تحديده بالاضطرار هل ينطبق على المعين الذى تعلق الاضطرار به ام لا ينطبق عليه؟

و مع معلومية تنجزه قبل عروض الاضطرار فالشك فى انطباقه على المعين يوجب الشك فى انقطاع تنجزه، و من الواضح ان التنجز

المعلوم لا ينقطع بالشك في بقاءه.

و منه يتضح الفرق بين المعين و غير المعين، فان اطلاق الترخيص لازمه الترخيص في مخالفة المنجز بما هو منجز، و حينئذ لا محالة لا بقاء للتنجز مع اطلاق الترخيص فيه، بخلاف الاضطرار الى المعين فانه لا اطلاق في الترخيص فيه الى المنجز بما هو منجز، بل غايته هو كون الاضطرار موجبا للترخيص فيه بخصوصه، و لذا يرجع الشك فيه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٠٦

.....

الى الشك في انطباق المنجز المعلوم المحدود بالاضطرار على هذا المعين الذي وقع الاضطرار اليه. و بعبارة اخرى: ان فعلية تنجز التكليف في الطرفين قبل عروض الاضطرار كان متحققا، و بعد عروض الاضطرار الى المعين يشك في ان التكليف المنجز هل كان محدودا بالاضطرار فيما كان المضطر اليه المعين هو الحرام الواقعي، او كان غير محدود بالاضطرار فيما كان الحرام الواقعي في الطرف غير المضطر اليه؟ ... و مع الشك في كون التكليف الواقعي المعلوم بالاجمال محدودا تنجزه فلا يكون باقيا او غير محدود تنجزه فيكون باقيا- يلزم بقاءه لتحقيق شغل الذمة به قبل عروض الاضطرار، فلا بد من الفراغ اليقيني عن ذلك. و الحاصل: ان التكليف قبل عروض الاضطرار الى المعين كان فعليا مطلقا، و بعد عروض الاضطرار الى المعين يشك في كون فعلية هل تحددت بالاضطرار الى المعين أم هي باقية غير محدودة في الطرف غير المضطر اليه؟ و لا وجه لرفع اليد عن فعلية المطلقة قبل الاضطرار بالشك في تحديدها، و لازم ذلك بقاءه منجزا في الطرف المعين غير المضطر اليه. و هذا بخلاف الاضطرار الى غير المعين فان عروض الاضطرار الى غير المعين يوجب الترخيص المطلق في أي طرف شاءه المكلف، فلا يكون هناك شك في دوران التكليف المنجز بين المضطر اليه و غير المضطر اليه، لوضوح انه لا تعين للمضطر اليه حتى يكون الامر دائرا بينه و بين غيره، بل لازم الاضطرار الى غير المعين هو الترخيص غير المعين في طرف بخصوصه، و لازم الترخيص المطلق العلم بعدم بقاء الاطلاق في فعلية التكليف، و لاجل هذا عدل عما في المتن في الدورة الاخيرة الى ما ذكره في هامش الكتاب: من بقاء العلم الاجمالي منجزا في خصوص الاضطرار اللاحق فيما اذا كان الاضطرار الى الطرف المعين.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٠٧

لا يقال: الاضطرار إلى بعض الاطراف ليس إلا كفقدها بعضها، فكما لا إشكال في لزوم رعاية الاحتياط في الباقي مع فقدان، كذلك لا ينبغي الاشكال في لزوم رعايته مع الاضطرار، فيجب الاجتناب عن الباقي أو ارتكابه خروجاً عن عهده ما تنجز عليه قبل عروضه (١).

(١) حاصله: لا يخفى ان هذا مرتبط بما اختاره في المتن، و حاصله: النقض على ما ذكره من كون الاضطرار الى احد الاطراف موجبا لعدم تنجز التكليف في الطرف غير المضطر اليه.

و بيانه: انه لا اشكال في كون فقد بعض اطراف المعلوم بالاجمال بعد تنجزه ليس بمانع من بقاءه منجزا في الطرف الموجود، مثلا لو علم بنجاسة احد الإناءين ثم تلف احد الإناءين فلا اشكال عندهم في بقاء العلم الاجمالي منجزا في لزوم اجتناب الطرف الموجود، و كذا لو علم بوجود اكرام زيد أو عمرو ثم مات احدهم فلا اشكال ايضا عندهم في لزوم اكرام الشخص الباقي.

و من الواضح ايضا ان فقد احد الاطراف مما يحتمل معه ذهاب المعلوم بالاجمال، لاحتمال كونه هو الثابت، و لا فرق بين عدم الحرمة لاجل ذهاب ما هو الحرام واقعا و تلفه، و بين عدم الحرمة لاجل الاضطرار الى ما هو الحرام واقعا، و حيث لم يكن اشكال في لزوم الاحتياط في الطرف الباقي بعد تلف احد الاطراف، فكذلك لا ينبغي ان يكون اشكال في لزوم الاحتياط في الطرف غير المضطر اليه فيما اذا عرض الاضطرار الى بعض الاطراف بعد تنجز التكليف، و يلزم الاجتناب عن الطرف الآخر، كما يلزم الاجتناب مع فقدان

فيما اذا كان المعلوم بالاجمال هو الحرمة، و يجب امتثاله في الطرف الباقي فيما اذا كان المعلوم بالاجمال هو الوجوب، و الحال مثله في عروض الاضطرار، و عبارة المتن واضحة، و قد اشار الى وجوب الاجتناب في الحرمة و وجوب الامتثال في الوجوب بقوله: (فيجب الاجتناب عن الباقي)) فيما اذا كان المعلوم بالاجمال هو حرمة احد الاطراف، و فيما اذا كان المعلوم بالاجمال بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ١٠٨

فإنه يقال: حيث أن فقد المكلّف به ليس من حدود التكليف به و قيوده، كان التكليف المتعلق به مطلقا، فإذا اشتغلت الذمة به، كان قضية الاشتغال به يقينا الفراغ عنه كذلك، و هذا بخلاف الاضطرار إلى تركه، فإنه من حدود التكليف به و قيوده، و لا يكون الاشتغال به من الاول إلا مقيدا بعدم عروضه، فلا يقين باشتغال الذمة بالتكليف به إلا إلى هذا الحد، فلا يجب رعايته فيما بعده، و لا يكون إلا من باب الاحتياط في الشبهة البدوية، فافهم و تأمل فإنه دقيق جدا (١).

هو الوجوب بقوله: ((او ارتكابه)) أى ارتكاب الطرف الباقي و الايمان به، لان شغل الذمة اليقيني يستدعى الفراغ عن عهدة التكليف باليقين ايضا، و اليه اشار بقوله: ((خروجاً عن عهدة ما تنجز عليه)) و هو التكليف الذى تنجز عليه (قبل عروضه)) أى قبل عروض الاضطرار.

(١) حاصل ما اجاب به عن هذا النقص هو ان الاضطرار من حدود التكليف، و الفقدان ليس من حدود التكليف، و هذا الفرق هو الموجب لكون عروض الاضطرار رافعا لفعلية التكليف المعلوم بالاجمال دون الفقدان.

و توضيحه: ان الفرق بينهما يتضح في فرض المعلوم بالتفصيل، فان فقدان الموضوع يوجب ارتفاع التكليف لعدم المحل للمكلف به، و فى الاضطرار يرتفع التكليف مع وجود المحل و الموضوع للتكليف، فالاضطرار حدّ للتكليف بذاته لانه به يرتفع مع وجود موضوعه و تحقق محله، بخلاف ارتفاع التكليف بعدم موضوعه فانه و ان ارتفع به التكليف، إلا ان ارتفاع التكليف بذلك لانه انعدم موضوعه لا لتحقق ما يمنع عن نفس التكليف مع بقاء موضوعه.

و منه يتضح: ان حدّ التكليف نفسه هو ما امكن ان يكون رافعا له مع الغض عن موضوعه، بخلاف ارتفاع الموضوع فانه لا يعقل ان يكون حدّا للتكليف مع الغض

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ١٠٩

.....

عن موضوعه، و لذلك كان الاضطرار من حدود نفس التكليف، دون ارتفاع موضوعه فانه ليس من حدود ذات التكليف. و بعبارة اخرى: ان عروض الاضطرار يوجب الترخيص فيما هو الحرام، بخلاف فقدان موضوع الحرام فانه لا- يوجب الترخيص فى الحرام لانعدام ما هو الحرام بعدم الموضوع، فلا معنى للترخيص فى الحرام حال عدم الحرام.

فاذا اتضح الفرق بينهما فى كون الفقدان ليس من حدود التكليف، بخلاف الاضطرار فانه من حدود نفس التكليف- اتضح الفرق بينهما فى المعلوم بالاجمال، فان التكليف المنجز اذا عرض فقدان احد الاطراف لا يرتفع تنجزه، اذ لم يعرض على نفس التكليف ما يوجب الترخيص، و حيث انه يشك فى ارتفاع ما اشتغلت الذمة به فلا بد من الفراغ اليقيني عنه، بخلاف ما اذا عرض الاضطرار فانه حيث كان موجبا للترخيص فبقاء التكليف المنجز يوجب احتمال اجتماع الضدين، و لذلك يكون التكليف مقيدا بعدم الاضطرار من الاول، و مع عروض ما يرتفع به فعلية التكليف لا يكون التكليف فعليا بعد عروضه، و به ترتفع فعلية التكليف المنجز، و مع ارتفاع فعلية التكليف لا شك فى شغل الذمة حتى يلزم الفراغ اليقيني عنه. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((فانه يقال حيث ان فقد المكلّف به)) الذى هو الحرام ((ليس من حدود التكليف به)) أى ليس من حدود الطلب المتعلق به ((و)) لا- من ((قيوده)) بخلاف الاضطرار فانه من

حدود نفس الطلب المتعلق به و قيوده، فلذلك (كان التكليف المتعلق به مطلقاً) من حيث فقدان موضوعه، اذ لا يعقل ان يتقيد به .
و لا ينبغي ان يقال: انه اذا لم يكن التقيد لا يمكن الاطلاق.

فانه يقال: المراد من الاطلاق هنا هو العدم المقابل للايجاب، لا العدم المقابل للملكة، فمراده من قوله مطلقاً هو عدم امكان تقيد التكليف بعدم موضوعه، و اذا لم يكن متقيداً به (فاذا اشتغلت الذمة به) كما هو المفروض من عروض الفقدان بعد تنجز العلم الاجمالي (كان قضية الاشتغال به يقيناً) يستدعي (الفراغ عنه
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١١٠

.....

كذلك)) أى يقيناً، و حيث يشك في الفراغ اذا لم يجتنب عن الطرف الباقي فلا بد من الاجتناب عنه تحصيلاً للفراغ (و هذا بخلاف الاضطرار الى تركه)) أى الى ترك التكليف نفسه المتعلق بالمكلف به مع بقاء موضوعه لان الاضطرار يوجب الترخيص فيما هو الحرام، فلذلك كان من حدود نفس التكليف، و لذا قال: (فانه من حدود التكليف به و قيوده)) فالتكليف محدود بعدم الاضطرار من الاول (و لا- يكون الاشتغال به من الاول الا مقيداً بعدم عرضه)) أى بعدم عروض الاضطرار، فاذا عرض الاضطرار في احد اطراف المعلوم بالاجمال فلا يقين بفعلية التكليف، لاحتمال كون الحرام في الطرف المضطر اليه المرتفع به فعليه التكليف.
لا يقال: كان التكليف فعلياً قبل الاضطرار و الآن يشك في فعليته فتستصحب.

فانه يقال: بعد ما عرفت من كون التكليف محدوداً بالاضطرار، فالتكليف الذي كان فعلياً قبل عروض الاضطرار هو التكليف المقيد بعدم الاضطرار، و لم تكن فعليته مطلقاً من جهة الاضطرار و عدمه حتى يصح استصحابه، فبعد عروض الاضطرار لا يكون هناك الا شك في التكليف الفعلي و هو مورد البراءة، و لذا قال (قدس سره): (فلا يقين باشتغال الذمة بالتكليف به الا الى هذا الحد) و هو ما قبل عروض الاضطرار و بعد عروض ما يوجب ارتفاع فعليته لو صادفه لفرض كونه حداً له (فلا يجب رعايته) أى لا يجب رعاية التكليف (فيما بعده) أى فيما بعد عروض ما يحتمل كونه هو الحد له فلا يجب الاحتياط فيه (و لا يكون) الاحتياط فيه (الا من باب الاحتياط في الشبهة البدوية) .

و مما ذكرنا تبين الاشكال فيما ذهب اليه الشيخ الاعظم: من ان الاضطرار انما يحل العلم الاجمالي في خصوص الاضطرار الى المعين قبل العلم الاجمالي.

و اما في غيره- و هو الاضطرار الى غير المعين سواء في السابق على العلم الاجمالي او في اللاحق للعمل الاجمالي، و الاضطرار الى المعين اللاحق للعلم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١١١

.....

الاجمالي- فلا يحل العلم الاجمالي و يبقى التكليف منجزاً في هذه الصور الثلاث.

و الوجه في بقاء العلم الاجمالي منجزاً في الاضطرار الى غير المعين- سواء كان سابقاً على العلم الاجمالي او لاحقاً له- ان الاضطرار الى غير المعين ليس اضطراراً الى النجس، اذ لا خصوصية خاصة في الاناء النجس لرفع الاضطرار، فلا اضطرار الى ارتكاب النجس و لو على سبيل الاحتمال، لانه حين عروض الاضطرار لا- خصوصية للنجس حتى يكون الاضطرار اضطراراً اليه. نعم حين الارتكاب يحتمل ان يكون النجس هو الذي ارتكبه المضطر، فقبل الارتكاب الاضطرار انما هو الى انه لا- يمكنه ترك الإناءين معاً، و لا خصوصية للإناء النجس، و لما كان الحرام بما هو حرام غير مضطر اليه، و متعلق التكليف بما هو مقدور فعلاً و تركاً، و ليس المراد

بعنوان كونه مرددا حراما و لا هو بما هو مردد مضطرا اليه. بل معنى الاضطراب الى غير المعين ما عرفت و هو انه لا يقدر على تركهما معا، مع القدرة على فعل كل منهما و تركه في نفسه، فشرائط تنجيز الخطاب الواقعي من العلم به و القدرة على متعلقه موجودة فيؤثر العلم اثره.

و الحاصل: ان المكلف يعجز عن الموافقة القطعية دون الامتثال بالكليته، و انما يكون معذورا فيما هو عاجز عنه و هو الموافقة القطعية، دون اصل الامتثال بالكليته، فيعذر عقلا فيما هو عاجز عنه و هو الموافقة القطعية و تركهما معا، لا في غيرها و هو اصل الموافقة كليته مع ثبوت المقتضى لأصل الموافقة و لو في ترك احد الإناءين.

و قد اجيب عنه بجوابين: الاول: ما اشار اليه في المتن و هو منافاة الترخيص التخييري مع الحرمة التعيينية و هي حرمة الاناء غير الملزوم شربه، و تسقط الحرمة التعيينية للمضادة و هي منافاة الترخيص التخييري للحرمة التعيينية، فلا علم بتكليف فعلي بعروض الاضطراب الى احدهما غير المعين حتى يقال بان سقوط لزوم الموافقة القطعية لا يقتضى سقوط حرمة المخالفة القطعية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١١٢

الثاني: إنه لما كان النهي عن الشيء إنما هو لاجل أن يصير داعيا للمكلف نحو تركه، لو لم يكن له داع آخر- و لا يكاد يكون ذلك إلا فيما يمكن عادة ابتلاؤه به، و أما ما لا ابتلاء به بحسبها، فليس للنهي عنه موقع أصلا، ضرورة أنه بلا فائدة و لا طائل، بل يكون من قبيل طلب الحاصل (١)- كان الابتلاء بجميع الاطراف مما لا بد منه في تأثير العلم، فإنه

[الثاني: شرطية الابتلاء بتمام الاطراف]

إشارة

الثاني: ما عن شيخنا الاستاذ (قدس سره) من ان المعذورية في ارتكاب احدهما و رفع عقاب الواقع عند المصادفة ينافي بقاء عقاب الواقع على حاله حتى تحرم المخالفة القطعية، لانه بمجرد الاضطراب يرتفع التكليف، لبداهته انه بمجرد الاضطراب ياذن له في الارتكاب سواء ارتكب ام لم يرتكب، فان الاضطراب الى ارتكاب احدهما غير المعين بمجرد عروضه بما هو مشفوع بالجهل بما هو الحرام واقعا يجوز له الشارع او العقل الارتكاب قبل ان يرتكب، فلا وجه للقول بالتوسط في التنجز في المقام كما عن بعض الاجلة الاكابر، فراجع ..

(١) هذا التنبيه الثاني لتحقيق حال الخروج عن محل الابتلاء بالنسبة الى التكليف، و توضيحه يحتاج الى بيان امور:

الاول: ان صريح الشيخ في رسائله (طاب ثراه) هو ان الخروج عن محل الابتلاء ليس هو الخروج الموجب لعدم القدرة عليه عقلا بحيث يكون الابتلاء به ممتنعا عقلا، كما لو كان قد خرج الى محل يحول بينه و بين المكلف، مثلا بحر لا يستطيع المكلف عبوره و لا واسطة عنده، و ليس المراد منه ايضا الخروج الموجب لكونه ممتنعا عادة بحيث لا- يمكن الوصول اليه عادة، فان الخروج بهذين المعنيين مما يدخل في عدم القدرة العقلية و العادية، بل المراد منه هو ما امكن الابتلاء به، إلا ان الابتلاء به كان خلاف العادة، كما لو خرج احد الإناءين الواقع طرفا للعلم الاجمالي الى بلد يبعد عادة ابتلاء المكلف به، و اذا كان المراد منه هذا المعنى لا ما يرجع الى الامتناع العقلي

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١١٣

.....

و العادي، فلا بد و ان يكون الدليل عليه غير ما دل على اعتبار القدرة في فعلية التكليف.

الثاني: انه بعد ما عرفت المراد من الابتلاء الذي هو محل الكلام .. تعرف انه بعد قيام الدليل على اعتبار عدم الخروج في فعلية التكليف يكون من حدود التكليف، لوضوح بقاء ما هو الموضوع للتكليف، فيكون المرتفع هو التكليف نفسه، و ما كان رافعا لفعلية التكليف مع بقاء موضوعه فلازمه ان يكون حدا للتكليف، و ان فعليته منوطه به: أى ان فعلية التكليف منوطه بعدم الخروج عن محل الابتلاء.

الثالث: ان ما اشار اليه في المتن من الدليل لشرطية عدم الخروج عن محل الابتلاء لفعلية التكليف و هو امران: الاول: الاستهجان و ان فعلية الخطاب مع الخروج عن محل الابتلاء يكون مستهجنا عند العرف و لغوا و مما لا فائدة فيه.

و بيانه: ان النهى عن الشيء كالامر به انما هو لداعى جعل الداعى للعبد الى ترك الفعل، كما انه فى الامر لداعى جعل الداعى الى الفعل، ففي مورد الزجر و النهى انما يصح ان يكون النهى زاجرا و رادعا للعبد هو فيما اذا تمت مقدمات الفعل، بحيث لا يكون الرادع عنه ألّا زجر المولى و نهيه، فحينئذ يصح خطاب المولى عبده بالزجر عن الفعل و طلب تركه منه، اما اذا كان الفعل متروكا بحسب طبعه لعدم الابتلاء به فلا فائدة فى خطاب العبد بالترك لما هو متروك بحسب طبعه، و يعدّ الخطاب منه لعبده فى الزجر عنه مستهجنا و لغوا لا فائدة فيه.

و يظهر مما ذكرنا: ان عدم الخروج عن محل الابتلاء هو من حدود التكليف التحريمى دون التكليف الايجابى، لان التكليف الايجابى هو ما كان بداعى جعل الداعى لايجاد الفعل، و من الواضح ان ايجاد الفعل يتوقف على ايجاد مقدماته، فاذا كان متعلق التكليف الايجابى خارجا عن محل الابتلاء عادة يجب على المكلف ادخاله فى محل الابتلاء لتوقف ايجاده على ذلك، بخلاف الطلب التحريمى فانه لما كان بداعى جعل الداعى الى الترك فلا يمكن ان يكون هذا النهى داعيا للعبد الا حيث يكون

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١١٤

.....

مقدمات الفعل كلها متحققه، بحيث لا يمنع العبد عن الفعل ألّا نهى المولى عنه و زجره عن ارتكابه، فاذا فرضنا كونه متروكا بحسب طبعه عادة فلا داعى أيضا لجعل هذا الداعى.

لا يقال: انه اذا كانت المقدمات كلها موجودة و كان العبد منصرفا بحسب طبعه عن الفعل ايضا يكون الفعل متروكا بحسب طبعه، فلا داعى لجعل الداعى للردع عنه، و هذا مما لا يسعكم الالتزام به.

فانه يقال: ان المراد من جعل الداعى هو جعل ما يمكن ان يكون داعيا، لا- جعل ما هو داع بالفعل، و لما كانت المقدمات كلها موجودة فيمكن ان تتحقق الدعوة، لامكان ان ينقلب هذا الانصراف عنه الى الرغبة الى ايجاده، اما اذا لم تكن مقدماته موجودة اما كلها او بعضها فلا يعقل ألّا ان يكون متروكا، و مع كونه لا بد ان يكون متروكا فلا فائدة فى جعل الداعى الى تركه.

الثاني: انه لما كان الداعى هو جعل الداعى الى الترك، و كان المفروض كونه متروكا لعدم بعض مقدماته او كلها، فيكون جعل الداعى الى تركه من قبيل طلب الحاصل. و قد اشار الى ان النهى كالامر هو ايضا بداعى جعل الداعى بقوله: ((انه لما كان النهى عن الشيء انما هو لاجل ان يصير)) النهى ((داعيا للمكلف نحو تركه)) أى نحو ترك الفعل ((فيما لو لم يكن له)) هناك ((داع آخر)) الى الترك: أى ان النهى لما كان بداعى جعل الداعى الذى معناه كون النهى داعيا الى الترك، فلازم ذلك انه اذا كان هناك سبب للترك كالخروج عن محل الابتلاء و كان الفعل متروكا بحسب طبعه عادة ان لا يبقى مجال لسبب النهى، و اذا كان كذلك فلا يكون الخطاب بطلب الترك فعليا مع فرض كون الفعل متروكا بحسب طبعه عادة ((و لا يكاد يكون ذلك)) أى لا يكاد يكون النهى عن الشيء داعيا للمكلف الى الترك ((الا- فيما يمكن عادة ابتلاؤه به)) بان كان داخلا فى محل الابتلاء عادة و كان مما يمكن ابتلاء المكلف به عادة ((و اما ما لا ابتلاء به بحسبها)) أى بحسب العادة ((فليس ل)) فعلية ((النهى عنه موقع

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١١٥

بدونه لا علم بتكليف فعلي، لاحتمال تعلق الخطاب بما لا ابتلاء به (١).

ومنه قد انقذح أن الملاك في الابتلاء المصحح لفعليّة الزجر و انقذاح طلب تركه في نفس المولى فعلا، هو ما إذا صح انقذاح

[الضابط في ما هو داخل في محل الابتلاء مما هو خارج عنه

اصلا)) و بهذا اشار الى أن عدم الخروج عن محل الابتلاء هو شرط غير شرط القدرة العقلية و العادية، يجعل العادة صفة و قيذا للابتلاء، بان يكون الابتلاء و عدم الابتلاء بحسب العادة دون القدرة كما مرّ بيانه. و بتخصيص النهي بقوله: (فليس للنهي عنه موقع اصلا)) اشار الى ان عدم الابتلاء شرط لخصوص النهي دون الامر.

و اشار الى الدليل الاول على هذا الاشتراط بقوله: (ضرورة انه بلا فائدة و لا طائل)) و اشار الى الدليل الثاني بقوله: (بل يكون من قبيل طلب الحاصل)).

(١) هذا جواب قوله: (لما كان النهي عن الشيء)) ... في صدر العبارة، و تقديره انه لما كان النهي عن الشيء انما هو لاجل ان يصير داعيا ... الى آخر العبارة، كان الابتلاء بجميع الاطراف مما لا بد منه في تأثير العلم الاجمالي.

و حاصله: انه بعد ما عرفت من ان النهي كالامر هو بداعي جعل الداعي و ان المتروك من طبيعته لعدم مقدماته او بعضها يلغو جعل الداعي من المولى الى تركه- تعرف ان الدخول في محل الابتلاء من شرائط فعليّة التكليف، و مع خروج المعلوم بالتفصيل عن محل الابتلاء يعلم بعدم فعليّة التكليف، و بخروج احد اطراف المعلوم بالاجمال عن محل الابتلاء لا- يعلم بفعليّة التكليف، لاحتمال ان الخارج عن محل الابتلاء هو متعلق الخطاب واقعا. و الى هذا اشار بقوله: (كان الابتلاء بجميع الاطراف مما لا بد منه في تأثير العلم)) الاجمالي (فانه بدونه)) أي بدون الابتلاء بجميع الاطراف، فانه اذا خرج بعض الاطراف عن محل الابتلاء (لا)) يكون هناك (علم بتكليف فعلي لاحتمال)) انه قد (تعلق الخطاب بما لا ابتلاء به)).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١١٦

الداعي إلى فعله في نفس العبد (١) مع اطلاعه على ما هو عليه من الحال (٢)، و لو شك في ذلك كان المرجع هو البراءة، لعدم القطع

(١) مراد المصنف اعطاء الضابط لما هو داخل في محل الابتلاء مما هو خارج عن محل الابتلاء، و حاصل هذا الضابط ان المدار في الدخول في محل الابتلاء و الخروج عنه هو امكان انقذاح الداعي في نفس العبد الى فعله، و عدم امكان انقذاح الداعي الى الفعل في نفس العبد.

و توضيحه: انه نفرض ان العبد لا ينزجر بنهي المولى عن اتيان الفعل المنهي عنه، فاذا كان العبد بحيث يفعله لو لم يكن منقادا لنهي المولى فذلك الفعل داخل في محل الابتلاء، و اذا كان العبد بحيث لا يتقدح له ارادة فعله و ان لم يكن منقادا الى نهى المولى لعدم حصول مقدماته بالفعل فذلك الفعل خارج عن محل الابتلاء، فان النجس لو كان مثلا في غير بلد العبد لا يتقدح للعبد ارادة شربه فعلا.

و بعبارة اخرى: ان الضابط انه ان كان العبد بحيث يمكن ان يكون الرادع له عن فعل المنهي عنه هو نهى المولى، لا- فقد بعض المقدمات او كلها، فذلك الفعل داخل في محل الابتلاء، و ان كان المانع للعبد عن الفعل هو عدم بعض مقدمات الفعل او كلها لا نهى، المولى فذلك هو الخارج عن محل الابتلاء.

وقد اشار المصنف في عبارته الى ما هو المناط في الابتلاء، و منه يظهر ان المناط في عدم الابتلاء هو عدم تحقق ما هو المناط للابتلاء بقوله: (و منه قد انقدح ان الملاك في الابتلاء) الذي هو الشرط لفعلية التكليف من قبل المولى و (المصحح لفعلية الزجر)) منه (و انقدح طلب تركه في نفس المولى هو ما اذا صح)) هذا هو الخبر لقوله ان الملاك أى ان الملاك للفعلية من قبل المولى هو ما اذا كان بحيث يصح (انقدح الداعى الى فعله في نفس العبد)).

(٢) لا يخفى انه قد اختلف في مرجع الضمير في اطلاعه في ان مرجعه هو العبد او المولى، فالمصرح به من بعض الاساتذة الاعلام ان ضمير اطلاعه يرجع الى المولى،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ١١٧

.....

لان المانع من فعلية النهى من قبل المولى هو منافاة الخروج عن محل الابتلاء لفعليته من قبل الحكيم، لعدم الفائدة في الفعلية بعد ان كان الفعل متروكا من طبعه، فان امكان كون النهى فعليا من قبل المولى بحيث يكون نهييه مما يمكن ان يكون داعيا الى ترك الفعل حيث تتم مقدماته، و اذا كان الفعل متروكا بطبعه لعدم مقدماته او بعضها فنهييه لا يمكن ان يكون داعيا الى الترك فعلا، و تكون فعليته من قبل المولى لغوا و مستهجنه و الحكيم لا يفعل اللغو و المستهجن.

و لا- يخفى ان اطلاع المولى على الدخول و الخروج عن محل الابتلاء هو الذى له دخل في فعلية الطلب من قبله، و اطلاع العبد و عدمه لا دخل له بالفعلية من قبل المولى.

و يمكن ان يقال: ان الدخول في محل الابتلاء هو شرط- واقعا- للفعلية، سواء اطلع المولى عليه ام لم يطلع، و في حال عدم اطلاع المولى على الخروج عن محل الابتلاء و ان كان لا منافاة فيه للحكمة من الحكيم لعدم اطلاعه، إلا ان فعلية نهييه مما لا واقع لها واقعا، لعدم امكان ان يكون نهييه رادعا واقعا، مع انه خلاف ظاهر سوق العبارة، فان ظاهرها رجوع ضمير اطلاعه الى العبد خصوصا مع كون المولى في الاحكام الشرعية هو ما لا- يخفى عليه شىء، و العبد هو الذى يكون له اطلاع تارة على الدخول في محل الابتلاء، و لا يكون له اطلاع على ذلك اخرى بان كان جاهلا بكون المكلف به ليس في متناوله فعلا و خارج عن محل ابتلائه. و يكون المتحصّل من العبارة على هذا ان الضابط في فعلية التكليف من قبل المولى: هو كون العبد بحيث لو علم بالحال و اطلع عليه فان كان مما يمكن ان ينقدح الداعى له الى الفعل فهو مناط الدخول في محل الابتلاء، لانه في هذا الفرض يمكن ان يكون نهى المولى رادعا له و داعيا له الى الترك، و ان كان بحيث لا ينقدح الداعى الى الفعل في نفس العبد فهو مناط عدم فعلية التكليف من قبل المولى، لان الفعل على هذا الفرض يكون متروكا بحسب طبعه ففعليته الخطاب فيه تكون لغوا و بلا فائدة، و الله العالم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ١١٨

بالاشتغال، لا إطلاق الخطاب، ضرورة أنه لا مجال للتشبه به إلا فيما إذا شك في التقييد بشيء بعد الفراغ عن صحة الإطلاق بدونه، لا فيما شك في اعتباره في صحته، تأمل لعلك تعرف إن شاء الله تعالى (١).

[المرجع عند الشك في الخروج عن محل الابتلاء]

(١) توضيحه يتوقف على بيان امور: الاول: انه قد ظهر مما ذكرنا انه لو علم بدخول الفعل في محل الابتلاء كان النهى عنه فعليا، و ان علم بخروجه عن محل الابتلاء كان النهى عنه غير فعلى، فاذا شك في كونه داخلا في محل الابتلاء او غير داخل ... فهل المرجع اطلاق خطاب النهى، او المرجع اصالة البراءة عن التكليف؟

الثاني: انه قد ظهر مما ذكرنا ايضا: ان الدخول في محل الابتلاء من الشرائط العقلية، بحيث يكون التكليف مع الدخول في محل الابتلاء صحيحا من المولى، و مع الخروج عن محل الابتلاء لا يكون التكليف من المولى صحيحا، فالشك في الدخول و عدمه مرجعه الى الشك في صحة التكليف من المولى عقلا و عدم صحته عقلا.

الثالث: ان الرجوع الى اطلاق الخطاب في مقام الشك في اخذ قيد للخطاب في الشبهة الحكمية او في تحقق ما هو قيده في الشبهة الموضوعية- بناء على صحة الرجوع الى اطلاق الخطاب فيها كما في المخصص اللبي- انما هو فيما اذا كان الخطاب مما احرز صحة الخطاب به عقلا- و كان من ناحية اخذ قيد فيه شرعا و عدم اخذه شرعا، اما اذا لم يحرز صحة الخطاب عقلا فلا وجه للتمسك بالاطلاق.

الرابع: ان الشك في الدخول و عدمه: تارة يكون من ناحية الشبهة الحكمية بان كان خروج الشيء مما يشك فيه عند العرف في انه هل يعد عند العرف خروجا عن محل الابتلاء، او لا يعد خروجا عن محل الابتلاء عندهم؟ بحيث لا يعد خطاب المولى فيه من اللغو، كما لو كان الشيء خارجا الى محله اخرى غير المحل التي يقطنها المكلف بحيث يشك عرفا في صحة الخطاب بالنهي عنه و عدم صحته.

و لا يقال: انه اذا كان الشرط من الشروط العقلية فلا وجه للشك فيه لعدم تردد العقل في احكامه العقلية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١١٩

.....

فانه يقال: ان ما يحكم به العقل هو صحة الخطاب مع عدم اللغوية و عدم صحته مع لزوم اللغوية، و اما تمييز ما به تحصل اللغوية اولا تحصل فليس من الموضوعات العقلية، فمجال الشك فيه واضح.

و اخرى: يكون الشك من ناحية الشبهة الموضوعية بان كان سبب الشك هو ان الخروج هل كان- مثلا- الى دار مجاورة لدار المكلف فلا يكون ذلك خروجا عن محل الابتلاء قطعا، او كان الى بلد آخر فانه يكون خروجا عن محل الابتلاء قطعا؟

اذا عرفت هذه الامور ... فنقول: ان المرجع عند الشك في الخروج عن محل الابتلاء و عدمه هو البراءة لا اطلاق الخطاب، لما عرفت من ان صحة التمسك بالاطلاق انما يكون بعد المفروغية عن صحة الخطاب و هو في غير القيود و الشروط العقلية، و اما اذا كان اطلاق الخطاب مما يشك في صحته عقلا فلا وجه للرجوع الى التمسك باطلاق الخطاب، و من الواضح كما عرفت ان الشك في الخروج عن محل الابتلاء و عدمه يرجع الى الشك في صحة الخطاب و عدمه عقلا.

و منه يتضح انه لا فرق بين كون الشك من ناحية الشبهة الحكمية او الشبهة الموضوعية في المقام الذي يصح التمسك بالاطلاق فيها لو كان الشك في تحقق القيود الشرعية كما في المخصص اللبي، لما عرفت من ان الشك في المقام يرجع الى الشك في صحة الخطاب عقلا و عدمه، و لذلك اطلق المصنف و قال: ((و لو شك في ذلك)) أي في الخروج عن محل الابتلاء و عدمه مطلقا، سواء كان من ناحية الضيق و السعة في الخروج الذي يلزم منه اللغوية عند العرف و هي جهة الشبهة الحكمية، او كان من ناحية تحقق الخروج و عدمه من جهة الشبهة الموضوعية، لفرض كون الخروج المشكوك لو كان متحققا لكان مما يمنع عن توجه الخطاب قطعا.

و الحاصل: انه لو شك في الخروج و عدمه من أي ناحية كانت ف ((المرجع هو البراءة لعدم القطع بالاشتغال)) اليقيني حتى يستدعي الفراغ اليقيني، و لا وجه للرجوع الى التمسك بالاطلاق فيثبت الاشتغال، لما عرفت من رجوع الشك الى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٢٠

الثالث: إنه قد عرفت أنه مع فعليّة التكليف المعلوم، لا تفاوت بين أن تكون أطرافه محصورة و أن تكون غير محصورة (١).

[الثالث: الشبهة غير المحصورة]

صحة الخطاب عقلا و عدمه، و لذا قال: ((لا اطلاق الخطاب)) و قد اشار الى ما ذكرنا من الوجه في عدم صحة الرجوع الى الاطلاق بقوله: ((ضرورة انه لا مجال للتشبه به)) أى بالاطلاق ((الا فيما اذا شك في التقييد بشيء بعد الفراغ عن صحة الاطلاق بدونه)) أى بدون ذلك التقييد المشكوك كما فيما اذا كان التقييد المشكوك من التقييدات الشرعية فانه لا شك في صحة الخطاب مع عدم ذلك القيد المشكوك، بخلاف ما اذا كان فيه من القيود العقلية فان الخطاب لا يصح اذا كان قيد الخطاب العقلي متحققا، و الشك فيه يرجع الى الشك في تحقق ما هو مفروغ اعتباره، و لا- يرجع الى الشك في اعتبار القيد المشكوك و عدمه كما في القيود غير العقلية حتى يكون المرجع اطلاق الخطاب.

و مما ذكرنا يظهر: ان مراد المصنف من قوله: ((لا فيما شك في اعتباره في صحته)) انه لا يرجع الى اطلاق الخطاب فيما اذا شك في تحقق ما هو المعتبر في صحة الخطاب.

(١) توضيحه: ان الكلام في ان عدم حصر اطراف المعلوم بالاجمال هل هو مانع عن فعليه العلم الاجمالي بما هو عدم الحصر، بحيث يكون عنوان عدم الحصر مانعا بذاته كعنوان الخروج عن محل الابتلاء او عنوان العسر و الضرر، او انه ليس بمانع بما هو عدم الحصر ما لم يقارنه احد الامور المذكورة، فيكون المانع عن الفعليه للعلم الاجمالي هو احد الامور المقارنة لعدم الحصر لا نفس عدم الحصر؟

و لا- يخفى انه لا- بد و ان يفرض الكلام في مقام كان العلم الاجمالي فعليا من كل جهة عدا عدم الحصر، و لا يكون هناك احد الامور المذكورة من الخروج عن محل الابتلاء او غيره مما يمنع عن الفعليه، فان كان نفس عدم الحصر مانعا عن الفعليه كان العلم الاجمالي غير فعلي لاجله، و لا يخفى ايضا ان شرط فعليه التكليف بشيء اما

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ١٢١

.....

ان يدل عليه العقل كالمقدرة و عدم الخروج عن محل الابتلاء، او الشرع كعدم العسر و عدم الضرر. و حيث فرض ان التكليف في الاطراف غير المحصورة مقدور و ليس بخارج عن محل الابتلاء، و لا يرى العقل ان نفس عدم الحصر من الموانع عن فعليه التكليف- فلا يكون عدم الحصر من الشرائط العقلية، و لم يدل دليل شرعي على شرطية عدم الحصر كما دلّ على شرطية عدم العسر و عدم الضرر فلا يكون شرطا شرعيا ..

نعم قد ادعى الاجماع على عدم فعليه التكليف مع عدم الحصر .. و فيه: اولا:
انه لا حجية للاجماع المنقول.

و ثانيا: ان دعوى الاجماع على كون نفس عنوان عدم الحصر مانعا عن الفعليه دعوى بلا بينة، و لعل سبب التوهم فيه هو ملازمة عدم الحصر غالبا لاحد الامور السابقة المانعة عن الفعليه فتوهم ان المانع هو نفس عنوان عدم الحصر.

فاتضح مما ذكرنا: انه لا- تفاوت بين كون الاطراف في المعلوم بالاجمال محصورة او غير محصورة في تنجز العلم الاجمالي في كليهما، و انه لا- مجال فيها للبراءة العقلية، لوضوح العلم بالتكليف و هو البيان و مع البيان لا مجرى للبراءة العقلية، و لا مجرى للبراءة النقلية لما عرفت من لزوم المضادة القطعية في الترخيص في جميع الاطراف، و احتمال المضادة في الترخيص في بعض الاطراف، و لا فرق في ذلك بين كون الاطراف محصورة او غير محصورة، فانه مع فعليه التكليف لا- مجرى للبراءة اصلا و يحكم العقل بلزوم الاجتناب عن جميع الاطراف سواء كانت الاطراف محصورة او غير محصورة و لذا قال: ((انه مع فعليه التكليف المعلوم لا تفاوت ...

الى آخر الجملة)).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٢٢

نعم ربما تكون كثرة الاطراف في مورد موجبة لعسر موافقته القطعية باجتنا ب كلها أو ارتكابه، أو ضرر فيها أو غيرهما مما لا يكون معه التكليف فعليا بعثا أو زجرا فعلا (١)، و ليس بموجبة لذلك في

(١) حاصله: انه بعد ما عرفت ان ليس عنوان عدم الحصر بنفسه من موانع فعليه التكليف، و لكن حيث انه ربما يقارنه احد الموانع عن فعليه التكليف كلزوم العسر من اجتناب الاطراف الكثيرة فيما اذا كان التكليف هو الحرمة، او لزوم العسر في ارتكاب جميع الاطراف فيها فيما كان التكليف هو الوجوب، او لزوم الضرر من الاجتناب عنها كلها، او لزوم الضرر من الارتكاب لجمعها، او يكون المقارن للشبهة غير المحصورة التحريمية الخروج عن محل الابتلاء، فانه حينئذ يجوز الارتكاب في اطرافها، او لا يجب الاتيان باطرافها جميعا، و لكنه ليس لعنوان عدم الحصر بل لاحد الموانع المفروض مقارنتها لها، و لا يخفى ان هذه الموانع تمنع عن فعليه التكليف و ان كانت الشبهة محصورة. فلا فرق بين الحصر في الاطراف و عدم الحصر فيها كما تقدم بيانه، إلا انها غالبا تكون مع عدم الحصر، و عليه فلا بد في الشبهة غير المحصورة من ملاحظة مقارنتها لاحد الموانع و عدم مقارنتها لها، فان قارنها احد الموانع ارتفعت فيها فعليه التكليف، و ان لم يقارنها احد الموانع فلا مناص عن فعليه التكليف فيها، و الى هذا اشار بقوله: (نعم ربما يكون كثرة الاطراف في مورد موجبة لعسر موافقته القطعية)) أى موجبة لعسر موافقة التكليف القطعية (باجتنا ب كلها)) أى باجتنا ب كل الاطراف في الشبهة غير المحصورة التحريمية (او ارتكابه)) و ذلك في مورد الشبهة غير المحصورة الوجوبية بان كان ارتكاب جميع الاطراف موجبا للعسر فيها (او)) كان موجبا ل (لضرر فيها)) أى في الاجتناب او الارتكاب (او غيرهما)) أى في غير العسر و الضرر بان كان المانع المقارن هو الخروج عن محل الابتلاء فانه (مما لا يكون معه التكليف فعليا بعثا او زجرا فعلا)) و الاول هو الوجوب و الثانى هو الحرمة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٢٣

غيره (١)، كما أن نفسها ربما تكون موجبة لذلك، و لو كانت قليلة في مورد آخر، فلا بد من ملاحظة ذاك الموجب لرفع فعليه التكليف المعلوم بالاجمال (٢) أنه يكون أو لا يكون في هذا المورد، أو يكون مع كثرة أطرافه (٣) و ملاحظة أنه مع أية مرتبة من كثرتها، كما لا يخفى (٤).

و لو شك في عروض الموجب، فالمتبع هو إطلاق دليل التكليف لو كان، و إلا فالبراءة لاجل الشك في التكليف الفعلى، هذا هو حق القول في المقام (٥)، و ما قيل في ضبط المحصور و غيره لا يخلو

(١) هذا معطوف على قوله: (موجبة)) ... في صدر العبارة، و التقدير: انه ربما يكون كثرة الاطراف في مورد موجبة للعسر و ليس بموجبة للعسر في غير ذلك المورد.

(٢) قوله (قدس سره): (كما ان نفسها .. الخ): أى ربما تكون نفس الاطراف موجبة للعسر ايضا و لو كانت تلك الاطراف قليلة في مورد آخر، و على كل حال فلا بد من ملاحظة المانع عن الفعليه للتكليف المعلوم بالاجمال فقد يكون مع قلة الاطراف كما يكون مع كثرة الاطراف، و الى هذا اشار بقوله: (فلا بد من ملاحظة ذاك الموجب .. الى آخر الجملة)).

(٣) قوله (قدس سره): (انه يكون .. الخ): أى لا بد من ملاحظة ذلك الموجب لرفع الفعليه انه يكون في مورد الشبهة او لا يكون في موردها و ان كانت افراد الشبهة قليلة، و في مورد كثرة الاطراف ايضا لا بد من ملاحظته هل هو موجود فيها؟

(٤) قوله (قدس سره): (و ملاحظة انه .. الخ)) حاصله: انه بعد ما عرفت من ان العسر او احد الموانع الاخرى تكون غالبا مع كثرة

الاطراف، فلا بد من ملاحظة انه أى مقدار من كثرة الاطراف يقارنه العسر او غيره؟

(٥) توضيحه: الظاهر منه (قدس سره) عدم الفرق بين الشك فى عروض العسر و الضرر، و بين الشك فى الخروج عن محل الابتلاء فى انه اذا شك فى عروضهما بعد تنجز التكليف قبل عروضها فالمرجع هو الاطلاق، و ما مر منه من ان الشك فى بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٢٤ من الجزاف (١).

الرابع: إنه إنما يجب عقلا- رعاية الاحتياط فى خصوص الأطراف، مما يتوقف على اجتنابه أو ارتكابه حصول العلم بإتيان الواجب أو ترك

[الرابع: ملاقى بعض اطراف الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي]

إشارة

الخروج عن محل الابتلاء يرجع الى الشك فى الصحة و الامكان لازمه عدم الرجوع الى الاطلاق، فيما اذا كان المشكوك عروضه هو الخروج عن محل الابتلاء، لكنه حيث ان مبناه هو التمسك بالاطلاق فى الشبهة الموضوعية فيما اذا كان المخصص لبيبا، و من الواضح ان الخروج عن محل الابتلاء من المخصص اللبى، فلا مانع من التمسك بالاطلاق فى الخروج عن محل الابتلاء، و اما العسر و الضرر فان كان الشك فيهما من ناحية الشبهة الحكمية فالمرجع هو الاطلاق، و ان كان فيهما من ناحية الشبهة الموضوعية فلا يكون المرجع فيهما هو الاطلاق بل لا بد من الرجوع الى الاصول، و الى هذا اشار بقوله: ((فالمتمتع هو اطلاق الدليل لو كان)) و اما الاصل الذى يرجع اليه حيث لا اطلاق فهو البراءة للشك فى التكليف الفعلى، فان الشك فى عروض ما يرفع التكليف الفعلى لازمه الشك فى فعليه التكليف، و متى كان الشك كذلك فالمرجع البراءة، و لذا قال (قدس سره): ((و إلاً فالبراءة لأجل الشك فى التكليف الفعلى)).

(١) الظاهر ان مراده انه بعد ما عرفت من ان عنوان عدم الحصر ليس بمانع بنفسه عن فعليه التكليف فمن الجزاف ذكر الضابط للشبهة المحصورة و غير المحصورة.

و يحتمل ان يكون مراده ان نفس ما ذكر من الضوابط لها غير خال عن الاشكال، و لذا قال الشيخ الاعظم فى رسائله بعد ذكر ضوابط متعددة لها: ((و هذا غاية ما ذكروا او يمكن ان يذكر فى ضابط المحصور و غيره، و مع ذلك فلم يحصل للنفس وثوق بشىء منها)) [١١] انتهى.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٢٥

الحرام المعلومين فى البين دون غيرها، و إن كان حاله حال بعضها فى كونه محكوما بحكمه واقعا (١).

(١) توضيحه: انه لو لاقى اناء احد الإناءين احد الإناءين المعلوم بالاجمال نجاسة احدهما. و قد اشار فى المتن الى فروض ثلاثة تختلف نتائجها فانه: تارة يكون حكم الملاقى بالكسر لاحد الإناءين المعلوم بالاجمال نجاسة احدهما مما لا يجب الاجتناب عنه. و اخرى:

يكون حكم الملاقى بالكسر لاحدهما مما يجب الاجتناب عنه دون الملاقى بالفتح.

و ثالثة: يكون حكم الملاقى بالكسر لاحدهما هو وجوب الاجتناب لانه يكون احد الاطراف، فيكون الملاقى و الملاقى كلاهما مما يجب اجتنابهما.

و توضيح الحال فى الفرع الاول و هو اختصاص وجوب الاجتناب بالملاقى بالفتح، دون الملاقى بالكسر فانه لا يجب الاجتناب عنه، و

ذلك فيما لو تقدم العلم الاجمالي بنجاسة احد الإناءين ثم بعده حدثت ملاقاء اناء ثالث لاحد الإناءين فان القاعدة تقتضى عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر.

و غاية ما يمكن ان يدعى في لزوم الاجتناب عنه كما يلزم الاجتناب عن الملاقى بالفتح هو صيرورة الملاقى بالكسر بسبب الملاقاء من اطراف العلم الاجمالي المنجز، غايته انه كانت اطرافه قبل الملاقاء اثنين و بعد الملاقاء ثلاثة، و هذا لا يعد فارقا فانه بعد تنجز العلم الاجمالي بوجوب الاجتناب عما هو النجس الواقعي، و من الواضح انه بعد الملاقاء صار حكم هذا الملاقى بالكسر واقعا حكم الاناء الملاقى بالفتح، لوضوح انه لو كان الملاقى بالفتح نجسا لكان حكم الملاقى بالكسر هو النجاسة ايضا، فيكون العلم الاجمالي بالنجس بعد الملاقاء دائرا بين ان يكون في الطرف غير الملاقى او يكون في الطرف الملاقى بالفتح و ملاقيه، و كون الامر دائرا قبل الملاقاء بين طرفين لا يضر، لوضوح ان الحال فيه كما لو قسمنا الاناء الملاقى بالفتح الى اناءين فان الاطراف تكون ثلاثة، و لا شبهة في لزوم الاجتناب عنها ثلاثتها، و بعد ان كان حكم الملاقى بالكسر واقعا حكم الملاقى بالفتح فيكون حاله حال ما اذا قسمنا الملاقى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٢٦

.....

بالفتح الى اناءين هذا غاية ما يمكن ان يقال في تقريب كون حكم الملاقى بالكسر حكم الملاقى بالفتح. والجواب عنه: ان وجوب الاجتناب عن الملاقى بالفتح لا-لانه نجس واقعا، اذ من الواضح انه مما يحتمل كونه نجسا لا انه معلوم النجاسة، و اّلا لكان معلوما بالتفصيل لا انه طرف للمعلوم بالاجمال، و انما يجب الاجتناب عن الملاقى بالفتح لتنجز المعلوم بالاجمال و توقف امتثال التكليف المنجز على اجتناب جميع اطرافه.

فما لم يكن الملاقى بالكسر طرفا للمعلوم بالاجمال المنجز لا يجب الاجتناب عنه، و طرفيته للمعلوم بالاجمال باحد امور ثلاثة كلها مفقودة:

الاول: ان تكون النجاسة للسراية بمعنى الملاقى بالكسر انما يكون نجسا لسراية النجاسة من الملاقى بالفتح فيه، فانه لو سرى الملاقى بالفتح الملاقى بالكسر لكان الملاقى بالكسر طرفا للعلم الاجمالي، لتحقق ما هو الطرف للعمل الاجمالي و هو الملاقى بالفتح في الجسم الملاقى بالكسر، و هذا المعنى من السراية بعيدة ارادته، لشهادة الوجدان بان النجاسة غالبا لا تسرى في الملاقى لها، فان الماء الملاقى للعدرة اليابسة او للدم اليابس بل للدم الرطب و العذرة الرطبة اذا كان المقدار من النجس صغيرا جدا لا يسرى في الماء الملاقى له.

و ينبغي ان يراد من السراية اما العلية و المعلولية الحقيقية، و ليس في التأثير بنحو العلية سراية من العلة الى المعلول بحيث تكون العلة منتشرة في المعلول، بل العلية الحقيقية معناها كون النجاسة امرا واقعا توجب التأثير في ملاقيها باعطاء نفس الخصوصية الموجبة لنجاسة نفسها لملاقيها. او انه يراد من السراية- بناء على كون النجاسة من الاعتبارات الشرعية- ان الشارع كما اعتبر النجاسة لخصوصية اقتضت اعتبارها في نفس ذات النجس العيني كذلك لملاقيه خصوصية اقتضت ان يعتبر الشارع نجاسته ايضا، و على هذا فالملاقى للنجس فرد آخر من النجاسة غير النجس الذي هو العلة، لبداهة ان التأثير الواقعي او بمعنى اعتبار الشارع يوجب كون الملاقى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٢٧

.....

للنجس فردا آخر من النجس، و كل فرد من النجس له حكم غير حكم الفرد الآخر، و ان كان ذلك الفرد هو العلة المؤثرة حقيقة او موجبة لاعتبار الشارع لنجاسة ملاقيه.

الثاني: ان يكون طرفيه الملاقى بالكسر للعلم الاجمالي من جهة ان الدليل الدال على وجوب اجتناب النجس في الملاقى بالفتح هو الدليل على وجوب الاجتناب في الملاقى بالكسر، بحيث يكون نفس اجتناب النجس في الملاقى بالفتح هو نفسه متوجها الى الملاقى بالكسر، فاذا كان كذلك كان الملاقى بالكسر طرفا للتكليف المعلوم بالاجمال المنجز كالملاقى بالفتح. وهذا ايضا باطل لوضوح ان الملاقى بالفتح لو كان هو النجس الواقعي لوجب الملاقاة حدوث فرد آخر من النجس يتوجه له خطاب آخر بوجوب الاجتناب عنه كالخطاب الاول المتوجه الى الملاقى بالفتح، فلا يكون نفس اجتناب الاول في الملاقى بالفتح هو نفسه متوجها الى الملاقى بالكسر، بل الملاقاة تقتضى توجه خطاب آخر للملاقى بالكسر غير الخطاب في الملاقى بالفتح.

الثالث: ان يكون الملاقى بالكسر بسبب الملاقاة يكون من شئون الملاقى بالفتح، كاكرام خادم الرئيس لاجل الرئيس، فان اكرام خادم الرئيس ليس لاجل خطاب يخصه بل نفس وجوب اكرام الرئيس يقتضى اكرام خادمه، لان اكرام خادمه من شئون اكرامه، بل نفس وجوب اكرام الرئيس يكون منسوبا الى الرئيس اولا وبالذات، و الى خادمه ثانيا وبالعرض. وعلى هذا يكون ايضا الملاقى بالكسر من اطراف المعلوم بالاجمال لانه من شئون ما تنجز العلم الاجمالي فيه وهو الملاقى بالفتح.

وهذا باطل ايضا، لما عرفت من ان الملاقى بالكسر بسبب الملاقاة لو كان الملاقى بالفتح هو النجس الواقعي يكون فردا آخر من النجس، له حكم يخصه و خطاب يختص به كالحكم و الخطاب المختصين بالملاقى بالفتح، لا ان الملاقى بالكسر من شئون الملاقى بالفتح، و لو كان من شئون الملاقى بالفتح لكان خطاب الملاقى كافيا فيه، لوضوح ان اكرام خادم العالم لا لخطاب يخص الخادم بل هو من شئون

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٢٨

.....

خطاب اكرم العالم، لان اكرام خادم العالم نحو من اكرام نفس العالم، و ليس النجس الملاقى بالكسر كذلك، بل لو كان ملاقيا للنجس الواقعي لكان له خطاب يختص به كخطاب النجس الواقعي.

و حيث بطلت هذه الامور الثلاثة، و ان الملاقى بالكسر لو كان ما لاقاه نجسا واقعا لتنجز فيه خطاب آخر غير الخطاب الاول المنجز الذى كان له طرفان، لانه فرد آخر من النجس يحتاج الى خطاب آخر يكون منجزا فيه غير الخطاب المعلوم بالاجمال الذى كان منجزا.

فاتضح: ان العلم الاجمالي المنجز ليس له انا طرفان الملاقى بالفتح و الطرف الآخر، و اما الملاقى بالكسر فليس هو بطرف للعلم الاجمالي المنجز، و حيث كان توجه الخطاب الآخر الى الملاقى بالكسر مشكوكا كان مجرى للبراءة.

لا يقال: ان هناك علما اجماليا يكون الملاقى بالكسر طرفا، لانا نعلم اجمالا بان النجس الواقعي بحسب القطع الوجداني اما ان يكون هو الاناء غير الملاقى او الاناء الملاقى بالفتح و ملاقيه و هو الملاقى بالكسر، فالملاقاة توجب علما اجماليا آخر له طرفان احد طرفيه الاناء غير الملاقى، و طرفه الآخر الاناء الملاقى بالفتح و الملاقى بالكسر.

فانه يقال: ان هذا العلم الاجمالي الثانى لا اثر له، لوضوح ان الملاقى بالفتح و طرفه غير الملاقى قد تنجز فيهما العلم الاجمالي الاول، فلا يكون لهذا العلم الاجمالي اثر فى التنجز بالنسبة اليهما، لان المنجز اولا لا ينجز ثانيا، و العلم الاجمالي المنجز لا بد و ان يكون تنجزه مؤثرا فى جميع اطرافه، فحيث لا اثر لهذا العلم الاجمالي الثانى فى جميع الاطراف فلا يكون منجزا و مؤثرا فى وجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر.

و لا يخفى ايضا ان ما ذكره من كون الملاقى بالكسر و الملاقى بالفتح بحكم انقسام الاناء الملاقى بالفتح الى اناين فانه قياس مع الفارق، لان لزوم الاجتناب فى مقام

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٢٩

ومنّه ينقذح الحال في مسألة ملاقاة شىء مع أحد أطراف النجس المعلوم بالاجمال، و أنه تارةً يجب الاجتناب عن الملاقي دون ملاقيه،

انقسام الملاقي بالفتح لانه انقسام لما تنجز فيه الخطاب، بخلاف الملاقي بالكسر فانه لو وجب اجتنابه لكان لتنجز خطاب آخر فيه، لا انه انقسام لما تنجز فيه الخطاب الاول، فلا وجه لهذا القياس.

نعم، نجاسة الملاقي بالكسر فرع لنجاسة الاناء الملاقي بالفتح، و لا ضرر في هذا بعد ان كان تنجز الخطاب في الملاقي بالكسر لخطاب آخر ينتجز فيه. و سيأتى التنبيه في الفرع الثانى ان كون الملاقي بالفتح هو الاصل في نجاسة الملاقي بالكسر لا يضر ايضا في تنجز الخطاب في الملاقي بالكسر دون الملاقي بالفتح، لان الاصل و الفرعية في التجسس واقعا لا تستلزم المتابعة في التنجز.

و على كل، فقد اشار الى ان المدار في الاحتياط عقلا بوجوب اجتناب طرفى العلم الاجمالى - فى الحرمة او وجوب ارتكابهما فيما كان متعلق العلم الاجمالى هو الوجوب المردد بينهما - انما هو على تنجز الخطاب لا على اتحاد حكم الملاقي بالفتح و حكم الملاقي بالكسر واقعا بقوله: ((انما يجب عقلا - رعاية الاحتياط فى خصوص الاطراف)) لانه ((مما يتوقف على اجتنابه)) أى على اجتناب خصوص الاطراف فيما اذا كان المعلوم اجمالا الحرام ((و ارتكابه)) أى او كان مما يتوقف على ارتكاب خصوص الاطراف فيما كان المعلوم اجمالا - الوجوب ((حصول العلم)) هذا فاعل يتوقف: أى انما يجب الاحتياط عقلا فيما اذا كان يتوقف حصول امتثال العلم المنجز على ذلك، اما بلزوم ((اتيان الواجب او)) لزوم ((ترك الحرام المعلومين)) المنجزين ((فى البين))، حاصله: ان الخطاب المنجز يختص بخصوص اطراف العلم الاجمالى ((دون غيرها)) كالملاقي بالكسر لاحدها ((و ان كان حاله)) أى حال ذلك الغير ((حال بعضها)) أى حال بعض الاطراف واقعا ((فى كونه)) أى فى كون ذلك الغير ((محكوما بحكم)) مثل حكم ذلك البعض ((واقعا)).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٣٠

فيما كانت الملاقاة بعد العلم اجمالا بالنجس بينها، فإنه إذا اجتنب عنه و طرفه اجتنب عن النجس فى البين قطعاً، و لو لم يجتنب عما يلاقه، فإنه على تقدير نجاسته لنجاسته كان فرداً آخر من النجس، قد شك فى وجوده، كشىء آخر شك فى نجاسته بسبب آخر (١).

وجوب الاجتناب عن خصوص الملاقي دون الملاقي

(١) بعد ما عرفت ان المدار على كون الشىء طرفاً للعلم الاجمالى المنجز، يختلف الحال فى الملاقي بالكسر و الملاقي بالفتح، فربما يجب الاجتناب فى خصوص الملاقي بالفتح دون الملاقي بالكسر، و ربما يجب الاجتناب فى خصوص الملاقي بالكسر دون الملاقي بالفتح، و ربما يجب الاجتناب عنهما معاً.

و قد اشار الى الفرع الاول - و هو وجوب الاجتناب عن خصوص الملاقي بالفتح دون الملاقي بالكسر - بقوله: ((و انه تارةً يجب الاجتناب عن الملاقي)) بالفتح ((دون ملاقيه)) أى دون الملاقي بالكسر و ذلك ((فيما)) اذا ((كانت الملاقاة بعد العلم اجمالا بالنجس بينها)) أى بعد حصول العلم الاجمالى بالنجس بين الاطراف و تنجزه فيهما فنفرض ان له طرفين بان كان هناك انا ان علمنا أولاً بنجاسة احدهما ثم لاقى احدهما إناء ثالثاً، فان الملاقي بالكسر لا يجب الاجتناب عنه و لذا قال:

((فانه اذا اجتنب عنه)) أى عن الملاقي بالفتح ((و)) اجتنب ((طرفه)) غير الملاقي فقد ((اجتنب عن النجس)) المنجز ((فى البين قطعاً و لو لم يجتنب عما يلاقه)) أى و لو لم يجتنب عن الملاقي بالكسر ((فانه على تقدير نجاسته)) أى على تقدير نجاسة الملاقي

بالكسر (لنجاسته)) أى لنجاسة الملاقى بالفتح واقعا (كان)) الملاقى بالكسر (فردا آخر من النجس)) غير النجس الذى هو الملاقى بالفتح، و اذا كان الملاقى بالكسر فردا آخر ليس من اطراف ما تنجز فيه العلم الاجمالى اولا، و حيث ان الملاقى بالكسر مشكوك النجاسة لاحتمال ان لا- يكون الملاقى بالفتح هو النجس الواقعى المعلوم بالاجمال بان كان النجس الواقعى المعلوم بالاجمال هو الطرف للملاقى بالفتح، فلا ريب فى انه يكون (قد شك فى وجوده)) أى فى وجود الفرد بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٣١

و منه ظهر أنه لا- مجال لتوهم أن قضية تنجز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه أيضا، ضرورة أن العلم به إنما يوجب تنجز الاجتناب عنه، لا تنجز الاجتناب عن فرد آخر لم يعلم حدوثه و إن احتمل (١).

الآخر من النجس، و يكون الملاقى بالكسر (كشيء آخر شك فى نجاسته بسبب آخر)) فى كونه محكوما بالطهارة و لا يجب الاجتناب عنه.

(١) بعد ما عرفت من ان الملاقى بالكسر لا تسرى النجاسة فيه من الملاقى بالفتح، و ان توهم السراية باطل، كما كون الملاقى بالكسر من شئون الملاقى بالفتح باطل ايضا لان الملاقى بالكسر فرد آخر من النجس، و كون نجاسة الملاقى بالكسر واقعا فرعا لنجاسة الملاقى بالفتح لا تقتضى الفرعية فى مقام التنجز، فالاصالة و الفرعية فى مقام الواقع لا تقتضى الفرعية فى مقام التنجز .. يتضح انه لا مجال لتوهم نجاسة الملاقى بالكسر المذكور، و هو فيما اذا تقدم تنجز العلم الاجمالى فوجب اجتناب الملاقى بالفتح اولا، ثم حدثت الملاقاة و ان تنجز العلم الاجمالى فى وجوب الاجتناب عن اطرافه المخصوصة لا يقتضى ان يكون منجزا ايضا فى اجتناب الملاقى لاحد اطرافه، فيما اذا حدثت الملاقاة بعد تنجز العلم الاجمالى فى اطرافه، لان الملاقى بالكسر ليس طرفا للعلم الاجمالى فى حال تنجزه، و هو فرد آخر من النجس يحتاج الى تنجز آخر و لذا قال: (قدس سره): انه لا- مجال لتوهم ان قضية تنجز الاجتناب عن المعلوم)) اجمالا- فى الملاقى بالفتح (هو الاجتناب عنه)) أى عن الملاقى بالكسر (ضرورة ان العلم به)) أى العلم بالنجس الذى كان مرددا بين الملاقى بالفتح و طرفه (انما يوجب تنجز الاجتناب عنه)) أى عن الملاقى بالفتح لانه طرف له فى حال تنجزه (لا)) يقتضى (تنجز الاجتناب عن فرد آخر)) و هو الملاقى بالكسر مع انه (لم يعلم حدوثه و ان احتمل)) أى لم يعلم حدوث الفرد الآخر من النجس بواسطة الملاقاة، لاحتمال كون الملاقى بالفتح هو النجس واقعا، و صرف الاحتمال يقتضى كونه مجرى للاصل، لا انه طرف للعلم الاجمالى المنجز.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٣٢

و أخرى يجب الاجتناب عما لاقاه دونه، فيما لو علم اجمالا نجاسته أو نجاسة شىء آخر، ثم حدث العلم بالملاقاة و العلم بنجاسة الملاقى أو ذاك الشىء أيضا، فإن حال الملاقى فى هذه الصورة بعينها حال ما لاقاه فى الصورة السابقة فى عدم كونه طرفا للعلم الاجمالى، و أنه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعا غير معلوم النجاسة أصلا، لا اجمالا و لا تفصيلا (١)،

(١) لا يخفى ان هذا الفرع هو وجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر دون الملاقى بالفتح ... و قد ذكر له مثالين:
الاول: ان يعلم أولا اجمالا بنجاسة اما الملاقى - بالكسر - لا بعنوان انه ملاقى بالكسر او نجاسة انا آخر، من دون علم له بان نجاسة الملاقى - بالكسر - المراد بينه و بين طرفه هى سبب الملاقاة، ثم بعد تنجز هذا العلم الاجمالى يحدث له علمان:
العلم بالملاقاة و ان الملاقى بالكسر اذا كان نجسا فنجاسته بواسطة ملاقاته، و العلم الآخر هو العلم الاجمالى بانه اما الملاقى بالفتح نجس او الطرف الآخر الذى كان هو الطرف للملاقى بالكسر فى العلم الاجمالى الاولى. و القاعدة تقتضى فى هذا الفرض نجاسة الملاقى بالكسر دون الملاقى بالفتح، لانه بعد ان علم اجمالا أولا بنجس مراد بين الملاقى بالكسر و بين الطرف الآخر، و قد فرضنا ان

هذا العلم الاجمالي كان من دون علم بان نجاسة الملاقي بالكسر على فرضها فهي بسبب ملاقاته للملاقي بالفتح. ومن الواضح: ان هذا العلم الاجمالي يوجب الاجتناب عن الملاقي بالكسر و الطرف الآخر، لانه علم اجمالي بالنجاسة يقتضى تنجزه وجوب الاجتناب عن اطرافه و هي الملاقي بالكسر و طرفه، و بع تنجز هذا العلم الاجمالي حصل العلم بملاقاة هذا الملاقي بالكسر للملاقي بالفتح، و ان نجاسته لو كانت فهي بسبب الملاقاة و العلم الاجمالي الآخر بنجاسة اما الملاقي بالفتح او الطرف الاول للملاقي بالكسر، و بعد تنجز العلم الاجمالي الاول فى الملاقي بالكسر و طرفه لا- مجال لتنجز العلم الاجمالي الثانى، لما عرفت من ان العلم الاجمالي انما يتنجز حيث يكون تنجزه ممكنا فى جميع

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٣٣

.....

اطرافه، و ليس بممكن هنا تنجز العلم الاجمالي الثانى فى جميع اطرافه، لكون طرفه هو الطرف للعلم الاجمالي الاول الذى كان بينه و بين الملاقي بالكسر، و المنجز لا- يقبل تنجز آخر، و اذا لم يكن العلم الاجمالي الثانى منجزا فى احد اطرافه لا يكون منجزا ايضا فى الطرف الثانى، فالملاقي بالفتح لا يوجب هذا العلم الاجمالي الثانى تنجزا فيه لعدم امكان ان يكون منجزا فى الطرف الملاقي بالفتح لتنجز العلم الاجمالي الاول فيه، و حيث لا يكون العلم الاجمالي منجزا فى الملاقي بالفتح فهو مجرى للاصل لانه مشكوك النجاسة، و كون نجاسة الملاقي بالكسر فرعا عنه لو كان هو النجس الواقعى لا تضر، لما عرفت من ان المدار ليس على الفرعية و الاصاله فى التنجيس، بل المدار على الاصاله و الفرعية فى التنجز. و حيث ان كلا- من الملاقي بالكسر و الملاقي بالفتح بعد تقدم التنجز فى احدهما يكون الآخر فردا آخر من النجس يحتاج الى تنجز آخر، و المفروض فى هذا الفرع تقدم التنجز فى الملاقي بالكسر، فلا وجه لنجاسة الملاقي بالفتح و كونه هو الاصل فى النجاسة لو كانت لا توجب كونه اصلا فى مقام التنجز، كما ان فرعية الملاقي بالكسر فى الفرع السابق لا توجب الفرعية فى مقام التنجز.

و قد اشار الى هذا المثال الاول فى كون القاعدة فيه تقتضى الاجتناب عن الملاقي بالكسر دون الملاقي بالفتح بقوله: (و اخرى يجب الاجتناب عما لاقاه)) و هو الملاقي بالكسر ((دونه)) أى دون الملاقي بالفتح و ذلك ((فيما لو علم)) اولا ((اجمالا بنجاسته)) أى نجاسة الملاقي بالكسر من دون التفات الى ان سبب النجاسة فيه لو كانت ملاقاته للملاقي بالفتح ((او نجاسة شىء آخر)) و هو الطرف الثالث الذى هو الطرف فعلا- للملاقي بالكسر فى هذا العلم الاجمالي الاول و هو الطرف ايضا للملاقي بالفتح فى العلم الاجمالي الثانى ((ثم حدث)) بعد هذا العلم الاجمالي الاول ((العلم بالملاقاة)) أى العلم بملاقاة الملاقي بالكسر للملاقي بالفتح و العلم الاجمالي الثانى ((و)) هو ((العلم)) الاجمالي اما ((بنجاسة الملاقي)) بالفتح ((او ذاك الشىء

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٣٤

و كذا لو علم بالملاقاة ثم حدث العلم الاجمالي، و لكن كان الملاقي خارجا عن محل الابتلاء فى حال حدوثه و صار مبتلى به بعده (١).

ايضا)) و هو الذى كان طرفا للملاقي بالكسر فى العلم الاجمالي الاول ((فان حال الملاقي)) بالفتح ((فى هذه الصورة بعينها حال ما لاقاه)) أى حال الملاقي بالكسر ((فى الصورة السابقة فى عدم كونه)) أى الملاقي بالفتح فى هذه الصورة ليس ((طرفا للعلم الاجمالي)) الاول المنجز، لان طرفيه هو الملاقي بالكسر و الطرف الآخر ((وانه)) أى و ان الملاقي بالفتح فى هذه الصورة ((فرد آخر)) من النجس ((على تقدير نجاسته واقعا)) و هو ((غير معلوم النجاسة اصلا لا اجمالا)) لانه لم يكن طرفا للعلم الاجمالي الاول، و العلم الاجمالي بنجاسته أو نجاسة الطرف الآخر ليس بمؤثر لما عرفت من لزوم كون العلم الاجمالي منجزا فى كلا- طرفيه، و

المفروض تنجز التكليف في الطرف الآخر بسبب العلم الاجمالي الاول، و المنجز لا يقبل تنجزا آخر (و لا تفصيلا)) و هو واضح لعدم العلم التفصيلي بنجاسة الملاقى بالفتح.

فاتضح: ان الملاقى بالفتح في هذه الصورة بعد ان كان ليس بطرف للعلم الاجمالي الاول المنجز، و العلم الاجمالي الثاني ليس بمنجز فيه، فلا- اثر له في وجوب الاحتياط بالاجتناب عنه، فيكون مجرى للاصل و هو اصاله الطهارة كما كان الملاقى بالكسر في الصورة السابقة مجرى لاصالة الطهارة.

(١) هذا هو المثال الثاني لنجاسة الملاقى بالكسر دون الملاقى بالفتح، و ذلك فيما لو علم بملاقاة الملاقى بالكسر للملاقى بالفتح، و بعد العلم بالملاقاة حدث العلم الاجمالي بنجاسة الملاقى بالفتح او الطرف الآخر، و لكنه كان حين حدوث هذا العلم الاجمالي قد خرج الملاقى بالفتح عن محل الابتلاء و بقي في محل الابتلاء الطرف الآخر و الملاقى بالكسر، و من الواضح ان في هذا الفرض يحصل علم اجمالي بنجاسة اما الملاقى بالكسر او الطرف الآخر، و لما لم يكن العلم الاجمالي بنجاسة الملاقى بالفتح و طرفه منجزا بالفعل لفرض خروج الملاقى بالفتح عن محل الابتلاء

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٣٥

و ثالثه يجب الاجتناب عنهما، فيما لو حصل العلم الاجمالي بعد العلم بالملاقاة، ضرورة أنه حينئذ نعلم إجمالا: إما بنجاسة الملاقى و الملاقى أو بنجاسة الآخر كما لا يخفى، فيتجز التكليف بالاجتناب عن النجس في البين، و هو الواحد أو الاثنان (١).

[وجوب الاجتناب عن الملاقى و الملاقى معا]

حين حدوث العلم الاجمالي بنجاسة الملاقى بالفتح او طرفه فلا يكون منجزا، و يكون المؤثر فعلا هو العلم الاجمالي بوجود النجس المردد بين الملاقى بالكسر و الطرف الآخر و لا- مانع عن تنجزه فيتجز، و بعد تنجزه يدخل الملاقى بالفتح في محل الابتلاء، و القاعدة تقتضى ايضا كونه مجرى لاصالة الطهارة كما كان الملاقى بالكسر مجرى لها في الصورة الاولى. و الى هذا اشار بقوله: ((و كذا)) أى و مثل المثال الاول في الاجتناب عن الملاقى بالكسر دون الملاقى بالفتح ما ((لو علم بالملاقاة ثم حدث العلم الاجمالي)) بنجاسة اما الملاقى بالفتح او الطرف الآخر ((و لكن كان الملاقى)) بالفتح ((خارجا عن محل الابتلاء في حال حدوثه)) أى في حال حدوث هذا العلم الاجمالي ((و)) لكنه ((صار)) الملاقى بالفتح ((مبتلى به بعده)) أى بعد تنجز العلم الاجمالي المؤثر في وجوب اجتناب الملاقى بالكسر و الطرف الآخر، و قد عرفت انه لا اثر لدخوله في محل الابتلاء بعد تنجز العلم الاجمالي الموجب للاجتناب عن الملاقى بالكسر و الطرف الآخر.

(١) هذا هو الفرع الثالث الموجب للاجتناب عن الملاقى بالفتح و الملاقى بالكسر معا، و هو فيما اذا حصلت الملاقاة اولا ثم حصل العلم الاجمالي بنجاسة اما الملاقى بالفتح او الطرف الآخر، فان هذا العلم الاجمالي يكون له طرفان الطرف الآخر و هو غير الملاقى بالفتح الذى هو الطرف للملاقى بالفتح، و طرفه الآخر الملاقى بالفتح و الملاقى بالكسر، و الملاقى بالكسر و ان كان فردا آخر من النجس الا انه حيث لم يكن العلم الاجمالي قد سبق تنجزه فى الملاقى بالفتح و كان الملاقى بالكسر مما يحتمل نجاسته ايضا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٣٦

المقام الثانى: فى دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين (١) و الحق أن العلم الاجمالي بثبوت التكليف بينهما- أيضا- يوجب الاحتياط عقلا

[المقام الثاني: في الأقل والأكثر الارتباطيين]

إشارة

وقد تنجز وجوب الاجتناب عن النجس، و كما ان ترك الملاقي بالفتح من مقدمات امثاله كذلك ترك الملاقي بالكسر من مقدمات امثاله ايضا.

(١) لا- يخفى ان الاقل و الا-كثر: تارة يكونان استقلاليين كما لو دار الامر بين وجوب قضاء صوم ثلاثة ايام من رمضان قد فاتته او اربعة.

و اخرى يكونان ارتباطيين كما لو دار الامر بين كون اجزاء الصلاة الواجبة تسعة او عشرة، لاحتمال كون السورة- مثلا- جزءا مستحبا او واجبا.

و الفرق بين الاستقلاليين و الارتباطيين: هو انه في الاستقلاليين يكون الاقل له وجوب يخصه على أى تقدير: اى سواء كان الا-كثر واجبا او لم يكن واجبا، فان وجوب قضاء ثلاثة ايام من رمضان واجب فان لكل يوم منها وجوبا يختص به يترتب على الايتان به الثواب و على تركه العقاب، فالثلاثة ايام لها وجوب يختص بها سواء كان الواجب هي لا غير، او كان الواجب عليه واقعا صوم اربعة ايام منه، و ليس الثواب و العقاب في الثلاثة ايام منوطا بوجوب صوم اليوم الرابع ..

بخلاف الاقل و الا-كثر الارتباطيين فانه على فرض كون الواجب واقعا هو العشرة اجزاء و هو الاكثر لا يكون للتسعة اجزاء وجوب يختص بها سواء وجب الجزء العاشر او لم يجب، بل وجوب التسعة على فرض كون الواجب هو الاكثر يكون في ضمن وجوب الاكثر و هو الكل، فلا يكون للبعض بما هو بعض وجوب على أى تقدير.

و الحاصل: ان الاقل ان كان الواجب كان له وجوب يخصه و ان كان الاكثر هو الواجب لم يكن للاقل وجوب يخصه بل كان وجوبه في ضمن وجوب الكل، و لا يترتب الثواب و لا الصحة على ايتان الاقل على كل تقدير، لوضوح انه لو كان الاكثر هو الواجب فالثواب و الصحة انما يترتبان على ايتان الاكثر، و الاقتصار على بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ١٣٧
بإتيان الاكثر (١)، لتجزه به حيث تعلق بثبوته فعلا (٢).

[الاقوال في دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين]

ايتان الاقل لا يترتب عليه الصحة و لا الثواب، لانه لا يكون هو المأمور به واقعا الذى يترتب عليه الاثر، لان معنى الارتباطية هو عدم حصول المأمور به و لو بفقد بعض جزء واحد من اجزائه فضلا عن فقد الجزء الواحد.

وقد اتضح مما ذكرنا: ان العلم الاجمالي في الاقل و الاكثر الاستقلاليين منحل الى علم تفصيلي بالاقل و شك بدوى في الزائد عليه، فيكون الزائد الذى هو منشأ انتزاع عنوان الا-كثر مجرى للبراءة و لا-خلاف فيه و ليس هو محل الكلام بين الاعلام، و لذلك خصّ البحث في المقام الثانى بالاقل و الاكثر الارتباطيين لانه هو محل الكلام بين الاعلام في جريان البراءة في الزائد و عدم جريانها فيه.

(١) توضيحه: ان الاقوال في دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين ثلاثة:

- جريان البراءة العقلية و النقلية في الزائد.

- و عدم جريانها لا عقلا ولا نقلا.

- و التفصيل بعدم جريان البراءة العقلية و جريان البراءة النقلية فيه، و هو مختار المصنف في الكتاب .. و لذا جعل الكلام في موردين: الاول البراءة العقلية، و مختاره عدم جريانها فيه، بل يجب الاحتياط عقلا بلزوم الاتيان بالاكتر، و لذا قال (قدس سره): ((الحق ان العلم الاجمالي بثبوت التكليف بينهما)) أى بين الاقل و الاكتر الارتباطيين ((ايضا)) أى كما فى العلم الاجمالي بالمتباينين ((يوجب الاحتياط عقلا باتيان الاكتر)).

(٢) أى انما وجب الاحتياط عقلا باتيان الاكتر لانه علم اجمالى بثبوت تكليف فعلى منجز مردد بين كونه هو الاقل او انه هو الاكتر مع كونه من الارتباطى، و لم يكن هذا العلم الاجمالي بالتكليف الفعلى المنجز منحلا- الى علم تفصيلى و شك بدوى، فلا- بد من الاحتياط، لانه حيث لا ينحل العلم اجمالى و قد كان فعليا منجزا فاشتغال الذمة به يقينا يستلزم الفراغ اليقيني عنه، و لا يكون ذلك إلا باتيان الاكتر فيجب

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ١٣٨

و توهم انحلاله إلى العلم بوجود الاقل تفصيلا و الشك فى وجوب الاكتر بدوا- ضرورة لزوم الاتيان بالاقل لنفسه شرعا، أو لغيره كذلك أو عقلا، و معه لا يوجب تنجزه لو كان متعلقا بالاكتر (١)- فاسد قطعاً،

[فساد توهم انحلال العلم الاجمالي]

عقلا- اتيان الاكتر، و قد اشار الى ذلك بقوله: ((لتنجزه به)) أى لتنجز التكليف بالعلم الاجمالي ((حيث)) ان المفروض ان العلم الاجمالي قد ((تعلق بثبوته فعلا)) أى بثبوت التكليف الفعلى المنجز و لم ينحل الى علم تفصيلى بالاقل و شك بدوى فى الزائد عليه، فلا- بد من اليقين بالفراغ عنه، و انما يكون ذلك باتيان الاكتر، و لا مجرى للبراءة العقلية بعد تمامية البيان بالتكليف لفرض العلم الاجمالي بالتكليف الفعلى المنجز.

(١) حاصل هذا التوهم: ان العلم الاجمالي بالوجوب المردد بين الاقل و الاكتر الارتباطى منحل الى علم تفصيلى بوجود الاقل و شك بدوى فى الزائد عليه و هو مجرى البراءة، و ذلك لان الاقل واجب على أى تقدير لانه اما ان يكون هو الكل المطلوب بالوجوب النفسى فيما اذا كان الاقل هو تمام المطلوب، او ان الاقل هو المطلوب بالطلب الغيرى المقدمى فيما اذا كان المطلوب و الواجب النفسى هو الاكتر، لوضوح مقدمية الاجزاء للكل كما مرّ بيانه فى بحث مقدمه الواجب، فالاقل مقطوع الوجوب إما نفسيا او غيريا، و الزائد عليه مشكوك بدوا فهو مجرى البراءة العقلية، لفرض عدم وصول البيان فيه بخصوصه، و مع الانحلال الى العلم التفصيلى بالاقل و الشك فى الاكتر لا يكون العلم الاجمالي منجزا، لأوله الى علم تفصيلى منجز و شك بدوى لا تنجز له، و ما لم يكن العلم الاجمالي على حد سواء فى التنجز بالنسبة الى اطرافه لا يكون له اثر، فلا يجب الاحتياط فى اطرافه، بل يجب اتيان المقطوع به من اطرافه فقط و الباقي ينفى بالبراءة.

ولا- يخفى ان وجوب الاقل على كل تقدير اما لنفسيته او غيريته و مقدميته لا يختلف الحال فيه، سواء قلنا بوجود مقدمه الواجب شرعا لان من يريد شيئا

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ١٣٩

لاستلزام الانحلال المحال، بدهة توقف لزوم الاقل فعلا إما لنفسه أو لغيره على تنجز التكليف مطلقاً، و لو كان متعلقاً بالاكتر، فلو كان

يريد مقدمته، او قلنا بوجود مقدمة الواجب عقلا فقط لارشاد العقل الى لزوم الاتيان بالمقدمة لتوقف الواجب النفسى عليها، و مع حكم العقل بلزوم اتيانها لا داعى الى طلبها شرعا، فانه على كل حال يلزم الاتيان بالمقدمة لمقدميتها اما شرعا او عقلا، فلأقل وجوب على كل حال اما نفسى او غيرى بحكم الشرع او بحكم العقل، و مع تنجز الحكم الفعلى فى الاقل قطعا ينحل العلم الاجمالى به فلا يكون منجزا فى الزائد، و على هذا لا يجب الاحتياط عقلا باتيان الاكثر، لشغل الذمة اليقينية بالاقل و الشك البدوى فى الاكثر، فليس لنا شغل ذمة يقينى مردد بين الاقل و الاكثر يستدعى الفراغ اليقينى باتيان الاكثر. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((و توهم انحلاله)) أى انحلال العلم الاجمالى ((الى العلم)) التفصيلى ((بوجوب الاقل تفصيلا و الشك فى وجوب الاكثر بدوا)) و الوجه فى دعوى هذا الانحلال ما اشار بقوله: ((ضرورة لزوم الاتيان بالاقل)) اما ((لنفسه شرعا)) فيما اذا كان فى الواقع هو تمام المطلوب ((او)) يلزم الاتيان به ((لغيره كذلك)) أى شرعا فيما اذا قلنا بوجود المقدمة شرعا فيما اذا كان المطلوب فى الواقع هو الاكثر، فان الاقل يكون مقدمة له فيجب شرعا بالوجوب الغيرى ((او)) كان الاقل واجبا ((عقلا)) فقط فيما اذا قلنا بالوجوب العقلى فى مقدمة الواجب دون الوجوب الشرعى ((و معه)) أى و مع وجوب الاقل تفصيلا و لزوم الاتيان به اما لنفسه او لغيره ينحل العلم الاجمالى و ((لا يوجب تنجزه لو كان متعلقا بالاكثر)) أى لا يكون لنا علم اجمالى منجزا فى الاكثر لو كان الاكثر هو تمام المطلوب، لما عرفت من ان العلم الاجمالى المنجز فى جميع اطرافه لا بد و ان يكون نسبتته الى جميع اطرافه على حد سواء، و مع رجوعه الى علم تفصيلى بالاقل و شك بدوى فى الاكثر لا يكون لنا علم متساوى النسبة الى جميع اطرافه.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٤٠

لزومه كذلك مستلزما لعدم تنجزه إلا إذا كان متعلقا بالاقل كان خلفا (١)، مع أنه يلزم من وجوده عدمه، لاستلزامه عدم تنجز التكليف على كل

(١) لا يخفى ان قوله: ((فاسد)) هو خير المبتدأ المتقدم و هو ((توهم انحلاله)).

و حاصله: ان توهم انحلال العلم الاجمالى المردد بين الاقل و الاكثر بالوجه الذى ذكره لانحلاله فاسد قطعا.

و توضيح فساد هذا الانحلال - مضافا الى انه مستلزم للمحال المشار اليه فى الكتاب -: ان المقدمة الداخلية و هى اجزاء الكل و ان كانت واجدة لملا-ك المقدمة إلا انها غير واجبة لا شرعا و لا عقلا، لما مر فى مقدمة الواجب من استلزام وجوبها شرعا لاجتماع المثلىين الوجوب الغيرى و الوجوب النفسى المنبسط عليها و هو وجوب الكل، و لاین الغرض من وجوب المقدمة شرعا او عقلا هو جعل الداعى الى اتيانها اما من الشرع او العقل لتوقف الواجب عليها، و مع وجود الداعى الى اتيان الاجزاء من نفس الوجوب النفسى المتعلق بالكل لا- وجه لجعل الداعى اليها لا من الشرع و لا من العقل، و عليه فلا يكون الاقل مما قطع بوجوبه اما نفسيا او غيريا، بل ليس لنا إلا وجوب واحد نفسى مردد بين الاقل و الاكثر، و حيث لا قطع بوجوب الاقل على كل تقدير فلا يكون العلم الاجمالى منحلا الى علم تفصيلى و شك بدوى.

و اما ما اشار اليه فى الكتاب من استلزام هذا الانحلال للمحال ... فتوضيحه: ان الانحلال بالوجه المذكور مستلزم للخلف اولا، و انه يلزم من وجوده عدمه ثانيا.

اما الخلف فلأن الانحلال انما هو لكون الاقل مقطوع الوجوب فعلا اما لوجوبه النفسى او لوجوبه الغيرى، و من الواضح ان الوجوب المقدمى الغيرى تابع فى فعليته فعلية وجوب ذى المقدمة، ففرض كون الاقل واجبا بالوجوب الفعلى اما لنفسه او لغيره لا يكون إلا بفرض كون الاكثر واجبا فعليا، و لازم الانحلال المذكور عدم فعلية الاكثر، فيلزم من هذا الانحلال فرض فعلية الاكثر و عدم فعليته، و هو الخلف.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٤١

حال المستلزم لعدم لزوم الاقل مطلقا، المستلزم لعدم الانحلال، و ما يلزم من وجوده عدمه محال (١).

و الحاصل: انه يتوقف القطع بفعليه وجوب الاقل على كل حال اما لوجوبه النفسى او لوجوبه الغيرى على كون التكليف بالاكثر فعليا، لانه لو لم يكن التكليف بالاكثر فعليا لا يكون الوجوب الغيرى للاقل فعليا، لان فعليه الوجوب الغيرى فى الاقل تابعة لفعليه الوجوب النفسى بالاكثر، فالقطع بفعليه وجوب الاقل على كل حال يتوقف على فعليه التكليف فى الاكثر، ففرض الفعليه فى الاقل على كل حال يستلزم فرض فعليه التكليف بالاكثر، و لازم فعليه الاقل على ما ذكره وجها للانحلال هو عدم فعليه التكليف فى الاكثر، فيلزم من هذا الوجه فى الانحلال فرض فعليه التكليف بالاكثر و فرض عدم فعليته و هو الخلف الواضح، و لذا قال (قدس سره): ((بداهه توقف لزوم الاقل فعلا)) على أى تقدير ((اما لنفسه او لغيره على تنجز التكليف مطلقا و لو كان متعلقا بالاكثر)) اذ لو لم يكن التكليف بالاكثر فعليا لم يحصل القطع بوجوب الاقل على أى تقدير، و لازم الانحلال لاجل القطع بفعليه الاقل على أى تقدير انحصار التكليف الفعلى المنجز بالاقل لا- غير و عدم فعليه التكليف بالاكثر، و لازم ذلك كون التكليف بالاكثر فعليا، لتوقف فعليه التكليف فى الاقل على أى تقدير عليه و عدم كونه فعليا، لان لازم الانحلال و هو القطع بفعليه التكليف فى الاقل على أى تقدير عدم فعليه التكليف فى الاكثر، و لذا قال: ((فلو كان لزومه كذلك)) أى فلو كان لزوم الانحلال الذى هو بواسطة فعليه الاقل على أى تقدير المتوقف على فعليه الاكثر ((مستلزما لعدم تنجزه إلا اذا كان متعلقا بالاقل)) أى مستلزما لانحصار فعليه التكليف فى الاقل و عدم فعليته فى الاكثر ((كان)) ذلك ((خلفا)) لرجوعه الى كون التكليف بالاكثر فعليا و غير فعلى.

(١) هذا هو المحال الثانى الذى يستلزمه الانحلال على الوجه المذكور.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ١٤٢

.....

و حاصله: انه يلزم من وجود هذا الانحلال عدمه، لان المناط فيه هو كون وجوب الاقل فعليا على أى تقدير اما لنفسه او لغيره و بعد كون فعليته لغيره تابعة لفعليه الاكثر، فاذا استوجب الانحلال عدم فعليه الاكثر فلا بد و ان تستوجب عدم فعليه الاكثر عدم فعليه الاقل على أى تقدير، لكون فعليته على تقدير كون وجوبه غيريا تابعة للاكثر، فلما استوجب الانحلال عدم فعليه الاكثر فلا بد و ان يستوجب عدم فعليه الاقل على أى تقدير، فيلزم من وجود الانحلال عدم الانحلال.

و الحاصل: ان الانحلال لازمه القطع بفعليه الاقل، و لازم فعليه الاقل على أى تقدير عدم فعليه الاكثر، و لازم عدم فعليه الاكثر عدم القطع بفعليه الاقل على أى تقدير، فيلزم من وجوده عدمه.

و بعبارة اخرى: إن لازم الانحلال عدم تنجز التكليف المعلوم بالاجمال فى جميع اطرافه الاقل و الاكثر، فلا يكون التكليف المعلوم بالاجمال منجزا على كل حال فى جميع اطرافه، لان لازم الانحلال انحصار تنجز التكليف بخصوص الاقل، و يستلزم عدم تنجز التكليف فى جميع اطرافه عدم لزوم الاقل مطلقا و على أى تقدير، و لازم عدم تنجز التكليف فى الاقل على أى تقدير عدم الانحلال، و لذا قال (قدس سره):

((مع انه يلزم من وجوده عدمه)) أى يلزم من وجود الانحلال عدم الانحلال ((لاستلزامه)) أى لاستلزام الانحلال ((عدم تنجز التكليف)) المعلوم بالاجمال ((على كل حال)) أى فى الاقل و الاكثر، لوضوح ان لازمه هو انحصار تنجز التكليف بالاقل، و عليه فعدم تنجز التكليف المعلوم بالاجمال على كل حال هو ((المستلزم لعدم لزوم الاقل مطلقا)) لما عرفت من انه حيث لا يكون التكليف بالاكثر فعليا لا- يكون الوجوب الغيرى بالاقل فعليا فلا يكون الاقل لازم الاتيان مطلقا، و لازم كون الاقل غير لازم الاتيان مطلقا هو ((المستلزم لعدم الانحلال)) فيلزم من وجود الانحلال عدمه ((و ما يلزم من وجوده عدمه محال)).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٤٣

نعم إنما ينحل إذا كان الاقل ذا مصلحة ملزمة، فإن وجوبه حينئذ يكون معلوما له، و إنما كان التردد لاحتمال أن يكون الاكثر ذا مصلحة، أو مصلحة أقوى من مصلحة الاقل، فالعقل في مثله و إن استقل بالبراءة بلا- كلام، إلا أنه خارج عما هو محل النقض و الابرام في المقام (١).

(١) توضيحه: ان الكلام في المقام في فرض ان هناك مصلحة واحدة ملزمة، اما ان يكون تمام المحصل لها هو الاقل، او يكون هو الاكثر، و على فرض كونه هو الاكثر فلا تكون تلك المصلحة الملزمة بحاصلة لفرض الارتباطية. فبيما اذا فرضنا كون الاقل بنفسه ذا مصلحة ملزمة مقطوع بها. و التردد تارة يكون لاحتمال ان يكون هناك مصلحة اخرى تقوم بالاكثر ايضا، فيكون الاثبات بالاكثر على هذا مشتتلا على مصلحة مستقلة احدهما تقوم بالاقل فقط و الاخرى تقوم بالاكثر. و اخرى يكون التردد لاجل احتمال ان المصلحة الواحدة ذات مراتب من حيث الشدة و الضعف، فتكون مرتبة منها موجودة في الاقل قطعاً، و يحتمل ان تكون للمصلحة مرتبة أقوى تقوم بالاكثر. ففي هذا الفرض سواء كان التردد لاجل احتمال مصلحة مستقلة او كان لاجل احتمال مصلحة واحدة ذات مرتبتين، فلا شبهة في الانحلال للعلم القطعي بكون الاقل واجبا بالوجوب النفسى على أى تقدير، سواء كان الشك لاحتمال وجود مصلحة اخرى غير مصلحة الاقل أو كان لاجل مرتبة اخرى من المصلحة غير المرتبة المتحققة في الاقل، فانه في كلا المقامين الاقل واجب تفصيلا بوجوب نفسى يخصه، و الاكثر مشكوك الوجوب بدوا فهو مجرى البراءة، إلا ان هذا الفرض خارج عما هو محل الكلام، لما عرفت من ان محل الكلام هو العلم الاجمالي بوجوب واحد عن مصلحة واحدة مرددا بين الاقل و الاكثر، ففرض مصلحة او مصلحة واحدة ذات مراتب لكل مرتبة منها اقتضاء الوجوب خارج عما هو محل الكلام، فان مرجعه الى الاستقلالية و الكلام في فرض

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٤٤

هذا مع أن الغرض الداعى إلى الامر لا يكاد يحرز إلا بالاكثر، بناء على ما ذهب إليه المشهور من العدلية من تبعية الاوامر و النواهي للمصالح و المفاسد فى المأمور به و المنهى عنه (١)، و كون الواجبات الشرعية

[مانع عدم الانحلال من ناحية الغرض]

الارتباطية، و لعله يشير بهذا الى ما عن بعض الاعلام فى وجه الانحلال فى المقام، و هو كون الاجزاء واجبة بوجوب استقلالى. و لا يخفى ان دعوى كون الاجزاء واجبة بوجوب استقلالى غير ارتباطى و ان كان لازمها الانحلال إلا انها بعيدة الصدور عن الاعلام، لانه مع كون لازمها الخروج بما هو محل الكلام و هو الوجوب الارتباطى ان كونها اجزاء ينافى فرض الاستقلالية التامة، لوضوح تضاييف عنوان الجزئية و عنوان الكلية، ففرض كونها اجزاء فرض كون لها كل و كونها واجبة بوجوب يخصها، غاية الامر ان سقوط كل جزء يكون مراعى باتيان الاجزاء الأخر لازمه كون الاجزاء الأخر دخلية فى حصول الغرض منه و تامة امتثاله و هو يرجع الى الارتباطية و يعود الاشكال.

و ما ذكره فى الكتاب من دعوى المصلحة و المصلحتين او المصلحة الواحدة ذات المراتب فقد عرفت ان لازمه الخروج عما هو محل الكلام ايضا، فلا يكون وجهها للانحلال فى فرض الارتباطية و ان هناك وجوبا واحدا عن مصلحة واحدة اما ان يكون قائما بالاقل او بالاكثر.

(١) حاصلة: انه لو سلمنا الانحلال من ناحية الامر الوجوبى لما ذكر فى وجهه من العلم التفصيلى بالاقل اما لنفسه او لغيره، و لازمه كون الاقل مقطوع الوجوب و الاكثر مشكوكا بدوا فيكون مجرى البراءة، إلا انه هناك مانع عن هذا الانحلال و هو ان الانحلال من ناحية الوجوب لا يفيد مع عدم الانحلال من ناحية الغرض.

و توضيح ذلك: ان مشهور العدلية ذهبوا الى ان الامر و النهى تابعان للمصالح و المفسدات فى المأمور به و المنهى عنه، فالداعى الى امر المولى بشىء هو المصلحة المترتبة على الاتيان بذلك الشىء المأمور به، و بعد ان علمنا ان الداعى للامر هو المصلحة بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ١٤٥

.....

فالعقل يحكم بلزوم اتيان ما به يحصل العلم بتحقيق تلك المصلحة، لان الامر بذلك الشىء انما هو كطريق الى حصول تلك المصلحة الداعية اليه و ان الواجب الحقيقى واقعا هو تلك المصلحة، و لذلك يحكم العقل بلزوم العلم باتيان ما تتحقق به تلك المصلحة الداعية الى الامر. و على هذا المبنى فللزم العلم الاجمالى بالامر مردد بين الاقل و الاكثر هو العلم بمصلحة مرددة بين ان يكون المحقق لها هو الاقل او هو الاكثر، فلنا علم اجمالى ايضا بغرض مردد بينهما، و كما ان العلم الاجمالى بالامر موجب لتنجزه كذلك العلم الاجمالى بالغرض موجب لحكم العقل بلزوم تحصيله، و هذا العلم الاجمالى بالغرض المردد بين الاقل و الاكثر لا علم تفصيلى فى مورده يوجب انحلاله، لوضوح عدم العلم التفصيلى بحصول الغرض فى الاقل على أى تقدير حتى يكون موجبا للانحلال فى الغرض كما كان العلم التفصيلى بالوجوب فى الاقل اما لنفسه او لغيره موجبا لانحلال العلم الاجمالى بالامر الوجوبى، لان الانحلال المتقدم المدعى انما هو للعلم بوجوب الاقل اما لنفسه او لغيره، و لا- يتأتى هذا فى الغرض اذ ليس فيه مجال للوجوب المقدمى، اذ ليس الغرض مقدمة لغرض آخر، بل ليس فى الغرض الا الوجوب النفسى المردد بين كون محصله هو الاقل أو الاكثر. و حيث لم يكن هذا العلم الاجمالى بالغرض منحللا فلعقل يحكم بلزوم اتيان ما به يحصل العلم بتحقيق الغرض، و لا يكون ذلك إلا باتيان الاكثر، فلا فائدة فى انحلال الامر الوجوبى بما ذكر بعد ان كان الانحلال فى ناحية الغرض و العقل حاكم بلزوم تحصيله احتياطا باتيان الاكثر، اذ الغرض من الانحلال رفع تبعه العقاب بعدم اتيان الاكثر، و مع حكم العقل بلزوم اتيانه من ناحية الغرض المعلوم بالاجمال لا ترتفع تبعه العقاب عن عدم اتيانه فيما اذا كان الغرض واقعا لا يحصل إلا بالاكثر.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((هذا)) أى لو اغمضنا النظر عما ذكرناه من المحاذير على الانحلال المذكور من ناحية الامر الوجوبى و سلمنا الانحلال من ناحيته و لكنه لا يفيد (مع) عدم الانحلال من ناحية الغرض، و من الواضح (ان الغرض الداعى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ١٤٦

أطافا فى الواجبات العقلية، و قد مر اعتبار موافقة الغرض و حصوله عقلا فى إطاعة الامر و سقوطه، فلا بد من إحرازه فى إحرازها، كما لا يخفى (١).

الى الامر)) النفسى المردد بين حصوله بالاقل او بالاكثر (لا يكاد يحرز)) ذلك الغرض ((الاب)) إتيان (الاكثر بناء على ما ذهب اليه المشهور من العدلية من تبعية الاوامر و النواهي للمصالح و المفسدات فى المأمور به و المنهى عنه)).

نعم بناء على ما ذهب اليه الاشاعرة من عدم تبعية الاحكام للمصالح و المفسدات فى المأمور به و المنهى عنه، و امكان ان يكون الاوامر و النواهي لا- لمصلحة و لا- لمفسدة اصلا، و انه لا مانع عن صدور الجزاف منه تعالى، لا يكون لنا علم اجمالى بغرض مردد بينهما، فيكون للانحلال المذكور من جهة الامر الوجوبى اثر.

او بناء على عدم لزوم تبعية الاوامر و النواهي للمصالح و المفسدات فى المأمور به، بل اللزوم تبعيتها للمصالح و لو فى نفس الامر و

النهي كما عن بعض العدلية فانه ايضا لا يكون علم اجمالى بغرض لازم التحصيل، لوضوح انه مع كفاية كون الغرض الداعى الى الامر فى نفس الامر لا علم لنا اجمالى بغرض يلزم علينا تحصيله فيكون ايضا للانحلال المذكور اثر.

(١) توضيح المراد من هذه العبارة يتوقف على بيان امور:

الاول: ان الظاهر من كون شىء لطفًا فى شىء آخر- فى عرف المتكلمين و الاصوليين- هو كون شىء مقربًا للشىء الآخر، و من الواضح ان الشىء المقرب الى شىء هو غير ذلك الشىء المقرب اليه، فكون الواجبات الشرعية أطفافًا فى الواجبات العقلية لازمه كون الواجبات الشرعية- أى الاحكام الشرعية الواجبة- أطفافًا فى الواجبات العقلية هو كونها غير الواجبات العقلية، و انما كانت غيرها لبداهة ان الحكم و الامر بفعل على نحو الوجوب هو غير المصلحة الملزومة المترتبة على فعل ذلك الواجب شرعًا، و مرجعه الى ان الفعل المأمور به غير المصلحة المترتبة على ذلك

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٤٧

.....

الفعل، و لما كان الامر بفعل ما فيه المصلحة هو الداعى للمكلف الى اتيان ما فيه المصلحة كان مقربًا الى تحقق المصلحة المترتبة على الفعل.

الثانى: انه لما كانت العلة الغائية هى من العلل الاربع للمركبات من الصورة و المادة: و هى العلة الصورية و العلة المادية و العلة الفاعلية و العلة الغائية. اما العلة الصورية و المادية فهما علتان للموجود لانه مركب منهما، و اما العلة الفاعلية فلأنها تحتاج الى فاعل و هو علة الصدور و الى غاية و هى العلة الغائية لثلا يلزم الترجيح بلا مرجح و التخصيص بلا مخصص، لوضوح ان الاشياء بالنسبة الى الفاعل القادر على ايجادها على حد سواء، فكون احد الممكنات متعلقًا للإرادة دون غيره من دون ان يكون فيه غاية اوجبت ترجيحه على غيره لازمه ان يكون ذلك الممكن قد ترجح من غير مرجح، و هو يساوق تحقق المعلول من دون علة.

لا- يقال: من ان نفس الارادة المتعلقة به هى المرجح و المخصص له دون غيره مدفوع بان نفس الارادة المتعلقة به دون غيره ايضا موجود من الموجودات، فما لم يكن هناك مرجح و مخصص موجب لتخصصها و ترجحها لان تتعلق بهذا الممكن دون غيره يستلزم كون وجود نفس الارادة بما هى متعلقة بهذا دون غيره ان تكون من دون مرجح و مخصص، و لازم ذلك كون نفس الارادة معلولا وجد بلا علة تامة و هو من المحالات الواضحة، و تفصيل الكلام فى هذا موكول الى محله.

الثالث: انه لما كان الحكم الشرعى هو حكم من الله على عباده، و من البديهي انه تعالى هو فوق التمامية فى الاستغناء عن افعال عباده، و بعد ان كان لا بد ان يكون لفعله تعالى غاية، فلا بد ان تكون الغاية هى المصلحة العائدة لسعادة عباده، و من الواضح ان المصلحة العائدة لصالح العباد الموجبة لامر الشارع لهم بالفعل انما تكون فى نفس افعالهم، و لذلك ذهب المشهور من العدلية الى القول بتبعية الاوامر و النواهي للمصالح و المفسدات فى نفس المأمور به و المنهى عنه.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٤٨

.....

الرابع: ان الاحكام الشرعية: تارة تكون مما ادرك العقل المصلحة الداعية اليها، كحكم الشارع بحرمة التعدى على الغير فى نفسه و ماله و عرضه، و كوجوب حفظ النفوس عن الهلاك، لانها من مصاديق ما اطبقت آراء العقلاء على قبحه و على حسنه، لوضوح تطابق آراء العقلاء على حسن العدل و قبح الظلم. و اخرى لا تكون المصالح و المفسدات فى الافعال مما يصل العقل الى ادراكها. و لكن بعد ما ذكرنا فى طى المقدمات المتقدمة من لزوم كون الاحكام تابعة للمصالح و المفسدات فى افعال العباد لما يعود الى مصالحهم المترتبة

على افعالهم و المفساد المترتبة على افعالهم - يتضح ان العقل لو اطلع على تلك المصالح و المفساد لرآها مصالح تقتضى الامر و مفساد تقتضى النهى.

الخامس: ان قاعدة الحسن و القبح العقليين هي ما اشرنا اليها من تطابق آراء العقلاء على حسن العدل و قبح الظلم: أى ان القاعدة التى تطابقت عليها آراء العقلاء هي عنوان حسن العدل و عنوان قبح الظلم.

و اما الافعال بالنسبة الى هذه القاعدة و انطباق هذه القاعدة عليها فهي على انحاء:

لانها تارة تكون بحيث لو خلى الفعل و طبعه لكان حسنا، كالصدق فانه لو خلى و طبعه لكان حسنا ما لم يكن هناك مانع عنه، كما لو استلزم الصدق قتل مؤمن - مثلا - فانه يكون قبيحا.

و اخرى يكون بحيث لو خلى و طبعه لكان قبيحا، كضرب اليتيم فانه لو خلى و طبعه لكان قبيحا ما لم يتوقف عليه التأديب له، و مع توقف تأديبه عليه يكون حسنا لان مصلحة تأديبه اهم من مفسدة إيذائه، و مثل الكذب فانه لو خلى و طبعه لكان قبيحا، إلا انه لو توقف عليه لخلاص نفس المؤمن - مثلا - فانه يكون حسنا لا قبيحا.

و ثالثة: لا يكون للفعل لو خلى و طبعه اقتضاء لان يكون حسنا و لا قبيحا، كالاكل و الشرب - مثلا - غير المتوقف عليهما حفظ النفس من التلف، بل كانا بداعى اللذة مثلا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٤٩

.....

فاذا عرفت هذا ... نقول: ان الحكم الشرعى اذا تعلق بما يدرك العقل مصلحته الداعية لحسنه او مفسدته الداعية لقبحه كان الحكم الشرعى حكما عقليا ايضا، و اذا تعلق بما لا يدرك العقل مصلحته او مفسدته، او تعلق الحكم الشرعى بوجوب ما لو خلى و طبعه لكان ممنوعا عنه عند العقل، او تعلق بحرمة ما لو خلى و طبعه لكان حسنا و مأمورا به عند العقل و لم يطلع العقل على العنوان الغالب على مصلحة الفعل و لا على العنوان الغالب على مفسدته - لا يكون ذلك الحكم الوجوبى او التحريمى حكما عقليا بل حكما شرعيا محضا، و ان كان لو اطلع العقل على ذلك الامر الغالب لحكم بوجوب ما اوجبه الشارع و بحرمة ما حرمه الشارع، إلا انه حيث لم يطلع فلا حكم له فيه كما له حكمه فى الموارد المنكشفة له.

و مما ذكرنا يتضح: انه لا يجب ان يكون الحكم الشرعى ملازما لما حكم به العقل و يدركه، فانه ربما ادرك مصلحة فى شىء و لم يطلع على مفسدة فيه اهم من مصلحته، او ادرك مفسدة فى شىء و لم يطلع على مصلحة فيه اهم من مفسدته.

و منه يتضح ان الاحكام الشرعية التى لم يصل العقل الى مصلحتها و مفسادها هي الاحكام المولوية، و لكنها هي بحيث لو اطلع عليها العقل لرآها لازمة ايضا.

و قد اتضح - مما ذكرنا كله - المراد من قولهم الواجبات الشرعية الطاف فى الواجبات العقلية، و ان المراد منها انها تابعة لمصالح و مفساد لو اطلع عليها العقل لرآها لازمة، و ليس المراد ان الواجبات الشرعية داخله فى قاعدة الحسن القبح العقلى.

و قد عرفت ايضا ان الاحكام الشرعية مقربات الى المصالح و المفساد المترتبة على المأمور به و المنهى عنه، و الى ذلك تشير جملة مما ورد فى علل الاحكام كقوله تعالى:

إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ [١٢] و قوله عليه السلام: الصوم جنه من النار، و الزكاة نمو فى المال، و الصدقة تطيل العمر، و عقوق الوالدين منقصة فيه .. و امثال ذلك.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٥٠

و لا وجه للتفصي عنه: تارة بعدم ابتناء مسألة البراءة و الاحتياط على ما ذهب إليه مشهور العدلية، و جريانها على ما ذهب إليه الاشاعرة

فاذا عرفت ان الاحكام الشرعية تابعة لمصالح و مفسد في المأمور به و المنهى عنه- تعرف ان لازم العلم الاجمالي بالحكم المردد بين الاقل و الاكثر العلم الاجمالي بغرض مردد بينهما ايضا، فلو انحل العلم الاجمالي من ناحية الحكم فلا ينحل من ناحية الغرض عقلا. و قد اتضح مما ذكرنا ايضا: ان الغرض حيث كان هو العلة للامر و النهي فالعقل يلزم بحصوله و استيفائه، و لا بد في مقام الامتثال من الاتيان بما به يحصل الغرض عقلا.

و بعبارة اخرى: ان العقل كما يحكم في تحقق اطاعة باتيان ما تعلق به الامر، كذلك يحكم بلزوم تحصيله الغرض و لزوم موافقته باتيان ما به يحصل العلم بتحقيق الغرض و انه لا يسقط الامر إلا بذلك، فلا بد من احراز حصول الغرض في مقام اطاعة الامر، لانه بعد ان كان معلولا للغرض فلا يسقط الامر عقلا إلا باتيان ما هو سببه و علته.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((و كون الواجبات الشرعية ألطافا في الواجبات العقلية)) أى ان الوجه لما ذهب اليه مشهور العدلية من تبعية الاحكام للمصالح و المفسد هو كون الاحكام الشرعية مقربات للواجبات التي لو اطلع عليها العقل لراها لازمة الاستيفاء و واجبة التحصيل، و اشار الى حكم العقل في مقام اطاعة بلزوم تحصيل الغرض بقوله: ((و قد مر اعتبار موافقة الغرض و حصوله عقلا في مقام اطاعة الامر و سقوطه)) بالاطاعة و حيث كان كذلك ((فلا بد من احرازه)) أى لا بد من احراز حصول الغرض ((في احرازها)) أى في احراز اطاعة، و لا يحرز حصول الغرض في العلم الاجمالي المردد بين الاقل و الاكثر إلا باتيان الاكثر ((كما لا يخفى)).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٥١

المنكرين لذلك، أو بعض العدلية المكتفين بكون المصلحة في نفس الامر دون المأمور به (١).

[الجواب عنه بوجوه ثلاثة]

(١) توضيحه: انه بعد ما عرفت من ان الانحلال المذكور للعلم الاجمالي بالحكم المردد بين الاقل و الاكثر بما ذكره من العلم التفصيلي بوجوب الاقل اما لنفسه او لغيره و الشك البدوي في الزائد- بعد الغض عما يرد عليه من المحاذير المذكورة- لا يكون مقيدا لحكم العقل في مقام اطاعة بلزوم تحصيل الغرض، و لما كان مرددا بين الاقل و الاكثر فلا بد من اتيان الاكثر بحكم العقل للزوم تحصيل الغرض عقلا.

و قد اجيب عن هذا بوجوه ثلاثة اشار اليها في الكتاب.

الاول، و توضيحه: ان الاشاعرة حيث قالوا بإمكان الارادة الجزافية و انه لا داعي الى الغاية في تحقق الارادة، و انكروا تبعية الاحكام للمصالح و المفسد في المأمور به و المنهى عنه. و من الواضح ان الكلام في مسألة البراءة و الاحتياط في المقام و في غيره من المقامات لا يبتنى على مذهب مشهور العدلية، بل الاشاعرة المنكرين للتبعية، فانهم مع الانحلال يقولون بالبراءة، و مع عدم الانحلال يقولون بالاحتياط ..

فيظهر من هذا ان الكلام في الانحلال و عدمه انما هو الانحلال في مقام الامر لا في مقام الغرض، و قد عرفت وجه الانحلال في مقام الامر بالعلم التفصيلي بوجوب الاقل و الشك البدوي في الزائد عليه، فلا وجه للاشكال بعدم الانحلال في ناحية الغرض بعد ان كان الكلام في المسألة هو الانحلال من ناحية الامر و عدمه.

و الحاصل: ان الكلام بين العلماء في المقام انما هو في الانحلال في مقام الامر لا في الانحلال في مقام الغرض فانه ليس من محل الكلام في الاقل و الاكثر الارتباطيين، و الى هذا اشار بقوله: ((تارة بعدم ابتناء مسألة البراءة و الاحتياط على ما ذهب اليه مشهور

العدلية)) من تبعية الاحكام للمصالح و المفسد و انها هي الاغراض لها بل الكلام في مسألة البراءة و الاحتياط لا يختص بمشهور العدالة (و) من الواضح (جريانها) أى جريان مسألة البراءة و الاحتياط (على ما ذهب اليه الاشاعرة بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٥٢

و أخرى بأن حصول المصلحة و اللطف في العبادات لا يكاد يكون إلا بإتيانها على وجه الامتثال، و حينئذ كان لاحتمال اعتبار معرفة أجزائها تفصيلا- ليؤتى بها مع قصد الوجه- مجال، و معه لا- يكاد يقطع بحصول اللطف و المصلحة الداعية إلى الامر، فلم يبق إلا التخلص عن تبعه مخالفته بإتيان ما علم تعلقه به، فإنه واجب عقلا و إن لم يكن في الأمور به مصلحة و لطف رأسا، لتجزه بالعلم به إجمالا.

المنكرين لذلك)) أى المنكرين للتبعية، و لازم ذلك هو كون المدار في الانحلال و عدمه على الانحلال في ناحية الامر دون الغرض.

الثانى: من وجوه التفصي عن عدم الانحلال في الغرض هو ان بعض العدالة القائلين بلزوم الغاية في الارادة لم يلتزموا بلزوم كون الغاية للامر و الارادة المتعلقة بالحكم الشرعى هي المصالح و المفسد في الأمور به و المنهى عنه، بل اكتفوا بالمصلحة في نفس الامر و النهى، و من الواضح ان الكلام في البراءة و الاحتياط مما يعم هؤلاء البعض من العدالة و لا يختص بخصوص المشهور من العدالة، و من البديهي ايضا انه على القول بكفاية المصلحة في نفس الامر و النهى لا ياتى الاشكال في عدم الانحلال من ناحية الغرض في الأمور به و المنهى عنه، لعدم حكم العقل على هذا باناطة سقوط الامر بتحصيل الغرض في الأمور به، لفرض عدم الغرض فيه حتى يلزم تحصيله في مقام اطاعة الامر عقلا، و لازم هذا كون المهم هو الانحلال في ناحية الامر دون الغرض، و الى هذا اشار بقوله: (او بعض العدالة)) أى بناء على ما ذهب اليه هذا البعض من العدالة ((المكتفين)) هؤلاء (يكون المصلحة في نفس الامر دون الأمور به)) لا يبقى مجال للاشكال من ناحية عدم الانحلال في ناحية الغرض كما عرفت.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٥٣

و أما الزائد عليه لو كان فلا تبعه على مخالفته من جهته، فإن العقوبة عليه بلا بيان (١).

(١) هذا هو الوجه الثالث من وجوه التفصي، و حاصله: ان العقل لا- يحكم في مقام الاقل و الا-كثر الارتباطيين في العبادات بلزوم تحصيل الغرض حتى يكون عدم الانحلال فيه مانعا عن الانحلال في ناحية الامر، و الوجه في عدم حكم العقل بلزوم تحصيل الغرض في المقام في العبادات هو انه مما يحتمل دخالة قصد الوجه في اجزائها في حصول الغرض، و من الواضح ان اتيان اجزائها بداعي الوجه يتوقف على معرفتها بما هي اجزاء الواجب، و هو مما يتوقف على معرفة الواجب تفصيلا، و المفروض عدم معرفة الواجب تفصيلا لتردده بين الاقل و الاكثر.

و الحاصل: ان قصد الوجه هو اتيان الشئ بداعي وجوبه، و اتيان الاجزاء بداعي وجوبها بما هي اجزاء للواجب يتوقف على معرفة الواجب تفصيلا و هو غير موجود في المقام، لان المفروض كون الواجب معلوما بالاجمال بنحو التردد و ليس بمعلوم تفصيلا، و لازم ذلك سقوط حكم العقل بلزوم تحصيل الغرض لتوقفه على غير المقدور في المقام، و مع سقوط حكم العقل في المقام بلزوم تحصيل الغرض لا يبقى في المقام الا حكم العقل بلزوم اطاعة الامر و التخلص من تبعه العقاب على مخالفته، و مع الانحلال المذكور و جريان البراءة في الزائد على الاقل المشكوك بدوا لا تبعه للعقاب من ناحيته، و لا يكون عدم الانحلال من ناحية الغرض بمانع لعدم لزوم تحصيل الغرض حتى يكون عدم الانحلال من ناحيته مانعا.

و الى هذا اشار بقوله: (و اخرى بان حصول المصلحة و اللطف في العبادات)) الذى هو الغرض (لا- يكاد يكون)) محرزا (إلا

باتيانها)) أى إلبا باتيان العبادات ((على وجه الامتثال)) المقطوع به ((و حينئذ)) حيث ((كان لاحتمال اعتبار معرفة اجزائها تفصيلا ليؤتى بها)) أى ليتمكن ان يؤتى باجزاء العبادات ((مع قصد الوجه مجال)) أى لاحتمال دخالة قصد الوجه فى اجزائها فى حصول الامتثال المحصل

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ١٥٤

و ذلك ضرورة أن حكم العقل بالبراءة- على مذهب الاشعري- لا يجدى من ذهب إلى ما عليه المشهور من العدلية (١)، بل من ذهب إلى

[تعريف المصنف (قده) بالوجه الثلاثة]

للغرض مجال ((و)) لما كان لهذا الاحتمال مجال و من الواضح انه ((مع)) أى مع احتمال دخالة قصد الوجه المتوقف على معرفة اجزاء العبادة تفصيلا غير المقدور فى فرض العلم الاجمالي و دورانه بين الاقل و الاكثر ((لا يكاد يقطع بحصول اللطف)) العلقى ((و)) هو ((المصلحة الداعية الى الامر)) و مع عدم امكان تحقق ما يتوقف عليه حصول الغرض فلا بد من سقوط حكم العقل بلزوم تحصيل الغرض ((فلم يبق الا- التخلص عن تبعه مخالفته)) أى مخالفة الامر، و يحصل التخلص عن تبعه مخالفته لاجل الانحلال المذكور ((باتيان ما علم تعلقه به فانه واجب عقلا و ان لم يكن فى المأمور به مصلحة و لطف)) علقى ((رأسا)) و ذلك هو الاقل ((لتنجزه بالعلم به اجمالا)) لانه إما واجب لنفسه او لغيره، فيكون الاقل هو القدر المتيقن الواجب قطعاً فى المقام ((و اما الزائد عليه لو كان)) هو الواجب واقعا ((فلا تبعه على مخالفته من جهته)) أى من جهة العلم الاجمالي ((فان العقوبة عليه بلا بيان)) لانه مشكوك بدوا.

(١) هذا هو الجواب عن التفصيات المذكورة، و حاصله: انه لا وجه للتفصى عن اشكال الغرض بهذه الوجوه الثلاثة:

اما عن الاول: فبأن الانحلال من ناحية الامر و ان كان يتم على مذهب الاشعري القائل بامكان الارادة الجزافية و تحقق الامر من المولى من دون غرض و مصلحة اصلا، لكنه لا- يمكن ان يكون الانحلال من ناحية الامر مع عدم الانحلال من ناحية الغرض نافعا لمشهور العدلية و من يرى رأيهم.

و الحاصل: ان جريان البراءة فى الاكثر على مذهب الاشعري لا يجدى لمن ذهب الى ما عليه مشهور العدلية من كون الاحكام تابعة للمصالح و المفساد فى المأمور به و المنهى عنه، لوضوح عدم جريانها عنده من ناحية الغرض الذى قد حكم العقل

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ١٥٥

ما عليه غير المشهور، لاحتمال أن يكون الداعى إلى الامر و مصلحته- على هذا المذهب أيضا- هو ما فى الواجبات من المصلحة و كونها ألقافا (١)،

بلزوم تحصيله المتوقف على اتيان الاكثر ليأمن من تبعه العقاب على الغرض. و الى هذا اشار بقوله: ((ضرورة ان حكم العقل بالبراءة على مذهب الاشعري لا يجدى ..

الى آخر الجملة)).

(١) يشير بهذا الى الجواب عن الوجه الثانى فى التفصى، و الجواب عنه، اولاً:

ان غير المشهور من العدلية القائلين بكفاية الغرض و المصلحة فى نفس الامر لا يقولون بلزوم كون الغرض و المصلحة دائماً فى نفس

الامر، بل يقولون بإمكان كون المصلحة و الغرض في بعض الاوامر في نفس الامر، و لا يسعهم القول بان جميع الاغراض قائمة بالامر دون المكلف به، لوضوح انه لو كانت المصالح دائما قائمة بنفس الامر فلا- وجه لتكليف العبد باتيان المكلف به، لفرض حصول الغرض بنفس الامر، فاي موجب لان يكلف المولى عبده باتيان ما لا غرض له به و هو أشبه بالجزاف، ففيما لو علمنا بان المصلحة في نفس الأمور به كما في الصلاة المنصوص على كون الغرض و المصلحة فيها في نفسها لا في نفس الامر بها، فان كون الصلاة تنهى عن الفحشاء و المنكر نص في ان المصلحة و الغرض هو في نفس الصلاة الأمور بها لا في الامر بها، و في مثلها فيما لو دار امرها بين الاقل و الاكثر لا يستطيع من ذهب الى غير المشهور عند العدلية ان تجرى البراءة في الاكثر من ناحية الامر مع علمه بان الغرض و المصلحة في نفس المأمور به، و المفروض حكم العقل بلزوم تحصيل الغرض و المصلحة المتوقف ذلك على اتيان الاكثر. و ثانيا: ان الغرض تارة يكون معلوما كونه في نفس الامر. و اخرى: يكون معلوما كونه في المأمور به. و ثالثة: يكون محتملا لان يكون في نفس الامر و لان يكون في المأمور به.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٥٦
فافهم (١).

و من الواضح ندرة معلومية كون الغرض في نفس الامر، و إلبا فالغالب ان يكون الغرض في نفس المأمور به و لا- اقل من احتمال ذلك.

و اذا كان الغرض في نفس المأمور به او كان محتملا- لان يكون في المأمور به، فلا- بد من لزوم تحصيله بعد العلم به على وجه الاجمال و لا يحصل اليقين من تبعته إلبا باتيان الاكثر.

و الحاصل: ان الغرض ان كان في المأمور به فلزوم تحصيله باتيان الاكثر مما لا ريب فيه.

و اما اذا كان محتملا- لان يكون في المأمور به فتحصيله- ايضا- لازم بحكم العقل لانه بعد العلم بان هناك غرضا فالعقل يلزم بتحصيله، و لا- يحصل اليقين بتحصيله إلبا باتيان الاكثر. و الى هذا اشار بقوله: ((بل من ذهب)) من العدلية ((الى ما عليه غير المشهور)) منهم لا يستطيع ان يجرى البراءة في الاكثر ((لاحتمال ان يكون الداعي الى الامر)) ليست المصلحة التي في نفس الامر ((و)) ان مصلحته على هذا المذهب ايضا هو ما في)) نفس ((الواجبات من المصلحة و كونها لطافا)) أى كون الواجبات الشرعية لطافا في الواجبات العقلية التي هي المصالح في نفس المأمور به فيها، لما عرفت من ان القائمين بكفاية المصلحة في نفس الامر لا يقولون بالانحصار و انه لا بد دائما ان يكون مصلحة الامر في نفسه لا في المأمور به، ففي مقام احتمالنا كون المصلحة في المأمور به فلا بد عقلا من لزوم تحصيلها بعد العلم بان هناك مصلحة.

(١) يحتمل ان يكون اشارة الى انه فيما لو قلنا بكفاية المصلحة في نفس الامر: فتارة نعلم بكونها في نفس الامر فلا يجب تحصيلها لفرض حصولها بنفس الامر. و اخرى نعلم بكونها في نفس المأمور به لا في الامر، و هذه هي التي يحكم العقل بلزوم تحصيلها. و ثالثة: نحتمل كونها في نفس الامر و نحتمل كونها في المأمور به، و هذه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٥٧

و حصول اللطف و المصلحة في العبادة، و إن كان يتوقف على الاتيان بها على وجه الامتثال، إلا أنه لا مجال لاحتمال اعتبار معرفة الاجزاء و إتيانها على وجهها، كيف؟ و لا إشكال في إمكان الاحتياط هاهنا كما في المتباينين، و لا يكاد يمكن مع اعتباره (١).

كالاولي لا يجب على المكلف تحصيلها عقلا، للشك في ارادة تحصيلها من المكلف لاحتمال حصولها بنفس الامر. و بعبارة اخرى: ان العقل انما يحكم بوجوب تحصيل غرض المولى فيما اذا علم بان تحصيل غرضه منوط بفعل المكلف، و مع احتمال

كونها في نفس الامر لا يعلم بمصلحة تحصيلها منوط بالمكلف.

(١) هذه اشارة الى الجواب عن التفصي الثالث. وقد اجاب عنه في الكتاب بوجوه خمسة:

الاول: و توضيحه، ان قصد الوجه في العبادة هو الاتيان بها على وجه الامثال بمعنى ان يقصد اتيانها بما للامر بها من خصوصية الوجوب. و قصد التمييز هو معرفة المأمور به باجزائه مفصلا و الاتيان باجزائه بما هي اجزاء الواجب. و من الواضح في المقام- و هو كون الامر دائرا بين الاقل و الاكثر- مسلمية امكان الاحتياط فيه باتيان الاكثر، غاية ان من يقول بالبراءة لا يرى الاحتياط واجبا، و من يقول بالاحتياط يرى اتيان الاكثر لازما. و لانزم توقف الامثال على معرفة الاجزاء تفصيلا و تمييزها و انها اجزاء الواجب بما هي كذلك عدم امكان الاحتياط، لوضوح ان المفروض عدم معرفة الواجب تفصيلا و انه مردد بين الاقل و الاكثر، و لو كان معرفة الاجزاء بما هي اجزاء لازمة لما امكن ان يتأتى الاحتياط باتيان الاكثر. و حيث كان امكان الاحتياط باتيان الاكثر مسلما فلا بد و ان يكون معرفة اجزاء الواجب و تمييزها تفصيلا غير لازمة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ١٥٨

.....

و بعبارة اخرى: ان المفروض في المقام ان الحال فيه من ناحية امكان الاحتياط حال المتباينين، و لو كان معرفة اجزاء الواجب تفصيلا لازمة لما امكن الاحتياط في المتباينين لفرض عدم معرفة الواجب بعينه. و لا- فرق بين مقامنا و المتباينين إلا ان الاحتياط هنا باتيان الاكثر و هناك باتيان كلا الطرفين.

فتحصل مما ذكرنا: ان مفروض الكلام في المقام يقتضى عدم قصد الوجه في الاجزاء نفسها، و انه لا يراد من المكلف في مورد العلم الاجمالي هنا و في المتباينين اتيان اجزاء الواجب بقصد الوجه فيها لتوقفه على معرفتها تفصيلا و هو مفروض العدم، و لا بد و ان يكون اللازم كفاية قصد الاتيان بقصد الوجه على وجه الاجمال بان يقصد اتيان هذه الاجزاء بداعي الوجوب المعلوم اجمالا، و لا يلزم اتيان كل جزء من هذه الاجزاء بداعي وجوبه المتعلق به.

و حاصل هذا الجواب: ان مسلمية امكان الاحتياط في المقام باتيان الاكثر لازمه عدم وجوب قصد الوجه في الاجزاء تفصيلا و إلا لكان الاحتياط باتيان الاكثر غير ممكن، لانه بالاتيان بالاكثر من باب الاحتياط يعلم باتيان الواجب المردد بين الاقل و الاكثر و لكن لا يعلم اجزائه على التفصيل، فمسلمية الاحتياط في المقام ينفي لزوم قصد الوجه في الاجزاء، و اللازم قصد الوجه في الواجب أى الكل، و يكفي قصد الوجه في الواجب الذى هو الكل قصد الوجوب المعلوم بالاجمال المردد بين الاقل و الاكثر. و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: ((و حصول اللطف و المصلحة في العبادات و ان كان يتوقف على الاتيان بها على وجه الامثال إلا انه)) لا بد و ان يكون هو قصد اتيانها بداعي الوجوب المعلوم اجمالا لبداهة انه ((لا مجال)) في المقام ((لاحتمال اعتبار معرفة الاجزاء)) تفصيلا ((و اتيانها على وجهها)) بان ياتي بنفس الاجزاء بقصد وجوبها المتعلق بها و ((كيف)) يمكن ان يكون ذلك معتبرا في المقام مع ان المفروض في المقام تأتى الاحتياط من المكلف ((و)) انه ((لا اشكال في امكان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ١٥٩

هذا مع وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه كذلك، و المراد بالوجه في كلام من صرح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه و وجوب اقترانه به، هو وجه نفسه من وجوبه النفسى، لا وجه أجزائه (١) من

الاحتياط هاهنا كما)) هو الحال ((في المتباينين و)) قد عرفت انه مع لزوم اتيان نفس الاجزاء بقصد وجهها المتعلق بها ((لا يكاد يمكن)) الاحتياط هنا و لا في المتباينين.

فاتضح انه لا يعتبر هنا ولا في المتباينين في مقام الاحتياط قصد الوجه في الاجزاء نفسها لعدم تأتى الاحتياط (مع اعتباره)).

(١) هذا هو الوجه الثانى فى الاشكال على التفصلى الثالث، و حاصله: ان قصد الوجه اللزوم- بناء على اعتباره- هو قصد اتيان المأمور به المركب بداعى الوجوب النفسى المتعلق بذلك المركب، و اما قصد الوجه فى اجزاء المركب بان يؤتى بكل جزء جزء بداعى الوجوب المتعلق به فهو واضح البطلان.

و بيان ذلك: ان اعتبار قصد الوجه يرجع الى ان الواجب شرعا حيث كان لمصلحة قائمة به صار بها حسنا عقلا واقعا بحيث لو اطلع العقل عليها لرآه حسنا و لازما و حيث ان ما يدرك العقل حسنه لا بد و ان يؤتى به بما هو حسن، فالامور الحسنه العقلية لا بد فى مقام اتيانها من لزوم قصد حسننها ليكون المأتى به موجها بوجهه الحسن، و مثله الواجبات الشرعية فانها حيث كانت المصالح حسنة واقعا قائمة بالمأمور به فلا بد من اتيان المأمور به بما هو معنون بعنوان الوجوب، و من الواضح ان المصلحة القائمة بالمركب بما هو مركب مصلحة واحدة قائمة به بما هو مركب، فهناك مصلحة واحدة و لها وجوب واحد و هو الوجوب النفسى المتعلق بالمركب، و من الواضح ان كل جزء من اجزاء المركب ليس له مصلحة على حدة حتى يجب اتيانه بداعى وجوبه المختص به، و إلا لكان واجبا نفسيا بذاته و هو خلاف المفروض، فان المفروض ان الواجب النفسى واحد و هو المركب من هذه الاجزاء، لا أن هذه الاجزاء كل واحد منها واجب بوجوب نفسى يخصه.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٦٠

وجوبها الغيرى أو وجوبها العرضى (١)، و اتيان الواجب مقترنا بوجهه غاية و وصفا ياتيان الاكثر بمكان من الامكان، لانطباق الواجب عليه و لو كان هو الاقل، فيتأتى من المكلف معه قصد الوجه، و احتمال

و الحاصل: ان فرض كونها اجزاء الواجب هو فرض كون الواجب هو المركب لا- كل جزء جزء، فالمأمور به العبادى هو المركب من الأجزاء و هو العبادة التى يلزم قصد الوجه فيه، و ليس كل جزء منه عبادة حتى يلزم قصد الوجه فى نفس الاجزاء. و الى هذا اشار بقوله: ((هذا مع وضوح بطلان احتمال اعتبار الوجه كذلك)) أى قصد الوجه فى الاجزاء نفسها حتى يكون ذلك متوقفا على معرفتها تفصيلا، لما عرفت من السبب للقول بقصد الوجه هو قصد اتيان المأمور به لما فيه من المصلحة الداعية لحسنه، و لا ريب ان هنا مصلحة واحدة هى الحسن المتعنون به الواجب و هو المركب لا أجزاءه، و ليست اجزاء العبادة بعبادة (و)) من الواضح ان (المراد بالوجه فى كلام من صرح بوجوب ايقاع الواجب على وجهه و وجوب اقترانه)) أى اقتران الواجب (به)) أى بقصد الوجه (هو وجه نفسه من وجوبه النفسى)) أى قصد وجوبه النفسى المتعلق بالمركب (لا)) قصد (وجه اجزائه)) .

(١) اما وجوب الاجزاء الغيرى- بناء على ان للاجزاء وجوبا غيريا- فلا يجب عقلا قصده لانه وجوب توصلى لا عبادى، و من الواضح ان قصد الوجه انما يجب فى المطلوب العبادى دون التوصلى، و اما الوجوب العرضى- بناء على ان للاجزاء وجوبا عرضيا- فهو ايضا لا يجب عقلا- قصده، لانه لم يكن عن مصلحة هى الوجه الحسن الذى يجب عند العقل قصده، لان الوجوب العرضى اما هو نفس الوجوب النفسى المتعلق بالكل ينسب ثانيا و بالعرض الى الاجزاء، فهو من النسب المجازية للاجزاء لا الحقيقية حتى يلزم قصده فيها، او انه الوجوب الغيرى المترشح منه و تسميته عرضيا باعتبار انه لم يكن وجوبا لذاته، بل كان امرا عارضا اقتضاه الوجوب النفسى و هو توصلى لا عبادى كما عرفت.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٦١

اشتماله على ما ليس من أجزائه ليس بضائر، إذا قصد وجوب المأتى على إجماله، بلا تمييز ما له دخل فى الواجب من أجزائه، لا سيما إذا دار الزائد (١) بين كونه جزءا لماهيته و جزءا لفرده، حيث ينطبق

(١) توضيحه يتوقف على بيان امرين: الاول: ان قصد الوجه- بناء عليه- يمكن ان يكون بنحو الغاية و يمكن ان يكون بنحو التوصيف. و معنى كونه بنحو الغاية هو ان يكون الداعي لاتيان العبادة قصد الامر بما هو واجب.

و بعبارة اخرى: انه يأتي بالعبادة المطلوبة بداعي الوجوب المتعلق بها فيكون قصد وجوبها هو الغاية الداعية لاتيانها. و معنى كونه بنحو التوصيف هو ان يأتي بالعبادة الموصوفة بكونها هي الواجب واقعا.

الثاني: انه لما كان الداعي للاتيان بالاكتر هو احتمال كونه هو الواجب واقعا فيتأتى من المكلف اتيان الاكتر بداعي الوجوب الواقعي المحتمل، او بداعي كون الواجب الواقعي هو المتصف بالوجوب، فان كان الواجب الواقعي هو الاكتر فقد انطبق الواجب الواقعي المقصود وجهه على المأتى به تماما، و ان كان الواجب الواقعي هو الاقل فقد انطبق ايضا على الاقل المأتى به في ضمن الاكتر انطباقا تاما.

و لا- يضر في انطباق الواجب الواقعي على الاقل تماما وجود اشياء آخر معه و هي الزائد المحتمل وجوبه، لان المقصود للمكلف هو امتثال الواجب الواقعي بنحو الاجمال بما هو عليه بداعي وجوبه او بوصف كونه واجبا. و من الواضح ان اشتغال الواجب الواقعي- حيث يكون هو الاقل واقعا- على اشياء زائدة على ما هو الواجب الواقعي فيما اذا اتى بالاكثر لا يمنع من انطباق ما هو الواجب الواقعي على المأتى به.

و الحاصل: ان ضم ما ليس بواجب من المأتى به و هو الزائد الى ما هو الواجب واقعا فيما اذا كان الواجب الواقعي هو الاقل لا يضر بانطباق الواجب الواقعي تماما على المأتى به، لان قصد الوجه الدخيل في الغرض العبادي هو قصد الوجه للواجب

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٦٢

الواجب على المأتى حيثئذ بتمامه و كماله، لان الطبيعي يصدق على الفرد بمشخصاته (١). نعم، لو دار بين كونه جزءا أو مقارنا لما كان منطبقا

النفسي، و المفروض في المقام ان الداعي الى الاتيان هو امتثال الامر الواقعي بما هو واجب واقعا بنحو الاجمال اما بنحو الغاية او بنحو التوصيف، و هو ينطبق على المأتى به الاكتر على كل حال، سواء كان الواجب الواقعي هو الاكتر او كان هو الاقل. نعم، لو كان الدخيل في الغرض هو قصد التمييز لأخل في تحقق الامتثال لتوقفه على معرفة الاجزاء تفصيلا، إلاً أنك قد عرفت عدم احتمال دخالة قصد التمييز في ما هو لازم قصده عند العقل بناء على اعتباره، و انما اللازم هو قصد اتيان ما هو الحسن بداعي حسنه، و حيث كان الحسن في المركب هو اشتغاله على المصلحة الحسنة، و هي مصلحة واحدة و لها وجوب، فقصد الاتيان بداعي ذلك الوجوب الواحد هو قصد الوجه المعبر عند العقل و هو الوجوب النفسي للمركب دون الوجوب الغيري او العرضي لنفس الاجزاء. و قد اشار الى ان لازم الاتيان بالاكثر هو انطباق الواجب الواقعي عليه المأتى به بقصد وجهه بنحو الغاية او التوصيف على كل حال سواء كان الواجب واقعا هو الاكثر او الاقل بقوله: ((و اتيان الواجب مقترنا بوجهه غاية او وصفا باتيان الاكثر بمكان من الامكان .. الى آخر الجملة)) و اشار الى ان ضم ما ليس بواجب الى ما هو الواجب لا يضر في انطباقه و ان قلنا بلزوم قصد الوجه بقوله: ((و احتمال اشتغاله .. الى آخر الجملة)) و اشار الى ان المضمر هو قصد التمييز لو كان دخيلا و لكنه غير محتمل دخالته عند العقل بقوله: ((بلا تمييز ما له دخل في الواجب من اجزائه)).

(١) الظاهر ان المراد من هذا الترقى بقوله: ((لا سيما اذا دار الزائد بين كونه جزءا لماهيته و جزءا لفرده)) هو ان الدوران بين الاقل و الاكتر اذا كان لاجل احتمال كون الزائد جزءا للماهية او جزءا للفرد مما يمكن فيه قصد الوجه تفصيلا، بمعنى انه يمكن ان يؤتى باجزاء المركب بقصد الوجه فيها بما هي مصداق للواجب الواقعي، لانه اذا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٦٣

عليه بتمامه لو لم يكن جزءا، لكنه غير ضائر لانطباقه عليه أيضا فيما لم يكن ذاك الزائد جزءا غايته، لا بتمامه بل بسائر أجزائه (١).

دار الامر في الا- كثر بين كونه جزءا لماهية الواجب او كونه جزءا لفرد الواجب فان الزائد على كل حال يكون مصداق الواجب الواقعي، لانه اذا كان جزءا لماهيته فمن الواضح ان ما هو جزء لماهية الواجب فهو جزء من الواجب، و اذا كان جزءا لفرده فهو و ان لم يكن جزءا لماهية الواجب إلا انه كان جزءا لفرده، و كان الطبيعي مما يصدق على الفرد بمشخصاته الفردية، كان مما يصح ان يؤتى بجزء الفرد بما هو مصداق الطبيعي الواجب. و ينبغي ان لا- يخفى ان الفرق بين الطبيعي و الفرد هو ان الفرد حصه متشخصه من الطبيعي، و من الواضح صدق الطبيعي على الحصه المتشخصه منه اذ لا تزيد عليه الا بمحض التشخص. و الى ما ذكرنا اشار بقوله:

((حيث ينطبق الواجب)) المردد بين الاقل و الاكثر المردد ذلك الزائد في الاكثر بين كونه جزءا للماهية أو للفرد ((على المأتى)) به ((حينئذ بتمامه و كماله)) لبداهة انطباق الواجب على الزائد تماما و كمالا فيما كان جزءا للماهية و اذا كان الزائد جزءا للفرد فهو ايضا مما ينطبق عليه الواجب واقعا ((لان الطبيعي يصدق على الفرد بمشخصاته)).

و ينبغي ان لا يخفى ان هذا مبني على كون التشخص بلوازم الوجود لا بنفس الوجود، فانه لو كان التشخص بنفس الوجود لما صح ان يدور امر الزائد بين كونه جزءا للماهية او جزءا للفرد، لوضوح ان التشخص اذا كان بالوجود لا باللوازم فلا فرق بين الفرد و الماهية في مقام الوجود اصلا، و ليس الفرد الا نفس الماهية المتشخصه بالوجود، و حينئذ فالفرق بين الماهية و الفرد هو ان الماهية غير مقيدة بالوجود و الفرد هو المتقيد بكونه متشخصا بالوجود.

(١) توضيح الحال: ان المركب تارة: يكون مركبا حقيقيا و هو المركب من الصورة و المادة و في هذا يصدق الطبيعي على فرده المتشخص صدقا حقيقيا، و ان كان ما به

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٦٤

.....

بتشخص الفرد محل الكلام في انه هل هو الوجود على التحقيق في فنه، او العوارض اللازمة ككيفية و كنه و مكانه و زمانه و غيرها من المقولات اللازمة للوجود على المشهور.

و اخرى: يكون المركب مركبا اعتباريا و هو المركب من مقولات متعددة، فان مثل هذا المركب من المركبات الاعتبارية لعدم امكان التركيب الحقيقي من المقولات المتعددة، و إلا لما انحصرت المقولات الحقيقية في عشر، و لما كانت منحصرة في عشر و هي الجوهر و الاعراض التسعة استحالة التركيب الحقيقي من المقولات المتعددة، فمثل الصلاة مركب اعتباري لانها عبارة عن مقولة الكيف و الوضع لانها اذكار و هيئات و هي عبارة عن موجودات متعددة لكل فرد موجود منها طبيعي يخصه و انما كانت امرا واحدا و مركبا واحدا باعتبار كونها مطلوبة بطلب واحد قد صارت باعتبار ذلك الطلب الواحد امرا واحدا و مركبا واحدا.

فاذا عرفت هذا ... نقول: ان الزائد على الاقل كالقنوت يحتمل ان يكون جزءا من ماهية الصلاة الواجبة المطلوبة بطلب واحد، و يحتمل ان يكون جزءا من الصلاة مستحبا فيها موجبا لكمالها و مزيد فضيلتها، و يحتمل ان يكون مطلوبا ظرفه الصلاة فلا يكون جزءا من الصلاة لا من ماهيتها و لا من كمالها.

و من الواضح انه اذا كان مستحبا ظرفه الصلاة لا يكون من اصل طبيعتها و لا من مشخصات الفرد فيها بل يكون من مقارناتها، و اذا كان جزءا مستحبا فيها من مكملاتها و موجبا لمزيد فضيلتها فانه يكون مشخصا، و ذلك لكون كمال الشيء من شئون الشيء و اطواره فبهذا الاعتبار يكون من المشخصات فيها، فاذا كان الزائد دائرا بين كونه جزءا من الواجب او كان مستحبا موجبا لمزيد فضيلتها و كمالها فهو مما دار الامر فيه بين كونه جزءا للماهية الواجبة او للفرد الكامل، و اذا كان دائرا بين كونه جزءا من الواجب او مستحبا

ظرفه الصلاة فانه يكون مقارنا لها فيكون من دوران الامر بين الجزء للماهية او المقارن لها، و من الواضح خروج المقارن للماهية
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٦٥

.....

عن الماهية تماما، لانه ليس بجزء منها و لا جزء من فردها لخروجه عنه ايضا، فلا يكون المركب الاعتبارى منطبقا على المأتى به على
كل حال فيما اذا دار الامر فى الاكثر بين كونه جزءا او مقارنا لاحتمال كونه مقارنا، و المقارن خارج عما ينطبق عليه المركب الواجب
تماما، فانه اذا كان الواجب الواقعى هو ما عدا القنوت من اجزاء الصلاة فالصلاة المأتى به مع القنوت لا يكون الواجب الواقعى منطبقا
على الاجزاء مع القنوت، بل يكون منطبقا على الاجزاء ما عدا القنوت إلا انه لما عرفت ان ضم ما ليس بواجب الى ما هو الواجب لا
يضر فى انطباق الواجب على ما هو الواجب الواقعى، و انه يمكن ان يتأتى قصد الوجه للواجب النفسى المعلوم اجمالا بنحو الاجمال
على كل حال، فلا يضر احتمال كون الزائد من المقارنات لا من الاجزاء او المشخصات للفرد فى امكان قصد الوجه فى الامر النفسى
الدائر بين الاقل و الاكثر، و هو المعبر عقلا دخالته فى الغرض دون قصد الوجه تفصيلا. على نحو التمييز المتوقع على معرفة الاجزاء
تفصيلا و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((نعم لو دار الامر بين كونه جزءا او مقارنا)) كالقنوت المحتمل كونه جزءا من الصلاة او مقارنا
لها بان يكون مندوبا ظرفه الصلاة ((لما كان منطبقا عليه بتمامه لو لم يكن جزء)) أى ان الواجب الواقعى لو كان هو الصلاة ما عدا
القنوت المقارن لها لما كانت منطبقه تماما على الصلاة مع القنوت، بل كان منطبقها هو الصلاة ما عدا القنوت ((لكنه)) قد عرفت ان
ضم ما ليس بجزء من الواجب الى اجزاء الواجب ((غير ضائر لانطبقه عليه فيما لم يكن ذاك الزائد جزء)) من الواجب ((غايته انه))
ينطبق على المأتى به الاكثر ((لا بتمامه بل)) بل ينطبق عليه ((بسائر اجزائه)) ما عدا الزائد على اجزائه، لوضوح انطباق الصلاة على
الصلاة المأتى بها ما عدا القنوت، و لا يضر القنوت فى الصلاة فى انطباق الواجب على الصلاة ما عدا القنوت.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٦٦

هذا مضافا إلى أن اعتبار قصد الوجه من رأس مما يقطع بخلافه (١)، مع أن الكلام فى هذه المسألة لا يختص بما لا بد أن يؤتى به
على وجه

(١) هذا هو الوجه الثالث من وجوه الاشكال على التفصلى الثالث، و حاصله: انه قد مر فى مبحث التعبدى و التوصلى عدم اعتبار قصد
الوجه لا عقلا و لا نقلا.

اما عقلا- فلان العقل انما يحكم فى العبادة بكفاية قصد التقرب فيها، و ليس قصد الوجه مما يحتمل دخالته عقلا فى تحقق الغرض
المرتب على العبادة المأمور بها، لان غاية ما يمكن ان يقال فى اعتبار قصد الوجه عقلا هو انه لا يحكم العقل بصدور الفعل حسنا إلا
اذا قصد اتيان الفعل بداعى حسنه، و من الواضح ان حكم العقل بذلك انما هو فى الواجبات العقلية التى ملاكها التحسين و التقيح
العقلى، كضرب اليتيم فانه لا- يكون الضرب معنونا بعنوان الحسن عقلا إلا اذا صدر بداعى التأديب، و ليس الملاك فى الواجبات
الشرعية المولوية هو التحسين و التقيح العقلى، بل الملاك فيه انه لا- بد و ان يكون ذا مصلحة لو اطع عليها العقل لرآها لازمة
التحصيل، فالمدار فى الدخالة فى الغرض فى الواجبات الشرعية يدور مدار بيان الشارع، و سيأتى ان احتمال دخالة قصد الوجه فى
الغرض منفى بالاطلاق.

و بعبارة اخرى: ان المصلحة التى هى الغاية للوجوب بالنسبة الى الواجبات العقلية من الحثيات التقيدية للفعل المأتى به، فلا يكون
محكوما عند العقل بصدوره حسنا إلا اذا اتى به بداعى تلك الغاية، و فى الواجبات الشرعية المولوية من الحثيات التعليلية، فان كانت
المصلحة عبادية لزم اتيان الفعل بقصد القربة، و يكفى فى كون الفعل قريبا اتيانه بداعى الامر من دون قيد الوجه و هو جهة وجوبه او

ندبه، و ان كانت المصلحة غير عبادية فطاعته المنوطة بترتب الثواب منوطة بقصد القربة فيه ايضا و طاعته المؤمنة من العقاب يكفى فيها صدور الفعل باى داع كان .. فاتضح عدم حكم العقل بدخالة قصد الوجه فى عبادية العبادة.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ١٦٧

الامتثال من العبادات (١)، مع أنه لو قيل باعتبار قصد الوجه فى الامتثال فيها على وجه ينافيه التردد و الاحتمال، فلا وجه معه للزوم مراعاة الامر المعلوم أصلا، و لو يأتين الاقل لو لم يحصل الغرض، و للزم الاحتياط يأتين الاكثر مع حصوله، ليحصل القطع بالفراغ بعد القطع بالاشتغال، لاحتمال بقائه مع الاقل بسبب بقاء غرضه (٢)،

و اما النقل فان قلنا بإمكان اخذ ما يتأتى من قبل الامر فى الامر، فالاطلاق اللفظى يكفى فى عدم لزوم قصد الوجه، و ان قلنا بعدم امكان اخذه فى متعلق الامر، فالاطلاق المقامى يكفى فى عدمه لان قصد الوجه مما يغفل عنه العامة، فلو كان دخيلا فى تحقق الغرض العبادى لكان على الشارع بيانه، و تفصيل الكلام موكول الى مبحث التبعدى و التوصلى، و الى هذا اشار بقوله: (هذا مضافا الى ان اعتبار قصد الوجه من رأس مما يقطع بخلافه)) عقلا و نقلا.

(١) هذا هو الوجه الرابع من وجوه الاشكال على التفصلى الثالث، و حاصله: ان الكلام فى هذه المسألة هى فى الواجب المردد بين الاقل و الاكثر الارتباطى، سواء كان ذلك الواجب عباديا كالصلاة او توصليا كالغسلات المتعددة فى تطهير بعض النجاسات. و ما ذكر من احتمال دخالة قصد الوجه فى الاجزاء المتوقف على معرفة الاجزاء تفصيلا فى مقام تحقق الغرض انما هو فى الواجبات العبادية دون الواجبات التوصلية، و هو واضح و عبارة المتن واضحة.

(٢) هذا هو الوجه الخامس من وجوه الاشكال على التفصلى الثالث، و توضيحه:

ان قصد الوجه فى الاجزاء المتوقف على معرفة الاجزاء تفصيلا- المعبر عنه فى لسان القوم بقصد التمييز- اذا كان دخيلا فى العبادة بحيث كان صدور الفعل عباديا يتوقف على ذلك لانحصرت العباديات الواجبة فى المعلومة اجزائها تفصيلا- و لخرج العبادات المرددة بين الاقل و الاكثر عن كونها واجبة، لان دخل قصد الوجه تفصيلا فى الغرض و عدم التمكن منه لفرض التردد لو كان هذا مانعا عن ايجاب الاحتياط بفعل

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ١٦٨

.....

الاكثر لكان ذلك مانعا ايضا عن وجوب الاقل لفرض دخل قصد الوجه تفصيلا، و انما يتأتى هذا فيما علم به تفصيلا، و المفروض ان الاقل لم يعلم وجوبه تفصيلا، فلان دخالة قصد الوجه عدم وجوب الاقل كما لا يجب الاحتياط بالاكثر، و لازم عدم وجوب الاقل جواز المخالفة التفصيلية و عدم الاثبات لا بالاقل و لا بالاكثر و هذا لا يقول به احد، بل من المسلم عند الكل ان الواجب العبادى بما هو عبادى يكون مرددا بين الاقل و الاكثر، فذهب البعض الى لزوم الاحتياط فيه باتيان الاكثر، و ذهب آخرون الى كفاية الاقتصار على اتيان الاقل و اجراء البراءة فى الزائد.

و الوجه فى ذلك انه من الواضح ان لازم التردد بين الاقل و الاكثر هو عدم معرفة الاجزاء الواجبة على التفصيل، و اذا لم تكن معروفة على التفصيل فلا يمكن ان يتأتى قصد الوجه فيها على التفصيل و التمييز لها، و كما لا يتأتى ذلك فى مقام الاحتياط و الاثبات بالاكثر لعدم معرفة اجزائها تفصيلا، كذلك ال يمكن ان يتأتى قصد التمييز فى الاجزاء فى مقام الاقتصار على اتيان الاقل لفرض عدم معرفة اجزاء الواجب تفصيلا ايضا.

و بعبارة اخرى: ان لازم التردد فى الواجب بين كونه هو الاكثر أو الاقل عدم معرفة اجزاء الواجب تفصيلا و حيث يحتمل دخالة قصد

التمييز في تحقق الغرض العبادي فلازم ذلك سقوط الواجب من رأس، و عدم لزوم اتيانه لا الاقل منه و لا الاكثر، و هذا مما لا يلتزم به احد لما عرفت من تسالم الفقهاء على عدم سقوط الواجب العبادي المردد بين الاقل و الاكثر، و لزوم امتثاله اما باتيان الاقل بناء على الانحلال و جريان البراءة في الاكثر، و اما باتيان الاكثر بناء على عدم الانحلال.

لا- يقال: انه يمكن اتيان اجزاء الواجب الاقل بقصد التمييز للقطع بانها اجزاء الواجب، سواء كان الاقل هو الواجب بتمامه او كان هو الاكثر، و احتمال لزوم اتيان الاجزاء بوصف كونها تمام الواجب مقطوع لعدمه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٦٩

.....

فانه يقال: لما كان المطلوب عباديا ارتباطيا و كان قصد التمييز على الفرض لازما في تحقق العبادة، فلا بد من لزوم اتيان جميع اجزاء الواجب بقصد التمييز، و حيث لا يتأتى قصد التمييز في الاجزاء الزائدة على الاقل فلا ينفع قصد التمييز في بعض اجزاء الواجب العبادي الارتباطي.

فاذا عرفت هذا ... نقول: انه لما كان من الواضح- كما عرفت سابقا- تبعية الاحكام على رأى مشهور العدلية للمصالح التي هي الاغراض المترتبة على الواجب، فحيث كان الوجوب مفروغا عنه، فلا بد ان يكون الغرض الذي هو الملاك له مفروغا عنه ايضا، و قد عرفت انه لما كان الغرض مرددا بين ترتيبه على الاقل او على الاكثر، فبعد العلم الاجمالي به لا بد من لزوم تحصيله و هو يتوقف على اتيان الاكثر. و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: ((مع انه لو قيل باعتبار قصد الوجه في الامتثال فيها على وجه ينافيه التردد و الاحتمال)) و ذلك بان يكون الدخيل في تحقق العبادة هو قصد الوجه في الاجزاء المتوقف على التمييز لها و معرفتها تفصيلا، فلازم ذلك انه في مقام تردد الواجب بين الاقل و الاكثر سقوط الوجوب من رأس، لما عرفت من عدم معرفة اجزاء الواجب تفصيلا لا في الاقل و لا في الاكثر ((فلا وجه معه)) أى فلا وجه مع دخالة قصد التمييز في تحقق عبادة العبادة مع كون الواجب مرددا بين الاقل و الاكثر ((لل)) قول ب ((لزوم مراعاة الامر المعلوم)) اجمالا ((اصلا)) و لكان اللازم سقوطه من رأس و ان لا يلزم امتثاله ((و لو باتيان الاقل لو لم يحصل الغرض و ل)) ما فرض عدم سقوط الواجب المعلوم بالاجمال المفروض تبعيته للغرض ((لزم الاحتياط باتيان الاكثر مع حصوله)) به قطعاً ((ليحصل القطع بالفراغ)) من لزوم امتثال الواجب التابع للغرض ((بعد القطع باشتغال)) الذمة به ((ل)) وضح ((احتمال بقاءه)) أى احتمال بقاء الواجب التابع للغرض ((مع)) الاقتصار على ((الاقل بسبب)) احتمال ((بقاء غرضه)) المفروض تبعيته له.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٧٠

فافهم (١).

هذا بحسب حكم العقل.

و أما النقل فالظاهر أن عموم مثل حديث الرفع قاض برفع جزئية ما شك في جزئيتها، فبمثله يرتفع الاجمال و التردد عما تردد أمره بين الاقل و الاكثر، و يعينه في الاول (٢).

[انحلال العلم الاجمالي بالاقل و الاكثر الارتباطيين بالبراءة الشرعية]

(١) لعله يشير الى عدم ورود هذا الوجه الخامس على التفصي المذكور، لان مدعى الشيخ (قدس سره) انه مع تردد الواجب بين الاقل

والاكثر و دخالة قصد التمييز في تحقق الغرض غير المتأتى من المكلف يسقط لزوم تحصيل الغرض على وجه لزوم الفراغ اليقيني عنه، لان عدم سقوط الوجوب مما لا إشكال فيه في المقام، فلا بد و ان لا يقول الذاهبون الى تبعية الاحكام للاغراض المستلزم لوجوب تحصيل الاغراض بوجوب تحصيل الغرض في المقام، فلا يبقى الا الوجوب من ناحية الامر و قد فرض انحلاله الى معلوم تفصيلا و مشكوك بدوا، و الله العالم.

(٢) كان الكلام المتقدم في البراءة العقلية و هي قبح العقاب بلا بيان، و قد عرفت ان القاعدة تقتضى الاشتغال و لزوم الاثبات بالاكثر عقلا، لان الشغل اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني، و اما الانحلال المذكور فقد عرفت بطلانه.

و اما البراءة النقلية مثل حديث الرفع فتوضيح الحال فيها يتوقف على بيان امور:

الاول: انه حيث لا يجرى الاصل في السبب لمانع فلا مانع من جريانه في المسبب، لان السبب و المسبب اثنان و ليسا شيئا واحدا حتى يكون عدم جريان الاصل في السبب معناه عدم جريان الاصل في المسبب، و كذلك في الامر الانتزاعي و المنتزع منه فانهما اثنان، و اذا لم يجر الاصل في منشأ الانتزاع لمانع من الموانع فلا مانع من جريانه في الامر الانتزاعي.

الثاني: ان الجزئية للجزء تنتزع من مقامين: احدهما: دخالة الجزء في تحقق المصلحة المترتبة على المركب و هذه دخالة واقعية تكوينية، فان منشأ انتزاع الجزئية من

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٧١

.....

ابعض المركب في هذا المقام هو دخالة الابعض واقعا في تحقق المصلحة المترتبة على الكل واقعا، و منشأ انتزاع هذه الجزئية امر تكويني واقعي لا جعلي شرعي.

ثانيهما: انتزاع الجزئية للجزء من مقام تعلق الطلب بالكل، و منشأ الانتزاع لعنوان الجزئية في هذا المقام هو كون الامر المتعلق بمركب ينتزع من تعلق الامر بالمجموع عنوان الكلية للمجموع، و من ابعض هذا المركب ينتزع عنوان الجزئية للابعض، و من الواضح ان هذه الجزئية باعتبار كونها تنتزع من مقام الطلب فهي امر جعلي شرعي للشارع رفعه و وضعه.

الثالث: انه قد عرفت ان الوجوب كما لا مجرى للبراءة العقلية فيه كذلك لا مجرى للبراءة الشرعية فيه ايضا، لعدم انحلال الوجوب المعلوم بالاجمال المردد بين الاقل و الاكثر الى معلوم تفصيلي و مشكوك بدوى، و كل من الاقل و الاكثر و ان كان مشكوكا إلا ان الاصل في كل واحد منهما معارض بالاصل في الآخر، فالبراءة اما لا- تجرى في اطراف المعلوم بالاجمال، او تجرى و تتساقط بالمعارضة.

ثم لا يخفى ان الوجوب بالنسبة الى عنوان الكلية المنتزعة من مجموع الاجزاء المتعلق بها الطلب، و الى عنوان الجزئية المنتزعة من ابعض المركب المتعلق للطلب له، نسبة السبب الى المسبب او الامر الانتزاعي و المنتزع منه، فهما اثنان. و اذا لم يجر الاصل بالنسبة الى السبب او في منشأ الانتزاع فلا مانع من جريانه بالنسبة الى المسبب و الامر الانتزاعي و هو عنوان الجزئية، و من الواضح ان جزئية الزائد مشكوكه و جزئية الابعض ما عدا الزائد معلومة تفصيلا، فتكون جزئية الزائد مجرى لحديث الرفع، و اذا جرى حديث الرفع بالنسبة الى الزائد فيكون محددًا للاجزاء في هذا المركب، و من الواضح ايضا ان تحديد هذا المركب بجريان حديث الرفع في الجزء المشكوك مرجعه الى كون الاجزاء المطلوبة في هذا المركب و هي الاجزاء ما عدا الاكثر و هو الاقل.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٧٢

لا يقال: إن جزئية السورة المجهولة- مثلا- ليست بمجعولة و ليس لها أثر مجعول، و المرفوع بحديث الرفع إنما هو المجعول بنفسه أو أثره، و وجوب الاعادة إنما هو أثر بقاء الامر بعد العلم مع أنه عقلي، و ليس إلا من باب وجوب الاطاعة عقلا (١).

فاتضح: ان لازم جريان البراءة النقلية في نفى الجزء المشكوك هي انحلال المعلوم بالاجمال الى كون المطلوب الفعلى هو الاقل دون الاكثر، و بهذه الواسطة يرتفع الاجمال المردد بين كونه هو الاقل او الاكثر، بل يكون الاقل هو الواجب الفعلى دون الاكثر، و لذا قال (قدس سره): (و اما النقل فالظاهر ان عموم مثل حديث الرفع قاض برفع جزئية ما شك في جزئيتها)) و هو الزائد المشكوك جزئيته، و لا مانع من جريان حديث الرفع في الجزئية و ان كان لا مجرى لها بالنسبة الى نفس الوجوب، و قد عرفت ان لازم جريان حديث الرفع في رفع الجزئية المشكوكه هو انحصار الوجوب الفعلى بالاقل و به يرتفع اجمال الوجوب المردد بين الاقل و الاكثر، و لذا قال (قدس سره): (فبمثله يرتفع الاجمال و التردد عما تردد امره بين الاقل و الاكثر و يعينه في الاول)) و هو الاقل كما عرفت.

(١) لا يخفى ان في النسخة المصححة المجهولة دون المنسية، لوضوح ان الكلام في الدوران بين الاقل و الاكثر، ففرض هذا فرض كون الزائد مجهولا- و كونه جزءا في الواقع ام لا- و ليس فرض الكلام في الجزء المعلوم و لكن يدور امره بين كونه جزءا ذكريا او جزءا مطلقا سواء في حال الذكر او النسيان، و سيأتي الكلام فيه.

و على كل فحاصل لا يقال: ان حديث الرفع و سائر الاصول يشترط في مجراها ان يكون اما بنفسه مجعولا شرعيا كالحكام التكليفية او الوضعية، او يكون له اثر مجعول كالخمر المشكوكه فانها و ان لم تكن بنفسها مجعولا شرعيا إلا انها لها اثر مجعول شرعي و هو الحرمة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٧٣

.....

و الوجه في هذا الاشتراط واضح، لان ما ليس بمجعول شرعي ليس له رفع شرعي، لان رفع الشارع بما هو شارع انما هو لما بيده جعله بما هو شارع، فما كان بنفسه مجعولا شرعيا للشارع رفعه بما هو شارع ايضا، و ما كان له اثر مجعول فرفعه انما هو رفع اثره المجعول. و لما كان فرض الكلام هو الرفع لجزئية الجزء المشكوك لا لوجوبه لما عرفت من ان الوجوب المعلوم بالاجمال غير منحل و القاعدة فيه تقتضى الاحتياط دون البراءة، و نفس جزئية الجزء غير مجعولة بنفسها ككلية الكل، و انما المجعول شرعا هو الوجوب، و قد عرفت انه لا- مجرى فيه للبراءة و ليس لها اثر مجعول، لان الاثر المتوهم جعله مترتبا على الجزء هو وجوب الاعادة بعد العلم و انكشاف كون الاكثر هو الواجب، بتوهم انه انما وجبت الاعادة لعدم الاتيان بالجزء لو اقتصر في مقام الاتيان على الاقل و هو توهم باطل لأمرين:

- الاول: ان وجوب الاعادة انما هو اثر بقاء الامر لفرض كونه متعلقا بالاكثر الارتباطي، و هو لا يسقط إلا باتيان المركب المتعلق به بتمامه، و اذا لم يأت متعلقه بتمامه فلا يسقط، و اثر بقاءه و عدم سقوطه هو وجوب الاعادة بعد العلم و انكشاف الواقع، و ليس وجوب الاعادة اثرا مجعولا لنفس جزئية الجزء.

- الثاني: انه لو سلمنا كونه اثرا لجزئية الجزء إلا انه اثر عقلي لا- شرعي، لوضوح ان الجزء بعد انكشاف كونه جزءا من المركب و المركب الارتباطي ينتفى عقلا- بانتفاء جزئه، فيحكم العقل بلزوم اتيان المركب مرة اخرى مع الجزء تحصيليا للاطاعة و الحاكم بوجوبها هو العقل، فوجوب الاعادة اثر عقلي يحكم العقل به تحصيليا للاطاعة اللازمة عقلا. و قد عرفت ان المرفوع لا بد و ان يكون مجعولا شرعيا، و الآثار العقلية ليست من المجعولات الشرعية، و قد اشار (قدس سره) الى ان جزئية السورة ليست بمجعولة و ليس لها اثر مجعول، و الى انه يشترط في المرفوع ان يكون مجعولا- شرعيا اما بنفسه او انه اثر له مجعول شرعي بقوله: (ان جزئية السورة المجعولة مثلا ليست بمجعولة و ليس لها اثر مجعول، و المرفوع بحديث الرفع انما هو المجعول بنفسه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٧٤

لانه يقال: إن الجزئية و إن كانت غير مجعولة بنفسها، إلا أنها مجعولة بمنشأ انتزاعها، و هذا كاف في صحة رفعها (١).

[جريان البراءة في الجزئية بلحاظ منشأ الانتزاع]

(او)) بان يكون المجعول ((اثره)) و اشار الى الجواب الاول عن توهم كون وجوب الاعادة هو الاثر المجعول لجزئية الجزء كمثل السورة بقوله: ((و وجوب الاعادة)) ليس باثر لجزئية السورة و ((انما هو اثر لبقاء الامر بعد العلم)) و اشار الى الجواب الثاني بقوله: ((مع انه عقلي)) أى ان وجوب الاعادة لو سلمنا انها اثر لجزئية الجزء فهو اثر عقلي لا- شرعى ((و)) ذلك لما عرفت من ان وجوب الاعادة ((ليس إلّا من باب وجوب الاطاعة عقلا)).

(١) توضيحه: ان الامر المجعول، تارة يكون مجعولا بنفسه لاقتضاء ما يدعو الى جعله بنفسه مستقلا كجعل الوجوب لذى المقدمة. و اخرى يكون مجعولا لاقتضاء المصلحة في غيره كجعل وجوب المقدمة، فان وجوبها كان عارضا عليها للمصلحة في ذى المقدمة، و وجوبها وجوب مترشح من وجوب ذى المقدمة، و هو جعل كالجعل الاول لذى المقدمة من جهة كونه وجوبا مثل وجوبه إلّا انه مترشح منه. و ثالثه يكون جعلا واحدا ينسب الى شىء اولاً و بالذات و الى غيره ثانياً و بالعرض، و هو مثل الجعل المنسوب الى اجزاء المركب بتبع جعلها متعلقا للوجوب، فانه بعد جعل المركب متعلقا للوجوب يتحقق منشأ الانتزاع لانتراع الكليّة للكل و الجزئية للجزء، فهنا جعل واحد ينسب الى منشأ الانتزاع اولاً و بالذات، و الى العنوان المنتزع منه و هو جزئية الجزء و كليه الكل ثانياً و بالعرض، و هذا هو المسمى بالجعل بالتبع.

فاتضح: ان الجزئية مجعولة بنفسها لكنه بالجعل التبعي لا بالجعل الاستقلالي.

و منه يظهر ان نفس عنوان الجزئية للسورة- مثلاً- مجعول بالجعل الشرعى، إلّا انه جعل تبعي لا استقلالي، و هذا المقدار من الجعل كاف لجريان حديث الرفع و ساير الاصول، لرجوع الحال فيه الى الشارع لانه بيد الشارع وضعه بتبع وضع منشأ انتزاعه، و ما كان بيد الشارع وضعه كان بيده رفعه، فنفس جزئية الجزء مجعول
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٧٥

لا يقال: إنما يكون ارتفاع الامر الانتزاعي برفع منشأ انتزاعه، و هو الامر الاول، و لا دليل آخر على أمر آخر بالخالي عنه (١).

شرعى قابل للرفع و الوضع، و إلى ما ذكرنا اشار بقوله: ((ان الجزئية و ان كانت غير مجعولة بنفسها إلّا انها مجعولة ب)) جعل (منشأ انتزاعها و هذا)) المقدار من الجعل التبعي ((كاف في صحه رفعها)).

(١) توضيحه: انه قد مر ان متعلق العلم الاجمالي هو الوجوب المردد بين الاقل و الاكثر، و لا مجرى فيه للبراءة مطلقاً، و مجرى البراءة النقلية بالخصوص هو جزئية الجزء، و لازم ذلك انحصار فعليّة الوجوب المعلوم بالاجمال في الاقل، و بها ينحل العلم الاجمالي الى معلوم الوجوب فعلا و هو الاقل، و الى مشكوك بدوا و هو الزائد عليه.

فاذا عرفت هذا .. نقول: ان هذا الانحلال بواسطة جريان البراءة في عنوان الجزئية من الاصل المثبت المسلم عدم حجية الاصول فيه. و توضيح ذلك: ان البراءة بجريانها في الجزء المشكوك غايته انها تدل على رفعه، و لا تدل على كون الواجب هو الاقل قطعاً حتى يستلزم ذلك الانحلال للعلم الاجمالي إلّا اذا قلنا بان مثبتات الاصول حجة، لان كون الواجب هو بقية الاجزاء ما عدا الجزء المشكوك ملازم لرفع جزئية الجزء المشكوك، و هو لا يثبت بالبراءة الجارية في رفع الجزء المشكوك إلّا بناء على حجية الاصل المثبت، فما تدل عليه البراءة و هو رفع جزئية الجزء المشكوك لا يحل العلم الاجمالي، و ما يحل العلم الاجمالي لا يثبت بدليل البراءة الذى هو ليس بحجة في اثبات ملازمه. بل يمكن ان يقال: ان كون الاقل هو الواجب من مقارنات رفع دليل الرفع لجزئية الجزء المشكوك لا

من ملازماته، لأن عدم جزئية الزائد ليس ملزوماً للجوب المتعلق بما عداه و هو واضح. نعم رفع الجزئية المشكوكة بدليل الرفع كاشف إنا عن عدم كون الامر بالاكثر فعليا، و رفع الامر الانتزاعي لا يكون إلّا برفع منشأ انتزاعه، فما دل على بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ١٧٦

لانه يقال: نعم، و إن كان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه، إلا أن نسبة حديث الرفع - الناظر إلى الأدلة الدالة على بيان الاجزاء - إليها نسبة الاستثناء، و هو معها يكون دالة على جزئيتها إلا مع الجهل بها، كما لا يخفى، فتدبر جيدا (١).

رفع الامر الانتزاعي يكون دالا على رفع منشأ انتزاعه، فدليل البراءة الجارى في رفع الجزئية المشكوكة التي هي الامر الانتزاعي يدل على رفع منشأ انتزاعه و هو الامر بالاكثر، إلّا ان هذا المقدار لا- يجدى في الانحلال، بل الانحلال منوط بكون الامر بالاقل مقطوع الفعلية و لا- يثبت ذلك إلّا اذا كانت مثبتات الاصول حجة. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((لا يقال)) ان جريان دليل البراءة في الجزء المشكوك لا- يكون موجبا للانحلال لانه ((انما يكون)) موجبا ل ((ارتفاع الامر الانتزاعي)) المنوط ((برفع منشأ انتزاعه و)) من الواضح ان منشأ انتزاعه ((هو الامر الاول)) و هو الامر بالاكثر ((و لا دليل)) لنا ((آخر على أمر آخر)) و هو الاقل المتعلق ((بالخالي عنه)) أى بالخالي عن الجزء المرفوع بدليل البراءة إلّا اذا قلنا بحجية الاصل المثبت.

(١) و حاصل الجواب: ان دليل البراءة الجارى في رفع الجزء المشكوك لا يستفاد منه الرفع منشأ الانتزاع للجزء المشكوك و هو الامر بالاكثر، إلّا ان ضم دليل الرفع الرفع للامر بالاكثر مع ادلة الاجزاء الخاصة كقوله: اركع و اسجد و اقرأ .. الى آخره، مع الدليل المجمل الدال على اصل المركب كاقيموا الصلاة - يدل على استثناء الجزء المشكوك في حال الجهل، و لو لا دليل البراءة لكان العلم الاجمالي موجبا لاثبات الجزء المشكوك في حال الجهل بجزئته الواقعية.

و بعبارة اخرى: ان ادلة الاجزاء و الشرائط: منها ما هو ظاهر في كون المأمور به شرطا او جزءا واقعا من الصلاة المأمور بها، كقوله لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب، و لا صلاة لمن لم يقم صلبه في الصلاة، و لا تعاد الصلاة الا من خمس، و امثال ذلك.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ١٧٧

.....

و منها: ما يدل على ان المأمور به مما يؤتى به في الصلاة، و لا ظهور له في كونه جزءا منها، بل يحتمل ان يكون جزءا من الصلاة الواجبة، و يحتمل ان يكون جزءا لكمالها و فضيلتها، و يحتمل ان يكون مستحبا ظرفه الصلاة. و هو الموجب للشك في جزئته و لكون العلم الاجمالي بالصلاة الواجبة مرددا بين الاقل و الاكثر، و جريان البراءة في رفع جزئية هذا الجزء المشكوك في جزئته للواجب الدال ايضا على رفع الامر الفعلي بالاكثر موجب لانحلال العلم الاجمالي لما هو المعلوم قطعا، لأن اجزاء الواجب اما هي هذه الاجزاء المعلوم جزئيتها فقط او هي مع الاجزاء المشكوك جزئيتها، فلولا جريان البراءة في رفع الجزء المشكوك لكان العلم الاجمالي موجبا لاثبات الجزء المشكوك، و لكنه بعد جريان البراءة فيه فالعلم الاجمالي ينحل بها، بمعنى ان العلم الاجمالي لا يوجب الاثبات بالجزء المشكوك في حال الجهل، و حيث لم يكن موجبا لاثبات الجزء المشكوك فلا بد و ان تكون فعليته و منجزيته منحصرة في الاجزاء الظاهرة في كونها جزءا واقعا للواجب، و يكون دليل البراءة موجبا لاستثناء الجزء المشكوك عن اجزاء الواجب، فمقتضى الجمع بين الدليل المجمل الدال على المركب المردد بين الاقل و الاكثر و دليل البراءة و ادلة الاجزاء يقتضى الانحلال و اقتصار فعلية المعلوم بالاجمال في خصوص الاقل. و الى ما ذكرنا اشار بقوله:

((نعم و ان كان ارتفاعه)) أى الجزء المشكوك ((بارتفاع منشأ انتزاعه)) و هو خصوص الامر الاول و هو الامر بالاكثر، و لا يدل دليل الرفع بنفسه على امر آخر متعلق بالاقل ((إلّا ان)) الامر بالاقل يحصل من امور و هي ((نسبة حديث الرفع الناظر الى الأدلة))

الخاصة البيانية (الدالة على بيان الاجزاء) كقوله اقرأ في صلاتك واركع، و مثل قوله لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب و امثالها (اليها))
 أى نسبة حديث الرفع الى هذه الادلة الخاصة مع ضم العلم الاجمالي يكون (نسبة الاستثناء و هو معها)) أى الامر الاول و هو الامر
 الحاصل بالعلم الاجمالي مع ادلة الاجزاء الخاصة التي بعضها ظاهر في الجزئية و بعضها غير ظاهر (يكون دالا على جزئيتها))
 بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ١٧٨

.....

أى على جزئية الاجزاء المشكوكة لانه يقتضى الاتيان بالاكثر (الامع الجهل بها)) لاقتضاء البراءة استثناء الجزء المشكوك في حال
 الجهل.

و المتحصل من جميع ما ذكر هو انه لا- يدل دليل الرفع على الامر بالاقل بنفسه حتى يقال انه من المثبت، بل الذى يدل على الامر
 بالاقل هو الجمع بين الدليل الدال على المركب المجمع المراد بين الاقل و الاكثر و ادلة الاجزاء- التي هي على نحوين، منها ما هو
 ظاهر في الجزئية، و منها ما هو غير ظاهر في ذلك بل يكون محتملا ان يكون متعلقها جزءا من ماهية الصلاة أو انه جزء مستحب
 لفردا داخلا في كمالها، او انه مقارن لها خارجا عن ماهيتها و عن فردها- مع ضميمه حديث الرفع الدال على رفع جزئية المشكوك.
 فالتحصل من هذه الامور الثلاثة هو الاقل بالاقتران على اوامر الاجزاء الظاهرة في جزئية الجزء باستثناء الجزء المشكوك بواسطة
 حديث الرفع.

ثم لا يخفى ان المتحصل مما في الكتاب هو عدم جريان البراءة العقلية و جريان البراءة النقلية في رفع الجزء المشكوك و لكنه ذكر
 في هامش الكتاب ما يدل على عدم جريان البراءة النقلية ايضا. و الظاهر انه (قدس سره) عدل عما في الكتاب [١٣] في الدورة الاخيرة.
 و توضيح ما في الهامش: انه لا يعقل جريان البراءة النقلية في الجزء المشكوك بعد كون العلم الاجمالي بالحكم الفعلي المراد بين
 الاقل و الاكثر منجزا، فان لازم منجزته فعلية و جوب الاكثر لو كان هو الواجب واقعا، و من الواضح انه مع جريان البراءة النقلية في
 الجزء المشكوك المقتضية لرفع و جوب الاكثر يلزم اجتماع المتناقضين، لاقتضاء العلم الاجمالي المنجز فعلية و جوب الاكثر لو كان هو
 الواجب واقعا، و اقتضاء جريان البراءة رفع جزئية الجزء المشكوك المستلزم لعدم و جوب الاكثر و عدم فعليته، و احتمال اجتماع
 المتناقضين كالعلم بهما. و حيث عرفت فيما مر انه يشترط

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ١٧٩

و ينبغي التنبيه على أمور:

الاول: إنه ظهر مما مر حال دوران الامر بين المشروط بشيء و مطلقه، و بين الخاص كالانسان و عامه كالحيوان، و أنه لا مجال هاهنا
 للبراءة عقلا بل كان الامر فيهما أظهر، فإن الانحلال المتوهم في الاقل و الاكثر لا يكاد يتوهم هاهنا، بدهاه أن الاجزاء التحليلية لا
 يكاد يتصف باللزوم من باب المقدمة عقلا، فالصلاة- مثلا- في ضمن الصلاة المشروطة أو الخاصة موجودة بعين وجودها (١)، و في
 ضمن صلاة أخرى فاقده

[تنبيهات]

[الاول: الدوران بين المطلق و المقيد و العام و الخاص]

إشارة

في جريان الاصول ان لا يستلزم جريانها محالا، فلا بد من الالتزام بعدم جريان البراءة العقلية، لان جريانها يستلزم احتمال المحال و هو كالمحال المعلوم.

(١) توضيح هذا التنبيه انه لو قلنا بجريان البراءة العقلية في المركب من اجزاء خارجيه لكل جزء منها وجود مستقل، و قد دار امر ذلك المركب بين ان يكون الواجب منه هو الاقل أو الاكثر، كالصلاة المركبة من اجزاء موجودة مستقلة كالتكبير و القراءة و الركوع و السجود، و شككنا في كون الاستعاذه جزءا منها اولا، لكننا لا نقول بالبراءة العقلية فيما اذا كان الاقل و الاكثر من قبيل المشروط و شرطه، كما لو شككنا في كون الاقامة هل هي شرط لصحة الصلاة او انها مستحب او واجب آخر مع الصلاة؟ او كان من قبيل الخاص و العام كما لو شككنا في كون الواجب في ذكر الركوع هو خصوص التسيحة الخاصة او مطلق الذكر.

و تمهيدا لبيان الحال في المقام نذكر ما اشار اليه المصنف في حاشيته على الرسائل في الفرق بين هذه الصور، و محصله: ان مشكوك الجزئية اما ان يكون له وجود مستقل في الخارج في قبال وجود الاجزاء الأخر كالسورة المشكوكه او كالاستعاذه المشكوك كونهما جزءا من الواجب.

و اما ان يكون له وجود في الخارج و لكنه غير مستقل، و ذلك كالفصل بالنسبة الى الجنس، فانهما موجودان بوجود واحد ينحل عقلا الى جزئين و هما الجنس

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ١٨٠

.....

و الفصل، فالفصل و ان كان موجودا في الخارج لكنه لا يوجد مستقل في قبال وجود الجنس، بل هو و الفصل لهما وجود واحد، و مثله النوع و فرده فان النوع و فرده موجودان بوجود واحد خارجا، و مثال ذلك ما لو كان المطلوب دائرا بين كونه مطلق طبيعي الصلاة او صلاة خاصة كالجمعة، و يسمى هذا بدوران الامر بين الخاص و هو من الاقل و الاكثر، لان المطلوب لو كان هو النوع كان التشخيص الفردي خارجا عن المطلوب، و ان كان هو الفرد كان داخلا في المطلوب.

و اما ان يكون المشكوك امرا انتزاعيا لا وجود له في الخارج اذ لمنشا انتزاعه كالرقية و الزوجية، و مثله ما يسمى بالشك في الشرطية كعنوان المؤمن فيما لو دار الامر بين كون المطلوب عتق مطلق الرقبة أو خصوص الرقبة المؤمنة، فان المشكوك هو عنوان المؤمن و لا وجود له في الخارج، و انما الموجود منشأ انتزاعه و هو اتصاف العبد بالايان، و الايمان بنفسه و ان كان موجودا خارجيا من عوارض النفس اذ ان المطلوب ليس نفس ايمان العبد، بل كون العبد ذا ايمان الراجع الى تقييد العبد بالايان المنتزع منه عنوان المؤمن، و من الواضح ان عنوان المؤمن لا وجود له في الخارج بل الموجود منشأ انتزاعه.

اذا عرفت هذا ... فنقول: ان الانحلال المذكور فيما كان المشكوك جزءا له وجود مستقل انما هو لكون الجزء له وجوب غيري هو الموجب لكون وجوب الاقل مقطوعا به اما لنفسيته او لغيريته، و ليس لهذا مجال فيما كان الجزء المشكوك من قبيل العام و الخاص او من قبيل الامر الانتزاعي الموجود بوجود منشأ انتزاعه خارجا لا بوجوده بنفسه خارجا، و لا مجال فيما اذا كان المطلوب هو الخاص او المشروط بشرط لاحتمال ان يكون للعام و لذات المشروط طلب غيري غير الطلب النفسى المتعلق به، لوضوح ان المناط في المطلوب الغيري هو توقف وجود المطلوب النفسى على وجوده، و بعد ان كان وجود العام في الخارج و وجود المشروط في الخارج بعين وجود الخاص و بعين وجود المشروط بما هو مشروط، و لا تعدد لهما في الوجود خارجا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ١٨١

.....

حتى يكون وجود الواجب النفسى مما يتوقف على وجودهما ليكون مجال لاحتمال طلبها بطلب غيرى، لما عرفت من ان العام موجود فى الخارج بنفس وجود الخاص، و ليس لهما وجودان فى الخارج مستقلا حتى يكون الخاص كالمركب من اجزاء مستقلة فى الوجود، و مثله ذات وجود المطلق مع المشروط فانه ليس لذات المشروط الذى هو المطلق و لتقيده وجودان فى الخارج حتى يجرى فيه ما يجرى فى المركب من اجزاء مستقلة فى الوجود، فلو قلنا بالانحلال فى الاقل و الاكثر المركب من اجزاء مستقلة لمناطق الوجود الغيرى، لا نقول به فى ما لو دار الامر بين العام و الخاص و المطلق و المشروط لعدم مناطق الوجود الغيرى فيه.

و بعبارة اخرى: انه لا نريد ان ننكر اصل مناطق المقدمية فيهما، فان مناطق المقدمية موجود فى كل مركب سواء كانت اجزائه موجودة بوجود مستقل او كانت موجودة بوجود واحد لسبق اجزاء المركب على المركب بنحو التجوهر، و لكن ليس مطلق السبق و التقدم مناطق للوجود الغيرى المقدمى، بل المناطق فيه توقف وجود الواجب النفسى على وجوده، و هذا المناطق مفقود فى المقام. هذا كله اذا قلنا بالانحلال فى المركب من اجزاء مستقلة. و اما اذا لم نقل بالانحلال فيه فبطريق اولى ان لا نقول به هنا لما عرفت من الفارق بين المركب من اجزاء مستقلة فى الوجود و بين العام و الخاص و المطلق و المشروط.

و الحاصل: انه اذا قلنا بان العلم الاجمالى فى الاقل و الاكثر الارتباطى لا ينحل الى معلوم تفصيلى و مشكوك بدوى، فلا ينحل تنجزه بما هو علم اجمالى، و يكون الاكثر منجزا واقعا لو كان هو الواجب الواقعى، و يكون العلم الاجمالى موجبا للاحتياط عقلا بلزوم اتيان الاكثر، فلا فرق فى ذلك بين كونه مرددا بين اجزاء مستقلة فى الوجود او كان مرددا بين اجزاء موجودة بوجود واحد او كان مرددا بين ذات المقيد و تقيده، و لا جريان للبراءة العقلية لتامية البيان بالعلم الاجمالى المنجز، و لا للبراءة الشرعية فى نفس الوجود ايضا لاحتمال اجتماع المتناقضين، لاحتمال

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٨٢

.....

كون الواجب الواقعى المنجز هو الاكثر، بل لو قلنا بجريان البراءة العقلية فى المركب من اجزاء مستقلة فى الوجود لا- نقول به فى المردد بين العام و الخاص و فى المطلق و المشروط، لما عرفت من الفارق بينهما. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((انه ظهر مما مر)) من عدم الانحلال فى المركب من اجزاء مستقلة فى الوجود ((حال)) المركب من اجزاء غير مستقلة فى الوجود كما فى مقام ((دوران الامر بين المشروط بشىء و مطلقه)) كما لو دار الامر بين الواجب عتق مطلق الرقبه او الرقبه المؤمنه ((و)) كما لو دار الامر ((بين)) كون الواجب هو ((الخاص كالانسان و)) كون الواجب هو ((عامه كالحيوان و)) قد اتضح ((انه لا مجال هاهنا للبراءة عقلا بل كان الامر فيهما اظهر)) فى عدم الانحلال بحيث لو قلنا فى المركب من اجزاء مستقلة الوجود بالانحلال لا نقول به هاهنا ((فان الانحلال المتوهم فى الاقل و الاكثر)) فى المركب من اجزاء مستقلة الوجود ((لا يكاد يتوهم هاهنا)) ثم اشار الى الفارق بينهما بقوله: ((بداية ان الاجزاء)) فى المطلق و المشروط و العام و الخاص من الاجزاء ((التحليلية)) و هى الموجودة بوجود واحد و هى ((لا تكاد تتصف باللزوم من باب المقدمة عقلا)) و انما سميت اجزاء المركب الموجودة بوجود واحد تحليلية لانها بعد ان كانت موجودة بوجود واحد فلا تكون هذه الاجزاء موجودات مستقلة خارجية، بل العقل يحلل هذا الموجود الواحد الى اجزاء عنده، فان الانسان منحل عقلا الى حيوان و ناطق، لا ان الحيوان و الناطق موجود كل منهما بوجود مستقل فى الخارج يخصصه، بل هما موجودان فى الخارج بوجود واحد. و قد اشار الى مثال ذلك بقوله: ((فالصلاة مثلا)) المطلقه ((فى ضمن الصلاة المشروطة)) بالاستقبال مثلا موجودة بوجود واحد، لان حيثية تقيد الصلاة بالاستقبال ليس موجودا خارجيا ((او)) الصلاة العامة الموجودة فى ضمن الصلاة ((الخاصة)) كمثل طبيعى الصلاة فى ضمن صلاة الجمعة مثلا ((موجودة بعين وجودها)) أى الصلاة العامة التى هى طبيعى الصلاة

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٨٣

لشرطها و خصوصيتها تكون متباينة للمأمور بها، كما لا يخفى (١).

متحدة الوجود في الخارج مع وجود الصلاة الخاصة، لان وجود الفرد هو بعينه وجود الطبيعي و ليس للطبيعي وجود مستقل في الخارج عن وجود فرده و هو واضح.

(١) توضيحه: ان الطبيعي بما هو كلي - لا- يأبى عن الصدق على كثيرين - غير موجود في الخارج، لوضوح ان ما يوجد في الخارج متعين جزئي يأبى الصدق، و انما الموجود في الخارج هو حصص الطبيعي، و كلما وجد في الخارج فهو حصه من الطبيعي، و الحصه هي الطبيعي المتقيد باضافته الى التشخص و الفرد هو الحصه و التشخص، و لانزم ما ذكرنا من ان الموجود من الطبيعي خارجا هو حصصه هو تباين حصصه الموجودة خارجا، و ان كل حصه منه غير الحصه الاخرى، لما عرفت من ان الطبيعي - بما هو غير آب عن الصدق على الكثيرين - غير موجود في الخارج، و الموجود في الخارج هو الطبيعي المقيد بالاضافه الى التشخص، و من الواضح ان كل حصه منه مضافه الى تشخص خاص غير الحصه الاخرى المضافه الى تشخص خاص آخر، فححص الطبيعي الموجوده خارجا متباينات و لا وجود للطبيعي خارجا غير وجود حصصه، فالصلاة الموجوده في ضمن الصلاة المشروطة بالاستقبال هي حصه من طبيعي الصلاة غير الحصه للصلاة الموجود في ضمن صلاة لا استقبال فيها، و الحصه من الصلاة الموجود في ضمن الصلاة الخاصة كالجمعه غير الحصه الموجوده في صلاة الظهر.

فاتضح مما ذكرنا: انه اذا كان المأمور به هو الصلاة المشروطة او الصلاة الخاصة فالآتي بصلاة غير مشروطة كالصلاة من غير استقبال و الآتي بصلاة غير صلاة الجمعه قد اتى في الخارج بما هو المبين للمأمور به، بخلاف الاقل و الاكثر المركب من اجزاء مستقلة في الوجود، فان الاجزاء التي هي الاقل هي بعينها الاجزاء في الاكثر فيما عدا الزائد.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٨٤

نعم لا- بأس بجريان البراءة النقلية في خصوص دوران الامر بين المشروط و غيره، دون دوران الامر بين الخاص و غيره، لدلالة مثل حديث الرفع على عدم شرطية ما شك في شرطية، و ليس كذلك خصوصية الخاص، فإنها إنما تكون منتزعة عن نفس الخاص، فيكون الدوران بينه و بين غيره من قبيل الدوران بين المتباينين، فتأمل جدا (١).

[جريان البراءة الشرعية في المطلق و المشروط دون الخاص و العام]

فاتضح: ان القول بالانحلال فيه لا يتأتى في المركب من اجزاء موجودة بوجود واحد، لمباينة الماتى به للمأمور به لو كان هو المشروط أو الخاص، بخلاف الاجزاء المستقلة في الوجود فانه لا مباينة بين الماتى به الاقل للمأمور به لو كان هو الاكثر، و انما يكون الماتى به ناقصا لعدم انضمام الزائد اليه. و اتضح مما ذكرنا ان المراد من المباينة هاهنا هو عدم وفاء الحصه من المطلق بالحصه المشروطة، و عدم وفاء الحصه من العام بالحصه الخاصة، لا أن الامتثال في المطلق و المشروط و العام و الخاص هو كالاتثال في المتباينين من وجوب الاتيان بهما معا، فلا يجب في مقام دوران الامر بين المطلق و المشروط و العام و الخاص الاتيان بالمطلق و المشروط معا و بالعام و الخاص كذلك، كما هو الحال في المتباينين، بل يكفي الاحتياط في المقام باتيان المشروط و الخاص، لوضوح انه لو كان المطلق هو المطلوب لكان مأتيا به في ضمن المشروط، و اذا كان العام مطلوبا لكان مأتيا به في ضمن الخاص. و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله:

((و في ضمن صلاة اخرى)) أى الطبيعي الموجود في ضمن صلاة اخرى ((فاقده لشرطها و)) الطبيعي الموجود في ضمن صلاة اخرى فاقده ل ((خصوصيتها تكون)) حصه من الطبيعي اخرى ((متباينة لل)) حصه ال ((مأمور بها كما لا يخفى)) .

(١) توضيحه: انه قد عرفت مما مر من المصنف في الكتاب في دوران الامر بين الاقل و الاكثر المركب من اجزاء مستقلة عدم جريان البراءة العقلية فيه، و عدم جريان البراءة النقلية في خصوص الوجوب المردد بين الاقل و الاكثر، و تجرى البراءة النقلية في الجزء المشكوك بعنوان الجزئية المشكوكه، و لازمها رفع فعلية الوجوب بالاكثر.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ١٨٥

.....

و في المقام ايضا تجرى البراءة النقلية في خصوص دوران الامر بين المطلق و المشروط دون العام و الخاص بالنحو الذي مر هناك، و هو جريان البراءة في خصوص عنوان الشرطية لا- في الوجوب المردد بين المطلق و المشروط، لان عنوان الشرطية مجعولة بالتبع، فالشرطية المشكوكه مرفوعة بحديث الرفع، و لازم ذلك انحصار فعلية الامر بخصوص المطلق.

و الحاصل: ان هنا أمرين: الاول: ان البراءة النقلية لا تجرى في الوجوب المشكوك، لما مر من عدم انحلال الوجوب المردد بين الاقل و الاكثر الى القطع بوجوب الاقل و الشك في الزائد، و ما لم ينحل الوجوب المعلوم بالاجمال الى مقطوع و مشكوك لا تجرى البراءة في المشكوك، و قد عرفت عدم انحلال الوجوب المردد الى معلوم و مشكوك. و اما عنوان الجزئية المنتزع من ابعاض الواجب المركب فهو منحل الى معلوم الجزئية و هو الاقل و مشكوك الجزئية و هو الزائد، فتجرب البراءة في عنوان الجزئية المشكوكه و ترفع بحديث الرفع و امثاله، و يكون لازمه انحصار فعلية الوجوب بالاقل كما مر تفصيله.

الثاني: ان البراءة النقلية في المقام انما تجرى في خصوص ما لو دار الامر بين المطلق و المشروط، لان عنوان الشرطية كعنوان الجزئية من المجعول بالتبع، لا- فيما اذا دار الامر بين العام و الخاص فانه لا مجرى فيه للبراءة، لما مر من ان العام و الخاص وجود واحد في الخارج، و ليس للعام الموجود في ضمن الخاص جعل بالتبع حتى يكون مرفوعا بحديث الرفع، فانه لو كان الواجب الواقعي هو الخاص لكان الواجب شيئا واحدا خارجا و حصه من حصص العام، و ليس هناك امران مطلوبان العام و الخصوصية حتى يكون حاله حال الجزئية و الشرطية مما يشمله حديث الرفع، لما عرفت من ان الجنس و العام الذي هو الطبيعي لا يوجد في الخارج و الموجود في الخارج حصصه، و قد عرفت ايضا ان حصص الطبيعي في الخارج من المتبنيات،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ١٨٦

.....

فلا يكون العام و الطبيعي مقطوعا و الخصوصية مشكوكه ليكون مجال لجريان البراءة في خصوصية الخاص.

لا يقال: انه ليس المدار في جريان البراءة تعدد الوجود خارجا، بل المدار فيها كون المتعلق في مقام تعلق الطلب واحدا او متعددا، و من الواضح ان الخاص المتعلق للطلب متعدد في مقام تعلق الطلب لان متعلقه ذات العام و الخصوصية، بخلاف العام فان متعلق الطلب فيه واحد و هو نفس العام من دون الخصوصية، فيكون حال المردد بين العام و الخاص في التعدد حال المركب من اجزاء مستقلة في الوجود في مقام تعلق الطلب الذي هو المدار في جريان البراءة، فان كلا منهما متعدد في مقام تعلق الطلب، و كما تجرى البراءة في رفع جزئية الجزء المشكوك المستقل في الوجود كذلك تجرى في رفع الخصوصية المشكوكه، و يكون نتيجة ذلك حصر الامر بالعام.

فانه يقال: انه لا تعدد في مقام تعلق الطلب في مقام دوران الامر بين العام و الخاص، و هذا هو الفارق بين الاجزاء المستقلة و العام و الخاص، بل متعلق الطلب في الخاص هو امر واحد في مقام تعلق الطلب، و تحليله الى العام و الخصوصية انما هو بتعمل من العقل، فان المتعلق للطلب بالخاص حصه واحدة خاصة من العام، و ليس في مقام تعلق الطلب قد لحظ امران عام و خصوصية، بل لم

يلحظ الا شىء واحد و هو الخاص، و لكن العقل يحلله الى امرين، فان من الواضح ان الامر المتعلق بالانسان لم يلحظ فى مقام تعلق الطلب الا- شىء واحد خاص و هو ذات الانسان، و لم يلحظ فى مقام تعلق الطلب الحيوان بما هو جنس و الناطق بما هو فصل له، بل الملحوظ ذات الانسان و هو شىء واحد خاص يحلله العقل الى حيوان ناطق. و لهذا الفرق الفارق بين المطلق و المشروط و العام و الخاص كان لجريان البراءة العقلية مجال فى مقام دوران الامر بين المطلق و المشروط، دون دوران الامر بين العام و الخاص. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((نعم لا بأس بجريان البراءة العقلية فى خصوص دوران الامر بين المشروط و غيره)) أى المطلق (دون دوران الامر بين الخاص و غيره)) أى العام

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ١٨٧

الثانى: إنه لا- يخفى أن الاصل فيما إذا شك فى جزئية شىء أو شرطيته فى حال نسيانه عقلا و نقلا، ما ذكر فى الشك فى أصل الجزئية أو الشرطية، فلولا مثل حديث الرفع مطلقا و لا تعاد فى الصلاة يحكم عقلا بلزوم إعادة ما أحل بجزئه أو شرطه نسيانا، كما هو الحال فيما ثبت شرعا جزئيه أو شرطيته مطلقا نصا أو إجماعا (١). [١٤]

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول؛ ج٧؛ ص ١٨٧

[الثانى: الشك فى اطلاق الجزء أو الشرط لحال النسيان]

إشارة

فان البراءة العقلية لا- تجرى فى الثانى و تجرى فى الاول (للدلالة مثل حديث الرفع على عدم شرطية ما شك فى شرطيته)) لان للشرطية جعلًا- بالتبع (و ليس كذلك خصوصية الخاص)) فانه ليس لها جعل بالتبع (فانها)) من الواضح أن خصوصية الخاص (انما تكون منتزعة عن نفس الخاص)) الذى هو شىء واحد، و كون العام و الخصوصية اثنين انما هو بتعمل و تحليل من العقل لا فى الخارج، فان الانسان فى الخارج شىء واحد يحلله العقل الى الجنس و الفصل، و لذلك (فيكون الدوران بينه)) أى بين الخاص (و غيره)) أى العام (من قبيل الدوران بين المتباينين)) كما عرفته مفصلا.

(١) هذا التنبيه الثانى لبيان جريان البراءة فى ما لو شك فى جزئيه او شرطيته فى حال النسيان. و توضيح الكلام فى ذلك يتوقف على بيان امور:

الاول: ان الناسى تارة ينسى جزئية الجزء بان نسى كون السورة جزءا- مثلا- مع التفاته الى نفس السورة. و اخرى ينسى الاتيان بذات الجزء بان كان عالما بان نفس السورة جزء و لكنه فى مقام الاتيان بالصلاة نسى السورة و انتقل من الفاتحة الى الركوع مثلا، و لا يخفى ان لازم نسيان الاتيان بالسورة هو عدم الالتفات الى جزئية السورة فى الوقت الذى نسى فيه الاتيان بالسورة، بخلاف نسيان نفس جزئية السورة فانه لا يلزمه لزوم نسيان السورة ايضا، بل مع الالتفات الى نفس السورة يكون ناسيا لجزئيتها و هو واضح.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ١٨٨

.....

الثانى: ان المراد من الاصل العقلى هو البراءة العقلية و هى قبح العقاب بلا بيان، و اما الاصل النقلى و هو البراءة الشرعية، فهل المراد منه فى المقام هو خصوص فقرة (رفع ما لا يعلمون) باعتبار ان الناسى جاهل ايضا، أو فقرة (رفع النسيان)؟ .. و صرح بعضهم ان المراد من الاصل الشرعى فى المقام هو خصوص فقرة (ما لا يعلمون) لان الاصل وظيفه الشاك، و هو ما يدل على

رفع فعلية ما هو الواقع، لا ما يدل على رفع واقعيته، لوضوح انه لو دلت فقره (ما لا يعلمون) على رفع المشكوك واقعا للزم اختصاص الاحكام الواقعية بخصوص العالم، و لا- يكون الحكم الواقعي مشتركا بين العالم و الجاهل و هو واضح الفساد، لصريح الاجماع و الاخبار بان هناك حكما واقعا اصابه من اصابه و أخطأه من أخطأه، و هو مشترك بين العالم و الجاهل، فقهره (ما لا يعلمون) هي الاصل الدال على رفع فعلية الجزء المشكوك لا رفع واقعيته، و اما فقره (رفع النسيان) فان المستفاد منها هو رفع جزئية الجزء واقعا فتدخل في الادلة الاجتهادية الدالة على رفع الجزء المنسى واقعا او رفع جزئيته واقعا.

و الظاهر من آخرين كون المراد بالاصل هو فقره (رفع النسيان) و لعله لقيام الاجماع ايضا على اشتراك الحكم الواقعي بين الذاكر و الناسي، و على هذا فيكون دليل رفع النسيان مما يدل على رفع فعلية الحكم الواقعي من رأس، فلا- تكون الفقره مخصصة للحكم الواقعي و داله على اختصاصه بما عدا الناسي، بل تكون داله على اختصاص فعلية الحكم الواقعي بغير الناسي، لكون النسيان مانعا عن الفعلية لا- رافعا واقعا لجزئية الجزء ليلزم تخصيص الحكم الواقعي بغير الناسي، فلا- يكون داخلا- في الاشكال الآتي على الدليل الاجتهادي الدال على رفع الجزء واقعا في حال النسيان، المستلزم لتنوع الحكم واقعا الى نوعين حكم يختص بالملتفت و حكم يختص بالناسي، لصحة الالتزام- بناء على كون رفع النسيان اصلا رافعا للفعلية- بكون الموضوع للحكم الواقعي هو المكلف، غايته ان فعلية الحكم الواقعي في المكلف

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٨٩

.....

مختصة بالذاكر دون الناسي، لان النسيان مانع عن فعلية فلا يكون الاصل مبتليا بالاشكال الآتي.

الثالث: ان الدليل الدال على جزئية الجزء، تارة يكون دالا على جزئيته مطلقا و لو في حال النسيان، و ليس هذا هو محل الكلام في جريان البراءة، لوضوح انه مع قيام الدليل على الجزئية في حال النسيان لا يكون شك في جزئيته في حال النسيان حتى يقال بجريان البراءة في نفي الجزئية في حال النسيان. و اخرى لا يكون للدليل الدال على الجزئية دلالة على الجزئية في حال النسيان، بل كان مجملا، و حينئذ يشك في كون الجزء هل هو جزء مطلقا او جزء لخصوص الذاكر دون الناسي، و هذا هو محل الكلام في جريان البراءة فيه و عدم جريانها.

الرابع: ان الظاهر من الشيخ (قدس سره) عدم جريان الاصل في رفع الجزء المنسى او جزئيه مطلقا أى عدم جريان البراءة العقلية و الشرعية معا.

و صريح المصنف هو التفصيل بين البراءة العقلية و البراءة الشرعية بعدم جريان الاول و جريان الثانية، لعين ما مر في الشك في جزئية شىء او شرطية. و الى مختاره اشار بقوله: ((انه لا يخفى ان الاصل فيما اذا شك في جزئية شىء او شرطية)) كما لو صلى المكلف ناسيا للسورة او صلى ناسيا للغصبيه في مكان مغصوب، ثم تذكر انه صلى من دون سورة أو تذكر انه صلى في مكان مغصوب، و حينئذ يشك في كون السورة هل هي جزء مطلقا او انها جزء لغير الناسي؟ و مثله الحال في اباحة المكان هل هي شرط مطلقا او انها شرط لغير الناسي؟ و المختار هو ان الاصل ((في حال نسيانه عقلا)) أى فى البراءة العقلية ((و نقلا)) أى فى البراءة النقلية هو ((ما ذكر فى الشك فى اصل الجزئية او الشرطية)) و هو عدم جريان البراءة العقلية و جريان البراءة النقلية ((فلولا مثل حديث الرفع مطلقا)) الجارى فى الصلاة و غيرها ((و)) حديث ((لا تعاد)) الصلاة الا من خمس.

- تنبيه: انه بين اصل البراءة فى المقام و بين حديث لا تعاد فرق من جهتين:

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٩٠

ثم لا يذهب عليك أنه كما يمكن رفع الجزئية أو الشرطية فى هذا الحال بمثل حديث الرفع، كذلك يمكن تخصيصهما بهذا الحال

بحسب الأدلة الاجتهادية، كما إذا وجه الخطاب على نحو يعم الذاكر و الناسى بالخالى عما شك في دخله مطلقا، و قد دلّ دليل آخر على دخله في حق الذاكر، أو وجهه إلى الناسى خطاب يخصه بوجوب الخالى بعنوان آخر عام أو خاص، لا بعنوان الناسى كى يلزم استحالة إيجاب ذلك عليه

الاولى: ان الاصل لا يجرى فيما كان لدليل الاجزاء اطلاق يشمل حال النسيان، اذ لا مجرى للاصل مع وجود الدليل اللفظى، بخلاف حديث لا تعاد فانه له مجال حتى لو كان لدليل الاجزاء اطلاق شامل لحال النسيان.

الثانية: ما عرفت من ان الاصل رافع للفعلية و ليس برافع لجزئية الجزء المنسى واقعا، بخلاف حديث لا تعاد فانه رافع لجزئية الجزء المنسى واقعا، و هو مبتل باشكال الشيخ الاعظم الآتى فى امكان رفع جزئية الجزء المنسى واقعا و رفع شرطية الشرط المنسى واقعا، كما سيأتى الاشارة اليه و إلى دفعه ان شاء الله تعالى، ألا ان يقال انه بضم رفع الجزء المنسى الى ادلة الاجزاء المجملة لازمه ارتفاع الاعادة بعد التذكر و لازمه تنويع التكليف، و حينئذ يبتلى بالاشكال الآتى. و ظاهر المصنف ذلك لانه فرع على جريان دليل الرفع فى المقام عدم لزوم الاعادة بعد التذكر الجارى (فى) خصوص (الصلاة) و إلا لكان اللازم الاعادة عقلا حال التذكر لعدم جريان البراءة العقلية كما مر بيانه هناك مفصلا، فلولا جريان البراءة النقلية و هو حديث الرفع لكان (يحكم عقلا بلزوم اعادة ما اخل بجزئه او شرطه نسيانا) و لكان الحال فى مقام اجمال الدليل (كما هو الحال فيما ثبت شرعا) بالدليل المبين الدال على (جزئيته او شرطيته مطلقا) و لو فى حال النسيان سواء كان الدليل (نصا) كحديث لا تعاد الدال على لزوم الاعادة فى الخمسة و هى الركوع و السجود و الطهارة و القبلة و الوقت (او اجماعا) كالاجماع القائم على ركنية تكبيره الاحرام او القيام المتصل بالركوع.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٩١

بهذا العنوان، لخروجه عنه بتوجيه الخطاب إليه لا محالة، كما توهم لذلك استحالة تخصيص الجزئية أو الشرطية بحال الذكر و إيجاب العمل الخالى عن المنسى على الناسى، فلا تغفل (١).

[اشكال الشيخ الاعظم (قده) فى امكان رفع الجزئية او الشرطية واقعا فى خصوص الناسى، و جواب المصنف (قده) عنه

(١) لا- يخفى ان الشيخ الاعظم فى رسائله ذكر اشكالا فى امكان رفع الجزئية او الشرطية واقعا فى خصوص الناسى، بان يرد دليل اجتهادى على تخصيص الناسى بالتكليف بما عدا المنسى و يكون مخصصا لما دل باطلاقه على ثبوت الجزئية و الشرطية مطلقا حتى فى الناسى و محصل الاشكال ان ورود التخصيص فى المقام لازمه تنويع التكليف الى نوعين، لان بقاء التكليف الموجه الى المكلف بعنوان يشمل الناسى و غيره على حاله بعد ورود التخصص الدال على توجه التكليف لخصوص الناسى بما عدا المنسى لازمه توجه بعثين فعليين الى الناسى: احدهما بالعنوان الشامل للناسى و غيره، و ثانيهما التكليف الموجه اليه بعنوان الناسى، و حيث لا يعقل ذلك لان لازمه توجه التكليف بالجزء المنسى و عدم توجه التكليف به، فلا بد من الالتزام بان التكليف الشامل للناسى و غيره- بعد ورود التخصص عليه بتكليف يختص بالناسى- لازمه تنويعه الى نوعين عنوان: الملتفت، و عنوان الناسى. و توجيه التكليف الى الناسى بعنوان الناسى محال، لوضوح ان الغرض من التكليف هو جعل الداعى الى المخاطب، و من الواضح ايضا ان التكليف المتعلق بموضوع لا- يكون فعليا ابغلية موضوعه و التفات المكلف الى ذلك الموضوع الذى هو موضوع التكليف، فالتكليف المتوجه الى المكلف بعنوان الناسى اما ان لا- يكون فعليا اصلا و هو محال من الحكيم ان ينشأ تكليفا لا يكون فعليا ابدا، و اما ان يكون فعليا و معنى فعليته هو التفات المكلف الى كونه ناسيا و مع التفاتة الى كونه ناسيا ينقلب نسيانه الى التذكر، فيلزم من فعليته بعنوان كونه ناسيا عدم فعليته، لفرض انقلاب النسيان بمجرد الالتفات الى كونه ناسيا الى التذكر الموجب لفعلية التكليف بعنوان الذاكر دون الناسى.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٩٢

.....

فاتضح: ان الناسى فى حال نسيانه اما ان يكون تكليفه الواقعى هو الاتيان بتمام الاجزاء، غايته انه يكون معذورا فى حال نسيانه، و لكنه بعد تذكره يلزمه الاتيان بتمام الاجزاء، و لازمه عدم كونه مكلفا بما عدا الجزء المنسى، و اما ان يكون مكلفا فى حال نسيانه بما عدا الجزء المنسى و لازمه المحال، و هو ان تكليفه اما ان لا يكون فعليا ابداء، و يلزم من فعليته عدم فعليته.

و اما كون الناسى لا تكليف له اصلا لا بالتمام و لا بما عدا الجزء المنسى فهو مما قام الاجماع و الضرورة على عدمه، لبداهة كون الناسى فى حال نسيانه مكلفا اما بالتمام و لازمه الاعادة بعد التذكر، او بما عدا الجزء المنسى - لو امكن - و لازمه عدم الاعادة بعد التذكر .. و قد اجاب المصنف عن هذا الاشكال فى المتن بوجهين:

الاول: ان يتوجه التكليف الذى يعم الذاكر و الناسى بالاجزاء الثابتة مطلقا فى حال الذكر و فى حال النسيان كالاجزاء الركنية، و فى خصوص الاجزاء التى يشك فى كونها جزءا مطلقا او جزءا فى حال التذكر بالخصوص يرد الدليل فيها بعنوان الذاكر، فالناسى فى حال نسيانه لها يتوجه له التكليف بغير الاجزاء المنسية و هو الخطاب بالاجزاء الثابتة مطلقا و بالاجزاء الملتفت اليها، و اما الجزء الناسى له فلم يتوجه له خطاب به حتى يلزم المحال المذكور.

و بعبارة اخرى: ان الاشكال المذكور انما يرد حيث يكون الخطاب بتمام الاجزاء متوجها الى الناسى و الذاكر ثم يرد التخصيص لخصوص الناسى بخطاب يخصه، و اما اذا كان الخطاب الشامل للذاكر و الناسى قد اختص بخصوص الاجزاء الثابتة مطلقا، و فى خصوص الملتفت قد ورد الخطاب بالاجزاء التى هى تكون اجزاء فى حال التذكر فلا يرد الاشكال المذكور. و الى هذا اشار بقوله: (انه كما يمكن رفع الجزئية او الشرطية فى هذا الحال)) و هو حال النسيان (بمثل حديث الرفع)) الرفع لفعلية الحكم بالنسبة الى الجزئية المنسية او الشرطية المنسية، و لا- يرد الاشكال لعدم لزوم خطاب يخص الناسى، بل الخطاب يعم الذاكر و الناسى و لكن النسيان كان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٩٣

.....

مانعا عن الفعلية بالنسبة الى الجزئية المنسية او الشرطية المنسية مع ثبوتها واقعا (كذلك يمكن)) الالتزام بالتخصيص و انه فى حال النسيان لا جزئية و لا شرطية واقعا و لا مانع من (تخصيصها بهذا الحال)) و هو حال النسيان (بحسب دلالة الادلة الاجتهادية)) و لكنه لا بنحو ان يكون الخطاب الشامل للذاكر و الناسى مشتملا على تمام الاجزاء ثم يرد التخصيص عليه بخطاب يخص الناسى بما عدا الجزء المنسى، بل بنحو آخر و ذلك (كما اذا وجه الخطاب على نحو يعم الذاكر و الناسى)) و لكنه كان (بالخالى عما شك فى دخله مطلقا)) فى حال النسيان و التذكر، بأن كان الخطاب الشامل للذاكر و الناسى هو فى خصوص الاجزاء الثابتة مطلقا فى حال الذكر و النسيان، و بالنسبة الى الاجزاء المشكوكه فى دخلها مطلقا يرد الدليل الآخر الدال على جزئيتها او شرطيتها فى خصوص حال التذكر. و الى هذا اشار بقوله: (و قد دل دليل آخر على دخله فى حق الذاكر)).

الوجه الثانى فى الجواب عن الاشكال هو: انه انما يلزم الانقلاب فيما اذا توجه الخطاب بما عدا المنسى الى الناسى بعنوان الناسى، لانه حينئذ يرد ان الخطاب لا- يكون فعليا الا- بالالتفات الى موضوعه، و حيث كان موضوعه هو الناسى فالالتفات اليه موجب لثلا يكون ناسيا، فيلزم من فعليته عدم فعليته، فالخطاب بعنوان الناسى إما ان لا يكون فعليا او يلزم من فعليته عدم فعليته. هذا كله اذا كان الخطاب متوجها بعنوان الناسى، و اما اذا كان الخطاب متوجها الى الناسى بما عدا المنسى بعنوان يلزم كونه ناسيا فلا يكون الالتفات اليه

موجبا للانقلاب، كما لو وجه الخطاب بالخالي عن المنسى بعنوان كثرة رطوبة رأسه، فان هذا عنوان عام يلزم الناسى، لملازمة كثرة رطوبة الرأس للنسيان، او ان المولى حال نسيان العبد يوجه اليه الخطاب باسمه بما عدا المنسى، فيقول له يا فلان افعل كذا و يذكر الاجزاء ما عدا المنسى، و على هذا ايضا لا يلزم الاشكال المذكور و هو واضح. و الى هذا اشار بقوله: (او وجه الى الناسى خطاب يخصه)) دون الملتفت (بوجوب الخالي)) عن

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ١٩٤

الثالث: إنه ظهر- مما مر- حال زيادة الجزء إذا شك في اعتبار عدمها شرطاً أو شرطاً في الواجب- مع عدم اعتباره في جزئته، و إلا لم يكن من زيادته بل من نقصانه (١)- و ذلك لاندرجه في

[الثالث: الشك في اشتراط عدم الزيادة]

إشارة

الجزء المنسى و لم يكن ذلك بعنوان الناسى بل كان (بعنوان آخر عام)) كمثل مر كثرت رطوبة رأسه (او)) كان بعنوان (خاص لا بعنوان الناسى)) كمثل ان يقول له يا فلان افعل كذا كما مر بيانه و لا يرد الاشكال المذكور لا بعنوان الناسى (كى يلزم استحالة ايجاب ذلك عليه بهذا العنوان)) و هو عنوان الناسى لان فعليه هذا العنوان بالثقات المكلف الى كونه ناسيا و هى مستلزمة (لخروجه عنه)) أى عن عنوان الناسى (بتوجيه الخطاب اليه لا محالة كما توهم لذلك استحالة تخصيص الجزئية أو الشرطية بحال الذكر و ايجاب العمل الخالي عن المنسى على الناسى)) أى ان المتوهم توهم ان التخصيص مستلزم للتنوع فى الخطاب: الى خطاب يكون بعنوان الذاكر و خطاب آخر يكون بعنوان الناسى- فيرد الاشكال المذكور، و قد عرفت انه لا- موجب للالتزام بان الخطاب الذى يخص الناسى لا- بد ان يكون بعنوان الناسى ليرد الاشكال، بل يمكن ان يكون بعنوان ملازم له اما عام او خاص، إلا انه لا بد و ان يكون المخاطب الناسى غير ملتفت الى ملازمة العنوان العام او الخاص لعنوان الناسى، و إلا يعود المحذور.

(١) توضيحه: بحيث يتضح صحة كون الزيادة زيادة فى الواجب المركب دون كونه زيادة فى جزء الواجب المركب يتوقف على بيان اعتبارات الجزء.

فنقول: ان للجزء اعتبارات: الاول: ان يعتبر الجزء لا بشرط من حيث الوحدة و التعدد، و مرجعه الى التخيير بين الاقل و الاكثر كما فى التسيحات بناء على التخيير فيها بين الواحدة و الثلاث، و مثل هذا الاعتبار فى الجزء لا يتحقق فيه الزيادة لا فى نفس الجزء و لا فى المركب.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ١٩٥

.....

الثانى: ان يعتبر الجزء لا بشرط لا من ناحية الوحدة و التعدد، بل من ناحية انه يلحظ الجزء لا مقترنا بلحوق مثله و لا مقترنا بعدم لحوق مثله، فاذا لحق الجزء مثله لا يكون ذلك اللاحق دخيلاً فى جزئية السابق و لا يكون لحوقه مانعاً عن تحقق جزئته، و على هذا فالجزء السابق به تتم الجزئية للمركب، و لا يكون لهذا اللاحق دخالة فى تحقق جزئية السابق اصلاً، فلا يكون لحوقه زيادة فى جزئته و لا نقصاناً فيها.

و اما بالنسبة الى نفس المركب فيمكن ان يكون عدم المثل للجزء جزءاً من المركب او شرطاً فى المركب، بمعنى كون وجوده مانعاً عن ترتب الاثر على المركب و ان كان فى كون عدم جزء اشكال من ناحية عدم معقولية كون عدم مما له التأثير فى شىء، و ان

المعقول هو كونه شرطا بمعنى عدم المانع، لصحة كون الوجود مانعا عن التأثير، فيكون عدمه بهذا اللحاظ شرطا في تأثير المركب اثره.

الثالث: لحاظ الجزء بشرط لا، بمعنى اعتبار الجزء بما هو ملحوظ فيه عدم لحوقه بمثله، فهو جزء من المركب بما هو ملحوظ بشرط عدم لحوق مثله به، و من الواضح ان لازم لحاظ الجزء كذلك هو انه اذا التحق به مثله يخرج عن كونه جزءا من المركب، و لحوق الجزء بمثله في الملحوظ بشرط لا و ان كان زيادة عرفا- لان الزيادة عند العرف هي تكرار الشيء- ألا انه مع فرض كون الجزء جزءا بما هو بشرط لا- لا يكون لهذه الزيادة العرفية حكم بما هي زيادة، بل الحكم فيها يكون من حيث كونها موجبة لخروج الجزء عن كونه جزءا، و هو من النقصان بحسب ما له من الحكم الشرعي الذي هو عنوان الجزئية لا من الزيادة.

فاتضح مما ذكرنا: ان الزيادة في الجزء بما هي زيادة في الجزء لا- مجال لها، لان الجزء الملحوظ بالنحو الاول لا مجال فيه لتحقيق الزيادة في نفس الجزء. و الجزء الملحوظ باللحاظ الثاني لا يعقل تحقق الزيادة فيه بما هو جزء لتمامية جزئته بالوجود الاول السابق، و بعد تمامية جزئته لا يعقل اعتبار عدم الزيادة أيا في المركب لا في

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٩٦

.....

نفس الجزء. و الجزء الملحوظ بالنحو الثالث تكون من النقصان في الجزء لا من الزيادة في نفس الجزء.

و ظهر مما ذكرنا: ان الزيادة الملحوظ عدمها بما هي زيادة تكون في المركب حيث يكون الجزء ملحوظا بالنحو الثاني، و هو لحاظه بنحو اللابشرط القسمي بان يلحظ الجزء جزء من المركب لا مقترنا بلحوق مثله و لا مقترنا بعدم لحوق مثله، و على هذا فتتم جزئية الجزء للمركب بأول وجود منه، و لا- يكون لحوق مثله به له دخل في عدم تمامية جزئية الجزء بالوجود الاول، لوضوح انه بوجوده الاول يتم كل ما هو معتبر في جزئته للمركب، و لا- مانع ان يكون عدم لحوقه بمثله معتبرا في المركب اما جزء بان يكون المركب مركبا من اجزاء وجودية و اجزاء عدمية، فيما اذا تعقلنا امكان ان يكون العدم مؤثرا، و اذا لم يمكن كون العدم جزءا له الاثر فلا مانع من ان يكون العدم لحاظه في المركب بنحو الشرطية لتأثير المركب، لكون الوجود الناقص لذلك العدم مانعا عن التأثير، و من الواضح كون عدم المانع من الشروط.

لا يقال: انه كما لا يمكن الزيادة بما هي زيادة في الجزء كذلك لا يمكن تعقل الزيادة- بما هي زيادة- في المركب ايضا، لان ذلك العدم المعتبر في المركب ان كان جزءا منه فهو و ان كان زيادة عرفا إلا انه لا حكم له بما هو زيادة، بل الحكم فيه من حيث النقصان في المركب، لعدم تمامية المركب بفقدانه لاحد اجزائه و هو العدم المفروض جزء منه.

و ان كان العدم شرطا في المركب فهو ايضا من النقصان لا من الزيادة، لان المركب التام هو مجموع المقتضى للتأثير و الشرط للتأثير، و وجود المانع يكون موجبا لنقصان المركب من حيث فقد شرطه، و الحال في الشرط كالحال في الجزء، فلا يعقل تحقق الزيادة بما هي زيادة في المركب ايضا.

فانه يقال: ان الصحيح من اخذ العدم في المركب هو اخذه بنحو الشرطية، لمعقولية كون عدم المانع من الشروط، و اما اعتباره بنحو الجزئية فغير معقول لعدم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٩٧

.....

امكان تأثير العدم اثرا وجوديا، و لا- يؤثر في الوجود الا الوجود، و اذا كان اخذ العدم في المركب بنحو الشرط و انه عدم المانع،

فوجود المانع هو الذى له التأثير فى المانع والمزاحمة، فيكون للزيادة اثر شرعى و هى المانع، فلذلك صح ان يكون للجزء الزائد بما هو زيادة اثر شرعى لان المانع هو وجوده. و قد عرفت انه زيادة عرفا و لهذا الزائد اثر شرعى و هو المانع، فصح لذلك ان يكون الجزء اللاحق زيادة فى المركب.

و الحاصل: انه بوجود المانع يتحقق امران: عدم تحقق الشرط فى المركب و هو عدم المانع، و حصول المزاحمة المانع عن التأثير. و بلحاظ عدم تحقق الشرط و ان كان مرجعه الى النقصان إلا انه بلحاظ تأثير وجود المانع فى المزاحمة و المانع كان هذا المانع وجودا زائدا فى المركب.

لا يقال: انه بالنسبة الى الجزء حيث يكون ملحوظا بشرط لا-ايضا- فى المركب الخالى كذلك.

فانه يقال: ان تأثير المانع بالنسبة الى الجزء الملحوظ بشرط لا هو انتفاء الجزئية و عدم صحة انتزاعها منه، و ليس هناك اثر للجزء غير هذا، و انتفاء الجزئية من النقصان لا الزيادة.

فاذا عرفت هذا و هو صحة ان يكون الجزء زيادة فى المركب دون الجزء .. نقول:

اذا شككنا فى كون زيادة الجزء هل اعتبر فى المركب عدمها ام لا؟ فالمتعين فيه جريان البراءة لفرض الشك فى اعتبار هذا العدم فى المركب و عدم اعتباره، فيكون من موارد الشك فى الاقل و الاكثر، و قد عرفت جريان البراءة الشرعية فيه و لذا قال (قدس سره): (انه) قد (ظهر مما مر) فى الاقل و الاكثر (حال زيادة الجزء اذا شك فى اعتبار عدمها) أى فى اعتبار عدم الزيادة فى المركب الواجب (شرطا او شطرا) و لكنه قد عرفت ان الصحيح اعتبار عدم الزيادة بنحو ان يكون شرطا لا شطرا (فى الواجب) و اشار الى عدم معقولية الزيادة فى الجزء نفسه بقوله: (مع عدم اعتباره

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٩٨

الشك فى دخل شىء فيه جزءا أو شرطا (١)، فيصح لو أتى به مع

فى جزئيتها)) أى ان الجزء الملحوظ لا- بشرط من حيث الزيادة لا- تتحقق فيه الزيادة، و كذلك الملحوظ لا- بشرط من حيث اقتترانه بالزيادة و عدم اقتترانه بها، فانه ايضا تتم جزئيته بالوجود الاول و لا- تتحقق الزيادة فيه، و الملحوظ بشرط لا- تكون الزيادة موجبة لنقصانه و عدم كونه جزءا من المركب. و اليه اشار بقوله (و ألا) أى و ان لحظ اعتبار عدم الزيادة فى الجزء: أى كان الجزء ملحوظا بشرط لا (لم يكن) لحوقه بمثله (من زيادته بل) يكون (من نقصانه) كما مر بيان ذلك مفصلا.

(١) هذا تعليل لقوله انه ظهر مما مر، و بيان ذلك: انه بعد ما عرفت ان اعتبار عدم الزيادة انما يكون فى المركب لا فى الجزء يظهر انه اذا شك فى كون شىء من الاجزاء اعتبر عدم زيادته فى المركب، ام لم تعتبر زيادته فيه بان احتملنا كون الزيادة قادحة و قد اعتبر عدمها فى المركب، او انها غير قادحة و لم يعتبر عدمها فى المركب، و هو معنى الشك فى اعتبار عدمها و عدم اعتباره، و مرجع هذا الشك الى كون المركب هل هو مركب من الاجزاء الوجودية و من اعتبار عدم لحوق احدها فيه، او انه مركب من نفس الاجزاء من دون اعتبار عدم الزيادة فيكون من مصاديق الشك فى الاقل و الاكثر؟ و قد عرفت انه مجرى للبراءة الشرعية، و الى ما ذكرنا اشار بقوله:

(و ذلك) أى انه ظهر حكم الزيادة المشكوك اعتبار عدمها و عدم اعتباره فى المركب مما ذكرناه فى الاقل و الاكثر (لاندراجه) انما ظهر حكمه لاندراجه (فى الشك فى دخل شىء فيه) أى فى المركب اما (جزءا او شرطا) و لكن قد عرفت ان الصحيح احتمال اعتبار دخله شرطا لا شطرا او جزءا. و على كل فاذا رجع الى الشك فى احتمال دخل شىء فى المركب و عدم دخله فهو مجرى للبراءة الشرعية، فلا مانع من اتيان هذا المشكوك باى نحو كان اتيانه بعد ان جرت البراءة و دلت على عدم فعليته لو كان عدمه معتبرا واقعا و لا مؤاخذه على اتيانه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ١٩٩

الزيادة (١) عمدا تشريعا أو جهلا قصورا أو تقصيرا أو سهوا، و إن استقل العقل لو لا النقل بلزوم الاحتياط، لقاعدة الاشتغال (٢).

(١) توضيحه: انه بعد ما عرفت من قيام الاصل على عدم دخل الزيادة المشكوكة في المأمور به، و ان المأمور به ببركة الاصل لم يؤخذ فيه عدم الزيادة فلا مانع من اتيان الزائد باى نحو كان اتيانه. اما اذا كان المأمور به توصليا فهو واضح، لقيام فراغ الذمة في التوصلى باتيان ذات المأمور به باى نحو اتفق، سواء لم يقصد به الامتثال او قصد الامتثال بنحو التشريع، لان سقوط الامر في التوصلى يحصل باتيان ذات المأمور به و المفروض انه قد اتى به، و لا دخل للقصد في سقوط الامر التوصلى.

و اما اذا كان المأمور به عباديا فالاتيان بالزائد لا يضر بالعبادة من حيث كونه زيادة، لتامية العبادة بقصد اتيانها بداعي الامتثال، و قصد اتيان الزائد فيها لا يضر بعد ان كانت واجدة لتمام ما اعتبر في امثالها من الاتيان باجزائها و شرائطها كاملا و انضمام شىء زائد اليها. نعم في بعض الصور التى يأتى بيانها تكون باطله من ناحية قصد الامر لا من ناحية ذات الزيادة.

(٢) ان صور الاتيان بالزيادة اذا كانت عن جهل ثلاث: الاتيان بالزيادة عن جهل قصورا، كما اذا كان معتقدا للزوم الاتيان بها لاعتقاد كونها من العبادة و كان معذورا في اعتقاده. او عن جهل تقصيرا، كما اذا كان معتقدا كذلك و لكنه لم يكن معذورا في اعتقاده لعدم فحصه مثلا. او كان عن نسيان و هو من الجهل، لبداهة كون الناسى في حال نسيانه جاهلا. و اما العمد فقصورتان: العمد لا يقصد الامر، و العمد بقصد الامر و هو العمد عن تشريع.

و لا يخفى انه اذا كان الامر توصليا لا يضر الاتيان بالزيادة في هذه الاقسام كلها كما عرفت لفرض كون المأمور به هو ما عدا الزيادة بواسطة الاصل النقلي و قد اتى به، و لا نحتاج في سقوط الامر التوصلى الا الى اتيان المأمور به باى نحو كان، و كذلك في الامر العبادى في غير الصورة التى يأتى الاشارة اليها بقوله: ((نعم)) و قد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٠٠

نعم لو كان عبادة و أتى به كذلك، على نحو لو لم يكن للزائد دخل فيه لما يدعو إليه وجوبه، لكان باطلا مطلقا أو في صورة عدم دخله فيه، لعدم قصد الامتثال في هذه الصورة (١)، مع استقلال العقل بلزوم الاعادة

اشار الى ما ذكرنا بقوله: ((فيصح لو اتى به)) أى بالمأمور به ((مع الزيادة عمدا)) من غير تشريع او عمدا ((تشريعا او جهلا قصورا او تقصيرا او سهوا)) كما عرفت و اشار الى ان ذلك لجريان البراءة النقلية دون العقلية بقوله: ((و ان استقل العقل لو لا النقل بلزوم الاحتياط)) بترك الزيادة ((لقاعدة الاشتغال)) لاحتمال تقييد المركب بعدم هذه الزيادة.

(١) لا يخفى ان فرض هذا التنبيه الثالث هو فرض الشك في اشتراط عدم الزيادة في الواجب المركب و عدم اشتراط عدم الزيادة فيه، و فرض الكلام في قوله نعم لازمه احتمال كون وجود الزيادة دخيلا في المركب، و هو غير مفروض الكلام في هذا التنبيه. و على كل فان الصورة المفروضة في كلامه (قدس سره) هو ما اذا كان المأمور به عباديا و كان المكلف قد اتى بالزائد بقصد كونه جزءا و كان بنحو لو لم يكن هذا الزائد جزءا لم يكن للمكلف قصد امتثاله. و الى هذا اشار بقوله: ((نعم لو كان)) الماتى به ((عبادة و اتى به كذلك)) أى قاصدا بالزائد الجزئية و ((على نحو لو لم يكن للزائد دخل فيه لما يدعو اليه وجوبه)) بان كان المكلف قاصدا امتثال هذه العبادة بما ان الزائد داخل فيها، بحيث لو لم يكن هذا الزائد داخلا فيها لا يكون للمكلف قصد امتثالها.

و الحاصل: ان المفروض في هذه الصورة امران: الاول: قصد كون الزائد جزءا من العبادة. الثانى: انه على نحو لو لم يكن هذا الزائد جزءا لما قصد المكلف الامتثال لهذه العبادة. و على هذا الفرض ان قلنا بانه يشترط في صحة العبادة قصد امتثال الامر الذى قامت عليه الحجة شرعا فلا بد من الالتزام ببطلان العبادة الماتى بها كذلك

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٠١

.....

مطلقا و ان كان الزائد جزءا واقعا من العبادة، لان الامر الذي قامت عليه الحجّة في هذه العبادة هو الامر بما عدا الزائد فلم يات المكلف بقصد الامر الذي قامت عليه الحجّة.

و اما اذا قلنا بانه لا يشترط في صحة العبادة قصد الامر الذي قامت عليه، بل تصح العبادة بقصد الامر سواء كان الامر المقصود امثاله هو الذي قامت عليه الحجّة او كان هو الامر الواقعي، فاذا فرضنا كون هذا الجزء المقصود اتيانه بقصد الجزئية كان جزءا واقعا و ان قامت الحجّة على عدم جزئيته فالامر المقصود امثاله في المقام كان هو الامر الواقعي و لذلك تقع العبادة بقصده صحيحة.

لا يقال: انه بعد ان قامت الحجّة على عدم دخله فقصد الاثبات بالزائد بنحو الجزئية لازمه قصد التشريع برأى المكلف، و قصد التشريع في العبادة مبطل لها.

فانه يقال: انه قصد تشريع تخيلي لا حقيقي، و المضّر في العبادة هو التشريع الحقيقي دون التخيلي، فلا يكون مضرا في عبادة العبادة بعد ان كان الامر المقصود تشريعا تخيلا هو الامر الواقعي حقيقة. هذا اذا كان الجزء المأتي به بقصد الجزئية جزءا واقعا و ان قامت الحجّة على عدمه.

و اما اذا لم يكن الجزء المقصود اتيانه- بما هو جزء- من العبادة و ليس جزءا منها واقعا فالعبادة المأتي بها- بنحو اذا لم يكن هذا الجزء منها لا يكون مقصودا امثالها- تقع باطله، لوضوح ان الامر الذي قصد امثاله لم يكن هو الامر الذي قامت عليه الحجّة و لا الامر الواقعي، لان فرض كون الجزء المقصود اتيانه ليس من العبادة واقعا هو فرض كون الامر الذي قامت عليه الحجّة هو الامر الواقعي، و قد فرض كون الامر الذي قصد امثاله هو المقيد بكون هذا الجزء جزءا من الأمور به فيه، بحيث لو لم يكن جزءا من الأمور به لا يكون المكلف قاصدا لامثال الامر، و لا يزم ذلك وقوع العبادة المأمور بها غير مقصود بها امثال امرها، و حيث انها عبادة لا تقع صحيحة إلا بقصد امثال امرها، فلا بد من وقوعها غير صحيحة لعدم اتيانها بقصد القرية، و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((لكان المأتي به باطلا مطلقا)) أي و ان كان الزائد جزءا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٠٢

مع اشتباه الحال لقاعدة الاشتغال (١).

من العبادة واقعا بناء على اشتراط صحة العبادة بقصد الامر الذي قامت عليه الحجّة. و اما بناء على عدم هذا الشرط فان العبادة تقع صحيحة كما عرفت ((او)) يقع المأتي به باطلا ((في صورة عدم دخله فيه)) أي بناء على عدم هذا الشرط فبطلان العبادة يكون في خصوص ما اذا لم يكن الجزء المقصود جزئيه من العبادة واقعا، و كان قصد الامثال من المكلف مقيدا بكون هذا الزائد جزءا، بحيث لو لم يكن جزءا لما كان للمكلف قصد الامثال، فان المأتي به حينئذ يكون باطلا ((لعدم قصور الامثال في هذه الصورة)) لما عرفت من ان صحة الامثال في العبادة لا- بد فيه من قصد امثال الامر، و لم يقصد امثال الامر في هذه الصورة، لان المفروض ان الامر الواقعي المتعلق بما عدا الزائد لم يقصد امثاله، و الامر المقيد بكون هذا الزائد جزءا من العبادة ليس هو الامر الواقعي، فما قصد امثاله ليس هو الامر الواقعي، و الامر الواقعي المنوط بقصده صحة العبادة لم يقصد امثاله.

(١) توضيحه: ان فرض المسألة فرض الشك في دخل الزائد و عدمه، و بواسطة جريان البراءة في نفى الزائد يكون المطلوب فعلا بحسب الظاهر هو ما عدا الزائد، و اما البراءة العقلية غير جارية في الاقل و الاكثر، و القاعدة فيه بحسب العقل هو الاشتغال، فاذا قصد امثال الامر المقيد بكونه- الجزء الزائد- جزءا من العبادة تشريعا، ففي مقام الشك في دخله واقعا و عدم دخله نحتمل عدم دخله و اذا

لم يكن داخلا كانت العبادة باطله كما عرفت، فالعبادة في مقام الشك لا بد من الالتزام باعادتها لعدم احراز وقوعها قربة لا بالبراءة النقلية، لوضوح انه عليها لا بد من قصد امتثال الامر بما عدا الزائد، ولا بالبراءة العقلية لعدم جريانها، بل القاعدة بحسب العقل هو الاشتغال و تحصيل ما به يقطع بالبراءة للذمة، فالعقل في حال التشريع المذكور يلزم باعادتها مقصودا بها امتثال الامر بما عدا الزائد. و الى هذا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٠٣

و أما لو أتى به على نحو يدعوه إليه على أي حال كان صحيحا، و لو كان مشرعا في دخله الزائد فيه بنحو، مع عدم علمه بدخله، فإن تشريعه في تطبيق المأتي مع المأمور به، و هو لا ينافي قصده الامتثال و التقرب به على كل حال (١).

اشار بقوله: ((مع استقلال العقل بلزوم الاعادة)) على النحو المذكور ((مع)) فرض ((اشتباه الحال لقاعدة الاشتغال)).

(١) لا- يخفى ان هذه الصورة الثانية و هي ان يكون الامر الواقعي هو الداعي اليه الى الامتثال، و لكن المكلف بنى على ان الامر الواقعي مشتمل على الجزء الزائد، فالمكلف و ان قصد الجزئية في الجزء الزائد إلا انه لاجل انه بنى على ان الامر الواقعي مشتمل عليه، بحيث لو علم ان الامر الواقعي لم يشتمل عليه لما كان آتيا بهذا الزائد، فهو و ان كان قد شرع [١٥] في جعل الزائد جزءا إلا ان الداعي له الى الامتثال هو الامر الواقعي، و قد شرع لاجل اعتقاده في تطبيق الامر الواقعي على ما يشمل هذا الزائد، و لما كان الداعي له الى الامتثال هو الامر الواقعي و الزيادة انما قصد جزئيتها بناء منه على ان الامر الواقعي يشملها و لم يقيد امتثاله بها، لان المفروض انه لو علم بعدم الاشتغال لكان غير آت بهذه الزيادة، لان المفروض ان الداعي له هو الامر الواقعي بما هو عليه، لا مقيدا بانه لو لم يشتمل عليه لما كان قاصدا امتثاله كما في الصورة الاولى.

فالعبادة تقع صحيحة على كل حال لانها قد اتى بها بقصد امرها، لان الداعي للاجزاء ما عدا الزائد هو الامر الواقعي، و اما الزائد فهو و ان اتى به بداعي الامر الا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٠٤

.....

انه امر تخيلي ليس ماخوذا بنحو القيد، و المكلف و ان شرع في تطبيق الامر الواقعي على ما يشمل الزائد إلا ان المفروض ان الداعي له هو الامر الواقعي، فالاجزاء ما عدا الزائد قد وقعت بداعي الامر الواقعي و هذا كل ما تحتاج اليه العبادة في وقوعها قربة، و تشريعه في التطبيق لا- يضر بوقوعها قربة بداعي امرها الواقعي، و لم يعمل التشريع في التطبيق الا في قصد اتيان الزائد بنحو القربة و هو قصد يختص بالزائد و لا يضر في الاجزاء الأخر، فتقع العبادة صحيحة متقربا بها مشتملة على تمام المقصود في وقوعها قربة. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((و اما لو اتى به)) أي بالمأتي به العبادي المشتمل على الزائد لا بنحو التقيد كما في الصورة الاولى، بل كان ((على نحو يدعوه)) الامر ((اليه على أي حال)) من دون تقييد، و لازم هذا كون الداعي اليه هو الامر الواقعي، و لذلك ((كان)) المأتي به من العبادة ((صحيحا و لو كان)) المكلف ((مشرعا في دخله الزائد فيه)) أي في ما هو عبادة واقعا ((بنحو)) من انحاء التشريع، لان المفروض قد قصد جزئية الزائد ((مع عدم علمه)) واقعا ((بدخله)).

و اشار الى ان هذا التشريع منه لا يضر في وقوع ما عدا الزائد عبادة لانه تشريع في التطبيق، و لازم ذلك كون الامر الواقعي هو الداعي الى الامتثال بقوله: ((فان تشريعه)) انما هو ((في تطبيق المأتي)) به ((مع المأمور به)) الواقعي ((و هو لا- ينافي قصده الامتثال و التقرب به)) أي بالمأتي به ((على كل حال)) لان الاجزاء ما عدا الزائد قد وقعت بداعي الامر الواقعي على كل حال في هذه الصورة، و المفروض فيها كون الداعي له هو الامر الواقعي و ان شرع لاجل اعتقاده بكون الامر الواقعي مشتملا على الزائد.

ثم لا يخفى ان القدح في الاتيان بالزائد بقصد الجزئية كما في الصورة الاولى و عدم القدح كما في الصورة الثانية انما هو من ناحية وقوع العبادة قريبة و عدم وقوعها قريبة، لا من ناحية المانع و كون الزيادة مانعا كما هو المفروض في صدر هذا التنبيه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٠٥

ثم إنه ربما تمسك لصحة ما أتى به مع الزيادة باستصحاب الصحة، و هو لا يخلو من كلام و نقض و إبرام خارج عما هو المهم في المقام، و يأتي تحقيقه في مبحث الاستصحاب، إن شاء الله تعالى (١).

[أثبت صحة العبادة مع الزيادة باستصحاب الصحة]

و قد ظهر من مجموع ما ذكرنا: انه بعد جريان البراءة الشرعية في عدم المانع لا يكون قصد الجزئية في الزائد مبطلا من ناحية المانع، لانه في مقام قدحه في العبادة من ناحية نفسه و كونه مانعا، لا من جهة كون العبادة فاقده لقصد الامر فانه قدح من جهة فقد القربة. هذا فيما اذا كان المكلف بحيث اذا لم يكن الزائد جزءا لا يكون له قصد الامتثال، و هذه هي الصورة الاولى الموجبة لفساد العبادة من ناحية فقد قصد القربة لا من ناحية المانع. و في مقام عدم القدح و هي الصورة الثانية بان لا يكون المكلف على نحو اذا لم يكن هذا الجزء جزءا واقعا لا يكون له قصد الامتثال، بل كان بحيث اذا لم يكن هذا الجزء جزءا واقعا يكون قصد الامتثال و انما شرع في تطبيق ما يراه انه جزء منه على ما ليس بجزء منه، فالعبادة صحيحة من ناحية قصد القربة و من ناحية احتمال المانع، فالبراءة النقلية رافعة لاحتمال القدح من ناحية المانع.

(١) و حيث انه لم يتعرض له في مبحث الاستصحاب فلا بد من التعرض له هنا.

و توضيحه: انه قد مر ان عدم الزيادة المشكوك اعتبارها شرطا للمركب الجارى في رفعه هو البراءة النقلية كما مرّ بيانه. و قد تمسك بعضهم لعدم تأثير الزيادة باستصحاب الصحة في الاجزاء المأتى بها السابقة في الوجود على وجود الزائد، كما انه قد تمسكوا بهذا الاستصحاب و هو استصحاب صحة الاجزاء المأتى بها في ما لو شك في حدوث الناقص كالحادث مثلا.

و توضيح هذا الاستصحاب يتوقف على بيان الفرق بين المانع و القاطع، ليعرف ان المراد من استصحاب صحة الاجزاء السابقة هل هو استصحاب عدم المانع عن صحة الاجزاء، او استصحاب الجزء الصوري للمركب و هو الهيئة الاتصالية التي ترتفع بوجود القاطع لهذه الهيئة الاتصالية؟ .. فنقول: ان كون الحادث مانعا عن

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٠٦

.....

صحة الجزء السابق يتصور: اما بتصور كون الجزء له استعداد في ان يؤثر مع بقية الاجزاء بعد تمامها في ترتب الغرض عليها فيكون الحادث ناقضا و رافعا لهذا الاستعداد في الاجزاء السابقة. و اما بتصور كون لكل جزء تحقق اثر ناقص ثم يستكمل بما يتلاحق من الاجزاء حتى يحصل الاثر التام من مجموع هذه الآثار عند تمام كل الاجزاء، فيكون الحادث ناقضا و رافعا للاثر الناقص المتحقق للجزء السابق.

و مما ذكرنا يتضح الجواب عما يقال من انه لا وجه لاستصحاب الصحة في الاجزاء السابقة، لان الصحة اما بمعنى موافقة الامر و هي متيقنة لا- يلحقها الشك بحدوث الحادث لوضوح كونها قد اتى بها موافقا لامرها الغيرى او النفسى المنبسط عليها، و اما بمعنى ان الصحة هي كون الاجزاء السابقة بحيث لو انضمت اليها الاجزاء لحصل الاثر، و هذا المعنى من الصحة ايضا متيقن لا يلحقه الشك في حدوث الحادث، فان هذه الشرطية صادقة على الاجزاء السابقة مع حدوث الحادث، و عدم امكان الاتيان بالاجزاء اللاحقة لان صدق

القضية الشرطية لا يقتضى صدق طرفيها.

فاتضح صدق هذه القضية الشرطية و هي قولنا ان الاجزاء السابقة لو انضمت اليها الاجزاء اللاحقة لحصل الاثر.

وقد ظهر الجواب عنه بما ذكرنا، فان الصحة المستصحبة في الاجزاء ليس بمعنى موافقة الامر و لا بمعنى كون الاجزاء لو انضم اليها الاجزاء اللاحقة لحصل الاثر و الغرض، بل المراد من استصحاب الصحة في الاجزاء هو استصحاب الاستعداد فيها، او استصحاب اثرها الناقص المحتمل ارتفاعهما بوجود هذا الحادث الزائد كالمذى، أو المحتمل ارتفاعهما لاحتمال وجود ما هو الرفع لهما كمثل الحدث الاصغر او الاكبر.

و اما القاطع فهو ما يرفع الجزء الصوري للمركب. و توضيحه: ان المراد من الجزء الصوري هو الوحدة الاتصالية التدريجية، و الوحدة الاتصالية التدريجية في المركبات الحقيقية كالمركب من الصورة و المادة هو وحدة الاتصال بين المادة و الصور
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٠٧

.....

المتعاقبة عليها، ككون المادة علقه ثم مضغه الى ان تكون انسانا، و كون الكلب لحما و دما ثم ملحاً، و كون الماء ماء ثم بخارا و امثال هذه الصورة المتعاقبة على المواد هذه هي الوحدة الاتصالية التدريجية في المركب الجوهري.

و اما العرض فحيث ان الاعراض غير مركبة من الصورة و المادة، بل هي بسائط خارجية، فالوحدة الاتصالية الحقيقية التدريجية انما تكون في بعض الاعراض، و هي التي يكون فيها الحركة و الاشتداد كالكيف- مثلا- و ذلك كحركة البياض من مرتبه الضعيفه الى المراتب الشديده، فان هناك وحدة اتصالية في هذا الكيف المتحرك في هذه المراتب، و حيث ان المركب في المقام مركب اعتباري كالصلاة- مثلا- فانها عبادة عن مجموع من الاعراض من الوضع الخاص و الكيف المسموع، فليس لها وحدة اتصالية حقيقية تدريجية، فلم يبق الا الوحدة الاتصالية الاعتبارية، و لا نرى للصلاة وحدة اتصالية قد اعتبرها الشارع فيها غير المولاة في الاجزاء بان لا يفصل بينها بالفصل الطويل، و من الواضح انه ليس المراد من القاطع هو عدم المولاة بين الاجزاء، بل المراد منه شيء يرفعه الحادث في الصلاة كزيادة الجزء أو الحدث الاصغر مثلا، فلا تتعقل معنى للقاطع يكون غير المانع، و لا بد من رجوع القاطع الى المانع باعتبار ان المانع ان وقع بعد المركب يكون رافعا له و ناقضا كوقوع الحادث بعد تمام الموضوع، و ان وقع في الاثناء يكون رافعا للاستعداد أو لاثر الاجزاء السابقة فيكون قاطعا بينها و بين اجزاء المركب اللاحقة، و ان وقع قبل الاجزاء فانه يكون دافعا لها عن الاثر أو الاستعداد لا رافعا لاستعدادها أو اثرها، فيرجع القاطع الى تسمية المانع الواقع في اثناء المركب باسم القاطع. فاذا عرفت عدم الفرق بين المانع و القاطع و انه لا فرق بينهما و انه ليس هناك جزء صوري و وحدة اتصالية للمركب، فالمراد من استصحاب الصحة في الاجزاء بمعنى استصحاب بقاء الاجزاء السابقة على ما هي عليه من الاستعداد أو الاثر الناقص و ان كان صحيحا، الا ان الاثر المترتب

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٠٨

الرابع: إنه لو علم بجزئية شيء أو شرطيته في الجملة، و دار الامر بين أن يكون جزءا أو شرطا مطلقا و لو في حال العجز عنه، و بين أن يكون جزءا أو شرطا في خصوص حال التمكن منه، فيسقط الامر بالعجز عنه

امران: الاول: عدم وجوب استيناف الاجزاء السابقة. و الثاني: حصول المركب بانضمام الاجزاء اللاحقة للاجزاء السابقة.

و استصحاب الصحة في الاجزاء لترتيب الاثر الاول انما يصح حيث يكون ذلك الاثر من آثار صحة نفس الاجزاء، و اما اذا كان ذلك الاثر من آثار بقاء الامر و تأثيره في الدعوة الى الاثان بالاجزاء، فان الامر حيث انه متعلق بمركب من اجزاء تدريجية فهو يدعو الى اثان تلك الاجزاء تدريجا الى ان تتم اجزاؤه، فاذا عرض ما يوجب سقوطه عن الدعوة في الاثناء فاستيناف الاجزاء السابقة من آثار

سقوط الامر عن الدعوة، و عدم استينافها من آثار بقاء الامر على ما هو عليه من اقتضائه للدعوة، فالاستئناف و عدم الاستئناف من آثار عدم بقاء الامر و بقاءه لا من آثار صحة الاجزاء السابقة و عدم صحتها. هذا اذا لم تقل بان الاستئناف و عدمه ليس من الآثار الشرعية، بل هو من الآثار العقلية، و ان عدم استيناف الاجزاء السابقة لازم عقلي لبقاء الامر على تأثيره التدريجي، و استينافها لازم عقلي لسقوطه عن الدعوة التدريجية، و حيث لم يحصل المركب المأمور به فلا بد من استيناف الامر في مقام الدعوة من رأس.

و اما الاثر الثانى و هو حصول المركب بانضمام الاجزاء اللاحقة الى السابقة فهو اثر عقلي لصحة الاجزاء السابقة، و ليس اثرا شرعيا لصحة الاجزاء السابقة، و هو واضح لبداهة انه لم يترتب شرعا على الاجزاء السابقة حصول المركب بانضمام الاجزاء اللاحقة، و انما العقل حيث كان المركب له اجزاء ارتباطية سابقة و لا حقة فهو يدرك ان الاثر لوقوع الاجزاء السابقة صحيحة هو حصول المركب بانضمام الاجزاء اللاحقة و هو اثر عقلي لا شرعى.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٠٩

على الاول، لعدم القدرة حينئذ على المأمور به، لا على الثانى فيبقى متعلقا بالباقي، و لم يكن هناك ما يعين أحد الامرين، من إطلاق دليل اعتباره جزءا أو شرطا، أو إطلاق دليل المأمور به مع إجمال دليل اعتباره أو إهماله، لاستقل العقل بالبراءة عن الباقي، فإن العقاب على تركه بلا بيان و المؤاخذه عليه بلا برهان (١).

[الرابع: الشك في اطلاق الجزء أو الشرط لحال العجز]

إشارة

(١) هذا التنبية الرابع لبيان ما اذا كان الشك في جزئية شىء او شرطيته من ناحية انه هل هو جزء او شرط مطلقا للمركب و لو في حال العجز عن اتيانه، او انه كان جزءا او شرطا في خصوص حال التمكن منه و القدرة عليه؟ و لازم كونه جزءا او شرطا مطلقا و لو في حال العجز هو سقوط الامر بالمركب في حال العجز عن بعض اجزائه او بعض شرائطه، لانتفاء المركب بانتفاء بعضه، و لازم كونه جزءا او شرطا في حال التمكن منه هو عدم سقوط الامر و بقاءه متعلقا بالباقي من الاجزاء و الشرائط المقدورة، لوضوح كون المركب انما يكون مركبا منهما في حال القدرة عليهما، و اما في حال العجز عنهما فهو مركب من غيرهما.

و توضيح الحال يقتضى بيان امور: الاول: انه تارة يكون للامر المتعلق بالمركب اطلاق اما بناء على وضع الفاظ العبادات - مثلا - للأعمى، او بناء على انها موضوعة للصحيح و كان هناك اطلاق مقامى، بان علمنا ان المولى في مقام بيان كل ما له دخل في صحة متعلق الامر، و شككنا في ان بعض الاجزاء دخلتها في المركب هل هي مطلقة في حالتى التمكن و العجز او كانت دخلتها مختصة بصورة التمكن؟

.. و على كل انه اذا كان لدليل الامر المتعلق بالمركب اطلاق فالاطلاق يقتضى نفى الجزء عن كونه جزءا في حال عدم القدرة عليه، لان الامر حيث انه لداعى جعل الداعى و لا يعقل جعل الداعى في حال عدم القدرة، و قد فرض ان للامر اطلاقا يقتضى كونه داعيا مطلقا، فلا بد و ان يكون الجزء غير المقذور عليه ليس بجزء في هذه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢١٠

.....

الحالة ليكون للامر اطلاق الدعوة على كل حال. فاتضح: ان اطلاق الامر يقتضى نفى الجزء عن كونه جزءا للمركب في حال العجز عنه.

و اخرى لا- يكون للامر المتعلق بالمركب اطلاق فيما اذا لم يحرز كون المولى في مقام البيان و لو بالاصل بان كان المولى في مقام الاجمال، بان كان له غرض قد تعلق بان يجمل، او كان في مقام الاهمال من ناحية كون الجزء جزءا في حال العجز و القدرة، بل كان في مقام بيان ان متعلق الامر هذه الامور فقط، و لا يكون في مقام البيان من ناحية كونها دخيلة في المركب مطلقا او في خصوص حالة القدرة عليها.

الثاني: ان الأوامر المتعلقة بذوات الاجزاء و الشرائط، تارة تكون في مقام بيان دخالتها في المركب الذى هو متعلق للامر، و حال هذه الاوامر حال الامر المتعلق بالمركب، فان الاطلاق فيها ينفي الدخالة في حال العجز، لوضوح انها على الفرض لبيان الدخالة في حال تعلق الامر الذى هو بداعى جعل الداعى المختص بصورة القدرة دون صورة العجز.

و اخرى تكون اوامر الاجزاء أو الشرائط لبيان دخالتهما في الغرض المترتب على المركب، فتكون للارشاد الى كونها دخيلة في الغرض، و الاطلاق فيها يقتضى كونها دخيلة مطلقا في حالتي العجز و القدرة، فالاطلاق فيها يقتضى كونها جزءا او شرطا مطلقا و لو في حالة العجز.

و قد ظهر مما ذكرنا: ان اطلاق ادلة الاجزاء و الشرائط- بناء على كونها في مقام بيان الدخالة في الغرض- يدل على خلاف ما دل عليه الاطلاق في الامر المتعلق بالمركب. فقد عرفت ان اطلاق الامر المتعلق بالمركب يدل باطلاقة على نفي الدخالة في حال العجز، و دليل اطلاق الجزء أو الشرط الدخيل في الغرض يدل على ثبوت الجزئية و الشرطية في حال العجز.

و ثالثة: لا يكون لادلة الاجزاء و الشرائط اطلاق بان كانت في مقام بيان ان المركب يتألف منها فقط من دون ان تكون في مقام بيان كونها جزءا في حالة القدرة او

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢١١

.....

جزءا مطلقا و من دون ان تكون لبيان كونها دخيلة في الغرض و المصلحة المترتبة على المركب مطلقا في حالتي العجز و القدرة. ثم لا- يخفى انه اذا كان لدليل الاجزاء اطلاق يثبت دخالتها مطلقا حتى في حال العجز يكون مقدا على اطلاق دليل الامر المتعلق بالمركب، لان كون الامر في المركب لا يكون داعيا في حال العجز لا ينافي كون الجزء جزءا مطلقا، فيكون اطلاق دليل الجزء مفسرا لما يتألف منه هذا المركب و انه متألف من اجزاء دخيلة في ترتب الغرض سواء كانت مقدورة او غير مقدورة.

الثالث: انه اذا كان لدليل الامر بالمركب اطلاق و لم يكن لادلة الاجزاء و الشرائط اطلاق فالمرجع اطلاق دليل الامر بالمركب، و قد عرفت انه ينفي جزئية الجزء غير المقدور و يقتضى الاثبات بالباقي في حال العجز عن ما له دخالة فيه في حال القدرة، و اذا كان لدليل الاجزاء اطلاق يثبت الدخالة مطلقا ففي حالة العجز لازمه سقوط الامر بالمركب لانتفاء المركب بانتفاء ما له الدخالة فيه.

و اذا لم يكن هناك اطلاق اصلا لا لدليل الامر بالمركب و لا لادلة الاجزاء و الشرائط، و المفروض انه شككنا في كون دخالة الجزء أو الشرط هل هي مطلقة او في حالة القدرة بالخصوص؟ فلا بد و ان يكون المرجع هو الاصل في انه يقتضى اتيان الباقي من الاجزاء و الشرائط المقدورة او يقتضى سقوط الامر بالمركب في حال العجز عن بعض اجزائه او شرائطه. و حيث نحتمل كون الاجزاء او الشرائط دخيلة مطلقا حتى في حال العجز الذى لازمه سقوط الامر بالمركب مطلقا في حال العجز عن بعض اجزائه او شرائطه، فلازم ذلك هو الشك في الامر بباقي الاجزاء و الشرائط في حال العجز عن بعضها، و على هذا فهو مجرى للبراءة العقلية و هي قبح العقاب بلا بيان لفرض الشك في الامر مع عدم البيان.

و قد اشار الى سقوط الامر في ما اذا كان الجزء أو الشرط دخيلا مطلقا في حالتي العجز و القدرة بقوله: ((فيسقط الامر)) بالمركب (بالعجز عنه)) أى بالعجز

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢١٢

.....

عن الجزء أو الشرط ((على الأول)) و هو فيما اذا كان الجزء أو الشرط جزءا مطلقا و شرطا مطلقا و لو في حالة العجز عنهما. و اشار الى السبب في ذلك بقوله: ((لعدم القدرة حينئذ)) أى حين العجز عن بعض ما له دخالة في المركب لا يقدر المكلف ((على)) الاتيان ب ((المأمور به))، و حيث دخالة الجزء أو الشرط مطلقه فالمركب المأمور به ينتفى بانتفاء بعض ما له دخالة فيه. و اشار الى عدم سقوط الامر بالباقي فيما اذا كان الجزء أو الشرط دخيلا في حال القدرة لا مطلقا بقوله: ((لا على الثاني)) و هو ان يكون الجزء أو الشرط دخيلا في خصوص حال التمكن منه لا مطلقا، فان لازمه ان لا يكون الجزء أو الشرط غير المقذور عليها جزءا او شرطا من المركب في حال عدم القدرة عليها، و يكون الامر بالمركب متعلقا بالمقدور، و لذا قال: ((فيبقى متعلقا بالباقي)) أى في حال العجز عن الجزء أو الشرط يكون الامر المتعلق بالمركب متعلقا بالباقي من الاجزاء و الشرائط المقدورة. و قد اشار الى انه حيث لا اطلاق للامر المتعلق بالمركب و لا لدليل الاجزاء فالمرجع هي البراءة العقلية، و ان اطلاق ادلة الاجزاء يقتضى سقوط الامر بالمركب في حال العجز عن الجزء و الشرط، لانها تدل على كون الجزء و الشرط دخيلا- مطلقا حتى في حال العجز، و ان اطلاق دليل الامر المتعلق بالمركب المأمور يقتضى نفي الجزئية أو الشرطية في حال العجز و تعلق الامر بالباقي من الاجزاء و الشرائط بقوله: ((و لم يكن هناك ما يعين احد الامرين)) لا يخفى ان هذا معطوف على قوله في صدر الكلام و دار الامر، و التقدير انه ((لو علم بجزئية شىء او شرطية في الجملة و دار الامر بين ان يكون جزءا او شرطا مطلقا و لو في حال العجز عنه و بين ان يكون جزءا او شرطا في خصوص حال التمكن منه و لم يكن هناك ما يعين احد الامرين)) و جواب هذه الشرطية هو قوله الآتى لاستقل العقل.

و لا- يخفى ان الامر الاول هو السقوط في حال العجز ((من)) اجل ((اطلاق دليل اعتباره جزءا او شرطا)) مطلقا بواسطة اطلاق ادلة الاجزاء. و الامر الثاني هو

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢١٣

لا يقال: نعم و لكن قضية مثل حديث الرفع عدم الجزئية أو الشرطية إلا في حال التمكن منه (١).

عدم سقوط الامر في حال العجز و تعلقه بالباقي من الاجزاء و الشرائط بسبب اطلاق دليل الامر المتعلق بالمركب، و اليه اشار بقوله: ((او اطلاق دليل المأمور به)). ثم اشار الى ان سبب عدم الاطلاق هو اما الاجمال او الاهمال بقوله: ((مع اجمال دليل اعتباره او اهماله)) ثم اشار الى ان المرجع حيث لا اطلاق للامر و لا لاوامر الاجزاء و الشرط هو البراءة العقلية عن الامر بالباقي في تلك الحال بقوله: ((لاستقل العقل بالبراءة عن الباقي)) لانه حيث يحتمل الدخالة مطلقا و عدم الدخالة كذلك و لازمه الشك في الخطاب بالباقي في تلك الحالة و لا بيان له حيث لا بيان ((فان العقاب)) حينئذ ((على تركه)) أى على ترك امتثال الامر بالباقي من العقاب ((بلا بيان و المؤاخذه عليه)) من المؤاخذه ((بلا برهان)).

(١) حاصله: انه لما كان المشكوك هو كون الجزء أو الشرط في حالة العجز جزءا و شرطا فالبراءة العقلية و ان جرت في الامر بالباقي، ألما ان البراءة الشرعية و هي فقرة (ما لا يعلمون) تقتضى نفيه في حال العجز، لان المفروض الشك في كون الجزء أو الشرط هل هما جزء مطلقا و شرطا مطلقا او في خصوص حال التمكن؟ و حيث لم يعلم الحال فالجاري فيه رفع ما لا يعلمون، فدليل الرفع يقتضى رفع جزئية الجزء و رفع شرطية الشرط في حال العجز، و لازم ذلك ثبوت الامر بالباقي، كما ان دليل الرفع في مقام الشك في الاقل و الاكثر يقتضى رفع الزائد و ثبوت الامر بالاقل.

و الحاصل: ان فقرة (ما لا يعلمون) تقتضى كون الجزء و الشرط جزءا و شرطا في حال التمكن لا مطلقا، و لازمه ثبوت الامر في تلك

الحال بالباقي من الاجزاء و الشرائط. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((نعم)) ان البراءة العقلية و ان كانت تقتضى سقوط الامر بالباقي (و لكن قضية مثل حديث الرفع) تقتضى (عدم الجزئية
 بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢١٤
 فإنه يقال: إنه لا مجال هاهنا لمثله، بداؤه أنه ورد فى مقام الامتتان، فيختص بما يوجب نفي التكليف لا إثباته (١).
 نعم ربما يقال: بأن قضية الاستصحاب فى بعض الصور وجوب الباقي فى حال التعذر أيضا. ولكنه لا يكاد يصح إلا بناء على صحة
 القسم الثالث من استصحاب الكل (٢)، أو على المسامحة فى تعيين الموضوع فى

[استصحاب وجوب الباقي الناقذ للجزء المتعذر]

و الشرطية الا فى حال التمكن منه)) أى من الجزء او الشرط، و لازم ذلك ثبوت الامر بالباقي.
 (١) حاصله: انه لا- مجال لحديث الرفع هنا، لان حديث الرفع وارد مورد المنة، و لازم كونه فى مورد المنة هو عدم ثبوت تكليف
 بواسطته، و ثبوت التكليف خلاف المنة، و انما كان جاريا فى الاقل و الاكثر لان ثبوت اصل التكليف فى مقام الدوران بين الاقل و
 الاكثر كان بواسطة العلم الاجمالي، و بواسطة حديث الرفع يرتفع التكليف بالزائد و هو من المنة و ليس ثبوت التكليف بالاقل بواسطة
 دليل الرفع. و كذلك جريان حديث الرفع فى رفع الجزء المنسى، فان الاتيان بما عدا المنسى متحقق على كل حال، لفرض كون
 الناسى غير ملتفت الى نسيانه و يرى نفسه ذاكرا، و بعد التذكر يجرى حديث الرفع فى رفع جزئية المنسى، و لازمه عدم الاعادة،
 فيكون فى جريانه منة، بخلاف المقام فان المفروض انه لا دليل على ثبوت الامر بالباقي فى حال العجز، فثبوت التكليف به فى حال
 العجز يكون بواسطة جريان حديث الرفع و هو خلاف الامتتان كما عرفت، و لذا قال (قدس سره): ((لا مجال هاهنا لمثله، بداؤه انه
 ورد فى مقام الامتتان .. الى آخر الجملة)).
 (٢) لا- يخفى ان المصنف يشير فى عبارته الى وجهين من وجوه الاستصحاب، و سيأتى ان الوجه الأول لا يجرى فيما اذا كان العجز
 عن الشرط عند المصنف، و الوجه الثانى لا يجرى فيما كان العجز عن معظم الاجزاء، و لذلك قيد الاستصحاب ببعض الصور.
 بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢١٥

.....

اما الوجهان اللذان اشار اليهما: فالاول: و قبل الشروع فى بيان الاستصحاب لا بد من تقديم مقدمة، و هو ان الاستصحاب متقوم
 بامرین: اليقين السابق بالحدوث و الشك فى ارتفاع ذلك الحادث الذى كان هو متعلق اليقين السابق. فالاستصحاب المدعى ان كان
 هو استصحاب الوجوب الغيرى للباقي او الوجوب التبعي فهما غير مشكوكى البقاء، لوضوح ان الوجوب النفسى الذى منه يترشح
 الوجوب الغيرى و يتبعه الوجوب التبعي لا شك فى بقائهما بعد ارتفاع الوجوب النفسى المتعلق بالكل، و من الواضح ارتفاع الوجوب
 النفسى المتعلق بالكل بالعجز عن بعض اجزائه، و مع القطع بارتفاع هذا الوجوب النفسى فالوجوب الغيرى و التبعي مقطوعا بالارتفاع و
 غير مشكوكين حتى يجرى الاستصحاب فيهما، فالاستصحاب فاقد للركن الثانى و هو الشك فى الارتفاع للقطع بالارتفاع، و واجد
 للركن الأول و هو اليقين بالحدوث، لما عرفت من كون الوجوب الغيرى و التبعي مقطوعى الحدوث بحدوث الوجوب النفسى المتعلق
 بالكل، و لكنهما مقطوعا بالارتفاع بارتفاعه لا مشكوكا بالارتفاع. و اذا كان المراد هو استصحاب الوجوب النفسى بالباقي من الاجزاء
 فهو غير متيقن بالحدوث، فالركن الأول للاستصحاب مفقود، بل يمكن ان يقال: انه ان كان هذا الوجوب النفسى للباقي من الاجزاء هو
 الوجوب النفسى الذى كان قبل العجز فقد ارتفع لارتفاع الوجوب المتعلق بالكل فهو مقطوع الارتفاع، و ان كان هو الوجوب لها بعد

ارتفاع الوجوب المتعلق بالكل فهو مشكوك الحدوث، لوضوح ان الوجوب النفسى المتعلق بالكل قد ارتفع قطعاً بالعجز عن بعض الاجزاء و لا يقين بحدوث وجوب نفسى آخر متعلق بالباقي، و لذلك كانت دعوى الاستصحاب فى المقام مما تحتاج الى تأويل. فالتأويل الأول: هو ان يكون المراد من استصحاب وجوب الباقي هو استصحاب الوجوب الكلى، بان نقول- قبل عروض العجز عن بعض اجزاء المركب- كان لنا وجوبان: وجوب نفسى متعلق بالكل، و وجوب غيرى متعلق

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ٢١٦

.....

بالاجزاء، فالباقي قبل عروض العجز كان له وجوب غيرى، و بعد عروض العجز يحتمل ان يكون واجبا بالوجوب النفسى لاحتمال كون ما عرض له العجز ليس جزءاً مطلقاً، بل هو جزء فى حال التمكن، فالوجوب الكلى المعنون بعنوان خاص من كونه غيرى او نفسياً بالنسبة الى الباقي مقطوع الحدوث قبل عروض العجز و مشكوك الارتفاع بعد عروض العجز، لاحتمال بقاءه فى ضمن فرده و هو الوجوب النفسى المحتمل الحدوث للباقي بعد عروض العجز، فالوجوب الكلى للباقي بما هو وجوب كلى مقطوع الحدوث مشكوك الارتفاع، فاركان الاستصحاب فى الباقي تامه فيستصحب الوجوب فيها بعد عروض العجز.

و الجواب عنه اولاً: ان هذا الاستصحاب للكلى لا- يتأتى فيما كان العجز عن الشرط، فان المشروط بشرط و ان انحل الى ذات المشروط و تقيده بالشرط إلا انهما جزءان تحليليان، و الواجب هو الشئ الخاص، فليس لذات المشروط قبل عروض العجز وجوب غيرى حتى يتأتى استصحاب الوجوب الكلى المردد بين الوجوب الغيرى و النفسى فى ذات المشروط بعد عروض العجز عن الشرط. و ثانياً: ان هذا الاستصحاب انما يجرى بناء على جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من استصحاب الكلى، فان استصحاب الكلى كما سيأتى بيانه فى مبحث الاستصحاب على اقسام ثلاثة:

- الأول: استصحاب الكلى الموجود فى ضمن الفرد كما لو كان للانسان الموجود فى ضمن زيد اثر فعند الشك فى موت زيد- مثلاً- يستصحب وجود الحصه من الانسان الكلى الموجود فى ضمن زيد.

- الثانى: استصحاب الكلى المردد بين فردين احدهما مقطوع الارتفاع و الثانى مقطوع البقاء، ككلى الحيوان المردد بين البق و الفيل بعد مرور زمان يقطع بموت البق فيه، فانا لو علمنا بوجود الحيوان و لم نعلم انه بق او فيل فان كان بقا فقد ارتفع

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ٢١٧

.....

قطعاً، و ان كان فيلاً- فهو باق قطعاً، فيكون المستصحب كلى الحيوان من دون تعنونه بعنوان البقية او الفيلىة و هو مقطوع الحدوث مشكوك الارتفاع.

- الثالث: استصحاب الكلى المردد بين فرد مقطوع الارتفاع و بين فرد مشكوك الحدوث و هذا على قسمين:

الأول: ان يكون الفرد المقطوع الارتفاع و الفرد المشكوك الحدوث هما فردان متباينان عند العرف، و استصحاب الكلى فى هذا القسم غير صحيح للقطع بارتفاع الكلى الموجود فى ضمن فرد المقطوع الارتفاع، و الشك فى حدوثه فى ضمن فرده الآخر، كما لو كان المحلّ متنجساً بالبول- مثلاً- و غسلنا المحلّ مرتين و شككنا فى تنجس المحل بعد ارتفاع نجاسة البول بنجاسة اخرى كالدّم- مثلاً- فان النجاسة البولية و النجاسة الدموية فردان من النجاسة متباينان عند العرف، و فى هذا القسم لا يصح استصحاب كلى النجاسة المرددة بين هذين الفردين.

الثانى: ان يكون الفردان عند العرف ليسا فردين متباينين، بل هما عند العرف شئ واحد، كما فى مراتب البياض المتفاوتة بالشدة و

الضعف، فانه لو قطعنا بارتفاع المرتبة الشديدة من البياض و شككنا في بقاء البياض في ضمن المرتبة الضعيفة منه او ارتفاعه مطلقا فانه لا مانع من الاستصحاب الكلي فيه، و ان تردّد بين مقطوع الارتفاع و مشكوك الحدوث عند الدقة، لكنه عند العرف حيث كان الفرد اللاحق هو عين الفرد السابق فلذلك يصح استصحاب كلي البياض المرّد بين المرتبة الشديدة المقطوعة الارتفاع و المرتبة الضعيفة اللاحقة. و من هذا القسم الوجوب المرّد بين الغيرى و النفسى، فان نفس الوجوب شىء واحد عند العرف و ان اختلف في صنفية الغيرى و النفسى دقة و عقلا، و لما كان كلي الوجوب في الباقي متيقن الحدوث مشكوك الارتفاع لاحتمال بقائه بالوجوب النفسى المتعلق بالباقي كان لاستصحابه مجال. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: (نعم ربما يقال بان قضية الاستصحاب في بعض الصور) و هى ما اذا كان العجز ليس عن معظم الاجزاء و لم يكن العجز عن

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢١٨

الاستصحاب، و كان ما تعذر مما يسامح به عرفا، بحيث يصدق مع تعذره بقاء الوجوب لو قيل بوجوب الباقي، و ارتفاعه لو قيل بعدم وجوبه، و يأتى تحقيق الكلام فيه فى غير المقام (١) كما أن وجوب الباقي فى

الشرط، و ذلك فيما كان العجز عن بعض اجزاء المركب لا عن معظمه و لا عن الشرط كما عرفت تقتضى (ووجوب الباقي فى حال التعذر) عن الكلّ فيكون الباقي واجبا (ايضا) فى حال التعذر (و لكنه لا يكاد يصح) هذا الاستصحاب (الأ بناء على صحة القسم) الثانى من القسم (الثالث من استصحاب الكلى) كما عرفت مفضّلا. و لا يخفى ايضا ان صحة هذا الاستصحاب مبنى على ان تكون الاجزاء واجبة بالوجوب الغيرى، اما اذا لم نقل بان للاجزاء وجوبا غيريا و ان كان فيها ملاك المقدمية فلا يتم هذا الاستصحاب.

(١) يشير بهذا الى الوجه الثانى لتأويل هذا الاستصحاب المدعى فى المقام. و حاصله ان نقول: ان المستصحب هو الوجوب النفسى للباقي بدعوى ان المتعذر من الاجزاء فيما اذا كان قليلا بالنسبة الى الباقي من الاجزاء يعدّ بنظر العرف انه من حالات المتعلق للوجوب النفسى.

و بعبارة اخرى: انه اذا تعلّق الحكم بموضوع مركب من اجزاء كثيرة و كان المتعذر قليلا- منها فوجوب الباقي من الاجزاء ما عدا المتعذر و ان كان دقة و عقلا هو وجوب آخر غير الوجوب المتعلق بها و بالجزء المتعذر، أأ انه عند العرف ليس هو وجوبا آخر حتى يكون مشكوك الحدوث، بل هو عندهم نفس الوجوب النفسى الأول، حيث انهم لا يرون وجوب التالف من اجزاء كثيرة لو تعذر جزء واحد منها و بقى الوجوب متعلقا بالباقي انه وجوب آخر هو غير الوجوب الأول، بل هو عندهم عين الوجوب الأول كما فى استصحاب كرية الماء فيما اذا نقص منه جزء قليل فانه بنظر العرف كون الباقي متحدا مع الأول، و النقصان الجزئى و ان اوجب الشك

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢١٩

الجملة ربما قيل بكونه مقتضى ما يستفاد من قوله: صلى الله عليه و آله و سلم: إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم، و قوله: الميسور لا يسقط بالمعسور، و قوله:

ما لا يدرك كله لا يترك كله و دلالة الاول مبنية على كون كلمة (من) تبعيضية، لا بيانية، و لا بمعنى الباء، ظهورها فى التبعية و إن كان مما لا- يكاد يخفى، إلا- أن كونه بحسب الاجزاء غير واضح، لاحتمال أن يكون بلحاظ الافراد، و لو سلم فلا محيص عن أنه- هاهنا- بهذا اللحاظ يراد، حيث ورد جوابا عن السؤال عن تكرار الحج بعد أمره به (١)، فقد روى

في بقاء الحكم الأول إلا ان الموضوع للحكم الأول بنظر العرف هو الباقي وانه بالاستصحاب يثبت بقاء الحكم الأول.

ولا يخفى ان هذا الاستصحاب من الاستصحاب الشخصي وهو استصحاب الحكم النفسى الأول لا من استصحاب الكلى كما فى الوجه السابق، و اليه اشار بقوله: ((او على المسامحة)) أى ان قضية الاستصحاب لوجوب الباقي اما ان يكون لاستصحاب الكلى كما فى الوجه السابق، او تكون لاجل المسامحة عند العرف ((فى تعيين)) ما هو ((الموضوع فى الاستصحاب)) فان نظر العرف حيث انه مبنى على المسامحة، و لما كان الباقي فى معظم الاجزاء ((و كان ما تعذر)) من الاجزاء لا يضر العرف فى بقاء الموضوع للحكم لانه ((مما يسامح به عرفا بحيث يصدق مع تعذره)) أى بحيث يصدق مع تعذر هذا القليل ((بقاء الوجوب)) الأول لموضوعه ((لو قيل بوجوب الباقي و ارتفاعه)) أى و ارتفاع الوجوب الأول عن موضوعه ((لو قيل بعدم وجوبه)) أى بعدم وجوب الباقي، ففى مثل هذه الصورة يصح الاستصحاب، و قد ظهر انه من الاستصحاب الشخصى دون الكلى.

(١) لما تعرّض لحكم الباقي بعد العجز عن بعض الاجزاء و تعذره من حيث الاطلاق فى الامر فى ادلة الاجزاء و من حيث اصل البراءة و الاستصحاب .. تعرض لحكم

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٢٠

.....

الباقي من ناحية الدليل الخارجى، و هو الاخبار التى ادعى دلالتها على وجوب الباقي بعد التعذر، و قد اشار الى اخبار ثلاثة:

الأول: قوله صلى الله عليه و آله و سلم: (اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم) [١٦] و قبل الشروع فى بيان كيفية الاستدلال به ينبغى ان لا- يخفى ان قوله فى الجملة اشارة الى ان الاخبار الثلاثة لا- تدل على الاتيان بالباقي مطلقا، بل هذا الأول لا يدل على الاتيان بالمشروط عند العجز عن الشرط، لان دلالة على الاتيان بالباقي- كما سيأتى- متوقفة على ان يكون المراد من (من) فى قوله: (فاتوا منه) هو التبعض فى المركب، و قد تقدم ان المشروط و شرطه ليسا اثنين حتى يكون المشروط بعضا من المركب، بل الواجب هو الشىء الخاص المنحلّ عقلا الى ذات المشروط و تقيده بالشرط، و ليس المشروط- بما هو مشروط- كلّا له ابعاض حتى يكون مما يدل على الاتيان بالبعض منه ما دلّ على الاتيان ببعض المركب عند العجز عن كلّ المركب.

الثانى: و هو دليل الميسور انما يدل على فرض دلالة على الاتيان بما يصدق عليه ان الميسور للمركب، ففىما اذا كان المركب- مثلا- مركبا من عشرة اجزاء فوقع العجز عن تسعة منها لا يكون الواحد من الميسور للعشرة.

و اما الثالث و هو قوله عليه السلام: (ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ) [١٧] فهو انما يدل على لزوم الاتيان بالباقي- بناء على دلالة على لزوم ذلك فى خصوص الكل و اجزائه- لظهور قوله: (كلّ) فى ذلك، فلا يدلّ على الاتيان بالمشروط عند تعذر شرطه، لانه ليس المشروط- بما هو مشروط- كلّا مركبا من ذات المشروط و تقيده، بل هو كما عرفت ان الواجب فيه امر واحد و هو الخاص، و ان انحلّ عقلا و دقه الى ذات المشروط و تقيده بالشرط إلا ان الواجب خارجا واحد و هو الخاص.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٢١

.....

فاتضح ان قوله: ((فى الجملة)) لبيان ان الاخبار الثلاثة لو تمت دلالتها لكانت دالة على الاتيان بالباقي عند العجز فى الجملة لا مطلقا .. الأول: من الاخبار قوله صلى الله عليه و آله و سلم: (اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم) و كيفية الاستدلال به ان قوله اذا امرتكم يدل على الامر الوجوبى اما لان مادة الامر تدل على الوجوب، او فى خصوص المقام بقرينة قوله ذلك بعد ان خطب صلى الله عليه و آله و سلم فقال:

ان الله كتب عليكم الحج، ثم بعد ان سأله عكاشة او سراقه عن انه مرة او متكرر في كل عام؟ قال صلى الله عليه وآله وسلم اذا امرتكم .. الخ، فقرينة المقام تدل على ان المراد من الامر هو الامر الوجوبى، ثم ان المراد من الشىء هو الواحد اما واحدا جنسيا او نوعيا او صنفيا، و يكون المراد منه هو المركب، و لا- بد و ان يكون المراد منه هو المركب بقرينة قوله منه، لاین (من) اما ان تكون بمعنى الباء و هو بعيد لندرة استعمال (من) بمعنى الباء، فانه لم يرد فى القرآن الكريم استعمالها بمعنى الباء، نعم فى قوله تعالى: يُنظَرُونَ مِنْ طَرَفٍ خَفِيٍّ [١٨] ادعى يونس انها بمعنى الباء: أى ينظرون اليك بطرف خفى، و انكر عليه القوم غيره، و قالوا: انها فى الآية بمعنى الابتداء، و المعنى انهم ينظرون اليك مبتدئين من الخفاء فى مقام النظر، و اذا لم تكن (من) بمعنى الباء فلا بد اما ان تكون بياضية كما وردت فى قوله تعالى: أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ [١٩] فان المراد أن الاساور هى الذهب لا ان الاساور من بعض الذهب. او تكون تبعية كما فى قوله تعالى: مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ [٢٠] و فى قوله: فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ [٢١].

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٢٢

.....

و حيث كان حملها على البيانى بعيدا ايضا، لاین مورد السؤال و الجواب من حيث توهم لزوم التكرار و الجواب بقوله فاتوا منه ما استطعتم لعدم التكرار مما يأبى حملها على البيانى، مضافا الى ان البيان ينبغى ان يكون بالواضح و الضمير مبهم لا يصح ان يكون بيانا، فيتعين ان تكون (من) للتبعض، و اذا كانت (من) للتبعض تعين ان يكون المراد من الشىء هو المركب دون العام و الكلى، لان مصداق العام و مصداق الكلى ليس بعضا منهما، بل مصداقهما هو عينهما، فان فرد العام هو العام لا بعضه و مصداق الكلى هو الكلى لا- بعضه، لوضوح انه اذا كان المأمور به العام على نحو البديل فحيث انه يحصل امتثاله بمحض وجود الطبيعة فلا يتصور فيه العجز عن فرد و القدرة على فرد آخر، بل العجز عنه هو العجز عن الطبيعة باسرها، و لا- يتأتى فيه العجز عن بعض فرد المطلوب و القدرة على الفرد الآخر، هذا مضافا الى ان العام البدلى كل فرد من افراده الخاصة و ان كان هو العام مع الخصوصية، ألا ان المطلوب هو العام، و الامتثال بالفرد انما هو لاجل ما فى ضمنه من العام، و اما خصوصيات الافراد فهى غير مطلوبة قطعا.

و اما العام الاستغراقى فانه حيث ينحل الى مطلوبات متعددة فكل فرد هو مطلوب غير المطلوب الآخر، فلا يكون المأتى به بعضا من مطلوب واحد.

مضافا الى ان المراد بالجواب فى مورد الرواية ليس العام الاستغراقى، فينحصر التبعض فى كون المراد من الشىء هو المركب، و حينئذ يتم المطلوب، لان المراد من الرواية على هذا هو انه اذا امرتكم بمركب فاتوا منه ما تستطيعونه.

ثم لا- يخفى ان (ما) و ان كانت تأتى بمعنى الذى، و موصوفة، و مصدرية، ألا انه اذا تعين ارادة التبعض من (منه) و ان المطلوب هو المركب ينتفى احتمال كونها مصدرية، لان المناسب للتبعض هو اما كونها بمعنى الذى: أى فاتوا منه الذى تستطيعونه، او موصوفة: أى فاتوا منه ما هو المستطاع.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٢٣

.....

و الجواب عنه اولاً: ان كلمة (من) و ان كانت للتبعض إلا انها ليست موضوعاً للتبعض بعنوانه: أى ليست موضوعاً لمفهوم التبعض بحيث يكون لفظ التبعض و لفظ (من) من المترادفات، بل هى موضوعاً لمجرد اقتطاع مدخولها عن متعلقه، و هذا المعنى يلائم كون المتعلق كلياً و من لاقتطاع بعض افراده عنه: أى ان (من) تدل على اقتطاع مدخولها الذى هو الفرد غير المستطاع من الكلى الشامل للمستطاع و غير المستطاع، فيكون المراد من الرواية انه اذا امرتكم بشىء الذى هو الكلى الشامل للمستطاع و غير المستطاع فاتوا منه

الفرد المستطاع.

و الحاصل: ان لفظ (من) موضوعه للاقتطاع من المتعلق الشامل لاقتطاع الاجزاء و الافراد، و هي و ان كان يصح ان يراد منها التبويض في المركب، و يصح ان يراد منها الاقتطاع من الكلى، و لكن بملاحظة المورد يكون المراد منها الاقتطاع من حيث الافراد لا الاجزاء. و ثانيا: لو سلمنا انها موضوعه لخصوص التبويض في الاجزاء، إلا ان المراد منها هنا هو التبويض في الافراد، بملاحظة مورد الرواية و ذلك لما خطب صلى الله عليه و آله و سلم و قال كتب عليكم الحج سألته السائل ان الحج قد كتب علينا في كل عام، فأجابه صلى الله عليه و آله و سلم بعد ان اعرض عن جوابه ثلاث مرات و السائل يكرر السؤال، فأنبه- اولاً- رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم بما حصله: انه لو قلت في كل عام لكان يجب عليكم في كل عام و انتم لا تستطيعون ذلك، و المراد من عدم استطاعتهم انهم يصعب عليهم الاتيان بالحج في كل عام، فيلزمه عادة ان لا- يمتثلوا، و اذا لم يمتثلوا للحج يكفرون .. الى آخر ما اشتملت عليه الرواية من التأييد، ثم قال له صلى الله عليه و آله و سلم: اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم، و من الواضح ان مورد الرواية- سؤالاً و جواباً- هو الكلى ذو الافراد، لان السائل قد سأل عن لزوم تكرير الحج و عدمه، و جواب النبي صلى الله عليه و آله و سلم انه اذا امرتكم بشيء بذلك الكلى فاتوا منه: أى فاتوا من افراده ما استطعتم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٢٤

.....

و قد اشار المصنف (قدس سره) الى ان الاستدلال بهذه الرواية متوقف على ان يكون المراد من (من) التبويض، فانها لو كانت بمعنى الباء فلا دلالة لها لما عرفت من ان المتحصّل منها حينئذ انه اذا امرتكم بشيء فاتوا به ما استطعتم، فانها تكون مساوقة للقدره على المركب كله: أى يكون المراد منها اذا كانت بمعنى الباء انه ان استطعتم اتيانه فاتوا به، و ان لم تستطيعوا اتيانه فلا يجب عليكم الاتيان، و حيث ان المفروض العجز عن بعض اجزاء المركب و المركب ينتفى بانتفاء بعضه، فتكون داله على عدم وجوب الاتيان بالمركب الذى يعجز عن بعض اجزائه، فتكون على خلاف المطلوب ادلّ. و لو كانت بيانية لكان المراد منها- ايضاً- انه اذا امرتكم بشيء فاتوه ما استطعتم و لا- وجه لهذين المضمونين فى الدلالة على التبويض فى الاجزاء، فان المتحصّل منه كالمحصّل منها بمعنى الباء، فاذا كانت (من) بمعنى الباء او بيانية فلا دلالة لها على التبويض فى الاجزاء ان لم تكن على خلافه ادل بقوله: ((و دلالة الأول)) أى دلالة قوله صلى الله عليه و آله و سلم اذا امرتكم .. الخ على الاتيان بالباقي عند العجز (مبنية على كون كلمة من تبويضية لا بيانية و لا بمعنى الباء)) لما عرفت من عدم وجه لدالتها على ذلك حيث تكون (من) بمعنى الباء او بيانية. و قد اشار الى الجواب الأول بقوله: ((و ظهورها)) أى و ظهور (من) ((فى التبويض و ان كان مما لا يكاد يخفى)) لما عرفت من ندره و ورودها بمعنى الباء، بل انكره غير يونس، و لا- وجه لكونها بيانية لان مدخولها الضمير و هو مبهم، و لا- وجه لان يكون المبهم بياناً إلا ان كونها للتبويض لا يقتضى دلالتها على المطلوب، لان التبويض كما يكون فى الاجزاء يكون فى الافراد ايضاً، و لذا قال (قدس سره): ((إلا ان كونه)) أى التبويض ((بحسب الاجزاء غير واضح)) لعدم اختصاصها بالتبويض فى الاجزاء، بل هناك مجال ((لاحتمال ان يكون)) التبويض ((بلحاظ الافراد)). و اشار الى الجواب الثانى بقوله: ((و لو سلم)) أى لو سلمنا ان (من) موضوعه للتبويض فى الاجزاء ((فلا محيص عن انه)) يراد بها ((هاهنا)) التبويض ((بهذا اللحاظ يراد)) أى بلحاظ الافراد لا الاجزاء

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٢٥

انه خطب رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فقال: ان الله كتب عليكم الحج فقام عكاشة و يروى سراقه بن مالك فقال: فى كل عام يا رسول الله؟ فأعرض عنه حتى أعاد مرتين او ثلاثاً، فقال: ويحك و ما يؤمنك ان اقول نعم، و الله لو قلت نعم لوجب و لو وجب ما استطعتم و لو تركتم لكفرتهم، و انما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم و اختلافهم الى انبيائهم، فاذا امرتكم بشيء

للقريئة القائمة في المقام على ارادة التبعض من حيث الافراد، و ذلك (حيث ورد جوابا عن السؤال عن تكرار الحجج .. الى آخر كلامه) و من الواضح دلالة مساق الرواية على التبعض في الافراد دون الاجزاء.

و ما تقدم في استدلال المدعى بانه لا معنى للتبعض في الافراد لان كل فرد مطلوب غير المطلوب الآخر فلا تبعض .. فالجواب عنه: ان المراد من الوحدة التي بلحاظها التبعض هو الوحدة في مقام الطلب، و لا اشكال ان الطلب المتعلق بالكلية متعلق بواحد في مقام الطلب و ان انحل عقلا الى اوامر متعددة، و بلحاظ هذه الوحدة في مقام الطلب يصح الاقتطاع و التبعض. هذان الجوابان بناء على كون (من) في المقام للتبعض. إلا انه يمكن ان يقال ان قرينة المقام تقتضى كون (من) بيانية و كون مدخولها الضمير و هو مبهم لا يصلح للبيان .. مدفوع بانه انما لا يصلح للبيانية حيث يكون المبيّن امرا مبهما، و اما اذا كان امرا معلوما كمتعلق الامر و ان الامر باتيان المستطاع دون غيره من باب المنّة، اما بان يكون المراد من غير المستطاع ما فيه شدة و حرج، او يكون من باب المنّة و عدم وجوب رفع عدم القدرة و الاستطاعة، او يكون ارشادا الى حكم العقل. و على كل فقرينة المقام تقتضى عدم التكرار، و اذا كان المراد هو التبعض فاللائم التكرار في الفرد المستطاع و هو خلاف الظاهر من مساق كلامه صلى الله عليه و آله و سلم، فيتعين ان تكون (من) بيانية و يكون المتحصّل من الرواية: انه اذا امرتكم بشيء فاتوا ذلك الشيء حيث تستطيعون، و حيث لا تستطيعون فلا يجب عليكم الاتيان. و الله العالم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٢٦

فاتوا منه ما استطعتم و اذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه.

و من ذلك ظهر الاشكال في دلالة الثاني أيضا، حيث لم يظهر في عدم سقوط الميسور من الاجزاء بمعسورها، لاحتمال ارادة عدم سقوط الميسور من أفراد العام بالمعسور منها.

هذا مضافا إلى عدم دلالة على عدم السقوط لزوما، لعدم اختصاصه بالواجب، و لا مجال معه لتوهم دلالة على أنه بنحو اللزوم (١)، إلا أن يكون المراد عدم سقوطه بما له من الحكم وجوبا كان

(١) الثاني هو الخبر المروي عن علي امير المؤمنين عليه السلام و هو قوله عليه السلام: (الميسور لا يسقط بالمعسور) [٢٢] و توضيحه: ان دلالة على لزوم الاتيان بالباقي من اجزاء المركب بعد العجز عن بعض اجزائه الآخر متوقفة على امرين: الأول: ان يكون المراد من الميسور هو الميسور من اجزاء المركب لا خصوص الميسور من افراد العام:

بمعنى ان يكون الميسور اما شاملا لكلا الامرين فيكون دالا على وجوب الاتيان بالباقي من اجزاء المركب و بالباقي من افراد العام، او يكون ظاهرا في خصوص الميسور من اجزاء المركب. اما لو كان ظاهرا في خصوص الميسور من افراد العام او يكون مجملا لا ظهور له في خصوص ميسور اجزاء المركب و لا- في ما يعمها لما صح الاستدلال به على المطلوب في المقام من عدم سقوط الحكم في الباقي من اجزاء المركب الواجب عند العجز عن بعض اجزائه. و من هذا يتبين المراد من قوله (قدس سره) و من ذلك ظهر الاشكال: أى انه من الاشكال على الرواية السابقة في انها انما تدل على المطلوب حيث تكون (من) ظاهرة في التبعض من الاجزاء او في التبعض الشامل لها و للافراد من العام، اما لو كانت مختصة بخصوص التبعض في

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٢٧

.....

افراد العام فلا تدل على ما هو المطلوب في المقام، و كذا لو كانت بمعنى الباء او بيانية ظهر الاشكال في هذه الرواية في ان دلالتها

منوطة بظهور الميسور اما في خصوص الميسور من الاجزاء او فيما يعمها و الميسور من الافراد.

و الظاهر من المصنف دعوى الاجمال في ظهور هذه الرواية و انها لا ظهور لها في الميسور من الاجزاء للمركب و لو بنحو الشمول لها و للميسور من الافراد للعام، لاحتمال ان يكون المراد بها خصوص الميسور من افراد العام، لان قوله: ((لاحتمال ارادة عدم سقوط الميسور من افراد العام بالمعسور منها)) معناه انه يحتمل ان يراد بالرواية خصوص عدم سقوط افراد العام الميسورة بالمعسور منها، لوضوح أن ظهورها في الشمول لها و لا- جزء المركب لا- يمنع من دلالتها على المطلوب في المقام، و انما المانع اجمالها و عدم ظهورها لا في خصوص ميسور اجزاء المركب و لا فيما يعمها و ميسور افراد العام.

الامر الثاني: دلالة الرواية على وجوب الاتيان بالباقي من الاجزاء عند تعذر البعض، و دلالته على لزوم باحد نحوين: الأول: ان اسناد عدم السقوط الى الباقي من الاجزاء انما يصح باعتبار ما له من الحكم، لوضوح انه لا معنى لسقوط نفس الباقي من الاجزاء، فاسناد عدم السقوط الى الباقي اسناد الى غير ما هو له باعتبار كون الباقي باقيا على عهدة المكلف باعتبار بقاء حكمه من الوجوب على حاله بعد التعذر، فيكون المتحصّل من قوله الميسور لا يسقط هو الاخبار عن عدم سقوطه و بقاءه على العهدة، و لازم ذلك بقاء حكمه الواجب، لان المناسب للكون على العهدة هو الحكم الوجوبى دون غيره من الاحكام.

لا يقال: ان الحكم الوجوبى المتعلق بالمجموع لا اشكال في سقوطه بتعذر بعض الاجزاء، و على فرض كون الباقي واجبا بعد التعذر فلا بد ان يكون هذا الوجوب للباقي وجوبا آخر غير الوجوب الأول المتعلق بالمجموع من الباقي و الاجزاء المتعدرة فلا يكون الباقي باقيا على العهدة التى كانت قبل التعذر.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٢٨

أو ندبا، بسبب سقوطه عن المعسور، بأن يكون قضية الميسور كناية

فانا نقول: هذا مبنى على المسامحة فانه لما كان الباقي واجبا بعد التعذر فهو كأنه لم يسقط حكمه الوجوبى الأول.

النحو الثانى: ان تكون الجملة جملة خبرية بداعى البعث الوجوبى، كقوله:

يعيد و يغتسل ..، و قد تقدم فى مباحث الالفاظ ان دلالة الجملة الخبرية المسوقة بداعى البعث على الوجوب اقوى من دلالة صيغة افعال على الوجوب. و بعد تمامية هذين الامرين من دلالة الميسور على الميسور من الاجزاء، و دلالة لا يسقط على الوجوب تتم دلالة الرواية على وجوب الاتيان بالباقي عند التعذر. و قد عرفت اشكال المصنف على دلالة الميسور من الاجزاء بعدم الظهور و الاجمال من هذه الناحية.

و اما على دلالتها على الوجوب لو سلّمنا دلالتها على الميسور من الاجزاء فحاصله انه لا اشكال فى شمول الرواية للمندوب المركب المتعذر بعض اجزائه و شمولها للمندوب يستلزم ان يكون المراد منها هو مطلق الرجحان دون الوجوب، لوضوح عدم معقولية وجوب الاتيان بالباقي من المركب المندوب المتعذر بعض اجزائه.

و الحاصل: ان هنا ظهورين: ظهور فى الوجوب، و ظهور فى الشمول للمندوب، و ظهورها فى الشمول اقوى من ظهورها فى الوجوب، لاین سوقها آب عن تخصيصها بخصوص المركب الوجوبى، لانها فى مقام بيان أن المعسور من اجزاء المركب لا- يقتضى سقوط الميسور من اجزائه. و الى هذا اشار بقوله: ((هذا مضافا الى عدم دلالاته)) أى مضافا الى المناقشة الاولى من اجمال الميسور ان لا دلالة للخير ((على)) الوجوب و ((عدم السقوط لزوما ل)) ظهور الخير فى ((عدم اختصاصه بالواجب)) المركب المتعذر بعض اجزائه بل هو شامل للمركب المندوب المتعذر بعض اجزائه ((و لا مجال معه)) أى لا مجال مع شمول الخير للمندوب ((لتوهم دلالاته على انه بنحو اللزوم)) و قد عرفت ان المطلوب اثبات وجوب الاتيان بالباقي من اجزاء المركب الواجب بعد تعذر بعض اجزائه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٢٩

عن عدم سقوطه بحكمه، حيث إن الظاهر من مثله هو ذلك، كما أن الظاهر من مثل (لا ضرر ولا ضرار) هو نفي ما له من تكليف أو وضع، لا أنها عبارة عن عدم سقوطه بنفسه و بقاءه على عهده المكلف كي لا يكون له دلالة على جريان القاعدة في المستحبات على وجه، أو لا يكون له دلالة على وجوب الميسور في الواجبات على آخر (١)،

(١) حاصل هذا الاستدراك هو الاشكال على جوابه الثاني الذي عرفت انه منع دلالة الخبر على لزوم الاتيان بالباقي، و انه انما يدل على رجحان الاتيان بالباقي الشامل للباقي المندوب. و توضيحه: ان عدم السقوط منسوب الى الباقي بما هو له و لا مجاز في المقام، فان المراد من بقاء الباقي بقاءه على ما هو عليه من الموضوعية الثابتة له في مقام التشريع و جعله موضوعا للحكم، فالمراد من عدم سقوطه بقاءه على موضوعيته للحكم الذي له، فان كان حكمه الوجوب فهو باق له و ان كان هو الندب فهو باق له.

و الحاصل: ان الظاهر منه ان الميسور لا يسقط عما له من موضوعيته للحكم الذي له بعد تعذر المعسور، فتكون هذه القضية شاملة للواجب و المندوب، و دالة على وجوب الباقي في المركب الواجب، و على استحباب الباقي في المركب المندوب، لان الظاهر من هذه القضية هو بقاء هذا الموضوع على موضوعيته بما له من الحكم، كما ان الظاهر من لا ضرر رفع الموضوع بما له من الحكم سواء كان وضعيا او تكليفيا، و ليس الظاهر من هذه القضية عدم سقوط الباقي و بقاءه على العهدة حتى يكون المتحصل منها هو الوجوب لمناسبة بقاءه على العهدة للوجوب، و ليس الظاهر منها هو مطلق الطلب الرجحاني حتى لا يكون دالا على وجوب الباقي في المركب الواجب. و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: ((إلا ان يكون المراد عدم سقوطه)) أي الباقي عن موضوعيته ((بما له من الحكم وجوبا كان او ندبا بسبب سقوطه)) أي بسبب سقوط الحكم ((عن المعسور)) لا يسقط الحكم عن الميسور و هو باق على

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٣٠

.....

موضوعيته لحكمه الذي هو له ((بان يكون قضية الميسور)) قضية خبرية ((كناية عن عدم سقوطه)) عما هو فيه و هو باق على حاله ((بحكمه)) الذي كان له ((حيث ان الظاهر من مثله ذلك)) لوضوح ان مساق هذه القضية لبيان رفع توهم ان تعذر بعض اجزاء المركب يوجب ارتفاع الباقي عما له من الحكم، بل لا يوجب تعذر بعض الاجزاء ارتفاع الباقي عما هو فيه، بل هو باق على حاله و موضوعيته لحكمه، و هذا المساق يشمل الواجب و المندوب، و القضية باقية على خبريتها و لازمها بقاء الحكم بقاء موضوعه.

و الحاصل: ان مساق هذه القضية بقاء الحكم بقاء موضوعه، كما ((ان الظاهر من مثل لا ضرر)) عكس ذلك و ((هو نفي)) الحكم بنفي موضوعه و هو شامل ل ((ما له من)) حكم مطلقا من ((تكليف او وضع)) ثم اشار الى انه ليس الظاهر منها هو الحكم الوجوبي حتى يختص بالباقي من المركب الواجب دون المندوب، بدعوى ان عدم السقوط كناية عن بقاء العهدة المناسب للوجوب بقوله: ((لا انها عبارة عن عدم سقوطه)) أي الباقي ((بنفسه)) باسناد عدم السقوط اليه، و حيث لا معنى لسقوط ذات الباقي بنفسه ((و)) و عليه فلا بد من ان يكون كناية عن ((بقاءه على عهده المكلف كي لا يكون)) على هذا ((له دلالة على جريان القاعدة في المستحبات على وجه)) و هو كونه كناية عن العهدة، لما عرفت من ان العهدة لا تناسب المستحب اذ لا عهدة للمستحب، ثم اشار ايضا الى انه ليس الظاهر منها هو الرجحان المطلق و ان الباقي راجح الاتيان فقط، فلا يكون نافعا في ما هو المهم في المقام من اثبات لزوم الاتيان بالباقي بعد التعذر بقوله: ((او لا يكون له دلالة على الوجوب الميسور في الواجبات على آخر)) مما ذكره و هو ما ذكره اولاً بقوله: ((مضافا ... الخ)) موردا به على من استدل بهذا الخبر على لزوم الاتيان بالباقي بعد التعذر.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٣١

فافهم (١).

(١) يمكن ان يكون اشارة الى انه بعد ان تمت دلالة (الميسور لا يسقط بالمعسور) على لزوم الاتيان بالباقي في المركب الواجب عند تعذر بعضه، فالمناقشة الاولى من احتمال الاجمال فيها من ناحية شمولها للمركب لا وجه لها، لدعوى ظهورها في الاطلاق الشامل للمركب، لان المفرد المحلى باللام له ظهور في الشمول و الميسور مفرد محلى باللام فله ظهور يشمل كل ميسور سواء كان ميسورا للمركب او للعام.

هذا اذا لم نقل باختصاصها بالمركب بدعوى ان العام اما بدلى او استغراقى، و لا وجه للعام البدلى لان العجز فيه لا يكون إلا بالعجز عن الطبيعة بجميع افرادها، و اما العام الاستغراقى فلوضوح انه لا مجال لان يتوهم احد ان العجز عن بعض افراده موجب لسقوط الافراد الأخر المتيسرة بعد ان كان ينحل الى مطلوبات متعددة بمقدار ما له من الافراد، فيتعين ان التوهم انما يكون له مجال معقول فى خصوص المركب المتعذر بعض اجزائه.

لا يقال: انه اذا كان لا مجال لتوهم كون العجز عن بعض افراد العام الاستغراقى موجبا لسقوط الافراد الأخر المتيسرة، فكذلك ايضا لا مجال للتبعيض فى افراد العام الاستغراقى لانحلاله الى اوامر متعددة فليس هناك شىء واحد يصح التبعيض فيه.

فانه يقال: فرق بين الدلالة على التبعيض كما فى النبوى المتقدم و بين هذا الخبر، و وجه الفرق ان هذا الخبر انما يدل على التبعيض باعتبار كون الباقي ميسورا لذلك المعسور، و العام الاستغراقى المنحل الى اوامر لا يتوهم فيه ان الافراد غير المتعذرة فيه هى ميسور الافراد المتعذرة، بخلاف التبعيض المستفاد من لفظ (من) فانه باعتبار الوحدة فى مقام الطلب يصح التبعيض فيه و ان كان عمومه استغراقيا، و لا سيما حيث يكون الاستغراق فيه بتكرير نفس الفعل ... فاتضح الفرق بينهما و ان التبعيض فى النبوى له مجال، بخلاف التبعيض فى هذا الخبر.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٣٢

و اما الثالث: فبعد تسليم ظهور كون الكل فى المجموعى لا الافرادى، لا دلالة له إلا على رجحان الاتيان بباقي الفعل المأمور به- واجبا كان أو مستحبا- عند تعذر بعض أجزائه، لظهور الموصول فيما يعمهما، و ليس ظهور (لا- يترك) فى الوجوب- لو سلم- موجبا لتخصيصه بالواجب، لو لم يكن ظهوره فى الاعم قرينة على إرادة خصوص الكراهة أو مطلق المرجوحية من النفى، و كيف كان فليس ظاهرا فى اللزوم هاهنا، و لو قيل بظهوره فيه فى غير المقام (١).

فتحصل من جميع ما ذكرنا: انه لا مانع من دلالة هذا الخبر على لزوم الاتيان بالباقي من المركب، و ضعف سنده منجر بعمل المشهور به فى استنادهم اليه و استدلالهم به.

(١) هذا الخبر الثالث مروى ايضا عن امير المؤمنين عليه السلام و هو قوله عليه السلام: (ما لا يدرك كله لا يترك كله) [٢٣] و دلالته على وجوب الاتيان بالباقي من المركب الواجب بعد تعذر بعض اجزائه تتوقف على ان يكون المراد من (كل) فى قوله ما لا يدرك كله لا- يترك كله هو الكل المجموعى و لو بنحو الشمول له و لكل الافرادى، لوضوح انه لو كان المراد منه هو خصوص الكل الافرادى لما صح ان يكون دليلا- للاتيان بالباقي من الكل المجموعى، و تتوقف ايضا على ان يكون قوله (لا- يترك) دالا- على الوجوب، اذ لو دل على الرجحان لما نفع فى المقام .. و اذا تم الامر بان كان (كل) كلا- مجموعيا، و كان (لا يترك) دالا على الوجوب يتم الاستدلال بهذا الخبر على وجوب الاتيان بالباقي من المركب الواجب عند التعذر، لان المتحصل من الخبر هو ان الكل المجموعى حيث لا يدرك مجموعته لتعذر بعض اجزائه لا يجوز ترك ما يدرك منه و هو الباقي من اجزائه.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٣٣

و يظهر من المصنف المناقشة في كلا الأمرين فقد اشار الى عدم ظهور لفظه (كل) في الكل المجموعى بقوله: ((بعد تسليم ظهور كون الكل في)) الخبر هو الكل ((المجموعى لا الافرادى)) و من الواضح ان لفظه كل كما تصدق على الكل المجموعى تصدق على الكل الافرادى ايضا، فلا مانع من دعوى الاطلاق فيها و شمولها للكل المجموعى اذا لم نقل بظهورها فى المجموعى، لان هذا الخبر مثل ما تقدمه من الخبرين انما هو لرفع احتمال ارتفاع الحكم عما يدرك بواسطة ما لا يدرك، و انما يصح هذا الاحتمال حيث يكون الكل مجموعيا، فانه اذا كان افراديا فلا وجه لهذا الاحتمال بعد ان كان لكل فرد من الافراد حكم يخصه غير الحكم فى الفرد الآخر، فلا ينبغي ان يحتمل احد سقوط حكم فرد بتعذر فرد آخر.

اما اذا كان الكل مجموعيا فهذا الاحتمال مجال واضح، لبداهة ان مجموع الافراد اذا كان لها طلب واحد فعند تعذر بعضها يحتمل كل احد سقوط الطلب المتعلق بالمجموع عن الباقي فهذا التسليم مما لا بد منه.

و اما المناقشة فى الامر الثانى فحاصلها: ان قوله لا يترك لو لا وجود ما يعارضها لكانت دالة على عدم جواز ترك الباقي الراجع الى وجوب الاتيان به، إلا ان (ما) الموصولة فى قوله ما لا يدرك لها ظهور فى شمولها للباقي من المندوب ايضا، و هذا الظهور ان لم يكن اقوى من ظهور لا يترك فى الوجوب، فيكون قرينه على ان المراد منه الطلب الراجح دون الطلب الواجب، فلا اقل من كونه مساويا له، و على فرض التساوى لا يكون لا يترك ظاهرا فى اللزوم بل يكون مجملا.

نعم لو كان ظهور لا يترك فى اللزوم اقوى من ظهور (ما) الموصولة فى الشمول للمندوب لوجب رفع اليه عن ظهورها فى الشمول للمندوب و تخصيصها بخصوص الواجب، و لكن هذه الدعوى غير صحيحة لان لا يترك حكم موضوعه ما لا يدرك، و لا وجه لترجيح ظهور حكم الموضوع على ظهور الموضوع. هذا اولاً.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٣٤

.....

و ثانيا: ان هذا الخبر لبيان رفع احتمال سقوط الباقي فسوقه لبيان عدم سقوطه، و من الواضح انه كما يكون المركب الواجب له باق، كذلك للمركب المندوب باق ايضا، و الاحتمال فيهما على حد سواء، فعدم السقوط فيهما على حد سواء.

و لا يتأتى هنا ما سبق فى قضية الميسور لا يسقط بالمعسور، فان لا يسقط هناك قضية خبرية تدل على عدم سقوط الباقي و بقائه على موضوعيته فيلحقه حكمه وجوبيا كان او نديبا، اما لا يترك فهي و ان كانت قضية خبرية ايضا إلا انها بداعى البعث و الطلب، فلا بد و ان يكون المراد منها اما الطلب الوجوبى او مطلق الطلب، و حيث انه لا مجال لدلالته على الطلب الوجوبى لشموله للمندوب فيتعين ان يراد به مطلق الطلب و هو مساوق للرجحان. و قد اشار الى هذا المناقشة الثانية بقوله: ((لا دلالة له)) أى لا دلالة للخبر فى قوله لا يترك ((إلا على رجحان الاتيان بباقي الفعل المأمور به واجبا كان او مستحبا عند تعذر بعض اجزائه ل)) اجل ((ظهور الموصول)) فيما لا يدرك ((فيما يعمهما)) معا ((و ليس ظهور لا يترك فى الوجوب لو سلم)) ظهور الجملة الخبرية فى الوجوب ((موجبا لتخصيصه بالواجب)) أى ظهورها فى الوجوب لا يكون موجبا لتخصيص الموصول بالواجب لانه ليس باقوى من ظهور الموصول فى الشمول، و حيث لا يكون ظهور لا يترك فى الوجوب اقوى من ظهور الموصول فى الشمول فيتعارضان و يتساقطان و يعود الحال مجملا هذا ((لو لم يكن)) الترجيح لظهور الموصول على ظهور لا يترك لما عرفت فيكون ((ظهوره)) أى يكون ظهور الموصول ((فى الاعم)) الشامل للمندوب ((قرينه على ارادة خصوص الكراهة)) من قوله لا يترك، فلا يكون المراد من قوله لا يترك لا يجوز ترك الباقي بعد التعذر، بل يكون المراد منه يكره ترك الباقي بعد التعذر ((او)) يكون المراد ((مطلق المرجوحية من النفي)) التى هى اعم من الكراهة الاصطلاحية، لوضوح ان العبادة تكون مرجوحة بالنسبة الى غيرها و لا تكون مكروهة بالكراهة الاصطلاحية كما

تقدم بيان ذلك في مباحث اجتماع الامر و النهي من الجزء الأول

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٣٥

ثم إنه حيث كان الملاك في قاعدة الميسور هو صدق الميسور على الباقي عرفا، كانت القاعدة جارية مع تعذر الشرط أيضا، لصدقه حقيقة عليه مع تعذره عرفا، كصدقه عليه كذلك مع تعذر الجزء في الجملة، وإن كان فاقد الشرط مبينا للواجد عقلا (١)، و لاجل ذلك ربما لا يكون

[قاعدة الميسور]

((و كيف كان فليس)) لا- يترك ((ظاهرا في اللزوم هاهنا)) أي في هذا الخبر ((و لو قيل بظهوره فيه)) أي في اللزوم ((في غير المقام)).

(١) توضيحه: انه قد عرفت فيما تقدم ان الخبر الأول و هو قوله صلى الله عليه و آله و سلم: (فاتوا منه ما استطعتم) و الخبر الثالث و هو قوله عليه السلام: (ما لا يدرك كله لا يترك كله) لا يشملان المشروط المتعذر شرطه .. اما في الأول فلظهور لفظه (من) في التبويض و لازم التبويض هو التركيب، و ليس المشروط و شرطه من قبيل المركب و ان انحل عقلا الى ذات المشروط و تقيده بالشرط، إلا ان الواجب المشروط في الحقيقة هو الواجب الخاص.

و اما الثاني فلظهور لفظه (كل) في ذلك ايضا، فان الكل المجموعى هو المركب من الاجزاء، لوضوح ان الكل مجموع الاجزاء و الجزء بعضها بلحاظ نسبه الى المجموع، فمعنى الكل هو المركب من اجزاء، و قد عرفت ان المشروط و شرطه ليس من المركب. و اما الخبر الثاني و هو قوله عليه السلام: (الميسور لا- يسقط بالمعسور) فهو شامل للمشروط عند تعذر شرطه لوضوح كون ذات المشروط من الميسور عرفا للمشروط بما هو مشروط.

ثم لا يخفى ان الغرض من هذا الكلام امران: الأول: كون المشروط المتعذر شرطه مما يشمله خير قاعدة الميسور بالخصوص. الثاني: انه لا بد في صدق قاعدة الميسور من كون الباقي مما يعد عرفا انه ميسور بالنسبة الى الكل، فانه لو كان المركب مشتملا على عشرة اجزاء و تعذرت تسعة منها و بقي واحد لا يكون الواحد من مصاديق قاعدة الميسور، لان الواحد عرفا ليس

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٣٦

.....

ميسور العشرة، بخلاف ما اذا كان المتعذر واحدا من العشرة فان التسعة لا ريب في كونها ميسور العشرة .. و الوجه في الامر الأول هو ان المتعذر سواء كان جزءا من الكل او شرطا للمشروط فالباقي من الاجزاء و ذات المشروط هو امر مبين عقلا للكل و للمشروط بما هو مشروط، لوضوح كون الاجزاء الباقية غير المركب منها و من المتعذر من الاجزاء و ذات المشروط غير المشروط بما هو مشروط، و لازم ذلك كونهما واجبين آخرين غير الكل الواجب و غير المشروط الواجب، ألما انهما لما كان وجوبهما بشرط التعذر اما وafia بالواجب غير المتعذر بجميع مصلحته و غرضه، او وafia بالمهم من مصلحته و غرضه كان هذا الوجوب بنظر العرف هو ميسور ذلك الوجوب، فلا فرق بين الشرط المتعذر و الجزء المتعذر في كون الباقي من الاجزاء و ذات المشروط ميسورا لذلك الوجوب المتعلق بالكل و بالمشروط بما هو مشروط، فلا فرق في صدق قاعدة الميسور على الباقي من الاجزاء و على ذات المشروط.

و ينبغي ان لا يخفى ان مبانيه الباقي للمأمور به المتعذر عند العقل من ناحية كون الباقي غير المأمور به بحده، و اما من ناحية الغرض و المصلحة فانه اذا كان الباقي وafia بتمام المصلحة في حال التعذر لا يكون مبينا للمأمور به عقلا لفرض كونه واجدا لتمام مصلحته و

غرضه. هذا كله بالنسبة الى مرحلة الثبوت، وانه لما ذا امر باتيان الميسور عند تعذر المعسور.

و اما في مرحلة الاثبات و الدلالة، فالرواية تدل على ان الميسور للمركب الذي تعذر بعض اجزائه او شرطه الامر فيه باق، و لا بد من اتيانه ان كان واجبا و يستحب اتيانه ان كان مستحبا.

الامر الثاني: ان المتحصّل من القاعدة هو انه لا يسقط ميسور المأمور به بتعذر المعسور منه، و عليه فلا بد و ان يكون الباقي مما هو ميسور عند العرف لذلك المأمور به، لوضوح انه لا- بد من تحقق ما هو موضوع الحكم، و لما كان عنوان الميسور هو الموضوع فلا محالة يلزم ان يكون الباقي مما يعد ميسورا للمركب في حال التعذر. و قد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٣٧

الباقي - الفاقد لمعظم الاجزاء أو لركنها- موردا لها فيما إذا لم يصدق عليه الميسور عرفا، و إن، و إن كان غير مباين للواجد عقلا (١).

اشار الى هذا الامر الثاني بقوله: ((ثم انه حيث كان الملاك في قاعدة الميسور هو صدق الميسور على الباقي عرفا)) لتقوم موضوعها بعنوان كون الباقي ميسورا للمأمور به عند العرف. و اشار الى الامر الأول و هو صدق قاعدة الميسور على المشروط الفاقد لشرطه: أى صدقه على ذات المشروط بقوله: ((كانت القاعدة جارية مع تعذر الشرط ايضا لصدقه)) أى لصدق عنوان الميسور ((حقيقة عليه)) أى على ذات المشروط ((مع تعذره)) أى مع تعذر الشرط فانه يصدق عليه حقيقة ((عرفا)) أى عند العرف يصدق صدق حقيقيا على ذات المشروط انه ميسور للمشروط بما هو مشروط ((كصدقه عليه كذلك)) أى كما يصدق عند العرف حقيقة عنوان الميسور على الباقي من الاجزاء ((مع تعذر الجزء في الجملة)) من دون فرق في الجملة لما سيأتى من ان صدق الميسور على الباقي من الاجزاء منوط بكون الباقي معظم الاجزاء. ثم اشار الى المباينة العقلية بين ذات المشروط و المشروط بما هو مشروط بقوله: ((و ان كان فاقد الشرط)) أى ذات المشروط ((مباينا للواجد عقلا)) و هو المشروط بما هو مشروط، و انما تبه على خصوص المشروط لوضوح المباينة بين باقى الاجزاء و بين الكل فهو فى غنى عن التنبيه.

(١) هذا تفريع على الامر الثاني، و حاصله: انه لما كان حكم عدم السقوط فى القاعدة موضوعه كون الباقي ميسورا عند العرف للمأمور به المتعذر بعضه، كان اللازم كون الباقي مما يعدّ ميسورا عندهم، فلا بد و ان يكون الباقي فى معظم الاجزاء، و اذا كان الباقي فاقدا لمعظم الاجزاء فلا يكون عند العرف من الميسور للمأمور به المتعذر، و مثله ما اذا قام الدليل على ان فى المركب اركاناً يفوت المركب بفوتها عمدا و سهوا، فان الفاقد لها بعد قيام الدليل على ذلك لا يكون ميسورا للمأمور به، و لذا قال (قدس سره): ((و لاجل ذلك)) أى و لاجل كون المدار على

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٣٨

نعم ربما يلحق به شرعا ما لا يعد بميسور عرفا بتخطئه للعرف، و إن عدم العد كان لعدم الاطلاع على ما هو عليه الفاقد، من قيامه فى هذا الحال بتمام ما قام عليه الواجد، أو بمعظمه فى غير الحال، و إلا عد أنه ميسوره، كما ربما يقوم الدليل على سقوط ميسور عرفى لذلك - أى للتخطئه - و أنه لا يقوم بشيء من ذلك.

و بالجملة: ما لم يكن دليل على الاخراج أو اللاحاق كان المرجح هو الاطلاق، و يستكشف منه أن الباقي قائم بما يكون المأمور به قائما بتمامه، أو بمقدار يوجب إيجابه فى الواجب و استحبابه فى المستحب (١)،

صدق عنوان الميسور على الباقي ((ربما لا يكون الباقي الفاقد لمعظم الاجزاء او لركنها موردا لها)) أى لقاعدة الميسور لعدم صدق الميسور عند العرف على الباقي اذا كان فاقدا لمعظم الاجزاء أو لأركان المركب. ثم اشار الى الوجه فى ذلك بقوله:

((فيما اذا لم يصدق عليه)) أى فيما اذا لم يصدق على الباقي انه ((الميسور عرفا)) لما هو المأمور به ((و ان كان)) ذلك الباقي

الفاقد للمعظم او للاركان (غير مباين للواجد عقلا) من ناحية المصلحة والغرض.

(١) توضيحه: انه بعد ما عرفت في ان الموضوع لقاعدة الميسور ما هو الميسور عند العرف، ففيما اذا ألحق الشارع ما ليس بميسور عند العرف من حيث الحكم، كما حكم بكفاية التسيحات الاربع في مقام العجز عن ساير اجزاء الصلاة، و من الواضح ان التسيحات الاربع ليس ميسور الصلاة عند العرف، او فيما اذا اخرج الشارع بعض افراد ما هو الميسور عند العرف عن حكم الميسور، كما حكم للارمد بالانتقال من الغسل او من الوضوء الى التيمم، و من الواضح ايضا ان غسل الوجه ما عدا العينين و غسل اليدين و مسح الرأس و الرجلين من ميسور الوضوء عند العرف ... فهل ان ادراج ما ليس بميسور عند العرف في حكم الميسور و اخراج ما هو الميسور عند العرف عن حكم الميسور هو من باب التخطئة، او ان ادراج ما ليس في بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ٢٣٩

.....

الميسور من باب التشريك في الحكم تعبدا و اخراج ما هو الميسور عند العرف عن حكم الميسور من باب التخصيص شرعا؟ ... ذهب المصنف الى انه من باب التخطئة. و ذهب جملة من المحققين الى التشريك و التخصيص. و الوجه في كون الادراج و الاخراج من باب التخطئة، و ليس الادراج من باب التشريك في الحكم تعبدا و الاخراج من باب التخصيص شرعا كما اشار اليه في طي كلامه، هو ان حكم الشارع بعدم سقوط الميسور عند تعذر المعسور لا يعقل ان يكون جزافا، و انما هو لان الباقي بشرط حال التعذر واف بتمام الغرض المترتب على الواجد لجميع الاجزاء في غير حال التعذر، أو لان الباقي واف بمعظم الاثر، و لكن كونه بحد الالتزام يكون مشروطا بحال التعذر، و إلا لوقع التخيير بينه و بين الواجد لجميع الاجزاء في حال التيسر. و على كل فلما كان الباقي الميسور انما كان محكوما شرعا بعدم السقوط من حيث وفائه بالغرض كان المراد من الميسور هو الميسور في مقام الغرض واقعا، و على هذا لا يكون الميسور لما هو المامور به هو المحكوم بعدم السقوط، لامكان ان لا يكون الميسور للمامور به هو الميسور المترتب عليه الغرض.

و بعبارة اخرى: ان الميسور في القاعدة هو الميسور الواقعي لا ميسور المامور به.

لا- يقال: انه اذا كان المراد من الميسور في القاعدة هو الميسور الواقعي لا وجه لما سبق من ان الميسور في القاعدة هو الميسور عند العرف، لعدم امكان معرفته العرف ما هو الميسور في مقام الغرض، فلا وجه لان يكون الميسور في القاعدة هو الميسور عند العرف. فانه يقال: لما كان ما هو الميسور عند العرف لمتعلق الامر في الغالب هو الميسور واقعا في مقام ترتب الغرض صح ان يجعل ما هو الميسور عند العرف موضوعا للحكم من باب الطريقيه، و على هذا فلا منافاة بين القول بالتخطئة و بين كون الميسور عند العرف هو الموضوع في القاعدة، و لذلك فيما لم يقدّم الدليل على

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ٢٤٠

.....

الادراج او الاخراج فالمرجع في الميسور ما هو الميسور عند العرف، و يتمسك بالاطلاق في القاعدة في اثبات الحكم له و في نفيه عن غير ما هو الميسور عند العرف كما سيشير اليه (قدس سره) .. و على كل فقد اتضح ان الحاق الشارع ما يراه العرف ليس من الميسور بالميسور في الحكم انما هو لكونه ميسورا واقعا، و ليس هو من باب تشريك غير الميسور للميسور في الحكم تعبدا، و كذلك اخراج ما يراه العرف من الميسور عن حكم الميسور انما هو لانه ليس من الميسور واقعا لا من باب التخصيص شرعا و انه مع كونه ميسورا خارج عن حكم الميسور، بل هو لانه ليس من الميسور واقعا. و قد أشار الى ان الإلحاق من باب التخطئة بقوله: (نعم

ربما يلحق به شرعا ما لا يعد بميسور عرفا)) بحكم الميسور لانه من الميسور واقعا فيكون اللاحق ((ب)) سبب ((تخطئه)) أى تخطئه الشرع ((للعرف و ان عدم العد)) من العرف ((كان لعدم الاطلاع)) منهم ((على ما هو عليه)) من الوفاء بالغرض، فان هذا الملحق ((الفاقد)) لبعض الاجزاء هو من الميسور واقعا و هو كالميسور فى نظرهم ((من)) حيث ((قيامه فى هذا الحال)) و هو حال التعذر ((بتمام ما قام عليه الواجد)) فى حال غير التعذر، فظهر ان المدار على الوفاء بالغرض اما بتمامه بشرط حال التعذر ((او بمعظمه فى غير الحال)) أى فى غير حال التعذر، فالجار و المجرور متعلق بمعظمه و ليس متعلقا بقيامه، و المراد قيام هذا الميسور فى حال التعذر بما للمعظم من الاثر فى حال القدرة و عدم التعذر، و كان لزوم عدم سقوطه و الاثبات به مشروطا بحال التعذر كما عرفت ((و إلا عد انه ميسوره)) أى ان عدم العد كان لعدم الاطلاع من العرف على انه من الميسور، و إلا فلو علموا بوفائه بالغرض لكان قد عد عندهم انه من الميسور.

ثم اشار الى ان اخراج ما هو الميسور عند العرف عن حكم الميسور ايضا من التخطئه و ليس من التخصيص بقوله: ((كما ربما يقوم الدليل على سقوط ميسور عرفي)) عن حكم الميسور ((لذلك أى للتخطئه)) لا للتخصيص ((و)) ان السبب فى اخراجه عن الميسور ل ((انه لا يقوم بشيء من ذلك)) أى من الغرض، و ايضا لو اطلع العرف

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٤١

.....

على عدم وفائه بالغرض لكان عندهم ايضا انه ليس من الميسور، فهو خارج عن الميسور لانه ليس من الميسور، لا لانه ميسور قد خرج من باب التخصيص. و قد اشار الى انه لما كان الموضوع هو الميسور عند العرف بما هو طريق الى الواقع كان المرجع للتمسك باطلاق القاعدة فيما لم يقم دليل على اللاحق او على الاخراج هو الميسور عند العرف، فاذا احتملنا ان ما هو الميسور عند العرف غير واف بالغرض فالمرجع هو التمسك باطلاق القاعدة بقوله: ((و بالجملة ما لم يكن دليل على الاخراج او اللاحق)) و احتملنا ما هو الميسور عند العرف ليس بميسور واقعا فى مقام الغرض او ما ليس بميسور عند العرف كان من الميسور واقعا ((كان المرجع هو الاطلاق و يستكشف منه ان الباقي)) حيث يكون ميسورا عند العرف فهو ((قائم بما يكون المأمور به)) التام ((قائما بتمامه او)) يكون الباقي و اياها بالمعظم ((بمقدار يوجب ايجابه فى الواجب و استحبابه فى المستحب)) و قد اشار الى هذا فى اول كلامه هنا بقوله: ((لعدم الاطلاع على ما هو عليه الفاقد)) أى الباقي الذى هو من الميسور واقعا و لم يطلع عليه العرف فهو كالميسور فى نظر العرف ((من قيامه فى هذا الحال بتمام ما قام عليه الواجد او بمعظمه فى غير الحال)).

ثم الظاهر ان المراد من الاطلاق فى المقام فى هذه القاعدة هو الاطلاق المقامى دون الكلامى، لان المراد من الميسور فيها- عند المصنف- كما عرفت هو الميسور الواقعى، فالظاهر ان مراد المصنف من الاطلاق هو الاطلاق المقامى، و ذلك حيث يكون المولى فى مقام بيان ما هو الميسور الوافى بتمام الاثر و بمعظمه و اخراج ما ليس بميسور، و لم يبين مورد الشك فان كان ميسورا عند العرف يستكشف انه من الميسور واقعا، و ان كان ليس من الميسور عند العرف يستكشف انه ليس من الميسور واقعا، و إلا لم يخلل بالغرض.

إلا انه يمكن ان يقال: انه بعد ان كان الميسور العرفى موضوعا بنحو الطريقة شرعا فالاطلاق كلامى، لاعتبار الشارع للميسور العرفى و لو بنحو الطريقة، و يكون

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٤٢

و إذا قام دليل على أحدهما فيخرج أو يدرج تخطئه أو تخصيصا فى الاول، و تشريكا فى الحكم، من دون الاندراج فى الموضوع فى الثانى (١)، فافهم (٢).

المرجع ما هو الميسور عند العرف و ما ليس بميسور عندهم و به يستكشف الواقع، لا ان الاطلاق مقامى. و الله العالم.

(١) لما ذكر مختاره في المقام و هو التخطئة في الادراج و الاخراج اراد ان يشير الى القول الآخر المبني على كون الموضوع هو الميسور العرفى بنحو الموضوعية لا- بنحو الطريقية، و ان المدار على ما كان ميسورا للمأمور به المتعلق به الامر: أى ان المراد من الميسور فى هذه القاعدة على هذا القول هو ميسور المركب باجزائه التى تعلق به الامر لا- الميسور الواقعى، لان الميسور الواقعى لا طريق للعرف اليه، و حيث قد اخذ الميسور موضوعا فى القضية فلا بد و ان يكون هو الميسور بنظرهم دون الميسور الواقعى فى مقام الغرض و المصلحة، و على هذا فالادراج يكون من باب التشريك تعبدا، لفرض كون المدرج ليس من الميسور عند العرف، و الاخراج يكون من التخصيص لفرض كون الخارج من الميسور عند العرف. و على كل فقد اشار المصنف الى كلا القولين بقوله: ((و اذا قام دليل على احدهما)) من الادراج و الاخراج ((ف)) يكون ما ((يخرج او يدرج تخطئة)) على مختاره ((او تخصيصا فى الاول)) أى فى الاخراج ((و تشريكا فى الحكم)) تعبدا ((من دون الاندراج)) واقعا ((فى الموضوع فى الثانى)) أى فى الادراج و اللاحق لغير الميسور عند العرف بالميسور عند العرف بناء على القول الآخر.

(٢) لعله اشارة الى ما اشار اليه: من ان البرهان يقتضى كونهما من التخطئة لا التشريك و لا التخصيص. و يمكن ان يكون اشارة الى ان الادراج بعد ان كان هو الحاق ما ليس بميسور عرفا بالميسور عرفا فدليل اللاحق ان ظهر منه ان اللاحق لاجل انه من الميسور واقعا كان من التخطئة، و إلا فيكون الادراج تشريكا فى الحكم تعبدا لأن الشارع قد اعتبر الميسور العرفى طريقا الى الميسور الواقعى، و حيث لم يظهر منه

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٤٣

تذنيب: لا يخفى أنه إذا دار الامر بين جزئية شىء أو شرطية، و بين مانعته أو قاطعته، لكان من قبيل المتباينين، و لا يكاد يكون من الدوران بين المحذورين، لامكان الاحتياط بإتيان العمل مرتين، مع ذاك الشىء مرة و بدونه أخرى، كما هو أوضح من أن يخفى (١).

[تذنيب: دوران الأمر بين الجزئية و المانعية و نحوهما]

أن اللاحق لكونه ميسورا واقعا فنظر العرف فى تعيين ما هو الميسور من غير الميسور باق على حاله، و حيث لم يكن الملحق بنظر العرف ميسورا فلا بد و ان يكون اللاحق من باب التشريك فى الحكم. و الله العالم.

(١) توضيحه: انه اذا دار امر شىء بين ان يكون جزءا للمركب او شرطا فيه او مانعا عنه او قاطعا له. و الفرق بين المانع و القاطع بناء على تعقل الهيئة الاتصالية واضح فان المانع ما منع عن تأثير المركب، و القاطع ما رفع الهيئة الاتصالية، و اما بناء على عدم تعقل الهيئة الاتصالية فالقاطع هو المانع حيث يقع فى الاثناء، كما تقدم بيانه فيما تقدم فى ذيل التنبيه الثالث من تنبيهات مسألة الاقل و الاكثر الارتباطيين.

و على كل فاذا دار الامر بين كون الشىء جزءا او شرطا او مانعا او قاطعا فهو من قبيل دوران الامر بين المتباينين، و ليس من قبيل دوران الامر بين المحذورين. اما كونه من المتباينين فلو صوح وجود العلم الاجمالى بخطاب منجز يدور فرده و امتثاله بين الواجد لذلك المشكوك و الفاقد له، و لا مجرى للبراءة فى اطراف العلم الاجمالى و ان لم يلزم منها مخالفة عملية، لان العلم الاجمالى علّة تامّة للتنجيز، فجعل الترخيص فى اطرافه مناف لارادة الواقع. و أما كونه ليس من دوران الامر بين المحذورين فلان القطع بالامثال هنا ممكن بالاتيان مرتين: مرة بالواجد للمشكوك، و مرة بالفاقد له. و الدوران بين المحذورين هو ما لا يتمكن فيه من القطع بالامثال، و اتيانه مرتين لا- يوجب القطع بالامثال، لو صوح ان كل مرة منهما له تكليف غير التكليف فى الاولى، مثلا اذا دار امر الجمعة فى زمان

الغيبه بين الوجوب و الحرمة ففي كل يوم جمعة تكليف غير التكليف في الجمعة، فلا يعقل ان يتحقق القطع
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ٢٤٤

.....

بالامثال للتكليف، نعم ترك صلاة الجمعة في جمعة، و الاثيان بها في جمعة اخرى يوجب العلم الاجمالي بفعل واجب او ارتكاب
محرم، فان الجمعة لو كانت واجبة كان فاعلا للواجب، و اذا كانت محرمة كان مرتكبا للمحرم، و هذا مما يؤكد ما قلنا من ان لكل
فعل تكليفا غير التكليف للفعل الآخر، فلذلك لا- يمكن الاحتياط فيه، و يمكن الاحتياط في المقام لانه باتيان الفعل مرتين يحصل
القطع بالامثال لتكليف واحد لا لتكليفين حتى لا يمكن ان يحصل القطع بالامثال.
و الحاصل: ان الامر في المتباينين هو ان يكون هناك تكليف واحد مردد بينهما، و لازم ذلك ان يكون فعل احدهما موجبا للامثال،
و فعل الثاني لا- يكون موجبا للامثال، و لا يكون فيه احتمال المخالفة لتكليف آخر، بخلاف دوران الامر بين المحذورين فانه في
الفعل مانع لا يحصل به الامثال، و لذا وجب الفعل مرتين ليعلم بالامثال.
لا يقال: انه اذا كان ابطال العمل محرما فيدور الامر في المقام بين الواجب و المحرم.
فانه يقال أولا: انه لو قلنا بحرمة الابطال فالمقدار المتعين منها غير موارد العلم الاجمالي.
و ثانيا: ان دوران الامر بين المحذورين بالنسبة الى الامر و النهي المفروض تعلقهما بذات الفعل بما هو مأمور به او منهي عنه لا من
جهة تعلق النهي بحرمة الابطال، فتأمل. و لذا قال (قدس سره): (لكان من قبيل المتباينين)) أى دوران الامر بين الجزئية و الشرطية و
المانعية و القاطعية من الدوران بين المتباينين (و لا يكاد يكون من الدوران بين المحذورين)) لما عرفت من الفرق بينهما و قد اشار
اليه بقوله: (لامكان الاحتياط ... الى آخر الجملة)) .
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ٢٤٥
خاتمة: في شرائط الاصول (١)

أما الاحتياط:

فلا يعتبر في حسنه شيء أصلا، بل يحسن على كل حال، إلا إذا كان موجبا لاختلال النظام، و لا تفاوت فيه بين المعاملات و العبادات
مطلقا و لو كان موجبا للتكرار فيها (٢)، و توهم كون التكرار عبثا و لعبا بأمر المولى- و هو ينافي قصد الامثال المعبر في العبادة-
فاسد، لوضوح أن التكرار ربما يكون بداع صحيح عقلائي، مع أنه لو لم يكن بهذا الداعي و كان أصل إتيانه بداعي أمر مولاه بلا داع
له سواه لما ينافي قصد الامثال، و إن كان لاغيا في كيفية امتثاله (٣)،

[خاتمة: شرائط الاصول العملية]

إشارة

(١) لا- يخفى ان الاصول التي يتعرض لشرائطها في المتن اربعة: الاحتياط، و البراءة العقلية، و البراءة النقلية، و التخيير. و اما
الاستصحاب فلا يتعرض لشرائطه و لكنه يعلم حاله من البراءة النقلية، لان الدليل على الشرط في البراءة النقلية سواء كان الاجماع او
العقل او الاخبار فهو مما يعم الاستصحاب كما لا يخفى ...

[حسن الاحتياط المستلزم للتكرار]

(٢) لا اشكال عند الكل في حسن الاحتياط فيما لا يلزم منه الاخلال بالنظام في المعاملات مطلقا و لو لزم التكرار، و في العبادات فيما اذا لم يستلزم التكرار لان فيه المحافظة التامة على غرض المولى أو لأداء المراسم العبودية و الرقية الكاملة. و اما وجه الاطلاق في المعاملات و ان استلزم التكرار فلان ما ذكره من الموانع في العبادة غير موجود فيها. و لما كان مختاره (قدس سره) حسن الاحتياط في العبادة و ان استلزم التكرار حكم بحسن الاحتياط مطلقا في المعاملات و العبادات و ان استلزم التكرار، بعد استثنائه ما يوجب اختلال النظام، و لذا قال (قدس سره): ((اما الاحتياط فلا يعتبر في حسنه شيء اصلا ... الى آخر الجملة)).

(٣) لا يخفى ان الاحتياط في العبادة حيث لا يستلزم التكرار لا كلام في حسنه كما مرّ في الحاشية السابقة بيانه، و محل الكلام في حسن الاحتياط في العبادة هو ما اذا استلزم التكرار و كان بحيث يتمكن من معرفة المأمور به مفضّلا. و قد ذكروا وجوها للمنع عنه. بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٤٦

.....

منها: لزوم قصد التمييز، و قد مرّ انه لا دليل على اعتباره في العبادة لا عقلا و لا شرعا.

و منها: اخبار مرّ التعرّض لها و لعدم دلالتها في مباحث العلم الاجمالي من القطع.

و منها: ما اشار اليه في المتن هنا و هناك: من استلزم التكرار للعبث و اللعب بامر المولى و هو مناف لقصد الامتثال المعبر في العبادة، لوضوح ان الداعي للعب و العبث داع شيطاني و هو غير داعي الامتثال و العبودية للمولى، فلا يعقل ان يجتمع مع قصد القربة المعبر في العبادة. و اليه اشار بقوله: ((و توهم كون التكرار عبثا بامر المولى ...

الى آخر الجملة)) و اشار الى الجواب عنه بقوله: ((فاسد)) أى ان هذا التوهم فاسد، و توضيح فساد: ان فرض الكلام ان الداعي للعبث هو الامتثال و قصد القربة، فان كان التكرار للعمل صادرا عن داعي العبث و اللعب وحده فهو خلاف الفرض، لان المفروض كون العبث يعمل بداعي الامتثال. و ان كان التكرار صادرا عن داعيين فهو خلف ايضا، لان العمل التكراري انما يكون باطلا لاجل التشريك مع قصد القربة، لا من حيث كون التكرار لعبا و عبثا، ففي فرض كون الداعي للعبث هو الامتثال لا يعقل قصد العبث و اللعب في نفس العمل التكراري، و انما يكون اللعب و العبث في كيفية تحصيل اليقين بالامتثال، فان تحصيل اليقين بالامتثال امر يتولد من الفعل الماتى به، فهناك قصدان: قصد للفعل لاجل الامتثال به، و قصد لتحصيل اليقين بالامتثال، و لما كان اليقين بالامتثال من الامور التوليدية للفعل الممثل به كان قصد اللعب و العبث فيه لا في الفعل لفرض قصد المكلف الامتثال له، و مع فرض قصد الامتثال له لا يعقل الا و ان يكون نفس الفعل صادرا عن قصد الامتثال لا غير. هذا كلّ حيث يكون هناك قصد اللعب و العبث ... مع انه كثيرا ما يكون التكرار بداعي عقلائي صحيح كما اذا كان الغرض من التكرار تطويل زمان العبادة، او كان الغرض منه لانه اسهل على المكلف من الفحص لان يعرف المأمور به تفصيلا. و قد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٤٧

فافهم (١).

بل يحسن أيضا فيما قامت الحجة على البراءة عن التكليف لثلا- يقع فيما كان في مخالفته على تقدير ثبوته، من المفسدة و فوت المصلحة (٢).

اشار الى هذا بقوله: ((لوضوح ان التكرار ربما يكون بداعي صحيح عقلائي)) و اشار الى الاول بقوله: ((مع انه لو لم يكن بهذا

((الداعى)) بل كان هناك داع للعب و العبث ((و)) لكنه حيث ((كان اصل اتيانه بداعى امر مولاه)) كما هو المفروض لما عرفت ان المفروض ان الداعى له هو قصد الامتثال ((بلا-داع له سواه)) و إنما لزم الخلف لو كان للمكلف داع غير قصد الامتثال و لو بنحو التشريك ((لما)) كان داعى اللعب و العبث ((ينافى قصد الامتثال)) لانه فى كيفية تحصيل اليقين لا فى نفس العمل و هو ((و ان كان لا غيا)) و عابثا ((فى كيفية)) تحصيل اليقين فى ((امثاله)) إلا انه لا يكون عابثا و لا غيا فى نفس العمل حتى يكون منافيا لقصد القربة فى نفس عمله.

(١) لعله اشارة الى انه لا بد ان لا يكون قصد اللعب و العبث بنحو التشريك لقصد الامتثال، و إلا كان العمل باطلا لاجل التشريك مع قصد القربة لا للعبث و اللعب، و قد عرفت انه لا بد و ان يكون قصد اللعب و العبث فى كيفية تحصيل اليقين فى الامتثال لا فى نفس العمل.

(٢) توضيحه: ان الاحتياط تارة يكون لاجل الفرار عن تبعه العقاب، فبيما اذا قامت الحجة على عدم العقاب فان الاحتياط لا يكون حسنا بداعى التأمين من العقاب، اذ بعد قيام المؤمن لا وجه للاحتياط لتحصيل الأمان، و ان كان بداعى ما للتكليف من اثر وضعى و هو المصلحة المترتبة على الفعل أو المفسدة المترتبة عليه فيحتاط بالفعل لاحتمال المصلحة و يتركه لاحتمال المفسدة فانه احتياط بداع حسن عقلا، و لذا قال (قدس سره): ((بل يحسن)) الاحتياط ((ايضا فيما قامت الحجة على البراءة عن التكليف)) لا لاجل التأمين من العقاب بل ((لثلا يقع فيما كان)) يحتمل
بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٤٨

و أما البراءة العقلية:

إشارة

فلا- يجوز إجراؤها إلا- بعد الفحص و اليأس عن الظفر بالحجة على التكليف، لما مرت الاشارة إليه من عدم استقلال العقل بها إلا بعدهما (١).

[اشتراط البراءة العقلية بالفحص]

((فى)) الفعل من الاثر عند ((مخالفته على تقدير ثبوته من المفسدة)) فى فعله ((و فوت المصلحة)) فى تركه.

(١) لما كانت البراءة العقلية هى قبح العقاب بلا بيان فلا محيص من اشتراط جريانها بتحقق موضوعها و هو عدم البيان، و لا يتحقق عدم البيان إلا بالفحص، فلذلك كان من شرط جريانها الفحص و اليأس عن الظفر بالبيان الذى هو اعم من العلم و من الحجج على التكليف.

اما كون عدم البيان موضوعا لقبح العقاب عند العقل، فلان ارتكاب المبعوض واقعا من دون قيام حجة من المولى عليه ليس من الطغيان على المولى و لا- من الهتك لحرمة. و اما كون عدم البيان و احرازه منوطا بالفحص و اليأس فلوضح ان اللازم على المولى بيان ما لو تفحص العبد عنه لوصل اليه، و ليس اللازم عليه ان يوصله اليه و ان لم يفحص عنه و لا- يتطلبه من مظانه و هو واضح. فاتضح ان حكم العقل بقبح العقاب بلا- بيان و استقلاله بذلك انما يكون بعد تحقق اللابيان المنوط بالفحص و اليأس عن الظفر

بالحجة. و قد اشار الى اشتراط البراءة العقلية بالفحص و اليأس بقوله: ((فلا يجوز اجراؤها)) أى لا يجوز اجراء البراءة العقلية التى هى عبارة عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان (الا بعد الفحص و اليأس عن الظفر بالحجة على التكليف)) سواء كان علما او علميا. و اشار الى السبب فى اشتراط البراءة العقلية بذلك بقوله: ((لما مرت الاشارة اليه)) فيما سبق من حكم العقل بالاستقلال بعدم العقاب حيث تحرز عدم الحجة من المولى على التكليف، و لا يحصل احراز عدم البيان إلا بالفحص و اليأس عن الظفر بها، و من الواضح انه اذا لم يحرز عدم البيان فلا يستقل العقل بقبح العقاب، و انما يستقل بالقبح بعد احراز عدم البيان المنوط
بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٤٩

و أما البراءة النقليّة:

إشارة

فقضية إطلاق أدلتها و إن كان هو عدم اعتبار الفحص فى جريانها، كما هو حالها فى الشبهات الموضوعية، إلا أنه استدل على اعتباره بالاجماع و بالعقل، فإنه لا مجال لها بدونها، حيث

بالفحص و اليأس، و لذا قال (قدس سره): ((من عدم استقلال العقل بها)) أى بالبراءة العقلية (الا بعدهما)) أى بعد الفحص و اليأس عن الظفر بالحجة، لما عرفت من ان اللازم على المولى بيان ما لو تفحص المكلف عنه لوصل اليه، و ليس اللازم على المولى اىصال الحجة الى المكلف و ان لم يفحص عنها و لم يتطلبها من مظانها.

و لا اشكال فى كون مورد البراءة العقلية الشبهة الحكمية .. و هل تشمل الشبهة الموضوعية ام لا؟
و مجمل القول فيها: ان المراد من اللابيان ان كان هو عدم بيان الحكم فلا تشمل الشبهة الموضوعية، لفرض صدور البيان للحكم على فرضه و انما الاشتباه ينشأ من الامور الخارجية. و ان كان المراد من اللابيان عدم وصول الحجة لعدم وصول الحجة كما يكون بعدم بيان الحكم كذلك يكون بعدم وصول موضوع الحكم.

و هل يحكم العقل فى الشبهة الموضوعية بوجود الفحص فيها كما هو الحال فى الشبهة الحكمية لو لا قيام الدليل الشرعى على لزوم الفحص فيها، ام لا يحكم فيها بوجود الفحص و انما يجب الفحص فى خصوص الشبهة الحكمية؟
و يمكن ان يقال: انه حيث كانت الاحكام معلقة على موضوعاتها فلا وصول لها الا بعد وصول موضوعاتها، و لا ملزم من العقل بلزوم اىصال الحكم بالبحث عن موضوعه إلا ان يعلم اهميته عند الشارع بحيث يلزم البحث عن موضوعه اذا احتل تحققه، كما فيمن شك فى الاستطاعة و كان يمكنه بحيث لو فحص لعرف انه مستطيع او غير مستطيع فلا اشكال حينئذ فى وجوب الفحص. و الله العالم.
بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٥٠

يعلم إجمالاً بثبوت التكليف بين موارد الشبهات، بحيث لو تفحص عنه لظفر به (١).

[الاستدلال بالاجماع و العقل بوجود الفحص بالبراءة النقليّة]

(١) المراد من البراءة النقليّة هى رفع ما لا يعلمون و امثالها، كقوله الناس فى سعة ما لا يعلمون، و ما حجب الله علمه عن العباد فهو

مرفوع منهم. وقد تقدم شمولها للشبهة الحكمية و الموضوعية، كما ان هناك ما يدل على الرفع في خصوص الشبهة الموضوعية كقاعدة الحل، و من الواضح ان دليل الرفع موضوعه عدم العلم و محموله رفع تبعه العقاب عنه و هو شامل لما قبل الفحص باطلاقه، و لا اشكال في جريانها حتى قبل الفحص في الشبهة الموضوعية.

و اما في الشبهة الحكمية فقد استدل على وجوب الفحص فيها بوجوه:

الاول: دعوى الاجماع على وجوب الفحص فيها.

الثاني: العقل بدعوى ان لنا علما اجماليا بثبوت التكاليف في موارد الشبهات الحكمية بحيث لو تفحص عنها لظفر بها، و من الواضح انه مع حصول هذا العلم الاجمالي بالتكاليف التي بحيث لو تفحص عنها لظفر بها فلا يجوز ترك الفحص عنها، فان الوقوع في مخالفة تلك التكاليف مما لا معذر لها عند العقل.

و الحاصل: انه مع كون احتمال التكليف منجزا عقلا- للتكليف- لو كان- لا- مجرى للبراءة، لوضوح ان موضوعها عدم العلم بالحجة على التكليف، و مع كون احتمال التكليف منجزا عقلا يكون هناك حجة معلومة، فلا مجرى لما كان موضوعه عدم العلم بالحجة.

و اما كون احتمال التكليف منجزا عقلا- في المقام فلفرض العلم بانه لو تفحص عن التكليف لظفر به، و من الواضح انه لا يجب على الله ايصال التكليف الى المكلفين بالوحي لكل مكلف، بل طريق ايصال تكاليفه اما نبيه و اوصيائه عليهم الصلاة و السلام في حال الحضور او الرواة و كتبهم في حال الغيبة، فلو كان التكليف المشكوك موجودا في كتب الرواة بحيث لو رجع المكلف اليها لوجده لكان لله الحجة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٥١

و لا يخفى أن الاجماع هاهنا غير حاصل، و نقله لو هنيه بلا طائل، فان تحصيله في مثل هذه المسألة مما للعقل إليه سبيل صعب لو لم يكن عادة بمستحيل، لقوة احتمال أن يكون المستند للجل- لو لا الكل- هو ما ذكر من حكم العقل (١)، و أن الكلام في البراءة فيما لم يكن هناك علم

على المكلف فيه فيما لو خالفه و هذا معنى كون احتمال التكليف في المقام منجزا.

و قد اشار الى الوجه الاول بقوله: ((إلما انه استدل على اعتباره)) أى على اعتبار الفحص (بالاجماع)) و اشار الى الثاني بقوله: ((و بالعقل فانه)) بدعوى انه ((لا مجال لها)) أى لا مجال للبراءة النقلية ((بدونه)) أى بدون الفحص، و السبب في حكم العقل بالفحص في البراءة النقلية مع شمول الاطلاق فيها لما قبل الفحص لان الموضوع فيها عدم العلم هو انه ((حيث يعلم اجمالا بثبوت التكليف بين موارد الشبهات بحيث لو تفحص عنه لظفر به)) و مع هذا العلم الاجمالي بهذا النحو لا- مجرى لحديث الرفع لمنجزية هذا العلم الاجمالي، و مع منجزيته لا مجرى للبراءة في اطرافه.

و بعبارة اخرى: ان البراءة النقلية انما تجرى حيث لا- يكون نفس احتمال التكليف منجزا و في المقام احتمال التكليف منجز عقلا، لحكم العقل بعدم معذورية مخالفة التكليف الذى لو فحص عنه لظفر به، مثل النظر في معجزة مدعى النبوة.

(١) حاصله: ان الاستدلال على وجوب الفحص في مورد البراءة النقلية- بعد ان كان لها اطلاق يشمل ما قبل الفحص- بالاجماع غير صحيح، لان الاجماع المحصل غير حاصل، و الاجماع المنقول غير حجة كما تقدم في مبحث الاجماع، مضافا الى و هنيه في خصوص المقام لاحتمال كون مستند المفتين- التي كانت فتواهم سببا للاجماع المنقول- هو الدليل العقلي او الاخبار الآتية.

و الحاصل: ان الاجماع المنقول على فرض تسليم حجتيه فهو فيما اذا لم يكن محتمل المدرك، بان لا يكون هناك ما يحتمل كونه مدركا لفتواهم، و اما مع وجود ما

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٥٢

موجب للتنجز، إما لانحلال العلم الاجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال، أو لعدم الابتلاء إلا بما لا يكون بينها علم بالتكليف من موارد الشبهات، و لو لعدم الالتفات إليها (١).

يمكن ان يكون هو المدرك للفتوى فلا يكون ذلك من الاجماع كما سبق بيان ذلك مرارا. و قد اشار الى ذلك بقوله: ((و لا يخفى ان الاجماع هاهنا غير حاصل)) أى الاجماع المحصل هاهنا غير حاصل ((و نقله)) مضافا الى عدم حجتيه نقله فى المقام ((لوهنه بلا طائل فان تحصيله)) عند ناقله ((فى مثل هذه المسألة مما للعقل اليه سبيل صعب)) لاحتمال كون مستند المفتين هو العقل، فان تحصيل الاجماع بما هو اجماع مع وجود دليل العقل صعب دعواه ((لو لم يكن عادةً بمستحيل لقوة احتمال ان يكون المستند للجل)) فى الفتوى ((لو لا الكل هو ما ذكرنا من حكم العقل)).

(١) يشير بهذا الى الجواب عن دليل العقل على وجوب الفحص فى البراءة الثقيلة و توضيحه: ان العلم الاجمالي على ثلاثة انحاء: - الاول: ان أعلم اجمالا بتكليف بعنوان خاص و لكنه كان مرددا بين الظهر و الجمعة مثلا، و هذا العلم الاجمالي يكون بعد الفحص و هو مورد الاحتياط و ليس مورد الكلام، لما علمت من انه يكون بعد الفحص.

- الثانى: العلم الاجمالي بوجود تكاليف لا- يعلم بعناوينها و لكنه يعلم انه لو تفحص عنها لظفر بها، كما هو الحال لكل مكلف قبل اطلاعه على التكاليف الشرعية بعناوينها، و لا اشكال فى لزوم الفحص عقلا فى هذا النحو مقدمة لتحصيل الامتثال.

- الثالث: ان يكون له علم اجمالي ثم يظفر من التكاليف بمقدار المعلوم بالاجمال و يبقى له صرف احتمال ان يكون هناك حكم لو تفحص لظفر به. و هذا هو محل الكلام فى وجوب الفحص، و ليس فى هذا النحو الثالث حكم من العقل بلزوم الفحص، و احتمال التكليف انما يكون منجزا حيث يكون هناك علم اجمالي

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٥٣

فالاولى الاستدلال للوجوب بما دل من الآيات و الاخبار على وجوب التفقه و التعلم، و المؤاخذه على ترك التعلم فى مقام الاعتذار عن عدم العمل بعدم العلم، بقوله تعالى كما فى الخبر هلا تعلمت فيقيد بها أخبار البراءة، لقوة ظهورها فى أن المؤاخذه و الاحتجاج بترك التعلم

بالتكاليف لم ينحل و كان المشكوك مما يحتمل ان يكون منها، إلا ان يكون التكليف المشكوك له اهمية عظمى بحيث نشك فى شمول اطلاق ما لا يعلمون له.

و الحاصل: ان الكلام فيما اذا كان العلم الاجمالي بالتكاليف منحلأ، اما بالظفر بمقدار المعلوم بالاجمال فلا يكون لنا إلا احتمال التكليف، او كان العلم الاجمالي غير منجز لخروج بعض اطرافه عن محل الابتلاء فلا يكون لنا- ايضا- إلا احتمال التكليف. و فى مثل هذين الفرضين لا- حكم للعقل بوجوب الفحص اذ لا- علم اجمالي بوجود التكليف، و التكليف بوجوده الواقعي غير قابل للتنجز، و احتمال غير موجب لتنجزه عقلا- فلا- حكم للعقل بوجوب الفحص. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((و ان الكلام فى)) جريان ((البراءة فيما لم يكن هناك علم)) اجمالي ((موجب للتنجز)) و هو النحو الثالث الذى عرفته ((اما لانحلال العلم الاجمالي بالظفر)) من التكاليف ((بالمقدار المعلوم بالاجمال)) فينحل العلم الاجمالي الى معلوم تفصيلي و شك بدوى فلا يكون هناك سوى احتمال التكليف ((او)) لعدم تنجز العلم الاجمالي ((لعدم الابتلاء إلا بما لا يكون بينها علم بالتكليف من موارد الشبهات)) فلا يكون هناك علم اجمالي منجز ((و لو)) كان ذلك ((لعدم الالتفات اليها)) أى لعدم الالتفات الى العلم الاجمالي بالتكاليف فى مورد الشبهات، فانه لا فرق فى عدم تنجز العلم الاجمالي للخروج عن محل الابتلاء فى بعض اطرافه، او لعدم الالتفات الى وجوده لاجل الغفلة و عدم الالتفات المعذور فيهما عقلا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٥٤

فيما لم يعلم، لا يترك العمل فيما علم وجوبه و لو إجمالاً، فلا مجال للتوفيق بحمل هذه الاخبار على ما إذا علم إجمالاً (١)،

استدلال المصنف (قده) بالكتاب و السنة على اعتبار الفحص

(١) الأدلة التي يشير إليها في دلالتها على وجوب الفحص من الآيات و الاخبار نحوان، الاول: ما دل على وجوب اصل التعلم و التفقه كآية النفر الآمرة بوجوب النفر لاجل التفقه فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين و لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون [٢٤] فانها تأمر بالنفر للتفقه في الدين لان يندروا بما تفقهوا به قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون. و الامر بالنفر يدل على وجوب النفر حيث كان طريقاً للانذار الموجب للحذر، و لا حذر الا على الواجب و الحرام، فالنفر لاجل التفقه في الوجوب و الحرمة واجب، لان الانذار للقوم ينحصر به، و حيث لا فرق بين التفقه في الوجوب و الحرمة و ساير الاحكام فالتفقه لاجل الدين الذي يعم الاحكام جميعاً واجب لعدم الفصل. و كآية السؤال الآمرة بوجوب السؤال و هي قوله فسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون [٢٥] فانها تدل على وجوب السؤال عند عدم العلم لاجل ان تعلموا، و من الواضح ان الامر بالسؤال انما هو لمن يحتمل التكليف، اما من يعلم التكليف و من يعلم بعدم التكليف فلا وجه لان يؤمر بالسؤال و لو كان حكم المحتمل البراءة قبل الفحص لما امر بالسؤال.

إلا انه يمكن ان يقال: ان ظاهر آية النفر و السؤال بدء الشرع، و لازمه العلم الاجمالي بالتكاليف لا بعناوينها الخاصة، فمورد هما مورد العلم الاجمالي قبل الانحلال، و هو مما لا اشكال في وجوب الفحص و عدم جريان البراءة فيه قبل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٥٥

.....

الفحص، و الكلام في وجوب الفحص بعد الانحلال و ان لا يكون هناك صرف احتمال التكليف. إلا ان الانصاف ان لها اطلاقاً يشمل مورد الانحلال و صرف الاحتمال بحيث لو فحص لظفر.

الثاني: الروايات الدالة على مؤاخذة الجهال بفعل المعاصي المجهولة التي لو فحصوا عنها لظفروا بها، مثل ما ورد في تفسير قوله تعالى: فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ [٢٦] من انه يقال للعبد يوم القيامة: هل علمت، فان قال نعم، قيل: فهلا عملت، و ان قال: لا، قيل له: فهلا تعلمت. و لا يخفى دلالة هذا النحو الثاني على وجوب الفحص و ان كانت النسبة بينه و بين اخبار البراءة العموم من وجه، لجريان ادلة البراءة فيما بعد الفحص دون هذه الاخبار، لوضوح انه لا امر بلزوم التعلم بعد الفحص و معرفة عدم وجود الحكم في مظانه، و عدم جريان البراءة في مورد العلم الاجمالي بالتكاليف لا بعناوينها الخاصة، و جريان ادلة وجوب التعلم و الفحص فيها، و يتعارضان في غير مورد العلم الاجمالي قبل الفحص، فان اخبار البراءة تقتضي رفع المؤاخذة و هذه تثبت المؤاخذة على مخالفة الحكم لو كان، و ذلك لظهور هذه الاخبار في كون احتمال الحكم في مورد امكان الظفر به لو كان يكون منجزاً يقتضي المؤاخذة. و غاية ما تدل عليه اخبار البراءة كون عدم العلم معذراً، و عدم العلم يكون في مورد يمكن التعلم و يكون في مورد لا- يمكن التعلم، فاحبار المؤاخذة على ما يمكن فيه التعلم تكون كمفسرة لادلة البراءة، فهي اما حاكمة عليها او انها اقوى ظهوراً منها في مورد التعارض و هو ما قبل الفحص.

وقد ظهر مما ذكرنا: ان اخبار التعلم اذا كانت اظهر من اخبار البراءة في لزوم الفحص في مقام احتمال الحكم الذي لو فحص عنه لظفر به لو كان لا يبقى مجال للتوفيق بين اخبار البراءة و اخبار التعلم، بحمل اخبار التعلم على مورد العلم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٥٦

.....

الاجمالي بالتكاليف لا بعناوينها الخاصة، و حمل اخبار البراءة على عدم الاحتمال للحكم الذى لو فحص عنه لظفر به، فتكون النسبة بينهما التباين، لوضوح شمول ادلة البراءة لمورد احتمال الحكم قبل الفحص، و عدم اختصاص هذه الاخبار بالتعلم فى خصوص مورد العلم الاجمالي بالتكاليف لا بعناوينها الخاصة، فالنسبة بينها عموم من وجه، و لكن هذه الاخبار تقدم على ادلة البراءة، لما عرفت من قوة ظهور اخبار التعلم فى ان الملاك للاحتجاج من المولى على عبده هو ترك التعلم- بما هو ترك للتعلم- فى مقام يمكن التعلم و الوصول الى قول الله و حكمه، و هو ظاهر فى كون نفس ترك التعلم مما تصح المؤاخذه عليه بما هو، و ليس ذلك إلا لان احتمال كون الحكم- بحيث لو تفحص عنه لظفر به- منجزا عقلا- و قد اشار (قدس سره) الى النحو الاول بقوله: ((بما دل من الآيات و الاخبار على وجوب التفقه و التعلم)) كآية نفر و آية السؤال و الاخبار الدالة على ذلك و اشار الى النحو الثانى بقوله: ((و المؤاخذه على ترك التعلم فى مقام الاعتذار عن عدم العمل بعدم العلم بقوله تعالى)) و المراد من قوله تعالى هو عدم العلم بحكمه و أمره (كما فى الخبر)) الوارد فى تفسير قوله تعالى: **فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ** كما مر بيانه، و فيه يقول بعد اعتذار العبد بعدم العلم انه يقال له ((هلا تعلمت)) ثم اشار الى تقدم هذه الاخبار على اخبار البراءة و لزوم تقييد اخبار البراءة بها لا انها اظهر منها ان لم تكن مفسرة و حاكمة عليها بقوله:

((فقيدها بها اخبار البراءة لقوة ظهورها)) أى لقوة ظهور هذه الاخبار الآمرة بالتعلم- حيث يحتمل الظفر بما يوجب العلم- على اخبار البراءة، و ان الملاك فيها هو لزوم التعلم حيث يمكن التعلم، فهى اقوى من اخبار البراءة لقوة الظهور فيها ((فى ان)) الملا-ك التام لصحة ((المؤاخذه و الاحتجاج)) لله على المكلف انما هو ((بترك التعلم فيما لم يعلم)) فالمؤاخذه للمكلف على ترك العمل فى مقام لم يعلم حيث يمكنه ان يعلم ((لا)) ان المؤاخذه ((بترك العمل فيما علم وجوبه و لو اجمالا)) و حيث كان لهذه الاخبار ظهور فى كون الاحتمال فى مقام امكان التعلم منجزا و يصح المؤاخذه

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٥٧

فافهم (١).

و لا يخفى اعتبار الفحص فى التخيير العقلى أيضا بعين ما ذكر فى البراءة، فلا تغفل (٢).

[اعتبار الفحص بالتخيير العقلى]

عليه ((فلا- مجال للتوفيق)) بين هذه الاخبار و اخبار البراءة ((بحمل هذه الاخبار على ما اذا علم اجمالا)) و حمل اخبار البراءة على صورة عدم احتمال الحكم الذى لو فحص عنه لظفر به، فانه لا- وجه له كما عرفت لشمول اخبار البراءة لاحتمال الحكم، و عدم اختصاص اخبار التعلم بالعلم الاجمالي، و لكن السبب فى تقدم اخبار التعلم هو ما عرفت من قوة ظهورها فى كون الملاك فيها هو ترك التعلم- بما هو ترك التعلم- لا للعلم الاجمالي، بل لان احتمال الحكم الذى لو فحص عنه لظفر به منجز عقلا و غير معذور فى مخالفته فيجب التعلم مقدمه له.

(١) لعله اشارة الى انه لا وجه لهذا التوفيق و ان لم تكن هذه الاخبار اظهر، لانه اخذ باحد المتعارضين من دون مرجح. أو انه اشارة الى انه لو تكافئا فتساقطا لكان اللازم الفحص، اذ لا بد من المؤمن عند الاقدام على ما يحتمل فيه المخالفة. او انه اشارة الى انه لو تكافئا فتساقطا فالعقل يحكم بلزوم الفحص لما عرفت من ان احتمال الحكم الذى لو تفحص عنه لظفر به منجز عقلا.

(٢) هذا رابع الأصول التي تعرض لشرط جريانها و هو التخيير العقلي، لوضوح كون التخيير الشرعي ليس من الأصول، و مورد التخيير العقلي الواجب المتزاحمان اللذان لا يمكن الجمع بينهما كما في الواجبات الموقته التي لا يسع الوقت إلّا احدهما، او الدوران بين المحذورين، و من الواضح ان حكم العقل بالتخيير في ذلك انما هو حيث يتكافئان و لا يترجح احدهما على الآخر و لا يحرز ذلك إلّا بالفحص و عدم الظفر بما يوجب ترجيح احدهما. و الظاهر ان مراده من قوله بعين ما ذكر في البراءة هي البراءة العقلية التي موضوعها عدم البيان الذي لا يتحقق إلّا بعد الفحص، فان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٥٨

و لا بأس بصرف الكلام في بيان بعض ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من التبعة و الاحكام.

أما التبعة، فلا شبهة في استحقاق العقوبة على المخالفة فيما إذا كان ترك التعلم و الفحص مؤديا إليها (١)، فإنها و إن كانت مغفولة حينها و بلا

[في تبعة ترك الفحص و ترك التعلم]

الموضوع في المقام و هو التكافؤ في التخيير مثله ايضا لا يتحقق إلّا بالفحص و عدم الظفر عما يقتضى الترجيح.

(١) لا يخفى ان الكلام في مقامين: المقام الاول: في تبعة ترك الفحص، و المقام الثاني: في احكام ترك الفحص ... و الكلام في المقام الاول في موارد ثلاثة:

الأول: ان العقاب فيما لو ترك الفحص هل هو على ترك الفحص او على مخالفة الحكم لو ادى ترك الفحص الى مخالفته. و الفرق بينهما واضح فانه لو كان على نفس ترك الفحص فلو ترك الفحص لاستحق العقاب و ان لم يكن هناك حكم فضلا عن المخالفة له، بخلاف ما اذا قلنا بان العقاب على مخالفة الحكم فانه لو ترك الفحص و لم يكن هناك حكم لا يستحق العقاب على الحكم لان المفروض انه لا حكم. نعم، بناء على استحقاق المتجرى للعقاب يكون تارك الفحص مستحقا للعقاب للتجرى لا للعصيان المصطلح.

و اما الوجه لكل منهما فالوجه لكون العقاب على نفس ترك الفحص، بان يقال: ان نفس ترك الفحص عن تكليف المولى الذي لا يعرف عادة إلّا بالفحص ظلم و طغيان عليه، فنفس ترك الفحص عن التكليف في مظانه هتك للمولى و خروج عن زى الرقية و رسم العبودية له فيستحق العقاب على نفس ترك الفحص و ان لم يكن هناك حكم، و هذا انما يتم حيث يكون وجوب الفحص حكما مولويا بذاته لا طريقيا الى معرفة الحكم ... و اما ان نفس ترك الفحص عن التكليف في مظانه هتك للمولى و خروج عن زى الرقية فممنوع، لانه ليس ذلك لنفس ترك الفحص، بل لأدائه الى مخالفة المولى لاوامره التي لو تفحص عنها لظفر بها. نعم بناء على صحة عقاب

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٥٩

اختيار، إلا- أنها منتهية إلى الاختيار، و هو كاف في صحة العقوبة، بل مجرد تركهما كاف في صحتها، و إن لم يكن مؤديا إلى المخالفة، مع احتمالها، لاجل التجري و عدم المبالاة بها (١).

المتجرى فيستحق تارك الفحص عقاب التجري، و لذا جعل المصنف التبعة في استحقاق العقوبة على المخالفة للحكم فيما اذا كان ترك الفحص مؤديا إليها مع انه يقول بصحة العقاب على التجري، و يشير اليه في المورد الثاني. إلّا ان الكلام ليس فيه بل في العقاب على نفس المخالفة.

و الوجه في كون العقاب على مخالفة الحكم - لو كان - هوان الفحص لما كان كطريق الى حكم المولى لو كان، و لا وجه للعقاب على الطريق حيث لا- يودى الى مخالفة ذى الطريق، و الطغيان و الخروج عن رسم العبودية انما هو فى مخالفة ذى الطريق، و انما يحكم العقل باستحقاق العقاب فى المقام مع عدم وصول الحكم و مع عدم العلم به و بصرف احتمال له لاجل ان الحجّة على حكم المولى اذا كانت بحيث لو تفحص عنها لظفر بها كان ذلك الحكم منجزا بمنجزية حجته، فاحتمال وجود الحجّة التى لو تفحص عنها لظفر بها منجز لها، و الحكم الذى كان طريقه منجزا فهو منجز بطريقه، فيرجع الامر الى استحقاق العقاب على الحكم المنجز لو كان، و لهذا كان استحقاق العقاب دائرا مدار كون ترك الفحص مؤديا الى مخالفة الحكم و عدمه. و قد اشار الى هذا الثانى و هو كون العقاب على المخالفة بقوله: ((و اما التبعة فلا شبهة فى استحقاق العقوبة على المخالفة)) للواقع ((فيما اذا كان ترك التعلم)) ترك ((الفحص مؤديا اليها)) أى الى المخالفة للواقع.

(١) هذا هو المورد الثانى للكلام فى التبعة على ترك الفحص، و توضيحه: ان التارك للفحص تارة: فى حال ارتكابه يكون محتملا لمخالفة التكليف، و لا ريب فى هذا الفرض فى استحقاقه للعقاب عند المخالفة كما عرفت.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٦٠

نعم يشكل فى الواجب المشروط و المؤقت، لو أدى تركهما قبل الشرط و الوقت إلى المخالفة بعدهما (١)، فضلا عما إذا لم يؤد إليها،

و اخرى يكون التارك للفحص فى حال ارتكابه غافلا عن احتمال التكليف، و لا ينبغي الاشكال ايضا فى استحقاقه للعقاب و ان كان غافلا، لان السبب فى غفلته فى حال الارتكاب هو ترك الفحص باختباره و علمه، فهو فى حال الارتكاب و ان لم يكن مخالفا للمولى عن علم و اختيار، لفرض كونه غافلا- فى ذلك الوقت عن كون ارتكابه مخالفة لمولاه، و مع فرض غفلته لا علم له و لا اختيار فى ان ارتكابه مخالفة للمولى، و لكنه لما كان ترك الفحص باختباره و علمه كان عدم اختياره فى حال الارتكاب منتها الى الاختيار، و قد تقدم مرارا ان المدار فى صحة العقاب على ان يكون الفعل و لو ببعض مقدماته اختياريا فانه من احد افراد المختار بالواسطة و هو كالمختار بلا واسطة، و لذا قال (قدس سره): ((فانها)) أى المخالفة ((و ان كانت مغفولة حينها)) صادرة ((بلا اختيار إلا انها منتهية الى الاختيار)) و هو ترك الفحص و ترك التعلم، فان المفروض انه ترك عن اختيار ((و هو كاف فى صحة العقوبة)).. و لما كان مختاره صحة عقاب المتجرى على التجرى .. اشار الى صحة العقاب على نفس ترك الفحص و التعلم لاجل التجرى بقوله: ((بل مجرد تركهما)) أى مجرد ترك الفحص و ترك التعلم ((كاف فى صحتها)) أى فى صحة العقوبة ((و ان لم يكن مؤديا الى المخالفة مع احتمالها)) أى مع احتمال التكليف الذى لو تفحص عنه لظفر به ((لاجل التجرى و عدم المبالاة بها)) أى بالمخالفة.

(١) هذا هو المورد الثالث للكلام فى تبعة ترك الفحص و ترك التعلم، و توضيحه: ان التكليف المحتمل، تارة يكون مطلقا و غير مشروط و موسعا غير موقت و هذا هو الذى تقدم الكلام فى ترك الفحص و ترك التعلم بالنسبة اليه، و انه لا اشكال فى وجوبهما عقلا و شرعا، و العقاب على مخالفة التكليف فيهما. و اما العقاب على نفس ترك الفحص و ترك التعلم فهو مبنى على التجرى.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٦١

.....

و اخرى يكون التكليف مشروطا او موقتا و هو على ثلاثة انحاء:

- الأول: ان يكون بعد حلول الشرط و الوقت يسع الزمان للفحص و للتعلم و الامتثال، و يكون المكلف فى ذلك الوقت محتملا للتكليف، و لا- اشكال ان الحال فى هذا هو الحال فى الواجب المطلق و الموسع من حيث وجوب الفحص و وجوب التعلم، و عدم

الاشكال في تبعه ترك الفحص و ترك التعلم من العقاب فيهما على مخالفة التكليف.

- الثاني: ان يكون المشروط و الموقت بعد حلول الشرط و الوقت لا يتسع المجال فيهما للفحص و التعلم و للامثال.

- الثالث: ان يكون المجال بعد حلول الشرط و الوقت متسعا للفحص و التعلم، و لكن المكلف يكون غافلا- في ذلك الوقت ... و الثاني و الثالث هما محل الاشكال.

و وجه الاشكال في الثاني: انه لا وجه لوجوب الفحص و وجوب التعلم قبل زمان الشرط و قبل حلول الوقت في المشروط و الموقت لان وجوبهما مقدمي، و قبل حلول الشرط و الوقت لا وجوب للواجب نفسه حتى تجب مقدمته.

و بعد حلول الشرط و الوقت- ايضا- لا وجه لوجوب الفحص و التعلم، لان المفروض ان الزمان لا يسع للفحص و للامثال، و لا للتعلم و للامثال، و حيث لا يمكن ان يترتب على المقدمة التمكّن من اتيان ذي المقدمة فلا يعقل ان تجب بالوجوب المقدمي، فالفحص لا يجب لا قبل زمان الشرط و لا بعده، و لا قبل حلول الوقت و لا بعده، و كذلك التعلم. و حيث لا يجب الفحص و لا التعلم فلا تبعه في مخالفة التكليف من جهتهما، لوضوح انه اذا كان التكليف متوقفا على الفحص او التعلم و هما لا يجبان قبل الشرط و قبل الوقت، و بعد حلول الشرط و الوقت لا يسع المجال فلا قدرة على الامتثال حتى يكون هناك مخالفة للتكليف يصح العقاب عليها.

و بعبارة اخرى: لا تكليف قبل الوقت فلا مخالفة و هو واضح. و بعد الوقت و ان كانت مخالفة إلا انه لا يصح العقاب عليها، لان القدرة و التمكّن من الامتثال شرط في

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٦٢

حيث لا يكون حينئذ تكليف فعلى أصلا، لا قبلهما و هو واضح، و لا بعدهما و هو كذلك، لعدم التمكّن منه بسبب الغفلة (١)، و لذا التجأ

صحّة العقاب على مخالفة التكليف، و حيث ان المفروض عدم سعة الوقت لذلك فلا يكون التكليف بعد الوقت مما يصح العقاب على مخالفته ايضا، و حيث لا- يكون هناك مخالفة للتكليف يصح العقاب عليها فلا تبعه في ترك الفحص و ترك التعلم من جهة أدائها الى مخالفة التكليف. و قد اشار الى الثاني بقوله: ((نعم يشكل)) تحقق تبعه ترك الفحص و ترك التعلم ((في الواجب المشروط و الموقت)) اللذين لا يسع الزمان فيهما للفحص و التعلم و الامتثال، فلا تبعه في هذا القسم من الواجب المشروط و الموقت في ترك الفحص و التعلم ((و لو ادى تركهما قبل)) زمان ((الشرط و)) قبل حلول ((الوقت الى المخالفة)) و عدم الامتثال ((بعدهما)) أي بعد زمان الشرط و بعد حلول الوقت كما عرفت.

(١) يشير بهذا الى الفرض الثالث في الواجب المؤقت و المشروط، و هو ما اذا ترك الفحص و التعلم، و كان الوقت بعد حلول زمان الشرط و الوقت متسعا للفحص و التعلم و لكن المكلف كان غافلا.

و وجه الاشكال فيه هو انه قبل الوقت و الشرط لا يجب الفحص و التعلم لعدم وجوب نفس الواجب المشروط و المؤقت المتوقفين عليهما، و قد عرفت ان وجوب الفحص و التعلم مقدمي، و لا يعقل وجوب المقدمة قبل وجوب ذي المقدمة، و بعد حلول الوقت و الشرط لا فعليه للتكليف لفرض غفلة المكلف عن كل شيء، و مع الغفلة لا فعليه للتكليف اصلا حتى يكون له مخالفة، لان فعليه التكليف انما هي حيث يمكن الانبعاث عنه، و مع فرض الغفلة لا يعقل الانبعاث فلا تكون له فعليه و مع عدم الفعليه لا مخالفة له.

و مما ذكرنا يظهر الفرق بين الغفلة هنا و بين الغفلة في الموسع، لتنجز التكليف في الموسع بالانبات و انما الغفلة في حال العمل، بخلافه في المشروط فانه في حال

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٦٣

المحقق الاردبيلي و صاحب المدارك (قدس سرهما) إلى الالتزام بوجوب التفقه و التعلم نفسيا تهيئيا، فتكون العقوبة على ترك التعلم

نفسه لا على ما أدى اليه من المخالفة (١).

الالتفات لا تكليف، و في حال التكليف في وقت حصول الشرط فالمفروض تحقق الغفلة، فلا يقاس المشروط بالموسع لوضوح الفرق بينهما.

ولا- يخفى- ايضا- ان الفرق بين الثاني والثالث مع انه في كل منهما لا يعقل فعليه التكليف، غايته انه في الثاني عدم الفعلية لعدم اتساع الوقت للامثال و الفحص أو التعلم، و في الثالث عدم الفعلية لاجل الغفلة، هو انه في الثاني المكلف ملتفت الى المخالفة، و في الثالث لا التفات له الى المخالفة لفرض الغفلة، و لذا ترقى بقوله:

((فضلا)) في الثالث. و على كل فقد اشار الى الثالث بقوله: ((فضلا عما اذا لم يؤد)) ترك الفحص او التعلم ((اليها)) أى الى المخالفة الملتفت اليها ((حيث لا يكون حينئذ)) أى حين الغفلة ((تكليف فعلى اصلا لا قبلهما)) أى لا قبل الشرط و لا قبل الوقت ((و هو واضح)) لفرض كون فعلية الواجب المشروط و الموقت منوطه بحصول الشرط و حلول الوقت، فلا- فعليه لهما قبل حصول الشرط و قبل حلول الوقت ((و لا)) فعليه ((بعدهما)) أى لا فعليه ايضا للواجب المشروط و الموقت بعد حصول الشرط و حلول الوقت ((و هو كذلك)) أى عدم فعليتهما بعد الشرط و الوقت واضح- ايضا- مثل عدم فعليتهما قبلهما ((لعدم التمكن منه)) أى لعدم التمكن من امثال التكليف ((بسبب الغفلة)).

(١) توضيحه: انك قد عرفت ان محل الاشكال في العقاب في الواجب المشروط و المؤقت في الفرضين المتقدمين: و هما ما اذا لم يتسع المجال للفحص أو التعلم و الامثال مع الالتفات الى احتمال التكليف و مخالفته لو كان، او ما اذا اتسع المجال لهما و لكن المكلف كان حال حصول الشرط و حلول الوقت غافلا اصلا. و لما كان من المسلم صحة عقاب تارك الفحص او التعلم في الفرضين اجيب بوجوه:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٦٤

فلا- إشكال حينئذ في المشروط و المؤقت، و يسهل بذلك الامر في غيرهما لو صعب على أحد، و لم تصدق كفاية الانتهاء إلى الاختيار في استحقاق العقوبة على ما كان فعلا مغفولا عنه و ليس بالاختيار، و لا يخفى أنه لا يكاد ينحل هذا الاشكال إلا بذاك (١)، أو الالتزام بكون

الأول: ما التزمه المحقق الاردبيلي و صاحب المدارك (قدس سرهما) بان العقاب على نفس ترك الفحص و ترك التعلم، لان الوجوب فيهما نفسى لا مقدمى، غايته انه وجوب تهيئى، فان الوجوب التهيئى من الوجوب النفسى، و هو ما كان غرض الوجوب فيه هو التهيؤ لواجب آخر و ليس من الوجوب المقدمى، فان الوجوب المقدمى ما كان نفس وجوبه مترشحا من واجب آخر، و الواجب التهيئى ليس وجوبه مترشحا من وجوب آخر، و لكن الغرض الداعى الى وجوبه هو ما يتعلق بواجب آخر. و فرق واضح بين كون نفس الوجوب مترشحا من وجوب آخر، و بين كون الغرض من الوجوب يعود الى واجب آخر كما تقدم بيانه فى مبحث الواجب النفسى و الغيرى. و على كل فاذا كان وجوب الفحص و التعلم نفسيا فالعقاب يكون على تركهما لا مخالفة التكليف المشروط و الموقت. و الى هذا اشار بقوله: ((و لذا التجأ)) فى مقام الجواب عن الاشكال فى العقاب على مخالفة المشروط و الموقت فيما لو ترك الفحص او التعلم و ادى ذلك الى المخالفة فيهما فاضطر ((المحقق الاردبيلي و صاحب المدارك (قدس سرهما) الى الالتزام بوجوب التفقه و التعلم)) و جوبا ((نفسيا تهيئيا)) لا وجوبا مقديما، و مع كون الوجوب فيهما نفسيا ((فيكون العقوبة على ترك التعلم نفسه لا على ما ادى اليه)) ترك التعلم ((من المخالفة)) للواجب المشروط و المؤقت.

(١) لا- يخفى ان الالتزام بالوجوب النفسى فى التفقه و التعلم كما يحل الاشكال فى الواجب المشروط و المؤقت، من جهة العقاب،

كذلك يحل الاشكال في غير الواجب المشروط و الموقت، كما لو ترك الفحص و التعلم و التفقه في الواجب المطلق و الموسع بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٦٥

المشروط أو المؤقت مطلقا معلقا، لكنه قد اعتبر على نحو لا يتصف مقدماته الوجودية عقلا بالوجوب قبل الشرط أو الوقت غير التعلم، فيكون الايجاب حاليا، و إن كان الواجب استقباليا قد أخذ على نحو لا يكاد يتصف بالوجوب شرطه، و لا غير التعلم من مقدماته قبل شرطه أو وقته (١).

وادی الى المخالفة و لكنه كان غافلا- حين المخالفة اصلا، كما تقدمت الاشارة اليه في انه على نحوين: لانه تارة يكون محتملا للتكليف، و اخرى يكون غافلا ... فلو استشكل احد في صحة العقاب في خصوص الغافل التارك للتعلم و التفقه على مخالفته لنفس التكليف، فالالتزام بالعقاب على نفس ترك التفقه و التعلم لوجوبه النفسى لا على مخالفة التكليف يحل الاشكال ايضا.

و ينبغي ان لا- يخفى ان المخالفة في الواجب المطلق و الموسع انما تتحقق بالموت إلا اذا قلنا بوجوب المبادرة فيهما، فانه لو انكشف للمكلف وجوبهما فلا تتحقق المخالفة لو اتى بالمامور به فيهما، و انما تتحقق المخالفة في نفس ترك المبادرة اليهما. نعم في المؤقت الذى يتسع المجال فيه للفحص أو التعلم و للامثال و يكون هناك احتمال للتكليف عند المكلف تتحقق المخالفة في ترك نفس الواجب. و الى هذا اشار بقوله:

((فلا اشكال حينئذ)) بناء على الوجوب النفسى لنفس التعلم و ان العقاب يكون على تركه لا على المخالفة ((فى الواجب المشروط و الموقت و يسهل بذلك)) أى بهذا المبنى ((الامر فى غيرهما)) أى فى غير الواجب المشروط و الموقت ((لو صعب على احد)) و استشكل فى عقاب التارك الغافل ((و لم تصدق)) عنده ((كفاية الانتهاء الى الاختيار فى استحقاق العقوبة على ما كان فعلا مغفولا عنه و)) انه ((ليس بالاختيار)) .

(١) يشير الى الوجه الثانى الذى يمكن الجواب به عن الاشكال فى الفرضين فى تبعه ترك التعلم و الفحص من ناحية العقاب. و حاصله: ان الاشكال كان من جهة ان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٦٦

.....

المشروط و المؤقت لا وجوب لهما قبل تحقق الشرط و قبل حلول الوقت حتى يجب التعلم و الفحص من باب المقدمة، و لا بعدهما لفرض عدم الاتساع او الغفلة المانع عن فعليه التكليف فلا- وجوب للمقدمة ايضا بعدهما ... اما مع الالتزام بالواجب المعلق فى المشروط و الموقت فان الموقت ايضا من الواجب المشروط إلا ان شرطه الوقت، فيكونان واجبين قبل حصول الشرط و قبل حلول الوقت، و يجب على هذا الفحص و التعلم من باب المقدمة، و عليه يرتفع اشكال العقاب على المخالفة للتكليف بتركهما، لوضوح عدم الاشكال فى العقاب على مخالفة الواجب اذا أدى ترك المقدمة الى مخالفته، و حيث انه لا عقاب على نفس ترك المقدمة فالعقاب على مخالفة الواجب من تبعات ترك المقدمة، و حيث كان الالتزام بالواجب المعلق لازمه وجوب ساير مقدمات الواجب المشروط و المؤقت قبل الشرط و الوقت، و هو مما لا يسعه الالتزام به، لانه من المسلم عدم وجوب ساير المقدمات فى المشروط و الموقت قبل الشرط و الوقت، فلذلك لا بد من الالتزام بانه قد اخذ فى ساير المقدمات فى الواجب المشروط و الموقت- عدا مقدمة الفحص و التعلم- شىء يقتضى عدم وجوبهما الا بعد الشرط و الوقت، بان يقال- انه بعد الالتزام بالواجب المعلق فيهما بارجاع القيد فيهما الى المادة لا الهيئة و هى الوجوب:- ان ما عدا الفحص و التعلم من المقدمات قد اخذ فى الواجب المشروط و الموقت القدرة الخاصة بالنسبة اليهما و هى القدرة عليه من قبل ساير مقدماتهما بعد حصول الشرط و حلول الوقت، فلا تجب الطهارة قبل الوقت مثلا

للصلاة و ان كان وجوب الصلاة قبل الوقت، لان الطهارة التي هي مقدمة للصلاة هي الطهارة التي تكون القدرة على الصلاة بالنسبة اليها حاصله بعد حلول الوقت لا مطلق الطهارة، و هكذا ساير المقدمات عدا وجوب التعلم و الفحص. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: (انه لا يكاد ينحل هذا الاشكال إلا بذاك)) و هو الوجوب النفسى الذى ذهب اليه المحقق الاردبيلي و صاحب المدارك (او)) ينحل بالالتزام (بكون المشروط او المؤقت مطلقا)) أى كل واجب مشروط

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٦٧

.....

و كل واجب مؤقت نلتزم بكون وجوبهما (معلقا)) و السبب فى الاطلاق بالتزام الوجوب المعلق فى كل مشروط و مؤقت هو وجوب التعلم مطلقا لكل مشروط و مؤقت. و حيث قد عرفت انه من المسلم عدم وجوب ساير المقدمات فى المشروط و المؤقت قبل الشرط و الوقت اشار الى انه نحو وجوب لا تكون مقدماته الوجودية واجبة قبل تحقق الشرط و قبل حلول الوقت، لانه قد اخذت فيها قدرة خاصة كما عرفت بقوله: (لكنه قد اعتبر على نحو لا يتصف مقدماته الوجودية عقلا بالوجوب قبل الشرط او الوقت)) لانه قد اخذ فيه القدرة عليه من قبل ساير مقدماته بعد الشرط و الوقت (غير التعلم)) فانه لو يؤخذ فيه من جهته شىء فيسرى اليه الوجوب قبل حصول الشرط و الوقت لتحقيق الوجوب قبل ذلك، لان الشرط و الوقت بناء على المعلق يرجعان الى المادة لا الى الهيئة: أى يرجعان الى متعلق الوجوب دون نفس الوجوب (فيكون)) نفس (الايجاب)) فى الواجب المعلق (حاليا و ان كان)) نفس (الواجب فيه استقباليا)) و لكن ذلك الواجب (قد اخذ على نحو لا يكاد يتصف بالوجوب شرطه)) أى مقدمته (و لا غير التعلم من)) جميع (مقدماته قبل)) تحقق (شرطه او)) حلول (وقته)) لانه قد اخذ فى الواجب بالنسبة الى ساير مقدماته عدا التعلم قدرة خاصة و هي القدرة بعد الشرط و بعد حلول الوقت.

و لا يخفى انه يمكن ان يجاب عن الاشكال المذكور بوجه ثالث، من دون الالتزام بالوجوب النفسى للتعلم و لا بالواجب المعلق، بل نقول: انما يجب الفحص أو التعلم مع كون الواجب مشروطا او مؤقتا لا- وجوب لهما قبل الشرط و الوقت، من ناحية ان تفويت التكليف فى ظرفه بسبب ترك الفحص او ترك التعلم الموجب للغفلة عنه بعد حلول الوقت او الشرط- فيما اذا كان الوقت يسع للامتثال و الفحص او التعلم- مما تصح المؤاخذه عليه عقلا، و كذلك تفويت الغرض من المكلف به بسبب ترك الفحص او التعلم اذا كان لا يسع المجال لهما و للامتثال بعد الشرط او الوقت مما تصح المؤاخذه عليه ايضا عند العقل، فالعقاب على التفويت الحاصل بسبب ترك

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٦٨

و أما لو قيل بعدم الايجاب إلا بعد الشرط و الوقت، كما هو ظاهر الادلة و فتاوى المشهور، فلا محيص عن الالتزام بكون وجوب التعلم نفسيا، لتكون العقوبة- لو قيل بها- على تركه لا على ما أدى إليه من المخالفة،

التعلم او الفحص. و اليه المصنف اشار فى الهامش، إلا انه انما يحكم العقل بذلك حيث يعلم ان الغرض لازم التحصيل مطلقا و ان التكليف تام الاقتضاء. اما اذا احتمل كون الغرض ليس لازم التحصيل مطلقا، بل فيما اذا عرض حصول الشرط من باب الاتفاق او ان التكليف ليس بتام الاقتضاء بل كان لحصول الشرط او الوقت دخل فى تمامية اقتضائه فلا- يحكم العقل بصحة العقاب من باب التفويت. و الله العالم.

و قد يجاب فى المقام بوجه رابع: و هو ان نفس احتمال التكليف مع فرض امكان معرفته بالتفقه او الظفر به بالفحص منجز له و مصحح للعقاب على مخالفته.

ولا يخفى ما فيه، فان احتمال التكليف انما يكون منجزا او مصححا للعقاب على مخالفة التكليف فيما اذا كان التكليف المحتمل مطلقا او موسعا او مشروطا او مؤقتا، ولكنه كان بعد تحقق الشرط و حلول الوقت مما يسع التعلم او الفحص و الامتثال، و كان المكلف ملتفتا الى الاحتمال بعد الشرط او الوقت. اما في الواجب المشروط و الموقت في الغرضين مما كان المجال بعد الشرط او الوقت لا يسع للفحص أو التعلم و للامتثال، او كان يسع لذلك و لكنه كان المكلف غافلا- فلا- يكون الاحتمال منجزا، لما مر من الاشكال من عدم وجوب الفحص و التعلم قبل الوقت و الشرط و لا بعدهما، اذ بعد حكم العقل بعدم فعلية مثل ذلك التكليف بعد تحقق الشرط و حلول الوقت لا وجه لان يكون احتماله منجزا. و لعله لذلك ايضا لم يشر اليه المصنف، و حصر الجواب في الامرين المذكورين من الالتزام بالوجوب النفسى و الواجب المعلق.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٦٩

و لا بأس به كما لا يخفى (١)، و لا ينافيه، ما يظهر من الاخبار من كون وجوب التعلم انما هو لغيره لا لنفسه، حيث أن وجوبه لغيره لا يوجب كونه واجبا غيريا يترشح وجوبه من وجوب غيره فيكون مقديما (٢)،

(١) توضيحه: انه بعد ما عرفت من انحصار الجواب عن الاشكال في الامرين، و لما كان الالتزام بالواجب المعلق خلاف ظاهر الأدلة في الواجب المشروط و المؤقت، فان الظاهر من ادلتها كون الشرط و الوقت قيذا للوجوب و انه لا وجوب قبل الشرط و قبل الوقت، فان الظاهر من قوله تعالى: **أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتُدْلُواكِ الشَّمْسِ** [٢٧] هو كونه لا- وجوب قبل الدلوك، و كذلك مثل قوله تعالى: **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ** [٢٨] انه لا وجوب قبل الاستطاعة، و كما ان الواجب المعلق خلاف ظاهر ادلة الموقت و المشروط، كذلك هو خلاف المشهور ايضا، فان الاستفادة من فتاوى المشهور انه لا وجوب في المشروط و الموقت قبل الشرط و الوقت. فعلى هذا ينحصر الجواب عن الاشكال المذكور فيهما بالالتزام كون التعلم واجبا نفسيا، و يكون العقاب على تركه لا على مخالفة التكليف الذى ادى اليه ترك التعلم فيما كان مشروطا او مؤقتا، و عبارة المتن واضحة، و الضمير فى تركه و اليه يعودان الى التعلم، و المراد من المخالفة هي مخالفة التكليف الذى ادى اليه ترك التعلم.

(٢) حاصله: ان الالتزام بالوجوب النفسى فى اخبار التعلم قد يقال بمنافاته لما يظهر من اخبار التعلم، فان الظاهر منها كون وجوب التعلم لغيره لا- لنفسه كما هو ظاهر قوله عليه السلام من انه يقال للعبد يوم القيامة: هل علمت، فان قال: نعم، قيل: فهلا عملت، و ان قال: لا، قيل له: هلا تعلمت، فان الظاهر منها ان الامر بالتعلم لان يعمل، فان سؤاله عن العلم و حضه على التعلم بقوله هلا تعلمت انما هو لكونه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٧٠

.....

طريقا لان يعمل، فان قوله فهلا عملت ظاهر فى ذلك. و اذا كان مدلول اخبار التعلم هو الوجوب لغيره فكيف يمكن الالتزام بالوجوب النفسى فى التعلم؟

و الجواب فى رفع هذه المنافاة هو ما تقدم فى مبحث الواجب النفسى و الغيرى:

من ان الفرق بين الوجوب النفسى و الوجوب الغيرى هو كون الوجوب الغيرى وجوبا مترشحا من وجوب آخر، فالواجب الغيرى هو الواجب المترشح وجوبه من واجب آخر، و الوجوب النفسى هو ما لا يكون وجوبه مترشحا من وجوب آخر سواء كان وجوبه لغرض فى نفسه او لغرض فى غيره، فالواجب النفسى الذى لا- يكون مترشحا وجوبه من واجب آخر، بل كان الغرض من وجوبه ليس فى نفسه بل فى غيره سواء كان غيره واجبا او ليس بواجب هو واجب نفسى كالواجب النفسى الذى كان وجوبه لغرض فى نفس الواجب.

فاتضح: ان الالتزام بالوجوب النفسى فى التعلم لا ينافيه ما يظهر من اخبار التعلم، فان الظاهر منها كون الغرض من الامر بالتعلم هو فى غيره، لا ان وجوب التعلم وجوب غيرى مترشح من غيره، و لذا قال (قدس سره): ((لا ينافيه)) أى لا ينافى الالتزام بالوجوب النفسى فى التعلم ((ما يظهر من الاخبار)) . ثم اشار الى وجه توهم المنافاة بقوله: ((من كون وجوب التعلم)) المستفاد من ظاهر الاخبار ((انما هو)) وجوب ((لغيره لا)) وجوب ((لنفسه)) فىكون على هذا التوهم ان المستفاد من الاخبار هو الوجوب الغيرى فى التعلم و هو ينافى الالتزام بالوجوب النفسى فيه. ثم اشار الى رفع المنافاة بقوله: ((حيث ان وجوبه ل)) غرض فى ((غيره لا- يوجب كونه واجبا غيريا يترشح وجوبه من وجوب غيره فىكون مقديا)) أى ان الواجب الغيرى المقدمى هو الذى يكون وجوبه مترشحا من غيره، لا- الذى يكون الغرض من وجوبه فى غيره، فان الواجبات النفسية ما كان الغرض لوجوبها فى غيرها لا فى نفسها.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٧١

بل للتهيؤ لا يجابه، فافهم (١).

و أما الاحكام، فلا إشكال فى وجوب الاعداء فى صورة المخالفة، بل فى صورة الموافقة أيضا فى العبادة، فيما لا يتأتى منه قصد القربة (٢) و ذلك

[فى احكام ترك الفحص

(١) توضيحه: ان الواجب التهيؤى هو ما كان واجبا لأن يتهيأ المكلف لخطاب آخر، كالأمر بالوضوء- مثلا- قريبا من وقت الصلاة، فان الامر به لان يتهيأ المكلف لخطاب الصلاة اول وقتها. و لا يخفى ان الواجب النفسى الذى يكون الغرض من وجوبه فى غيره قد يكون وجوبه تهيؤيا و قد لا- يكون تهيؤيا، و قد مر من المصنف ان الوجوب النفسى الذى التزم به فى التعلم هو وجوب تهيؤى للواجب المشروط و المؤقت، فيجب على المكلف قبل تحقق وجوب الواجب المشروط و المؤقت التعلم لتهيؤا الى الخطاب بالمشروط و المؤقت بعد الشرط و الوقت، و هذا هو مراده من قوله: ((بل للتهيؤ لا يجابه)) أى ان وجوب التعلم ليس وجوبا مقديا غيريا بل وجوبا نفسيا لاجل التهيؤ لا يجاب غيره فى وقته.

و اما قوله: ((فافهم)) فيمكن ان يكون اشارة الى ان الالتزام بالوجوب النفسى تهيؤيا فى المشروط و الموقت للفرار عن الاشكال فى الفرضين، و احد الفرضين ليس فيه خطاب فعلى بعد زمان الشرط و الوقت، فلا وجه لكون الوجوب النفسى فى المقام للتهيؤ مطلقا، اذ لا خطاب هناك للمشروط و الموقت على ما هو المفروض فى الاشكال.

(٢) لما فرغ من الكلام فى المقام الأول، و هو تبعه ترك الفحص ... شرع فى المقام الثانى: و هو احكام ترك الفحص. و توضيحه: انه لو ترك الفحص و لم يأت بشيء فانكشفت المخالفة و انه هناك امر بشيء، فلا اشكال فى لزوم الاتيان سواء كان المأمور به عبادة أم معاملة بالمعنى الاعم. و اذا احتتمل دخالة شىء فى المأمور به و ترك الفحص عنه و حينئذ: فاما ان يكون ما قد اتى به موافقا للواقع، و اما ان لا يكون موافقا، و فى الثانى لا اشكال فى ان القاعدة تقتضى البطلان فيه، لعدم الاتيان بما هو

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٧٢

.....

المأمور به سواء كان معاملة او عبادة. نعم فيما اذا كانت العبادة صلاة و قلنا بشمول حديث لا تعاد الصلاة الا فى الخمس للجهل و لو عن تقصير، و كان المتروك غير احد الخمسة كانت الصلاة صحيحة، و إلّا فباطلة. و اما فى الأول فلا اشكال فى الصحة فيما كان

المأمور به معاملة بالمعنى الاعم للاتيان بتمام المأمور به على الفرض. و ما سيأتى من عدم الصحة في بعض الفروض فيما اذا كان المأمور به عبادة لا مجال له في المعاملة بالمعنى الاعم، لما سيتضح من ان عدم الصحة في العبادة انما هي لعدم تأتى قصد القرية، و لا تشرط القرية في المعاملة بالمعنى الاعم.

و اما اذا كان عبادة: فتارة يكون المكلف في حال العمل غافلا تماما عن احتمال دخالة شىء في المأمور به عدا ما يأتى به، و لا شبهة في تأتى قصد القرية منه. و اخرى يكون المكلف في حال العمل ملتفتا الى احتمال الدخالة و ترك الفحص و لكن عمله كان موافقا للمأمور به واقعا، و لكنه حيث لا يتأتى منه قصد القرية مع احتمال الدخالة فلا يقع عمله عباديا فلا يكون صحيحا، مثلا اذا قلنا بعدم امكان اجتماع الغضب و الصلاة و لكن قلنا بتقديم جانب الامر على النهي، فلو صلى في المغصوب غافلا فلا اشكال في صحة الصلاة لتأتى قصد القرية منه، و ان صلى في المغصوب مع احتمال دخالة عدم المغصوبية في الصلاة و ترك الفحص فلا تقع صلاته صحيحة، و ان بنينا على تقديم جانب الامر على النهي، لعدم تأتى قصد القرية من المكلف مع احتمال دخالة عدم الغضب في الصلاة. و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: ((و اما الاحكام)) المترتبة على ترك الفحص ((فلا اشكال في وجوب الاعداء)) في العبادة و المعاملة بالمعنى الاعم ((في صورة المخالفة بل في صورة الموافقة ايضا)) و لكنه ((في)) خصوص ((العبادة فيما لا يتأتى منه قصد القرية)) اما في صورة الموافقة و تأتى قصد القرية فلا اشكال في الصحة للاتيان بتمام المأمور به مع عدم خلل في قصد القرية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٧٣

لعدم الاتيان بالمأمور به مع عدم دليل على الصحة و الاجزاء (١)، إلا في الاتمام في موضع القصر أو الاجهار أو الاخفات في موضع الآخر، فورد في الصحيح - و قد أفتى به المشهور - صحة الصلاة و تماميتها في الموضوعين مع الجهل مطلقا، و لو كان عن تقصير موجب لاستحقاق العقوبة على ترك الصلاة المأمور بها، لان ما أتى بها و إن صحت و تمت إلا أنها ليست بمأمور بها (٢).

(١) هذا تعليل للحكم بوجوب الاعداء في صورة المخالفة، و هو ما عرفت من ان مقتضى القاعدة هي الاعداء، لعدم الاتيان بالمأمور به على الفرض، و وقوع المأمور به صحيحا منوط باحد امرين: احدهما: عقلي و هو الاتيان بتمام المأمور به، فانه مع الاتيان بتمام المأمور به فالعقل يحكم بالصحة. ثانيهما: و هو ان يقوم دليل شرعي على الصحة و ان كان المأتى به ناقصا عن تمام ما امر به و المفروض عدم الاتيان بتمام المأمور به في صورة المخالفة، و عدم قيام دليل شرعي على الصحة مطلقا في مقام ترك الفحص. و قد اشار الى الأول بقوله: ((و ذلك لعدم الاتيان بالمأمور به)) و اشار الى الثاني بقوله: ((مع عدم دليل على الصحة و الاجزاء)).

(٢) قد استثنى من القاعدة المقتضية للبطلان في مقام ترك الفحص مع المخالفة موردان: احدهما: الاتيان بالاتمام في موضع القصر. ثانيهما: الاتيان بالجهر في موضع الاخفات، او الاخفات في موضع الجهر. اما الاتيان بالقصر في موضع الاتمام فليس داخلا في الاستثناء، لعدم ورود دليل على الاكتفاء بالقصر في مورد التمام.

نعم قد ورد الدليل على الاكتفاء بالاتمام في موضع القصر دون العكس، و ورود الدليل ايضا على الاكتفاء بالجهر و الاخفات مطلقا كل في مورد الآخر.

اما الدليل على الأول فهو الصحيح الوارد عن زرارة و محمد بن مسلم (قالا قلنا لابي جعفر عليه السلام رجل صلى في السفر اربعا أ يعيد ام لا؟ قال عليه السلام ان كان قرئت عليه آية التقصير و فسرت له فصلى اربعا اعداد، و ان لم تكن قرئت عليه و لم يعلمها

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٧٤

.....

و اما الدليل على الثاني فهو ما ورد في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام (في رجل جهر فيما لا ينبغي الاجهار فيه، و اخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه فقال عليه السلام: أى ذلك فعل متعمدا فقد تقضى صلاته و عليه الاعادة، فان فعل ذلك ناسيا او ساهيا او لا يدري فلا شيء عليه و قد تمت صلاته) [٣٠] و قوله عليه السلام: أو لا يدري ظاهر في عدم الاعادة مع المخالفة بالجهر و الاخفات في حال جهله و عدم درايته الشامل باطلاقه لصورة ترك الفحص. و لما كان الدليل في نفسه صحيحا في كلا المقامين افتى المشهور على طبقه في المقامين، فقالوا بصحة الصلاة في الموضوعين فأفتوا بصحة خصوص صلاة من صلى الاتمام في موضع القصر دون العكس، و صحة صلاة من جهر في مقام الاخفات، و بالعكس فيما اذا كان عن جهل مطلقا و لو كان الجهل عن تقصير، و من الواضح ان الجهل عن تقصير انما هو لترك الفحص. نعم فيما اذا كان عن تقصير مع التزامهم بصحة الصلاة في الموضوعين التزموا فيهما باستحقاق العقاب على ترك المأمور به التام لانه ترك للمأمور به التام عن تقصير.

و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: ((الافى الاتمام فى موضع القصر)) دون القصر فى موضع الاتمام ((و)) فى ((الاجهار أو الاخفات)) مطلقا بصحة كل منهما ((فى موضع الآخر)). و اشار الى ورود ذلك فى الخبر الصحيح بقوله: ((فورد فى الصحيح)) و هما صحيح زرارة و محمد بن مسلم و صحيح زرارة المتقدمين. و اشار الى افتاء المشهور على طبقهما بقوله: ((و قد افتى به المشهور)) فان فتواهم على ((صحة الصلاة و تماميتها فى الموضوعين مع الجهل مطلقا)) سواء كان عن قصور او عن

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٧٥

إن قلت: كيف يحكم بصحتها مع عدم الامر بها؟ و كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الصلاة التى أمر بها، حتى فيما إذا تمكن مما أمر بها؟ كما هو ظاهر إطلاقاتهم، بأن علم بوجود القصر أو الجهر بعد الاتمام و الاخفات و قد بقى من الوقت مقدار إعادتها قصرا أو جهرا، ضرورة أنه لا تقصير هاهنا يوجب استحقاق العقوبة، و بالجملة كيف يحكم بالصحة بدون الامر؟ و كيف يحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الاعادة (١)؟

تقصير. و اشار الى التزامهم باستحقاق العقوبة فيما كان عن تقصير بقوله: ((و لو كان عن تقصير موجب لاستحقاق العقوبة على ترك الصلاة)) التامة ((المأمور بها)).

ثم اشار الى الوجه فى استحقاق العقوبة بقوله: ((لان ما أتى بها)) من الصلاة الناقصة ((و ان صحت و تمت)) لعدم لزوم الاعادة و ان انكشف الخلاف فى الوقت ((إلا انها ليست بمأمور بها)) أى لان الصلاة الناقصة التى اتى بها الجاهل المقصر ليست بمأمور بها، و قد ترك الصلاة التامة المأمور بها عن تقصير، و لذا حكموا باستحقاق العقاب على ترك الصلاة التامة، مع حكمهم بصحة الصلاة الناقصة الماتى بها و بعدم الاعادة مع الاتيان بها و ان كانت غير مأمور بها.

(١) قد عرفت ان الموردين المذكورين و هما الاتمام فى موضع القصر و الجهر و الاخفات كل منهما فى موضع الآخر قد استثنا من القاعدة فى المخالفة عند ترك الفحص التى تقتضى الاعادة فى الوقت عند انكشاف الخلاف، و قد عرفت ان المشهور قد استثناهما من القاعدة، و لازم الاستثناء هو عدم الاعادة و لو كان الوقت متسعا بعد تبين الخلاف. و التزم المشهور - ايضا - باستحقاق العقوبة على ترك المأمور به التام و ان وسع الوقت له بعد تبين الخلاف، و التزم المشهور - ايضا - بصحة ما اتى به من العبادة الناقصة مع انها ليست بمأمور بها ... و لذلك استشكل على المشهور باشكالين اشار اليهما فى المتن، و هناك اشكال ثالث لم يشر اليه المصنف.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٧٦

.....

و الاشكال الأول هو ان العبادة الناقصة التى التزم المشهور بصحتها لا- تخلو: اما ان لا يكون فيها امر فكيف حكموا بصحتها مع ان

العبادة لا تصح من دون قصد الامر؟ و ان كان فيها امر فلا بد و ان يكون تعيينيا، لوضوح كون امر الفريضة تعيينيا لا تخييريا، مع ان القول بالتخيير لا- يجتمع مع القول بالعقوبة على ترك بعض افراد ما وقع فيها التخيير. و كون الامر بالناقص تعيينيا ينافي كون الامر التعييني في المقام هو المتعلق بالصلاة التامة دون هذه الصلاة الناقصة و لذا يقولون باستحقاق العقوبة على مخالفته. و قد اشار الى هذا الاشكال اجمالا بقوله: ((كيف يحكم بصحتها مع عدم الامر بها)).

الاشكال الثاني: هو ان المشهور كما عرفت افتوا بعدم الاعادة مع اتساع الوقت و تبين الخلاف، مع التزامهم باستحقاق العقوبة على المخالفة و المفروض اتساع الوقت، فمن صلى تماما في موضع القصر- مثلا- ثم انكشف الخلاف له و ان فرضه كان القصر لا اعادة عليه و ان اتسع الوقت للاعادة، و حيث ان الاتمام لا- امر به، و الامر متعلق بالقصر و هو الطبيعة بين الحدين من الزوال- مثلا- الى المغرب، فكيف يحكم المشهور بعدم الاعادة مع التمكن باتيان ما امر به في وقته و التمام الذي اتى به ينبغي ان يكون بحكم عدم الاتيان بشيء لفرض عدم الامر به اذ لا فرق بين عدم الاتيان اصلا و بين الاتيان بغير المأمور به. و كيف يحكمون باستحقاق العقوبة على مخالفة المأمور به مع ان الوقت متسع لاتيانه؟

و بعبارة اخرى: ان استحقاق العقاب على المخالفة انما يكون بعد انتهاء الوقت في المؤقت، و مع فرض بقاء الوقت و عدم الاتيان بالمأمور به لا تصدق المخالفة الموجبة لاستحقاق العقاب.

والحاصل: ان حكم المشهور بصحة الصلاة في الموردين ينافي كونها لا امر بها كما في الاشكال الأول، و ينافي استحقاق العقاب على مخالفة المأمور به مع امكان الاتيان به كما في الاشكال الثاني. و قوله عليه السلام- في الخبر- قد تمت صلاته، يقتضى بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٧٧
لو لا الحكم شرعا بسقوطها و صحة ما أتى بها (١).

ان هناك امرا بها و انه لا عقوبة على مخالفة القصر و لا على الجهر و الاخفات كل في موضع الآخر.

ثم لا يخفى ان هذا الاشكال الثاني و ان انحل الى اشكالين: احدهما الحكم بعدم الاعادة مع اتساع الوقت لاتيان المأمور به. و ثانيهما: الحكم باستحقاق العقاب المستلزم لتحقق المخالفة و المفروض سعة الوقت للاعادة فلا- مخالفة، إلما ان المهم هو الحكم منهم باستحقاق العقاب مع سعة الوقت، حيث انه لا يصدق التقصير مع امكان الاعادة، و لذلك اشار اليه بقوله: ((و كيف يصح الحكم)) من المشهور ((باستحقاق العقوبة على ترك الصلاة التي امر بها)) و هي القصر مثلا بعد الاتيان بالاتمام ((حتى فيما اذا كان مما امر بها)) بان كان الوقت متسعا لصلاة القصر ((كما هو ظاهر اطلاقاتهم)) فان الظاهر منهم هو الاطلاق في الالتزام باستحقاق العقاب و لو ((بان علم)) المكلف ((بوجود القصر او الجهر)) مثلا- ((بعد)) اتيانه ((ب)) الاتمام و الاخفات و)) الحال ((قد بقي من الوقت مقدار اعادتها قصرا او جهرا)).

ثم اشار الى وجه الاشكال و ان استحقاق العقوبة انما هو لصدق التقصير، و مع فرض امكان الاعادة بسعة الوقت لها لا تقصير بقوله: ((ضرورة انه لا تقصير هاهنا)) أى مع فرض سعة الوقت للاعادة و لم يفت المأمور به بين الحدين فلا تقصير مع هذا الفرض ((يوجب)) الحكم ب ((استحقاق العقوبة)).

و لا يخفى ان قوله (قدس سره): ((و بالجملة... الى قوله- من الاعادة)) هو من الاجمال بعد التفصيل، فقد اشار فيه الى الاشكالين: من عدم الوجه لحكم المشهور بالصحة مع عدم الامر بالاتمام مثلا، و من عدم الوجه لحكمهم باستحقاق العقوبة على القصر مع سعة الوقت للاعادة قصرا.

(١) أى ان ظاهر ما يستفاد من الخبر هو عدم استحقاق العقوبة على القصر لقوله قد تمت صلاته، فانه ظاهر في ان ما اتى به من الاتمام واف بتمام ما للصلاة من الأثر،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٧٨

قلت: إنما حكم بالصحة لاجل اشتغالها على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء في نفسها مهمة في حد ذاتها، وإن كانت دون مصلحة الجهر والقصر، وإنما لم يؤمر به لاجل أنه أمر بما كانت واجدة لتلك المصلحة على النحو الاكمل والاتم (١).

ومع الوفاء بتمام الاثر لا وجه لاستحقاق العقوبة على القصر. ومنه يظهر ان ما اتى به من الاتمام مأمور به ايضا، لوضوح ان ما كان وافيا بتمام ما للصلاة من الاثر لا بد وان يكون مأمورا به. فالظاهر من الشارع كما يدل عليه الصحيح هو حكمه بسقوط العقوبة وصحة الصلاة، والى هذا اشار بقوله: ((لو لا الحكم شرعا بسقوطها)) أى بسقوط العقوبة (و صحة ما اتى بها)) من الصلاة. واما الاشكال الثالث فحاصله: ان الاتمام ان كان مشتملا على تمام المصلحة فلا وجه للعقاب على القصر بعد الاتيان بما يفى بتمام مصلحته، وان لم يكن وافيا بتمام مصلحته فلا وجه للحكم بعدم الاعادة، لفرض كون المصلحة ملزمة ولم تستوف وقد بقي من الوقت ما يسع لاستيفائها.

(١) لا يخفى ان ما اجاب به (قدس سره) واف بدفع الاشكالات الثلاثة كلها.

وحاصله: ان ما اتى به وهو الاتمام - مثلا - لم يشتمل على تمام المصلحة بل كان مشتملا على مقدار منها هو بحد الالتزام ايضا، وان ما فات منها هو ايضا ملزم لا يمكن استيفاؤه، فالحكم بالصحة انما هو لكونه مشتملا على هذا المقدار من المصلحة، ولا امر بها لان الامر بالفريضة واحد تعييني. وحيث ان هناك ما يشتمل على حد الالتزام - ايضا - فلا وجه للامر بالتعييني بالاتمام المشتمل على بعض المصلحة وان كان بحد الالتزام ايضا، فلا بد وان يكون الاتمام في موضع القصر لا امر به، ويصح لاشتغاله على مقدار من المصلحة هو بحد الالتزام، وبهذا يندفع الاشكال الأول وهو الحكم بالصحة مع عدم الامر به.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٧٩

.....

وبه يندفع الاشكال الثاني ايضا بكلا نحويه، فان استحقاق العقوبة انما هو لتفويت مقدار من المصلحة الملزمة ايضا تقصيرا، وعدم صحة الاعادة في الوقت انما هو لعدم امكان استيفاء تلك المصلحة الفائتة.

ويندفع به الاشكال الثالث ايضا، لان ما اتى به لما لم يكن وافيا بتمام المصلحة وكان الفائت مقدار مصلحة ملزمة لذا صحت العقوبة، ولما كان المأتى به مشتملا على مقدار من المصلحة لا يمكن مع استيفائها استيفاء ما فات من المصلحة لذلك كان لا مجال للاعادة وان بقي الوقت.

وقد اشار الى اندفاع الاشكال الأول بما ذكره بقوله: ((قلت انما حكم بالصحة)) في الاتمام مع عدم الامر بها ((لاجل اشتغالها)) أى لاجل اشتغال الصلاة في فرض الاتمام مثلا ((على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء في نفسها مهمة في حد ذاتها وان كانت دون مصلحة الجهر والقصر)) ولا بد من كونها دون مصلحة الجهر والقصر، اذ لو كانت مثلها لوقع التخيير بينهما فيما اذا لم تكن مصلحتها مشترطة بظرف الجهل، و اذا كان مشترطة بظرف الجهل فلا عقاب على ترك الجهر والقصر، لفرض كونها في ظرف الجهل تامة مثل الجهر والقصر، فلم يفت من المطلوب شيء، ومع الاتيان بمثل الفائت تماما لا وجه للعقاب على الفائت. و اشار الى انها مع اشتغالها على المصلحة اللازمة الاستيفاء لا امر بها، لان الصلاة القصيرية والمشتملة على الجهر - مثلا - اتم منها و اكمل و هي المشتملة على المصلحة التامة الكاملة، ومع الامر بها لا يعقل الامر بهذه الناقصة وان اشتملت على المصلحة المهمة اللازمة بقوله: ((وانما لم يؤمر بها)) أى وانما لم يؤمر بهذه الناقصة مع كونها لازمة ومهمة ((لاجل انه امر بما كانت واجدة لتلك المصلحة)) مع زيادة كونها ((على النحو الاكمل والاتم)) وانما لا يجتمع مع الامر بالاكمل الاتم بالناقص لان الامر بالناقص اما ان يكون: تعيينيا، او تخييرا،

او بنحو تعدد المطلوب، او بنحو الترتب. و لا وجه لواحد من هذه الاربعة، و ليس هناك صورة معقولة للامر غير هذه الانحاء الاربعة. بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ٢٨٠

.....

و من الواضح انه لا وجه للامر التعيني بالناقص لقيام الاجماع و الضرورة على ان الامر التعيني في المقام واحد و هو المتعلق بالاكمل، مضافا الى انه لو كان الامر بالناقص تعينيا لصح العقاب على تركه، إلا ان يقال انه مع وجدان الاكمل لمصلحة الناقص لا وجه للعقاب على الناقص مع الاستيفاء لمصلحته.

و من الواضح- ايضا- انه لا- وجه للامر بالناقص على نحو التخيير، لانه لا- وجه للتخيير- اولا- مع كون الاتم الاكمل مشتملا على مصلحة ملزمة زائدة على الناقص.

و ثانيا: ان لازم التخيير عدم العقاب على ترك بعض افراد ما فيه التخيير.

و لا وجه للامر بالناقص بنحو تعدد المطلوب، لوضوح ان المراد من تعدد المطلوب هو اشتمال طبيعي الصلاة الشاملة للاتمام و للقصر على المصلحة الناقصة الملزمة، و اشتمال الصلاة مع القصر على مصلحة ملزمة اخرى. و لو كان لنفس الاتمام خصوصية لما كان من تعدد المطلوب، بل كان من تباين المطلوب و حيث ان الالتزام بتعدد المطلوب لتصحيح الامر فلا بد و ان يكون هناك امران: امر منبعث عن مصلحة طبيعي الصلاة، و امر بالصلاة مع خصوصية القصر. و لا وجه للتأكد في نفس الامر و انما التأكد في ما يوجب الامر، فيجوز ان يكون في الشيء مصلحة ملزمة واحدة فينبعث اليه امر، و يجوز ان يكون فيه مصلحتان ملزمتان فينبعث منهما امر به أكد من الأول، فالالتزام بكون طبيعي الصلاة لها امر لزامه اجتماع المثليين، و هو البعثان على متعلق واحد، لان الامر بطبيعي الصلاة الشامل للقصر لازمه الامر بطبيعي الصلاة الجامع للقصر و الاتمام، و حيث فرض ان في نفس القصر مصلحة ملزمة اخرى و لها امر آخر كما هو المفروض من تعلق الامر بالقصر، فيلزم من ذلك اجتماع الامرين في صلاة القصر، مضافا الى ان لازم ذلك ان لنا امرين تعيينيين لا امرا واحدا تعينيا.

و اما الامر بالناقص على نحو الترتب فستجىء الاشارة اليه، و انه غير معقول ايضا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ٢٨١

و أما الحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الاعادة فإنه بلا فائدة، إذ مع استيفاء تلك المصلحة لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة التي كانت في الأمور بها، و لذا لو أتى بها في موضع الآخر جهلا- مع تمكنه من التعلم- فقد قصر، و لو علم بعده و قد وسع الوقت. فانقدح أنه لا يتمكن من صلاة القصر صحيحة بعد فعل صلاة الاتمام، و لا من الجهر كذلك بعد فعل صلاة الاخفات، و إن كان الوقت باقيا (١).

و اذا لم يصح الامر بالصلاة الناقصة على احد هذه الانحاء الاربعة فيتعين ان لا يكون بها امر، و ان الامر الموجود هو الامر بالصلاة على النحو الاكمل الاتم لا غير.

فاتضح مما ذكرنا الوجه في صحة الصلاة الناقصة و عدم الامر بها.

(١) حاصل الجواب عن الاشكال الثاني، و هو عدم الوجه لحكم المشهور باستحقاق العقوبة على ترك القصر مطلقا و لو كان الوقت متسعا للاعادة

و الجواب عنه: ان استيفاء تلك المصلحة الناقصة لا يبقى مجالاً لاستيفاء المصلحة الملزمة في القصر، فالوقت و ان كان باقيا إلا انه لا يتمكن من الاعادة، فاستحقاق العقوبة لاجل تفويت تلك المصلحة الملزمة في صلاة القصر تقصيرا، و المقصر بحكم العامد من ناحية

استحقاق العقوبة، وبقاء الوقت لا فائدة فيه بعد ان لا يكون مجال لاستيفاء المصلحة بالصلاة قصرا بعد الصلاة تماما. والحاصل: ان الاعادة حيث لا يكون فيها استيفاء للمصلحة لا فائدة فيها، فبقاء الوقت و عدمه على حد سواء، فمن تمكن من التعلم و تركه و اتى بالاتمام فى موضع القصر بمجرد اتيانه بالاتمام يحصل منه التقصير الموجب لاستحقاق العقوبة، لاتيانه بما لا يبقى معه مجال لاستيفاء مصلحة القصر و لو بقى الوقت، و اتضح ان الوقت و ان وسع الاعادة إلا انه لا يتمكن من الاعادة المتكفلة للمصلحة، و الاعادة غير المتكفلة لها هى صورة إعادة لا إعادة حقيقة، لانها لا فائدة فيها و بحكم العدم، و مثل الاتمام فى موضع القصر الاجهار فى موضع الاخفات و بالعكس حرفا بحرف، و لذا قال

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٨٢

إن قلت: على هذا يكون كل منهما فى موضع الآخر سببا لتفويت الواجب فعلا، و ما هو سبب لتفويت الواجب كذلك حرام، و حرمة العبادة موجبة لفسادها بلا كلام (١).

(قدس سره): (و اما الحكم باستحقاق العقوبة مع التمكّن من الاعادة ف)) الوجه فيه (انها بلا فائدة)) لانها صورة اعادة لا اعادة حقيقة (اذ)) المفروض انه (مع استيفاء تلك المصلحة)) الناقصة (لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة)) التامة (التي كانت فى)) صلاة القصر (الامامور بها)) و يتضح من هذا الوجه لفتوى المشهور باستحقاق العقوبة و لو مع سعة الوقت، لان المصلحة الناقصة مجرد استيفائها يمنع من استيفاء المصلحة التامة، فلا فائدة فى سعة الوقت للاعادة لانها اعادة صورية لا حقيقة لعدم التمكّن منها، و اليه اشار بقوله: (و لذا لو أتى بها)) أى بالناقصة (فى موضع الآخر)) و هى التامة (جهلا- مع)) فرض (تمكّنه من التعلم فقد قصر)) بمجرد اتيانه بالناقص (و لو علم بعده)) أى بعد الاتيان (و قد وسع الوقت)) للاعادة الصورية. و اشار الى ان الوقت انما يتسع للاعادة الصورية دون الاعادة الحقيقية، لانه لا يتمكن منها بعد الاتيان بالناقص بقوله: (فانقذح انه لا يتمكن من صلاة القصر صحيحة بعد فعل صلاة الاتمام)) و ان بقى الوقت (و لا من الجهر كذلك)) أى و لا يتمكن من صلاة الجهر صحيحة (بعد فعل صلاة الاخفات و ان كان الوقت باقيا)).

(١) توضيح الحال يتوقف على بيان امرين: الأول: انه قد ظهر مما مر ان الاتمام فى موضع القصر و الاجهار فى موضع الاخفات و بالعكس موجب لعدم المجال لاستيفاء المصلحة التامة الكاملة من القصر و لا من الاخفات و بالعكس، و لازم هذا كون صلاة التمام و الصلاة مع الجهر- مثلا- ضدا لصلاة القصر و الصلاة مع الاخفات، و ليس الضدان الا ما كان وجود احدهما موجبا لان لا يبقى مجال معه لوجود الآخر.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٨٣

.....

الثانى: ان الكعبى ذهب الى ان وجود احد الضدين مقدمة لعدم الضد الآخر، و لذلك انكر المباح، لانه اما ان يكون مقدمة لترك الحرام فيكون واجبا، او مقدمة لترك واجب فيكون حراما .. و ذهب المشهور الى ان عدم الضد من مقدمات وجود الضد الآخر، لان من جملة ما يتوقف عليه وجود الضد عدم المانع عن وجوده، لتوقف كل موجود على علته التامة المركبة من وجود المقتضى و الشرط، و من الشرط عدم المانع و لما كان وجود الضد مانعا عن وجود ضده كان عدم الضد شرطا لوجود الضد، لانه من عدم المانع الذى هو جزء العلة التامة لوجود الضد.

فاذا عرفت هذا ... نقول: انه اذا كان الاتمام و الجهر- مثلا- ضدا للصلاة التامة، و بوجودهما لا يبقى مجال للاتيان بصلاة القصر و لا بالصلاة المشتتملة على الاخفات، فبناء على مذهب الكعبى تكون صلاة الاتمام و الصلاة مع الجهر حراما، لانهما يكونان مقدمة لعدم

القصر و لعدم الاخفات، و من الواضح كون الواجب هو صلاة القصر، و الصلاة مع الاخفات، و ترك الواجب حرام، و مقدمة الحرام حرام، و اذا كانت صلاة الاتمام و الصلاة مع الجهر حراما لا- يعقل وقوعهما عبادة و ان اشتملا على المصلحة الملزمة، اذ لا يعقل التقرب بالحرام، و لا بد من وقوع العبادة مقترنة بقصد القرية، و قصد ما في العبادة من المصلحة و ان كان كافيا في وقوعها قربة، إلا انه حيث لا تكون محرمة، فانه لا يعقل ان يقع المبعوض على صفة المقربة. و على هذا النحو ذكر الاشكال في العبادة.

و اما بناء على مذهب المشهور القائلين بكون عدم الضد من مقدمات وجود الضد، لا ان وجود الضد من مقدمات عدم الضد .. فوجه الاشكال: ان صلاة القصر و الصلاة مع الاخفات يتوقف وجودهما مشتملين على المصلحة الكاملة على ترك صلاة الاتمام و ترك الصلاة مع الجهر، و من الواضح كون مقدمة الواجب واجبة، فيكون ترك صلاة الاتمام و ترك الصلاة مع الجهر واجبا، و اذا كان تركهما واجبا كان فعلهما محرما، لوضوح كون نقيض الواجب حراما، ففعل صلاة الاتمام

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٨٤

قلت: ليس سببا لذلك، غايته أنه يكون مضادا له، و قد حققناه في محله أن الضد و عدم ضده متلازمان ليس بينهما توقف أصلا (١).

و فعل الصلاة مع الجهر يكون حراما لانهما نقيضان لتركهما الواجب لكونه مقدمة لصلاة القصر و للصلاة مع الاخفات الواجبين، و اذا كان فعلهما حراما منع من وقوعهما على نحو المقربة، لما عرفت من عدم معقولية وقوع ما هو محرم عبادة مقربة. و قد عرفت ان المصنف لم يتعرض للاشكال على هذا المبنى الثاني، و انما تعرض له على المبنى الأول، و ان كان ما يأتي منه من الجواب يكون جوابا عن الاشكال على المبنى الثاني ايضا. و على كل فقد اشار الى الاشكال على المبنى الأول بقوله: ((ان قلت على هذا)) أى على ما ذكرت من عدم امكان استيفاء المصلحة التامة من صلاة القصر و من الصلاة مع الاخفات بعد فعل صلاة الاتمام و الصلاة مع الجهر، فهما ضدان لصلاة القصر و لصلاة الاخفات، و حينئذ ((يكون كل منهما في موضع الآخر)) أى يكون كل من صلاة الاتمام في موضع القصر و الصلاة مع الجهر في موضع الصلاة مع الاخفات ((سببا لتفويت الواجب فعلا)) فان الصلاة بنحو الاتمام تكون سببا لفوات المصلحة التامة في صلاة القصر الواجبة فعلا، و كذلك صلاة الاجهار في موضع صلاة الاخفات فانها تكون سببا لتفويت المصلحة التامة في صلاة الاخفات الواجبة فعلا ((و)) من الواضح ان ((ما هو سبب لتفويت الواجب كذلك)) بان لا يبقى مجال للواجب فعلا بسببه ((حرام)) فعلة ((و)) لا يصح وقوعه عبادة لان ((حرمة العبادة موجبة لفسادها بلا كلام)).

(١) و حاصله ما تقدم بيانه في مبحث الضد من انه لا مقدمة لاحد الضدين بالنسبة الى الآخر مطلقا، لا لوجود احد الضدين بالنسبة الى عدم الآخر و لا لعدم احد الضدين بالنسبة الى وجود الآخر، بل غاية ما ثبت هو كون وجود الضد و عدم الضد الآخر متلازمين في التحقق، و لا يسرى حكم احد المتلازمين الى الآخر ...

و من هذا يتضح ان صلاة الاتمام ليست سببا لتفويت المصلحة في صلاة القصر، بل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٨٥

لا يقال: على هذا فلو صلى تماما أو صلى إخفاتا- في موضع القصر و الجهر مع العلم بوجوبهما في موضعهما- لكانت صلاته صحيحة، و إن عوقب على مخالفة الامر بالقصر أو الجهر (١).

صلاة الاتمام و عدم استيفاء المصلحة من صلاة القصر متلازمان، و ليس بينهما سببية اصلا، و كذلك الجهر و الاخفات. فظهر انه لا وجه للاشكال بالنحو الأول: من دعوى كون صلاة الاتمام مقدمة لعدم صلاة القصر لتكون محرمة لان ترك صلاة القصر محرم. و لا وجه له على النحو الثاني من دعوى كون عدم صلاة الاتمام مقدمة واجبة لصلاة القصر لتكون محرمة ايضا لان نقيض الواجب حرام، و لذا قال (قدس سره): ((ليس سببا لذلك)) أى ليس اتيان كل منهما في موضع الآخر سببا لتفويت الآخر، بل ((غايته

انه يكون)) كل من صلاة الاتمام و صلاة الجهر (مضادا له)) أى مضادا لما هو الواجب فعلا و هو صلاة القصر و صلاة الاخفات و لا سببية بين الضدين اصلا، فلا وجود احد الضدين سبب لعدم الضد الآخر و لا عدم احد الضدين مقدمة لوجود الضد الآخر. نعم هناك تلازم بين وجود الضد و عدم الضد الآخر، و المتلازمان لا يسرى حكم احدهما الى الآخر، و انما السريان منوط بالتوقف و العلية، و لذا قال (قدس سره): (و قد حققناه في محله)) أى في مبحث مسألة الضد (ان الضد و عدم ضده متلازمان)) و لا سراية في المتلازمين (و ليس بينهما توقف)) و عليه (اصلا)).

(١) حاصله اشكال آخر على ما التزم به من تصحيح العقاب لمن صلى تماما في موضع القصر و جهرا في موضع الاخفات و بالعكس لترك الفحص و التعلم تقصيرا، مع التزامه باشتمال ما اتى به على مصلحة لازمة في حد ذاتها و ان كانت دون المشتملة على المصلحة التامة الكاملة. و ملخص هذا الاشكال: انه بعد اشتمال الاتمام و الجهر - مثلا - على ترك المصلحة اللازمة في حد ذاتها ينبغي ان يلتزم بصحة الاتيان بالاتمام أو الجهر و لو مع العلم بان الغرض هو القصر و الاخفات و ان عوقب على ترك بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٨٦

فإنه يقال: لا بأس بالقول به لو دل دليل على أنها تكون مشتملة على المصلحة و لو مع العلم، لاحتمال اختصاص أن يكون كذلك في صورة الجهل، و لا بعد أصلا في اختلاف الحال فيه باختلاف حالتى العلم بوجود شيء و الجهل به، كما لا يخفى (١).

القصر و الاخفات عمدا. اما صحة الاتيان بها فلاجل اشتمالها على المصلحة اللازمة و عدم احتياج صحة الصلاة معها الى الامر كما مر بيانه، بل نفس قصد الاتيان بما اشتمل على تلك المصلحة الملمزة كاف في صحة ما اتى به و عباديته. و اما العقاب على ترك القصر و الاخفات فلتفويت المصلحة اللازمة فيها ايضا عن علم و عمد، و لانه اذا صح العقاب مع التقصير في صورة الجهل صح العقاب مع العلم و العمد بطريق اولي، و هذا مما لا يسع احد الالتزام به، خصوصا مع تصريح الصحيحين المتقدمين بلزوم الاعداء مع العمد، لقوله في الأول: ان كان قرئت عليه آية التقصير و فسرت له و صلى اربعا اعاد، و لقوله في الثانى أى ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلاته و عليه الاعداء. و على كل فقد اشار الى لازم ما ذكره هو الالتزام بصحة الاتيان و لو مع العلم و العمد بقوله: (على هذا)) و هو اشتمال الاتمام و الاخفات - مثلا - على المصلحة اللازمة في حد ذاتها غير المحتاجة عباديتها و وقوعها صحيحة الى قصد الامر انه (فلو صلى تماما او صلى اخفاتا في موضع القصر و الجهر)) و لو كان ذلك (مع)) العمد و (العلم بوجودهما في موضعهما)) بان صلى تماما مع علمه بان فرضه القصر، و كذلك الاخفات في موضع الجهر و بالعكس (لكانت صلاته صحيحة)) لعدم احتياج الصحة فيهما الى الامر و اشتمالها على المصلحة اللازمة و ان كانت دون حد المصلحة التامة التى تفوت بعد الاتيان بهما، و لذا صح العقاب على تركها و اليه اشار بقوله: (و ان عوقب على مخالفة الامر بالقصر أو الجهر)).

(١) حاصل الجواب: ان ما التزمه (قدس سره) من صحة الصلاة الناقصة مع التقصير و العقاب على ترك الصلاة التامة غاية ما يلزمه هو الالتزام باشتمال صلاة الاتمام في

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٨٧

.....

موضع القصر و الصلاة مع الاخفات او الجهر كل في موضع الآخر على المصلحة في حال الجهل، كما دل الصحيحان على صحة الصلاة في الموردين في حال الجهل، و لازم هذا هو اشتمالها على المصلحة المذكورة مقيدة بحال الجهل، فلو دل دليل على صحتهما في حال العلم و العمد ايضا للترتبا باشتمالهما على المصلحة في هذه الحال ايضا و لقلنا بالصحة ايضا. و الحاصل انه لا مانع عقلا من ان يكون الجهل دخيلا في اشتمالهما على المصلحة المذكورة، و عند انتفائه بالعلم لا يكونان مشتملين

على المصلحة فلذا لا يقعان صحيحين في حال العمد و العلم.

فاتضح مما ذكرنا: ان المدار على الدليل الدال على الصحة، فان دل على الاختصاص بحال الجهل استكشفنا كون الجهل دخيلا في ترتب المصلحة، و ان دل الدليل على الصحة في حال العلم ايضا استكشفنا عدم دخالة الجهل.

و الحاصل انه انه لا مانع من القول بالصحة في حال العلم و العمد لو كان هناك دليل شرعى يدل على الصحة في ذلك المقام، و لكن حيث انه لم يقد دليل شرعى على ذلك و انما قام على الصحة مقيدة بحال الجهل، فلا بد من الالتزام بهذا المقدار لاحتمال دخالة الجهل في ترتب المصلحة. و قد اشار الى ذلك بقوله: ((فانه يقال لا بأس بالقول به)) أى لا بأس بالقول بالصحة في حال العلم و العمد ((لو دل الدليل على انها تكون مشتملة على المصلحة و لو مع العلم)) و حيث انه لم يدل دليل شرعى على ذلك و انما دل على الصحة في حال الجهل فلا- وجه للقول به ((لاحتمال اختصاص ان يكون كذلك)) أى لاحتمال ان يكون الاشتمال على المصلحة مقيدا ((فى صورة الجهل)) ثم اشار الى انه لا- مانع عند العقل من ان يكون لحالتي العلم و الجهل دخل فى عدم ترتب المصلحة و ترتبها بقوله: ((و لا- بعد اصلا فى اختلاف الحال فيه)) أى فى عدم ترتب المصلحة و ترتبها ((باختلاف حالتي العلم بوجوب شىء و الجهل به)).

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٨٨

و قد صار بعض الفحول بصدد بيان إمكان كون الماتى به فى غير موضعه مأمورا به بنحو الترتب، و قد حققناه فى مبحث الضد امتناع الامر بالضدين مطلقا، و لو بنحو الترتب، بما لا مزيد عليه فلا نعيد (١).

(١) قد عرفت ان صحة الصلاة مع الاتمام فى موضع القصر فى مقام الجهل انما هى لاشتمالها على المصلحة- و كذلك الجهر و الاخفات- لا لانها مأمور بها، فان الامر بها على ما عرفت انما يكون لوجه اربعة و هى: الامر التعينى، و التخيرى، او على نحو تعدد المطلوب. و قد تقدم الكلام فى عدم امكانه على هذه الثلاثة ...

و الرابع ان يكون الامر على نحو الترتب، و هو الذى صار اليه بعض الفحول- و هو كاشف الغطاء- من تصحيح قصد الامر فى المقام على نحو الترتب.

و توضيحه: ان تصحيح الامر بالمهم مع العقاب على ترك الالهم بنحو الترتب يتأتى فى المقام ايضا، لان القصر و الاتمام متضادان كالازالة و الصلاة، و القصر هو المأمور به اولا كالامر بالالهم و هو الازالة مثلا، و حيث لم يكن المكلف بصدد امتثاله فلا مانع من ان يأمر المولى بالاتمام كما يامر بالمهم و هو الصلاة، حيث لم يكن المكلف بصدد امتثال الازالة، و كما يعاقب على ترك الازالة للعصيان كذلك يعاقب فى المقام على ترك القصر للعصيان، لان المفروض كون الجهل عن تقصير، و هو بحكم العامد من حيث العصيان و صحة العقاب عليه.

و قد اجاب عنه المصنف على مختاره: من عدم امكان الامر على نحو الترتب، و ان الترتب غير معقول كما تقدم بيانه مفصلا فى مبحث الضد، فتصحيح قصد الامر فى المقام بنحو الترتب فاسد لعدم معقولية الترتب من أصله فى مقامه. و قد اشار الى التصحيح بنحو الترتب بقوله: ((و قد صار بعض الفحول بصدد بيان إمكان كون الماتى به فى غير موضعه)) كالاتمام فى المقام الماتى به فى غير موضعه، لان موضعه هو القصر دون الاتمام، بان يقصد الامر به و يكون ((مأمورا به على نحو الترتب)) كما يكون المهم مأمورا به مع

الاتيان به فى غير موضعه، فان موضعه هو الامر بالالهم

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٨٩

ثم إنه ذكر لاصل البراءة شرطان آخران: أحدهما: أن لا يكون موجبا لثبوت حكم شرعى من جهة أخرى.

ثانيهما: أن لا يكون موجبا للضرر على آخر.

و هو الازالة، ولكنه حيث يعصى المكلف و لا- يأتى بالا هم فلا- مانع من ان يكون المهم مامورا به على نحو الترتب. و اشار الى الجواب بعدم صحة ذلك فى المقام لعدم صحة اصل القول بالترتب بقوله: ((و قد حققناه فى مبحث الضد)) و حاصل التحقيق هو (امتناع الامر بالضدين مطلقا)) لا بنحو العرضية و لا بنحو الطولية التى هى مبنى الترتب: أى لا بنحو افعل هذا الا هم، و افعل هذا الضد المهم، كل منهما فى عرض الآخر، و لا بنحو الطولية و الترتب: أى بنحو افعل الا هم، فان لم تفعل الا هم فافعل المهم. و اليه اشار بقوله: ((و لو بنحو الترتب)).

ثم لا يخفى انه بناء على القول بالترتب فى محله من صحة الامر بالمهم عند عصيان الا هم فيمكن الاتيان بالمهم بنحو قصد امتثال امره، لكنه لا يتأتى فى المقام ذلك، و الوجه فى عدم تأتية هو ان الامر بالمهم بنحو الترتب انما يكون حيث يتحقق العصيان للا هم، بنحو ان يكون الامر بالمهم مقارنا لعصيان الامر بالا هم، فزمان عصيان الامر بالا هم هو زمان الامر بالمهم، فالامر بالمهم يكون مقارنا فى الزمان لعصيان الامر بالا هم، و لذا يصح للمولى- بناء على الترتب- ان يقول ان لم تفعل الا هم فافعل المهم، و لا يتأتى هذا فى المقام، لان عصيان الامر بالقصر لا يكون مقارنا لاتيان الاتمام، بل انما يكون بعد استيفاء مقدار من المصلحة لا يتأتى معها استيفاء مصلحة القصر، و ذلك بعد الانتهاء من الاتيان بالاتمام، و مع انتهاء الاتيان به لا وجه للامر به، لوضوح عدم صحة الامر بالاتمام بعد الاتمام، فقبل انتهاء الاتيان به لا امر به على نحو الترتب، لعدم تحقق عصيان القصر، و بعد تحقق عصيان القصر لا امر بالاتمام لفرض الاتيان به، فلا يتأتى التصحيح فى المقام على نحو الترتب، و ان قلنا بصحة الترتب فى محله.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ٢٩٠

و لا يخفى أن أصالة البراءة عقلا و نقلا فى الشبهة البدوية بعد الفحص لا محالة تكون جارية، و عدم استحقاق العقوبة الثابت بالبراءة العقلية و الاباحة أو رفع التكليف الثابت بالبراءة النقلية، لو كان موضوعا لحكم شرعى أو ملازما له فلا محيص عن ترتيبه عليه بعد إحرازه (١)، فإن لم

[شرطان آخران لأصل البراءة]

(١) الذى ذكر هذين الشرطين هو الفاضل التونى، و من الواضح انهما غير شرط الفحص الذى تقدم الكلام فيه، و قد عرفت انه شرط للبراءة، اما لجريانها كما فى البراءة العقلية لان اللابيان الذى هو موضوعها يراد به عدم البيان فيما كان المعتاد وجود البيان فيه، و هو ككتب الحديث و موارد الاجماع المستفادة من فتاوى الفقهاء فى كتبهم و الكتاب الكريم و ما ورد من الاحاديث المعتمدة فى تفسيره، و لا يكاد يحصل عدم البيان الماخوذ موضوعا فى البراءة العقلية الا بعد الفحص فى تلك الموارد و اليأس عن الدليل فيها .. او لكون الفحص شرطا للعمل بها و ان لم يؤخذ عدم البيان فى موضوعها كالبراءة النقلية، لان الموضوع فيها هو الشك فى الحكم و عدم العلم به، و لكنه دل الدليل على عدم جواز العمل بها الا- بعد الفحص كما تقدم بيانه. و الحاصل: ان هذين الشرطين غير شرط الفحص. [٣١]

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول؛ ج٧؛ ص ٢٩٠

لا يخفى ان الشرط الأول المذكور و هو ان لا يكون موجبا لثبوت حكم شرعى من جهة اخرى غير صحيح على كل حال، لان المراد منه ان كان عدم جريان البراءة فى نفي الحكم الثابت فى موردها من جهة اخرى كوجوب الاحتياط فى الفروج أو الدماء الثابت فى

مورد البراءة فهو واضح البطلان، لان عدم جريانها فيه انما هو لثبوت الحكم الشرعى، و المفروض ان موضوعها هو الشك في الحكم الشرعى فلا تجرى البراءة العقلية لوجود البيان للحكم، و لا تجرى البراءة النقلية للعلم بالحكم، و لا يصح عد هذا من شرائط البراءة بل مرجعه الى عدم الموضوع للبراءة.

و ان كان المراد منه عدم جريانها في الحكم المشكوك غير هذا الحكم الثابت من جهة اخرى بكلا قسميه الآتين، و الاول ما كان الموضوع فيه هو عدم الحكم في مرتبة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٩١

.....

الظاهر كما لو شككنا في نجاسة مغلى التمر فجرت البراءة عن نجاسته، و قد ثبت لنفى نجاسة المشكوك في الظاهر عدم المانع من ناحية الصلاة فيها. و الثانى: ما كان الموضوع للحكم الثابت من جهة اخرى هو الملازم لمورد البراءة، و ذلك كما في المثال و لكن كان الحكم الثابت في موردها هو شرطية الطهارة للصلاة، فانه يلازم نفى النجاسة في المشكوك بالبراءة ثبوت الطهارة للمشكوك في مرحلة الظاهر، و الطهارة الثابتة بقوله عليه السلام كل شىء طاهر هي موضوع لجواز الصلاة في ذلك المشكوك طهارته، فهو ايضا غير صحيح، لان الحكم الشرعى الثابت في مورد البراءة اما ان يكون الموضوع فيه هو عدم الحكم في مرتبة الظاهر الحاصل بالبراءة، او كان الموضوع فيه امرا ملازما لعدم الحكم في الظاهر. فان كان الموضوع هو نفس عدم الحكم في الظاهر الحاصل بواسطة البراءة فالبراءة جارية و يثبت بواسطتها نفى التكليف ظاهرا، و يثبت بواسطتها ايضا الحكم الشرعى الذى موضوعه عدم الحكم في مرتبة الظاهر، لانه من الواضح عدم معقولية مانعية الحكم عن البراءة الذى موضوعه نفى التكليف في مرتبة الظاهر الحاصل بواسطة البراءة. و ان كان الموضوع فيه هو الامر الملازم لنفى التكليف في مرتبة الظاهر فالبراءة تجرى في نفى الحكم المشكوك، و الحكم الشرعى الذى موضوعه الامر الملازم لنفى الحكم في مرتبة الظاهر يثبت ايضا لتحقق موضوعه قطعا، لان المفروض ان موضوعه هو الملازم لعدم الحكم في مرتبة الظاهر، و عدم الحكم في مرتبة الظاهر مقطوع به و ان كان ثبوته واقعا مشكوكا فيه، و مع فرض كون الملازم ملازما لعدم الحكم في مرتبة الظاهر المقطوع به لا بد و ان يكون الملازم مقطوعا به، لوضوح كون القطع باحد المتلازمين موجبا للقطع بالملازم الآخر له، و ليس من الاصل المثبت، فان الاصل المثبت ما كان الحكم ثابتا لاحد المتلازمين تعبدا، و حيث لا ملازمة بين ثبوت الحكم تعبدا لاحد المتلازمين في ثبوته تعبدا للملازم الآخر فلذا كان ثبوت الحكم للملازم الآخر من الاصل المثبت، بل حتى فيما اذا قام الدليل على حجية الظن في خصوص احد المتلازمين فانه لا يكون موجبا لثبوت الحكم في الملازم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٩٢

.....

و ان حصل الظن به، لفرض اختصاص حجية الظن باحد المتلازمين دون الآخر، كما لو قام الدليل على حجية الظن في القبلة فانه يحصل الظن بالزوال اذا زالت الشمس عن ذلك الخط، و لكنه لا يكون هذا الظن حجة بل لا بد من العلم بالزوال او قيام البينة عليه. و على كل فالحكم المرتب على الملازم المقطوع به في مورد نفى التكليف في مرتبة الظاهر يثبت بنفسه لثبوت موضوعه، و لا يكون مانعا عن جريان البراءة في نفى التكليف في مرتبة الظاهر، لان الحكم الملازم ثبوته لنفى التكليف في مرتبة الظاهر كيف يكون مانعا عما ينفى التكليف في مرتبة الظاهر؟ مضافا الى ان المانع عن البراءة هو المثبت للتكليف في موردها الذى يكون مجرى للبراءة لو لا الدليل عليه، و من الواضح ان مجرى البراءة هو التكليف الفعلى الواقعى في مرتبة الظاهر، و موضوع هذا الحكم الشرعى هو الملازم لنفى التكليف، فموضوع كل منهما غير موضوع الآخر، و لا يعقل مانعية تكليف لموضوع عن تكليف لموضوع آخر ... هذا كله فيما

إذا كان الموضوع للحكم الشرعي الثابت من جهة أخرى اما نفس عدم استحقاق العقاب على مخالفة التكليف في مرتبة الظاهر الثابت بالبراءة العقلية او النقلية، او كان الموضوع له ما هو الملازم لذلك.

و اما اذا كان الموضوع للحكم الشرعي الثابت من جهة أخرى هو نفي التكليف واقعا لا ظاهرا: أى كان الحكم مرتبا على نفي التكليف الواقعي لا على نفي الحكم في مرتبة الظاهر و عدم استحقاق العقوبة على مخالفته فسيأتى الإشارة اليه.

وقد اشار الى ما ذكرنا من ان الحكم الشرعي الثابت من جهة أخرى اذا كان مرتبا على نفي التكليف ظاهرا و عدم استحقاق العقاب على مخالفته، او كان مرتبا على الملازم له لا- يعقل يكون مانعا عن جريان البراءة، و يكون عدمه شرطا في جريانها بقوله: (و لا يخفى ان اصالة البراءة عقلا و نقلا في الشبهة البدوية بعد الفحص)) الذى هو اهم موارد جريان البراءة، لان مورد العلم الاجمالي الذى يلزم من ارتكاب طرفيه المخالفة العملية لا مجرى للبراءة فيه قطعا، و الذى لا يلزم منه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٩٣

يكن مرتبا عليه بل على نفي التكليف واقعا، فهي و إن كانت جارية إلا أن ذاك الحكم لا يترتب، لعدم ثبوت ما يترتب عليه بها، و هذا ليس بالاشتراط (١).

مخالفة عملية في جريانها و عدم جريانها قولان: فان قلنا بعدم الجريان فحاله حال ما يلزم منه مخالفة عملية. و ان قلنا بجريانها فحالتها حال الشبهة البدوية. و على كل فان البراءة في الشبهة البدوية بعد الفحص (لا محالة تكون جارية و)) لا يمنع عن جريانها الحكم الشرعي الثابت من جهة أخرى، فيما اذا كان الموضوع المرتب عليه هو نفس (عدم استحقاق العقوبة الثابت بالبراءة العقلية)) او كان الموضوع له هو الحكم بالحل الظاهري (و الاباحة)) ظاهرا المستفادة من قوله كل شيء لك حلال (او)) كان الموضوع له نفس (رفع التكليف الثابت ب)) رفع ما لا يعلمون، فالمستفاد من (البراءة النقلية)) المتكفل لها قاعدة الحل و دليل الرفع كان هو الموضوع للحكم الشرعي الثابت من جهة أخرى (او)) كان الموضوع له (ملازما له فلا محيص عن ترتبه عليه بعد احرازه)) و قد عرفت انه في كلا الفرضين لا يكون مانعا عن جريان البراءة.

(١) يشير بهذا الى ما كان الموضوع للحكم الشرعي الثابت من جهة أخرى هو عدم التكليف و نفيه واقعا لا ظاهرا، كما لو شككنا في مال كونه لزيد و الاصل البراءة، فالبراءة تنفى كونه لزيد في مرحلة الظاهر، و لكن نفي حرمة التصرف في مال الغير المنوط بإذنه لا يثبت بمجرد كونه ليس لزيد ظاهرا، بل لا- بد من ثبوت كونه ليس لزيد واقعا حتى لا يكون التصرف فيه منوطا باذنه. فانه ايضا لا يكون مانعا عن جريان البراءة في مرحلة الظاهر، لاین المفروض فرض الشك في الحكم الواقعي لا العلم بعدمه، فلا يترتب الحكم الذى موضوعه نفي التكليف واقعا فكيف يكون مانعا عن جريان البراءة في مقام الشك فيه؟ و منه يظهر عدم ترتب الحكم الشرعي الذى كان موضوعه مرتبا على عدم التكليف واقعا بواسطة البراءة، لانها انما تنفى التكليف في

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٩٤

و أما اعتبار أن لا يكون موجبا للضرر، فكل مقام تعمه قاعدة نفي الضرر و إن لم يكن مجال فيه لاصالة البراءة، كما هو حالها مع سائر القواعد الثابتة بالادلة الاجتهادية، إلا أنه حقيقة لا يبقى لها مورد، بدها أن الدليل الاجتهادى يكون بيانا و موجبا للعلم بالتكليف و لو

مرتبة الظاهر دون الواقع فلا يتحقق بجريانها ما هو الموضوع له. و قد اشار الى عدم مانعته عن جريان البراءة بقوله: (فهي و ان كانت جارية)) و اشار الى عدم ترتبه بواسطة جريان البراءة بقوله: (إلبا ان ذاك الحكم)) الذى كان موضوعه بحسب الفرض هو عدم التكليف واقعا لا ظاهرا (لا يترتب)) بواسطة جريان البراءة (لعدم ثبوت)) موضوعه و (ما يترتب عليه بها)) أى بواسطة البراءة.

و قد اتضح مما ذكرنا: ان هذا الشرط الأول الذى ذكره شرطا لجريان البراءة بمعنى كون تحققه مانعا عن جريانها ليس هو بمانع عن

جريانها، و الى هذا اشار بقوله:

((وهذا ليس بالاشتراط)).

ثم لا- يخفى ان المصنف ذكر في الفرض الأول احتمالين: احتمال كون الموضوع للحكم الشرعى الثابت من جهة اخرى نفس نفى التكليف في مرتبة الظاهر، و احتمال كون الموضوع له الملازم لنفى الحكم في مرتبة الظاهر، و في الفرض الثانى لم يذكر الا كون الموضوع للحكم الشرعى الثابت من جهة اخرى هو نفى التكليف الواقعى، و لم يذكر احتمال كون الموضوع له هو الملازم لنفى التكليف الواقعى.

و لعل السبب في عدم ذكره هو وضوح الحال فيه مما ذكره في نفى التكليف الواقعى من حيث عدم مانعيته عن جريان البراءة، لعدم ثبوته بعد تحقق موضوعه لفرض الشك في الحكم الواقعى، و لازمه الشك في ملازمه ايضا، فعلى فرض كونه مانعا لا تتحقق مانعيته مع الشك في تحقق موضوعه. و اما من حيث عدم ثبوته بادلّة البراءة فلانه بعد ان كانت البراءة لا تقتضى ثبوت الملزوم الذى هو نفى التكليف الواقعى فعدم اقتضاءها لثبوت الملازم له بطريق اولى. و الله العالم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٩٥

ظاهرا، فإن كان المراد من الاشتراط ذلك، فلا بد من اشتراط أن لا يكون على خلافها دليل اجتهادى، لا خصوص قاعدة الضرر، فتدبر، و الحمد لله على كل حال (١).

(١) يشير الى الجواب عن الشرط الثانى الذى ذكره الفاضل التونى للبراءة. و حاصله:

ان دليل البراءة انما يجرى حيث لا يكون موجبا للضرر على الآخر، كما لو فرضنا- مثلا- شك فاعل النجش في حرمة النجش، و لم يكن هناك دليل خاص على حرمة فلا تجرى البراءة عن حرمة النجش بعد ان كان النجش ضررا على الغير، فان دليل لا ضرر حاكم على دليل البراءة.

و حاصل الجواب: ان اصالة البراءة العقلية منها و النقلية لا موضوع لها مع وجود الدليل الاجتهادى على الحكم، و قاعدة الضرر دليل اجتهادى على رفع الحكم في مورد البراءة، و هى حاكمة على ساير الادلة الأخر فضلا عن البراءة، و من الواضح ان الشرط للبراءة انما هو في مقام يكون موضوع البراءة محققا، فالمانع يكون حينئذ مانعا عن مجرى البراءة، اما اذا كان لا موضوع للبراءة من رأس فلا وجه للمانعة.

فالفاضل التونى ان كان مراده من اشتراط عدم الضرر في جريان البراءة هو كون دليل الضرر مانعا مع تحقق موضوع البراءة فهو غير صحيح، لان الموضوع للبراءة العقلية هو اللابيان، و مع تحقق دليل الضرر فالبيان متحقق فلا موضوع لها، و الموضوع لدليل الرفع و قاعدة الحل هو عدم العلم، و دليل الضرر علم، و مع تحقق العلم لا موضوع لهما ايضا. و ان كان مراده انه لا موضوع للبراءة مع دليل الضرر فهو صحيح لكنه لا يختص هذا بدليل الضرر، بل لا بد من عدم وجود أى دليل اجتهادى آخر على الحكم في مورد البراءة، فلم يظهر وجه التنصيص لقاعدة الضرر بخصوصها.

و قد اشار الى حكمه قاعدة الضرر على البراءة، إلا انه ليس من باب الشرط لجريانها، بل هو لعدم الموضوع للبراءة و ان قاعدة الضرر تحكم على ساير الاحكام

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٩٦

ثم إنه لا- بأس بصرف الكلام إلى بيان قاعدة الضرر و الضرر على نحو الاقتصار (١)، و توضيح مدركها و شرح مفادها، و إيضاح نسبتها مع الادلة المثبتة للاحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الاولى أو الثانوية، و إن كانت اجنبية عن مقاصد الرسالة، إجابة لالتماس بعض الاحبة (٢).

[قاعدة (لا ضرر و لا ضرار)]

الواقعية و الظاهرية فضلا عن البراءة بقوله: ((و اما اعتبار ان لا يكون موجبا للضرر فكل مقام تعمه قاعدة نفى الضرر و ان لم يكن مجال فيه لاصالة البراءة)) بل لا مجال مع تحقق قاعدة نفى الضرر للدلالة الأخر من الأدلة الاجتهادية الدالة على الحكم واقعا كان أو ظاهريا. و الى هذا اشار بقوله: ((كما هو حالها مع سائر القواعد الثابتة بالأدلة الاجتهادية)) و اشار الى انه ليس هذا من الشرط بل هو لعدم الموضوع للبراءة بقوله: ((إلا انه حقيقة لا يبقى لها مورد بداهة ان الدليل الاجتهادى يكون بيانا)) فلا موضوع للبراءة العقلية (و)) يكون (موجبا للعمل بالتكليف و لو ظاهرا)) فلا موضوع لدليل الرفع و قاعدة الحل. و اشار الى ان المراد من الاشتراط هو عدم الموضوع للبراءة، فلا يختص ذلك بقاعدة الضرر بل كل دليل دل على الحكم فى مورد البراءة و لو كان حكما ظاهريا لا موضوع معه للبراءة بقوله: ((فان كان المراد من الاشتراط ذلك فلا- بد من اشتراط ان لا- يكون على خلافها)) أى على خلاف البراءة (دليل اجتهادى)) اصلا ف (لا خصوص)) لنفس (قاعدة الضرر)).

[جهات البحث فى القاعدة اربع]

(١) لا- يخفى ان قاعدة الضرر من القواعد الفقهية، لائن المستفاد منها حكم شرعى بلا- واسطة و هو الجعل الشرعى لرفع الحكم الضررى، اما بلسان رفع موضوعه، او برفع الحكم الضررى بنفسه لا- بلسان رفع موضوعه كما سيأتى بيانه. و حيث ان وضع الكتاب للبحث عن المسائل الاصولية فالبحث عن قاعدة الضرر اجنبى عن مقصده، و لذا قال: ((و ان كانت)) أى قاعدة الضرر (اجنبية عن مقاصد الرسالة)).

(٢) الجهات التى اشار اليها المصنف الى البحث عنها فى قاعدة الضرر اربع: جهة السند، و اليها اشار بقوله: ((توضيح مدركها)) أى توضيح جهة حجيتها من ناحية

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ٢٩٧

فأقول و به أستعين: إنه قد استدل عليها بأخبار كثيرة:

منها: موثقة زارة (١)، عن أبى جعفر عليه السلام: إن سمرة بن جندب كان له عذق فى حائط لرجل من الانصار، و كان منزل الانصارى بباب البستان، و كان سمرة يمر إلى نخلته و لا يستأذن، فكلمه الانصارى أن يستأذن إذا جاء فأبى سمرة، فجاء الانصارى إلى النبى صلى الله عليه و آله و سلم فشكا إليه،

السند. و جهة الدلالة المستفاد منها و اليها اشار بقوله: ((و شرح مفادها)) و جهة نسبتها مع الأدلة الدالة على الاحكام للموضوعات بعناوينها الاولية كالدلالة الدالة على وجوب الصلاة و حرمة الخمر و اليها اشار بقوله: ((و ايضاح نسبتها)) أى ايضاح نسبة قاعدة الضرر (مع الأدلة المثبتة لاحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الاولية)) فان مثل الصلاة و الخمر هو العنوان الاولى الذى ثبت الحكم له وجوبا او حرمة. و جهة نسبتها مع الأدلة المثبتة لاحكام الموضوعات بعناوينها الثانوية كالوجوب الثابت للشىء بعنوان كونه اطاعة الوالدين، او بعنوان كونه مندورا، فانه حكم بالوجوب للشىء لا بعنوانه الاولى، بل بعنوان ثانوى و هو كونه اطاعة للوالدين او كونه مندورا. و اما بعنوانه الاولى فليس ذلك الشىء بواجب كما لو امر احد الوالدين ابنه بفعل شىء مباح بذاته او راجح، كأن يسافر الى

محلّ أو يكرم مؤمنا، فإن السفر بنفسه مباح والاكرام للمؤمن راجح بذاته، و لكن بعنوان كونهما اطاعة الوالدين يكونان واجبين بعد تعلق الامر بهما لزوما من احد الوالدين، و هذا عنوان ثانوى للشىء لا اولى. و مثله النذر المتعلق براجح فانه قبل تعلق النذر ليس بواجب بعنوان نفسه، بل هو راجح بناء على اشتراط الرجحان فى متعلق النذر، او مباح بناء على صحه تعلقه بالمباح، و لكن بعد تعلق النذر به يكون واجبا بعنوان كونه مندورا و هو عنوان ثانوى لا اولى. و اليه اشار بقوله: ((او الثانوية)).

(١) انما كانت هذه الرواية موثقة بحسب الاصطلاح لا صحيحة لوجود ابن بكير فى جملة رجال السند و هو من الموثقين.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٩٨

فأخبر بالخبر، فأرسل رسول الله و أخبره بقول الانصارى و ما شكاه، فقال: إذا أردت الدخول فاستأذن، فأبى، فلما أبى ساومه حتى بلغ من الثمن ما شاء الله، فأبى أن يبيعه، فقال: لك بها عذق فى الجنة، فأبى أن يقبل، فقال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم للانصارى: اذهب فاقلعهما و ارم بها إليه، فإنه لا ضرر و لا ضرار.

و فى رواية الحذاء عن أبى جعفر عليه السلام مثل ذلك، إلا أنه فيها بعد الإباء ما أراك يا سمرة إلا مضارا، اذهب يا فلان فاقلعهما و ارم بها وجهه إلى غير ذلك من الروايات الواردة فى قصة سمرة (١) و غيرها و هى

(١) العذق بفتح العين المهملة و سكون الذال المعجمة كفلس، هو النخلة بحملها، و العذق بكسر العين و سكون الذال هو عنقود التمر كما فى مجمع البحرين، و الحائط هو البستان، و كان البستان للانصارى و منزله بباب بستانه، و فى هذا البستان نخلة واحدة لسمرة بن جندب، و لما كان الطريق الى البستان من منزل الانصارى لان منزله على باب بستانه، فكان سمرة يدخل منزل الانصارى لان يصل لنخلته التى فى بستان الانصارى، و لكنه كان يدخل منزل الانصارى من دون استئذان اهل المنزل بدخوله، و كثيرا ما يكون نساء المنزل على غير استعداد، فلذلك شكاه الانصارى الى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، و طلب منه محض الاستئذان للدخول بتوسط رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، و مع ذلك لم يستجب سمرة لطلب رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، فلذا ساومه رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و بذل له اضعافا مضاعفة لقيمة نخلته فلم يقبل سمرة، فاضاف رسول الله له العذق فى الجنة المستلزم لدخوله للجنة فلم يقبل ايضا، فظهر بوضوح ان غرض سمرة الانصارى دون المالىة الدنيوية و الثواب الاخرى، و ليس ذلك ببعيد عن طبع سمرة، فان التاريخ حدثنا ان سمرة لما استخلصه زياد على البصرة قتل الكثير من الابرياء بأرجل الخيل، لانه كان يخرج مع حاشيته على الخيل راكضين فى الطرق المأهولة بالمارة فتدوس خيله كل من لا يستطيع الابتعاد عنها، فبلغ المقتولون بارجل خيله

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٢٩٩

كثيرة (١) و قد ادعى تواترها، مع اختلافها لفظا و موردا، فليكن المراد به تواترها إجمالا، بمعنى القطع بصدور بعضها، و الانصاف أنه ليس فى دعوى التواتر كذلك جزاف (٢)، و هذا مع استناد المشهور إليها موجب لكمال الوثوق بها و انجبار ضعفها، مع أن بعضها موثقة، فلا مجال للاشكال فيها من جهة سندها، كما لا يخفى (٣).

آلآفا مؤلفة، و لا يكاد ينقضى عجبى من البخارى كيف يعد روايته من الصحاح، مضافا الى ما صدر منه من الوضع للحديث الكاذب عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، و غير ذلك من مطاعنه المذكورة فى كتب الرجال.

(١) المراد هى الروايات الواردة المتضمنة للاضرار و لا ضرار من دون اشارة فيها الى قصة سمرة.

(٢) المدعى لتواترها هو فخر المحققين. و حيث ان الرواية لم تبلغ التواتر اللفظى و لا المعنوى بمعنى كون مضمونها و معناها متواترا، فلا بد و ان يكون المراد من تواترها هو التواتر الاجمالى الذى اشار الى تفسيره فى العبارة بقوله: ((بمعنى القطع بصدور بعضها)). و قد اشار المصنف الى ان دعوى تواترها الاجمالى ليس ببعيد بقوله:

(و الانصاف ... الى آخر الجملة) .

(٣) حاصلة: انها لو لم تكن متواترة فالعلم باستناد المشهور اليها في مقام الفتوى بكسبها صفة الوثوق الموجب لاندراجها فيما هو الحجة من الاخبار، لما مرّ من أن استناد المشهور الى الرواية الضعيفة في مقام الفتوى يوجب انجبار ضعف سندها. هذا مع ان بعض الروايات موثقة زرارة، و الرواية الموثقة بحسب الاصطلاح هو كون الرواية بعض روايات غير امامي و لكنه ثقة مأمون، و الرواية انما عدت من الموثق لاشتمالها على ابن بكير و هو فطحي و لكنه ثقة مأمون، فلا شبهة في ان قاعدة لا ضرر و لا ضرار من حيث سندها حجة و قد اشار المصنف الى كلا الامرين في عبارته، و هي واضحة ايضا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٠٠

و أما دلالتها، فالظاهر أن الضرر هو ما يقابل النفع، من النقص في النفس أو الطرف أو العرض أو المال، تقابل العدم و الملكة (١)، كما أن الاظهر أن يكون الضرر بمعنى الضرر جىء به تأكيدا، كما يشهد به إطلاق المضار على سمره، و حكي عن النهاية لافعل الاثني، و إن كان هو الاصل في باب المفاعلة، و لا الجزاء على الضرر لعدم تعاهده من باب المفاعلة (٢)،

[المراد من لفظة: الضرر، و الضرار، و (لا)]

(١) هذه الجهة الثانية و هي الكلام فيما يستفاد من القاعدة في مقام الدلالة، و هي عبارة عن ثلاث كلمات: لفظة الضرر، و لفظة الضرار، و لفظة (لا). و بيان المراد من هذه الكلمات الثلاث يتضح المراد من القاعدة.

اما لفظة الضرر فقد فسروه بانه النقص في النفس، او الطرف كالعضو، او العرض، او المال. و حيث ان النقص امر عدمي فلا يكون بين الضرر و بين النفع تضاد بحسب الاصطلاح، لان التضاد اصطلاحا هو المعاندة و التقابل بين الامرين الوجوديين كالسواد و البياض مثلا. و يظهر من المصنف ان الضرر في قبال النفع، و حيث ان النفع هو الزيادة فيكون الضرر هو عدم الزيادة عمّا من شأنه الزيادة، فيكون التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكة. و لا يخفى انه بعد أن كان الضرر هو النقص، و حيث ان عدم الزيادة لا تستلزم النقص دائما بل ربما تكون عدم الزيادة و لا نقص، فالظاهر ان الضرر هو عدم التمامية عمّا من شأنه ان يكون تاما، فان كل ما ليس بتام فيما شأنه ان يكون تاما فهو ناقص، و هو مستلزم لعدم الزيادة قطعا، فالضرر يقابل التمامية اولا و بالذات، و يقابل الزيادة التي هي النفع ثانيا و بالعرض، و لعل هذا هو مراد المصنف بقوله: (ان الضرر هو ما يقابل النفع من النقص ... الى آخر الجملة) .

(٢) الظاهر ان الضرر هو اسم لحاصل المصدر، فان مصدر باب ضرّ يضرّ هو الضرّ، فالضرر اسم للمصدر. و الفرق بين المصدر و اسم المصدر امر اعتباري.

و اما لفظة الضرار فيظهر من عبارة المصنف ان فيه وجوها ثلاثة:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٠١

.....

الأول: ان يكون المراد به هو الضرر، و جىء به تأكيدا كما هو مختاره.

الثاني: ان يكون المراد به هو الضرر الذي يكون في قبال الضرر، لانه مصدر باب المفاعلة، فهو من ضار يضار ضرارا، كقاتل يقاتل قتالا، و باب المفاعلة هو فعل الاثني. فالمراد منه هو فعل الشخص ضرر الغير في قبال الضرر الذي هو فعل الغير ايضا، كما ان القتال هو فعل القتل لمن يفعل القتل، و المعانقة هو فعل العناق لمن يفعل العناق ايضا.

و الحاصل: ان باب المفاعلة يدلّ على المشاركة، فالضرار هو فعل ضرر لمن يفعل الضرر، لانه مصدر باب المفاعلة الدالة على المشاركة، و عليه فلا بد و ان يكون الضرر فعل الاثني في باب الضرار.

الثالث: ان يكون المراد من الضرار هو الجزاء على الضرر، و لازم كونه الجزاء على الضرر هو تضرر المجازي للمجازي، فهو اخص من باب المفاعلة، فانه لا يشترط فيها ذلك، فان المقاتلة هي ارادة قتل من يريد القتل لا مجازاة من فعل القتل، لصدق المقاتلة على الاثني و لم يصل قتل احدهما الى الآخر.

اذا عرفت هذا ... فنقول: انه يظهر من المصنف ان المراد من الضرار في القاعدة هو الضرر و قد جيء به تأكيدا، بعد تسليمه ان الاصل فيه هو فعل الاثني لانه مصدر باب المفاعلة الدالة على المشاركة، الا انه حيث اطلق في المقام المضار على سمره فان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قال له - بعد إبائه عن كل ما عرضه عليه - انك رجل مضار، و المضار هو المتلبس بالضرار. و حيث لم يكن فعل سمره للضرر في قبال ضرر من الانصاري، بالنسبة اليه، بل لم يكن هناك الا ضرر واحد و هو من سمره بالنسبة الى الانصاري، فقريته المقام تدل على ان المراد من الضرر بعد تلبس سمره به هو الضرر منه وحده و هو فعل الواحد لا فعل الاثني، فيتعين الوجه الأول في الضرر دون الوجه الثاني.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٠٢

.....

و اما الوجه الثالث فيرده: اولاً: انه لا تدل باب المفاعلة عليه، و ليس المفهوم منها هو الجزاء على الفعل كما عرفت في قاتل و اشباهها. و ثانياً: اطلاق المضار على سمره و لم يكن فعله للضرر جزاء منه، حيث لم يكن للانصاري ضرر بالنسبة اليه. ثم لا يخفى ان ما ذكره المصنف من كون المراد من الضرر في المقام هو الضرر و جيء به للتأكيد قد حكي عن بعض اللغويين، كما يدلّ عليه ما في نهاية ابن الاثير فانه بعد ان ذكر حديث لا ضرر و لا ضرار - بزيادة في الاسلام كما انها موجودة في بعض روايات هذه القاعدة من طرقنا ايضاً - و بعد ان فسر الضرر بانه ضد النفع و ان الضرر فعل الواحد، و الضرار فعل الاثني ... قال في آخر كلامه: قيل هما بمعنى و تكرارهما للتأكيد، و مراده من قوله هما بمعنى: أي بمعنى واحد، و لازم كون الضرار تأكيدا هو كون المعنى الواحد هو الضرر الذي هو فعل الواحد.

و قد اشار المصنف الى جميع ما ذكرنا، فاشار الى ان الاظهر هو الوجه الأول، و ان المراد من الضرار هو الضرر الذي هو فعل الواحد بقوله: ((ان الاظهر ان يكون الضرار بمعنى الضرر جيء به تأكيدا)) و اشار الى الاستدلال عليه باطلاق المضار الذي فاعل الضرار على سمره و فعله كان فعل الواحد بقوله: ((كما يشهد به اطلاق المضار على سمره)) و اشار الى انه هو محكي عن بعض اللغويين في النهاية بقوله:

((و حكي عن النهاية)) و اشار الى تسليم كون الاصل في باب المفاعلة هو فعل الاثني لدلالاتها على المشاركة بقوله: ((لا فعل الاثني)) أي ان المراد من الضرار في المقام هو فعل الواحد لا فعل الاثني للقريته ((و ان كان)) أي فعل الاثني ((هو الاصل في باب المفاعلة)) لدلالاتها على المشاركة بحسب الاصل. و اشار الى الوجه الثالث بقوله:

((و لا الجزاء على الضرر)) أي كما انه ليس المراد من الضرار في المقام فعل الاثني، كذلك ليس المراد منه في المقام الجزاء على الضرر. و اشار الى وجه رده بقوله:

((لعدم تعاهده من باب المفاعلة)) أي لم يعهد في باب المفاعلة ان يراد بها الجزاء على فعل الغير.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٠٣

و بالجملة لم يثبت له معنى آخر غير الضرر (١).

(١) حاصله: انه بعد ان اطلق المضارّ على سمره، فهو ان لم يكن قرينه على ان المراد من الضرر في المقام هو الضرر الذي هو فعل الواحد، فلا اقل من ان يكون لا دلالة له على فعل الاثنين، فلم يثبت للضرر في المقام معنى آخر غير معنى الضرر. والحاصل: انه لو تنزلنا عن ظهوره في كونه للتأكيد، فلا اقل من اجماله و انه لا ظهور له في غير معنى الضرر كما لا يخفى. و لا يخفى انه لازم تسليم كون الاصل في باب المفاعلة هو المشاركة و فعل الاثنين هو استعمال الضرر في المقام في الضرر الذي هو فعل الواحد من المجاز، و قد دلّت عليه القرينه و هي اطلاق المضار على سمره. الا انه لا ينبغي تسليم ذلك، و ليس الاصل في باب المفاعلة هو المشاركة و فعل الاثنين، و الثابت من الاستعمالات في القرآن و في الاستعمالات المتعارفة عدم دلالة باب المفاعلة على المشاركة و فعل الاثنين. اما في القرآن فكقوله تعالى: وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ [٣٢] و كقوله تعالى: وَ نَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ [٣٣] و كقوله تعالى: الَّذِينَ هُمْ يُرَآؤُونَ [٣٤] فان المهاجرة و المناداة في الآية و المرءاءة ليس من فعل الاثنين و المشاركة، و غير ذلك مما هو في الذكر الكريم كناقوا و شاقوا. و اما الاستعمالات المتعارفة كقولهم: سافر، و باشر الامر، و ساعده الحظ و ناجى ربه و صادق على الامر، و جازف فيه، و شاهد الشيء و غير ذلك، فان باب المفاعلة في هذه الموارد كلها لا يدل على المشاركة و فعل الاثنين، و ليس استعمالها من المجاز لعدم لحاظ العلاقة فيها. و الفرق بين باب المفاعلة التي هي من المزيد و الفعل المجرد كجلس و جالس و ضرب و ضارب هو ان باب المفاعلة يدل على التصدي لا يصل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٠٤

كما أن الظاهر أن يكون (لا) لنفي الحقيقة، كما هو الاصل في هذا التركيب حقيقة أو ادعاء، كناية عن نفي الآثار، كما هو الظاهر من مثل: لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد و يا أشباه الرجال و لا رجال فإن قضية البلاغ في الكلام هي إرادة نفي الحقيقة ادعاءً، (١)،

[احتمالات اربعة للفظه (لا)]

المبدأ و التصدي لا يصل هو فعل الفاعل، فان كان المجرد لازماً فهو يدل على محض وجود المبدأ، فان جلس تدل على ايجاد الجلوس، و جالس تدل على فعل الفاعل له مع الغير و التصدي لا يصل له، فان جلس تدل على ان الفاعل فعل الجلوس مع الغير. و ان كان المجرد متعدياً فهو يدل على وصول الفعل من الفاعل الى الغير، فضررب زيد عمرا تدل على وصول ضرب زيد عمرا، بخلاف ضاربه فانها تدل على التصدي لا يصل زيد الضرب الى عمرو، و لذلك يصدق ضرب زيد عمرا و ان كان الذي رفع يد زيد مثلاً و ضرب بها عمرا كان غير زيد. و لا يصح ذلك في ضارب زيد عمرا، لدلالاتها على ان الفاعل هو المتصدي لا يصل الضرب لعمرو. و اذا كان هذا هو الفرق بين باب المفاعلة و المجرد، فالفرق بين الضرر و الضرر ان الضرر هو النقص الصادر من الفاعل سواء كان راجعاً الى نفسه او الى غيره، و الضرر هو التصدي لا يصل الضرر الى الغير، و لذلك كان سمره مضاراً لانه كان متصدياً لا يصل الضرر الى الانصاري و هو استعمال حقيقي لا مجاز فيه، فالمنفى بقاعدة الضرر و الضرر هو النقص من دون التصدي فيه لا يصل، و النقص مع التصدي فيه لا يصل. و الله العالم.

(١) لا يخفى ان المشار اليه في عبارة المتن احتمالات اربعة للفظه (لا): الأول: كون (لا) لنفي حقيقة مدخولها- و هو الضرر- ادعاءً. الثاني: كون المنفى بها الحكم الضروري. الثالث: كون المنفى هو نوع خاص من الضرر و هو الضرر غير المتدارك. الرابع: كون (لا) ليست بنافية، بل هي ناهية عن فعل الضرر.

و مختار المصنف هو الأول، و توضيحه يحتاج الى بيان امور:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٠٥

.....

الأول: ان (لا-) حيث كانت للنفي فلا- بد لها من منفي يكون هو المدخول لها، و لا بد و ان يكون المستفاد من ظهور (لا) النافية لمدخولها هو نفي حقيقة مدخولها، لدالاتها على النفي و مدخولها على الحقيقة، فظهورها الاولى هو نفي حقيقة مدخولها. و حيث الظاهر من الاسناد هو الاسناد الحقيقي فيكون ظهورها الاولى نفي حقيقة مدخولها حقيقة، فتدل مثل (لا رجل في الدار) على نفي حقيقة الرجل في الدار حقيقة. و مثل (لا صلاة إلا بطهور) على نفي حقيقة الصلاة من غير ظهور حقيقة.

الثاني: انه حيث يتعذر ارادة نفي الحقيقة حقيقة، اما لقيام الدليل على عدم نفيها حقيقة كقوله لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد، حيث قام الدليل على صحة الصلاة في المحل المجاور للمسجد، او لقرينه تقوم في نفس الكلام على ذلك كقوله يا اشباه الرجال و لا رجال، فانه لما كان المخاطبون هم رجال حقيقة فلا يكون المراد من لا رجال هو نفي الحقيقة حقيقة. و حينئذ فالمراد بلا نفي الحقيقة ادعاءً بلحاظ أن الصلاة في غير المسجد غير الواجدة للكمال هي كما لو لم تكن بصلاة حقيقة، فيكون المستفاد منها نفي حقيقة الصلاة ادعاءً لا حقيقة. و كذلك الحال في لا رجال فانهم حيث كانوا ناقصين عن درجة الكمال و هي الشجاعة لتقاعسهم عن الحرب فلذلك نفي حقيقة الرجالية عنهم ادعاءً. فالمثلان المذكوران في عبارة المتن هما لنفي الحقيقة ادعاءً، لا لنفي الحقيقة حقيقة ليقال بانه كان المناسب ان يمثل بقوله عليه السلام:

(لا صلاة إلا بطهور). و حيث كان الضرر مما يترتب على الفعل الخارجي حقيقة في الخارج فلا يعقل ان يكون المراد بلا النافية للضرر هي النفي له حقيقة، بل المراد بها نفي حقيقة الضرر ادعاءً لا حقيقة.

الثالث: ان المراد من هذا النفي الادعائي لحقيقة الضرر هي نفي الآثار الشرعية الجعلية المترتبة على الموضوعات الضرورية و الاحكام الضرورية، فالمنفي في الوضوء الضرري هو الحكم المتعلق به لو لا هذه القاعدة، و كذلك المنفي في المعاملة الضرورية

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٠٦

.....

هو صحتها المترتبة منها لو لا هذه القاعدة. و المنفي في قصة سمره الحكم الضرري و هو سلطنته على نخلته و حرمة التصرف فيها بالقلع، فانه بعد ان كان مضاراً فلا سلطنته له على نخلته و لا يحرم قلعها، لان سلطنته عليها ضرورية و حرمة التصرف فيها بالقلع ضرورية ايضاً، فالسلطنة و حرمة التصرف حكمان ضرريان، و انما كان المنفي هو الآثار الشرعية الجعلية لان الضرر له اثر تكويني و هو غير مرفوع عن الضرر قطعاً و يترتب عليه كلما تحقق الضرر، بخلاف اثره الشرعي الجعلي، فحيث انه بيد الشارع جعله فييد الشارع رفعه، مع ان المناسب لمقام الشارع بما هو شارع رفع الآثار الشرعية دون التكوينية لانها هي المرتبطة به بما هو الشارع، و اما التكوينية فمرتبطة به بما هو مكون لا- شارع. فقضية لا ضرر ان كانت خبرية بلسان الحكاية عن رفع الضرر خارجاً ادعاءً فهي باعتبار رفع ما يترتب تعلقه به و ترتبه عليه. و ان كانت انشائية فهي رفع للضرر في مقام الانشاء ادعاءً- ايضاً- باعتبار رفع ما يترتب تعلقه به و ترتبه عليه.

الرابع: ان الحقيقة الادعائية هي مجاز في الاسناد و ليس فيها تصرف في امر لفظي لا باستعمال له في غير ما وضع له، و لا بتقدير كلام فيه، فحيث يدور الامر بينها و بين المجاز في الكلمة او التقدير فهي اولي، لان نفي الحقيقة ادعاءً اقرب الامور الى نفي الحقيقة حقيقة، فيتعين نفيها ادعاءً بعد تعذر نفيها حقيقة. و قد اشار المصنف الى ان الاصل الاولى في (لا) رفع حقيقة مدخولها حقيقة، فان تعذر

فالاصل الثاني فيها هو رفع الحقيقة ادعاءً بقوله: ((ان الظاهر ان يكون لا نفى الحقيقة كما هو الاصل في هذا التركيب)) اولا ان يكون نفى الحقيقة ((حقيقة)) . و اشار الى انه مع تعدد الحقيقة حقيقة فالاصل ثانيا في هذا التركيب هو رفع الحقيقة ادعاءً بقوله: ((او ادعاء)) و اشار الى ان رفع الحقيقة ادعاءً هو يكون كناية عن رفع الآثار الشرعية بقوله: ((كناية عن رفع الآثار)) . ثم مثل لرفع الحقيقة ادعاءً بقوله: ((كما هو الظاهر ... الى آخر الجملة)) . و اشار الى ان الرفع الادعائي هو المناسب للرفع

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٠٧

لا نفى الحكم (١)

الحقيقي بعد تعذر بقوله: ((فان قضية البلاغة في الكلام هو إرادة نفى الحقيقة ادعاءً)) و انما كانت قضية البلاغة هي الرفع الادعائي بعد تعذر الرفع الحقيقي، لان الحقيقة المرفوعة آثارها هي بحكم العدم، فناسب ان يدعى رفعها كناية عن رفع آثارها، و المراد من الآثار هي الاعم مما يترتب عليها كالصحة في المعاملة الضررية، او ما يتعلق بها كالحكم الشرعي المتعلق بالموضوع الضروري، او الحكم الذي يترتب عليه الضرر كالملكية او السلطنة الموجبين للضرر.

(١) قد عرفت ان الاحتمالات المشار اليها في المقام الرابع اربعة، و قد مضى الكلام في الأول، و هو كون (لا) لنفى الحقيقة ادعاءً ... فاشار الى الاحتمال الثاني بقوله:

((لا نفى الحكم)) و حاصله: ان المنفى بلا هو الحكم الذي ينشأ منه الضرر، فيكون النفي على هذا نفيا حقيقيا لا ادعائيا، لان الحكم الذي ينشأ منه الضرر منفي حقيقة لا ادعاءً، و يكون النفي لنوع خاص من انواع الضرر، و هو الحكم الذي يكون سببا للضرر لو لا هذه القاعدة. و هذا هو ظاهر الشيخ الاعظم في رسائله ... و ملخص المتحصل من استدلاله عليه: ان هذه القضية اما ان تكون انشائية و يكون الشارع قد انشأ بقوله لا- ضرر النفي في المقام، فلا بد و ان يختص بالضرر الآتي من قبل الشارع، و هو الضرر الآتي من قبل حكمه، لان حكمه هو الذي بيده رفعه و وضعه بما هو شارع .. و ان كانت القضية خبرية فالامر كذلك ايضا، لان المناسب لاجبار الشارع بما هو شارع ان المنفى المخبر عنه في المقام مما يعود اليه بما هو شارع و هو الحكم فانه هو الذي يعود اليه رفعه و وضعه بما هو شارع. هذا كله مع قيام القرينة على ان المنفى مما يرجع الى الشارع، كقوله في الاسلام، و قيام قرينة المقام على ذلك ايضا و هو انه صلى الله عليه و آله و سلم بعد قوله لا ضرر قال للانصارى اقلعها و لازم جواز القلع ان يكون المرفوع سلطنة سمره و هو حكم وضعي، و حرمة التصرف في مال الغير و هو حكم تكليفي.

فتحصل ان المنفى و المرفوع بهذه القاعدة هو الحكم الذي ينشأ منه الضرر.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٠٨

أو الصفة (١)، كما لا يخفى.

و لا يخفى ان لازم هذا هو اختصاص القاعدة برفع الاحكام التي ينشأ منها الضرر و لا تشمل الموضوعات الضررية. و فيه اولاً: انه لا وجه لحملها على ما يوجب الاختصاص بالحكم الضروري دون الموضوع الضروري، بعد امكان حملها على ما يشمل الموضوع ايضا، و هو رفع الضرر ادعاءً كناية عن رفع ما يتربط منه و ما يتعلق به.

و ثانياً: ان ما ذكره من المناسبة للشارع بما هو شارع، و القرينة اللفظية و هي في الاسلام، و القرينة المقامية و هي قضية سمره، لا توجب تعيين كون المرفوع هو الحكم، بل ما ذكر يناسب ايضا الحمل على الادعاء لرفع ما يعود الى الشارع بما هو شارع.

و ثالثاً: ما اشار اليه من ان كون المنفى هو الحكم الضروري يستلزم اما المجاز في الكلمة، بان يستعمل لفظه الضرر في الحكم الضروري مجازاً، او الاضمار للفظه الحكم بان يكون التقدير لا حكم يوجب الضرر. و المجاز في الكلمة و الاضمار كلاهما لا ينبغي ان يصار

اليهما بعد امكان عدم التصرف في اللفظ بالحمل على النفي الادعائي، فانه من المجاز في الاسناد و التصرف فيه في امر عقلي، مضافا الى مناسبه للرفع الحقيقي لان الحقيقة التي لا أثر لها بحكم العدم.

(١) يشير الى الاحتمال الثالث، و هو ان المنفى هو الضرر غير المتدارك. و ينبغي ان لا يخفى ان هذا الاحتمال ليس في قبال الاحتمالين الاولين، بل المراد منه ان الضرر المنفى سواء كان الحقيقة بنحو الادعاء، او كان الحكم الذي ينشأ منه الضرر، فالمنفى فيه ليس هو المطلق، بل خصوص غير المتدارك منه. و لعل وجهه ان المتدارك منه ليس من الضرر فلا تكون القاعدة شاملة له، ففي مثل موارد الضرر الذي حكم الشارع بالتضمن فيه لا يكون الضرر منقيا لتداركه بحكم الشارع في مورده بالتضمنين: و فيه اولاً: انه ان كان المنفى خصوص الضرر غير المتدارك، و الضرر المتدارك لا يكون منقيا بهذه القاعدة ... فالمراد من التدارك ان كان هو التدارك الاخرى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٠٩

و نفي الحقيقة ادعاءً بلحاظ الحكم أو الصفة غير نفي أحدهما ابتداءً مجازاً في التقدير أو في الكلمة (١)، مما لا يخفى على من له

فلا يبقى للقاعدة من الموارد الا القليل، لان جميع الاحكام الضررية كالوضوء المضرّ بالنفس او الطرف لا يكون منقيا لتداركه بالاجر و الثواب، بل يكون من افضل الاعمال لانه اشقتها. و كذلك بذل المال الكثير المضر بذله بالشخص ازاء ماء الوضوء لا يكون منقيا بالقاعدة ايضا لانه ايضا متدارك بالاجر الاخرى، مع ان الفقهاء على النفي في هذين الموردين و اشباههما بهذه القاعدة، هذا مضافا الى انه لو كان المراد هو الضرر غير المتدارك بالثواب يكون منقيا لقضية سمره التي طبق النبي صلى الله عليه و آله و سلم عليها قاعدة الضرر، لوضوح ان الضرر العائد من سمره الى الانصاري لا ريب في انه للانصاري الاجر و الثواب في قبالة. و ان كان المراد من التدارك هو التدارك المالي فيكون المتحصّل منها ان الضرر المنفى هو الضرر غير المتدارك بالمال، و الضرر غير المنفى هو الضرر المتدارك بالمال، فيكون المراد بالقاعدة نفيًا و اثباتًا هي الاضرار المالية. فهو ايضا ينافي استدلال العلماء بها في الاضرار غير المالية، و ينافي تطبيق القاعدة على سمره، لان ضرره للانصاري لم يكن ضرراً مالياً.

و ثانياً: ان كون المراد من الضرر المطلق المنفى في القاعدة هو خصوص غير المتدارك منه، اما باستعمال المطلق في الخاص ابتداءً مجازاً او باضمار الصفة و تقديرها، و كلاهما خلاف الظاهر لا يصار اليه الاً بدلاً يدلّ على ذلك، و ليس في الكلام ما يدلّ عليه، و اما نفس تعذر الحمل على الرفع الحقيقي فلا يكون قرينه عليه بعد ما عرفت من ان حمله على الرفع الادعائي اقرب الاحتمالات اليه.

(١) حاصله: ان نفي الحقيقة ادعاءً لازمه استعمال كل من (لا) و مدخولها فيما وضعا له من غير تصرف فيهما. و مرجع الفرق بين الادعائي و الحقيقي ان الاصل الاولي هو كون الداعي لنفي الحقيقة هو كون الواقع كذلك حقيقة، و في الادعائي هو كون الداعي لنفي الحقيقة ليس هو الواقع، بل ادعاء ذلك، و حيث انه لا يكون

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣١٠

معرفةً بالبلاغة (١).

و قد انقدح بذلك بعد إرادة نفي الحكم الضرري، أو الضرر غير المتدارك، أو إرادة النهي من النفي جدا (٢)، ضرورة بشاعة

النفي الادعائي جزافاً بل لا بد و ان يكون بلحاظ شيء، فيمكن ان يكون الداعي لنفي الحقيقة ادعاءً هو نفي الحكم الذي يوجب تحققه تحقق هذه الحقيقة، او نفي الصفة التي يمكن ان تلحق هذه الحقيقة، و مآله الى نفي خصوص الحقيقة المتصفة بهذه الصفة. و من الواضح ان دواعي الاستعمال لا تستلزم التصرف في مقام الاستعمال.

فاتضح ان النفي الادعائي للحقيقة لا يستلزم مجازاً او اضمماراً، بخلاف ما اذا اريد ابتداءً من هذا التركيب هو نفي الحكم او نفي

الصفة، فانه يستلزم اما المجاز في الكلمة باستعمال لفظ الحقيقة في خصوص سبب من اسبابها و هو الحكم، او استعمال العام في احد انواعه بالخصوص و هو الخاص، لان الضرر المتصف بكونه غير متدارك نوع خاص من حقيقة الضرر العام، او يستلزم الاضرار، بتقدير الحكم في الأول، و غير المتدارك في الثاني، بخلاف ما اذا كان الداعي لنفي الحقيقة ادعاءً احدهما، فانه لا يستلزم شيئاً من ذلك اصلاً لا مجازاً في الكلمة و لا اضراراً. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((و نفي الحقيقة ادعاءً بلحاظ)) كون الداعي له هو نفي (الحكم او الصفة غير نفي احدهما)) من الحكم او الصفة (ابتداءً)) فانه لا يستلزم شيئاً لا مجازاً في الكلمة و لا اضراراً و اما نفي احدهما بهذا التركيب ابتداءً فانه يستلزم اما ((مجازاً في التقدير)) و هو الاضرار (او)) مجازاً ((في الكلمة)).

(١) يشير بهذا الى وجه ترجيح النفي الادعائي - مضافاً الى عدم استلزامه خلاف الظاهر لا اضراراً و لا مجازاً في الكلمة - ان نفي الحقيقة ادعاءً بلحاظ امر من الامور من انواع الكناية التي هي ابلغ الاساليب في مقام النفي او الاثبات.

(٢) حاصله: انه بعد ما عرفت من ترجيح الحمل على النفي الادعائي بعد تعذر النفي الحقيقي .. يتضح صحة الاحتمال الأول، و هو كون المراد بلا ضرر نفي الآثار

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ٣١١

استعمال الضرر و إرادة خصوص سبب من أسبابه، أو خصوص غير المتدارك منه (١)، و مثله لو أريد ذاك بنحو التقييد، فإنه و إن لم يكن

الشرعية المترتبة من الضرر سواء كانت حكماً ضرورياً او موضوعاً ضرورياً، دون الاحتمال الثاني، و هو كون المراد بلا ضرر نفي خصوص الحكم الضرري. و اليه اشار بقوله: ((بعد ارادة نفي الحكم الضرري))، و دون الاحتمال الثالث و هو كون المنفي خصوص الضرر غير المتدارك، و اليه اشار بقوله: ((او الضرر غير المتدارك)).

قوله (قدس سره): ((او ارادة النهي ... الخ)) يشير الى الاحتمال الرابع، و هو كون المراد من النفي في المقام هو النهي، فمرجع لا ضرر الى النهي عن ايجاد الضرر، فانه بعد ما اتضح ترجيح الاحتمال الأول لا وجه لهذا الاحتمال ايضاً، و سيأتي الاشارة الى ان حمل النفي في المقام على النهي لا وجه له ايضاً.

(١) ظاهر عبارة المتن ان لا ضرر نفي للضرر مطلقاً، فلا وجه لتخصيصه بخصوص احد اسبابه و هو الضرر الناشئ من الحكم، مع ان الضرر ينشأ من الحكم الضرري و من الموضوع الضرري. و يمكن ان يكون مراده من البشاعة ان ظاهر لا- ضرر هو نفي الشيء الضرري بلحاظ ذاته من دون لحاظ تعلق الحكم به، كسواء الماء للوضوء بالثمن الغالي جداً، و كالمعاملة الغبية، و كالوضوء الذي يعود بضرر على البدن، و كسلطنة سمرقند المستلزمة للضرر على الانصاري، فان هذه الامثلة و اشباهها مما يترتب عليها الضرر بذاتها، فالمنفي بلا ضرر امثال هذه الامور التي تستلزم الضرر بذاتها لا بملاحظة تعلق الحكم، و يكون رفع الضرر في هذه الامور من باب رفع الاثر بلسان رفع موضوعه و هو الضرر، و لازم ذلك رفع الحكم المتعلق بهذه الامور. اما الشيء الذي لا يكون ضرراً بذاته بل ينشأ من الحكم بالجمع بينه و بين غيره الضرر فليس مشمولاً للقاعدة، فاذا كانت الاحكام متعلقة بامور غير ضرورية و لكن لزم من الحكم بالجمع بينها ضرر فلا يكون منفياً بهذه القاعدة. و قد رتب على هذا ثمره، و هو ما تقدم منه (قدس سره) في الانسداد من ان دليل لا ضرر و لا حرج لا يشمل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ٣١٢

ببعيد، إلا أنه بلا دلالة عليه غير سديد (١)، و إرادة النهي من النفي و إن

الاحتياط في الجمع بين الاطراف للاحكام المعلومة بالاجمال، لان المنفي بلا ضرر ما هو ضرر بذاته من دون تعلق الحكم به، لان

متعلقات الاحكام ليست بذاتها ضرورية، و انما لزم الضرر من الحكم بالجمع بينها، فالضرر ناشئ من الحكم لا مما هو ضرر بذاته من دون تعلق الحكم.

و لا- يخفى انه انما كان ظاهر العبارة هو الاحتمال الأول و هو انه لا- وجه لحمل ما ظاهره الاطلاق و الشمول للحكم الضررى و الموضوع الضررى على خصوص الحكم الذى يتسبب منه الضرر، بعد ان كان الضرر مسببا عن الحكم و عن الموضوع، لاجل العطف بقوله: ((او خصوص غير المتدارك)) عليه فان الظاهر من هذا العطف هو انه كما لا وجه لحمل الضرر على خصوص سبب من اسبابه و هو الحكم الضررى بالخصوص، كذلك لا وجه لان يراد منه خصوص غير المتدارك منه بعد ان كان المنفى هو الضرر المطلق الشامل للمتدارك و غير المتدارك. و الله العالم.

(١) توضيحه: ان هذا راجع لخصوص غير المتدارك، و قد تقدّم منه فى صدر العبارة:

ان ارادة خصوص الضرر غير المتدارك بنحو المجاز فى الكلمة لا وجه له. اما اذا اريد خصوص الضرر غير المتدارك بنحو تعدد الدال و المدلول فلا- يستلزم مجازا فى الكلمة، أّأ انه بعيد لا ينبغى ان يصار اليه لانه رفع يد عن الاطلاق من دون دلالة دليل على التقييد.

و حاصل العبارة: ان مثل اطلاق الضرر و ارادة خصوص غير المتدارك منه مجازا ما اذا اريد خصوص غير المتدارك بنحو تعدد الدال و المدلول، فان ارادته بنحو تعدد الدالّ و المدلول و ان لم يكن بعيدا أّأ انه يحتاج الى دليل يدل على التقييد، و مع عدم وجود الدليل على التقييد لا يرفع اليد عن الاطلاق، و لذا قال (قدس سره):

((و مثله)) أى و مثل ارادة خصوص غير المتدارك مجازا ((لو اريد ذاك)) أى خصوص غير المتدارك و لكنه ((بنحو التقييد)) و تعدد الدال و المدلول ((فانه و ان لم

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣١٣

كان ليس بعزيز، إلا أنه لم يعهد من مثل هذا التركيب (١)، و عدم إمكان إرادة نفى الحقيقة حقيقة لا يكاد يكون قرينة على إرادة واحد

يكن بعيد)) لعدم بشاعة التقييد بنحو تعدد الدال و المدلول ((أّأ انه بلا دلالة عليه غير سديد)) لانه رفع يد عن الاطلاق من دون دلالة على التقييد، لانه رفع يد عن حجة من غير حجة.

(١) قد عرفت مما مر ان ظاهر هذا التركيب نفى الحقيقة حقيقة، و اذا كان متعددا فاقرب الامور اليه هو نفى الحقيقة ادعاء، لانه يحافظ على ظهور (لا-) فى النفى و ظهور المدخول فى ان المراد به معناه الحقيقى، و انما التصرف فى امر عقلى و هو ادعاء كون هذا النفى نفيا حقيقيا، فلا وجه لرفع اليد عن النفى بعد امكان بقائه على حاله.

هذا مضافا الى ما اشار اليه فى المتن بقوله: ((و ارادة النهى من النفى و ان كان ليس بعزيز إلا انه لم يعهد من مثل هذا التركيب))، و حاصله: ان اطلاق الجمل المنفية و ارادة النهى منها موجود و مستعمل كثيرا، كمثل لا يكفى و لا يجزى و لا يصح، فان المراد بها النهى عن فعل ما لا يكفى و ما لا يجزى و ما لا يصح، أّأ ان ارادة النهى من مثل هذا التركيب و هو النفى المسلط على الحقيقة غير معهود فى الاستعمال، بل ربما يكون ارادة النهى من النفى فيها فى بعضها غير معقول، كمثل لا- شك لكثير الشك، و لا سهو فى النافلة، و لا سهو فى سهو، اذ لا يعقل ان يكون المراد منها نهى كثير الشك عن شكه، و لا النهى عن فعل السهو فى النافلة، و لا النهى عن فعل السهو فى السهو.

ثم لا يخفى انه ينبغى ان يكون مراده من عدم المعهودية لإرادة النهى من هذا التركيب هو عدم معهودية ارادة ذلك فى مقام يمكن حمله على نفى الحقيقة ادعاء، و أّأ فربما يكون حمله على النهى متعينا كقوله تعالى:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣١٤

منها، بعد إمكان حملها على نفيها ادعاء، بل كان هو الغالب في موارد استعماله (١).

فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ [٣٥] فانه من الواضح انه لم يرد منها رفع آثار الرفث و الفسوق و الجدل، بل المراد منها النهي عنها في الحج.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: ان هذا التركيب ربما يكون المتعين فيه النفي كمثل لا شك و لا سهو، و ربما يكون المتعين فيه النهي كمثل لا رفث و لا جدال، و ربما يكون الظاهر منه النفي كمثل لا ضرر و لا ضرار.

(١) حاصله: دفع دخل، و هو انه لا يقال: ان الداعي لحمل لا ضرر في المقام على احد الاحتمالات المذكورة هو عدم إمكان ارادة نفي الضرر حقيقة على وجه الحقيقة.

فانه يقال: ان عدم إمكان ارادة النفي الحقيقي منها لا- يوجب ان يكون المراد منها احد الاحتمالات الثلاثة، بل لا بد من ملاحظة الاقرب منها الى النفي الحقيقي، و قد عرفت ان اقرب الاحتمالات اليه هو النفي الادعائي، مضافا الى ان الغالب في الاستعمالات التي يتعدّر فيها النفي الحقيقي ارادة النفي الادعائي منها، فالغالبية هي بنفسها تقتضى ترجيح ما هو الغالب حيث لا يكون بنفسه اقرب الى الامر الحقيقي؟

فكيف به اذا كان النفي الادعائي في نفسه اقرب الاحتمالات الى النفي الحقيقي؟ و قد اشار الى الدخل المذكور بقوله: (و عدم إمكان ارادة نفي الحقيقة حقيقة)). و اشار الى الجواب عنه بان محض عدم إمكان ارادة النفي الحقيقي لا يقتضى احد الاحتمالات على وجه التعيين، بل لا- بد من الحمل على اقرب الامور اليه و هي النفي الادعائي بقوله: (لا يكاد يكون قرينه)) أى لا يكاد يكون عدم إمكان النفي الحقيقي قرينه (على ارادة واحد منها)) أى واحد من الاحتمالات الثلاثة المذكورة بالخصوص (بعد إمكان حملها)) على ما هو اقرب منها و هو النفي الادعائي فيترجح

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣١٥

ثم الحكم الذي أريد نفيه بنفي الضرر هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها (١)،

[نسبة القاعدة مع أدلة الاحكام الأولية]

حمل التركيب المذكور (على نفيها)) أى على نفي الحقيقة (ادعاء))، ثم اشار الى الترقى بقوله: (بل كان هو الغالب في موارد استعماله)) بان الغلبة في مقام الاستعمال في معنى يقتضى الحمل عليه، و ان لم يكن هو بذاته اقرب المعاني الى المعنى الحقيقي فكيف ما اذا كان هو بنفسه اقرب ايضا؟

(١) هذه هي الجهة الثالثة من الجهات التي اشار للبحث عنها في هذه القاعدة في اول المسألة، و هي نسبة هذه القاعدة مع ادلة الاحكام الاولية الثابتة للموضوعات بما لها من العناوين، كالحرمة الثابتة للخمر او الغصب، و مثل الوجوب الثابت للصلاة او الوضوء. و توضيح ذلك: ان الحكم الاولي الثابت للشيء بعنوانه، تارة: يكون موضوعه نفس عنوان الضرر، كمثل من اضّر بطريق المسلمين فهو له ضامن.

و اخرى: يكون موضوع الحكم ما كان الضرر ذاتيا له كمثل الجهاد و الزكاة، فان وجوب مثل الجهاد و الزكاة و ان لم يكن موضوعه هو عنوان الضرر كالسابق، ألما ان الجهاد حيث ان لازمه تعريض النفس للتلف فالضرر ذاتي له، و مثله الزكاة فان لازمها نقص المال

فالضرر ذاتي لها.

و ثالثة: يكون موضوع الحكم ما ليس الضرر ذاتيا له، بل كان مما قد يعرضه الضرر كالوضوء و الغسل، فانه قد يعرضهما الضرر و ليس الضرر ذاتيا لهما.

اما نسبة القاعدة مع الصورة الاولى، و هي الحكم الاولى الذي كان موضوعه نفس الضرر، كمثل من اضرب بطريق المسلمين فهو له ضامن، فلا اشكال في عدم معارضة لا ضرر له، و لا دلالة لها على نفي الحكم الثابت لنفس عنوان الضرر، لان كل موضوع لحكم له نحو من الدخالة في ثبوته و تحققه، فالضرر لما كان موضوعا للضمان فيكون له نحو من الدخالة في ثبوت الحكم بالضمان. و حيث ان المستفاد من دليل لا ضرر هو كون الضرر رافعا للحكم، فلازم ذلك ان يكون موضوع ذلك

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣١٦

.....

الحكم الذي يرفع بلا ضرر هو غير الضرر نفسه، فانه لو كان رافعا حتى للحكم الذي موضوعه نفس الضرر للزم ان يكون الضرر بنفسه دخيلا- في ثبوت الحكم و رافعا للحكم و هو محال، لوضوح عدم امكان كون ما يثبت الشيء رافعا لذلك الشيء، فالضرر لما كان موضوعا للضمان و دخيلا في ثبوته فلا يكون مرفوعا بقاعدة لا ضرر، لانها انما ترفع الحكم الذي يكون موضوعه غير الضرر بنفسه، فلا تعارض بين قاعدة لا ضرر و بين الدليل الدال على ثبوت الحكم لنفس عنوان الضرر.

و اما نسبة القاعدة مع الصورة الثانية، و هي ما كان موضوع الحكم ذاتية الضرر كالجهاد و الزكاة، فانه ايضا لما ذكرنا لا تعارض بينه و بين قاعدة الضرر، لان الموضوع للحكم اذا كان ضرريا بذاته فمعناه ان الموضوع بما هو ضرري له دخالة في ثبوت الحكم، و قد عرفت انه لا- يعقل ان يكون الضرر بما انه له دخالة في تحقق الحكم رافعا لنفس ذلك الحكم، فلا بد و ان يكون موضوع الحكم المرفوع بلا ضرر هو ما كان الضرر عارضا غير لازم لذاته، لا ما كان لازما ذاتيا له، فلا تعارض بينهما ايضا.

و اما نسبة القاعدة مع الصورة الثالثة، و هي ما كان موضوع الحكم مما قد يعرضه الضرر، و ليس لازما ذاتيا له كسائر موضوعات الاحكام الاولى كالبيع و الوضوء، فانها قد يعرضها الضرر كالبيع الغنبي و قد لا يعرضه كالبيع الذي لا غبن فيه، و مثله الوضوء فانه قد يكون ضرريا و قد لا يكون. فان هذه الصورة هي الصورة التي يكون الحكم فيها منتفيا بقاعدة لا ضرر. و سيأتي التعرض لبيان وجه النسبة بين القاعدة و بينها و ان نفي القاعدة للحكم فيها من باب تقديم القاعدة عليها للتوفيق العرفي او للحكومة.

و قد اشار المصنف الى هذه الصورة الاخيرة، و ان الحكم فيها هو المنفي بلا ضرر دون غيرها بقوله: (ثم الحكم الذي اريد نفيه بنفي الضرر) من باب رفع الشيء بلسان رفع موضوعه (هو الحكم الثابت للافعال بعناوينها) التي يكون الضرر عارضا غير لازم لذاتها.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣١٧

أو المتوهم ثبوته لها كذلك في حال الضرر (١) لا- الثابت له بعنوانه، لوضوح أنه العلة للنفي، و لا- يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه و ينفيه بل يثبتته و يقتضيه (٢).

(١) ظاهر هذه الجملة انه لا- يشترط في النفي المستفاد من لا ضرر ان يكون نافيا لحكم ثابت لموضوعه، بل قد يكون نافيا للحكم المتوهم ثبوته للموضوع.

و حاصله: ان قاعدة لا ضرر كما تكون رافعة للحكم الثابت تكون رافعة ايضا للحكم المحتمل الثبوت، كمقدمة الواجب فانه لو قلنا بوجودها شرعا ثم عرضها للضرر فالضرر يكون رافعا لهذا الحكم الثابت لموضوعه لو لا هذه القاعدة و ان توقفنا في وجوبها شرعا

لاحتمال كون وجوبها عقليا لا- شرعيا، فاذا عرضها الضرر فلا- نحتمل وجوبها شرعا حينئذ. وبالجملة ان ما يعرضه الضرر من الموضوعات لا حكم شرعى له عند عروض الضرر عليه، سواء كان حكمه ثابتا له لو لا هذه القاعدة او كان حكمه متوهم الثبوت، و لذا قال (قدس سره): ((او المتوهم ثبوته لها كذلك)) أى ان الافعال المتوهم ثبوت الحكم لها بعناوينها هي مثل الافعال التى يكون الحكم ثابتا لها بعناوينها ف (فى حال الضرر)) لا حكم شرعى لهذه الافعال، سواء كان الحكم ثابتا لها او متوهما.

فاتضح ان غرض المصنف بيان انه لا حكم شرعى لهذه الافعال عند عروض الضرر عليها ... فلا يرد عليه ان مفاد لا ضرر رفع الحكم بلسان رفع الموضوع، فان كان للموضوع حكم شرعى فهو من العناوين الثابت لها الحكم لو لا القاعدة، و ان لم يكن للموضوع حكم شرعى فلا معنى لرفع القاعدة له، لما عرفت من ان الغرض بيان ان ما يعرضه الضرر لا حكم شرعى له عند عروض الضرر عليه سواء كان حكمه ثابتا او متوهما.

(٢) يشير بهذا الى الصورة الاولى، و هى عدم رفع قاعدة الضرر للحكم الثابت لنفس عنوان الضرر، و لذا قال (قدس سره): ((لا الثابت له بعنوانه)) أى ان الحكم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ٣١٨

و من هنا لا يلاحظ النسبة بين أدلة نفيه و أدلة الاحكام، و تقدم أدلته على أدلتها- مع أنها عموم من وجه- حيث أنه يوفق بينهما عرفا، بأن الثابت للعناوين الاولى اقتضائى، يمنع عنه فعلا ما عرض عليها من عنوان الضرر بأدلته (١)، كما هو الحال فى التوفيق بين سائر الادلة المثبتة

المنفى بلا- ضرر هو الحكم الذى موضوعه غير نفس الضرر ((لا-)) ان المنفى بها هو الحكم ((الثابت له)) أى لنفس الضرر (بعنوانه)) . و اشار الى وجه ذلك بقوله:

((لوضوح انه)) أى لوضوح ان المستفاد من قاعدة لا- ضرر هو كون ((العلة للنفى)) نفس الضرر، و ما كان نافيا لا يعقل ان يكون مثبتا لما ينفيه، و لازم شمول القاعدة حتى لعنوان الضرر نفسه هو كون الضرر نافيا و مثبتا ((و)) من الواضح انه ((لا يكاد يكون الموضوع)) هو بنفسه ((يمنع عن حكمه)) أى يمنع عن حكم نفسه ((و ينفيه بل)) الموضوع ((يثبت)) أى يثبت حكم نفسه ((و يقتضيه)) . فلا تعارض قاعدة الضرر مثل من اضر بطريق المسلمين فهو له ضامن، و ليس لها دلالة على نفى الضمان عمن اضر بطريق المسلمين. و لا يخفى انه لم يشر المصنف هنا الى حكم الصورة الثانية، و لكنه قد عرفت ان الحال فيها كحال الصورة الاولى التى اشار اليها.

(١) أى مما ذكره من كون المستفاد من لا ضرر كون العلة لنفى الحكم الثابت لموضوعه هو الضرر العارض عليه .. يتضح تقديم دليل الضرر على ادلة الاحكام الدالة على ثبوت الحكم لموضوعاتها.

و توضيح ذلك: انه لا خلاف فى تقديم دليل نفى الضرر على ادلة الاحكام الاولى الثابتة للافعال بما لها من العناوين، و انما الخلاف فى ان التقديم هل هو للتوفيق العرفى بينهما كما يراه المصنف، او للحكومة كما هو رأى الشيخ الاعظم؟

و من الواضح ايضا ان النسبة بين قاعدة الضرر و كل واحد من موضوعات الاحكام هو العموم من وجه، لصدق دليل البيع- مثلا- فى البيع الذى لا ضرر فيه كغير البيع الغبى، و صدق الضرر فى غير البيع كالوضوء الضررى و تصادفهما على البيع

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ٣١٩

.....

الغبنى ... و لا ينبغي ان يتوهم ان النسبة هى العموم و الخصوص بجعل ادلة الاحكام كلها طرفا واحدا فى قبال دليل نفى الضرر، فان

النسبة على هذا وان كانت هي العموم والخصوص لأخصية دليل الضرر من ادلة الاحكام فيما اذا جعلت طرفا واحدا، إلا انه لا وجه لجعل ادلة الاحكام كلها طرفا واحدا، لوضوح ان المتعارضين هما الحجتان المتنافيتان، و ليست ادلة الاحكام كلها حجة واحدة بل كل واحد منها حجة في قبال دليل نفي الضرر، و اذا كان كل واحد منهما حجة بنفسه كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه كما عرفت. ثم لا- يخفى ان القاعدة الاولى في تعارض العامين من وجه لا تقتضى تقديم احدهما بالخصوص، بل هي اما التساقط و الرجوع الى غيرهما، او التخيير بناء على شمول ادلة التخيير للعامين من وجه.

إلا انه فيما اذا كان دليل احدهما بالنسبة الى حكمه من باب الاقتضاء و دليل الآخر بالنسبة الى نفي ذلك الحكم عن موضوعه من باب المانع، او فيما كان احدهما بالنسبة الى الآخر له لسان الحكومة عليه، فلا بد من تقديم ما كان لسانه لسان المانع على ما كان من باب الاقتضاء، او ما كان له لسان الحكومة على المحكوم. و لما كانت الحكومة عند المصنف مختصة بما اذا اشتمل دليلها على التفسير و الشرح اللفظي كلفظة اعنى- مثلا- دون ما كان له بنظر العرف عند الجمع بينهما هو الشرح و التفسير، فلذلك لم يذهب الى حكومة دليل نفي الضرر لانه ليس فيه شرح لفظي، و ذهب الى ان الوجه في التقديم للاضرار هو كونه علة لنفي الحكم و مانعا عن ثبوت ادلة الاحكام بالنسبة الى احكامها، لانها لها حيثية الاقتضاء. و ليس المراد من انها لها حيثية الاقتضاء بالنسبة الى احكامها ان المستفاد منها حكم اقتضائي، بل مع كون المستفاد منها هو الحكم الفعلي بمعنى انها تؤثر لو لا المانع، فانها لها بالنسبة الى الاحكام هذه الحيثية لان ادلة الاحكام هي بداعي جعل الداعي، و كما يصح البعث بداعي جعل الداعي فعلا حيث لا يكون هناك مانع، كذلك يصح البعث بداعي

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٢٠

.....

جعل الداعي بنحو الاقتضاء بمعنى كون البعث داعيا حيث لا- يوجد المانع، فيكون مع عدم المانع فعليا و مع وجود المانع يكون اقتضائيا.

و بعبارة اخرى: ان ادلة الاحكام لا يستفاد منها العلية التامة لتحقق الحكم بحيث تنفي الدليل الدال على المانع، و دليل المانع يستفاد منه فعلية المنع و النفي، فمع الجمع بينهما يوفق عرفا بحمل ادلة الاحكام على الاقتضاء بالمعنى الثانى، و لازم ذلك هو تقديم ادلة المنع و النفي عليها. و قد اشار الى ان النسبة بينهما هي العموم من وجه، و مع ذلك يقدم دليل الضرر عليها، لان المستفاد منه كونه علة لنفي الحكم، و من الواضح ان علة النفي مانعة عن الثبوت، فللدليل الضرر دلالة على فعلية المنع بقوله:

((و من هنا لا يلاحظ النسبة)) أى و مما ذكرنا من انه العلة للنفي لا تكون القاعدة- فى تعارض هذين العامين من وجه- هي القاعدة الاولى فى ذلك فلا يلاحظ ما تقتضيه النسبة ((بين ادلة نفيه)) أى ادلة نفي الحكم المستفاد من روايات لا ضرر (و ادلة الاحكام و)) ان الوجه فى المقام يقتضى ان ((تقدم ادلته)) أى ادلة لا ضرر ((على ادلتها)) أى على ادلة الاحكام ((مع انها عموم من وجه)) و قد عرفت ان القاعدة الاولى فى العامين لا تقتضى تقديم احدهما. و اشار الى بيان الوجه فى هذا التقديم و انه هو التوفيق العرفى بقوله: ((حيث انه يوفق بينهما)) أى يوفق بين ادلة الاحكام و دليل لا ضرر ((عرفا)) بعد تعارضهما فى المورد الذى تصادقا فيه ((بان الثابت للعناوين الاولى)) حكم ((اقتضائى)) بالمعنى الذى ذكرناه من انه يكون فعليا مع عدم المانع لا فعليا مطلقا، و لا بد حينئذ من ان يقدم عليها ما ((يمنع عنه)) أى عن الحكم ((فعلا)) و هو ((ما عرض عليها من عنوان الضرر ب)) سبب ((ادلته)) المستفاد منها كون الضرر علة لنفي الحكم فعلا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٢١

أو النافية لحكم الافعال بعناوينها الثانوية، و الادلة المتكفلة لحكمها بعناوينها الاولى (١).

(١) حاصله: ان الضرر بعد ان كان مما يعرض عناوين موضوعات الاحكام الاوليه و انها تكون ضررية و غير ضررية، فالادلة الدالة على الحكم لهذه الموضوعات هي الادلة المتكفلة لحكم لاحق لعنوان اولي، و قد يطلق عليها الادلة الاوليه، و دليل الضرر حيث كان دالا على نفى الحكم عن هذه الموضوعات متى عرض عليها الضرر فالضرر عنوان ثانوي يلحق هذه الموضوعات، و دليل الضرر هو الدليل المتكفل لحكم هذه الموضوعات بعنوانها الثانوي و هو الضرر العارض عليها، و قد يطلق عليه الدليل الثانوي. و منه ظهر ان كل دليل دلّ على حكم لاحق لهذه العناوين الاوليه بعنوان آخر يعرض عليها هو من الادلة المتكفلة لحكم الافعال بالعنوان الثانوي. و لا يخفى ان هذه المتكفلة للافعال بعناوينها الثانويه: تارة مثبتة لتكليف غير تكليف العنوان الاول كدليل النذر المتعلق بعنوان مباح او راجح فانه يدل على ثبوت حكم الوجوب لهذه العناوين بالعنوان الثانوي و هو عنوان النذر، و يكون هذا العنوان الاول - بما هو مندور - واجبا لا- بعنوانه الاول، لعدم كونه بعنوانه الاول واجبا كما هو المفروض. و اخرى: يكون الدليل المتكفل لحكم الافعال بالعنوان الثانوي نافيا للحكم كدليل الحرج فانه كدليل الضرر يدل على نفى الحكم عن الافعال بالعنوان الاول متى عرض عليها الحرج. و لما كان الدليل الثانوي دالا على غير الحكم الاول لهذه العناوين سواء كان مثبتا لحكم آخر غير حكمه كدليل النذر الدال على الوجوب لما كان بعنوانه الاول مباحا او راجحا، او كان دالا على نفى الحكم الاول كدليل الحرج - فلا بد من وقوع المعارضة بين الادلة الاوليه و هذه الادلة الثانويه، و هما من العامين من وجه، لان العنوان الاول يكون مندورا و يكون غير مندور، و النذر قد يتعلق به و قد يتعلق بغيره من العناوين الأخرى، و كذلك دليل الحرج فانه قد يعرض هذا العنوان الاول و قد لا يعرضه بل يعرض غيره، و العنوان الاول قد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٢٢

نعم ربما يعكس الامر فيما أحرز بوجه معتبر أن الحكم في المورد ليس بنحو الاقتضاء، بل بنحو العلية التامة. و بالجملة الحكم الثابت بعنوان أولي: تارة يكون بنحو الفعلية مطلقا، أو بالاضافة إلى عارض دون عارض، بدلالة لا يجوز الاغماض عنها بسبب دليل حكم العارض المخالف له، فيقدم دليل ذاك العنوان على دليله. و أخرى يكون على نحو لو كانت هناك دلالة للزم الاغماض عنها

يكون حرجيا و قد يكون غير حرجي، و ان القاعدة الاوليه في العامين من وجه لا تقتضى التقديم و لكن التوفيق العرفي بينهما يقتضى تقديم العنوان الثانوي.

اما في الدليل الثانوي النافي للحكم كدليل الحرج فالحال فيه واضح، لانه مثل دليل الضرر و ما مرّ في دليل الضرر يأتي فيه عينا حرفا بحرف.

و اما الدليل الثانوي المثبت للحكم كادلة النذور و شبهه و ادلة الشرط فمضافا الى الدليل الشرعي الصريح في تقدمها على الادلة الاوليه و ان المندور المباح - مثلا - او الراجح يكون واجبا بتعلق النذر به ان التوفيق بينهما عرفا ايضا يقتضى تقديم الادلة الثانويه، اما لما مر من انه يرى الادلة الاوليه بنحو الاقتضاء بمعنى انها مقتضية لفعلية الحكم ما لم يعرض ما ينافيه، سواء كان المنافي مثبتا لحكم غير حكمه او نافيا لحكمه كما هو مسلك المصنف، او لانه يراه حاكما عليه كما هو رأى الشيخ الاعظم، و على كل فتقدم الادلة الثانويه على الادلة الاوليه، و لذا قال (قدس سره): ((كما هو الحال في التوفيق بين سائر الادلة المثبتة)) للتكليف كدليل النذور و شبهه و دليل الشرط ((او النافية لحكم الافعال بعناوينها الثانويه)) كدليل الحرج ((و بين الادلة المتكفلة لحكمها بعناوينها الاوليه)) فان الوجه الموجب لتقديم لا ضرر على الادلة الاوليه هو الموجب ايضا لتقديم ساير الادلة الثانويه على الادلة الاوليه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٢٣

بسببه عرفا، حيث كان اجتماعهما قرينة على أنه بمجرد المقتضى، و أن العارض مانع فعلى (١)، هذا و لو لم نقل بحكومة دليله على دليله، لعدم

(١) توضيحه: ان الأدلة الاولى: تارة لا يكون لها اطلاق يشمل مورد الضرر كالأدلة الواردة في مقام اصل التشريع و ان هناك احكاما و فرائض و حيث فرض ورودها في مقام بيان التشريع و ليست في مقام البيان من غير هذه الجهة فلا تعارض قاعدة الضرر، و اخرى يكون لها اطلاق يقتضى ثبوت الحكم كالأدلة الدالة على وجوب الوضوء و الصلاة و حرمة الخمر و صحة البيع و لزومه، و هذه الأدلة باطلاقها تشمل مورد الضرر، فان دليل الوضوء مثلا يشمل باطلاقه الوضوء الضررى فهى معارضة له، و لكن قد عرفت ان الجمع بينها و بين دليل الضرر يقتضى تقديم دليل الضرر عليها.

و ثالثة: يكون الدليل الاولى دالا- على ان الحكم ثابت بعلته التامة انه ثابت في كل حال، كما قد يقال ذلك في مثل على اليد ما اخذت حتى تؤدى من دلالة على كون اخذ اليد علة تامة للزوم التأديء، سواء لم يلزم من التأديء ضرر كما في اداء العين المأخوذة بنفسها من دون استلزام ذلك لتكلف او خسارة، او لزم الضرر للتأديء في مقام ايصالها بنفسها او في تأديء مثلها او قيمتها.

و رابعة: يكون الدليل دالا- على ثبوت الحكم الاولى بنحو العلية التامة في حال من الاحوال لا في جميع الاحوال، كمثلا ما دل على شراء ماء الوضوء و ان كان بالثمن غير المتعارف، او ما دل على ان من اجنب متعمدا و هو مريض فيجب عليه الغسل و لو لزوم الضرر. و لا يخفى انه في الصورة الثالثة و الرابعة لا يقدم دليل الضرر على الدليل الاولى، بل لا بد من تقديم الدليل الاولى عليه، لانه بعد ان كان دالا على ثبوت الحكم لعلته التامة فلا وجه لحمله على الاقتضاء، و حيث انه يدل بالالتزام على ان هذا الحكم لا مانع له و لا رافع له، فبناء على مسلك المصنف التوفيق العرفى بينهما يقتضى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٢٤

.....

تقديم الدليل الاولى على الدليل الثانوى و هو دليل نفى الضرر، لان دليل نفى الضرر يدل على ان وجود الضرر وجود المانع، و المانع انما يكون مانعا للحكم الذى لم يثبت بعلته التامة، و اما الحكم الثابت لعنوانه بعلته التامة فلا بد و ان لا يكون هناك ما يمنعه. و بعبارة اخرى: ان عنوان موضوع الحكم ربما يكون علة تامة للحكم، و عليه فلا بد و ان لا يمنعه مانع، فالدليل الاولى اذا دل- مثلا- على ان عنوان الموضوع علة تامة للحكم فلا بد ان لا يكون عدم الضرر من اجزاء علة الحكم، و الا لم يكن عنوان الموضوع هو العلة التامة، فالعرف يرى تقديم الدليل الدال على ذلك على الدليل الدال على انه له حكم الرفع للحكم.

و اما على مسلك الحكومة فالدليل الدال على العلية التامة له لسان الشرح لكون الدليل الدال على الرفع للحكم ليس برافع له، بل لا بد و ان يكون رافعا لغيره، و الحال في مثل الدليل الدال على ان الحكم ثابت حتى مع الضرر أوضح، فتقديمه على دليل الضرر لا مناص عنه. و قد اشار الى تقديم الدليل الاولى على الدليل الثانوى في مطلق ما افاد العلية التامة بقوله: ((نعم ربما يعكس الامر)) فيقدم الدليل الاولى على الدليل الثانوى و ذلك ((فيما احرز بوجه معتبر)) كقرينة خاصة او قرينة عامة كمناسبة الحكم للموضوع تدل على ((ان الحكم فى المورد ليس)) ثبوته ((بنحو الاقتضاء بل)) ثبوته لموضوعه ((بنحو العلية التامة)) لموضوعه بالنسبة اليه، و عليه فلا بد من ان يعكس الامر و يقدم الدليل الاولى على الدليل الثانوى .. ثم اشار الى ان العلية التامة: تارة تكون بنحو الاطلاق، و اخرى بالنسبة الى مورد دون مورد كدليل لزوم الغسل لمن اجنب متعمدا فى حال المرض بقوله: ((و بالجمله الحكم الثابت بعنوان اولى تارة يكون بنحو الفعلية مطلقا)) و بالنسبة الى جميع العوارض كدليل على اليد ((او بالاضافة الى عارض دون عارض)) كمثلا لزوم الغسل و لو مع استلزامه للضرر فيما اذا اجنب المريض متعمدا ((ب)) واسطة العلية التامة المستفادة من ((دلالة لا يجوز الاغماض)) عنها ((بسبب

دليل حكم العارض المخالف له)) أى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٢٥

ثبوت نظره إلى مدلوله، كما قيل (١).

ثم انقذ بذلك حال توارد دليلي العارضين، كدليل نفى العسر و دليل نفى الضرر مثلا، فيعامل معهما معاملة المتعارضين لو لم يكن من

لا- يؤخذ بالعارض المخالف للعنوان الاولى (فيقدم دليل ذاك العنوان)) الاولى (على دليله)) أى على دليل العارض المخالف له. هذا كله فيما اذا استفيدت العلية التامة للحكم من العنوان الاولى. و اما اذا لم تستفد العلية التامة من العنوان الاولى اما لعدم القرينة الخاصة على العلية التامة، او لعدم المناسبة المقتضية لها، فقد عرفت انه يقدم دليل العنوان الثانوى عليه للتوفيق العرفى، و إلى هذا اشار بقوله: (و اخرى يكون)) دليل العنوان الاولى ليس (على نحو)) العلية التامة، فبيما (لو كانت هناك دلالة)) للعنوان الاولى (للزم الاغماض عنها بسببه)) أى بسبب دليل المعارض (عرفا حيث كان اجتماعهما قرينة)) عند العرف (على انه)) أى على ان العنوان الاولى هو (بمجرد المقتضى)) لا العلية التامة (و ان العارض مانع فعلى)) عن حكمه.

(١) حاصله: ان دليل العنوان الثانوى يتقدم للتوفيق العرفى كما عرفت، لا لحكومة دليل العنوان الثانوى على دليل العنوان الاولى كما هو مسلك الشيخ الاعظم، لان الشرط فى حكومة دليل على دليل ان يكون الحاكم شارحا لفظيا لدليل المحكوم، و المفروض عدم الشرح اللفظى للعنوان الثانوى و هو دليل الضرر، لانه ليس فى دليل الضرر ما يدل باللفظ على انه ناظر و شارح للعنوان الاولى. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: (هذا)) أى ان دليل المعارض الذى هو العنوان الثانوى يتقدم للتوفيق العرفى (و لو لم نقل بحكومة دليله)) أى دليل العارض (على دليله)) أى على دليل العنوان الاولى. ثم اشار الى الوجه فى عدم الحكومة بقوله: (لعدم ثبوت نظره)) أى لعدم ثبوت نظر دليل العارض لفظا بالنسبة (الى مدلوله)) أى الى مدلول العنوان الاولى (كما قيل)) أى كما ادعى الشيخ الاعظم ذلك فى رسائله.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٢٦

باب تراحم المقتضيين، و إلا فيقدم ما كان مقتضيه أقوى و إن كان دليل الآخر أرجح و أولى، و لا يبعد أن الغالب فى توارد العارضين أن يكون من ذاك الباب، بثبوت المقتضى فيهما مع تواردهما، لا من باب التعارض، لعدم ثبوته إلا فى أحدهما، كما لا يخفى، هذا حال تعارض الضرر مع عنوان أولى أو ثانوى آخر (١).

[نسبة القاعدة مع أدلة الاحكام الثانوية]

(١) هذه هى الجهة الرابعة التى اشار اليها فى صدر المسألة و هى الكلام فى قاعدة الضرر بالنسبة الى الدليل الثانوى. ثم لا يخفى ان الضرر كما يعرض للعنوان الاولى كالوضوء و البيع، كذلك يعرض للعنوان الثانوى كمثل النذر المتعلق بالراجح اولا، ثم بعد تعلقه به عرضه الضرر، فان دليل الضرر يتقدم عليه لعين ما مرّ فى تقدمه على العنوان الاولى، لانه رافع للحكم الذى عرض الضرر على موضوعه. هذا حال دليل الضرر بالنسبة الى العنوان الثانوى الذى لم يكن لسانه كلسان دليل الضرر، كدليل الحرج و نفى العسر فان لسانه كلسان دليل الضرر من المانع و أنّ وروده فى مقام الامتنان على الامة، و لا يجرى فيه ما مرّ من التوفيق العرفى بين دليل الضرر و دليل العنوان الاولى او العنوان الثانوى الذى لم يكن لسانه كلسان دليل الضرر.

و مما ذكرنا يظهر وجه الانقذاح في قوله: ((ثم انقذح بذلك)) فان المراد منه انه بعد ان عرفت ان تقديم دليل الضرر على العنوان الاولى او الثانوى لانه يدل على المانع - تعرف انه لا يتأتى هذا في دليل الضرر بالنسبة الى دليل الحرج و نفي العسر، لانه مثله لسانا و موردا.

اذا عرفت هذا ... فنقول: اذا توارد دليل الضرر و دليل نفي الحرج على مورد كما اذا علمنا لزوم ارتكاب احد الامرين و كان احدهما ضروريا و الآخر حرجيا، كما لو توقف انقاذ غريق - مثلا - اما على السباحة و دخول الماء و كان مضرا، او استجار من لا يضره الماء و لكن استيجاره كان حرجيا، ففي مثل هذا يتعارض دليل نفي الضرر و دليل الحرج، و حيث كان مما لا بد من ارتكاب احدهما، فهل يتقدم دليل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٢٧

.....

الضرر و يتعين ارتكاب ما فيه الحرج، او يتقدم دليل الحرج و يتعين ارتكاب ما فيه الضرر؟

و توضيح الحال في ذلك اجمالا: ان الدليلين المتنافيين اذا لم يحرز المقتضى في كليهما كانا متعارضين، و يعامل معهما معاملة المتعارضين من التساقت، او الترجيح لما فيه المزية منهما، او التخيير كما سيأتى تفصيله في باب التعارض ان شاء الله تعالى.

و اذا احرز المقتضى فيهما معا فهما متزاحمان يتقدم اقواهما مقتضيا و ان كان دليل الآخر اقوى سندا و ارجح دلالة.

ثم لا يخفى ان دليل الضرر و الحرج من المتزاحمين غالبا، لاحراز المقتضى فيهما بالوجدان على الاكثر. نعم ربما يصادف نادرا ان لا يحرز بالوجدان مقتضاهما كما لو كان كل من الضرر و الحرج مستندا الى الاخبار بان قامت البيتان عليهما و كانت كل بينة تدعى احدهما بخصوصه و تنفى الآخر، و لكنه فرض نادر، فان الضرر و الحرج غالبا مما يحرز بالوجدان فهما من المتزاحمين غالبا. و قد اشار الى توارد خصوص دليل الضرر و دليل الحرج بقوله: ((ثم انقذح بذلك حال توارد دليلي العارضين ... الى آخر الجملة)) ثم اشار الى ان معاملة المتعارضين غير معاملة المتزاحمين بقوله: ((فيعامل معهما معاملة المتعارضين)) من التساقت، او الترجيح لأقواهما سندا او دلالة، أو التخيير مطلقا، او في خصوص مقام، هذا ((لو لم يكن)) الحال بينهما ((من باب تزاحم المقتضيين و إلاً)) أى و ان كانا من باب التزاحم ((فيقدم ما كان مقتضى اقوى و ان كان دليل)) المزاحم ((الآخر ارجح)) منه سندا ((و اولى)) منه دلالة. ثم اشار الى ان الغالب في دليل الضرر و الحرج كونهما من المتزاحمين لا المتعارضين بقوله: ((و لا يبعد ان الغالب في توارد العارضين)) المذكورين ((ان يكون)) الحال بينهما ((من ذاك الباب)) أى من باب التزاحم ((ب)) سبب ((ثبوت المقتضى فيهما)) معا ((مع تواردهما لا)) أن الباب فيهما ((من باب

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٢٨

و أما لو تعارض مع ضرر آخر، فمجمّل القول فيه أن الدوران إن كان بين ضرر شخص واحد أو اثنين (١)، فلا مسرح إلا لاختيار أقلهما لو كان، و إلا فهو مختار (٢).

إتعارض الضارين

التعارض ((الذى لم يكن المقتضى محرزا الا فى احدهما لا فى كل منهما، و اليه اشار بقوله: ((لعدم ثبوته)) أى المقتضى)) (الا فى احدهما كما لا يخفى).

(١) لما فرغ من الكلام في معارضة قاعدة الضرر للعناوين الاولى كالوضوء و البيع مثلا و العناوين الثانوية كدليل العسر و الحرج ... اشار الى ما لو تعارض ضرر مع ضرر، و يظهر من عبارة المتن ان صور التعارض أربع:

الاولى: ان يعارض الضرر ضررا آخر يكون كلاهما واردين على شخص واحد، و كان ذلك الشخص الواحد هو نفس المضر، بان دار امره بين ضررين لا بد له من ارتكاب احدهما، كما لو اكره - مثلا - على ارتكاب احد ضررين عائدين الى نفسه.

الثانية: ان يكون الضرران عائدين الى شخص واحد، و لكنه كان ذلك الشخص غير فاعل الضرر، بان اكره زيد - مثلا - على اضرار شخص آخر كعمرو بأحد ضررين.

الثالثة: ان يكون الضرران بالنسبة الى شخصين، و ذلك بان يكره زيد على ان يضر اما عمرا او بكرا ... و قد اشار الى هذه الصور الثلاث بقوله: ((ان الدوران ان كان بين شخص واحد)) و هذا يشمل الصورتين الاوليين و هو ما اذا كان الضرران عائدين الى شخص فاعل الضرر نفسه و ما اذا كانا عائدين الى غيره. و بقوله: ((او اثنين)) اشار الى الصورة الثالثة.

(٢) لا يخفى ان الحكم بلزوم اختيار اقل الضررين انما هو لو كان. و اما ان لم يكن هناك اقل بان كانا متساويين فالتخير بينهما هو حكم الصور الثلاث جميعها.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٢٩

.....

و توضيح الحال ببيان امرين: الأول: ان المراد من الاقل في عبارة المتن ما يشمل الاخف ايضا، لان التفاوت بين الضررين: تارة يكون من جهة القلّة و الكثرة، كما لو كان الضرران ماليين و كانت خسارة احدهما عشرة و خسارة الآخر عشرين.

و اخرى: يكون التفاوت بينهما من ناحية الشدّة و الضعف، كما لو كان احد الضررين اتلاف مال و كان الضرر الآخر الضرب المؤلم مثلا، فانه يقال لا ضعف للضررين في الاستعمالات المتعارفة انه اقل الضررين، و ان كان الاولى التعبير عنه بأخف الضررين. و على كل فمراد المصنف ما يشمل الشدّة و الضعف، لوضوح عدم خفاء انه لو دار الامر بين ضرب مؤلم و بين قطع عضو فالضرب المؤلم يتعين ترجيحه، فلا خصوصية للترجيح بالقلّة في قبال الكثرة.

الثاني: ان دليل الضرر وارد مورد الامتتان، و لما كان احد الضررين مما لا بد من وقوعه فلا حكم فعلى من الشارع بالنسبة اليه، و لما كان الاقل موجودا لا بحدّه في ضمن الاكثر، و كان الاخف كالموجود لا بحدّه في ضمن الاشد، فلا يكون مشمولاً لقاعدة نفى الضرر لاحتية وقوعه، و يتعين جريان دليل لا ضرر في رفع الاكثر و الاشد للمنة في رفعه من جهة الزيادة التي فيه، و ليس مما لا بد من وقوعه حتى لا يجري فيه دليل نفى الضرر. هذا اذا كان الضرران متفاوتين. و اما اذا كانا متساويين فالحكم هو التخيير بينهما، لان ما لا بد منه هو احدهما و لا مرجح لاحدهما على الآخر فيتعين التخيير بينهما، كما لو اكره على خسارة عشرة دراهم او دينار، و كانت قيمة الدينار عشرة دراهم، او على تخسير الغير عشرة دراهم او دينار، او تخسير عمرو عشرة دراهم. او تخسير بكر عشرة دراهم. هذا فيما اذا لم يمكن توزيع العشرة على الاثنين. و اما اذا امكن التوزيع بان اراد المكره عشرة دراهم و لو بان تكون خمسة من عمرو و خمسة من بكر فانه يتعين التوزيع، لان ما لا بد منه هو الخمسة من كل منهما، و اما الخمسة الاخرى فبالنسبة الى كل واحد منهما مما تشمله قاعدة الضرر فتكون منفيّة بها فيتعين توزيع العشرة عليهما.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٣٠

و أما لو كان بين ضرر نفسه و ضرر غيره، فالأظهر عدم لزوم تحمله الضرر، و لو كان ضرر الآخر أكثر، فإن نفيه يكون للمنة على الامة، و لا منه على تحمل الضرر، لدفعه عن الآخر و إن كان أكثر.

نعم لو كان الضرر متوجها إليه، ليس له دفعه عن نفسه بإيراده على الآخر (١)، اللهم إلا أن يقال: إن نفى الضرر و إن كان للمنة، إلا

أنه

فظهر مما ذكرنا: ان الحكم باختيار اقل الضررين لو كان، و إلا فالتخيير واضح بالنسبة الى الصورة الاولى و الثانية مما كان الضرر متوجها لشخص واحد سواء كان هو فاعل الضرر او غيره.

و اما بالنسبة الى الصورة الثالثة مما كان الضرر متوجها لشخصين غير فاعل الضرر، فان تساويا و امكن التوزيع فهو و إلا فالتخيير و ان لم يتساويا فان احرز تعيين احد الضررين كما لو دار الامر - مثلا- بين تخسير احدهما مالا يسيرا و قطع عضو من الآخر فالظاهر انه يتعين الخسارة المالية اليسيرة، و ان لم يحرز التعيين لاحدهما، فان قلنا بان الامتتان فى الضرر نوعى بمعنى ان الامة كلها بمنزلة شخص واحد فلا محالة من مراعاة اخف الضررين و اقلهما، لانه على هذا المبني يكون الاثني بمنزلة الشخص الواحد، و ان قلنا ان الامتتان فى الضرر شخصى و عليه فلا وجه لتحمل احدهما الضرر و اخراج الآخر، فلا مناص عن التخيير.

و منه يظهر: ان حكم المصنف باختيار اقل الضررين لو كان و إلا فالتخيير بالنسبة الى خصوص الصورة الثالثة جاء فى بعض احتمالاتها و الله العالم.

إلما ان يقال- بما سيأتى فى وجه التامل- من انهما خطابان توجها لشخص واحد و قد احرز موضوعهما فهما متراحمان، و عليه فلا مناص من تقديم اخفهما ضررا.

(١) هذه الصورة الرابعة، و هى ما اذا كان الامر دائرا بين ضررين احدهما يعود الى نفس الشخص الفاعل و الثانى يعود الى غيره: فتارة يكون الضرر متوجها بطبعه الى نفس الشخص الفاعل و لكنه يمكنه دفعه عن نفسه و توجيهه الى الغير، كما لو اكره

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٣١

.....

شخص على دفع مال عن نفسه و كان يمكنه ان يدفع الضرر عن نفسه و توجيهه الى الغير. و اخرى يكون الضرر متوجها بطبعه الى الغير، و لكن كان فاعل الضرر يمكنه ان يوجه الضرر لنفسه و يدفعه عن الغير. و ثالثة: لا يكون الضرر متوجها الى احدهما بل كان الضرر بالنسبة اليهما فى عرض واحد، و سيأتى بيان الحكم فيها.

و اما بالنسبة الى الصورتين الاوليين فان الحكم فى هاتين الصورتين واحد، و هو انه لا بد ان يتحمل الضرر من كان الضرر متوجها اليه دون من لم يتوجه اليه الضرر، لان قاعدة نفي الضرر بالنسبة الى من لم يتوجه اليه جارية، و بالنسبة الى من توجه الضرر اليه غير جارية: اما جريانها بالنسبة الى من لم يتوجه اليه بطبعه فواضح، لانه بحسب الاسباب التكوينية لم يتحتم الضرر بالنسبة اليه فيكون مشمولاً لادلة نفي الضرر، فلا يلزم الفاعل بتحمل الضرر فيما اذا كان الضرر بطبعه متوجها الى الغير، و لا يجوز له دفع الضرر عن نفسه باضرار الغير فيما اذا كان الضرر بطبعه متوجها اليه، فان ضرر نفسه غير منفي و اضراره الغير منفي .. و اما عدم جريانها بالنسبة الى من توجه الضرر اليه فلان المرفوع بادلّة الضرر هو رفع الحكم الشرعى للموضوع الضررى، و اما نفس الضرر التكوينى المتوجه باسبابه التكوينية فغير مشمول لقاعدة نفي الضرر.

و الحاصل: ان الضرر المحتمّ الوقوع باسبابه لا وجه لرفعه تشريعا، بل رفعه يكون من الرفع التكوينى، و اما غير المحتمّ الوقوع فهو الذى يمكن ان يرفع تشريعا، لامكان ان يكون نفيه تشريعا لنفى اثره موجبا لعدم وقوعه. و قد اشار المصنف الى الصورة الاولى بقوله: (نعم لو كان الضرر متوجها اليه ... الى آخر الجملة)) و منه يفهم حكم الصورة الثانية، و هى ما اذا كان الضرر بطبعه متوجها الى الغير فان المناط فيهما واحد.

و اما الصورة الثالثة، و هى ما اذا لم يكن الضرر متوجها الى احدهما بل كان الضرر بالنسبة اليهما فى عرض واحد، و ذلك مثلا كما

لو اراد شخص ان يحفر

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٣٢

.....

بالوعة في ملكه و كان حفرها مضرا بدار الغير او بالوعته او بثره، و كان ترك حفر البالوعة مضرا ايضا بالنسبة الى المالك، فهل يجوز له حفر البالوعة في ملكه و ان اضرت بالغير ام لا يجوز له ذلك؟ و هذه الصورة هي مراد المصنف من قوله: (و اما لو كان بين ضرر نفسه و ضرر غيره)) و مختار المصنف عدم لزوم تحمّل المالك الضرر في هذه الصورة و ان استلزم ذلك ضرر الآخر ضررا اكثر من الضرر على المالك، وفاقا للمحكي عن الشيخ و عن العلامة (قدس سرهما)، و لذا قال (قدس سره):

((فالظاهر عدم تحمله الضرر ... الى آخر الجملة)) و الوجه الذي اشار اليه في المتن هو ان قاعدة نفي الضرر للامتنان الشخصي، و لما كان حفر البالوعة ضررا على الغير و ترك حفرها مضرا على المالك فيتعارض الضرران و يتساقطان، و يرجع الى قاعدة الناس مسلطون على اموالهم و هي تقتضي جواز ذلك للمالك و ان لزم منه ضرر الغير.

لا يقال: انه اذا كان ضرر الغير اكثر فان ضرر المالك يعارضه من ضرر الغير ما كان بقدره، و يبقى الضرر الزائد على الغير لا معارض له فينفي بقاعدة الضرر.

فانه يقال: اذا كان الامتنان شخصا فالضرر المنفي بالنسبة الى كل واحد غير الضرر المنفي على الآخر، و المنه في اصل نفي الضرر عن كل واحد منهما، فلكل واحد منهما منه غير المنه على الآخر، فالتعارض يكون بين الحكم الامتناني لكل واحد منهما بالنسبة الى الحكم الامتناني للآخر، و لا وجه لترجيح منه على منه و لذا قال (قدس سره): ((فان نفيه يكون للمنه)) الشخصية (على الامه)) و كل واحد من الامه الضرر منفي عنه حيث يكون نفيه منه عليه، و تحمّل كل واحد منهما للضرر دون الآخر خلاف المنه عليه، فلا وجه لان يتحمّل احدهما الضرر بخصوصه لدفعه عن الآخر، و لما كان الضرر بالنسبة الى كل منهما و رفعه بالنسبة الى كل منهما منه عليه فتتعارض الامتنان، فلا وجه لان يتحمّل الضرر من كان ضرره اقل من ضرر

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٣٣

بلحاظ نوع الامه، و اختيار الاقل بلحاظ النوع منه (١)، فتأمل (٢).

الآخر، فان تحمّل كل منهما للضرر خلاف المنه عليه، و لذا قال (قدس سره): ((و لا منه على تحمّل الضرر لدفعه عن الآخر و ان كان)) ضرر الآخر (اكثر)).

(١) حاصلة: انه انما يتعارض الامتنان فيما اذا كان الامتنان في القاعدة شخصيا، و اما اذا كان الامتنان فيها نوعيا، بان كان الملحوظ في القاعدة رفع الضرر عن نوع الامه فالامه كلها بمتزلة الشخص الواحد، و على هذا فلا تعارض بين متينين، و يعود حكم الضرر في الشخصين الى حكم الضرر بالنسبة الى شخص واحد، و قد عرفت في الضرر بالنسبة الى الشخص الواحد انه يترجح النفي للاكثر، لان نفي الاكثر من المنه بلحاظ الاقل، و لذا قال (قدس سره): ((اللهم إنا ان يقال ان نفي الضرر و ان كان للمنه إنا انه)) نوعي لا شخصي و هو (بلحاظ نوع الامه)) و الامه كلها كالشخص الواحد (و)) و اذا كان كذلك فلا بد من (اختيار) الضرر (الاقل)) لان نفي الضرر الاكثر (بلحاظ النوع منه)).

(٢) يمكن ان يكون اشارة الى انه حتى لو قلنا بان الامتنان شخصي و لكن الخطابين في المقام يتوجهان لشخص واحد، لوضوح انه كما لا يجوز للشخص ان يضر نفسه، كذلك لا يجوز له ان يضر غيره، و الامتنان علّة لنفي الضرر، و من الواضح ان عدم جواز اضرار الغير المنه في رفعه تعود الى الغير لا الى فاعل الضرر بالغير، و اذا تنافى الخطبان المتوجهان لشخص واحد و احرز موضوع كل منهما

كانا من المتزاحمين، و المتزاحمان يلاحظ أقواهما مناطا، و حيث كان المفروض ان الضرر في احدهما اقوى لفرض كثرته فيكون هو المقدم، و لما كان حفر البالوعة- مثلا- مستلزما لضرر اكثر من ترك حفرها فخطاب الشخص برفع اليد عن ضرر الغير يكون اقوى من الخطاب بنفي الضرر عن نفسه. و الله العالم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ٣٣٤

فصل

في الاستصحاب: و في حجته إثباتا و نفيًا أقوال للاصحاب (١).

و لا- يخفى أن عباراتهم في تعريفه و إن كانت شتى، إلا- أنه تشير إلى مفهوم واحد و معنى فارد (٢)، و هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع

[فصل: في الاستصحاب]

إشارة

(١) لا يخفى ان الاقوال في حجية الاستصحاب و عدمه اطلاقا و تقييدا انهاها الشيخ الاعظم أولا في رسائله الى احد عشر قولاً: بالحجية مطلقا، و قول بعدم الحجية مطلقا، و التسعة الباقية في التفصيلات، ثم ذكر في آخر كلامه ما حاصله: ان الاقوال اكثر من ذلك يعرفها من تتبعها في كلمات الاصحاب.

[تعريف الاستصحاب]

(٢) حاصله: ان للاستصحاب في كلمات القوم تعاريف متعددة، فانه قد عرّفه بعضهم بانه إبقاء ما كان، و عرّفه بعضهم بانه اثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلا- على ثبوته في الزمان الأول، و عرّفه بعضهم بأنه كون حكم او وصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق، الى غير ذلك من التعاريف الأخر له في كلماتهم .. و بعد اختلاف التعبيرات في كلامهم في مقام التعريف للاستصحاب فهل ان الاستصحاب معنى واحد عندهم اختلفوا في التعبير عنه، او انه معان متعددة؟

ثم لا يخفى انه هناك امر آخر تبه عليه المصنف في كلامه، و هو ان مدرك الاستصحاب على ما سيأتي ثلاثة: بناء العقلاء، و الظن بالملازمة بين ثبوته سابقا و بقاءه لاحقا او بالملازمة بين ثبوته سابقا و الظن ببقائه، و النصّ و الاجماع. و يظهر من بعضهم ان الاستصحاب هو نفس احد هذه الامور الثلاثة، و هو خطأ لما سيأتي.

و سيظهر ايضا ان للاستصحاب معنى واحدا و ليس له معان متعددة، فاختلاف التعبيرات ليس لانه عندهم ذو معان متعددة، بل هو عندهم بمعنى واحد. و سيظهر ايضا ان هذه الامور الثلاثة هي مدرك حجية الاستصحاب لا انها نفس الاستصحاب، لوضوح كون مدرك حجية شيء غير نفس ذلك الشيء ... و على كل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ٣٣٥

.....

فقد ذهب المصنف الى انه معنى واحد عندهم، استدل على ما ذهب اليه كما اشار اليه في ذيل كلامه: انه لو كان للاستصحاب عندهم معان متعددة لما تقابل فيه الاقوال، و لما كان النفي و الاثبات عندهم واردين على مورد واحد بل على موردين.

و حاصله: انه قد عرفت اختلاف اقوال القوم في الاستصحاب، فقد نفاه بعضهم، و أثبتة بعض، و فضل فيه آخرون، و يرجع التفصيل الى اثبات من جهة و نفى من جهة اخرى، فان كان الاستصحاب عندهم بمعنى واحد كان النفي و الاثبات، و التفصيل كل ذلك وارد منهم على شىء واحد قطعاً، و اذا كان للاستصحاب عندهم معان متعددة فلا يقطع بكون النفي و الاثبات منهم وارداً على شىء واحد، مثلاً- اذا كان الاستصحاب عند بعضهم هو نفس الظن بالملازمة بين الثبوت و البقاء او الملازمة بين الثبوت و الظن بالبقاء، و عند البعض الآخر هو نفس بناء العقلاء على عدم رفع اليد عن اليقين بالثبوت السابق عند الشك في الزمان اللاحق، فمن الواضح ان القائل به للملازمة بين الثبوت و الظن بالبقاء مثلاً- ينفي كونه هو بناء العقلاء، و لا- يكون فيه لذلك نفيًا منه للاستصحاب لفرض قوله به للظن، فلا- يكون النفي و الاثبات منهم وارداً على شىء واحد. و ظاهر تحريرهم للمسألة و نقلهم للاقوال فيها هو كون النافي نافيًا للاستصحاب، و المثبت مثبتًا لنفس ما نفاه النافي، لا ان النافي ينفيه بمعنى و المثبت يثبتته بمعنى آخر.

فاتضح انه لو كان الاستصحاب عندهم له معان متعددة لما كان القول به بمعنى و القول به بمعنى آخر من الاقوال المتقابلة في الاستصحاب لاثبات كل واحد منهما له، و لما كان نفي احدهما للآخر نفيًا للاستصحاب، بل نفيًا لان يكون معنى الاستصحاب هو المعنى الذى قاله.

و بعبارة اخرى: ان ظاهر اختلافهم نفيًا له و اثباتًا هو الاختلاف منهم فى حجيتة، لا الاختلاف فى معناه.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٣٦

ذى حكم شك فى بقاءه (١): إما من جهة بناء العقلاء على ذلك فى أحكامهم

(١) لا يخفى ان ظاهر عبارة المتن كون الاستصحاب هو نفس الحكم بالبقاء، و ظاهر المشهور ان الاستصحاب هو نفس بقاء الحكم او الموضوع ذى الحكم، و النزاع فى حجيتة الاستصحاب و عدمها- بناء على انه هو الحكم بالبقاء- معناه ان القائل بالحجيتة يقول بوجود الحكم، و القائل بالعدم يقول بعدمه، فتكون الحجيتة فى الاستصحاب كالحجيتة فى المفاهيم، فان القول بحجيتة المفهوم معناه القول بوجود المفهوم، و من يقول بعدم حجيتة معناه القول بعدم وجود المفهوم.

و اما بناء على انه هو نفس بقاء ما كان حكماً او موضوعاً، فالنزاع فى حجيتة و عدمها يكون من باب النزاع فى حجيتة خبر الواحد، لوضوح ان من يقول بحجيتة الاستصحاب مرجعه الى حكم الشارع ببقاء ما كان، اما لبناء العقلاء، او للظن بالملازمة مثلاً، او لقيام الاخبار الدالة على هذا الحكم من الشارع المتعلق ببقاء ما كان، لبدهاه ان نفس عنوان بقاء ما كان متحقق دائماً، و النزاع يكون فى الحكم المتعلق به و عدمه فيكون كالنزاع فى حجيتة خبر الواحد، فان نفس خبر الواحد متحقق دائماً، و النزاع فى حجيتة انما هو فى اعتبار الشارع له و الحكم منه بتصديقه و عدم حكم الشارع بتصديقه.

ثم لا يخفى ان المتيقن و المشكوك قد يكون حكماً كما لو شك فى نجاسة الماء المتغير بالنجاسة بعد زوال التغيير، و ربما يكون موضوعاً ذى حكم كما لو شك فى خمريه مائع بعد ان كان خمراً سابقاً. و الى هذا اشار بقوله: (بقاء حكم او موضوع ... الى آخر الجملة)).

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٣٧

العرفية (١) مطلقاً، أو فى الجملة (٢) تعديداً، أو للظن به الناشئ عن ملاحظة ثبوته سابقاً.

و إما من جهة دلالة النص أو دعوى الاجماع عليه كذلك، حسبما تأتى الاشارة إلى ذلك مفصلاً (٣).

(١) لا يخفى انه قد اشرنا الى ان مدرك حجيتة الاستصحاب منحصرة فى ثلاثه كما سيأتى البحث عنها: الأول: بناء العقلاء على الاخذ باليقين السابق بعد لحوق الشك فى الزمان الثانى، و امضاء الشارع لهذا البناء العقلانى.

الثاني: الظن، و مرجعه اما الى الملازمة بين الثبوت السابق و الظن بالبقاء، او الى الظن بالملازمة بين الثبوت و البقاء، و لازمه الظن بالبقاء و اعتبار الشارع لهذا الظن.

الثالث: كون مدرك حجية الاستصحاب هي الاخبار الآتية او الاجماع.

و منه يتضح: ان الاستصحاب ليس هو نفس بناء العقلاء او نفس الظن، لان مدرك الحجية لشيء لا يكون هو ذلك الشيء، ضرورة لزوم التعدد و التباين بين المدرك و بين ما قام المدرك على حجته.

(٢) المراد من قوله مطلقا هو قيام بناء العقلاء في احكامهم العرفية على الاخذ بالاستصحاب مطلقا، من دون تفصيل منهم بين الشك الناشئ من احتمال عدم بقاء المقتضى، او من جهة عروض الرفع، و من دون تفصيل بين المستصحب الوجودي و العدمي، و غير ذلك من التفصيلات. و المراد من قوله: ((او في الجملة)) هو دعوى بناء العقلاء على الاخذ بالاستصحاب في خصوص احد التفصيلات.

(٣) أي ان بناء العقلاء في الاستصحاب من باب التعبد. و حيث ان ظاهر التعبد بالشيء هو الاخذ به من دون ملاحظة حيثية تعليلية تكون هي المناط للاخذ به ..

اشكل الامر في التعبد العقلاني، بدعوى ان العقلاء بما هم عقلاء لا يعقل ان ياخذوا بشيء من دون ملاحظة حيثية تعليلية له، بل البناءات العقلانية- دائما- في الامور

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ٣٣٨

.....

الخاصة ترجع الى بنائهم على امور عامة واضحة حيثية تكون تلك الامور الخاصة منطبقا لها، فان بناءهم على مدح فاعل بعض الافعال و ذم فاعل بعض الافعال انما هو لبنائهم على حسن العدل و قبح الظلم حفظا للنظام، و حيث ان فاعل الحسن يستحق المدح و فاعل الظلم يستحق الذم لذا قام بناؤهم على المدح لفاعل الفعل الذي ينطبق عليه عنوان الحسن، و على الذم لفاعل الفعل الذي ينطبق عليه عنوان الظلم، فليس للعقلاء في بنائهم تعبد محض، و انما التعبد في الاحكام الشرعية لعدم امكان احاطة الخلق بعلم التشريع غالبا. و يمكن ان يجاب عنه: بان المراد من ان بناء العقلاء في حجية الاستصحاب من باب التعبد انه لما كان الاستصحاب متقوما باليقين السابق، فبناء العقلاء على الاخذ باليقين عند عروض الشك: ان كان لوثاقه اليقين عندهم و انهم لا يرفعون اليد عن اليقين بمجرد عروض الشك لانه من المستحكمات، و لا يرفعون اليد عن المستحكم الا بمستحكم مثله، فحيث ان الشك ليس من المستحكم فلا يرفعون به اليد عن اليقين فلا يكون بناؤهم في الاستصحاب من باب التعبد.

و ان كان بناؤهم على الاستصحاب ليس لما ذكرنا، بل للتحفظ على الواقعات ما لم يتبين انتفاؤها، فان هذا البناء منهم يكون اشبه بالاحتياط في المقام، لانه منطبق حيثية بالخصوص، فحيث انه لم يكن لحيثية بالخصوص بل كان للتحفظ على الواقع غير عنه بانه بناء تعبدى: أي انهم يتعبدون بالواقع الثابت و لا يرفعون اليد عنه بمجرد احتمال انتفائه في الزمان الثاني.

و يمكن ان يجاب عنه: بان التعبد بالشيء ليس هو الاخذ به من دون ملاحظة حيثية تعليلية له، بل المراد بالتعبد هو الاخذ باحد طرفي الشك و البناء عليه و الغاء احتمال خلافه في مقام العمل، و حيث ان المفروض في المقام هو الشك في بقاء ما كان متحققا سابقا في الزمان الثاني، فالبناء منهم على تحققه و بقاءه عملا و الغاء احتمال عدم بقاءه تعبد منهم ببقائه، و ليس التعبد الا الاخذ باحد طرفي الشك مع فرض الشك.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ٣٣٩

و لا يخفى أن هذا المعنى هو القابل لان يقع فيه النزاع و الخلاف في نفيه و إثباته مطلقا أو في الجملة، و في وجه ثبوتها، على أقوال.

ضرورة أنه لو كان الاستصحاب هو نفس بناء العقلاء على البقاء أو الظن به الناشئ من العلم بثبوتته، لما تقابل فيه الاقوال، و لما كان النفي و الاثبات واردين على مورد واحد بل موردين (١)، و تعريفه بما ينطبق

و لا يخفى ان المصنف اشار الى حصر المدرك في هذه الثلاثة بقوله: (اما من جهة بناء العقلاء ... الى آخر الجملة)) و هو المدرك الأول. و بقوله: (أو للظن به الناشئ ... الى آخر الجملة)) و هو المدرك الثاني. و بقوله: (و اما من جهة النص ... الى آخر الجملة)) و هو المدرك الثالث ... و لا ينبغي ان يتوهم ان الاجماع مدرک رابع، لان المراد من المدرك الثالث هو كون حجية الاستصحاب لدلالة الدليل الشرعي عليه، و لا فرق في الدليل الشرعي بين كونه اخبارا او اجماعا. (١) قد عرفت ان مختار المصنف ان الاستصحاب الذي وقع الكلام في حجتيه نفيا و اثباتا هو بمعنى واحد عند الكل، و ليس له معان متعددة عندهم ... و بعد ان ذكر معنى الاستصحاب و هو الحكم ببقاء حكم او موضوع ذي حكم، و ذكر انحصار مدرکه في الامور الثلاثة- شرع في الاشارة الى ما مرّ ذكره من الاستدلال على مختاره:

و هو ان الوجه في كون الاستصحاب بمعنى واحد عند الكل انه لو لم يكن بمعنى واحد لما تقابل فيه الاقوال، و انما يتقابل فيه الاقوال نفيا و اثباتا مطلقا او في خصوص بعض التفصيلات فيما اذا كان بمعنى واحد، و لذا قال (قدس سره): (ان هذا المعنى)) الواحد (هو القابل لان يقع فيه النزاع و)) لان يقع (الخلاف في نفيه و اثباته مطلقا او في الجملة)) بان يكون الاستصحاب حجة في بعض التفصيلات (و)) هذا المعنى الواحد هو الذي اختلف القوم (في وجه ثبوتته)) من انه لبناء العقلاء او للظن او للنص (على اقوال)) في ثبوتته و نفيه و في مدرک ثبوتته ايضا (ضرورة انه لو كان الاستصحاب)) عندهم بمعان متعددة بان كان (هو نفس بناء العقلاء)) عند بعض

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٤٠

على بعضها، و ان كان ربما يوهم أن لا يكون هو الحكم بالبقاء بل ذاك الوجه (١)، إلا أنه حيث لم يكن بحد و لا يرسم بل من قبيل شرح الاسم، كما هو الحال في التعريفات غالبا، لم يكن له دلالة على أنه نفس الوجه،

و عند الآخرين بمعنى آخر (او)) كان هذا (الظن به الناشئ من العلم بثبوتته)) عند بعض و عند الآخرين بمعنى آخر (لما تقابل فيه)) أى لما تقابل في الاستصحاب (الاقوال و لما كان النفي)) من بعضهم (و الاثبات)) من آخرين (واردين على مورد واحد)) كما مر بيانه (بل)) كان النفي و الاثبات في (موردين)) كما عرفت.

(١) لما فرغ من الاستدلال على ما اختاره من كون الاستصحاب هو بمعنى واحد عند الكل ... اشار الى وجه القول الآخر و هو كون الاستصحاب ذا معان متعدّدة.

و حاصل الوجه الذي اشار اليه في المتن هو: ان تعاريف الاستصحاب مختلفة و الاختلاف بينها ليس اختلافا في محض التعبير، فان بعضها ما يدل على انه هو الإبقاء لما كان، و بعضها يدل على ان الاستصحاب هو الظن بالبقاء او بالملازمة بين الثبوت و البقاء. و من الواضح ان هذا الاختلاف ليس من الاختلاف في محض التعبير، لصراحة كون الإبقاء غير الظن بالبقاء حقيقة، و لازم كون الاختلاف بين التعاريف اختلافا حقيقيا هو كون المعرف و هو الاستصحاب مختلف الحقيقة عندهم، و الى هذا اشار بقوله: (و تعريفه)) أى و تعريف الاستصحاب (بما ينطبق على بعضها)) كتعريفه بانه الظن بالبقاء المنطبق على غير ما ذكره من كونه الحكم ببقاء حكم او موضوع (و ان كان)) هذا (ربما يوهم ان لا يكون)) بمعنى واحد عند الكل و (هو الحكم بالبقاء بل)) يقتضى (ذاك الوجه)) الآخر و هو كون الاستصحاب ذا معان متعدّدة عندهم، ألا انه لما توهم لما سيأتى الجواب عنه، فلا يكون هذا مما يقابل ما استظهره من كونه بمعنى واحد عند الكل.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٤١

بل للإشارة إليه من هذا الوجه (١)، ولذا لا وقع للاشكال على ما ذكر في تعريفه بعدم الطرد أو العكس، فإنه لم يكن به إذا لم يكن بالحد أو الرسم بأس (٢).

(١) هذا هو الجواب عن هذا التوهم. و حاصله: انه قد مر غير مرة ان تعاريف القوم ليست تعاريف حقيقية يكون الغرض منها بيان تعريفه بحقيقته و حدّه بجنسه و فصله و لا بخاصته و هو تعريفه برسمه بحيث توجب تمييزه عن جميع ما عداه، بل هي تعاريف لفظية لمجرد شرح الاسم و الاشارة اليه بوجه ما، فتعاريف القوم ليست بحدّ للمعزّف و لا رسماً له، و اذا لم تكن تعاريف حقيقية و كانت تعاريف لفظية فالاختلاف فيها لا- يكون موجبا لاختلاف المعزّف، لامكان ان يقصد في كل تعريف الاشارة بوجه غير الوجه الآخر الذى يشير به التعريف الآخر، و الاشارة الى الشىء بمدركه و مناطه من وجوه الاشارة اليه، فلا يكون التعريف المنطبق على الظن- مثلاً- موجبا لكون الظن هو الاستصحاب فى قبال من كان ظاهر تعريفه هو الحكم بالبقاء، و لذا قال (قدس سره): ((إلا انه)) أى ان ما ذكر فى هذا الوهم من ان بعض التعاريف مما ينطبق على معنى الاستصحاب غير الذى ذكرناه لا يستلزم المدعى من اختلاف معنى الاستصحاب عندهم و تعدّده فى نظرهم، لانه انما يقتضى ذلك حيث تكون التعاريف تعاريف حقيقية و ((حيث لم يكن)) التعاريف حقيقية و ليست هي ((بحدّ و لا برسم بل)) هي ((من قبيل شرح الاسم كما هو الحال فى)) ساير ((التعريفات غالباً لم يكن له)) أى لم يكن للتعريف ((دلالة على انه نفس الوجه)) أى على ان المدلول هو المعزّف و هو الوجه الذى اريد تعريفه حقيقة ((بل)) يكون مدلول التعريف ((للاشارة اليه)) أى للاشارة الى المعزّف ((من هذا الوجه)) و قد عرفت انه يجوز الاشارة فى التعريف اللفظى باى وجه من وجوه المعزّف.

(٢) حاصله: انه كما يكون ما ذكرنا- من كون التعاريف لفظية- جواباً عن دعوى تعدّد معنى الاستصحاب، كذلك يترتب عليه ايضا انه لا وقع للاشكال على هذه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٤٢

فانقذح أن ذكر تعريفات القوم له، و ما ذكر فيها من الاشكال، بلا حاصل و طول بلا طائل (١).

ثم لا يخفى أن البحث فى حجتيه مسألة أصولية، حيث يبحث فيها لتمهيد قاعدة تقع فى طريق استنباط الاحكام الفرعية، و ليس مفادها حكم العمل بلا واسطة، و إن كان ينتهى إليه (٢)، كيف؟ و ربما لا يكون

[الاستصحاب مسألة أصولية]

إشارة

التعاريف بعدم الاطراد و بعدم الانعكاس: أى بكونها غير جامعة و لا مانعة، لان الاشكال على التعاريف بذلك انما يصح حيث تكون تعاريف حقيقية لا لفظية، لوضوح كون التعريف اللفظى قد يكون اعم من المعرف و قد يكون اخص منه، لان الغرض منه الاشارة الى المعزّف بوجه ما، و يجوز الاشارة بالاعم و بالاخص، و لذا قال (قدس سره): ((لم يكن به)) أى لم يكن بعدم الاطراد و بعدم الانعكاس فيما ((اذا لم يكن)) التعريف حقيقياً، و ليس ((بالحدّ او الرسم بأس)) و بأس هو الاسم للم يكن أى: لم يكن بأس بعدم الاطراد و بعدم الانعكاس فيما اذا كان التعريف لفظياً لا حقيقياً.

(١) وجه الانقذاح واضح، فان التعاريف اذا كانت لفظية لا بأس بعدم اطرادها و عدم انعكاسها، فلا داعى لذكرها بتمامها و كفاية ذكر واحد منها، لان الغرض منه الاشارة بنحو من الانحاء. و ايضا لا وجه لذكر ما اشكل عليها لانه انما يحسن فى الحدود و الرسوم لا فى التعاريف اللفظية.

(٢) وقع الخلاف عند القوم فى الاستصحاب فى كونه مسألة اصولية البحث فيها بحث عن قاعدة تقع فى طريق الاستنباط كالبحت عن حجية الظاهر و خبر الواحد، او انه مسألة فقهية عامة و البحث عنها كالبحت عن قاعدة الطهارة و قاعدة ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده؟

و لا- سيخفى انه بناء على كونه قاعدة فقهية يكون البحث عنه فى الاصول استطراديا لانه ليس من مسائله، و انما استطرد الاصولى البحث عنه لانه قاعدة عامة

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٤٣

.....

كالمسائل الاصولية ... و مختار المصنف انها مسألة اصولية، و لذا قال (قدس سره):

((ان البحث فى حجيته)) أى ان البحث فى حجية الاستصحاب بحث اصولى لان الاستصحاب (مسألة اصولية)).

و توضيح ذلك: ان الاستصحاب بعد ثبوت حجيته ان كان بالنسبة الى الحكم الخاص المستصحب كالوجوب او الحرمة، او الموضوع المستصحب كالخميرية و الكزبية- من قبيل التطبيق كقاعدة الطهارة بالنسبة الى طهارة الماء المشكوك طهارته و نجاسته، فلا محالة يكون الاستصحاب قاعدة فقهية. و ان كان بالنسبة الى المستصحب الخاص حكما او موضوعا من قبيل خبر الواحد الدال على حكم خاص كالوجوب او على موضوع ذى حكم كالصعيد، فلا بد و ان يكون الاستصحاب مسألة اصولية ..

فالعمدة فى المقام بيان حال الاستصحاب بالنسبة الى حكم العمل هل هو من باب الاستنباط و مما ينتهى اليه مع الواسطة، او انه بالنسبة الى حكم العمل هو من باب التطبيق و مما ينتهى اليه بلا واسطة؟

و بعبارة اخرى: انه لا- بد فى الاستنباط من التغير الحقيقى بين المستنبط منه و المستنبط، و لا يكفى صرف التغير المفهومى، فان التغير بين المستنبط منه و هو حجية خبر الواحد و المستنبط و هو وجوب الصلاة الخاصة- مثلا- تغاير حقيقى، لان خبر الواحد المجعولة حجيته التى هى تصديق العادل غير الوجوب الذى قام عليه الخبر الواحد، و حقيقة كل منهما غير حقيقة الآخر ... و اما التطبيق فلا- يكون التغير بينه و بين المنطبق عليه تغييرا حقيقيا، فان الحكم فى قاعدة الطهارة هو طهارة المشكوك، و المنطبق عليه هو الماء المشكوك- مثلا- فرد من افراد هذه الطبيعة العامة، و فرد العام عين العام و ليس بمغاير له حقيقة.

فاذا عرفت هذا ... نقول: ان حجية الاستصحاب سواء كانت لبناء العقلاء او للاخبار و هو جعل الجرى العملى على طبق اليقين بعد عروض الشك، فالموضوع المجعول له الاعتبار فى الاستصحاب هو اليقين السابق، و حكمه هو جعل الجرى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٤٤

.....

العملى على طبقه عند الشك، و عدم جواز نقضه كما هو لسان الاخبار كلا تنقض اليقين بالشك، و من الواضح ان المستصحب حكما كان او موضوعا هو متعلق اليقين، و التغير بين اليقين و المتيقن حقيقى، فمرجع حجية الاستصحاب الى قضية موضوعها اليقين و محمولها لزوم الجرى عليه و عدم جواز نقضه، و هذه هى القضية التى تقع فى طريق الاستنباط، و هى القضية المستنبط منها، و هى غير القضية المستنبطة و هى وجوب الصلاة الخاصة او كرية الماء و غير ذلك ...

لا- يقال: ان مرجع الجرى العملى على طبق اليقين و عدم جواز نقضه الى جعل الحكم المماثل، و اذا كان معناه هو جعل الحكم المماثل على طبق ما قام عليه اليقين كان المتحصّل من حجّية الاستصحاب جعل حكم ظاهرى عام عملى بلا واسطة، و ليست القاعدة الفقهيّة أآ جعل حكم العمل بلا واسطة.

فانه يقال، اولاً: ان مرجع صدق العادل- بناء على ما يستفاد من بعضهم- هو جعل الحكم المماثل لما قام عليه خبر العادل بلسان انه الواقع، فحال الاستصحاب حال الخبر الواحد من هذه الجهة.

و ثانياً: ان كون مرجع حجّية الاستصحاب او حجّية الخبر الى جعل الحكم المماثل لا دخل له بكون المسألة ليست اصوليّة، فان مرجع الاستصحاب او الخبر الى جعل الحكم المماثل معناه ان صدّق العادل هو جعل لتصديق العادل و لعدم جواز نقض اليقين فى مقام الجعل و الاعتبار، و لكنه يستلزم جعل الحكم المماثل على طبق الخبر و على طبق ما قام عليه اليقين ... و المدار فى الفرق بين المسألة الاصوليّة و القاعدة الفقهيّة هو مقام الجعل و الاعتبار، فان كان المجعول حكماً لا يتعلّق بالعمل بلا واسطة بل بواسطة كانت المسألة اصوليّة، و ان كان المجعول حكماً يتعلّق بالعمل بلا واسطة كانت قاعدة فقهيّة. و من الواضح ان المجعول فى الاستصحاب هو النهى عن نقض اليقين، كما ان المجعول فى الخبر هو الامر بتصديق العادل، و كل منهما ليس كالحكم المجعول فى قاعدة الطهارة، فان المجعول فيها هو الحكم بطهارة المشكوك، و هو حكم

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٤٥

مجرى الاستصحاب إلا حكماً أصولياً كالحجّية مثلاً (١)، هذا لو كان الاستصحاب عبارة عما ذكرنا.

يتعلّق بالعمل بلا- واسطة، بخلاف حرمة النقض و وجوب التصديق فانه و ان انتهى الامر فيهما الى حكم العمل إلا انه بواسطة عنوان حرمة النقض و عنوان وجوب التصديق.

و مما ذكرنا يتضح: انه لا فرق فى الاستصحاب بين كونه فى الشبهة الحكميّة او فى الشبهة الموضوعيّة، لانه فى كل منهما انما ينتهى به الامر الى الحكم الكلى كما فى الشبهة الحكميّة، او الحكم الجزئى كما فى الشبهة الموضوعيّة، بواسطة حرمة نقض اليقين. و على كل فقد اشار الى الوجه فى كون الاستصحاب مسألة اصوليّة بقوله:

((حيث يبحث فيها)) أى فى مسألة الاستصحاب ((ل)) أجل ((تمهيد قاعدة تقع فى طريق استنباط الاحكام الفرعية)) لان المبحوث عنه فى الاستصحاب هو ان العقلاء او الشارع هل اعتبروا حرمة نقض اليقين السابق و لزوم الجرى على طبقه، أو لم يعتبروا ذلك؟ .. و بناء على حجّية الاستصحاب فالمستفاد هو عدم جواز رفع اليد عن اليقين السابق و لزوم الجرى على طبقه فى ظرف الشك، فمفاد حجّية الاستصحاب مما ينتهى الى العمل، و لكنه بواسطة و هى حرمة نقض اليقين ((و ليس مفادها)) أى و ليس مفاد حجّية الاستصحاب هو ((حكم العمل بلا واسطة و ان كان ينتهى)) مفاد حجّية الاستصحاب ((اليه)) أى الى حكم العمل بلا واسطة و هو الحكم الفرعى الفقهي.

(١) هذا وجه ثان للاستدلال على كون الاستصحاب مسألة اصوليّة. و حاصله: انه لو كان مسألة فقهيّة مما تتعلّق بالعمل بلا واسطة لما امكن ان يدلّ على حجّية مسألة اصوليّة، لانه اذا كان بنفسه حكماً فقهيّاً يتعلّق بالعمل بلا واسطة فهو و ان كان قاعدة عامّة، إلا انه لا بد و ان يكون جميع افرادها احكاماً فقهيّة، و لا يعقل ان يكون احد

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٤٦

و أما لو كان عبارة عن بناء العقلاء على بقاء ما علم ثبوته، أو الظن به الناشئ من ملاحظة ثبوته، فلا إشكال فى كونه مسألة اصوليّة و كيف كان (١)، فقد ظهر مما ذكرنا فى تعريفه اعتبار أمرين فى مورده: القطع بثبوت شىء، و الشك فى بقاءه (٢)، و لا يكاد يكون الشك فى البقاء إلا مع

مصاديقها مسألة اصولية مما تتعلق بالعمل بواسطة. و من الواضح ان مجرى الاستصحاب ربما يكون مسألة اصولية، كما لو شككنا في حجية الخبر فان الاستصحاب يجري و يكون مفاده عدم حجية الخبر، او شككنا في حجية خبر الفطحيين مثلا لان جملة من الفطحيين من ثقات اصحاب الصادق عليه السلام، ثم قالوا بعده بامامة عبد الله الافطح مدة سبعين يوما، و هي المدة التي عاشها عبد الله بعد ابيه عليه السلام، و بعده رجعوا الى موسى بن جعفر عليه السلام، فنستصحب حجية خبرهم في هذه المدة للشك في كون رجوعهم الى عبد الله هل يوجب خروجهم عن حجية الخبر ام لا؟ و نتيجة هذا الاستصحاب نفس الحجية و هي حكم اصولي، و الى هذا اشار بقوله: ((كيف)) لا تكون حجية الاستصحاب حجية مسألة اصولية ((و)) الحال انه ((ربما لا يكون مجرى الاستصحاب الا حكما اصوليا كالحجية مثلا)).

[تقوم الاستصحاب بامرین: اليقين السابق، و الشك اللاحق]

(١) حاصله: ان الخلاف في مسألة الاستصحاب في كونها مسألة اصولية او فقهية انما يتأتى حيث يكون الاستصحاب هو ما ذكره، و هو الحكم ببقاء حكم او موضوع ذي حكم. و اما لو كان الاستصحاب هو نفس بناء العقلاء، او كان هو نفس الظن بالبقاء، فلا اشكال في كونه مسألة اصولية، لوضوح ان بناء العقلاء، او الظن ليس حكما عمليا فقهيا، فحجية بناء العقلاء على البقاء، و حجية الظن بالبقاء حجية مسألة اصولية، و عبارة المتن واضحة.

(٢) حاصله: ان الاستصحاب يتقوم بامرین و هما ركناه: اليقين السابق المتعلق بثبوت شيء، و الشك في بقاءه في الزمان اللاحق. و قد ظهر هذان الامران من التعريف المذكور، لان كون الاستصحاب هو الحكم ببقاء حكم او موضوع ذي بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٤٧ اتحاد القضية المشكوكة و المتيقنة بحسب الموضوع و المحمول (١)، و هذا مما

[اعتبار وحدة القضيتين]

حكم شك فيه، فان لفظ البقاء معناه استمرار ما ثبت، و ثبوت الشيء في السابق لا يكون الا باليقين به و القطع بتحقيقه، لان لازم كون ما ثبت مشكوكا فيه في الزمان اللاحق هو كون المراد من ثبوته ثبوته في مرحلة القطع و اليقين، لانه في حال كونه مشكوكا فيه اذا لم يكن هناك يقين به في السابق لا يكون الشك فيه من خصوصيات الزمان اللاحق، لانه في الزمان السابق ايضا يكون مشكوكا. فاتضح: ان كون الاستصحاب هو الحكم ببقاء ما شك فيه يدل على الامرین:

اليقين السابق بالثبوت المستفاد من البقاء، و الشك اللاحق المستفاد ايضا من الشك في البقاء، و عبارة المتن واضحة.

(١) حاصله: انه بعد ما عرفت من تقوم الاستصحاب بامرین: اليقين بشيء في الزمان السابق، و الشك في بقاءه في الزمان اللاحق- يتضح انه لا بد في الاستصحاب من اتحاد القضية المتيقنة و القضية المشكوكة موضوعا و محمولا، و لا فرق بينهما الا في كون القضية في الزمن السابق متعلق اليقين و في الزمان اللاحق متعلق الشك، مثلا لو علمنا بكريه ماء في الزمان السابق، ثم شككنا في كزيته في الزمان اللاحق، فمتعلق اليقين هو كزيه الماء و متعلق الشك هو نفس كرية هذا الماء، فالقضية المتيقنة في الزمان السابق هي ان هذا الماء مقطوع الكرية أمس مثلا، و القضية المشكوكة في اللاحق هو ان هذا الماء مشكوك الكرية هذا اليوم، فالموضوع في القضيتين

متحد و هو هذا الماء، و المحمول في القضيتين متحد ايضا و هو كزيه هذا الماء، و لكن القضية السابقة متعلق اليقين بكزيته، و القضية الثانية متعلق الشك بها ... و اما ان هذا الاتحاد مما لا بد منه، فلو ضوح ان الاستصحاب لما كان هو الحكم ببقاء ما كان، و اذا اختلف الموضوع او المحمول في القضيتين لا- يكون الاستصحاب هو الحكم ببقاء ما كان، فانه لو كان المشكوك غير هذا الماء، او كان المشكوك فيه كزيه غير هذا الماء لا يكون الحكم حكما
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٤٨
لا غبار عليه في الموضوعات الخارجية في الجملة (١).

[توهم عدم جريان الاستصحاب مع اتحاد القضيتين و الجواب عنه]

بقائيا، بل يكون الحكم حكما آخر غير الحكم الذي كان، و لذا قال (قدس سره):
(و لا يكاد يكون الشك في البقاء الا مع اتحاد ... الى آخر الجملة).

(١) لا يخفى ان ما ذكره من لزوم اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة موضوعا و محمولا و انه به قوام الاستصحاب، و الا لا يكون من الاستصحاب الذي هو الحكم ببقاء ما كان- يوهم عدم جريان الاستصحاب، بدعوى: ان الشك يلزمه عدم اتحاد القضيتين، لان اتحاد القضيتين موضوعا و محمولا، و انه لا فرق بينهما بما هما قضيتان الا في كون الاولى متعلقة لليقين و الثانية متعلقة للشك، لازمه كون الموضوع المتحقق في القضية السابقة هو الموضوع عينا المتحقق في القضية اللاحقة، و الشك منشؤه هو احتمال عدم ثبوت المحمول الثابت له فيما سبق في الزمان الثاني، و لكن الشك في ثبوت المحمول للموضوع في الزمان الثاني انما ينشأ من احتمال عدم بقاء الموضوع، مثلا اذا كان الموضوع للحكم المتعلق لليقين في الزمان السابق هو الصلاة المتيقنة الوجوب سابقا، فعروض الشك في وجوبها لاحقا انما ينشأ من كون الموضوع للوجوب السابق هو الصلاة المقيده بوقت او بحضور الامام مثلا، و الا فيما اذا كان الموضوع للوجوب هو الصلاة من غير قيد اصلا فلا يعقل ان نشك في وجوبها في الزمان اللاحق، فالشك في الحكم في الزمن الثاني منشؤه الشك في موضوع الحكم، و اذا كان الموضوع مشكوكا فيه فلازمه عدم اتحاد القضية المتيقنة و القضية المشكوكة، لو ضوح كون الموضوع في القضية المتيقنة هو الصلاة المقيده، و الموضوع في القضية المشكوكة هو الصلاة المجردة عن ذلك القيد، فلا يجرى الاستصحاب الذي هو ابقاء الحكم الثابت للموضوع السابق لنفس الموضوع في الزمان اللاحق.

و توضيح الجواب عن هذا التوهم: انه لا وقع لهذا الاشكال في ما كان المستصحب موضوعا ذا حكم في الجملة، لان الموضوع ذا الحكم قد يكون الشك فيه ناشئا من الشك في الموضوع، كما اذا تيقنا بقيام زيد في السابق، ثم شكنا في قيامه
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٤٩

و أما الاحكام الشرعية سواء كان مدركها العقل أم النقل، فيشكل حصوله فيها، لانه لا يكاد يشك في بقاء الحكم إلا من جهة الشك في بقاء موضوعه، بسبب تعبير بعض ما هو عليه مما احتمل دخله فيه حدوثا (١) أو

[اشكال حصول اتحاد القضيتين في استصحاب الاحكام الشرعية]

في الزمان اللاحق للشك في وجود زيد، فان الشك في ثبوت المحمول قد نشأ من الشك في ثبوت الموضوع و هو وجود زيد، و

ربما يكون الشك في قيام زيد ناشئا من الشك في انتهاء ارادة زيد لاستمرار القيام، فوجود زيد الموضوع في القضية المتيقنة هو بنفسه متحقق في القضية المشكوكة، و الشك في المحمول لا يستلزم الشك في الموضوع، و من الواضح ان الموضوع في القضية المتيقنة هو وجود زيد لا وجود زيد المقيد بكونه مريدا للقيام، فان ارادته انما هي العلة لحدوث القيام، و ليست جزء الموضوع، لان الذى يعرضه القيام نفس ذات زيد الموجودة، لا ذات زيد مع كون ارادته جزء الموضوع لما يعرضه القيام. فاتضح مما ذكرنا: ان هذا الاشكال لا وقع له في بعض الموضوعات الخارجية.

نعم لهذا الاشكال مجال للتوهم في استصحاب الاحكام الكلية الفرعية، و سيأتى بيانه و الاشارة الى دفعه ان شاء الله تعالى، و لذا قال (قدس سره): (هذا مما لا غبار عليه)) أى ان اتحاد القضية المتيقنة و القضية المشكوكة لا غبار عليه (فى الموضوعات الخارجية فى الجملة)) كما فى مثال الشك فى استمرار القيام للشك فى انتهاء ارادة زيد الموجودة له، فلا يتأتى منه الاشكال الآتى فى استصحاب الاحكام الفرعية الكلية.

(١) توضيحه: ان المستصحب: تارة يكون موضوعا ذا حكم، و قد عرفت الحال فيه و انه قد يكون الشك فى المحمول ناشئا من الشك فى الموضوع، و قد لا يكون، فلا وجه للاشكال بعدم جريان الاستصحاب فيه قطعا. و اخرى: يكون المستصحب حكما جزئيا و الحال فيه كالحال فى الموضوع، لان طهارة بدن زيد المتيقنة سابقا قد تكون مشكوكة لاحتمال عروض النجاسة على البدن، و قد تكون مشكوكة للشك فى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٥٠

.....

موتة و حياته، فلا مجال ايضا للاشكال المذكور بعدم جريان الاستصحاب مطلقا فى الاحكام الجزئية و ان الشك دائما يكون ناشئا من الشك فى الموضوع.

و اما الاحكام الشرعية الكلية فلاشكال المذكور من عدم اتحاد القضيتين مجال فيها و مما ذكرنا يتضح ان مراد المصنف من الاحكام الشرعية هى الاحكام الكلية منها.

و توضيح الاشكال فيها: ان الاحكام الكلية اما عقلية كحسن العدل و قبح الظلم، و حيث ان الشارع رئيس العقلاء و واهب العقل لهم، فلا بد ان يكون حكمه مطابقا و موافقا لحكمهم، فيكون الحكم فى هذه القضايا شرعيا ايضا. و من الواضح ان هذه الاحكام العقلية اذا احرز الموضوع فيها لا- مجال لتخلف الحكم فيها، و لا يعرض الشك فى الحكم الا لعروض الشك فيما هو موضوع الحكم فيها، مثلا اذا احرز كون ضرب اليتيم للتأديب فلا اشكال فى حسنه و مشروعيته، و لا يشك فى مشروعيته الا فيما اذا لم يحرز كونه للتأديب، و مع عدم احراز ذلك يكون الموضوع فى القضية المتيقنة هو الضرب المحرز كونه للتأديب، و فى القضية المشكوكة هو الضرب الذى لم يحرز كونه للتأديب، فلم يتحد الموضوع فى القضيتين.

و اما الاحكام الكلية الشرعية كحرمة الخمر و وجوب صلاة الجمعة مثلا، فمن الواضح ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح و المفساد و هى جهات الحسن و القبح التى من اجلها يحكم الشارع بالحرمة و الوجوب، فاذا كانت الاحكام الشرعية تابعة للحسن و القبح، و الحسن و القبح تابعان لاضافات و قيود فى الفعل المحكوم بالحسن او القبح، لان الخمر- مثلا- المحكومة بالحرمة هى الخمر التى لا يتوقف عليها حياة المريض، و صلاة الجمعة المحرز فيها المصلحة هى التى تكون فى حضور الامام، فلا محالة يكون الشك فى حرمة الخمر فى حال توقف حياة المريض عليها و الشك فى صلاة الجمعة فى حال عدم حضور الامام انما ينشأ من الشك فى ما هو الموضوع للوجوب و الحرمة، لبداهة ان الخمر التى هى الموضوع للحرمة لو كانت هى الخمر غير المقيدة بشىء لما شك فى حرمتها فى حال توقف حال المريض، كما لا يشك فى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٥١
بقاء، و إلا لما يتخلف الحكم عن موضوعه إلا بنحو البداء بالمعنى

حرمة قتل الانسان اذا توقف عليه حياة انسان آخر، و انما يعرض الشك في حال توقف الحياة عليها لاجل الشك في كون الخمر التي هي الموضوع للحرمة هل هي الخمر المقيدة بعدم توقف الحياة عليها، او انها الخمر غير المقيدة بشيء؟
فاتضح: ان الشك في الاحكام الكلية انما ينشأ من الشك في ثبوت الموضوع للحكم المتيقن، و اذا كان الشك في الموضوع فلم يحصل ما هو اللازم في مجرى الاستصحاب من لزوم احراز اتحاد الموضوع في القضية المتيقنة و القضية المشكوكه.
و بعبارة اخرى: انه بعد كون الحسن و القبح تابعين للوجوه و الاضافات، و انها هي العلة في انطباق الحسن و القبح على الفعل، و ان الاحكام الشرعية تابعة لهذه الاضافات فما هو الموضوع للحكم الشرعي هو الفعل المقيد بوجوه و اضافات خاصة- يتبين انه لا يعرض الشك في الحكم الكلي للموضوع ألما من الشك في ثبوت ما هو الموضوع في زمان الشك، و مع الشك في الموضوع لا- تتحد القضية المشكوكه و القضية المتيقنة، فلا تكون الاحكام الكلية مجرى للاستصحاب لتقومه باتحاد الموضوع في القضيتين. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((و اما الاحكام الشرعية)) الكلية ((سواء كان مدركها العقل)) كحسن العدل و قبح الظلم ((ام النقل)) كحرمة الخمر ((فيشكل حصوله)) أى يشكل حصول الاستصحاب ((فيها)) المتقوم باحراز اتحاد الموضوع في القضيتين ((لانه لا يكاد يشك في بقاء الحكم الا- من جهة الشك في بقاء موضوعه بسبب تغير)) الموضوع من جهة ((بعض ما هو عليه)) من القيود و الاضافات ((مما احتمل دخله فيه حدوثا)) ككون الخمر المحرم على المكلف شربها المتيقنة سابقا هي حرمة شرب الخمر في حال صحة المكلف: أى ان الموضوع للحرمة المتيقنة هي الخمر التي لا- يتوقف عليها حياته، فكون الخمر مما لا يتوقف عليها الحياة مما يحتمل ان يكون له دخل في ثبوت الحرمة و حدوثها لها، فالشك في حرمتها في حال المرض ينشأ من الشك في تغير ما عليه الموضوع الذي ثبت و حدث له الحكم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٥٢

المستحيل في حقه تعالى، و لذا كان النسخ بحسب الحقيقة دفعا لا رفعا (١).

[الإشارة الى ردّ ما ذكره الشيخ الاعظم (قده) في الرسائل]

(١) يشير الى ردّ ما ذكره الشيخ في رسائله (قدس سره)، و حاصله: ان هذا الاشكال قبل ان يجاب عنه بما يأتي، لا بد و ان يستثنى منه فيما اذا كان الشك في الحكم من جهة رافعية الموجود للحكم، كالشك في بقاء الطهارة لاحتمال كون المذى العارض بعدها رافعا لها، فان الموضوع في القضيتين محرز الاتحاد. و كذلك فيما اذا كان الشك في الحكم الكلي من اجل احتمال عروض النسخ عليه الراجع للحكم بقاء لا حدوثا. و قد ذكر المصنف (قدس سره) وجها لهذا الاستثناء في المقامين حاصله: ان الموضوع للحكم الكلي محرز في المقامين، لان عدم الراجع للحكم لا- يعقل ان يكون دخيلا في موضوع الحكم، لان كون الشيء رافعا لحكم يتوقف على ثبوت الحكم المرفوع حتى يكون الراجع رافعا له، فلو كان عدم الراجع للحكم دخيلا- في الموضوع للزم الدور، لتوقف الحكم على موضوعه الذي بعضه عدم الراجع للحكم، و يتوقف عدم الراجع للحكم على تحقق الحكم، لان عدم المضاف الى الراجع بما هو مضاف الى الراجع لا- يتحقق ألما بالراجع، و يتوقف تحقق الراجع للحكم على تحقق الحكم، فيتوقف الحكم على ما هو متوقف عليه. و اذا كان عدم الراجع مما لا يحتمل دخله في الموضوع فالشك في بقاء الحكم للموضوع- من جهة احتمال عروض الراجع، سواء كان من جهة

وجود الراجع كالنسخ، او من جهة رافعية الموجود كالمذى المتعقب للطهارة لا يكون ناشئا من الشك في الموضوع، و عليه فيحزر اتحاد الموضوع في هذين الموردين.

و الجواب عنه: ان هذا الاشكال و هو عدم الاتحاد ينحصر الجواب عنه بما يأتي، و لا يستثنى منه هذان الموردان ايضا. اما مورد الشك لاحتمال النسخ فلان النسخ في حقه تعالى ليس رفعا كما هو في الممكن، لان الممكن مما يجوز عليه الجهل، فحينئذ يجوز ان يرى الممكن - أولا- ان هذا الحكم مستمر أبدا لجهله بما يكون رافعا له، ثم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٥٣

.....

يبدو له ما هو الراجع فينسخ ما تخيل ثبوته مستمرا لجهله بالراجع، و اما الشارع تعالى شأنه المحيط بجميع ما كان و ما يكون المستحيل في حقه الجهل فنسخه ليس رفعا حقيقه، بل دفع حقيقه و ان كان ظاهرا كونه رافعا، و اذا كان النسخ دفعا و بيانا لنهاية امد الحكم فلا بد و ان يكون العلة في الانتهاء هو عدم كون الموضوع للحكم بقاء على ما كان عليه من كل جهة، و الا لم يرفع الحكم و لا يكون امده منتهيا، لوضوح انه مع فرض الموضوع على ما هو عليه من كل جهة لازمه فرض تحقق العلة التامة للحكم، و مع تحقق العلة التامة للحكم كيف يمكن دفعه و انتهاء امده .. فاتضح: ان احتمال النسخ لازمه احتمال تغير الموضوع عما كان عليه.

و اما الشك من جهة رافعية الموجود فالموضوع للحكم حدوثا و ان كان لا يعقل دخالة عدم الراجع فيه، الا ان احتمال رافعية الموجود انما هي لاحتمال ان الشارع قد شرع الراجع بعد ان شرع الحكم حدوثا، و مرجع هذا الاحتمال الى ان الشارع قد اعتبر في استمرار الحكم بقاء زيادة شيء في الموضوع، و هو عدم عروض المذى عليه، فيكون الموضوع بقاء هو الطهارة التي لم يعرض عليها المذى. و من الواضح ان اعتبار زيادة قيد في الموضوع بقاء كاعتبار قيد في الموضوع حدوثا من ناحية ما نحن فيه من كون الشك في الحكم بقاء ناشئا من احتمال اختلاف الموضوع حدوثا و بقاء، فلا فرق بين الشك الناشئ من احتمال النقصان لتغير ما اعتبر في الموضوع حدوثا، و بين الشك الناشئ من احتمال اعتبار قيد زائد في الموضوع بقاء، و في كلا الفرضين لازمه عدم الاتحاد في الموضوع بين القضيتين، و لذلك عمم الاشكال في المتن و لم يستثن.

و يمكن انه أشار باطلاق قوله: ((او بقاء)) الى الشك في رافعية الموجود، كما انه اشار صراحة الى الشك في وجود الراجع من جهة احتمال النسخ بقوله: ((و إنما لا- يتخلف الحكم عن موضوعه إنما بنحو البداء بالمعنى المستحيل في حقه تعالى)) أى انه لا ينبغي ان يقال ان الشك من جهة احتمال وجود الراجع و هو النسخ للحكم لا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٥٤

و يندفع هذا الاشكال، بأن الاتحاد في القضيتين بحسبهما، و إن كان مما لا محيص عنه في جريانه، إلا أنه لما كان الاتحاد بحسب نظر العرف كافيا في تحققه و في صدق الحكم ببقاء ما شك في بقاءه، و كان بعض ما عليه الموضوع من الخصوصيات التي يقطع معها بثبوت الحكم له، مما يعد بالنظر العرفي من حالاته- و إن كان واقعا من قيوده و مقوماته- كان جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعية الثابتة لموضوعاتها عند الشك فيها لاجل طروء انتفاء بعض ما احتمال دخله فيها، مما عد من حالاتها لا من مقوماتها، بمكان من الامكان (١)، ضرورة صحة إمكان دعوى بناء

يشمله الاشكال المذكور، بدعوى ان النسخ رفع الحكم عن موضوعه في الزمان الثاني و لازمه اتحاد الموضوع في القضيتين. فانه يقال: ان النسخ بمعنى الرفع حقيقة و ان كان لازمه اتحاد الموضوع في القضيتين إلا انه مستحيل في حقه تعالى، فالنسخ انما هو لانتهاه امد الحكم، و لا- يكون الانتهاه إلا لتغير بعض ما كان الموضوع عليه من القيود و الاضافات، لانه مع تماميته من كل جهة لا يعقل النسخ، لاستلزام ذلك تخلف المعلول عن علته التامة، و هو تعالى حيث كان عالما بان الموضوع يفقد بعض قيوده التي لها دخل في لزوم ثبوت الحكم له، فلا- بد و ان يكون النسخ رفعا في الظاهر و في الواقع دفعا لا رفعا، و اذا كان دفعا فمعناه تخلف الموضوع بقاء في اللاحق عما كان عليه من القيود حدوثا في السابق، و اليه اشار بقوله: (و لذا كان النسخ بحسب الحقيقة دفعا لا رفعا)).

فاتضح: ان اشكال عدم اتحاد الموضوع في القضيتين مطرد و شامل حتى للشك من جهة احتمال النسخ.

(١) توضيحه: انه سيأتي ان الموضوع المعتبر اتحاده في القضيتين في مقام الاستصحاب هل هو الموضوع الدقي العقلي؟ و على هذا فكل ما يراه العقل من مقومات الموضوع لا بد في تحققه في مقام الشك، مثلا ان لسان الدليل الشرعي مختلف كما لو قال الماء بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٥٥

.....

المتغير بالنجاسة نجس، فانه بحسب لسان الدليل ان الموضوع هو الماء المتغير. و لو قال الماء ان تغير بالنجاسة فهو نجس فالموضوع بحسب لسان الدليل هو الماء و التغير بحسب ظاهر الدليل علمة للنجاسة لا انه داخل في الموضوع، ولكنه بحسب الدقة العقلية ان الموضوع فيهما واحد و هو الماء المتغير، فان قلنا ان الموضوع في الاستصحاب- دقيا- كان الماء المتغير هو الموضوع، و ان كان لسان الدليل الشرعي كون الماء هو الموضوع و التغير علته.

او ان الموضوع المعتبر تحققه في الاستصحاب هو ما يستفاد من لسان الدليل الشرعي و لا اعتبار بالموضوع الدقي، و عليه فالمدار في تحقق الموضوع- مثلا- كما في المثال المتقدم ان كان هو الماء المتغير فلا اتحاد للموضوع في القضيتين في مقام الشك في بقاء النجاسة عند زوال التغير، لان الموضوع في القضية المتيقن هو الماء المتغير، و في القضية المشكوكه هو الماء. و ان كان هو الماء فاتحاد الموضوع في القضيتين متحقق ...

و بعبارة اخرى: ان قال المتغير بالنجاسة ينجس فالموضوع بحسب ظاهر الدليل الماء المتغير، و ان قال الماء ان تغير ينجس فالموضوع هو الماء.

أو ان الموضوع هو ما يراه العرف موضوعا، و المتبع في بقاء الموضوع و عدم بقاءه هو نظر العرف لا الدقة العقلية و لا لسان الدليل الشرعي. و المراد من كون الحكم في موضوع الاستصحاب هو العرف ليس كون العرف هو المتبع في تعيين مصاديق الموضوع حتى يقال ان العرف انما يتبع في تعيين المفاهيم لا في تشخيص المصاديق و تعيينها، بل المراد منه هو كون العرف محكما بحسب ما يجده من ارتكازه العرفي في المناسبة بين الحكم و الموضوع ... و يدل على ان مرادهم هو هذا المعنى هو ذهاب من قال بان المدار في الموضوع على نظر العرف- في قبال القول بكونه هو لسان الدليل الشرعي او الدقة العقلية- الى ان الموضوع بمرتكزاته العرفية بحسب مناسبة الحكم و الموضوع هو الماء لا الماء المتغير، و ان كان ظاهر لسان الدليل كونه هو الماء المتغير أو

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٥٦

.....

الدقة العقلية، و كذلك قوله الكلب نجس فان العرف يرى بحسب مرتكزاته ان معروض النجاسة هو جسد الكلب لا حيوانيته. و الحاصل: ان كون الموضوع بنظر العرف، ليس ان مصداق مفهوم الموضوع موكول الى العرف، بل المراد ان القضية حيث انها عبارة

عن موضوع و محمول فالمحمول فيها حيث انه كعرض يعرض على الموضوع، فالذى يعرضه هذا العرض أى شىء هو عند العرف؟ .. و بعبارة اخرى: ان هذا العروض المدار فى تعيينه هو العرف دون العقل او لسان الدليل.

فاذا عرفت هذا فنقول: ان المختار - كما ستأتى الاشارة اليه - كون الحكم فى موضوع الاستصحاب هو نظر العرف دون الدقة و دون لسان الدليل .. يتضح الجواب عن هذا الاشكال، لان المدار فى اتحاد القضيتين موضوعا هو ما يراه العرف موضوعا، فالعرف اذا رأى ان الموجب للشك هو انتفاء ما يراه مقوما للموضوع فلا يكون هناك مجرى للاستصحاب لعدم الاتحاد، و ان كان العرف يرى ان الموجب للشك هو انتفاء ما هو بحسب رأيه من حالات الموضوع و عوارضه لا من مقوماته فالموضوع متحد فى القضيتين، و انما ينشأ الشك بحسب نظر العرف من احتمال دخالة ما هو منتف فى حال الشك فى ثبوت الحكم لا فى ما هو الموضوع للحكم، فلا يكون الشك فى الحكم بحسب نظر العرف ملازما للشك فى الموضوع دائما، بل المدار فى الاتحاد و عدمه على نظر العرف فى كون المنتفى مقوما للموضوع او من حالاته و عوارضه؟

فظهر مما ذكرنا: ان الاتحاد فى القضيتين مما لا بد منه فى جريان الاستصحاب، ألا ان المرجع فى اتحاد القضيتين بحسب الموضوع هو نظر العرف، و بهذا يندفع الاشكال بكون الشك فى الحكم فى الزمان اللاحق ملازما دائما للشك فى ما هو موضوع الحكم فى الزمان السابق، لما عرفت من ان نظر العرف بحسب مرتكزاته من حيث مناسبة الحكم و الموضوع من جهة عروض المحمول للموضوع مختلف، فقد يرى ما كان

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٥٧

.....

متحققا فى زمان اليقين و مرتفعا فى زمان الشك من مقومات الموضوع فلا يجرى الاستصحاب لعدم الاتحاد، و قد يراه انه من حالاته و عوارضه فيجرى الاستصحاب لثبوت الاتحاد. و الى هذا اشار بقوله: (و يندفع هذا الاشكال بان الاتحاد فى القضيتين بحسبهما)) أى بحسب القضية المتيقنة و القضية المشكوكة (و ان كان مما لا محيص عنه فى جريانه)) أى فى جريان الاستصحاب، لان الاستصحاب كما مر بيانه هو الحكم ببقاء ما كان، و لا يعقل ان تكون حقيقة الاستصحاب هى الحكم ببقاء ما كان ألا مع الاتحاد موضوعا و محمولا. فى القضيتين، و ان الفرق بينهما بمحض اليقين فى الزمان السابق و الشك فى الزمان اللاحق، فلزوم الاتحاد فى القضيتين فى مقام جريان الاستصحاب مما لا بد منه (إلا انه لما كان) المدار فى تحقق الاتحاد فى القضيتين ما هو (بحسب نظر العرف)) اتحاد و كان ذلك (كافيا فى تحققه)) أى فى تحقق الاتحاد (و فى صدق الحكم ببقاء ما شك فى بقاءه)) و ان لم يكن هناك اتحاد بحسب الدقة او لسان الدليل (و كان) نظر العرف مختلفا فى (بعض ما عليه الموضوع من الخصوصيات التى) كان (يقطع معها بثبوت الحكم له)) أى للموضوع، لوضوح تحقق اليقين بالحكم فى الزمان السابق و لكنه مع ذلك كانت تلك الخصوصيات (مما يعد بالنظر العرفى من حالاته)) أى من حالات الموضوع و عوارضه لا من مقوماته (و ان كان واقعا)) بالنظر الدقى او بحسب لسان الدليل (من قيوده و مقوماته كان جريان الاستصحاب)) متحققا (فى الاحكام الشرعية الثابتة لموضوعاتها عند الشك فيها)) أى فى الاحكام لتتحقق الاتحاد فى القضيتين موضوعا و محمولا، و لا يكون الشك فى الاحكام (لاجل طروء انتفاء بعض ما احتمال دخله فيها)) أى فى الاحكام (مما عد) بحسب نظر العرف (من حالاتها)) أى من حالات الموضوعات (لا من مقوماتها)) مما يضر بجريان الاستصحاب، لانه بعد فرض كون المنتفى مما يعد من الحالات لا المقومات فالموضوع فى القضيتين متحد و كان جريان الاستصحاب (بمكان من الامكان)) كما هو واضح.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٥٨

العقلاء على البقاء تعبدا، أو لكونه مظلونا و لو نوعا، أو دعوى دلالة النص أو قيام الاجماع عليه قطعا (١)، بلا- تفاوت فى ذلك بين

كون دليل الحكم نقلا أو عقلا.

(١) يشير بهذا الى دفع ما يمكن ان يقال: ان كون الموضوع بحسب نظر العرف انما يصح القول به فيما اذا كان مدرك حجية الاستصحاب هي الاخبار، لانها لما كانت بلسان لا تنقض اليقين بالشك، و من الواضح ان المخاطب بحرمة النقض هو المكلف، و لازم هذا كون المدار على ما يراه العرف نقضا لليقين، فبيما اذا كان الموضوع متحدا بحسب نظره كان من نقض اليقين بالشك، و فيما لم يكن متحدا لم يكن ذلك من نقض اليقين بالشك.

و اما اذا كان مدرك الاستصحاب هو بناء العقلاء تعبدا، او كان المدرك هو الظن النوعي بالملازمة، او كان المدرك هو الاجماع، فلا مجال لدعوى كون الموضوع بحسب نظر العرف، لان بناء العقلاء قائم على عدم رفع اليد عن حكم ما هو الموضوع واقعا، و كذلك الظن فانه يرجع اما الى الظن الشخصي بالملازمة بين الثبوت و البقاء، او الى الظن النوعي بتلك الملازمة، و على كل فلا بد من كون البقاء بقاء لما هو الموضوع واقعا لا بحسب نظر العرف. و اما الاجماع او السيرة فحيث انهما لبيان فالقدر المتيقن منهما هو الموضوع الواقعي لا العرفي.

و حاصل الدفع: هو انه لا مانع من كون بناء العقلاء قائما على التعبد ببقاء ما هو الموضوع بحسب نظر العرف و مثله الظن، و كذلك الاجماع و السيرة فانهما و ان كانا لبيّن إلا انه لا مانع من دعوى كون القدر المتيقن منهما هو الموضوع العرفي. و لا يخفى ان الدفع انما كان بمحض الامكان، لما سيأتى ان عمدة الدليل على حجية الاستصحاب هو الاخبار و هو المدرك الصحيح للحجية، و لذلك كان محض الامكان في ردّ هذا الاشكال كافيا، و عبارة المتن واضحة. و ضمير (عليه) راجع الى ما تقدّم: و هو كون الموضوع بحسب نظر العرف. و قوله: ((قطعا)) معناه ان امكان هذه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٥٩

أما الاول فواضح، و أما الثاني، فلان الحكم الشرعي المستكشف به عند طروء انتفاء ما احتمل دخله في موضوعه، مما لا يرى مقوما له، كان مشكوك البقاء عرفا، لاحتمال عدم دخله فيه واقعا، و إن كان لا حكم للعقل بدون قطعا (١).

[دفع ما يدعى من التفصيل بين كون الحكم عقليا فلا يجري الاستصحاب و بين النقلى فيجری]

الدعوى مما لا يشك فيه، لوضوح القطع بامكان قيام بناء العقلاء و الظن و السيرة و الاجماع على الموضوع بحسب نظر العرف. (١) يشير الى دفع ما يدعى من التفصيل بين كون الحكم عقليا فلا- يجري الاستصحاب لعدم الاتحاد، و بين كونه نقليا فيجری الاستصحاب لتحقق الاتحاد. و حاصل هذه الدعوى: ان كون الموضوع في الاستصحاب بنظر العرف- لا دقيا و لا بلسان الدليل- انما يجدى في تحقق الاتحاد في القضيتين في خصوص الاحكام الشرعية الكلية دون الاحكام العقلية التي مرجعها الى حكم كلى لعناوين ادرك العقل حسننها و قبحها، و من الواضح ان الحكم في هذه القضايا يدور مدار تحقق العناوين التي هي المحكومة بذلك الحكم، و هي العلة التامة للحكم عند العقل، فلا بد من ان يكون الشك في الحكم فيها ناشئا من الشك في ثبوت موضوعها، و ألا متى احرز موضوعها بما له من عنوانه لا يعقل ان يكون حكم ذلك العنوان المحرز مشكوكا.

و بعبارة اخرى: ان تلك العناوين علمة تامة للحكم، و لا- يعقل تحقق الشك في المعلول الا مع تحقق الشك في العلة، لان العلة و المعلول متلازمان يقينا و ظنا و شكاً، فعروض الشك في الحكم ملازم لعروض الشك في الموضوع، فموضوع الاستصحاب و ان كان بيد العرف الا انه لا يجدى في الاحكام العقلية، لعدم امكان ان يرى العرف عدم الملازمة بين العلة التامة و معلولها، بخلاف الاحكام

النقلية فان عنوان الموضوع فيها ليس هو العلة التامة للحكم، و العلة التامة له شىء آخر، فلا مانع من حكم العرف بتحقيق الموضوع فى القضيتين، و لا يلزم الشك فى الحكم فيها الشك فى الموضوع.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ٣٦٠

.....

و حاصل الدفع: ان التلازم بين الحكم الشرعى و الحكم العقلى فى القضايا التى دليل الحكم فيها هو العقل انما هو فى مقام تحقق الحكم و ثبوته لا فى مقام عدم الحكم.

و توضيح ذلك: ان العقل فى هذه القضايا اذا حكم بحكم الموضوع فلا بد و ان يطابقه حكم الشرع، لانه رئيس العقلاء و واهب العقل، فاذا حكم العقل - مثلا- بحسن الصدق لانه من العدل و بقبح الكذب لانه من الظلم، فلا بد و ان يحكم الشرع على طبقه فى أمر بالصدق و ينهى عن الكذب، و لكنه لا يستلزم عدم حكم العقل به لشكه فى حسنه عدم حكم الشرع ايضا.

و الحاصل: ان العقل تارة: يحكم بقبح الكذب - مثلا- كالكذب الذى لم يتوقف عليه حفظ نفس او حفظ مال كثير. و اخرى: يحكم بحسن الكذب فيما اذا توقف عليه حفظ النفس. و ثالثة: يشك فى حسنه و قبحه فيما اذا توقف عليه حفظ مال قليل.

فاتضح: ان انتفاء ما له دخل فى ثبوت الحكم فى القضايا العقلية: تارة يكون لانتفاء ما هو المقدم لثبوت الحكم للموضوع، و اخرى يكون لانتفاء ما له دخل فى ثبوت الحكم و لكنه ليس بمقوم له، لما عرفت من ان الموضوع التام لحكم العقل بقبح الكذب هو الكذب الذى لا يتوقف عليه حفظ النفس و حفظ المال الكثير، فاذا توقف على الكذب حفظ النفس فيكون انتفاء عدم توقف حفظ النفس عليه لفرض كون الكذب مستلزما لاتلاف النفس من انتفاء المقوم للموضوع، و متى توقف على الكذب حفظ المال القليل فان انتفاء ما له دخل فى ثبوت الحكم و ليس من المقوم للموضوع عند العقل، و لذلك كان العقل شاكا فى حكمه، ففى مقام الشك عقلا- فى قبح الكذب لعروض انتفاء ما ليس بمقوم لثبوت الحكم له فلا يحكم فيه بحكم لا يستلزم عدم حكم الشارع ايضا، بل قد يحكم الشارع بحسنه فى أمر به اذا توقف عليه حفظ المال القليل، و قد يحكم بقبحه و ينهى عنه بحكم الاستصحاب باستصحاب ثبوت حرمة قبل عروض توقف حفظ المال القليل عليه.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ٣٦١

إن قلت: كيف هذا؟ مع الملازمة بين الحكمين (١).

[استصحاب ما يثبت بالملازمة]

فاتضح مما ذكرنا: ان الحال فى الاحكام العقلية كالحال فى الاحكام النقلية الشرعية، يدور الامر فيها مدار كون المنتفى فى حال الشك مقوما للموضوع و غير مقوم له، و ان كان له دخل فى ثبوت الحكم له، ففى انتفاء المقوم لا يجرى الاستصحاب، و فى مقام انتفاء غير المقوم يجرى الاستصحاب. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((بلا تفاوت فى ذلك)) أى فى جريان الاستصحاب (بين كون دليل الحكم نقلا)) كوجوب الصلاة و امثالها (او عقلا)) كحكم العقل بحسن الصدق و بقبح الكذب المطابق له حكم الشارع بالامر بالصدق و بالنهى عن الكذب، و انه فى كليهما تارة يجرى الاستصحاب لتحقيق الاتحاد، و لا يجرى اخرى لعدم تحقق الاتحاد فى القضيتين (اما الاول)) و هو الاحكام النقلية الشرعية (فواضح)) كما مرّ بيانه (و اما الثانى)) و هو ما كان دليل الحكم عقليا (ف)) هو كالحكم النقلى (لان الحكم الشرعى المستكشف به)) أى المستكشف بالعقل تارة لا يكون مجرى للاستصحاب، و ذلك عند

انتفاء ما هو المقوم، و اخرى يكون مجرى للاستصحاب و ذلك (عند طروء انتفاء ما احتمال دخله في موضوعه)) و لكنه (مما لا يرى مقوما له)) عند العرف و (كان مشكوك البقاء عرفا لاحتمال عدم دخله فيه واقعا و ان كان لا حكم للعقل بدون قطع)).
 فظهر مما مر: ان التلازم بينهما في مرحلة وجود الحكم عقلا-لا- في مرحلة عدم الحكم عقلا، و انه في مرحلة حكم العقل بوجود الحكم لا بد من مطابقتهم حكم الشرع له، و اما في مقام عدم الحكم عقلا فالمدار على كون المنتفى مقوما و غير مقوم.
 (١) حاصله: انه اذا كان حكم الشرع في القضايا مستكشفا من حكم العقل فيقتضى ذلك التلازم بينهما، ففي مقام ثبوت حكم العقل يثبت حكم الشرع ايضا، و في مقام لا- يكون للعقل حكم لا بد و ان لا يكون للشرع حكم ايضا، لوضوح الملازمة بين الكاشف و المنكشف، و الى هذا اشار بقوله: (كيف هذا)) أى كيف قلمتم بالتفكيك
 بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٦٢

قلت: ذلك لان الملازمة إنما تكون في مقام الاثبات و الاستكشاف لا في مقام الثبوت، فعدم استقلال العقل إلا في حال غير ملازم لعدم حكم الشرع في غير تلك الحال، و ذلك لاحتمال أن يكون ما هو ملاك حكم الشرع من المصلحة أو المفسدة التي هي ملاك حكم العقل، كان على حاله في كلتا الحالتين، و إن لم يدركه إلا في إحداهما، لاحتمال عدم دخل تلك الحالة فيه، أو احتمال أن يكون معه ملاك آخر بلا دخل لها فيه أصلا، و إن كان لها دخل فيما اطع عليه من الملاك (١).

و بالملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع في مقام، و عدم الملازمة بينهما في مقام آخر (مع) ان ((الملازمة بين الحكيمين)) مما لا مجال للتخلف فيها.

(١) توضيحه يحتاج الى بيان امور: الاول: ان قضية حسن العدل و قبح الظلم مما لا شك للعقل فيها، و حكم الشرع مطابق لحكم العقل فيها.

الثاني: ان المدار في انطباق هذه القاعدة على الموضوعات يدور مدار العناوين المدرجة لها فيها، فربما يكون الشيء الواحد حسنا بعنوان كالصدق الذي لم يتوقف عليه حفظ النفس مثلا، و ربما يكون قبيحا كما فيما اذا توقف عليه حفظ النفس.

الثالث: ما عرفت من اختلاف المنتفى بين كونه مقوما و غير مقوم، و المجال للشك فيما اذا كان المنتفى غير المقوم.

الرابع: ان لازم هذه الامور هو الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع في مقام الاثبات دون الثبوت و الواقع، بمعنى انه اذا حكم العقل بحكم في هذه القضايا فلا- بد من حكم الشارع على طبقه، و اما اذا لم يكن للعقل حكم في مقام الشك لكون المنتفى غير المقوم فاحتمال الثبوت و عدمه في وجدان العقل على السواء، و للشارع في هذا المقام الحكم اثباتا او نفيا لاطلاعه على الواقعات: من كون انتفاء غير المقوم تارة يكون غير موجب لنفي الحسن او القبح المقطوع به في الزمن السابق قبل عروض الانتفاء، و اخرى يكون موجبا لارتفاع ما كان عليه من عنوان خاص موجب للحسن

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٦٣

.....

او القبح، و لكنه كان هناك ملاك آخر لاحدهما لم يطع عليه العقل اصلا، كان ذلك ملاكا آخر للحسن او القبح موجبا لبقاء الحكم على ما كان عليه.

و بعبارة اخرى: ان هناك قضية واقعية قد توافق عليها العقل و الشرع و هي فعل الحسن و ترك القبح، و اما في مقام انطباق هذه القضية على الموضوعات، فربما تكون بينة الانطباق عند العقل، و ربما يكون الحال في مقام الانطباق مجملا عند العقل، و لكنه لا يعقل ان يكون مجملا- عند الشارع المطلع على الواقعات، ففي هذه الحال التي لا استقلال للعقل في الحكم فيها لجمالها عنده لا

تلازم بين العقل و الشرع، اذ ربما يكون الحكم على حاله عند الشارع المطلع على الواقعات، لان انتفاء بعض القيود عن الموضوع المتيقن في حال الشك كان مما لا يضر ببقاء ما عليه الموضوع من المصلحة او المفسدة الموجبة لحسنه سابقا أو لقبه، فيحكم ببقاء ما كان له من الحكم و يكون للموضوع حكمه في كلتا الحالتين. و ربما لا يكون الحكم عند الشارع باقيا على حاله، لان انتفاء بعض القيود عن الموضوع المتيقن مما يضر ببقاء المصلحة أو المفسدة الموجبة لحسنه أو قبحه. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((قلت ذلك)) أى ان ما قلناه من انه عند طروء انتفاء ما احتمل دخله مما لا يكون مقوما للشارع ان يحكم باستمرار الحكم، و ان لم يكن للعقل حكم في تلك الحال، لا- يضر بالملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع ((لاین الملازمة)) بينهما ((انما تكون في مقام الاثبات و الاستكشاف)) أى في مقام يحكم العقل فيه بحكم يلازمه حكم الشرع، لان حكم العقل يكون كاشفا عن حكم الشرع و ((لا)) ملازمة بينهما ((في مقام الثبوت)) و الواقع، لوضوح محدودية نظر العقل و عدم محدودية نظر الشارع الذى لا تخفى عليه خافية (فعدم استقلال العقل أا في حال غير ملازم لعدم حكم الشرع في تلك الحال)) لا يخفى ان عبارة المتن لا تخلو عن اغلاق و لا بد من تأويلها لإطباق النسخ عليها.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٦٤

.....

و حاصل شرحها: انه بعد ان ظهر ان للعقل حالتين: حالة يستقل فيها بالحكم، و حالة لا يستقل بالحكم فيها لإجمالها عنده .. يتضح ان الملازمة بينهما في الحال التى يستقل العقل فيها بالحكم دون الحال التى لا يستقل فيها، و المصنف اشار بقوله: ((فعدم استقلال العقل الا في حال)) اشار الى ان هناك حالة اخرى لا يستقل العقل بها و حيث ان الملازمة بينهما في حال استقلال العقل بالحكم. و اما في حال عدم حكم العقل لعدم استقلاله فلا ملازمة بين العقل و الشرع، و لا يلزم في هذه الحال عدم حكم العقل عدم حكم الشرع ... و بعد ان اشار المصنف الى ان هناك حالتين اشار الى عدم الملازمة بينهما في الحال التى لا استقلال فيها بقوله: ((غير ملازم لعدم حكم الشرع في غير تلك الحال)) و هى الحالة الاخرى التى لا استقلال للعقل فيها و لا حكم له فيها. ثم اشار الى الوجه في عدم الملازمة في هذه الحال بقوله: ((و ذلك لاحتمال ان يكون ما هو ملاك حكم الشرع)) المستكشف من حكم العقل في زمان اليقين ((من المصلحة أو المفسدة التى هى ملاك حكم العقل)) فى الزمان السابق لما كان الموضوع واجدا لجميع القيود هى باقية فى زمان الشك، و انتفاء غير المقوم عنه، و اذا كانت باقية واقعا فعند الشارع المطلع على الواقعات ((كان)) الحكم ((على حاله فى كلتا الحالتين و ان لم يدركه)) العقل ((أا فى احدهما)) و هى حالة ما كان الموضوع واجدا لجميع القيود و هو زمان اليقين الذى كان العقل مستقلا فيه بالحكم و يستكشف منه حكم الشرع ايضا.

ثم اشار المصنف الى ان وجه بقاء الحكم فى حال الشك على حاله يكون لاحتمالين: الاول: احتمال عدم دخالة ما انتفى من القيد فى زمان الشك فى ارتفاع المصلحة أو المفسدة، و اليه اشار بقوله: ((لاحتمال عدم دخل تلك الحالة فيه)) أى لاحتمال ان تكون تلك القيود التى ادرك العقل مع تحققها جميعا حسن الشئ او قبحه لا- يكون لانتفاء بعضها دخل فى انتفاء ما عليه الشئ واقعا من المصلحة أو المفسدة. و اشار الى الثانى و هو انه يحتمل ان يكون هناك ملاكان فى الواقع لحسن

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٦٥

و بالجملة: حكم الشرع إنما يتبع ما هو ملاك حكم العقل واقعا، لا ما هو مناط حكمه فعلا، و موضوع حكمه كذلك مما لا يكاد يتطرق إليه الاهمال و الاجمال، مع تطرقه إلى ما هو موضوع حكمه شأنًا، و هو ما قام به ملاك حكمه واقعا، فرب خصوصية لها دخل فى استقلاله مع احتمال عدم دخله، فبدونها لا استقلال له بشئ قطعًا، مع احتمال بقاء ملاكه واقعا.

و معه يحتمل بقاء حكم الشرع جدا لدورانه معه وجودا و عدما (١)،

الشيء مثلاً. قد ادرك احدهما العقل فحكم بالحسن، و لم يدرك الملاك الآخر للحسن، و كان انتفاء بعض القيود مما له اثر في ارتفاع الملاك الذي ادركه العقل دون الملاك الآخر الذي لم يطع عليه العقل، بل كان الملاك الآخر للحسن باقيا مع انتفاء القيود، و لذلك حكم الشارع ببقاء الحكم في زمان الشك، و إليه اشار بقوله: ((او احتمال ان يكون معه)) أى مع الملاك الذي ادركه العقل ((ملاك آخر)) لم يدركه العقل، و كان هذا الملاك متحققا في زمان الشك و انتفاء بعض القيود ((بلا دخل لها فيه)) أى من غير دخل للقيود التي ادرك العقل لاجلها ملاك الحسن الذي كان حكمه لاجله في الملاك الآخر ((اصلا و ان كان لها دخل فيما اطع عليه من الملاك)).

(١) هذا اجمال لما مر منه، و محصيه: ان الملازمة مطردة بين حكم العقل و حكم الشرع في هذه القضية و هي فعل الحسن و ترك القبيح. اما في مقام انطباق هذه القضية على الموضوعات فالملازمة غير مطردة دائما، بل في مقام اجتماع جميع القيود فحكم الشرع يطابق حكم العقل، و اما في مقام انتفاء ما له دخل و ليس بمقوم فلا ملازمة بينهما، إذ ليس للعقل الحكم فيه لاحتمال دخل ما انتفى في عدم صدق عنوان الحسن او القبيح على المنتفى عنه تلك الخصوصية في حال الشك.

و الحاصل: ان العقل مع اجتماع جميع القيود في الموضوع يستقل بالحكم في الانطباق، و في مقام انتفاء الخصوصية التي ليست مقومة لا استقلال له بالحكم، و لكنه للشارع المطلع على الواقعات ابقاء الحكم الذي كان لموضوعه في حال الشك،
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٦٦

.....

لاطلاع على عدم دخل انتفاء تلك الخصوصية في انتفاء المصلحة او المفسدة التي كانت موجبة للحكم في حال اجتماع جميع القيود، أو لاطلاعه على انه هناك ملاك آخر للحسن او القبح الذي كان مما لم يدركه العقل، و لم يكن لانتفاء تلك الخصوصية دخل في انتفائه، و ان كان لها دخل في انتفاء ما كان من الملاك الذي ادركه العقل حال اجتماع القيود. و قد اشار الى اطراد الملازمة بينهما في مرحلة الواقع بقوله: ((و بالجمله حكم الشرع انما يتبع ما هو ملاك حكم العقل واقعا)) و هي مرحلة الواقع في حكم كل منهما بفعل الحسن و ترك القبيح و ذلك فيما اذا اجتمعت جميع الشروط و القيود. اما في حال انتفاء بعض ما يحتمل دخله بحيث يحتمل انه ليس من مقوماته و لذلك لا يكون للعقل حكم عند انتفاء مثل ذلك القيد للشارع في مثل هذا الحكم بالبقاء. و اشار المصنف الى عدم اطراد الملازمة بينهما في مرحلة الانطباق على الموضوعات، و ذلك فيما اذا كان المنتفى مما احتل دخله، لا ما فيما كان مقوما عند العقل بقوله: ((لا- ما هو مناط حكمه فعلا)) ثم اشار الى علته اطراد الملازمة في مرحلة الواقع دون مرحلة الانطباق بقوله: ((و موضوع حكمه كذلك)) أى و موضوع حكم العقل في مرحلة الواقع و هي قضية فعل ما هو الحسن و ترك ما هو القبيح ((مما لا يكاد يتطرق اليه الاهمال و الاجمال)) لان فرض هذه القضية الواقعية فرض الحسن و تحققه و فرض القبح و تحققه، فلا- اهمال و لا- اجمال فيما هو موضوع الحكم و هو الحسن او القبح، فلا بد و ان يلحقه الحكم من العقل بانه ينبغي فعل الحسن و ترك القبيح، و يلحقه ترتب المدح لفاعل الحسن و ترتب الذم لفاعل القبيح، و يلزمه حكم الشرع في هذه القضية، و لما كان مدح الشارع ثوابه و ذمه عقابه فيستحق فاعل الحسن الثواب و يستحق فاعل القبح العقاب. و اشار الى عدم اطراد الملازمة في مرحلة الانطباق على الموضوعات بقوله: ((مع تطرقه)) أى مع تطرق الاجمال ((الى ما هو موضوع حكمه شأننا)) و هو الموضوع الذي له شان ان يقوم به ملاك الحسن و القبح و يكون محلا لانطباق تلك القاعدة و يلحقه لقيام الملاك به الحكم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٦٧

فافهم و تأمل جيدا (١).

الذى يكون لذلك الملاك واقعا، و الى هذا اشار بقوله: ((و هو ما قام به ملاك حكمه واقعا)) و فى هذه المرحلة و هى مرحلة انطباق ما هو الملاك للحكم واقعا على الموضوع لا- اطراد للملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع، ففى مرحلة اجتماع جميع الخصوصيات يستقل العقل بالحكم و يلحقه حكم الشرع ايضا و هى مرحلة اليقين، و فى مرحلة الشك لاجل انتفاء بعض الخصوصيات غير المقومة لا يكون للعقل استقلال بالحكم، ولكنه للشارع الحكم لما عرفت من اطلاع الشارع و عدم اطلاع العقل. و الى هذا اشار بقوله: ((فربّ خصوصية لها دخل فى استقلاله)) أى فى استقلال العقل بالحكم و ذلك فى مرحلة اجتماع جميع القيود و الخصوصيات لان ما اجتمع فيه جميع القيود لا ريب فى حسنه او قبحه، و لا يكون لانتفاء تلك الخصوصية دخل فى ارتفاع ما هو الملاك واقعا. و اليه اشار بقوله: ((مع احتمال عدم دخله)) و لا- يخفى ان تذكير الضمير اما باعتبار الانتفاء، او باعتبار كون تلك الخصوصية قيدا، و كان ينبغي تأنيث الضمير، و ان مع عدم دخلها .. فتحصل انه مع وجود تلك الخصوصية يستقل العقل بالحكم، و مع انتفائها لا استقلال له، و لذا قال: ((وبدونها لا استقلال له)) أى للعقل ((بشيء)) من الحكم ((قطعا)) لاحتمال دخلها فى ارتفاع الملاك و عدم دخلها فى ارتفاعه، و لما كان احد الاحتمالين بقاء الملاك و عدم ارتفاعه بارتفاعها، كان للشارع الحكم بالبقاء لاطلاع على الواقع، ففى هذا الفرض يحتمل بقاء الحكم و يحتمل عدمه، و قد اشار الى انه مع احتمال بقاء الملاك يحتمل بقاء الحكم بقوله: ((مع احتمال بقاء ملاك واقعا و معه)) أى و مع احتمال بقاء الملاك ((يحتمل بقاء حكم الشرع لدورانه)) أى لدوران حكم الشرع بقاء و ارتفاعا ((معه)) أى مع الملاك ((وجودا و عدما)) فله الحكم بالبقاء لاطلاع على بقاء الملاك.

(١) ظاهره انه اشارة الى الدقة ... و لكنه يحتمل ان يكون اشارة الى ما ذكره فى طى عبارته المتقدمة على قوله و بالجملة، من انه يحتمل ان يكون هناك ملاك للحسن لم

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٦٨

ثم إنه لا يخفى اختلاف آراء الاصحاب فى حجية الاستصحاب مطلقا، و عدم حجيته كذلك، و التفصيل بين الموضوعات و الاحكام، أو بين ما كان الشك فى الرفع و ما كان فى المقتضى، إلى غير ذلك من التفاصيل الكثيرة، على أقوال شتى لا يهمننا نقلها و نقل ما ذكر من الاستدلال عليها، و إنما المهم الاستدلال على ما هو المختار منها، و هو الحجية مطلقا، على نحو يظهر بطلان سائرهما (١)، فقد استدلال عليه بوجه:

يطلع عليه العقل، و اذا جوّزنا هذا الاحتمال فلازمه عدم الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع فى مقام الانطباق على الموضوعات، لانه كما يجوز ان يكون هناك ملاك للمصلحة مثلا لم يطلع عليه العقل، يجوز ايضا ان يكون هناك ملاك للمفسدة لم يطلع عليه العقل، و تنحصر الملازمة بينهما فى محض قضية كون الحسن مما ينبغى فعله و القبيح مما ينبغى تركه ... و يحتمل ان يكون اشارة الى انه لا- فرق بين انتفاء المقوم و غير المقوم، لانه اذا جوّزنا ان يكون هناك ملاك آخر لم يطلع عليه العقل فمن الجائز ايضا ان لا يكون لانتفاء المقوم دخل فى انتفائه ايضا، و انما غاية الامر انه مع انتفاء المقوم ينتفى الملاك الذى ادركه العقل لفرض انتفاء ما هو المقوم له. و اما الملاك الآخر الذى لم يطلع عليه فربما لا- يكون منتفيا، فللشارع المطلع على الواقعات الحكم بالبقاء و لو مع انتفاء ما هو المقوم للملاك الذى ادركه العقل لبقاء الملاك الآخر الذى لم يطلع عليه العقل. و الله العالم.

(١) قوله (قدس سره): ((المختار منها و هو الحجية مطلقا ... الخ)) و منه يتضح بطلان القول بعدم الحجية مطلقا، و بطلان التفصيل ايضا فى حجية الاستصحاب من القول به فى مقام دون مقام. و قد عرفت فيما مرّ ان التفاصيل التى ذكرها الشيخ الاعظم اولا تسعة، مضافا الى القول بالحجية مطلقا، و الى القول بعدم الحجية مطلقا، فتكون الاقوال التى ذكرها احد عشر قولاً، ثم اشار فى آخر كلامه انه هناك تفاصيل أخر.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٦٩

الوجه الاول: استقرار بناء العقلاء من الانسان بل ذوى الشعور من كافة أنواع الحيوان على العمل على طبق الحالة السابقة، و حيث لم يردع عنه الشارع كان ماضيا (١).

[ادلة حجية الاستصحاب]

[الوجه الاول: بناء العقلاء]

إشارة

(١) لا- يخفى ان هذا الوجه الاول يرجع الى دعويين: الاولى: بناء استقرار العقلاء بما هم عقلاء و ملتفتون الى اعمالهم على الاخذ بالحالة السابقة. الثانية: دعوى استقرار بناء كل ذى شعور من كافة أنواع الحيوان على العمل على طبق الحالة السابقة.

وحاصل الدعوى الاولى هي ادعاء سيرة العقلاء و قيامها بما هي سيرة عقلائية على العمل على طبق ما كان كسائر سيرهم، مثل سيرتهم على اتباع الظهورات، و سيرتهم على الاخذ بالخبر الواحد، و مثل هذه السير من العقلاء ليست من الارتكازيات بل هي امور اقتضتها مصالح عقلائية.

وحاصل الدعوى الثانية: ان العمل على طبق الحالة السابقة من الامور الارتكازية لكل ذى شعور، مثل هرب ذى الشعور عن موارد الخطر.

و على كل من الدعويين: من استقرار السيرة العقلائية او استقرار عمل كل ذى شعور بارتكازه على الجرى و العمل على طبق الحالة السابقة لا يكتفى بذلك، بل لا بد لاثبات الحكم الشرعى من كون حكم الشارع هو الاخذ بالحالة السابقة عند عروض الشك الى ما يدل على الامضاء من الشارع لما قام عليه بناء العقلاء او لما استقر عليه عمل كل ذى شعور، و قد مرّ فيما تقدّم فى مبحث الخبر و غيره ان عدم ردع الشارع لذلك كاف فى امضائه له.

و محصل هذا الوجه يتقوم بامرین:

الاول: احراز البناء من العقلاء، و احراز كون عمل كل ذى شعور على الاخذ بالحالة السابقة عند عروض الشك فى الزمان الثانى.

الثانى: امضاء الشارع الكافى فيه عدم ردعه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٧٠

وفيه: أولا منع استقرار بنائهم على ذلك تعبدا، بل إما رجاء و احتياطا، أو اطمئنانا بالبقاء، أو ظنا و لو نوعا (١)، أو غفلة كما هو

[المنع من الاستدلال ببناء العقلاء]

و من الواضح انه لا- نحتاج الى اثبات احراز بناء العقلاء على الاخذ بالحالة السابقة فى خصوص الاحكام الشرعية، لوضوح عدم خصوصية للاحكام الشرعية، بل هي عند العقلاء كسائر امورهم العرفية، لانه بعد ان كان عملا عقلائيا فلا يفرق فيه عندهم بين الامور الشرعية و غير الشرعية. نعم لو وصل ردع من الشارع عنه لكانت سيرتهم مختصة بخصيص الامور العرفية. هذا اولاً. و ثانياً: لو احتجنا الى احراز ذلك فى بناء العقلاء لما صحّ اشتراط احراز ذلك فى عمل كل ذى شعور، بان يقال انه لا بد من احراز عمل ذوى الشعور

على العمل على طبق الحالة السابقة في الاحكام الشرعية، لبداهه ان الامور الارتكازية الصادرة من الحيوان بطبيعته الحيوانية لا فرق فيها بما هي ارتكازية بين كون الحالة السابقة حكما شرعيا او غير شرعي. وقد اشار المصنف الى الامر الاول المتقوم به هذا الوجه الاول بقوله: ((استقرار بناء العقلاء من الانسان)) و اشار الى كونه من ارتكازيات كل ذى شعور بقوله: ((بل ذوى الشعور ... الى آخر الجملة)) و اشار الى الامر الثانى المتقوم به هذا الوجه و هو امضاء الشارع الذى يكفى فيه عدم الردع منه بقوله: ((و حيث لم يردع عنه الشارع كان ماضيا)).

(١) توضيح هذا المنع الاول لهذا الوجه الاول من جهة دعوى استقرار بناء العقلاء على الاخذ بالحالة السابقة تعبدا يتوقف على بيان معنى البناء العقلانى التعبدى.

و حاصله: ان معنى التعبد من العقلاء هو كون عملهم على الاخذ بما كان ثابتا لاجل محض ثبوته السابق لا لشيء غير ذلك، و انهم لا يرفعون اليه عنه لصرف كونه كان متعلقا لليقين الموجب لتحقيقه و ثبوته واقعا فى السابق، مع التفاتهم الى كون الحالة فى الزمان الثانى هى الشك فى بقاءه، و بهذا المعنى يكون ذلك تعبدا منهم بابقاء ما كان، و يكون اصلا عمليا منهم فى مقام الشك لا امارا او احتياطا او غير ذلك. و هذه

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٧١

الحال فى سائر الحيوانات دائما و فى الانسان أحيانا (١).

الدعوى فى المقام ممنوعة لعدم احراز كون بناء العقلاء على العمل على طبق الحالة السابقة لمحض ثبوت الشيء سابقا و ان بناءهم فيه هو البناء على اصل عملي منهم فى مقام الشك، و انهم يأخذون بالحالة السابقة لمحض ثبوتها من دون شيء آخر، بل ملاحظة عمل العقلاء يقضى بانهم يأخذون بالحالة السابقة لاسباب متعددة:

- منها: رجاء اصابة الواقع حيث لا يحتملون المفسدة الفعلية فى الاخذ بما كان متيقنا.

- و منها: الاحتياط فيما اذا كان الثابت سابقا مهما او كان مقطوع عدم المفسدة فعلا و محتمل المصلحة.

- و منها: انهم فى الحالة الثانية لا يكون الوجود و العدم عندهم سواء، فلا يكون من مورد الشك و تساوى الطرفين، بل يكون الحاصل لهم فيها هو الاطمئنان بالبقاء.

- و منها: ان يكون اخذهم بما كان لاجل حصول ما يوجب الظن الشخصى او النوعى بالبقاء.

و قد اشار الى منع دعوى التعبد العقلانى فى المقام بقوله: ((منع استقرار بنائهم على ذلك تعبدا))، و اشار الى الاسباب الموجبة لعملهم بقوله: ((بل اما رجاء ...

الى آخر الجملة)).

(١) يشير بهذا الى منع دعوى كون العمل على طبق الحالة السابقة من ارتكازيات كل ذى شعور، بل هو لاجل الغفلة و الجرى على ما اعتاده سابقا، لوضوح ان جرى الحيوانات على الحالة السابقة ليست من الاخذ بالحالة السابقة مع الالتفات الى ذلك فى الحالة الثانية، بل لان ذلك امر قد اعتادت فعله، و قد يفعل الانسان جريا على العادة من دون التفات منه الى عروض الشك له.

و منه يتضح: ان عمل الانسان العاقل بما هو ملتفت الى الشك لا بد و ان يكون لاحد الامور السابقة: من الرجاء، أو الاحتياط، او غير ذلك من الاطمئنان و غيره،

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٧٢

و ثانيا: سلمنا ذلك، لكنه لم يعلم أن الشارع به راض و هو عنده ماض، و يكفى فى الردع عن مثله ما دل من الكتاب و السنة على النهى عن اتباع غير العلم (١)، و ما دل على البراءة أو الاحتياط فى الشبهات،

و عمله بما هو غير ملتفت الى الشك يرجع الى العمل على طبق ما اعتاده لغفلته عن شكه. و الى هذا اشار بقوله: (و في الانسان احيانا)).

(١) حاصله: انه لو سلمنا قيام بناء العقلاء و سيرتهم على الاخذ بالحالة السابقة و الجرى على طبقها في مقام عملهم، إلا انه من الواضح ان هذا المقدار لا يكفي في كون الاستصحاب حجة شرعا، بل لا بد من ضم امضاء الشارع لهذه السيرة العقلية، و الامضاء و ان كان يكفي فيه عدم الردع، إلا ان وجود ما يصلح لان يكون رادعا عنها يمنع عن كشف امضاء الشارع لها، و عموم الآيات الدالة على النهي عن اتباع غير العلم و الروايات الدالة ايضا على النهي عن اتباع غير العلم مما يصلح للردع، فلا ينفذ قيام السيرة على العمل على طبق ما كان لان تكون حجة على الاستصحاب شرعا.

و لا- يخفى ان كلامه هنا ينافي ما مر منه في حجية الخبر: من عدم امكان رادعية العمومات للسيرة و صلاحية السيرة لتخصيص العمومات من غير عكس.

و ملخصه انه لو قلنا: ان مخصصة السيرة تتوقف على اثبات عدم رادعية العمومات لها للزم الدور من الطرفين، لان اثبات رادعية العمومات يتوقف على عدم مخصصة السيرة المتوقف على اثبات رادعية العمومات لها، و توقف حجية السيرة و تخصيصها لها على اثبات عدم رادعية العمومات المتوقف على حجية السيرة و تخصيصها، فيكون التوقف من الطرفين.

و اما إذا قلنا: بان حجية السيرة و تخصيصها للعمومات لا يتوقف على اثبات عدم الرادعية، بل يكفي محض عدم الرادعية فيكون الدور من طرف واحد، و هو كون العمومات رادعة للسيرة دوريا، لوضوح ان كون العمومات رادعة يتوقف على

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٧٣

.....

اثبات الردع، و اثبات الردع يتوقف على عدم مخصصة السيرة للعمومات المتوقف على اثبات الردع، و اما مخصصة السيرة فلا يتوقف على اثبات عدم الردع حتى تكون المخصصة متوقفة على اثبات عدم الردع المتوقف على المخصصة، بل يكفي في حجية السيرة عدم ثبوت الردع لا اثبات عدم الردع، و العدم لا يتوقف على شيء حتى يكون موقفا على المخصصة.

و لعل السبب في تبدل نظره هنا و اعتباره رادعية العمومات للسيرة: هو كون العمومات لها بالنسبة الى مدلولها العمومي اقتضاء ذاتي، و هذا الاقتضاء يؤثر في حجية العمومات فعلا اذا لم يزاحم بحجة اقوى منه، فالخاص التي هي السيرة انما تقدم على العام في مرحلة الحجية الفعلية لا في اقتضاءها الذاتي كمدلول العام العمومي.

و يتحصل من هذا ان للعام اقتضاء بذاته للحجية، و نسبته اليها نسبة المقتضى الى مقتضاه، و الخاص و هي السيرة بالنسبة اليه لها مقام المانع عن فعلية تأثيره في الحجية، و اما اقتضاؤه للحجية فهو ذاتي له، و هو بخلاف السيرة فان اقتضاءها للحجية متقوم بعدم الردع، فالعمومات بالنسبة الى الردع لها مقام الاقتضاء، و السيرة بالنسبة الى حجيتها المزاحمة للعمومات الرادعة ليس لها مقام الاقتضاء، و لازم هذا كون مزاحمة العمومات في مقام الرادعية بالسيرة من قبيل مزاحمة ما ليس فيه الاقتضاء لما فيه الاقتضاء، و من الواضح لزوم تقديم ما له الاقتضاء على ما ليس له الاقتضاء في مقام المزاحمة. فيمكن ان يكون لهذا قدم المصنف هنا رادعية العمومات للسيرة.

و على كل فصريح المصنف هنا صلاحية الآيات و الروايات الناهية عن اتباع غير العلم للردع عن السيرة، و لذا قال (قدس سره): (و ثانيا سلمنا ذلك)) أى لو اعرضنا عن ما ذكرناه اولاً: من منع استقرار بناء العقلاء تعبدا على الجرى على طبق الحالة السابقة، و سلمنا استقرار بناء العقلاء تعبدا على ذلك (لكنه)) يحتاج الى امضاء الشارع له و رضاه به و (لم يعلم ان الشارع به راض و هو عنده

ماض)) فان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٧٤

فلا وجه لاتباع هذا البناء فيما لا بد في اتباعه من الدلالة على إمضائه (١)،

استكشاف رضاء الشارع و امضائه لهذا البناء العقلاني يتوقف على عدم وجود ما يصلح لان يكون رادعا له شرعا ((و)) من الواضح انه (يكفى في الردع)) شرعا ((عن مثله)) أى عن مثل هذا البناء ((ما دل من الكتاب و السنة)) من الآيات و الروايات الدالة ((على النهى عن اتباع غير العلم)).

(١) و حاصله: انه كما ان الآيات و الروايات الناهية عن اتباع غير العلم تصلح للردع عن السيرة، كذلك ما دل على البراءة من الآيات و الروايات عند المجتهدين، او ما دل على الاحتياط عند الاخباريين يصلح لان يكون رادعا لهذه السيرة و البناء العقلاني، لان السيرة- بناء على تماميتها- تقتضى حجية الاستصحاب مطلقا سواء كان المستصحب الحكم او عدم الحكم، ففي مورد الشبهات الحكيمة تكون السيرة هى الحجة على عدم الحكم فيها، فجعل الشارع فى موردها شيئا آخر غيرها و هى البراءة لازمه ردع الشارع عنها، و إلا لكان امضاؤه لها كافيا للدلالة على عدم الحكم.

و لا ينبغى ان يقال ان ادلة البراءة عامة شاملة للشبهات الحكيمة و غيرها، و السيرة بالنسبة الى الشبهات الحكيمة كدليل خاص و الخاص يقدم على العام.

لانه يقال: ان غير موارد الشبهات الحكيمة هو من الموارد النادرة لا يصلح لان يكون هو المراد بأدلة البراءة، لعدم صحة الغاء حجية العام بالنسبة الى غالب الموارد و انحصار حجيته فى المورد النادر، و لذلك لا يصح كثرة تخصيص العام بما يوجب انحصاره بالفرد النادر. هذا كله فى رادعية ادلة البراءة ... و اما رادعية أدلة الاحتياط بالنسبة الى السيرة المقتضية لعدم الحكم فى الشبهات الحكيمة فواضح. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((و ما دل على البراءة أو الاحتياط)) فانه يصلح لان يكون رادعا للسيرة و هذا البناء العقلاني ((فلا وجه)) مع وجود ما يصلح للردع عن هذا البناء ((لاتباع هذا البناء)) فى الاحكام المتوقف اتباعه فيها على امضاء الشارع لها، و لا يستكشف

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٧٥

فتأمل جيدا (١).

الوجه الثانى: إن الثبوت فى السابق موجب للظن به فى اللاحق.

و فيه: منع اقتضاء مجرد الثبوت للظن بالبقاء فعلا- و لا نوعا، فإنه لا وجه له أصلا إلا كون الغالب فيما ثبت أن يدوم مع إمكان أن لا يدوم، و هو غير معلوم، و لو سلم، فلا دليل على اعتباره بالخصوص، مع نهوض الحجة على عدم اعتباره بالعموم (٢).

[الوجه الثانى: حجية الاستصحاب من باب الظن]

امضاء الشارع مع وجود ما يصلح للردع من الشارع، و الى هذا اشار بقوله: ((فيما لا بد فى اتباعه من الدلالة على امضائه)).

(١) يمكن ان يكون اشارة الى ان العمومات الناهية عن اتباع غير العلم لو سلّمنا صلاحيتها للردع عن السيرة، ألا ان ما ذكره هناك من كون سياقها فى مقام اصول الدين يمنع عن كونها فى معرض الردع عن السيرة لان موردها الفروع.

و يمكن ان يكون اشارة الى ان كون ما دلّ على البراءة او الاحتياط رادعا للسيرة انما هو لاقتضاء السيرة الحجيّة مطلقا، و ما سيأتى من المصنف من دلالة الاخبار على حجية الاستصحاب مطلقا- ايضا- ينافيه ما دلّ على البراءة او الاحتياط، لبقائه من غير مورد ايضا فيما

لو كان الاستصحاب حجة مطلقا. فما يجاب به عن اطلاق حجة الاستصحاب اذا كان دليله الاخبار، يجاب به عما اذا كان دليله السيرة. والله العالم.

(٢) و حاصل هذا الوجه: ان اليقين السابق يلازمه الظن بالبقاء. و لا يخفى انه لو تمت دعوى ملازمة الظن اللاحق بالبقاء لليقين السابق بالثبوت، و حجة هذا الظن، لكان الاستصحاب اماره لا اصلا.

و على كل فيرد عليه: أولا- منع هذه الدعوى، و انه لا- ملازمة بين اليقين و الثبوت فى السابق و بين الظن اللاحق بالبقاء، لوضوح ان لكل من اليقين و الظن و الشك اسبابا تخصها و عللا توجهها، و من اليقين انه لا ملازمة بين علل هذه الامور،
بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ٣٧٦

.....

لجواز انه بعد ارتفاع سبب اليقين السابق كما يمكن ان يحصل سبب يوجب الظن بالبقاء كذلك يمكن ان يحصل ما يوجب الشك بالبقاء.

لا- يقال: ان دعوى الملازمة بين اليقين السابق و الظن اللاحق بالبقاء لا لخصوصية ذاتية بين اليقين السابق و الظن اللاحق، بل لاجل الغلبة فان الغالب فيما يثبت ان يدوم، و الغلبة اذا لم توجب الظن الشخصى الفعلى بالبقاء فلا محالة انها مما توجب الظن النوعى، فدعوى الملازمة بينهما سببها الغلبة.

فانه يقال: اولاً ان دعوى الغلبة ممنوعة، و ليس الغالب فى ما ثبت فى السابق هو الدوام فى الزمان اللاحق.

و ثانيا: لو سلمنا هذه الدعوى فلا تكفى لحجية الاستصحاب شرعا، لعدم كون هذا الظن حجة بخصوصه. نعم لو تمت مقدمات الانسداد لكان هذا الظن حجة، و قد عرفت عدم تماميتها فى مبحث الانسداد.

و ثالثا: لو سلمنا كفاية هذا الظن فى حجة الاستصحاب، الا انه انما يكفى حيث لا يرد من الشارع نهى عن اتباع الظن، و قد عرفت دلالة الكتاب و السنة على النهى عن اتباع الظن، و يشمل بعمومه للظن الحاصل من الغلبة، الا انك قد عرفت النظر فى الآيات المتقدمة بانها واردة فى اصول الدين، و لكن يكفى فى عدم هذا الظن ما مرّ فى اول مبحث الظن من ان الاصل عدم حجة الظن مطلقا، مضافا الى ما ورد عنهم عليهم السلام من النهى عن اتباع الظن، و ان النهى عن القياس انما هو لكونه ظنا لا لخصوصية فى القياس. و قد اشار الى منع هذه الدعوى أولا بقوله: ((و فيه منع اقتضاء مجرد الثبوت ... الى آخر الجملة)). و اشار الى انحصار الوجه فى دعوى ملازمة الظن بالبقاء لليقين بالثبوت بالغلبة بقوله: ((فانه لا- وجه له اصلا لما كون الغالب ... الى آخر الجملة)). و اشار الى منع دعوى الغلبة بقوله: ((و هو غير معلوم)). و اشار الى انه لو سلمنا الغلبة فلا- دليل على اعتبار الظن الحاصل منها بقوله: ((و لو سلم فلا دليل على اعتباره بالخصوص)) و بقوله بالخصوص اشارة

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ٣٧٧

الوجه الثالث: دعوى الاجماع عليه، كما عن المبادئ حيث قال:

الاستصحاب حجة، لاجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم، ثم وقع الشك فى أنه طرأ ما يزيله أم لا؟ وجب الحكم ببقائه على ما كان أولا، و لو لا القول بأن الاستصحاب حجة، لكان ترجيحا لاحد طرفى الممكن من غير مرجح، انتهى (١) ... و قد نقل عن غيره أيضا.

وفيه: إن تحصيل الاجماع فى مثل هذه المسألة مما له مبان مختلفة فى غاية الاشكال، و لو مع الاتفاق، فضلا عما إذا لم يكن و كان مع الخلاف من المعظم، حيث ذهبوا على عدم حجته مطلقا أو فى الجملة (٢)،

[الوجه الثالث: الاجماع]

واضحة الى انه حيث لا تتم مقدمات الانسداد فحجية الظن تحتاج الى دليل خاص يدل عليها. و اشار الى انه لو قلنا بكفاية هذا الظن في الحجية إنما انه حيث لا- يرد منع عنه من الشارع، وقد ورد ما يدل بعمومه على النهي عنه بقوله: (مع نهوض الحجية على عدم اعتباره بالعموم)) و هي ما تقدم من الآيات و الروايات الناهية من اتباع الظن.

(١) المتحصّل من عبارة المبادئ المنقولة في المتن: هو ان الاصحاب اتفقوا على الاخذ بالحكم الذي كان متعلقا لليقين في مقام الشك فيه في الزمان اللاحق، و اتفقهم هو الدليل على حجية الاستصحاب الذي هو إبقاء ما كان، فالاستصحاب حجة لهذا الاجماع، و لو لا قيام الاجماع عليه من الاصحاب لكان العمل على طبق الحالة السابقة من الترجيح لأحد طرفي الممكن من غير مرجح، لوضوح انه بعد فرض عروض الشك في الحكم في الزمان اللاحق يكون وجوده و عدمه على حدّ سواء، و مع كون وجوده و عدمه على حدّ سواء فترجيح طرف وجود الحكم على طرف عدمه لو لا قيام الاجماع عليه لكان من الترجيح بلا مرجح.

(٢) و حاصله: ان الاجماع المدعى في المقام اما دعوى الاجماع المحصّل او دعوى الاجماع المنقول، و لا يصح دعوى الاجماع في المقام بكلا نحويه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٧٨

و نقله موهون جدا لذلك، و لو قيل بحجيته لو لا ذلك (١).

أمّا المحصّل منه فيرد عليه اولاً: انه لا وجه لدعوى حجّيته في المقام مع فرض تسليم صغراه و هو اتفاق الاصحاب جميعاً، لان اتفاق الاصحاب الذي يستكشف به رأى الامام هو الاتفاق الذي لا يكون محتمل المدرك، و من الواضح ان احتمال المدرك- بل احتمال ان هنا مدارك مختلفة- لحجية الاستصحاب موجود، و مع احتمال كون ذلك الاتفاق لمدرك او لمدارك لا يكون ذلك الاتفاق اجماعاً. و إلى هذا اشار بقوله: (و فيه ان تحصيل الاجماع في مثل هذه المسألة مما)) تعددت مداركها و كان لها (مبان مختلفة في غاية الاشكال و لو مع)) فرض تسليمنا (الاتفاق)) المدعى.

و ثانياً: ان دعوى الاجماع و الاتفاق من الاصحاب غير مسلمة لذهاب جماعة منهم الى عدم حجية الاستصحاب مطلقاً، و ذهاب بعضهم الى حجّيته في مقام دون مقام. و هذا مما يدل على انه لا اجماع على حجّية الاستصحاب، و الّا لما انكره جماعة، و لما فصّل فيه آخرون.

و الحاصل: انه قد خالف فيه معظم الاصحاب بين منكر له من رأس، و بين مفضل فيه بتفاصيل متعددة. و اذا كان الخلاف فيه متحققاً عند معظم الاصحاب فكيف يمكن ان يدعى تحصيل الاجماع فيه؟ و الى هذا اشار بقوله: (فضلاً عمّا اذا لم يكن)) اتفاق منهم (و كان مع)) عدم اتفاقهم (الخلاف)) في حجّيته (من المعظم حيث ذهبوا)) و بنوا (على عدم حجّيته مطلقاً او في الجملة)) فكيف يدعى الاتفاق من الاصحاب مع ان المعظم قائل بعدم الحجية اما مطلقاً او في الجملة؟

(١) قد عرفت ما يرد على الاجماع المحصّل في هذه المسألة. و اما الاجماع المنقول الذي اشار اليه بقوله: (و نقله)) فيرد عليه، اولاً: ما اورده على الاجماع: من عدم تماميته مع احتمال المدرك، و من ثبوت الخلاف من المعظم، و البناء منهم على عدم حجّيته اما مطلقاً او في الجملة. و الى هذا اشار بقوله: (موهون جدا لذلك)).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٧٩

الوجه الرابع: و هو العمدة في الباب، الاخبار المستفيضة.

منها: صحيحة زرارة قال: قلت له: الرجل ينام و هو على وضوء، أ يوجب الخفقة و الخفتان عليه الوضوء؟ قال: يا زرارة، قد تنام العين و لا- ينام القلب و الاذن، و إذا نامت العين و الاذن و القلب فقد وجب الوضوء، قلت: فإن حرّك في جنبه شيء و هو لا يعلم، قال: لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بين، و إلا فإنه على يقين من وضوئه، و لا ينقض اليقين بالشك أبدا، و لكنه ينقضه بيقين آخر (١).

[الوجه الرابع: الاخبار]

إشارة

و ثانيا: عدم حجّية الاجماع المنقول في نفسه كما مرّ ذكره في مبحث الاجماع، و اليه اشار بالتعليق في قوله: ((و لو قيل بحجّيته لو لا ذلك)) فان قوله و لو قيل بحجّيته ظاهر في الاشارة الى عدم صحة القول بحجّيته. و الحاصل: انه لو قلنا بحجّية الاجماع المنقول فلا نقول بها في المقام، لما مرّ ذكره في دعوى الاجماع المحصل، و هو مراده من قوله: ((لو لا ذلك)).

[الخبر الاول: الاستدلال بصحيحة زرارة في الشك في الوضوء]

(١) الحاصل: ان العمدة في الدلالة على الاستصحاب الاخبار التي منها صحيحة زرارة و هي (قال: قلت له: الرجل ينام و هو على وضوء، أ يوجب الخفقة و الخفتان عليه الوضوء؟ قال- عليه السّلام-: يا زرارة قد تنام العين و لا ينام القلب و الاذن، و اذا نامت العين و الاذن فقد وجب الوضوء، قلت فان حرّك في جنبه شيء و هو لا يعلم قال- عليه السّلام- لا حتى يستيقن انه قد نام، حتى يجيء من ذلك امر بين، و إلا فإنه على يقين من وضوئه، و لا ينقض اليقين بالشك أبدا، و لكنه ينقضه بيقين آخر) [٣٦]. و لا يخفى ان هذه الرواية رواها شيخ الطائفة (قدس سره) بطريقه الصحيح الى الحسين بن سعيد عنه، عن حماد، عن حريز، عن زرارة. و اثبتها في جملة الحديث

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٨٠

.....

المروى عنهم، و اثبتها الحسين بن سعيد في الحديث المروى عنهم ايضا، و اثبتها حريز في أصله ايضا ... فيظهر من هؤلاء الأجلاء عدم اعتنائهم باضمامها، و انها من المسلم عندهم انها عن المعصوم عليه السّلام.

و الحاصل: ان صحيحة زرارة هذه من الاخبار الدّالة على الاستصحاب كما سيأتي، و هي مشتملة على سؤالين السؤال الاول عن الخفقة و الخفتين. و الظاهر من هذا السؤال هو المفروغية عن كون النوم التام ناقضا للوضوء، و الّا لكان السؤال عنه اولي من السؤال عن بعض مراتبه و هي الخفقة و الخفتين، و بعد كون النوم مفروغا عن كونه ناقضا لذلك سأل زرارة عن الخفقة و الخفتين انها هل هي كالنوم التام الناقض ام لا-؟ ... فمعنى قوله الرجل ينام و هو على وضوء، هو ان الرجل ينقض الوضوء بالنوم التام، فهل يوجب الخفقة و الخفتان عليه الوضوء؟ و لذلك اجابه الامام عليه السّلام ببيان مراتب النوم، و ان بعض مراتبه نوم العين، و النوم التام هو نوم القلب و الاذن، و ان نوم العين وحدها لا- يوجب الوضوء، و اذا نامت العين و الاذن فقد وجب الوضوء ... و لا يخفى ان مرجع هذا السؤال الى الاستفسار عن شبهة حكمية، و ان النوم الناقض هل هو النوم بجميع مراتبه، فاجاب الامام بما حاصله: ان بعض مراتبه و هو

نوم العين لا يوجب الوضوء، و الذي يوجب الوضوء هو نوم العين و الاذن.

و قد ظهر مما مر: انه لا داعى لان يكون قوله ينام الرجل يراد به الاشراف على النوم مجازا، بل مراد به معناه الحقيقي و هو النوم حقيقة.

و ما يقال من ان الداعى لحمل ينام على الاشراف على النوم هو ان حملته و هو على وضوء جملة حالية و لا بد من اقتران الحال بعامل الحال، و لما كان النوم و الوضوء لا يجتمعان فلذلك لزم حمل ينام على الاشراف على النوم.

فانه يقال: لا داعى للالتزام بوجود اقتران عامل الحال مع الحال لا زمانا و لا وجودا، بل الحال لا تدل على اكثر من كونها قيدا للعامل، و هنا قوله و هو على

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٨١

و هذه الرواية و إن كانت مضمرة إلا أن إضمارها لا يضر باعتبارها، حيث كان مضمرا مثل زرارة، و هو ممن لا يكاد يستفتى من غير الامام عليه السلام لا سيما مع هذا الاهتمام (١).

وضوء قيد لينام من حيث كونه ناقضا له اذا كان نوما تاما، و غير ناقض له اذا لم يكن نوما تاما.

و السؤال الثانى هو السؤال عما يكشف عن النوم الذى هو نوم العين و الاذن، و مرجعه الى السؤال عن شبهة موضوعية، و ان تحريك الشيء فى جنب الرجل بحيث يكون الرجل لا يعلم بذلك التحريك فى جنبه و لا يحس به، هل يكشف عن النوم الناقض؟ و لما كان السؤال عن شبهة موضوعية اجابه الامام عليه السلام بما حاصله: ان نفس عدم العلم بالتحريك ليس بكاشف، فقد لا يحس بالتحريك و لكنه لا يكون نائما النوم التام الناقض، و ان المدار على وجدانه و تحقق النوم عنده، فلذا قال عليه السلام: لا حتى يستيقن انه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بين، و إلا فانه على يقين من وضوئه، و لا ينقض اليقين بالشك أبدا، و لكنه ينقضه بيقين آخر.

(١) قد عرفت ان اثبات الأكابر لها فى كتب الحديث يدل على ان مرجع الضمير فى قوله قلت له هو الامام عليه السلام، و ان المسئول منه هو عليه السلام. و قد اشار المصنف فى المتن الى جهتين تمنع من قدح الاضمار فى هذه الصحيحة: الاولى: ان كون المضمير الذى هو السائل زرارة المعلوم جلالته علما و عملا، و انه من جلالته مقامه ان لا يسأل الا من الامام عليه السلام، يمنع قدح الاضمار، و يعين ان المسئول منه هو الامام عليه السلام.

و الى هذه الجهة اشار بقوله: ((حيث كان مضمرا مثل زرارة ... الى آخر الجملة)).

الثانية: ان تكرير السؤال من زرارة و اهتمامه بمعرفة الحكم من حيث الشبهة الحكمية و الشبهة الموضوعية يدل على ان المسئول هو الامام عليه السلام. و الى هذه الجهة اشار بقوله: ((لا سيما مع هذا الاهتمام)).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٨٢

و تقريب الاستدلال بها أنه لا ريب فى ظهور قوله عليه السلام: و إلا فانه على يقين .. إلى آخره عرفا فى النهى عن نقض اليقين بشيء بالشك فيه، و أنه عليه السلام بصدد بيان ما هو علء الجزء المستفاد من قوله عليه السلام: لا فى جواب فإن حرك فى جنبه .. إلى آخره، و هو اندراج اليقين و الشك فى مورد السؤال فى القضية الكلية الارتكازية غير المختصة بباب دون باب (١)، و احتمال أن يكون الجزء هو قوله: فانه على يقين .. إلى آخره

فاتضح من مجموع ما ذكرنا و ما اشار المصنف ان الاضمار فى هذه الصحيحة غير قادح.

(١) لا يخفى ان الاستدلال بهذه الصحيحة على الاستصحاب هو فى الفقرة الاخيرة و هى قوله عليه السلام: و إلا فانه على يقين من وضوئه، و لا ينقض اليقين بالشك ابدا، و لكنه ينقضه بيقين آخر.

و توضيح الاستدلال بها: ان قوله عليه السلام (و إلاً ...) الى آخر الجملة، هي قضية شرطية مشتملة على الشرط و الجزاء، و الشرط هو المستفاد من قوله عليه السلام و إلاً: أى و ان يستيقن انه قد نام. و اما الجزاء فالمحتملات التي اشار اليها المصنف في المتن ثلاثة: الاحتمال الاول: ان الجزاء محذوف، و قوله فانه على يقين من وضوئه ... الى آخر قوله و لا- ينقض اليقين بالشك هو العلة للجزاء المحذوف، و قد اقيمت العلة مقام المعلول الذي هو الجزاء المحذوف، و يكون التقدير و ان لم يستيقن انه قد نام فلا يجب الوضوء، لانه على يقين من وضوئه، و لا ينقض اليقين بالشك.

و المتحصل من ذلك: هو كون العلة المذكورة عبارة عن صغرى هي انه على يقين من وضوئه، و كبرى مستفادة من قوله و لا ينقض اليقين بالشك، و مرجع التعليل في هذا الكلام ان الرجل على يقين من وضوئه، و كل من كان على يقين من وضوئه لا- ينقضه بالشك، لان اليقين لا ينقض بالشك، فالرجل ان لم يستيقن انه قد نام لا يجب عليه الوضوء، لانه من نقض اليقين بالشك. و على هذا الاحتمال يكون

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٨٣

.....

جملة انه على يقين من وضوئه جملة خبرية، و هي و ما بعدها العلة للجزاء المحذوف، و هو عدم وجوب الوضوء. و لا يخفى ان الظاهر من قوله و لا ينقض اليقين بالشك انه هو العلة لعدم نقض الرجل يقينه بالوضوء بشكه في النوم، و من الواضح ان التعليل بهذه القضية هو التعليل بقضية ارتكازية، و لازم ارتكازية هذه القضية كونها كلية غير مختصة باب اليقين بالوضوء و الشك فيه، و لا بالشك فيه من حيث النوم، لوضوح ان القضية الارتكازية هو عدم رفع اليد عن اليقين، لانه من نقض اليقين بالشك فيه، فلا خصوصية ليقين دون يقين و لا- لشك دون شك، فلا اختصاص لها بخصوص باب اليقين و الشك في الوضوء، و لا بخصوص الشك فيه من حيث النوم، فانه بناء على الاختصاص بخصوص الشك من حيث النوم لا يستفاد منها الاستصحاب في باب الوضوء اذا كان الشك من غير ناحية النوم، و بناء على اختصاصها بخصوص باب اليقين و الشك في الوضوء لا يستفاد منها الاستصحاب في غير باب الوضوء، إلا ان كون القضية ارتكازية يمنع عن هذين التوهمين، لما عرفت من ان الارتكاز هو لليقين بما هو يقين لوثاقته، و لاجلها لا يرفع اليد عنه لاجل الشك، و عليه فالمستفاد منها قضية كلية تشمل كل يقين و شك.

و منه يتضح: ان الالف و اللام في اليقين و الشك هما للجنس لا- للعهد، فانها لو كانت عهديه لكان المراد منهما خصوص اليقين بالوضوء و الشك فيه، و هو ينافي كون القضية ارتكازية.

بل يمكن ان يقال: انه على فرض كون اللام عهديه فلا بد من رفع اليد عن احتمال الخصوصية، و هي كون المتعلق لليقين هو الوضوء، لان كون التعليل بقضية ارتكازية مفروغا عنها عند العقلاء- و هو الاخذ باليقين لوثاقته- يوجب الغاء الخصوصية، و عدم دخل المتعلق بما هو متعلق في القضية الارتكازية، بل هي مربوطه باليقين بما هو يقين لوثاقته، و حيث كانت ارتكازية القضية مما لا ريب فيها

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٨٤

.....

و ظهور التعليل في كونه تعليلا بهذه القضية الارتكازية يكون قرينة على رفع الخصوصية، لانه اقوى من ظهور الخصوصية لو كان للخصوصية ظهور.

و مما ذكرنا يظهر ايضا الجواب عما يقال: بان احتمال دخل الخصوصية و ان لم يكن لها ظهور في الدخالة لكنه يجعل الكلام من المحفوف بمحتمل القرينية، و لا بد فيه من الاقتصار على القدر المتيقن، و القدر المتيقن ان لم يكن هو الاستصحاب في خصوص

مورد الشك في الوضوء للنوم، فلا اقل من كونه مختصا بباب الوضوء ..

و وجه ظهور الجواب عنه ما مر من ظهور التعليل بالقضية الارتكازية، فانه يوجب عدم كون الكلام من المحذوف بمحتمل القرينية، بل الكلام يكون ظاهرا في ان التعليل للمضى على الوضوء و عدم نقضه بالشك لاجل اليقين و وثاقته بذاته و هو الامر الارتكازي المفروغ عنه. و قد اشار (قدس سره) الى ان مدخول الفاء هو علّة للجزء المحذوف اقيمت مقامه بقوله: (و انه عليه السلام بصدد بيان ما هو علّة للجزء)) المحذوف (المستفاد من قوله عليه السلام لا)) الواقعة (في جواب)) سؤال زرارة بقوله: (فان حرك في جنبه)) شيء و هو لا يعلم.[٣٧]

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول؛ ج ٧؛ ص ٣٨٤

الحاصل: ان زرارة سأل عما يكشف عن تحقق النوم، بان التحريك في جنب الرجل و هو لا يعلم به هل يكشف عن نومه فيجب عليه الوضوء؟ فاجابه الامام عليه السلام بقوله لا: أى انه لا يجب عليه الوضوء و ان كان لا يعلم بما حرك في جنبه. و المستفاد من قول الامام عليه السلام لا الجزء المحذوف و هو لا يجب الوضوء، و العلّة فيه كون الرجل على يقين من الوضوء و لا ينقض اليقين بالشك. و قد اشار الى ان المستفاد من هذا التعليل هو حجية الاستصحاب مطلقا و لا يرفع اليد عن أى يقين بالشك فيه، من دون خصوصية لليقين بالوضوء او لخصوصية الشك فيه من جهة النوم لكون التعليل بالقضية الارتكازية بقوله: (و هو اندراج اليقين و الشك ... الى آخر الجملة)).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٨٥

غير سديد، فإنه لا يصح إلا بإرادة لزوم العمل على طبق يقينه، و هو إلى الغاية بعيد (١)، و أبعد منه كون الجزء قوله: لا ينقض .. إلى آخره

(١) هذا هو المحتمل الثاني الذي اشار اليه في المتن، و هو كون الجزء ليس بمحذوف، و انه هو نفس قوله: فانه على يقين من وضوئه، بان يراد من هذه الجملة هو الانشاء باطلاق الجملة الخبرية، و ارادة الانشاء بها اما من باب الكناية او من باب المجاز كقوله عليه السلام: يعيد و يغتسل المراد بهما اعد و اغتسل.

و الحاصل: انه يراد من قوله ك فانه على يقين وضوئه هو انشاء ايجاب العمل حال الشك على طبق يقينه السابق. و لا يخفى بعد هذا الاحتمال، لان حمل الجملة الخبرية على الانشاء خلاف الظاهر، انما يصار اليه حيث لا يمكن ابقاؤها على ظاهرها من كونها خبرية، و قد عرفت عدم المانع من ابقاء ظهورها على الخبرية و كونها من باب اقامة العلّة للجزء مقام الجزء المعلول لها. و الحاصل: ان قوله: (فانه على يقين من وضوئه) اما ان يكون من باب اقامة العلّة للجزء مقام الجزء كما في المحتمل الاول. و اما ان يكون تمهيدا للجزء، و يكون الجزء قوله (و لا ينقض) كما هو مبنى المحتمل الثالث الذي سيأتى الاشارة اليه، و انه أبعد الاحتمالات. و اما ان يكون هو بنفسه الجزء، و لا- يصح كونه بنفسه جزء الا- بالتأويل لها بالانشاء كما هو مبنى هذا المحتمل الثاني. و اما كونه بنفسه جزء من دون تأويل كما ذكره احتمالا آخر في الحاشية فهو غير صحيح كما بينه هناك، لان الجزء مما له ترتب على الشرط، و الشرط هو المستفاد من قوله و إلا و هو ان لم يستقن انه قد نام، و من الواضح انه لا يترتب على عدم الاستيقان بالنوم كونه على يقين من وضوئه سابقا، لجواز ان لا- يكون مستيقنا بالنوم، و لا يكون ايضا على يقين من وضوئه السابق لتبدل يقينه فيما بعد باليقين بعدم الوضوء، فلا يكون الجزء مما يترتب على الشرط، فينحصر كون قوله (فانه على يقين من وضوئه) جزء بالتأويل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٨٦

و قد ذكر فإنه على يقين للتمهيد (١).

بالانشاء، و لذا قال (قدس سره): ((و احتمال ان يكون الجزاء هو)) نفس ((قوله فانه على يقين ... الخ)) و لا يكون الجزاء محذوفا فهو احتمال ((غير سديد)) لما عرفت من انحصار كون نفس قوله (فانه على يقين من وضوئه) جزاء بتأويله بالانشاء، و الى هذا اشار بقوله: ((فانه لا- يصح إلّا بارادة لزوم العمل على طبق يقينه)) بتأويل كون المراد من قوله (فانه على يقين من وضوئه) الى انشاء الامر ببقاء الوضوء الذي مرجعه الى عدم وجوب الوضوء، و قد عرفت ايضا بعد هذا الاحتمال، و اليه اشار بقوله: ((و هو الى الغايه بعيد)).

(١) هذا هو المحتمل الثالث المشار اليه في المتن، و هو ان يكون قوله: (فانه على يقين من وضوئه) ليس جزاء و لا علة للجزاء، بل تمهيدا للجزاء، و الجزاء هو قوله (و لا ينقض اليقين بالشك)، و يكون تقدير الكلام على هذا انه ان لم يستقن انه قد نام حيث انه على يقين من وضوئه فلا ينقض اليقين بالشك. و لا يخفى ان هذا بعيد جدا مخالف لما عليه استعمالات اهل اللسان، فان مدخول الفاء اما ان يكون جزاء بنفسه او قائما مقام الجزاء، و اما ان يكون تمهيدا لجزاء مذكور بعده فلا يساعد عليه مبنى الاستعمالات في مقام الجزاء و الشرط، فانه اذا كان الغرض منه التمهيد لا يكون مدخولا للفاء، و ينبغي ان يقول هكذا: و إلّا حيث انه على يقين من وضوئه فلا ينقض اليقين.

مضافا الى مناف آخر و هو عدم صحة عطف ما هو الجزاء بالواو على مدخول الفاء مع فرض كونه ليس بجزاء، و لذا قال (قدس سره): ((و ابعد منه)) أى ابعد من المحتمل الثاني هذا الثالث و هو ((كون الجزاء قوله لا ينقض ... الخ و قد ذكر فانه على يقين للتمهيد)) لبعد كون مدخول الفاء ليس بجزاء و لا قائما مقامه، و بعد عطف الجزاء بالواو على ما هو غير جزاء بل هو تمهيد للجزاء.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٨٧

و قد انقدح بما ذكرنا ضعف احتمال اختصاص قضية: لا تنقض ..

إلى آخره باليقين و الشك في باب الوضوء جدا، فإنه ينافيه ظهور التعليل في أنه بأمر ارتكازي لا تعبدى قطعاً (١)، و يؤيده تعليل الحكم بالمضى مع الشك في غير الوضوء في غير هذه الرواية بهذه القضية أو ما يرادفها، فتأمل جيدا (٢).

[ضعف دعوى اختصاص الاستصحاب المستفاد من الصحيحة بباب الوضوء]

(١) الظاهر ان وجه انقداح ضعف احتمال اختصاص الاستصحاب المستفاد من هذه الصحيحة بباب الوضوء، او بخصوص ما اذا كان الشك فيه ناشئا من النوم، من جهة كون قضية لا ينقض ارتكازية، و كل قضية ارتكازية كلية، و هناك ملازمة بينهما .. و منه يظهر انه لو بنينا على المحتمل الثاني و المحتمل الثالث لما كان ذلك موجبا للاختصاص المذكور ايضا، لان ظهور هذه القضية في كونها ارتكازية يمنع عن الاختصاص، سواء كان الجزاء محذوفا او كان الجزاء هو نفس قوله (فانه على يقين من وضوئه) بتأويله بالانشاء، او كان الجزاء نفس قضية (لا ينقض) و قوله (فانه على يقين من وضوئه) للتمهيد، لوضوح عدم منافاة جميع الاحتمالات لكون القضية ارتكازية، و مع كونها ارتكازية فلا بد من تعميم الاستصحاب المستفاد من هذه الصحيحة، و لا بد من كون اللام في اليقين و الشك للجنس، لا للعهد ليدعى كونه قرينه على الاختصاص، و لا تكون مجملة ليكون الكلام من المحفوف بمحتمل القرينية.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((فانه ينافيه)) أى فان الاختصاص ((ينافيه ظهور التعليل)) فى القضية ((فى انه)) تعليل ((بامر ارتكازي لا)) بامر ((تعبدى)) فانه بناء على الاختصاص يكون بلا تنقض تعليل بامر تعبدى لا ارتكازي.

قوله: ((قطعاً)) هذا من متعلقات قوله ينافيه، و تقدير الكلام ان الاختصاص ينافيه قطعاً ظهور التعليل فى انه بامر ارتكازي.

(٢) حاصل هذا التأييد ان هذه القضية وردت بلفظها كما فى صحيحة زرارة الثانية و الثالثة الآتيتين، و ليس موردهما مورد تعلق اليقين

و الشك بالوضوء، و وردت هذه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٨٨

هذا مع أنه لا- موجب لاحتماله إلا- احتمال كون اللام في اليقين للعهد، إشارة إلى اليقين في فإنه على يقين من وضوئه (١) مع أن الظاهر أنه

القضية بمضمونها كما في خبر الصفار وغيره، و هذا مما يقضى بان الوضوء في المقام من مصاديق هذه القضية و انها قضية كلية ارتكازية تشمل الوضوء وغيره. و لعل الوجه في ذكر هذا تأييدا هو ان الكلام فيما يستفاد من هذه الصحيحة، فاذا كان في هذه الصحيحة ما يكون قرينة على الاختصاص، او ما يجعل الكلام من المحفوف بمحتمل القرينية، فلا تكون هذه الصحيحة دالة على التعميم، و يكون التعميم من هذا اللفظ الوارد في غيرها لعدم قرينة هناك توجب التخصيص.

و بعبارة اخرى: ان كون هذا الكلام دالا على التعميم في غير هذه الرواية لا يستلزم دلالتها على التعميم في هذه الرواية، مع فرض وجود ما يقضى بالاختصاص، او الاجمال في هذه الرواية، و عبارة المتن واضحة.

(١) حاصله: ان مبنى دعوى الاختصاص بباب الوضوء، و ان الاستصحاب المستفاد من هذه الصحيحة هو عدم جواز نقض اليقين بالوضوء بالشك فيه، فلا يكون المستفاد منها الاستصحاب في غير باب الوضوء- هو كون اللام في اليقين في قوله و لا ينقض اليقين بالشك عهديه لا للجنس.

و بعبارة اخرى: ان تقدم قوله: ((فانه على يقين من وضوئه)) على قوله: ((و لا ينقض اليقين بالشك)) يقتضى كون اللام للإشارة الى خصوص هذا اليقين المتقدم، و هو اليقين بالوضوء، كاللام في قوله تعالى: أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ [٣٨] فاليقين بالوضوء لما كان معهودا بالذكر فاللام في قوله لا ينقض اليقين تكون اشارة الى هذا المعهود، و اذا كانت اللام عهديه كان المستفاد منها هو الاستصحاب في خصوص باب الوضوء، بخلاف ما اذا كانت اللام في لا ينقض

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٨٩

للجنس، كما هو الاصل فيه، و سبق: فإنه على يقين .. إلى آخره لا يكون قرينة عليه، مع كمال الملاءمة مع الجنس أيضا (١)،

اليقين للجنس فان اليقين بالوضوء يكون احد مصاديقها، فيكون المستفاد من الصحيحة الاستصحاب مطلقا في باب الوضوء وغيره. و الى ما ذكرنا اشار بقوله:

((مع انه لا- موجب لاحتماله)) أى لا- موجب لاحتمال اختصاص بباب الوضوء ((إلا احتمال كون اللام في اليقين)) في لا تنقض ((للعهد)) لا- للجنس لانها تكون ((إشارة الى اليقين)) المتقدم ((في)) قوله ((فانه على يقين من وضوئه)) و اذا كانت اللام عهديه مشارا بها الى خصوص اليقين بالوضوء تكون دالة على الاستصحاب في خصوص باب الوضوء.

(١) حاصله: انه لا وجه لهذا الاحتمال و هو احتمال العهديه في اللام مع كونها للجنس.

و توضيح ذلك: ان الاصل في اللام الداخلة على اسم الجنس كونها للجنس لا للعهد، و حملها على العهد خلاف الظاهر، و لا يرفع اليد عن هذا الاصل بحملها على العهد الا حيث لا يمكن ارادة الجنس منها، و متى امكن ارادة الجنس منها لا بد من التحفظ عليه لانه الاصل في هذه اللام، و تقدم قوله فانه على يقين من وضوئه لا يقتضى رفع اليد عن هذا الاصل، لانه يلائم كون اللام جنسية و ان اليقين بالوضوء المتقدم هو من باب احد مصاديق اليقين، و ليس لتعلقه بالوضوء خصوصية، لما عرفت من كون الظاهر هو التعليل بالقضية الارتكازية المقتضية لذلك، فلا يكون تقدم اليقين موجبا لاحتمال كون اللام عهديه. نعم لو كان قوله فانه على يقين ينافى كون اللام في قوله لا ينقض اليقين للجنس لكان ذلك قرينة موجبة لحمل اللام على ان تكون عهديه و سببا للخروج عما هو الاصل

في هذه اللام، و لكنك قد عرفت ملاءمة كون اللام للجنس، فلا موجب لرفع اليد عما هو الاصل في هذه اللام، و لذا قال (قدس سره): (مع ان الظاهر انه للجنس)) أى لا وجه
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٩٠
فافهم (١).

مع أنه غير ظاهر في اليقين بالوضوء، لقوة احتمال أن يكون من وضوئه متعلقا بالظرف لا-ب (يقين)، و كان المعنى: فإنه كان من طرف وضوئه على يقين، و عليه لا يكون الاصغر إلا اليقين، لا اليقين بالوضوء، كما لا يخفى على المتأمل (٢).

لا احتمال كون اللام في اليقين في لا تنقض للعهد مع ان الظاهر انه للجنس (كما هو الاصل فيه)) أى كما هو الاصل في اللام الداخلة على اسم الجنس (و سبق)) قوله (فانه على يقين ... الخ لا يكون قرينه عليه)) أى لا يكون تقدم قوله انه على يقين قرينه على حمل اللام على العهد إلا اذا كان ذلك منافيا لبقائها على ما هو الاصل و هو كونها للجنس، و قد عرفت عدم المنافاة (مع)) هذا الاصل في اللام، بل لقوله فانه على يقين (كمال الملاءمة مع الجنس ايضا)).

(١) لعله اشارة الى ما يمكن ان يقال ان ملاءمتها مع الجنس مع ملاءمتها للعهد لا يقتضى ظهورها في الجنس- الذى هو المطلوب فان عليه يتوقف ظهور الصحيحة في حجية الاستصحاب مطلقا- لان الكلام يكون من المحفوف بمحتمل القرينية فيكون مجملا من ناحية افادة الاطلاق.

فانه يقال: ان ظهور القضية في كونها ارتكازية يجعلها ظاهرة في الاطلاق، و عدم كون الكلام من المحفوف بمحتمل القرينية.
(٢) توضيحه: كون اللام عهدية لا- يوجب الاختصاص إلا اذا كان (من وضوئه) متعلقا باليقين في قوله: (فانه على يقين من وضوئه)، لان المشار اليه باللام في قوله لا ينقض اليقين يكون هو اليقين المتقدم المتعلق للوضوء، اما اذا كان من وضوئه ليس متعلقا باليقين بل متعلقا بالظرف فاللام و ان كانت عهدية إلا انها لا تفيد الاختصاص، لان المشار اليه يكون هو اليقين المطلق غير المتعلق للوضوء، فلا موجب للاختصاص.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٩١

.....

و بيان ذلك: ان اليقين مما يتعدى بطبعه بالباء فيقال تيقنت بكذا، و الذى يتعدى بمن هو الظرف أى متعلق الظرف و هو متعلق (على)، فان الظرف ظرف مستقر و هو الذى يكون متعلقه محذوفا، فان (على) التى هى الظرف الجار متعلقها الاستقرار المحذوف، و التقدير فانه استقر على يقين، و هو الذى يتعدى بطبعه بمن، و يكون التقدير فانه استقر من وضوئه على يقين، و على هذا فلا يكون اليقين مقيدا بالوضوء ليلزم من كون اللام عهدية الاختصاص، فانه اذا كان اليقين غير مقيد بالوضوء و يكون (من وضوئه) متعلقا بالاستقرار لا باليقين لا يكون اليقين المشار اليه مقيدا، فلا وجه لاحتمال الاختصاص. و لما كان حرف الجر (من) المناسب لكون متعلقه الاستقرار الذى يتعدى بطبعه بمن دون اليقين الذى يتعدى بطبعه بالباء، كان الظاهر ان (من وضوئه) ليس متعلقا بيقين، فيكون المشار اليه- بناء على العهد- هو اليقين المجرد لا المقيد بالوضوء، و هو الصغرى للكليه في قوله و لا ينقض اليقين بالشك.

و المتحصل من ذلك: انه ان لم يستيقن بانه قد نام فلا يجب عليه الوضوء، لانه استقر من جهة وضوئه على يقين، و لا ينقض اليقين بالشك، و يكون المستفاد منها- بناء على العهد- ايضا حجية الاستصحاب مطلقا و عمومه لكل يقين سابق لحقه الشك. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: (مع انه غير ظاهر في اليقين بالوضوء)) أى ليس الظاهر كون (من وضوئه) متعلقا باليقين حتى يوجب الاختصاص (لقوة احتمال ان يكون من وضوئه متعلقا بالظرف)) أى بمتعلق الظرف و هو الاستقرار المتعلق به على ((لا)) ان يكون (من وضوئه)

متعلقا (بيقين و كان المعنى)) بناء على هذا (فانه كان من طرف وضوئه على يقين و عليه لا يكون الاصغر الا اليقين)) المجرّد (لا اليقين بالوضوء)) و اذا كان الاصغر لقوله (و لا ينقض اليقين بالشك) هو اليقين المجرّد من التقييد بالوضوء، فيكون المستفاد من هذه الكبرى الكلية المنطبقة على الصغرى التي كان اليقين فيها مجردا غير مقيد هو حجية الاستصحاب لكل يقين سابق تعقبه الشك.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٩٢

و بالجملة: لا يكاد يشك في ظهور القضية في عموم اليقين و الشك، خصوصا بعد ملاحظة تطبيقها في الاخبار على غير الوضوء أيضا (١).

ثم لا يخفى حسن اسناد النقص - و هو ضد الابرام - إلى اليقين، و لو كان متعلقا بما ليس فيه اقتضاء البقاء و الاستمرار، لما يتخيل فيه من الاستحكام بخلاف الظن، فإنه يظن أنه ليس فيه إبرام و استحكام و إن كان متعلقا بما فيه اقتضاء ذلك، و إلا لصح أن يسند إلى نفس ما فيه المقتضى له، مع ركائز مثل (نقضت الحجر من مكانه) و لما صح أن يقال: (انتقض اليقين باشتعال السراج) فيما إذا شك في بقاءه للشك في استعداده، مع بدهاه صحته و حسنه (٢).

[الاستدلال على مختار المصنف (قده) و هو حجية الاستصحاب مطلقا]

(١) حاصله: ان التأمل في هذه الصحيحة بعد الاحاطة بما مر لا يكاد معه يشك في ظهور قوله (و لا ينقض اليقين بالشك) في عمومه لكل يقين و شك، و لا اختصاص له باليقين بالوضوء خصوصا بعد ورود هذه القضية بلفظها مطبقة على غير اليقين بالوضوء كما في الصحيحة الثانية و الثالثة كما مر بيان ذلك في التأييد المتقدم.

(٢) هذا شروع في الاستدلال على مختاره من كون الاستصحاب مطلقا حجة، من دون اختصاص له فيما اذا كان الشك في الرفع دون ما اذا كان الشك في المقتضى - على ما سيأتى الاشارة اليه - كما هو مختار الشيخ الاعظم وفاقا للمحقق الخونسارى حيث خصا حجية الاستصحاب بخصوص الشك من جهة الرفع دون المقتضى.

و حاصل ما اشار اليه المصنف من كون المستفاد من القضية في الصحيحة من قوله عليه السلام و لا ينقض اليقين بالشك هو حجية الاستصحاب مطلقا سواء كان الشك من جهة الرفع او من جهة المقتضى، و ذلك لان المدار فيها على كون رفع اليد عن اليقين السابق بالشك اللاحق مما يصدق عليه انه نقض لليقين بالشك. و حيث لا فرق في صدق هذه القضية بين كون الشك من جهة الرفع او من جهة المقتضى فلا مناص من الالتزام بعموم حجية الاستصحاب لها و لا وجه لاختصاصه بخصوص الرفع.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٩٣

.....

و توضيح ذلك: ان النقص يقابل الابرام، و الابرام في اللغة هو من البرم و الفتل، و هو جعل الحبل ذا هيئة تماسكية تكون في اجزائه من اندماج بعضها ببعض بسبب فعل المبرم و الفاتل للحبل، فان كان النقص هو الفتور الذي يكون في الحبل بعد ذهاب البرم و الفتل عنه كان التقابل بينهما تقابل التضاد، و ان كان النقص هو اعدام البرم و الفتل كان التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكة، و لا يكون من تقابل التضاد لان التضاد تقابل الامرين الوجوديين، و لا يكون من تقابل السلب و الايجاب، لوضوح عدم ارتفاع تقابل السلب و الايجاب عن أى شىء، و النقص و الابرام يرتفعان عما لا نقض له و لا ابرام. و على كل فالنقص و الابرام الحقيقي هو ما يكون في مثل الحبل و الغزل، كما في قوله تعالى: كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا [٣٩] و النقص و الابرام بالنسبة الى اليقين و المتيقن لا يصح اسنادهما بنحو الحقيقة، و انما يصح بنحو المجاز، و حيث ان الابرام ذاتية الاحكام فالاستعمال مجازا لا بد ان يكون بملاحظة

الإحكام الملحوظ في اليقين باعتبار وثاقته وإحكامه بالذات، لا في المتيقن وان كان فيه إحكام إلا ان إحكامه من جهة اليقين، ولذا اسند النقض في القضية في قوله عليه السلام ولا ينقض اليقين بالشك. و وثاقه اليقين بما هو يقين لا يختلف الحال من جهة الشك فيه سواء كان من ناحية الرفع أو المقتضى.

و الذي يدل على ان الإحكام في المتيقن ليس هو الملحوظ في القضية، هو انه لو كان الظن هو المتعلق لا يصح اسناد النقض، وان كان متعلق الظن فيه إحكام ...

و يدل على ذلك ايضا انه من الاستعمال المناسب قولك نقضت البناء لما فيه من الإحكام، و من الاستعمال الركيك غير المناسب قولك نقضت الحجر من مكانه حيث يراد رفعه عن مكانه، لان رفع الحجر انما يكون للهيئة المكانية التي هي من مقولة بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٩٤

.....

الأيّن، و ليس في نفس هذه المقولة بما هي وثاقه وإحكام، وان كان نفس الحجر فيه وثاقه و احكام يقتضى البقاء في مكانه لو لم يرفع، و لذلك من الاستعمال المناسب قولك نقضت الحجر حيث يراد بنقضه كسره و تقطيعه.

فظهر مما ذكرنا: ان المدار على ما هو الملحوظ من المناسبة، فحيث كان الملحوظ في قولك نقضت الحجر من مكانه هو المقولة التي لا وثاقه فيها بنفسها كان الاستعمال ركيكا، و ان كان الحجر بنفسه له وثاقه وإحكام من ناحية انه لو لم يرفع لكان له اقتضاء البقاء، بخلاف قولك نقضت الحجر بمعنى كسره فانه من الاستعمال المناسب لان الملحوظ فيه جهة وثاقه الحجر لا جهة المقولة، فالمدار على ما هو الملحوظ سببا مصححا للاستعمال، و هو في المقام وثاقه اليقين دون المتيقن.

و يدل على ذلك- ثالثا- انه لو كان الملحوظ المتيقن لما حسن اسناد النقض الى اليقين، فيما اذا كان المتيقن ليس فيه وثاقه كما فيما اذا كان الشك من جهة المقتضى.

و الحاصل: ان الظاهر من قوله عليه السلام ولا ينقض اليقين بالشك كون المصحح لهذا الاستعمال هو لحاظ وثاقه اليقين وإحكامه لا وثاقه المتيقن وإحكامه .. حتى يقال ان المتيقن، تارة يكون له وثاقه وإحكام فيما اذا كان الشك في بقائه من جهة عروض الرفع، فانه لو لا الرفع لكان باقيا فيكون جهة بقاءه لها وثاقه وإحكام. و اخرى لا يكون للمتيقن له وثاقه وإحكام كما اذا كان الشك فيه من جهة المقتضى، كما في بقاء السراج الذي يشك فيه لعدم استعداده للبقاء، فان مثل هذا المتيقن لا وثاقه فيه ولا إحكام، لما عرفت من عدم كون الملحوظ في مناسبة هذا الاستعمال هو وثاقه المتيقن، حتى يفرق فيه بين الشك من جهة الرفع و المقتضى، بل الملحوظ وثاقه اليقين الذي لا يفرق فيه من هاتين الجهتين. و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: ((لا يخفى حسن اسناد النقض و هو ضد الابرام)) بحسب الاصطلاح فيما اذا كان النقض بمعنى هيئة الفتور في الحبل بعد ارتفاع ابرامه، و بمعنى ما يشمل العدم و الملكة فيما اذا كان النقض عدم الابرام. و على كل فحسن اسناد النقض ((الى اليقين)) لوثاقه اليقين

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٩٥

.....

و إحكامه ((و لو كان)) اليقين ((متعلقا بما ليس فيه اقتضاء البقاء و الاستمرار)) كما فيما اذا كان الشك من جهة المقتضى، فالمدار في حسن اسناد النقض الى اليقين انما هو ((لما يتخيل [٤٠] فيه من الاستحكام)) في مقام الشك المتعقب له. و قد اشار الى ان الدليل على ان الملحوظ في القضية هو استحكام اليقين لا- المتيقن بقوله: ((بخلاف الظن فانه يظن انه ليس فيه ابرام و استحكام)) فيما اذا تعقبه الشك و لا- يتخيل فيه الوثاقه و الاستحكام ((و ان كان)) الظن ((متعلقا بما فيه اقتضاء ذلك)) فظهر ان الملحوظ هو وثاقه

اليقين دون المتيقن، وقد اشار الى الدليل الثاني بقوله: ((وإلا لصح ان يسند الى نفس ما فيه المقتضى له)) أى للاستحكام كالحجر فانه فى نفسه له الاستحكام ((مع)) وضوح ((ركاكة مثل نقضت الحجر من مكانه)) أى رفعته، لا فيما اذا اريد من نقض الحجر كسره فانه لا ركاكة فيه .. و يدل على ان الملحوظ فى حسن اسناد النقض هو وثاقه اليقين واستحكامه دون المتيقن انه يصح اسناد النقض و يحسن الى اليقين، فيقال انتقض اليقين فيما اذا كان الشك من جهة المقتضى، و لو كان المدار على المتيقن لما حسن اسناد النقض فيما اذا كان الشك من هذه الجهة، لعدم الاستحكام فى المتيقن فيما اذا كان الشك فى المقتضى. و الى هذا اشار بقوله:

((و لما صح ان يقال انتقض اليقين باشتعال السراج فيما اذا شك فى بقاءه)) أى فى بقاء السراج لا من جهة عروض مثل الهواء الرافع له، بل كان الشك فى بقاء السراج ((للشك فى استعداده)) بنفسه للبقاء ((مع بدهة صحته و حسنه)) كما عرفت فانه

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٩٦

و بالجملة: لا- يكاد يشك فى أن اليقين كالبيعة والعهد إنما يكون حسن إسناد النقض إليه بملاحظته لا بملاحظته متعلقه (١)، فلا موجب لإرادة ما هو أقرب إلى الأمر المبرم، أو أشبه بالمتين المستحکم مما فيه اقتضاء البقاء لقاءه (إذا تعذرت الحقيقة فأقرب المجازات أولى) بعد تعذر إرادة مثل ذلك الأمر مما يصح إسناد النقض إليه حقيقة (٢).

يصح اسناد النقض و يحسن فى مثل هذا الشك الى اليقين، و لو كان الملحوظ هو المتيقن لما حسن اسناد النقض اليه، لكون المفروض ان المتيقن لا وثاقه فيه و لا استحكام.

(١) حاصله: ان اليقين لما كان بنفسه فيه وثاقه و استحكام بذاته، مثل البيعة فان مبناها على الاستحكام، و لذا ناسب ان يكون محلها العتق، و انها كالعتق فى المخالفة عليها، و لذا يقال لفلان بيعه فى عنقى، و مثل وثاقه العهد فيما لو عاهد شخص شخصاً على شىء. و ظاهر القضية فى قوله عليه السلام: ((و لا ينقض اليقين بالشك)) هو اسناد النقض اليه، فلا موجب لمخالفة هذا الظاهر بعد ان كان فى نفس اليقين من الوثاقه و الاستحكام ما يناسب اسناد النقض اليه بذاته لا من حيث متعلقه الذى هو المتيقن. و إلى هذا اشار بقوله: ((انما يكون حسن اسناد النقض اليه)) أى الى اليقين ((بملاحظته)) أى بملاحظة نفس ما فى اليقين من الاستحكام ((لا- بملاحظة متعلقه)) الذى هو المتيقن و لا يخفى ان قول المصنف- و بالجملة- كتقديم لضعف مختار الشيخ الاعظم فى اختصاص الاستصحاب بالشك من جهة الرافع دون ما اذا كان الشك من جهة المقتضى و انه غير مشمول لقضية لا تنقض.

(٢) لا يخفى ان قوله: لإرادة ... الى آخر قوله حقيقة، هو نقل مضمون ما ذكره الشيخ مستدلاً به على اختصاص حجية الاستصحاب بخصوص الشك فى الرافع دون الشك فى المقتضى. و توضيحه يتوقف على بيان امرين مرت الاشارة اليهما فى طي الاستدلال لمختار المصنف:

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٩٧

.....

الاول: ان الشك فى بقاء ما كان ثابتاً اذا كان من جهة احتمال عروض الرافع له فلا محالة يكون الشىء الثابت سابقاً مما له استعداد البقاء بنفسه لو لا- عروض الرافع، كمثال مورد الصحيحة فان الموضوع له استعداد البقاء بنفسه لو لم يعرض النوم، و اذا كان الشك فى بقاء الثابت من جهة المقتضى فلا بد و ان يكون ذلك فيما لم يحرز استعداد ما كان متحققاً للبقاء، كالمثال الذى اشار اليه فى المتن، و ذلك كما لو شك فى بقاء السراج من جهة احتمال انتهاء مادة الشعال فيه، لا لعروض ما يطفئه كالهواء، و من الواضح فى هذا المثال ان ما كان ثابتاً سابقاً لم يحرز استعداد بقاءه فى مقام الشك.

الثانى: ان النقض كما عرفت ضد البرم و هو حقيقة مما يختص بمثل الحبل و الغزل لا بمثل اليقين و المتيقن، فالنقض فى الصحيحة

ليس على وجه الحقيقة قطعا و هو جار على نحو المجاز، و لا بد في المجاز من كونه بملاحظة ما يناسب الحقيقة، و حيث ان المتيقن الذي له استعداد بذاته للبقاء له وثاقه و استحكام، بخلاف ما ليس له بذاته استعداد البقاء فانه ليس له وثاقه و استحكام، فالمناسب ان يكون ملاحظة استعمال النقص في المقام باعتبار ما كان الشك في الرفع لوثاقه ما كان ثابتا و استحكامه. اما ما ليس له استعداد البقاء فلا استحكام فيه حتى يناسب تعميم النقص له، و قد عرفت ان الشك اذا كان من جهة المقتضى لا يكون للمتيقن استعداد البقاء، فلا يكون له استحكام حتى يكون النقص في المقام شاملا له.

و بعبارة اخرى: ان ما ليس له استعداد البقاء هو مما ينتقض بذاته عند العرف فلا نقض له من ناقض، بخلاف ما كان له الاستعداد فانه مما لا ينتقض بذاته و لا يكون منقوضا الا لناقض ينقضه، فهو المناسب لان يكون رفع اليد عنه عند الشك نقضا له. فاتضح: انه بعد تعذر الحقيقة في المقام لما عرفت من ان الحقيقة في النقص موردها مثل الحبل و الغزل لا اليقين و المتيقن، فلا بد من حمل الكلام المتعذر فيه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٩٨

فإن قلت: نعم، و لكنه حيث لا انتقاض لليقين في باب الاستصحاب حقيقة، فلو لم يكن هناك اقتضاء البقاء في المتيقن لما صح إسناد الانتقاض إليه بوجه و لو مجازا، بخلاف ما إذا كان هناك، فإنه و إن لم

المعنى الحقيقي على اقرب المجازات الى المعنى الحقيقي، و قد عرفت ان اقرب الامور الى المعنى الحقيقي الذى يصح بمناسبته و اعتباره اسناد النقص هو المتيقن الذى له استعداد البقاء، لان الشك في بقاءه انما يكون لاحتمال الرفع، فلذلك لا يكون المستفاد من الصحيحة الاحجية الاستصحاب في خصوص ما اذا كان الشك في الرفع.

و قد ظهر مما مر بيانه: ان ما ذكره الشيخ انما يتم حيث لا يمكن اسناد النقص في المقام باعتبار نفس اليقين كما هو ظاهر الصحيحة، فان ظاهرها انه باعتبار ما في نفس اليقين من الوثاقه و الاستحكام، و معه لا وجه لان يكون الاسناد بملاحظة المتيقن حتى يتم ما افاده الشيخ (قدس سره) و قد عرفت ان الاسناد اذا كان بملاحظة نفس اليقين فلا مانع من شموله للشك من جهة المقتضى كما مر بيانه مفصلا و لذا قال (قدس سره): ((فلا موجب)) لاختصاص حجية الاستصحاب بالشك في الرفع ((ل)) ما ذكره الشيخ من لزوم (ارادة ما هو اقرب الى الامر المبرم او اشبه بالمتين المستحكم مما فيه اقتضاء البقاء)) فانه هو الذى يكون اقرب الى الامر المبرم و بملاحظته يكون اسناد النقص ((لقاعدة اذا تعذرت الحقيقة فاقرب المجازات اولي)) و حيث ليس اليقين و المتيقن من قبيل الحبل و الغزل فهو مما تعذرت الحقيقة فيه و ((بعد تعذر ارادة مثل ذلك الامر)) الحقيقي ((مما يصح اسناد النقص اليه حقيقة)) فيتعين ما هو الاقرب اليه و هو اسناد النقص باعتبار ما له اقتضاء البقاء الموجب للاختصاص بالشك في الرفع. و لكنه قد عرفت انه لا موجب لهذا بعد ان كان اليقين بنفسه مما فيه الاستحكام و المتانة، فلا- وجه للعدول عما هو ظاهر الصحيحة من اسناد النقص اليه الى اسناده بملاحظة المتيقن حتى يتم ما ذكره الشيخ (قدس سره).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٣٩٩

يكن معه أيضا انتقاض حقيقة إلا أنه صح إسناد إليه مجازا، فإن اليقين معه كأنه تعلق بأمر مستمر مستحكم قد انحل و انفصم بسبب الشك فيه، من جهة الشك في رافعه (١).

(١) هذا وجه ثان لكون الاستصحاب مختصا بالشك بالرفع. و توضيحه يحتاج الى تمهيد مقدمة و هي: انه لا ريب في ان لليقين وثاقه و استحكاما يناسب اسناد النقص اليه، إلا انه في المقام لا نقض لليقين حقيقة، و انما يصدق النقص لليقين حقيقة حيث يسرى الشك الى اليقين، بان يشك في الزمان اللاحق شكيا يسرى الى اليقين السابق، كما لو تيقن بوجود زيد اليوم ثم شك في وجوده في غد على

نحو يكون شاكا في وجوده امس كما هو مبنى قاعدة اليقين، و اما اليقين بالحدوث و الشك في البقاء فلا نقض فيه لليقين، لصحة اجتماع اليقين بالحدوث و الشك في البقاء حقيقة.

و حيث لا- نقض لليقين حقيقة في المقام، و لا يعقل ان يكون المراد بالنقض في الصحيحة قاعدة اليقين، لانها قد طبقت على اليقين بالحدوث و الشك في البقاء، و لم يسر فيها الشك الى اليقين- فلا وجه لإرادة قاعدة اليقين بها في مورد اليقين بحدوث الوضوء و الشك في بقائه من جهة عروض بعض مراتب النوم.

اذا عرفت هذا... فنقول: انه يتعين ان يكون المراد بها الاستصحاب، و لكنه حيث لا نقض هنا لليقين حقيقة فلا بد و ان يكون النقض للمتيقن حيث يكون الشك فيه من جهة الراجع، و الوجه في ذلك كما اشار اليه في المتن و فصله في حاشيته على الرسائل: ان المتيقن اذا كان له استعداد البقاء فاليقين بحدوثه يستلزم وجود اليقين ببقائه بنحو وجود المقبول في القابل، كوجود الانسان في النطفة فان للانسان وجودا في حال كونه نطفة من باب وجود المقبول بوجود القابل، فان النطفة حيث كان لها استعداد ان تكون انسانا فلانسانية وجود فيها بهذا النحو من الوجود. و مثل ذلك اليقين بالمتيقن الذي له استعداد البقاء، فان اليقين بحدوثه يقين بحدوثه بالذات و ببقائه بالعرض بنحو نسبة المقبول الى القابل، لان وجود القابل وجود للقابل بالذات

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٤٠٠

.....

و وجود للمقبول بالعرض، فاليقين السابق المتعلق بما له استعداد البقاء له نسبة الى الحدوث بالذات و الى البقاء بالعرض، لان ما له استعداد البقاء فله استعداد استمرار اليقين به بقاء، فاسناد النقض الى اليقين فيه انما هو بهذا اللحاظ.

فظهر مما ذكرنا: ان اسناد النقض الى اليقين انما هو بلحاظ المتيقن حيث يكون اليقين متعلقا بما له استعداد البقاء. اما ما ليس له استعداد البقاء فليس لليقين بالبقاء فيه نسبة تحقق المقبول في القابل .. و قد عرفت ان الشك من جهة المقتضى لازمه عدم تعلق اليقين حدوثا بما فيه استعداد البقاء، بخلاف الشك من جهة الراجع فان لازمه تعلق اليقين فيه حدوثا بما فيه استعداد البقاء.

و الحاصل: ان اسناد النقض الى ما ليس له استعداد البقاء ليس فيه ما يناسب النقض الحقيقي حتى يصح اسناد النقض باعتباره مجازا، و المجاز المصحح لاسناد النقض انما هو فيما اذا كان المتعلق لليقين حدوثا له استعداد البقاء .. و نتيجة ذلك انحصار حجية الاستصحاب بالشك في الراجع دون الشك في المقتضى. و قد اشار الى التمهيد المذكور و ان اليقين في باب الاستصحاب غير منتقض حقيقة فلا وجه لاسناد النقض اليه و ان له وثاقه و استحكاما و يتعين ان يكون اسناد النقض اليه باعتبار المتيقن بقوله: ((نعم و لكنه حيث لا انتقاض ... الى آخر الجملة)) و اشار الى ان المتيقن الذي يناسب اسناد النقض فيه الى اليقين مجازا هو خصوص المتيقن الذي يكون الشك فيه من جهة الراجع و هو ما له استعداد البقاء بقوله: ((فلو لم يكن هناك اقتضاء البقاء في المتيقن)) الذي لازمه ان يكون الشك فيه من جهة الراجع ((لما صح اسناد الانتقاض اليه بوجه)) اصلا ((و لو مجازا)) لان اليقين بالحدوث فيه ليس له نسبة الى البقاء بالعرض كما عرفت، ((بخلاف ما اذا كان هناك)) اقتضاء البقاء في المتيقن ((فانه و ان لم يكن معه أيضا انتقاض)) لليقين بالحدوث ((حقيقة إلا انه صح اسناده اليه مجازا)) لان اليقين بالحدوث فيه بالذات له نسبة بالعرض الى البقاء، و اليه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٤٠١

قلت: الظاهر أن وجه الاسناد هو لحاظ اتحاد متعلقى اليقين و الشك ذاتا، و عدم ملاحظة تعددهما زمانا، و هو كاف عرفا في صحة إسناد النقض إليه و استعارته له، بلا تفاوت في ذلك أصلا في نظر أهل العرف، بينما كان هناك اقتضاء البقاء و ما لم يكن (١)،

اشار بقوله: ((فان اليقين معه)) أى مع اقتضاء البقاء في المتيقن ((كأنه)) قد ((تعلق بأمر مستمر مستحكم ... الى آخر الجملة)).

(١) لا- يخفى ان عبارة المتن في مقام الجواب تحتمل وجهين: الاول: انه لم يلحظ في قضية لا- تنقض اليقين بالشك عنوان اليقين بالحدوث و عنوان الشك في البقاء، المقتضى للحاظ تعدد الزمان ايضا من كون زمان اليقين السابق غير زمان الشك اللاحق، و ليس الملحوظ فيها الا كون الشك متعلقا بما تعلق به اليقين و ان متعلقهما واحد، و لاستحكام اليقين لا ينبغي ان يرفع اليد عنه بالشك. نعم لو كان الملحوظ في القضية عنوان الحدوث و البقاء المقتضى لتعدد الزمان لكان لما ذكر وجهه، و حيث لم يلحظ ما يوجب الاثنية و التعدد بل كان الملحوظ فيها هو اتحاد المتعلق فيهما لم يكن لما ذكر وجهه، لانه لما كان الملحوظ اتحاد متعلقهما ففرض اتحاد متعلقهما فرض كون رفع اليد عن اليقين رفع يد عن نفس اليقين، و هو الوجه في اسناد النقض الى اليقين عند الشك، و انه مع فرض اتحاد المتعلق هو من نقض اليقين بالشك، و قد عرفت مساعدة العرف على صحة اسناد النقض الى اليقين بنحو الاطلاق، سواء كان متعلقا بما فيه اقتضاء البقاء، او لم يكن متعلقا به بان يكون متعلقا بما ليس له استعداد البقاء لوثاقه نفس اليقين و استحكامه عند العرف. الوجه الثاني: ان مراد المصنف ان كون النقض ليس نقضا لليقين حقيقة انما هو حيث يتعدد الزمان في اليقين و الشك، لان اليقين الموجود في الزمان السابق لا ينتقض بالشك في الزمان اللاحق، اما لو حصل التغافل عن هذا عند اهل العرف فالشك يكون ناقضا لليقين عرفا لاتحاد متعلقهما، و العرف حيث تلقى عليه هذه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٤٠٢

و كونه مع المقتضى أقرب بالانتقاض و أشبه لا يقتضى تعيينه لاجل قاعدة (إذا تعذرت الحقيقة)، فإن الاعتبار في الاقربيه إنما هو بنظر العرف لا الاعتبار، و قد عرفت عدم التفاوت بحسب نظر أهله (١)،

[سؤال و جواب في المقام]

القضية يفهم منها اتحاد المتعلق فيهما و يرى الشك ناقضا لليقين، و اذا كان الشك عند العرف نقضا لليقين فلا فرق فيه بين كون متعلقه ما فيه اقتضاء البقاء أو ما ليس فيه اقتضاء البقاء.

(١) يشير الى سؤال و جواب في المقام. و حاصل السؤال: انه و ان صح اسناد النقض الى اليقين باعتبار نفسه لوثاقته و استحكامه، إلا انه يصح ايضا اسناده اليه باعتبار المتيقن، و اسناد النقض باعتبار المتيقن اقرب، لان المتيقن الذي له اقتضاء البقاء له وثاقه و استحكام، و لانه يصح الاسناد اليه و لو مع فرض التعدد من جهة الحدوث و البقاء فهو جامع للعنايتين، بخلاف الاسناد الى نفس اليقين فانه ليس فيه إلا جهة واحدة، فلذا كان اسناد النقض باعتبار المتيقن اقرب المجازات بعد تعذر الحقيقة.

و بالجملة: ان الاسناد باعتبار المتيقن الذي له اقتضاء البقاء مع وثاقته يصح الاسناد باعتباره لما مر ذكره في ان قلت، فهو اقرب لانه يصح فيه الاسناد باعتبار هاتين العنايتين، بخلاف الاسناد باعتبار اليقين نفسه فليس فيه إلا عناية واحدة، و من الواضح ان ما فيه مجمع العنايتين يكون اقرب المجازات مما فيه عناية واحدة، و الحمل على اقرب المجازات بعد تعذر الحقيقة من المسلمات المفروغ عنها.

و حاصل الجواب المشار اليه في المتن عن هذا السؤال: هو ان المدار في الاستعمالات المجازية على ما هو الاقرب بنظر العرف، و لما كانت العناية الثانية- التي مرت في ان قلت- عناية عقلية غير ملحوظة عند العرف فلم يبق الا الوثاقه و الاستحكام، و لما كانت الوثاقه و الاستحكام في نفس اليقين اقرب لمذاق العرف من وثاقه المتيقن الذي له اقتضاء البقاء، كان اللازم تنزيل الاستعمالات المجازية بعد تعذر الحقيقة على ما هو الاقرب عند العرف، و نتيجة ذلك اسناد النقض الى نفس اليقين

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٤٠٣

هذا كله في المادة (١).

و أما الهيئة، فلا- محالة يكون المراد منها النهي عن الانتقاض بحسب البناء و العمل لا الحقيقة، لعدم كون الانتقاض بحسبها تحت

الاختيار، سواء كان متعلقا باليقين - كما هو ظاهر القضية - أو بالمتيقن، أو بآثار اليقين بناء على التصرف فيها بالتجاوز أو الاضمار، بدهاه أنه كما لا يتعلق النقص الاختياري القابل لورود النهي عليه بنفس اليقين،

باعتبار وثاقته، و عليه فلا مانع من شمول قضية لا تنقض للشك في المقتضى ايضا.

وقد اشار الى حاصل السؤال بقوله: ((و كونه مع المقتضى اقرب بالانتقاض اشبه)) أى و كون اسناد النقص الى المتيقن الذى له اقتضاء البقاء اقرب من اسناد النقص الى نفس اليقين باعتبار ذاته، لما عرفت من كونه جامعا للعنايتين. و اشار الى الجواب عنه بقوله: ((لا يقتضى تعيينه)) لما ذكر من انه اذا كان جامعا للعنايتين يكون هو اقرب المجازات، و حينئذ لا بد من الحمل عليه ((لاجل قاعدة اذا تعذرت الحقيقة)) فلا بد من الحمل على اقرب المجازات ((فان)) ما ذكر موجبا للاقربيه غير مسلم، لان ((الاعتبار فى الاقربيه انما هو)) ما كان اقرب ((بنظر العرف لا)) ما كان اقرب بحسب ((الاعتبار)) العقلى، بل المدار على ما يراه العرف اقرب المجازات، و قد عرفت ان العرف يرى اسناد النقص الى نفس اليقين بلحاظ ذاته هو الاقرب عند العرف، و اذا كان هو الاقرب فلانزمه هو حجيه الاستصحاب مطلقا و ان كان الشك فيه من جهة المقتضى، لعدم التفاوت فى نفس اليقين عند العرف بين ما كان الشك فيه لاجل الرفع او المقتضى، و اليه اشار بقوله: ((و قد عرفت عدم التفاوت)) من ناحية المقتضى و الرفع ((بحسب نظر اهله)) أى نظر اهل العرف.

(١) لا يخفى ان المراد من المادة هى النقص فى قضية لا ينقض اليقين بالشك، و الكلام الذى تقدم كان كله فى جهة اسناد النقص، و سيأتى الكلام من ناحية الهيئة و هى النهى فى لا ينقض.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٤٠٤

كذلك لا يتعلق بما كان على يقين منه أو أحكام اليقين (١)، فلا يكاد يجدى التصرف بذلك فى بقاء الصيغة على حقيقتها، فلا مجوز له فضلا عن

(١) الهيئة فى قضية لا ينقض هو النهى المتعلق بالنقص، و مرجعه الى طلب الابقاء فى ظرف الشك، و لا يعقل ان يكون المراد بالنهى عن النقص هو النهى عن النقص حقيقة، لان المطلوب عدم نقضه: اما اليقين، او احكام اليقين، او المتيقن، او احكام المتيقن. و لا سبيل الى ارادة واحد من هذه الاربعة:

اما اليقين فلا يعقل ان يكون المطلوب و المنهى عن نقضه هو اليقين بالحدوث، لانه اولاً: ان المطلوب هو ابقاء اليقين لا- حدوث اليقين. و ثانياً: ان طلب ابقاء اليقين بالحدوث فى باب الاستصحاب من طلب الحاصل، و لا يعقل ان يكون المطلوب هو ايجاد يقين بالبقاء، لانه يقين آخر غير اليقين بالحدوث، فلا يكون تركه من النقص لليقين السابق حتى يكون منها عنه.

و اما احكام اليقين: بان النهى عن نقض اليقين النهى عن نقض احكام اليقين فهو واضح المحالیه، لان احكام اليقين بما هى احكام ليست من فعل المكلف، و حيث لم تكن من فعله فليست امرا مقدورا له، فيكون النهى عن نقضها نهيا عن نقض أمر غير مقدور ... و الحاصل: ان الاحكام الشرعية لليقين و لغيره من افعال الشارع لا المكلف، فلا وجه لطلب الشارع النهى عن نقضها من المكلف.

و اما المتيقن بان يكون المراد من النهى عن نقض اليقين هو النهى عن نقض المتيقن، فان كان المتيقن نفس الحكم الشرعى فقد ظهر حاله مما مر من عدم معقولية النهى عن نقض حقيقة من المكلف، و ان كان موضوعا لحكم شرعى فهو على نحوين: لانه تارة من الموضوعات الخارجة عن تعلق قدرة المكلف بها كالوقت مثلا و حال هذه النحو من الموضوع حال الحكم الشرعى فى كون النهى عن نقضها نهيا عن غير المقدور، لان نقضه للمكلف غير مقدور. و اخرى يكون الموضوع مما يدخل تحت قدرة المكلف كالوضوء مثلا، و لكنه حيث كان الفرض فرض الشك فيها فهى ان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٤٠٥

.....

كانت باقية واقعا فلا وجه لطلبها و النهى عن نقضها لانه من طلب الحاصل، و ان كانت زائلة فلا محالة يكون مرجع الطلب الى طلب ايجادها ثانيا، و من الواضح ان وجودها ثانيا ليس من الابقاء لما كان. و اما احكام المتيقن فحاله حال احكام اليقين.

فاتضح من جميع ما ذكرنا: ان النهى عن النقض حقيقة لا يعقل لا بالنسبة الى اليقين و لا بالنسبة الى المتيقن و لا بالنسبة الى احكامهما .. و بعد وضوح عدم امكان ارادة النهى عن النقض حقيقة، فلا بد و ان يكون المراد بالنهى عن النقض هو النهى عن النقض بحسب البناء و العمل، و مرجعه الى طلب البناء العملى على طبق ما كان، و لذا قال (قدس سره): ((و اما الهيئة فلا محالة يكون المراد منها)) هو ((النهى عن الانتقاض بحسب البناء و العمل لا)) بحسب ((الحقيقة لعدم كون الانتقاض بحسبها)) أى بحسب الحقيقة ((تحت الاختيار)) فيما اذا كان المنهى عن نقضه احكام اليقين أو احكام المتيقن او المتيقن الذى يكون خارجا عن قدرة المكلف كما مر تفصيله. و اما فى غير هذه الامور فقد عرفت ان المانع عن النهى عن نقضها حقيقة غير ما ذكره من كونها ليست تحت الاختيار، فكون العلة فى الجميع هو عدم القدرة لا يخلو عن تسامح. و على كل فلا يعقل ان يكون النهى عن النقض من النهى عن النقض حقيقة (سواء كان)) النهى ((متعلقا باليقين كما هو ظاهر القضية)) فى قوله عليه السلام لا ينقض اليقين بالشك ((او)) كان النهى متعلقا ((بالمتيقن او بآثار اليقين بناء على التصرف فيها)) أى فى القضية ((بالتجاوز او الاضمار)) فانه لو كان المراد النهى عن نقض المتيقن أو آثار اليقين فلا محالة من لزوم احد الامرين: اما التجوز باطلاق اليقين و ارادة المتيقن او آثار اليقين، او بالإضمار بان يكون التقدير لا تنقض متيقن اليقين او لا- تنقض آثار اليقين. و على كل حال فلا- يعقل النقض الحقيقى بالنسبة الى الجميع كما عرفت .. و لما كان اللزوم الباطل عند المصنف فى جميعها هو عدم دخول المنهى عنه تحت الاختيار أشار اليه بقوله: ((بداهة انه كما لا يتعلق النقض الاختيارى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٤٠٦
الملزم، كما توهم (١).

القابل لورود النهى عليه بنفس اليقين كذلك لا- يتعلق)) النقض الاختيارى ((بما كان على يقين منه)) أى بالمتيقن ((او احكام اليقين)) فانه ايضا لا يتعلق النقض الاختيارى بها.

[التعريض بالشيخ الاعظم (قده)]

(١) حاصله: التعريض من المصنف بالشيخ الاعظم، حيث استظهر من عبارة الشيخ انه لا مانع من النقض الحقيقى فيما اذا كان متعلقا بالمتيقن او باحكام اليقين، فلذلك اشار الى التعريض به بقوله: ((فلا يكاد يجدى ... الخ)).

و حاصله: انه لا فرق فى عدم امكان النقض الحقيقى بين كونه متعلقا باليقين او بالمتيقن او بآثار اليقين، فلا يجدى التصرف فى اليقين بان يكون متعلق النهى عن النقض هو المتيقن أو آثار اليقين بالتجاوز او الاضمار فى دفع محذور تعلق النقض الحقيقى بهما، و حالهما حال اليقين فى عدم امكان كون النقض بالنسبة اليهما من النقض الحقيقى.

و لا بد توضيحا للمقام من نقل عبارة الشيخ .. و نقول تمهيدا لبيان المطلب: ان الشيخ بعد ان بنى على ان النقض يختص بالشك فى الراجع، لان ما له اقتضاء البقاء هو اقرب الاشياء الى الامر المبرم الى آخر بيانه و تفصيله ... قال الشيخ (قدس سره):

(ثم لا يتوهم الاحتياج الى تصرف في اليقين بارادة المتيقن منه، لان التصرف لازم على كل حال، فان النقص الاختياري القابل لورود النهى عليه لا يتعلق بنفس اليقين على كل تقدير، بل المراد نقض ما كان على يقين منه و هو الطهارة السابقة او احكام اليقين) [٤١] ... انتهى المهم من كلامه (قدس سره) مما يتعلق بما نحن بصددده.

و توضيح مطلب الشيخ (قدس سره): انه ذكر ما يمكن ان يتوهم كونه ايرادا على مختاره من اختصاص الشك بالرافع، بان لازم كون الشك مختصا بالرافع لزوم رفع

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٤٠٧

لا يقال: لا محيص عنه، فإن النهى عن النقص بحسب العمل لا يكاد يراد بالنسبة إلى اليقين و آثاره، لمنافاته مع المورد (١).

اليد عن ظاهر القضية في اسناد النقص الى اليقين، و لا بد من التصرف فيه بارادة المتيقن، بخلاف ما اذا كان النقص مسندا الى نفس اليقين فانه لا يستلزم التصرف في ظاهر القضية، و إلى هذا اشار بقوله: ((لا يتوهم الاحتياج الى تصرف في اليقين بارادة المتيقن منه)) ... و أجاب الشيخ عن هذا التوهم بقوله: لان التصرف لازم على كل تقدير، فان النقص الاختياري القابل لورود النهى عليه لا يتعلق بنفس اليقين ... الى آخر عبارته. و حاصله: انه لا وجه لهذا التوهم لان التصرف في اليقين لا بد منه، لان النقص الاختياري لا يمكن ان يتعلق به. و من هذه العبارة استظهر المصنف ان الشيخ يرى ان تعلق النقص الحقيقي الاختياري بالمتيقن او احكام اليقين لا مانع منه، و انما لا- يتعلق النقص الحقيقي الاختياري باليقين، فلذلك عرض به بقوله: ((فلا يكاد يجدى التصرف بذلك)) أى لا يكاد يجدى التصرف بكون النقص متعلقا بالمتيقن أو باحكام اليقين اما بنحو التجوز او الاضمار ((فى)) دفع محذور تعلق النقص الحقيقي الاختياري بهما و ((بقاء الصيغة على حقيقتها)) بل المحذور لازم على كل حال، سواء كان متعلقا باليقين او بالمتيقن او باحكام اليقين كما عرفت ((فلا مجوز له)) أى فلا مجوز لهذا التصرف من هذه الناحية ((فضلا عن الملزم كما توهم)).

(١) حاصله الاشارة الى اشكال يختص بخصوص اليقين. و بيانه: انه نسلم ان المراد من النهى المتعلق بالنقص هو طلب البناء و العمل على طبق ما كان، و لكن المراد من البناء العملى هو ترتيب الآثار على ما كان من اليقين فى ظرف الشك، و اذا كان النقص مسندا الى اليقين لا- الى المتيقن فلازم ذلك ترتيب ما لليقين من الآثار، و من الواضح ان اليقين الذى له الاثر هو اليقين الذى يكون تمام الموضوع او جزء الموضوع، و هو اليقين الموضوعى، و من البين ان مورد الصحيحة هو البناء العملى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٤٠٨

فإنه يقال: إنما يلزم لو كان اليقين ملحوظا بنفسه و بالنظر الاستقلالى، لا ما إذا كان ملحوظا بنحو المرآتية و بالنظر الآلى، كما هو الظاهر فى مثل قضية (لا- تنقض اليقين) حيث تكون ظاهرة عرفا فى أنها كناية عن لزوم البناء و العمل، بالترام حكم مماثل للمتيقن تعبدا إذا كان حكما، و لحكمه إذا كان موضوعا، لا عبارة عن لزوم العمل بآثار نفس اليقين بالالترام بحكم مماثل

على ابقاء الطهارة و هى متعلق اليقين، و جل موارد الاستصحاب كذلك، فالمراد بالنهى عن النقص و ان كان هو البناء العملى إلا انه لا بد من كون الذى يلزم البناء عليه هو متعلق اليقين، دون اليقين، فالتصرف فى ظاهرها من اسناد النقص فيها الى نفس اليقين مما لا بد منه، بان يكون المراد من النهى عن النقص هو البناء العملى على ترتيب متعلق اليقين، فما ظاهره لزوم البناء العملى على اليقين لا بد من صرفه الى لزوم البناء العملى على المتيقن الذى هو المتعلق لليقين. و الى ما ذكرنا اشار بقوله:

((لا- يقال لا- محيص عنه)) أى لا- محيص عن كون المراد بالبناء العملى هو البناء عملا على طبق المتيقن فالتصرف مما لا بد منه، و الوجه فى ذلك ما اشار اليه بقوله: ((فان النهى عن النقص بحسب العمل لا يكاد يراد بالنسبة الى اليقين)) لان معنى البناء العملى هو ترتيب الآثار ((و)) ليس المراد من لزوم ترتيب الآثار فى الصحيحة ترتيب ((آثاره)) أى ترتيب آثار اليقين ((لمنافاته مع المورد))

لان مورد الصحيحة هو البناء العملي في مقام الشك على الطهارة، و الطهارة هي المتيقن و ليست الطهارة من آثار اليقين. و الحاصل: ان اليقين الذي له الاثر هو اليقين الموضوعي، و هو غير مراد قطعاً في قضية لا- تنقض، بل المراد منها البناء العملي على ترتيب المتيقن، فلا محيص عن التصرف في ظاهرها.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٤٠٩

لحكمه شرعاً (١)، و ذلك لسراية الآلية و المرآية من اليقين الخارجي إلى مفهومه الكلي، فيؤخذ في موضوع الحكم في مقام بيان حكمه، مع عدم

(١) و حاصل الجواب المشار اليه: هو ان الاشكال انما يتم فيما لو كان اليقين في القضية ملحوظاً باللحاظ الاستقلالي، لا فيما اذا كان اليقين فيها ملحوظاً باللحاظ الآلي.

و توضيحه: ان الواقع - مفعولاً - في قضية لا- تنقض اليقين هو مفهوم اليقين، و لا ريب ان مفهوم اليقين بما هو مفهوم اليقين لا اثر له، بل الاثر اما لما هو بالحمل الشائع يقينا، أو للمتيقن اما بنفسه حيث يكون المتيقن حكماً، او حكمه فيما اذا كان المتيقن موضوعاً لحكم. و على كل مفهوم اليقين بما هو مفهوم لا اثر له، فهذا المفهوم الذي هو المفعول في القضية اما ان يراد به ما هو يقين بالحمل الشائع و هو نفس الانكشاف التام، او يراد به ما هو المنكشف بهذا الانكشاف و هو المتيقن. و اذا كان المراد به نفس الانكشاف يكون اليقين منظوراً بالنظر الاستقلالي، اذ ليس مرادهم من الاستقلالية الا- كون مفهوم الطبيعي مراداً به مصداق ذلك الطبيعي في الخارج. و اذا كان المراد به ما هو منكشف بهذا الانكشاف كان اليقين منظوراً عندهم بالنظر الآلي، و وجه الآلية فيه ان كون المنكشف منكشفاً تمام الانكشاف انما هو لحضوره بالحضور التام و اتصافه بهذه الصفة، و ليس الانكشاف الكامل و الحضور التام الا نفس اليقين، فمتعلق اليقين انما يكون واجداً لهذه الحالة بواسطة اليقين، و اليقين في هذه الحالة لا يكون الناظر له ناظراً اليه بما هو مصداق لطبيعي الانكشاف بل يكون منظوراً اليه بما هو موجب لانكشاف متعلقه تمام الانكشاف، فاليقين صار طريقاً لغيره، و لاجل هذا كان اليقين المنظور بهذا النظر منظوراً بالنظر الطريقي الآلي عندهم لا الاستقلالي.

فاذا عرفت هذا ... فنقول: الظاهر ان المراد من البناء العملي في هذه القضية هو البناء العملي على ترتيب آثار اليقين الطريقي، و لا يكون ذلك الا البناء العملي على

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٤١٠

.....

المتيقن. و لا يخفى انه انما كان الظاهر من اليقين في المقام هو الطريقي لا الاستقلالي لانه قد صار للفظ اليقين و العلم و التبين و الظن ظهور ثانوي في ان المراد منها فيما اذا اخذت في دليل هو حيثية طريقتها و آليتها لا استقلاليتها، نظير ظهور الامر الوارد في المعاملات في الارشاد الى صحة المعاملة.

لا يقال: ان نتيجة هذا الجواب ان المراد باليقين في القضية هو المتيقن، و هو خلاف ما مر من المصنف.

فانه يقال: فرق واضح بين كون المراد من اليقين هو المتيقن تجوزاً او إضماراً، و بين كون المراد ترتيب آثار اليقين الطريقي في القضية، و ان كان مرجع هذه القضية المكنى بها عن البناء العملي هو البناء عملاً على متعلق اليقين.

و بالجملة: ان المتحصل من المتن ان النهي عن النقص مسند الى اليقين، و هو كناية عن البناء العملي على ترتيب آثار اليقين الطريقي، و مآل طلب ترتيب آثاره - عملاً - هو جعل الحكم المماثل لمتعلق اليقين السابق في ظرف الشك، لما سيأتي من ان المستفاد من دليل الاستصحاب عند المصنف هو جعل الحكم المماثل. فان كان متعلقه نفس الحكم كان المجعول في ظرف الشك حكماً مماًثلاً

للمتعلق، و ان كان متعلقه موضوعا ذا حكم كان المجعول حكما مماثلا للحكم الذى تعلق اليقين بموضوعه. و قد اشار (قدس سره) الى ان الاشكال انما يلزم فيما اذا كان اليقين فى المقام ملحوظا باللحاظ الاستقلالى، و اما اذا كان اليقين ملحوظا باللحاظ الآلى الطريقي فلا يتم الاشكال، لان المراد من البناء العملى على طبقه هو البناء على طبق متعلقه بقوله:

((انما يلزم لو كان اليقين ... الى آخر الجملة)). و اشار الى ان الظاهر من اليقين فى القضية هو اليقين الطريقي للظهور الثانوى بقوله: (كما هو الظاهر فى مثل قضية لا تنقض)). و اشار بقوله: ((حيث تكون ظاهرة عرفا ... الى آخر الجملة)) الى ظهورين فى هذه القضية: ظهور فى كون المراد من اليقين هو اليقين الطريقي، و ظهور فى كون المراد من النهى عن النقص انه كناية عن البناء العملى على طبق متعلق

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٤١١

دخله فيه أصلا، كما ربما يؤخذ فيما له دخل فيه، أو تمام الدخل (١)،

اليقين. و اشار بقوله: ((بالتزام حكم مماثل ... الى آخر الجملة)) الى كون المستفاد من دليل الاستصحاب هو جعل الحكم المماثل. و اشار الى عدم مساعدة الظهور فى قضية لا- تنقض على ترتيب آثار اليقين الاستقلالى بقوله: ((لا عبارة عن لزوم العمل بآثار نفس اليقين بالالتزام بحكم مماثل لحكمه شرعا)) بجعل الحكم المماثل لما كان اليقين فيه موضوعيا، لانه انما يكون ذلك حيث يكون اليقين ملحوظا بنحو الاستقلالية لا الآلية، و قد عرفت ان ظهور القضية فى كون اليقين فيها ملحوظا بنحو الآلية و الطريقية.

(١) حاصله: دفع دخل يمكن ان يورد فى المقام، و هو ان يقال: ان مصداق اليقين هو الذى يكون تارة ملحوظا بما هو مصداق حقيقة اليقين و ملحوظا بنفسه، و اخرى يكون ملحوظا بما هو طريق الى المتيقن. اما مفهوم اليقين الكلى فلا- يكون منظورا دائما إلما بالنظر الاستقلالى، و من الواضح ان الذى وقع مفعولا فى القضية هو مفهوم اليقين لا مصداق اليقين.

و حاصل الدفع: انه من الواضح انه لا يراد فى هذه القضية مفهوم اليقين بما هو مفهوم، لانه ليس له اثر حتى يلزم ترتيبه، فهذا المفهوم المنظور بالاستقلال قد كان عنوانا لمعنونه فى الخارج، و حيث كان الظاهر من معنونه فى الخارج هو فرد اليقين الطريقي، فلا محالة من سراية الآلية من المصداق الخارجى المعنون بهذا العنوان الى نفس العنوان، و المراد من هذه السراية هو كون مفهوم اليقين المنظور بالاستقلال قد اخذ فى القضية لترتيب آثار اليقين الطريقي، و لما كانت آثار اليقين الطريقي هى آثار متعلقه و هو المتيقن كان اخذ اليقين فى القضية بمفهومه فى موضوع الحكم فيها- و هو النهى عن النقص- كناية عن البناء العملى، لاجل البناء العملى على المتيقن، مع عدم دخل اليقين فى ذلك الحكم اصلا، لان المفروض ان الحكم هو البناء العملى على المتيقن، و لا دخل لليقين فى مقام حكم المتيقن. و قد اشار الى ما ذكرنا من

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٤١٢

فافهم (١).

ثم إنه حيث كان كل من الحكم الشرعى و موضوعه مع الشك قابلا للتنزيل بلا تصرف و تأويل، غاية الامر تنزيل الموضوع بجعل مماثل حكمه، و تنزيل الحكم بجعل مثله- كما أشير إليه آنفا- كان قضية لا تنقض

الدفع بقوله: ((و ذلك لسراية الآلية و المرآتية من اليقين الخارجى)) الذى هو معنون العنوان ((الى مفهومه الكلى)) الذى هو العنوان ((فيؤخذ)) اليقين بمفهومه ((فى موضوع الحكم)) فى قضية لا- تنقض مثلا- ((فى مقام بيان حكمه)) أى فى مقام بيان حكم اليقين الخارجى الطريقي، الذى عرفت ان حكمه هو البناء العملى على متعلقه الذى هو المتيقن ((مع عدم دخله فيه اصلا)) أى مع عدم دخل اليقين بمفهومه و بما هو منظور بالاستقلال فى ترتيب الحكم المقصود فى القضية، ((كما ربما يؤخذ)) اليقين بمفهومه المنظور

بالاستقلال لاجل معنونه و مطابقه و هو اليقين الخارجى الاستقلالى لا الطريقي و هو اليقين الموضوعى (فيما له دخل فيه)) أى فيما كان لليقين الموضوعى دخل فيه بنحو جزء الموضوع للحكم (او)) فيما كان له (تمام الدخل)) و هو الحكم الذى كان اليقين فيه تمام الموضوع.

(١) لعله اشارة الى ما يمكن ان يقال: انه اذا كان اليقين فى القضية و المأخوذ فيها مفعولا للكلام هو مفهوم اليقين المنظور بالاستقلال، و كان المراد فى مقام الحكم هو اليقين الطريقي - يلزم الجمع بين اللحاظ الآلى و الاستقلالى، و الجمع بين هذين اللحاظين محال. و الجواب عنه: ان المنظور بالاستقلال فى القضية هو مفهوم اليقين، و الذى يكون طريقيا هو وجود اليقين خارجا، و هذا اليقين الخارجى لم يتحقق بوجوده الخارجى المختص به فى القضية، و انما المتصور فى القضية هو عنوانه و هو مفهوم اليقين، و لكنه بما هو عنوان لليقين الذى فى ظرف وجوده يكون طريقيا و آليا .. فلا جمع بين اللحاظين.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٤١٣

ظاهرة فى اعتبار الاستصحاب فى الشبهات الحكمية و الموضوعية (١)، و اختصاص المورد بالاخيرة لا يوجب تخصيصها بها، خصوصا بعد

[شمول الاستصحاب لكل من الشبهة الحكمية و الموضوعية]

(١) الغرض شمول دليل الاستصحاب لكل من الشبهة الحكمية و الموضوعية.

و توضيح ذلك يحتاج الى بيان امور:

الاول: ان المتيقن فى الشبهة الحكمية هو الحكم الكلى، كما لو شككنا- مثلا- فى وجوب صلاة الجمعة فى حال الغيبة. و المتيقن فى الشبهة الموضوعية هو المجعول الجزئى، و لكنه تارة يكون نفس المجعول الجزئى هو المتعلق لليقين، كالطهارة الوضوئية فى الصحيحة فانها بنفسها مجعول شرعى. و اخرى يكون المتيقن هو الموضوع للحكم المجعول، كالخمر المشكوك خمريته بعد اليقين بخمريته، او الماء المشكوك طهارته بعد اليقين بطهارته .. فظهر ان المتيقن فى الشبهة الموضوعية أمر جزئى.

الثانى: ان العنوان فى قضية لا- تنقض هو عنوان اليقين و الشك، و هو بمدلوله يشمل ما كان متعلقه الحكم الكلى و الحكم الجزئى، سواء كان بنفسه متعلق اليقين أو كان موضوعه هو المتعلق له.

الثالث: ان كون مفاد الاستصحاب هو جعل الحكم المماثل لا- يستلزم تصرفا و تأويلا، لان جعل الحكم المماثل مستفاد من لازم المدلول المطابق الذى هو النهى عن نقض اليقين المكنى به عن البناء العملى على طبق ما كان، المستلزم ذلك لجعل الحكم المماثل فى ظرف الشك، فتارة يكون حكما كليا مماثلا- للحكم الكلى المتيقن، و اخرى يكون حكما جزئيا مماثلا للحكم المتيقن، و ثالثة يكون حكما جزئيا مماثلا لحكم الموضوع المتيقن.

فاذا عرفت هذا ... فنقول: ان المستفاد من قضية لا تنقض تنزيل متعلق الشك منزلة متعلق اليقين بهذا العنوان الشامل للشبهتين، و كون هذا العنوان الشامل يرجع الى جعل حكم مماثل للحكم تارة و لحكم الموضوع اخرى لا يقتضى تصرفا و تأويلا، و حاله كشمول حديث الرفع للشبهة الحكمية و الموضوعية بعنوان كونه مما لم يعلم.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٤١٤

ملاحظة أنها قضية كلية ارتكازية، قد أتى بها فى غير مورد لاجل الاستدلال بها على حكم المورد، فتأمل (١).

و متى كان العنوان بذاته له اطلاق و لا- يستلزم الاطلاق فيه الى مثنوءه تصرف و تأويل ليحتاج الى ما يدل على ذلك التصرف و

التأويل، فلا محالة من كون العنوان في هذه القضية شاملا لكل ما كان متعلق اليقين و الشك، سواء كان المستصحب حكما كليا كما في الشبهة الحكمية، او حكما جزئيا كما في الشبهة الموضوعية.

فتحصل مما ذكرنا: ان الاطلاق في قضية لا تنقض موجود و هو شامل لكلتا الشبهتين، و شموله لهما لا يحتاج الى تصرف و تأويل، فلا مناص من شمول دليل الاستصحاب للشبهة الحكمية و الشبهة الموضوعية. و قد اشار الى الامر الثاني المذكور بقوله: (ثم انه حيث كان كل من الحكم الشرعي) في الشبهة الحكمية (و موضوعه) في الشبهة الموضوعية (مع الشك قابلا للتنزيل) لوضوح عدم المانع من تنزيل حكم منزلة حكم أو موضوع ذي حكم منزلة موضوع ذي حكم. و اشار الى الامر الثالث من انه اذا كان ذلك بعنوان شامل لهما لا يحتاج شموله لهما الى تصرف او تأويل ليحتاج الى قرينه تدل على ذلك بقوله: (بلا تصرف و تأويل).

و اشار الى أن كون الاستصحاب دالا على جعل الحكم المماثل لا يستلزم ذلك تصرفا و تأويلا كما عرفت بقوله: (غاية الامر تنزيل الموضوع ... الى آخر الجملة). و اشار الى انه بعد ان كان هذا الشمول متحققا في قضية لا تنقض و لا يستلزم تصرفا و تأويلا فلا محالة من كون قضية لا تنقض شاملة لكلتا الشبهتين بقوله: (كان قضية لا تنقض ... الى آخر الجملة).

(١) يشير الى ما يمكن ان يقال: ان مورد الصحيحة هو الشبهة في المجمعول الجزئي، و المورد في الاطلاق ان لم يوجب تقييد الاطلاق بما كان من سنخ المورد، فلا اقل من كونه موجبا لعدم احراز الاطلاق الشامل لسنخ المورد و لغيره و هو الشبهة الحكمية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٤١٥

.....

و الجواب عنه، أولا: ان المورد الذي يقتضى ذلك هو غير المورد الذي كان سوق القضية فيه يدل على انه احد مصاديق المعنى الكلى المستفاد من القضية، و قوله عليه السلام في الصحيحة - فانه على يقين من وضوئه و لا- ينقض اليقين بالشك - ظاهر في ان المورد احد مصاديق هذه الكلية.

و ثانيا: انه بعد ما عرفت من كون قضية لا تنقض كانت علة للحكم من باب كونها قضية ارتكازية لا ينبغي الريب في شمولها لكلتا الشبهتين، لوضوح عدم الفرق في القضية الارتكازية بينهما، و قد اشار الى الاشكال بقوله: (و اختصاص المورد) في الصحيحة (بالاخيرة) و هي الشبهة في المجمعول الجزئي، و اشار الى الجواب الاول بقوله: (لا- يوجب تخصيصها بها)، و اشار الى الجواب الثاني بقوله: (بعد ملاحظة انها قضية كلية ارتكازية ... الى آخر الجملة).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٤١٧

الفهرس

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٧، ص: ٤١٩

الفهرس

تنبيهات البراءة: الاول اشتراط جريان البراءة بعدم وجود اصل موضوعي ١

أصالة عدم التذكية ٣

جريان اصالة عدم التذكية اذا شك فيها و صور المسألة ٦

صور الشك في التذكية بالشبهة الموضوعية ١٣

الثاني: حسن الاحتياط شرعا و عقلا ١٥

إشكال جريان الاحتياط في العبادات ١٦

الجواب عن الاشكال باستكشاف الأمر بالاحتياط لَمَّا و مناقشة المصنف (قده) فيه ١٨

- الجواب عن الاشكال بترتب الثواب على الاحتياط ٢١
- جواب الشيخ الأعظم (قده) عن الاشكال ٢٣
- ايراد المصنف (قده) على جواب الشيخ الأعظم (قده) ٢٤
- مختار المصنف (قده) في دفع الاشكال ٢٧
- الجواب الخامس في دفع الإشكال بأخبار من بلغ ٣٣
- المستفاد من دلالة أخبار من بلغ ٣٧
- الثالث: جريان البراءة و عدمها في الشبهة الموضوعية التحريمية ٤٩
- أنحاء تعلق النهي بالطبيعة ٥٠
- الرابع: حسن الاحتياط ما لم يلزم منه اختلال النظام ٥٧
- دوران الأمر بين المحذورين ٦٠
- الوجوه و الأقوال في المسألة ٦٠
- مختار المصنف (قده) في المسألة ٦١
- الموانع المتوهمه عن شمول دليل الاباحة للمقام ٦٢
- بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ٢٢٠
- الفهرس
- عدم تأتي الوجوه كلها إلا على التوصيلين أو كان احدهما المردد تعبديا ٧٢
- استقلال العقل بالتخير بما لم يكن ترجيح في احدهما ٧٥
- دفع وهم ترجيح احتمال الحرمة لأولوية دفع المفسدة ٧٨
- أصالة الاحتياط ٨٠
- المقام الاول: دوران الأمر بين المتباينين ٨١
- الاقوال في العلم الاجمالي خمسة ٨١
- منجزية العلم الاجمالي بالتكليف الفعلى من جميع الجهات ٨٤
- الفرق بين العلم التفصيلي و الاجمالي ٨٨
- منجزية العلم الاجمالي في التدريجيات ٩٧
- تنبيهات: الاول: الاضطرار الى بعض اطراف العلم الاجمالي ٩٩
- الثاني: شرطية الابتلاء بتمام الاطراف ١١٢
- الضابط في ما هو داخل في محل الابتلاء مما هو خارج عنه ١١٥
- المرجع عند الشك في الخروج عن محل الابتلاء ١١٨
- الثالث: الشبهة غير المحصورة ١٢٠
- الرابع: ملاقى بعض اطراف الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي ١٢٥
- وجوب الاجتناب عن خصوص الملاقى دون الملاقى ١٣٠
- وجوب الاجتناب عن خصوص الملاقى دون الملاقى ١٣٢
- وجوب الاجتناب عن الملاقى و الملاقى معا ١٣٥

- المقام الثاني: في الأقل و الأكثر الارتباطيين ١٣٦
- الاقوال في دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين ١٣٧
- فساد توهم انحلال العلم الاجمالي ١٣٨
- بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ٤٢١
- الفهرس
- مانع عدم الانحلال من ناحية الغرض ١٤٤
- الجواب عنه بوجوه ثلاثة ١٥١
- تعريض المصنف (قده) بالوجوه الثلاثة ١٥٤
- انحلال العلم الاجمالي بالأقل و الأكثر الارتباطيين بالبراءة الشرعية ١٧٠
- جريان البراءة في الجزئية بلحاظ منشأ الانتزاع ١٧٤
- تنبيهات: الاول: الدوران بين المطلق و المقيد و العام و الخاص ١٧٩
- جريان البراءة الشرعية في المطلق و المشروط دون الخاص و العام ١٨٤
- الثاني: الشك في اطلاق الجزء أو الشرط لحال النسيان ١٨٧
- اشكال الشيخ الاعظم (قده) في امكان رفع الجزئية او الشرطية واقعا في خصوص الناسي، و جواب المصنف (قده) عنه ١٩١
- الثالث: الشك في اشتراط عدم الزيادة ١٩٤
- اثبات صحة العبادة مع الزيادة باستصحاب الصحة ٢٠٥
- الرابع: الشك في اطلاق الجزء أو الشرط لحال العجز ٢٠٩
- استصحاب وجوب الباقي الفاقد للجزء المتعذر ٢١٤
- الاجبار التي ادعى دلالتها على وجوب الباقي بعد التعذر ٢١٩
- قاعدة الميسور ٢٣٥
- تذنيب: دوران الأمر بين الجزئية و المانعية و نحوهما ٢٤٣
- خاتمة: شرائط الاصول العملية ٢٤٥
- حسن الاحتياط المستلزم للتكرار ٢٤٥
- اشتراط البراءة العقلية بالفحص ٢٤٨
- الاستدلال بالاجماع و العقل بوجوب الفحص بالبراءة النقلية ٢٥٠
- استدلال المصنف (قده) بالكتاب و السنة على اعتبار الفحص ٢٥٤
- بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ٤٢٢
- الفهرس
- اعتبار الفحص بالتخير العقلي ٢٥٧
- في تبعه ترك الفحص و ترك التعلم ٢٥٨
- في احكام ترك الفحص ٢٧١
- شرطان آخران لأصل البراءة ٢٩٠
- قاعدة (لا ضرر و لا ضرار) ٢٩٦

- جهات البحث في القاعدة اربع ٢٩٦
- المراد من لفظه: الضرر، و الضرار، و (لا) ٣٠٠
- احتمالات اربعة للفظه (لا) ٣٠٤
- نسبة القاعدة مع أدلة الاحكام الأولية ٣١٥
- نسبة القاعدة مع أدلة الاحكام الثانوية ٣٢٦
- تعارض الضررين ٣٢٨
- فصل: في الاستصحاب ٣٣٤
- تعريف الاستصحاب ٣٣٤
- الاستصحاب مسألة اصولية ٣٤٢
- تقوم الاستصحاب بأمرين: اليقين السابق، و الشك اللاحق ٣٤٦
- اعتبار وحدة القضيتين ٣٤٧
- توهم عدم جريان الاستصحاب مع اتحاد القضيتين و الجواب عنه ٣٤٨
- اشكال حصول اتحاد القضيتين في استصحاب الاحكام الشرعية ٣٤٩
- الاشارة الى رد ما ذكره الشيخ الاعظم (قده) في الرسائل ٣٥٢
- اتحاد القضيتين بنظر العرف ٣٥٤
- بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٧، ص: ٤٢٣
- الفهرس
- دفع ما يدعى من التفصيل بين كون الحكم عقليا فلا يجرى الاستصحاب و بين النقلى فيجرى ٣٥٩
- استصحاب ما يثبت بالملازمة ٣٦١
- ادلة حجية الاستصحاب ٣٦٩
- الوجه الاول: بناء العقلاء ٣٦٩
- المنع من الاستدلال ببناء العقلاء ٣٧٠
- الوجه الثانى: حجية الاستصحاب من باب الظن ٣٧٥
- الوجه الثالث: الاجماع ٣٧٧
- الوجه الرابع: الاخبار ٣٧٩
- الخبر الاول: الاستدلال بصحیحة زارة في الشك في الوضوء ٣٧٩
- ضعف دعوى اختصاص الاستصحاب المستفاد من الصحیحة بباب الوضوء ٣٨٧
- الاستدلال على مختار المصنف (قده) و هو حجية الاستصحاب مطلقا ٣٩٢
- سؤال و جواب في المقام ٤٠٢
- التعريض بالشيخ الاعظم (قده) ٤٠٦
- شمول الاستصحاب لكل من الشبهة الحكمية و الموضوعية ٤١٣
- الفهرس ٤١٧

- [١] (١) تهذيب الاحكام: ج ١، ص ٤٩.
- [٢] (٢) راجع نهاية ابن الاثير و لسان العرب و مجمع البحرين في مادة (ذكا).
- [٣] (٣) وسائل الشيعة: ج ١٦، باب ١٨ من أبواب الذبائح حديث ١٢.
- [٤] (١) وسائل الشيعة ج ١٨، ص ١٢٣ باب من أبواب صفات القاضي ح ٤١.
- [٥] (١) الكافي ج ١، ص ٣٣٠.
- [٦] (١) وسائل الشيعة: ج ١، ٦١/٨، باب ١٨ من أبواب مقدمة العبادة.
- [٧] (٢) الكافي: ج ٢، ص ٨٧.
- [٨] (٣) الكافي: ج ٢، ص ٨٧.
- [٩] (١) وسائل الشيعة ج ١، ٦٠/٣، باب ١٨ من أبواب مقدمة العبادة.
- [١٠] آل شيخ راضى، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.
- [١١] (١) فرائد الاصول ج ٢، ص ٤٣٨ (تحقيق عبد الله النوراني).
- [١٢] (١) العنكبوت: الآية ٤٥.
- [١٣] (١) كفاية الاصول بحاشية المحقق المشكيني (قدس سره) ج ٢، ص ٢٣٨ (حجرى).
- [١٤] آل شيخ راضى، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.
- [١٥] (١) تنبيه: ان التشريع: تارة يكون مع العلم بالعدم، و اخرى يكون مع عدم العلم بالعدم. و فى المقام من قبيل الثانى لان المفروض ان الداعى له هو الامر الواقعى، و لكنه بنى على ان الزيادة دخيلة فى الامر الواقعى، فهو تشريع فى مقام تطبيق الامر الواقعى، لانه لو كان مع العلم بعدم الدخل و بنى على الدخل تشريعا لكان خلاف الفرض من كونه بداعى الامر الواقعى، و الله العالم. (منه قدس سره)
- [١٦] (١) عوالى اللائى: ج ٤، ص ٥٨.
- [١٧] (٢) عوالى اللائى: ج ٤، ص ٥٨.
- [١٨] (١) الشورى: الآية ٤٥.
- [١٩] (٢) الكهف: الآية ٣١.
- [٢٠] (٣) البقرة: الآية ٢٥٣.
- [٢١] (٤) الاحزاب: الآية ٢٣.
- [٢٢] (١) عوالى اللائى: ج ٤، ص ٥٨.
- [٢٣] (١) عوالى اللائى: ج ٤، ص ٥٨.
- [٢٤] (١) التوبة: الآية ١٢٢.
- [٢٥] (٢) النحل: الآية ٤٣.
- [٢٦] (١) الانعام: الآية ١٤٩.
- [٢٧] (١) الاسراء: الآية ٧٨.

- [٢٨] (٢) آل عمران: الآية ٩٧.
- [٢٩] (١) وسائل الشيعة: ج ٥، باب ١٧ من أبواب صلاة المسافر حديث ٤.
- [٣٠] (٢) وسائل الشيعة: ج ٢، باب ٢٦ من أبواب القراءة حديث ١.
- [٣١] آل شيخ راضى، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.
- [٣٢] (١) النساء: الآية ١٠٠.
- [٣٣] (٢) مريم: الآية ٥٢.
- [٣٤] (٣) الماعون: الآية ٦.
- [٣٥] (١) البقرة: الآية ١٩٧.
- [٣٦] (١) تهذيب الاحكام: ج ١، ص ٨.
- [٣٧] آل شيخ راضى، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.
- [٣٨] (١) المزمّل: الآية ١٥-١٦.
- [٣٩] (١) النحل: الآية ٩٢.
- [٤٠] (١) ولا يخفى ان وجه تعبيره بالتخيّل انما هو لان استحكام اليقين حيث يكون موجودا، اما مع تبدله بالشك فلا استحكام حقيقة لعدم اليقين حقيقة، و سيأتى مزيد ايضاح لذلك فى قوله ان قلت. (منه قدس سره).
- [٤١] (١) فرائد الاصول: ج ٢، ص ٥٧٤ (تحقيق عبد الله النوراني).
- [٤٢] آل شيخ راضى، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.

الجزء الثامن

تتمّة المقصد السابع

تتمّة مبحث الاستصحاب

تكملة روايات الاستصحاب

الخبر الاوّل صحيحة زرارة عدم نقض اليقين بالشك

و منها: صحيحة أخرى لزرارة قال: قلت له: أصاب ثوبى دم رعا ف أو غيره أو شىء من المنى، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فحضرت الصلاة، و نسيت أن بثوبى شيئا و صليت، ثم إنى ذكرت بعد ذلك، قال: تعيد الصلاة و تغسله، قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه، و علمت أنه قد أصابه، فطلبتة و لم أقدر عليه، فلما صليت وجدته، قال عليه السلام: تغسله و تعيد، قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه و لم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئا فصليت، فرأيت فيه، قال: تغسله و لا تعيد الصلاة، قلت:

لم ذلك؟ قال: لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا، قلت: فإنى قد علمت أنه قد أصابه، و لم أدر أين هو، فأغسله؟ قال: تغسل من ثوبك الناحية التى ترى أنه قد أصابها، حتى تكون على يقين من طهارتك،

قلت: فهل على إن شككت في أنه أصابه شيء أن انظر فيه؟ قال: لا ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك، قلت: إن رأيته في ثوبي و أنا في الصلاة، قال: تنقض الصلاة و تعيد، إذا شككت في موضع منه ثم رأيته، و إن لم تشك ثم رأيته رطبا، قطعت الصلاة و غسلته، ثم بنيت على الصلاة، لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك (١).

(١)

[الخبر الثاني: صحبة زارة في الشك في الطهارة من الخبث]

إشارة

ان هذه الصحيحة رويت مضمرة كما هي في المتن، و قد عرفت ان إضمارها لا يضر كما تقدم بيانه في الصحيحة الاولى، و رويت ايضا مسنده كما عن محكى العلل (قال: قلت له: اصاب ثوبي دم رعا ف او غيره او شيء من المنى فعلمت اثره الى ان اصيب له الماء، فحضرت الصلاة و نسيت ان بثوبي شيئا و صليت، ثم انى ذكرت بعد ذلك، قال عليه السلام: تعيد الصلاة و تغسله، قلت: فان لم اكن رأيته موضعه و علمت انه قد اصابه فطلبته و لم اقدر عليه فلما صليت وجدته، قال عليه السلام:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢

.....

تغسله و تعيد، قلت: فان ظننت انه قد اصاب و لم اتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئا فصليت فرأيت فيه، قال عليه السلام: تغسله و لا تعيد الصلاة، قلت: لم ذلك؟ قال عليه السلام: لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا، قلت: فاني قد علمت انه قد اصابه و لم ادر اين هو فاغسله؟

قال عليه السلام: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك، قلت فهل على ان شككت في انه اصابه شيء ان انظر فيه؟ قال عليه السلام: لا و لكنك تريد ان تذهب بالشك الذي وقع في نفسك، قلت: ان رأيته في ثوبي و انا في الصلاة، قال عليه السلام: تنقض الصلاة و تعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيته، و ان لم تشك ثم رأيته رطبا قطعت و غسلته ثم بنيت على الصلاة، لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك [١].

ثم لا يخفى ان فيها موارد من الدلالة: المورد الاول: قوله فعلمت أثره ... الى قوله ثم انى ذكرت بعد ذلك قال عليه السلام: تعيد الصلاة و تغسله. و هذا المورد يدل على ان الصلاة مع النجاسة نسيانا توجب الإعادة، و هو يوافق فتوى المشهور بالفرق بين الجهل حال الصلاة لعدم العلم فانهم افتوا فيه بصحة الصلاة و عدم لزوم الاعادة، و بين الجهل حال الصلاة للنسيان و فيه افتوا بلزوم الاعادة. المورد الثاني: من قوله عليه السلام قلت فان لم اكن ... الى قوله تغسله و تعيد. و يدل هذا المورد انه قد علم باصابة النجاسة للثوب اجمالا. و في قوله و لم اقدر عليه اشعار ببقاء العلم الاجمالي و انه لم يقدر على تحصيله، لا انه لم يكن له وجود، و لما كان العلم الاجمالي منجزا امره عليه السلام بالغسل و الاعادة.

المورد الثالث: من قوله قلت: فان ظننت ... الى آخر قوله عليه السلام فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك، و سيأتي الكلام في وجه دلالتها على الاستصحاب.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣

.....

المورد الرابع: قوله قلت فاني قد علمت انه اصابه ... الى قوله عليه السّلام حتى تكون على يقين من طهارتك. و حاصل هذا المورد يتضمن السؤال عن انه مع العلم الاجمالي باصابة النجاسة للثوب هل يجب غسل الثوب كله؟ فأجابه عليه السلام بانه يجب غسل الناحية التي ينحصر بها العلم الاجمالي بالاصابة، لانه بغسلها يحصل اليقين بطهارة الثوب.

المورد الخامس: من قوله فهل عليّ ان شككت ... الى آخر قوله عليه السّلام انما تريد ان تذهب الشك الذي وقع في نفسك. و حاصله السؤال عن وجوب الفحص في الشبهة الموضوعية، فأجابه عليه السّلام: ان الفحص فيها لا- يجب، و انما فائدته هو حصول اليقين اما بالنجاسة او بعدمها.

المورد السادس: قوله قلت ان رأيت في ثوبي ... الى آخر قوله عليه السّلام فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك. و لا اشكال في دلالة هذا المورد على الاستصحاب لانه عليه السّلام قد فرض وقوع الشك في النجاسة بعد العلم السابق بالطهارة، و بعد فرضه حكم بانه مورد الاستصحاب، و انه مما لا ينبغي له ان ينقض اليقين بالشك. و لكنه قد دفع الاشكال في هذا المورد من ناحية اخرى.

و حاصله: ان ظاهر سؤال السائل في هذا المورد الاخير هو انه قد رأى النجاسة في اثناء الصلاة و لم يكن له علم سابق بالاصابة، ففصل الامام عليه السّلام: بانه يلزمه الاعادة فيما اذا كان يحتمل وقوع النجاسة فصلي ثم رأى النجاسة في الاثناء، و اذا كان لا يحتمل وقوعها فصلي ثم رآها يبنى على صلاته بعد ان يغسل النجاسة. و قوله ثم رأيت رطباً جار مجرى الغالب، فان النجاسة اذا كانت هي النجاسة السابقة فالغالب ان تكون يابسة، و اذا رآها رطبة فيكون مجال لاحتمال ان تكون النجاسة قد وقعت عليه في اثناء الصلاة ... و بعد ان كان هذا ظاهر السؤال و الجواب يقع الاشكال في انه بعد فرض كونه مسبوقاً باليقين بالطهارة قبل الصلاة فالقاعدة تقتضي صحة الاجزاء السابقة الواقعة مع النجاسة، و ليس وقوع الصلاة ببعض اجزائها مع

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٤

.....

النجاسة اعظم من وقوع الصلاة كلها مع النجاسة، و قد حكم الامام بصحة الصلاة فيها كما هو مقتضى المورد الثالث في الصحيحة و هو قوله فان ظننت انه قد اصابه ... الى آخره.

و قد ذكروا وجوها للتخلص عن هذا الاشكال: الاول: ما حكى عن الجواهر بما حاصله: انه لا فرق بين الشق الاول و الشق الثاني في المورد الاخير من ناحية كون الحكم فيه هو الصحة، فيما اذا لم يكن التطهير موجبا للفعل المنافي في الصلاة، و انما حكم بالاعادة في الشق الاول لان التطهير فيه يستلزم الفعل المنافي، و في الشق الثاني لا يستلزم فعل المنافي.

و فيه، اولاً: ان الظاهر ان الشق الاول و الشق الثاني يشتركان في جميع الجهات عدا ان الشق الاول مما يقطع فيه بوقوع النجاسة من الاول، و الشق الثاني مما يحتمل فيه وقوعها في الاثناء، و ليس فيها و لا اشعار بالفرق بينهما من ناحية الفعل المنافي و عدمه.

و ثانياً: ظهور الرواية في ان الفرق بينهما هو ان الاجزاء السابقة كان اتيانها مع فرض الشك في اصابة النجاسة للثوب، و في الشق الثاني لم يكن يحتمل ذلك في حال اتيانها بها و قد حدث شكه بعد الرؤية.

الثاني: ما حكى عن صاحب الوافية في حمل الشق الاول على صورة العلم بالنجاسة و نسيانها و لذا حكم فيه بالاعادة، و الشق الثاني في صورة عدم العلم بالنجاسة و نسيانها و لذا كانت مجرى للاستصحاب.

و فيه: ان ظاهر الرواية فرض الشك في كلا الشقين، الّا انه في الشق الاول قد اتى بالاجزاء مع احتمال الاصابة، و في الشق الثاني لم يكن له احتمال في حال الاتيان، و انما احتمال له لذلك بعد الرؤية في اثناء الصلاة .. مضافاً الى انه على هذا الحمل يكون قوله: ثم رأيت

رطباً، لا فائدة فيه أصلاً، لأن ما ذكرنا من كونه جارياً مجرى الغالب إنما يصح حيث يكون المراد الفرق بين الشق الأول والثاني هو أنه بعد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٥

.....

رؤية النجاسة يابسة يحصل اليقين غالباً أو الاطمئنان بانها كانت من الأول، و هو فرض الشق الأول الذي حكم فيه بالاعادة. و مع كونها رطبة يكون مجال لاحتمال عدم وقوعها من الأول. و على هذا الحمل يكون المدار على سبق العلم و النسيان فان سبق العلم و النسيان و جبت الاعادة، و ان لم يحصل العلم و النسيان فلا اعادة سواء كانت النجاسة من الأول او في الاثناء، فلا يكون للرطوبة و عدمها فائدة اصلاً.

الثالث: الالتزام بان الفرق بين الشق الأول من هذا المورد الاخير و المورد الثالث هو التعميد، و لازمه ان يكون للرؤية في اثناء الصلاة خصوصية توجب الاعادة، دون رؤيتها بعد الصلاة فانها لا توجب الاعادة.

وفيه: ان الظاهر من الرواية عدم الخصوصية للرؤية، و ان الوجه في عدم الاعادة في المورد الثالث هو الاستصحاب.

الرابع: هو الالتزام باستحباب الاعادة في الشق الأول من المورد الاخير.. و فيه بعد اختصاص الاستحباب بوقوع النجاسة في بعض الاجزاء دون وقوعها كلها فيها.

الخامس: انه يحتمل ان يكون مورد السؤال مع فرض العلم الاجمالي باصابة النجاسة لسبق فرض العلم في المورد الرابع و الخامس، و لعله في قوله عليه السلام: اذا شككت في موضع منه اشعار بذلك، و وجه الاشعار هو فرض الشك في موضع من الثوب، و اما الشك في اصل اصابة الثوب كأنه مفروغ عنه، و لو كان الفرض هو الشك في اصل اصابة الثوب مع عدم العلم الاجمالي لقال اذا شككت في الاصابة او اذا شككت في نجاسة الثوب. و على هذا فيكون الفرق بين الشق الأول من هذا المورد الاخير و المورد الثاني: هو رؤية النجاسة هنا في الاثناء، و في المورد الثاني كان بعد الصلاة، و هو الداعي لسؤال السائل، فاجاب الامام عليه السلام بلزوم الاعادة، لعدم الفرق بينهما بعد منجزية العلم الاجمالي، ثم تفضل الامام ببيان ان الحكم ما لم يكن علم اجمالي هو عدم الاعادة. و قوله عليه السلام ثم رأته رطباً لبيان صحة الصلاة للاستصحاب مع فرض واضح، و هو فرض الشك في وقوع الاجزاء السابقة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٦

و قد ظهر مما ذكرنا في الصحيحة الاولى تقرب الاستدلال بقوله فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك في كلا الموردين، و لا نعيد (١).

نعم دلالتها في المورد الأول على الاستصحاب مبنى على أن يكون المراد من اليقين في قوله عليه السلام: لانك كنت على يقين من طهارتك اليقين بالطهارة قبل ظن الاصابة كما هو الظاهر، فإنه لو كان المراد منه اليقين

مع النجاسة، و لذا كان الاستصحاب في الشق الثاني خالياً عن الاشكال الآتي على الاستصحاب في المورد الثالث. و الله العالم.

(١) حاصله: ان هذه الصحيحة في المورد الثالث منها و الشق الثاني من موردها الاخير تدل على عدم جواز نقض اليقين بالشك، فان في المورد الثالث حيث كان على يقين من طهارة الثوب قبل ظن الاصابة، و صلى مع احتمال الاصابة، حكم الامام فيه بصحة الصلاة، لان رفع اليد عن اليقين السابق بالشك من نقض اليقين بالشك، و في الشق الثاني من المورد الاخير حيث انه كان على يقين من طهارة الثوب، و بعد رؤية النجاسة الرطبة يحتمل كون الاجزاء السابقة لم تكن مع النجاسة فهو شاك في وقوعها مع النجاسة، فرفع اليد عن اليقين السابق من نقض اليقين بالشك، و هو مراده (قدس سره) من الموردين بقوله: ((في كلا الموردين)). و ظهور هذه

الصحيحة في كون قضية الاستصحاب قضية ارتكازية أقوى من ظهورها بذلك في الصحيحة الأولى، لظهور قوله عليه السلام هنا- فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك- في ان نقض اليقين بالشك مما لا ينبغي، و هو ظاهر في ان الاخذ باليقين السابق مع الشك مما ينبغي، لانه اخذ باليقين و انه من الامور التي ينبغي الاخذ بها بما هي، لا بملاحظة حكم الشارع على طبقها. و لا وجه لكون قضية الاستصحاب من سنخ هذه الامور التي هي بطبعها مما ينبغي الاخذ بها الا لانها قضية ارتكازية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٧

الحاصل بالنظر و الفحص بعده الزائل بالرؤية بعد الصلاة، كان مفاد قاعدة اليقين، كما لا يخفى (١).

(١)

[تقريب دلالتها على الاستصحاب لا على قاعدة اليقين]

مراده من المورد الاول هو المورد الاول من الصحيحة المشتمل على قضية لا- تنقض، لا- بحسب الموارد في الصحيحة فانه المورد الثالث كما عرفت. و على كل فالمراد المشار اليه هو قوله: (قلت فان ظننت انه قد اصابه و لم اتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئا فصليت فرأيت فيه، قال عليه السلام: تغسله و لا تعيد الصلاة، قلت لم ذلك؟ قال عليه السلام لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدأ)).

و تمهيدا للمراد نقول: ان هنا قاعدتين: قاعدة الاستصحاب و قاعدة اليقين، و كلاهما متقومان باليقين و الشك، ألا ان الشك في قاعدة الاستصحاب لا يسرى الى اليقين، كما لو شك في وقوع الحدث بعد اليقين بالطهارة، فان الشك في وقوع الحدث بعد العلم بالطهارة موجب للشك في بقاء الطهارة لا في حدوثها، بخلاف قاعدة اليقين فانه لا بد من سراية الشك فيها الى حدوث اليقين، كما لو تيقن بنجاسة شيء اليوم ثم شك بعد ذلك في طهارته، على وجه سرى شكه الى يقينه الذي كان، فيكون الشك اللاحق موجبا لانقلاب اليقين الذي كان بالحدوث الى الشك، ففي قاعدة اليقين لا اجتماع فيها لليقين و الشك لسراية الشك فيها الى اليقين، و في قاعدة الاستصحاب مما يجتمع اليقين فيها و الشك، لعدم المنافاة بين اليقين بالحدوث مع الشك في البقاء، و في قاعدة اليقين حيث يسرى الشك فيها الى اليقين بالحدوث فلا يعقل اجتماع اليقين و الشك فيها.

اذا عرفت هذا ... فنقول: ان المراد من جملة فنظرت فلم أر شيئا انه قد حصل له اليقين بطهارة الثوب لما نظر فلم ير شيئا، و يكون له يقينان: يقين قبل ظن الاصابة، ثم ظن بالاصابة، ثم لما نظر و لم ير شيئا حصل له اليقين ثانيا بالطهارة، و بعد ان صلى رأى. و من الواضح انه بعد ان رأى يسرى شكه الى يقينه الذي حدث

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٨

.....

له بعد ان نظر فلم ير شيئا، فتكون لا- تنقض دالة على النهي عن نقض اليقين الذي سرى الشك اليه .. و لا- يخفى انه انما يكون له الشك السارى بعد الرؤية فيما اذا كان المراد من قوله فرأيت فيه هو رؤيته لنجاسة ما محتملة لان تكون هي النجاسة التي ظن باصابتها، و يحتمل ان تكون نجاسة اخرى غيرها. اما اذا كان المراد من قوله فرأيت فيه هو رؤية تلك النجاسة التي ظن باصابتها فليس له على هذا شك سار الى اليقين بعد الرؤية، بل الذي كان له هو اليقين بعد الرؤية.

و الحاصل: انه اذا نظر فلم ير شيئا فحصل له اليقين بعدم الاصابة بعد الظن بها، ثم بعد الصلاة رأى النجاسة التي كان يظن باصابتها، فالذي يحصل له عند ذلك هو اليقين بالاصابة، و ليس له شك سار الى اليقين، بخلاف ما اذا رأى نجاسة ما يحتمل ان تكون هي

النجاسة الاولى و غيرها فانه له- حينئذ- شك سار الى اليقين، لانه مع احتمالها فعلا انها هي النجاسة الاولى يكون يقينه بانه لم يصب الثوب بالنجاسة عند نظره في الثوب قد انقلب الى الشك، لفرض احتمال ان تكون هذه النجاسة هي النجاسة الاولى، واحتمال ان تكون غيرها، و لازم ذلك انقلاب يقينه الى الشك.

و حيث كان الظاهر من قوله فرأيت هو رؤية تلك النجاسة التي ظن باصابتها فلا مجال لقاعدة اليقين، لتقومها بالشك، و لا شك فيما اذا كان قد رأى النجاسة التي ظن باصابتها. و لما فرض الامام عليه السلام في كلامه اليقين و الشك، فلا بد و ان يكون المراد من قوله فنظرت فلم أر شيئا هو عدم رؤية النجاسة، لا حصول اليقين بالعدم لاجل عدم الرؤية، و يتعين ان يكون الذي قد حصل له بعد النظر هو الشك في الاصابة، و قد دخل الصلاة في فرض هذا الشك، و يتم بهذا ركنا الاستصحاب، و هما اليقين السابق قبل ظن الاصابة، ثم الشك في النجاسة بعد ان نظر فلم ير شيئا، و يكون الحكم بعدم الاعادة، لان الاعادة بعد الرؤية من نقض اليقين بالشك.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((نعم دلالة في المورد الاول)) و هو مورد قوله قلت فان ظننت انه قد اصابة ((على الاستصحاب مبنى على ان يكون المراد من اليقين في

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٩

ثم إنه أشكل على الرواية، بأن الاعادة بعد انكشاف وقوع الصلاة ليست نقضا لليقين بالطهارة بالشك فيها، بل باليقين بارتفاعها، فكيف يصح أن يعلل عدم الاعادة بأنها نقض اليقين بالشك؟ نعم إنما يصح أن يعلل به جواز الدخول في الصلاة، كما لا يخفى (١)، و لا يكاد يمكن

قوله عليه السلام لانك كنت على يقين من طهارتك)) هو ((اليقين بالطهارة)) الذي كان ((قبل ظن الاصابة)) و لازم هذا ان لا يكون المراد من قوله فنظرت فلم أر شيئا لبيان حصول اليقين له بعدم الاصابة بعد النظر، بل الفرض انه فحص فلم يجد من دون ان يكون قد حصل له اليقين بعدم الاصابة. ثم اشار الى ان الظاهر من الرواية هو هذا، دون اليقين بعدم الاصابة عند النظر بقوله: ((كما هو الظاهر)) و الوجه في كونه هو الظاهر هو ظهور الرؤية بعد ان صلى في رؤية النجاسة التي ظن باصابتها دون رؤية نجاسة ما. ثم اشار الى انه لو كان المراد من قوله فنظرت فلم أر شيئا هو حصول اليقين له بعدم الاصابة عند النظر، لكان مفاد الرواية قاعدة اليقين بقوله: ((فانه لو كان المراد منه)) أى لو كان المراد من اليقين في قوله عليه السلام لانك كنت على يقين من طهارتك هو ((اليقين الحاصل بالنظر و الفحص بعده)) أى يكون قول السائل فنظرت فلم أر شيئا دالا على حصول اليقين بعد النظر و الفحص، و على هذا يكون ((الزائل بالرؤية)) للنجاسة ((بعد الصلاة)) في قول السائل فصلت فرأيت فيه هو اليقين بعدم النجاسة الحاصل له بعد النظر و الفحص، و على هذا الفرض ((كان مفاد)) أى كان مفاد المورد الاول هو ((قاعدة اليقين كما لا يخفى)) ألا أنك قد عرفت ان لازم كون مفاد المورد قاعدة اليقين هو كون الرؤية للنجاسة بعد الصلاة هي رؤية نجاسة ما، لا رؤية النجاسة التي ظن باصابتها، و قد عرفت انه خلاف الظاهر.

(١)

[اشكال تطبيق التعليل على عدم وجوب الاعادة]

لا يخفى انه بناء على كون مفاد الرواية قاعدة اليقين لا يرد هذا الاشكال كما سنشير اليه ان شاء الله تعالى، و انما يرد الاشكال بناء على كون مفادها هو الاستصحاب.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٠

.....

و توضيح الاشكال على الرواية- بناء على دلالتها على الاستصحاب- يتوقف على امور: الاول: ان الاشكال فيها يختص بالموارد الاول الدال على الاستصحاب، دون المورد الثاني الذي هو المورد الاخير، لانه في المورد الثاني لا يقين له بوقوع الصلاة مع النجاسة بعد رؤيتها في اثناء الصلاة و هو واضح.

الثاني: ان النهى عن النقص في المورد الاول وقع علة لعدم الاعادة بعد رؤية النجاسة بعد الصلاة، لا للدخول في الصلاة.
الثالث: ان الشرط لصحة الصلاة: اما ان يكون هو عدم العلم بالنجاسة حال الصلاة، فلا بد من التعليل به لعدم الاعادة بالاستصحاب، لان العلة لعدم الاعادة هو عدم العلم بالنجاسة حال الصلاة، سواء كان هناك استصحاب او لم يكن، كما لو لم يكن له حالة سابقة و صلى جاهلا بالنجاسة، ثم انكشف وقوعها في النجاسة، فان صلاته تقع صحيحة. و اما ان يكون الشرط لصحة الصلاة هو الطهارة الواقعية، فالصلاة ان وقعت مع الطهارة واقعا كانت صحيحة، و ان وقعت مع النجاسة واقعا كانت باطلة، و على هذا فالاستصحاب يكون مجوزا للدخول في الصلاة و لصحة الصلاة ما لم ينكشف وقوعها في النجاسة، أما اذا انكشف وقوعها في النجاسة فلا بد من الاعادة، لليقين الحاصل بوقوعها مع النجاسة، و على هذا فالاعادة بعد انكشاف وقوعها في النجاسة يكون من نقض اليقين باليقين، لا من نقض اليقين بالشك.

اذا عرفت هذه الامور ... فنقول: ان ظاهر المتن وقوع الاشكال في الصحيحة بناء على كون الشرط هو الطهارة الواقعية، و على هذا فالصحيحة في المورد الاول حيث دلت على ان العلة لعدم الاعادة- بعد انكشاف وقوع الصلاة مع النجاسة- هو كون الاعادة من نقض اليقين بالشك، يقع الايراد عليها بان الاعادة بعد انكشاف وقوع الصلاة في النجاسة هو من نقض اليقين باليقين، لا من نقض اليقين بالشك.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١١

.....

و الحاصل: ان الاشكال في الصحيحة لا من ناحية دلالتها على الاستصحاب، بل من ناحية كون الاستصحاب المتقوم بالشك وقع علة فيها لعدم الاعادة، مع انه بعد رؤية النجاسة يتيقن بوقوع الصلاة مع النجاسة، و لا شك في ذلك حتى تكون الاعادة من نقض اليقين بالشك، بل الاعادة بعد رؤية النجاسة من نقض اليقين باليقين.

و الحاصل: ان دلالة الرواية على الاستصحاب الواقع علة لعدم الاعادة ينافي كون الشرط للصلاة هو الطهارة الواقعية، لان الاستصحاب متقوم بالشك، و لا شك في عدم الطهارة حال الصلاة، لانه من الواضح انه بعد رؤية النجاسة يتيقن بمصاحبة الصلاة لعدم الطهارة، و لا شك له في ذلك، فكيف يصح ان يكون الاستصحاب المتقوم بالشك علة لعدم الاعادة؟

ثم لا يخفى ان هذا الاشكال انما يرد حيث يكون المستفاد من الصحيحة هو الاستصحاب، اما لو كان المستفاد منها قاعدة اليقين فلا يرد الاشكال، لما عرفت من كون دلالتها على قاعدة اليقين منوطا بكون المرئي بعد الصلاة هو نجاسة ما، لا النجاسة الاولى، و لازم كونها نجاسة ما هو الشك في عدم الطهارة حال الصلاة، لانه من الواضح انه بعد رؤية النجاسة يتيقن بمصاحبة الصلاة لعدم الطهارة، و لا شك له في ذلك، فكيف يصح ان يكون الاستصحاب المتقوم بالشك علة لعدم الاعادة؟
ثم لا يخفى ان هذا الاشكال انما يرد حيث يكون المستفاد من الصحيحة هو الاستصحاب، اما لو كان المستفاد منها قاعدة اليقين فلا يرد الاشكال، لما عرفت من كون دلالتها على قاعدة اليقين منوطا بكون المرئي بعد الصلاة هو نجاسة ما، لا النجاسة الاولى، و لازم كونها نجاسة ما هو الشك في وقوع الصلاة مع النجاسة، لاحتمال كونها نجاسة اخرى غير النجاسة الاولى، فتكون الاعادة من نقض اليقين بالشك، لا من نقض اليقين باليقين، لعدم اليقين بعد رؤية نجاسة ما بوقوع الصلاة مع النجاسة، لاحتمال كونها نجاسة اخرى وقعت على الثوب بعد تمام الصلاة. و قد اشار الى الاشكال- بعد البناء على كون الشرط هو الطهارة الواقعية- في ان الاعادة تكون من نقض اليقين باليقين لا- من نقض اليقين بالشك بقوله: ((ثم انه اشكل على الرواية)) الظاهرة في كون العلة لعدم الاعادة هي كون الاعادة بعد رؤية النجاسة هي من نقض اليقين بالشك (بان الاعادة بعد انكشاف وقوع الصلاة) مع النجاسة (ليست نقضا لليقين بالطهارة بالشك فيها)) لوضوح انه بعد رؤية النجاسة يتيقن بوقوع الصلاة مع النجاسة، و لا شك له في ذلك حتى تكون الاعادة من

نقض اليقين

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٢

التفصي عن هذا الاشكال إلا- بأن يقال: إن الشرط في الصلاة فعلا حين الالتفات إلى الطهارة هو إحرازها، ولو بأصل أو قاعدة لا نفسها، فيكون قضية استصحاب الطهارة حال الصلاة عدم إعادتها و لو انكشف وقوعها في النجاسة بعدها، كما أن إعادتها بعد الكشف تكشف عن جواز النقص و عدم حجية الاستصحاب حالها، كما لا يخفى، فتأمل جيدا (١).

بالشك (بل)) الاعادة بعد رؤية النجاسة تكون (ب)) سبب (اليقين بارتفاعها)) أي بسبب اليقين بارتفاع الطهارة، لحصول اليقين بكون الصلاة كانت فاقدة لشرطها و هي الطهارة الواقعية، و مع هذا (فكيف يصح ان يعلل عدم الاعادة بانها نقض اليقين بالشك)) و بالجملة ان دلالة الصحيحة على الاستصحاب ينافي كون الشرط للصلاة هي الطهارة الواقعية، لان الاستصحاب فيها وقع علة لعدم الاعادة، مع ان الاعادة بعد رؤية النجاسة تكون من نقض اليقين باليقين لا من نقضه بالشك.

نعم لو كان الاستصحاب في الصحيحة علة للدخول في الصلاة لما ورد الاشكال، لوضوح انه عند الدخول في الصلاة كان متيقنا بالطهارة السابقة على الظن بالاصابة، و شاكا فيها بعد النظر و الفحص، فيكون عدم دخوله في الصلاة لاجل الشك في النجاسة من نقض اليقين بالشك، و من آثار حجية الاستصحاب جواز الدخول معه في الصلاة، لان معنى البناء على اليقين السابق هو ترتيب آثاره التي منها جواز الدخول في الصلاة في المقام، و الى هذا اشار بقوله: (نعم انما يصح ان يعلل به ... الى آخر الجملة)).

(١)

[جواب المصنف عن الاشكال و توجيه التعليل]

الظاهر من المصنف انحصار دفع الاشكال بهذا الجواب الذي يذكره، و سيشير في قوله ثم انه لا يكاد يصح التعليل الى جواب آخر لم يرتضه أولا ثم صححه، و هناك اجوبة اخرى لم يشر اليها اكثرها غير خال عن الاشكال.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٣

.....

و توضيح الجواب المعتمد عنده (قدس سره) في المتن يتوقف على بيان امرين:

الأمر الاول: انه يحتمل في مرحلة الثبوت في الشرطية و المانع من حيث الطهارة و النجاسة وجوه، و لكن المصنف اشار الى وجهين منها: الاول: ما بنى عليه الاشكال و هو كون الطهارة الواقعية شرطا يدور الامر في صحة الصلاة و عدمها عليها، و الاستصحاب انما يكفي عنها في حال عدم انكشاف الخلاف، و اما مع انكشاف الخلاف فلا يكفي. الثاني: ما اختاره في المتن من كون الشرط لصحة الصلاة في حال التفات المكلف الى حاله- من كونه واجدا للشرط ام لا- هو احراز الطهارة، اما احراز العلم او بالعلمي كالأستصحاب او قاعدة الطهارة. و اما في حال عدم التفات و غفلته عن حاله فالشرط عدم العلم بالنجاسة فيما اذا لم يكن قد علم بالنجاسة و نسيها لانه قد دلت الاخبار على صحة صلاة من صلى في النجاسة جاهلا مع عدم سبق علمه بها و به افتى المشهور. و على كل فالشرط في حال الالتفات هو احراز الطهارة اما بالعلم او بالعلمي، و على هذا فلا تكون الطهارة الواقعية شرطا واقعيًا، و لا خصوص العلم بها شرطا، بل الشرط هو الاحراز لها اعم من كونه بالعلم او بالعلمي.

الامر الثاني: ان قوله عليه السلام لا- صلاة إلا بطهور- بناء على شمول الطهور للطهارة عن الخبث و عدم اختصاصه بالطهارة عن

الحدث- و ان اقتضى كون الطهارة الواقعية شرطا، إلّا انه لا بد من تقديم دلالة مثل الصحيحة عليه المستفاد منها هو كون احراز الطهارة مع الالتفات شرطا، كما يتقدم عليه ايضا الاخبار الدالة على صحة صلاة الجاهل بالنجاسة مع عدم سبق العلم بها و نسيانها، لانهما اخص من لا صلاة إلّا بطهور، لاستلزامها عدم صحة صلاة الملتفت اذا كانت مع النجاسة، و عدم صحة صلاة الجاهل غير الناسي اذا كانت صلاته مع النجاسة، فالدليل الدال على صحة صلاة الملتفت المحرز للطهارة و لو بالاصل و ان كانت مع النجاسة واقعا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٤

.....

اخص منه، و كذلك الدليل الدال على صحة صلاة الجاهل غير الناسي و ان كانت صلاته مع النجاسة واقعا اخص منه ايضا، و لا بد من تقديم الخاص على العام.

اذا عرفت ... هذا فنقول: انه اذا كان احراز الطهارة شرطا للملتفت فالمستصحب للطهارة واجد للشرط، و لازم كونه واجدا للشرط انه لا اعادة عليه بعد انكشاف وقوع الصلاة مع النجاسة، و ان اعادة الصلاة بعد انكشاف وقوعها مع النجاسة من نقض اليقين بالشك، لان لازمها عدم الاخذ بالاستصحاب و عدم البناء على ما كان على يقين منه، و لازم الاخذ باليقين السابق هو كونه واجدا لما هو الشرط الذي هو الاحراز، لانه قد احرز الطهارة بالعلمي و هو الاستصحاب. و قد اشار الى ما ذكرنا من كون الشرط للملتفت هو احراز الطهارة و لو بالعلمي كمثال الاصل الاستصحابي او قاعدة الطهارة بقوله: ((إلّا بان يقال ان الشرط في الصلاة فعلا حين الالتفات الى الطهارة)). و قد عرفت ان قيد الالتفات هو للتنبية على انه ليس الشرط مطلقا هو الاحراز لصحة صلاة الجاهل غير الناسي مع النجاسة مع انه لا احراز له لا علما و لا عمليا لفرض غفلته، و على كل فالشرط مع الالتفات ((هو احرازها)) أى احراز الطهارة ((و لو ب)) العلمى ك ((أصل)) مثل الاستصحاب ((او قاعدة)) كقاعدة الطهارة ((لا نفسها)) أى ليس نفس الطهارة الواقعية شرطا لصحة الصلاة فعلا بالنسبة الى الملتفت، بل احرازها هو الشرط. و قد اشار الى انه اذا كان الشرط فعلا هو احراز الطهارة لا نفسها صح التعليل لعدم الاعادة بعد انكشاف وقوع الصلاة مع النجاسة بالاستصحاب، لكون الاستصحاب احرازا بالعلمي، فتقع الصلاة واجدة لشرطها و هو الاحراز الحاصل بواسطة الاستصحاب بقوله: ((فيكون قضية استصحاب الطهارة ... الى آخر الجملة)). و قد اشار الى انه اذا كان عدم الاعادة مما يقتضيه جريان الاستصحاب و هو عدم نقض اليقين بالشك، فلا بد و ان تكون الاعادة من نقض اليقين بالشك بقوله: ((كما ان إعادتها بعد الكشف ... الى آخر الجملة)).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٥

لا- يقال: لا- مجال حينئذ لاستصحاب الطهارة فإنه إذا لم يكن شرطا لم يكن موضوعا لحكم مع أنه ليس بحكم، و لا محيص في الاستصحاب عن كون المستصحب حكما أو موضوعا لحكم (١).

فإنه يقال: إن الطهارة و إن لم تكن شرطا فعلا، إلا أنها غير منعزلة عن الشرطية رأسا، بل هي شرط واقعي اقتضائي، كما هو قضية

(١) حاصله: انه لا- بد في المستصحب من ان يكون اما حكما شرعيا او موضوعا لحكم شرعي، و الطهارة و النجاسة ليستا حكما مجعولا شرعيا، بل هما امران واقعيان كشف عنهما الشارع، و ليست الطهارة في المقام موضوعا لحكم شرعي، لان الحكم الشرعي في المقام هو الشرطية، و ليست الطهارة على الفرض هي الشرط، بل الشرط احراز الطهارة و ان لم يكن طهارة في الواقع، فلا- وجه لاستصحاب الطهارة لاجل صحة الصلاة و كونها واجدة للشرط، لان الطهارة ليست مجعولة بنفسها حتى يصح استصحابها لترتيب آثارها، و ليست موضوعا لحكم شرعي لاین الحكم الشرعي هنا هو الشرطية و موضوعها هو الاحراز دون نفس الطهارة، فلا يجرى استصحاب الطهارة لانها ليست بنفسها مجعولة و لا موضوعا للحكم المجعول، و لا بد في جريان الاستصحاب من احد الامرين كما

عرفت، و لذا قال (قدس سره): ((لا مجال حينئذ)) أى انه اذا كان الشرط هو الاحراز لم يكن مجال ((لاستصحاب الطهارة فانه اذا)) كان المفروض كون الاحراز هو الشرط و ((لم يكن)) الطهارة ((شرطا لم يكن)) الطهارة ((موضوعا لحكم)) شرعى فى المقام. و اشار الى انها ليست بنفسها من المجعولات الشرعية بقوله: ((مع انه ليس)) الطهارة ((بحكم)) مجعول. و اشار الى انه لا بد فى الاستصحاب من احد الامرين بقوله: ((و لا محيص فى)) جريان ((الاستصحاب عن كون المستصحب حكما)) بنفسه مجعولا ((او موضوعا لحكم)) مجعول، فلا مجال لجريان استصحاب الطهارة فى المقام.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٦

التوفيق بين بعض الاطلاقات و مثل هذا الخطاب، هذا مع كفاية كونها من قيود الشرط، حيث أنه كان إحرازها بخصوصها لا غيرها شرطا (١).

(١) أجاب عنه بجوابين: الاول: ان الطهارة و ان لم تكن فى المقام شرطا فعليا، إلا انها فيها اقتضاء الشرطية، لان التوفيق بين قوله لا صلاة إلا بطهور المقتضى لكون الطهارة هى الشرط، و بين مثل الصحيحة المقتضية لكون الاحراز هو الشرط، و بعد تقديم الصحيحة فالشرط الفعلى يكون هو الاحراز، و يحمل حديث لا صلاة إلا بطهور على كون الطهارة شرطا واقعا اقتضائيا لا فعليا، و هذا المقدار من الشرطية الاقتضائية الواقعية للطهارة كاف فى صحة استصحابها. و الى هذا الجواب الاول أشار بقوله: ((ان الطهارة و ان لم تكن شرطا فعلا)) لان الشرط الفعلى فى المقام هو الاحراز ((إلا انها غير منعزلة عن الشرطية رأسا بل هى شرط واقعى اقتضائى)) و اشار الى ان السبب فى حملها على الشرطية الاقتضائية، هو التوفيق بين ما يدل على كونها شرطا واقعا و باطلاقه على كونه فعليا و هى الاطلاقات مثل قوله لا صلاة إلا بطهور، و بين ما يدل صريحا على كون الاحراز هو الشرط كمثل الصحيحة بقوله: ((كما هو قضية التوفيق بين بعض الاطلاقات)) كلا صلاة إلا بطهور ((و مثل هذا الخطاب)) و هو الصحيحة الآمرة بعدم الاعادة، لان الاعادة من نقض اليقين بالشك كما عرفت ببيانها.

و لا يخفى ان الاستصحاب حيث انه هو البناء العملى فلا بد فيه من كون المستصحب اما حكما فعليا او موضوعا لحكم فعلى، و الشرطية الاقتضائية حكم اقتضائى لا فعلى، و لذا كان المعتمد هو الجواب الثانى. و حاصله: انه يكفى فى الاستصحاب ان يكون للمستصحب دخالة فى أثر من الآثار الشرعية، و لو بنحو بان يكون متعلقا لما هو الموضوع للحكم، و الموضوع للحكم فى المقام هو الاحراز المتعلق بالطهارة، فالشرط الفعلى فى المقام هو احراز الطهارة لا غيرها، فيجرى الاستصحاب فى الطهارة لكونها متعلقا للاحراز، فان احرازها هو الشرط دون

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٧

لا يقال: سلمنا ذلك، لكن قضية أن يكون علة عدم الاعادة حينئذ، بعد انكشاف وقوع الصلاة فى النجاسة، هو إحراز الطهارة حالها باستصحابها، لا الطهارة المحرزة بالاستصحاب، مع أن قضية التعليل أن تكون العلة له هى نفسها لا إحرازها، ضرورة أن نتيجة قوله: لانك كنت على يقين .. إلى آخره، أنه على الطهارة لا أنه مستصحبها، كما لا يخفى (١).

احراز غيرها، و الى هذا اشار بقوله: ((مع كفاية كونها من قيود الشرط)) و الطهارة فى المقام من قيود الشرط ((حيث انه كان)) الشرط ((احرازها)) أى احراز الطهارة ((بخصوصها لا)) احراز ((غيرها)) ... و الحاصل: انه لما كان احرازها لا احراز غيرها ((شرطا)) كانت من قيود الشرط فيصح استصحابها لذلك.

(١) حاصله: انه لو سلمنا جريان الاستصحاب، و سلمنا كون الاحراز هو الشرط دون الطهارة الواقعية، إلا انه على هذا يكون العلة لعدم الاعادة هو وجود الشرط الفعلى فى حال الصلاة و هو الاحراز، فهو العلة لعدم الاعادة، و الاستصحاب الجارى هو استصحاب الطهارة

التي كانت متيقنة، و ان اليقين السابق بها لا- ينقض بالشك، و مرجعه الى البناء على الطهارة، و يكون الاستصحاب موجبا لكون الطهارة محرزة تعبدا به، و ان هذه الطهارة التي اقتضاها الاستصحاب هي العلة لعدم الاعادة، و لازم هذا كون الطهارة المستصحة هو الشرط لا- الاحراز. و الحاصل انه لو كان العلة لعدم الاعادة هو الاحراز لكان نفس الاستصحاب هو العلة لعدم الاعادة لا الطهارة المستصحة، و الذي تدل عليه الصحيحة هو كون العلة لعدم الاعادة نفس الطهارة المستصحة دون الاستصحاب، لان قوله عليه السلام في مقام بيان العلة لعدم الاعادة: لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك، معناه ان عدم جواز نقض اليقين السابق بالطهارة في مقام الشك يقتضى البناء على الطهارة، و ان العلة لعدم الاعادة حيثية انه متطهر في حال

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٨

.....

الصلاة، و لازم هذا كون نفس الطهارة المستصحة هي الشرط، و لو كان الشرط هو الاحراز لكان يقول مثلا: لانك كنت على استحباب للطهارة، و به يحصل الاحراز الذي تصح به الصلاة فلا اعادة، او امثال ما يؤدي ذلك. فاتضح مما ذكرنا: انه بناء على كون الشرط هو الاحراز يكون نفس الاستصحاب هو الشرط لانه احراز تعبدى، و لا دخل للطهارة في ما هو الشرط الا- كونها متعلقة للاحراز، و به يقتضى ان يكون التعليل لعدم الاعادة، مع ان ظاهر الصحيحة كون نفس الطهارة المستصحة هي الشرط، و بين الامرين فرق واضح ...
فظهر: ان كون الاحراز هو الشرط و ان اندفع به الاشكال، إلا ان ظاهر الصحيحة يأباه.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((لا يقال سلمنا ذلك)) أى سلمنا انه اذا كان الشرط هو الاحراز يندفع الاشكال ((لكن قضية)) أى لكن قضية كون الشرط هو الاحراز يقتضى ((ان يكون علة عدم الاعادة حينئذ بعد انكشاف)) الخلاف و ((وقوع الصلاة فى النجاسة هو احراز الطهارة حالها)) أى حال الصلاة ((باستصحابها)) أى باستصحاب الطهارة، لان نفس الاستصحاب احراز تعبدى و هو الشرط ((لا)) ان الشرط هو ((الطهارة المحرزة بالاستصحاب)) و اشار الى ان هذا و ان صح ثبوتها إلا ان دليل الاثبات لا يساعد عليه، بل المستفاد من دليل الاثبات و هو الصحيحة كون العلة لعدم الاعادة هي الطهارة المستصحة لا استحبابها بقوله: ((مع ان قضية التعليل ان تكون العلة له)) لعدم الاعادة ((هي نفسها)) أى هي نفس الطهارة المحرزة بالاستصحاب ((لا)) ان العلة لعدم الاعادة هو ((احرازها ضرورة ان)) المستفاد من ((نتيجة قوله)) عليه السلام ((لانك كنت على يقين)) من طهارتك ((... الى آخره)) انه بعد سبق يقينه بالطهارة، و الشك فيها يبنى على الطهارة و انه متطهر حال الصلاة، و كونه متطهرا حال الصلاة هو العلة لعدم الاعادة ((لا)) انه مستصحبها)) أى لا ان العلة لعدم الاعادة هو كونه مستصحبها للطهارة، حتى يكون لازم ذلك كون الشرط هو نفس الاستصحاب لانه احراز تعبدى.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٩

فإنه يقال: نعم، و لكن التعليل إنما هو بلحاظ حال قبل انكشاف الحال، لكنك التنبه على حجية الاستصحاب، و أنه كان هناك استحباب مع وضوح استلزام ذلك لان يكون المجدى بعد الانكشاف، هو ذاك الاستصحاب لا الطهارة، و إلا لما كانت الاعادة نقضا، كما عرفت فى الاشكال (١).

(١) ينبغي ان لا- يخفى ان المصنف اجاب عنه بجوابين، و اشار ايضا الى جواب ثالث فى طى ايراده عليه، ثم اجاب عما اورده على الجواب الثالث.

و على كل فحاصل ما ذكره اولا يتضمن جوابين عما ذكر فى لا يقال.

توضيح الجواب الاول بأمرين:

الاول: ان الشرط اذا كان هو الطهارة المستصحبة فبعد انكشاف الخلاف يتبين انه لم تكن صلاته مع الطهارة، و لازم كونها هو الشرط هو جواز الدخول و كفاية استصحابها حيث لا ينكشف الخلاف، و على هذا فلا يصح تعليل عدم الاعادة بلحاظ حال الانكشاف. و اما اذا كان الشرط هو الاحراز فحيث انه لا انكشاف فيه للخلاف بعد انكشاف وقوع الصلاة مع النجاسة، لان الشرط هو الاحراز حال الاتيان بالصلاة، و قد حصل و تمت الصلاة بواسطته مستوفية لشرطها، و لازم هذا كون الاحراز مما يصح ان يكون علة للدخول و لعدم الاعادة، و يصح التعليل به لعدم الاعادة بلحاظ حال الصلاة، و بلحاظ حال ما بعد انكشاف وقوع الصلاة في النجاسة.

الامر الثاني: ان الظاهر من الصحيحة هو التعليل لعدم الاعادة بلحاظ حال ما قبل الانكشاف، و من الواضح انه في حال ما قبل الانكشاف سواء كان الشرط هو الطهارة المحرزة، او كان هو الاحراز بالاستصحاب فلا-تجب الاعادة، و لما كان بهذا اللحاظ لا ينحصر التعليل لعدم الاعادة بالاحراز، بل يصح التعليل لها بالطهارة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٠

.....

المحرزة بالاستصحاب ايضا، و انما علل بها مع انها ليست هي الشرط للتنبيه على ان الاحراز الذي هو الشرط كان باستصحابها، لا بقاعدة اخرى كقاعدة الطهارة.

و الحاصل: ان التعليل لعدم الاعادة لما كان بلحاظ حال الصلاة و هو حال ما قبل الانكشاف، و كان التعليل لعدم الاعادة يصح بكل منهما، علل بالطهارة المستصحبة للتنبيه على ان الشرط الذي هو الاحراز كان لاستصحاب الطهارة لا غيرها. و قد اشار المصنف الى انه اذا كان التعليل لعدم الاعادة بلحاظ حال ما قبل الانكشاف يصح بكل منهما بقوله: ((نعم)) لو كان التعليل بلحاظ حال الانكشاف لا نحصر التعليل بالاحراز الحاصل بنفس الاستصحاب لا بالطهارة المستصحبة (و لكن)) حيث كان (التعليل انما هو بلحاظ حال قبل الانكشاف)) و قد عرفت انه اذا كان كذلك صح التعليل بكل منهما، و انما عبر بالطهارة المستصحبة (لنكتة التنبيه على حجية الاستصحاب و انه كان هناك استصحاب)) يحصل به الاحراز الذي هو الشرط، و لم يكن الاحراز لاجل قاعدة اخرى غير الاستصحاب.

الجواب الثاني: لا يخفى ان هذا الجواب الثاني هو بلحاظ ما بعد الانكشاف.

و مجمله: ان التعليل بلحاظ ما بعد الانكشاف ينحصر في كون الشرط هو احراز الطهارة بالاستصحاب لا نفس الطهارة المستصحبة. و توضيحه: ان الاستفادة من الصحيحة هو استصحاب الطهارة في مقام الشك، و استصحاب الطهارة هو عبارة عن نفس الاستصحاب- بما هو احراز- و عن الطهارة المستصحبة، و يمكن ان يكون كل منهما هو الشرط، و لكن حيث وقع التعليل لعدم الاعادة بعد انكشاف الخلاف باستصحاب الطهارة في حال الشك و هو حال ما قبل الانكشاف، فلا بد و ان يكون العلة هو ما يكون أثره بعد الانكشاف هو عدم الاعادة، فتكون الاعادة على نحو انه بعد الانكشاف من نقض اليقين بالشك، و من الواضح ان الذي يكون اثره في حال الانكشاف هو عدم الاعادة- لانها من نقض اليقين بالشك- هو كون الشرط نفس الاستصحاب الذي هو الاحراز التعبدى. و اما لو كان الشرط

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢١

.....

هو الطهارة المستصحبة فلا يكون له الاثر بعد الانكشاف، لوضوح ان الشرط لو كان هو الطهارة المستصحبة فبعد انكشاف الخلاف لا

تكون الاعادة من نقض اليقين بالشك، بل من نقض اليقين باليقين، و انما تكون الاعادة من نقض اليقين بالشك حيث يكون الشرط هو نفس استصحاب الطهارة، لانه يكون بما هو احراز تعبدى شرطا، و اذا كان- بما هو احراز- شرطا فليس له كشف الخلاف، و انما كشف الخلاف للطهارة المستصحبة، لانه بعد انكشاف وقوع الصلاة مع النجاسة ينكشف انه لا طهارة في حال الصلاة، و لا ينكشف بعد انكشاف وقوع الصلاة مع النجاسة انه لم يكن له احراز حال الصلاة، بل الاحراز التعبدى قد تحقق و وجد، و لا يعقل ان ينكشف بعد فرض تحقق الوجود انه لا وجود، فالاحراز لا انكشاف فيه للخلاف بعد تحققه.

فاتضح: ان التعليل لعدم الاعادة بعد انكشاف وقوع الصلاة مع النجاسة بان الاعادة من نقض اليقين بالشك تستلزم كون الشرط هو الاحراز، و ان الاستصحاب احراز تعبدى و هو الشرط. و من البين ان المصلى لما كان له استصحاب في حال الصلاة و هو احراز تعبدى و هو الشرط تكون الاعادة بعد انكشاف وقوع الصلاة مع النجاسة من عدم العمل بالاستصحاب و عدم ترتيب آثاره، لان من ترتيب آثاره هو عدم الاعادة بعد انكشاف وقوع الصلاة مع النجاسة.

و اما دعوى كون الظاهر ان العلة لعدم الاعادة هو الطهارة المستصحبة.

فيرده، اولاً: انه لا وجه لدعوى الظهور بعد قيام القرينة و هى كون العلة بلحاظ ما بعد الانكشاف، و قد عرفت ان الذى يكون الاعادة من نقض اليقين بالشك فى حال الانكشاف انما هو حيث يكون الشرط هو نفس الاحراز الحاصل بالاستصحاب.

و ثانياً: انه لا وجه لدعوى الظهور بكون العلة هو الطهارة دون الاستصحاب، بل الظاهر منه هو انه لا اعادة لاستصحاب الطهارة، فذكر الطهارة انما هو لكونها متعلقة للاستصحاب، و ان استصحابها هو العلة لعدم الاعادة.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٢

ثم إنه لا- يكاد يصح التعليل، لو قيل باقتضاء الامر الظاهرى للاجزاء، كما قيل، ضرورة أن العلة عليه إنما هو اقتضاء ذاك الخطاب الظاهرى حال الصلاة للاجزاء و عدم إعادتها، لا لزوم النقص من الاعادة كما لا يخفى (١)،

و على كل فقد اشار الى ما ذكرناه اولاً بقوله: ((مع وضوح استلزام ذلك)) أى ان التعليل لعدم الاعادة بان الاعادة من نقض اليقين بالشك مع فرض انكشاف وقوع الصلاة مع النجاسة يستلزم ((لان يكون المجدى)) فى المقام ((بعد)) فرض ((الانكشاف هو ذاك الاستصحاب)) لكون الشرط هو الاحراز و الاستصحاب احراز تعبدى ((لا)) ان الشرط هو ((الطهارة)) المستصحبة ((و إلاً)) أى و لو كان الشرط هو الطهارة المستصحبة ((لما كانت الاعادة)) بعد انكشاف وقوع الصلاة مع النجاسة ((نقضاء)) لليقين بالشك، بل كانت من نقض اليقين باليقين ((كما عرفت فى الاشكال)).

(١)

[التعليل باقتضاء الأمر الظاهرى للاجزاء و الايراد عليه]

هذا هو الجواب الثالث عن الاشكال المتقدم بكون الاعادة بعد انكشاف وقوع الصلاة مع النجاسة ليست من نقض اليقين بالشك، بل هى من نقض اليقين باليقين.

و حاصل هذا الجواب: ان العلة فى المقام لعدم الاعادة هو الامر الظاهرى- بناء على اقتضاء الامر الظاهرى للاجزاء- فان المصلى لما كان فى حال الصلاة شاكا بعد اليقين و عليه ان لا ينقض يقينه فى تلك الحال، فهو مأثور فى تلك الحال بأمر ظاهرى، بان يصلى فى ذلك الثوب المشكوك طهارته لاجل الاستصحاب، و الامر الظاهرى يقتضى الاجزاء كما قيل به فى بابه، و من البين ان كون الامر الظاهرى مقتضيا للاجزاء مستلزم لعدم الاعادة بعد انكشاف وقوع الصلاة مع النجاسة، كسائر موارد الاجزاء فى الامر الظاهرى بعد انكشاف الخلاف.

وقد اورد عليه: بانه مناف لما يستفاد من الصحيحة، لان الظاهر منها كون العلة لعدم الاعادة هو كون الاعادة من نقض اليقين بالشك و لازم هذا كون العلة هي الاستصحاب بما هو استصحاب، لا لانه من مصاديق قاعدة الاجزاء في الامر
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٣

اللهم إلا- أن يقال: إن التعليل به إنما هو بملاحظة ضميمته اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء، بتقريب أن الاعادة لو قيل بوجوبها كانت موجبة لنقض اليقين بالشك في الطهارة قبل الانكشاف و عدم حرمة شرعا، و إلا للزم عدم اقتضاء ذاك الامر له، كما لا يخفى، مع اقتضائه شرعا أو عقلا (١)،

الظاهري. و قد اشار المصنف الى هذا الجواب في طي الايراد عليه بقوله: (ثم انه لا يكاد يصح التعليل) لعدم الاعادة في المقام بان الامر الظاهري يقتضى الاجزاء بناء على القول باقتضائه لذلك، و اليه اشار بقوله: (لو قيل باقتضاء الامر الظاهري للاجزاء) و قد عرفت تقريبه. و قوله (كما قيل) اشارة الى ضعف هذا التعليل و انه لا يكاد يصح. و اشار الى الوجه في كون هذا التعليل مما لا يكاد يصح بقوله:

(ضرورة) انه بناء على هذا التعليل تكون العلة لعدم الاعادة هو اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء، لا ان الاستصحاب في المقام هو العلة لعدم الاعادة ف (ان العلة) لعدم الاعادة بناء (عليه) أى على هذا التعليل (انما هو اقتضاء ذاك الخطاب الظاهري حال الصلاة للاجزاء) هو المقتضى ل (عدم اعادتها) لتحقيقه في احد مصاديقه و هو الاستصحاب (لا) ان المقتضى لعدم الاعادة هو الاستصحاب و (لزوم النقض من الاعادة) و قد عرفت ان ظاهر الرواية كون العلة لها هو نفس الاستصحاب و لزوم النقض من الاعادة، لا ان الاستصحاب من مصاديق الامر الظاهري الذى هو العلة لعدم الاعادة.

(١)

[تصحيح التعليل و دفع ما اورد عليه]

هذا تصحيح منه لهذا الجواب، و دفع لما اوردده عليه. و حاصله: ان الجواب بكون الامر الظاهري هو العلة للاجزاء يرجع الى صغرى و هي استصحاب الطهارة في حال الشك، و كبرى و هي انه بعد جريان الاستصحاب يكون هناك امر ظاهري بالصلاة في الثوب المشكوك الطهارة، و لازم هذا القياس المؤلف من هذه الصغرى و الكبرى هو الاجزاء، لما قيل به في محله من استلزام الامر الظاهري للاجزاء، و اذا كان الاجزاء ناتجا عن صغرى و كبرى كان لكل منهما دخل في الاجزاء الذى هو

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٤

.....

نتيجتهما، و يجوز الاكتفاء باحدهما في مقام التعليل، و انما اكتفى بالصغرى لاجل التنبيه على حجية الاستصحاب و انها من مصاديق الامر الظاهري.

و بعبارة اخرى: ان الامر الاستصحابي هو الامر الظاهري، غايته انه: تارة بما هو استصحاب يكون علة، و اخرى بما انه امر ظاهري يكون علة، و اذا كان الامر كذلك صح التعليل بالاستصحاب لعدم الاعادة.

و قد ظهر مما ذكرنا: ان هذا الجواب كالجواب السابق، التعليل فيه بلحاظ حال ما قبل الانكشاف، و هو حال الصلاة في الثوب المشكوك، و من آثاره عدم الاعادة بعد انكشاف الخلاف، و على هذا فتكون الاعادة بعد الانكشاف مما تستلزم نقض اليقين بالشك، و ان لا يكون نقض اليقين بالشك منهيا عنه، لما عرفت من انه لو كان نقض اليقين بالشك محرما و منهيا عنه و انه كان

مأمورا بالبناء على اليقين في حال الشك، لكان ذلك مستلزما لعدم الاعادة بعد الانكشاف.

ثم لا يخفى ان هذا كله مبنى على كون حجية الاستصحاب بمعنى جعل الحكم المماثل التي هي الشرطية في المقام. و اما بناء على ان حجية الاستصحاب بمعنى جعل المنجزية و المعذرية فلا يكون هناك حكم ظاهري حتى يقتضى الاجزاء. و حيث قد تقدم منه البناء على جعل الحكم المماثل فلذلك صحح هذا الجواب، بان التعليل في المقام صحيح، و ان العلة لعدم الاعادة و ان كان هو الحكم الظاهري إلا انه لما كان هو الامر الاستصحابي فلذا صح التعليل به.

و لا يرد عليه: من انه عليه لا بد و ان يكون التعليل بالامر الظاهري لا بالاستصحاب، لما عرفت من انه لما كان الامر الظاهري هو الامر الاستصحابي صح التعليل به. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((اللهم إلا ان يقال ان التعليل به ...)) أى لعدم الاعادة بالاستصحاب انما كان صحيحا (بتقريب)) ان الامر الاستصحابي هو الامر الظاهري في المقام، فلذلك كان التعليل لعدم الاعادة بالاستصحاب صحيحا لاجل ((ان الاعادة لو قيل بوجودها كانت موجبة ل)) عدم حرمة (نقض

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٥

فتأمل (١).

اليقين بالشك في الطهارة)) في حال الصلاة التي هي حال ما (قبل الانكشاف)) و بهذا اشار الى ان هذا الجواب كالجواب السابق في انه بلحاظ ما قبل الانكشاف، و ان من لوازم حال ما قبل الانكشاف هو عدم الاعادة بعد الانكشاف لاستلزام الامر الاستصحابي ذلك، و إلا للزم احد الامرين: اما كون الاستصحاب غير حجة (و عدم حرمة شرعا)) أى و عدم حرمة نقض اليقين بالشك، او كون الامر الظاهري غير مقتضى للاجزاء، و الى هذا اشار بقوله: ((و إلا للزم عدم اقتضاء ذاك الامر له)) فانه حيث يكون الاستصحاب حجة فلا بد من ان الالتزام بعدم اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء، و قد عرفت ان هذا الجواب كان مبني على اجزاء الامر الظاهري و انه أمر مفروغ عنه، و قد اشار الى كونه امر مفروغا عنه بقوله: ((مع اقتضائه)) أى مع اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء (شرعا)) ان فرض الاجزاء لدليل شرعى خاص يدل عليه انما هو حيث يكون الفائق بقدر الالتزام و كان ممكن التدارك، ففي مثل هذا الفرض لا بد من قيام دليل شرعى على الاجزاء، و انه لا بد و ان يكون الاجزاء لمصلحة اخرى ارجح من المصلحة الفائتة الممكنة التدارك (او)) لاقتضاء الامر الظاهري للاجزاء (عقلا)) و ذلك حيث يكون الفائق لا بقدر الالتزام، او كان مما لا يمكن تداركه، او كان الامر الظاهري و افيا بتمام المصلحة، فان الاجزاء بناء على احد هذه الامور يكون عقليا و هو واضح.

(١) لقد اشار الى وجه التأمل في هامش الكتاب [٢] بما حاصله: ان اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء مع كون التعليل لعدم الاعادة بالاستصحاب مما يلزمه كون اجزاء

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٦

و لعل ذلك مراد من قال بدلالة الرواية على اجزاء الامر الظاهري.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه التعليل، مع أنه لا يكاد يوجب الاشكال فيه- و العجز عن التفصي عنه- إشكالا في دلالة الرواية على الاستصحاب، فإنه لازم على كل حال، كان مفاده قاعدته أو قاعدة اليقين، مع بدهاه عدم خروجه منهما، فتأمل جيدا (١).

الامر الظاهري امر مفروغا عنه حتى يحسن التعليل بالاستصحاب بملاحظته، و كون اجزاء الامر الظاهري امر مفروغا عنه بحيث كان من الواضحات التي يمكن ان تطوى لوضوحها محل اشكال و تأمل.

(١) قوله (قدس سره): ((مع انه لا يكاد يوجب الاشكال ... الخ)) توضيحه: انه لا- ريب في ان الصحيحة اما ان تكون دالة على الاستصحاب، او على قاعدة اليقين، لان اليقين فيها اما ان يكون هذا اليقين ما قبل ظن الاصابة فيكون المراد بها الاستصحاب، و اما ان

يكون المراد به اليقين الحاصل بعد ظن الاصابة من جهة الفحص و عدم الوجدان فيكون مدلولها قاعدة اليقين، فهي لا تخلو عنهما و لما كان الاشكال المتقدم مشترك الوجود و هو وارد سواء كان مدلولها قاعدة الاستصحاب او قاعدة اليقين، فالعجز عن حله لا يوجب خلافا في دلالة الرواية على الاستصحاب.

نعم لو كان الاشكال مما يختص وروده على قاعدة الاستصحاب لأوجب ذلك خلافا في دلالة الصحيحة على الاستصحاب، و لزم حملها على قاعدة اليقين لخلوها عن الاشكال. و لما كان الظاهر من الصحيحة كون المراد باليقين فيها هو اليقين ما قبل ظن الاصابة فتكون ظاهرة في الاستصحاب، هذا مراده (قدس سره) مما في المتن.

إلّا أنك قد عرفت ان قاعدة اليقين لا- يرد عليها الاشكال المتقدم: من ان الاعادة تكون من نقض اليقين باليقين لا من نقض اليقين بالشك، لان قاعدة اليقين منوطه بكون النجاسة المرئية بعد الصلاة هي نجاسة ما، لانها لو كانت النجاسة هي النجاسة التي ظن باصابتها، ثم لما نظر حصل له اليقين بانها لم تصبه، ثم بعد الصلاة رآها،
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٧

.....

لما كان له شك في زمان اصلا، لانه في حال الصلاة كان متيقنا بعدمها و بعد الصلاة رآها فتيقن بوجودها، فلا بد في فرض قاعدة اليقين من كون النجاسة نجاسة ما، و لا يزم كونها نجاسة ما لا خصوص النجاسة التي كان يحتمل اصابتها، فبعد رؤيتها يكون مما يحتمل وقوع الصلاة مع النجاسة و عدم وقوعها معها، لاحتمال ان تكون هذه النجاسة هي النجاسة التي كان يحتمل اصابتها، و ان تكون نجاسة اخرى قد اصابتها بعد الانتهاء من الصلاة، و لاجل ذلك ينقلب يقينه الذي حصل من الفحص و عدم الوجدان الى الشك. و من الواضح ان الشك في قاعدة اليقين لا- بد و ان يكون هو الشك بملاحظة ما بعد الرؤية للنجاسة، و هو حال ما بعد الصلاة، فهو بعد رؤيته للنجاسة يكون شاكا في وقوع الصلاة معها، لاحتمال كونها نجاسة اخرى قد وقعت عليه بعد الصلاة، فبناء على كون المراد بالصحيحة قاعدة اليقين تكون الاعادة من نقض اليقين بالشك لا باليقين حتى يرد الاشكال المتقدم، فالاشكال المتقدم مما يختص بالاستصحاب بناء على كون النجاسة المرئية هي النجاسة التي كان يظن باصابتها، و الاستصحاب و ان كان يمكن ان يتأتى- ايضا- بناء على كون النجاسة نجاسة ما اذا كان المراد من اليقين هو يقين ما قبل ظن الاصابة، إلّا انه لما كان الوجه في ترجيح الاستصحاب هو ظهور كون النجاسة المرئية هي النجاسة المظنونة لانها نجاسة اخرى، لذا كان احتمال الاستصحاب مع كون المراد بالنجاسة المرئية نجاسة ما ضعيفا.

و لا يخفى انه بناء على كون المراد هو الاستصحاب مع فرض كون النجاسة هي نجاسة ما لا يرد الاشكال ايضا، و الحال فيه كالحال في قاعدة اليقين، إلّا انه لما كان الاستصحاب على هذا الفرض ضعيفا، فيكون الظاهر من الصحيحة هو الاستصحاب، و ان النجاسة المرئية هي النجاسة المظنونة لا نجاسة اخرى، فالاشكال مختص به.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٨

و منها: صحيحة ثالثة لزرارة و إذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع، و قد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى و لا شيء عليه، و لا ينقض اليقين بالشك، و لا يدخل الشك في اليقين، و لا يخلط أحدهما بالآخر، و لكنه ينقض الشك باليقين، و يتم على اليقين فينبى عليه، و لا يعتد بالشك في حال من الحالات (١).

و الاستدلال بها على الاستصحاب مبنى على إرادة اليقين بعدم الاتيان بالركعة الرابعة سابقا و الشك في إتيانها (٢).

[الخبر الثالث: صحبة زارة في الشك في الركعات]**إشارة**

لا يخفى ان هذه الصحيحة قد وردت مسندة عن احدهما عليه السّلام فلا اضمار فيها، وقد رواها الكليني [٣] عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى، و رواها عن محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى. ولا اشكال في انها بالطريق الاول من الصحاح، و اما بالطريق الثاني فقليل انها صحيحة ايضا، و قيل انها حسنة، و ذلك للخلاف في محمد بن اسماعيل هل انه ثقة او مقبول الرواية، لانه من مشايخ الاجازة، و على كل فهي معتبرة.

(٢) حاصله: ان في هذه الصحيحة احتمالين: الاول: كون المراد من اليقين في قوله عليه السّلام و لا ينقض اليقين بالشك ... الى آخر الحديث هو اليقين بعدم الاتيان بالركعة الرابعة، و عليه تدل على الاستصحاب، و لكنها تبطل بالاشكال الآتي. الثاني: ان يكون المراد به هو اليقين بتحصيل الفراغ باتيان ركعة الاحتياط، و على هذا فلا- يرد الاشكال، و لكنها لا- تدل على الاستصحاب.

و توضيح ذلك: ان دلالتها على الاستصحاب منوطه بان يكون المراد بقوله عليه السّلام و لا ينقض اليقين بالشك هو اليقين بعدم اتيان الركعة الرابعة، المفهوم ذلك من قوله و اذا لم يدر في ثلاث هو او في اربع و قد احرز الثلاث، الراجع الى فرض بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٩

و قد أشكل بعدم إمكان إرادة ذلك على مذهب الخاصة، ضرورة أن قضيتته إضافة ركعة أخرى موصولة، و المذهب قد استقر على إضافة ركعة بعد التسليم مفصلة (١)، و على هذا يكون المراد باليقين اليقين

كونه محرزاً للثلاث و غير محرز للرابعة، و من الواضح سبقه قبل ان يشك في الثلاث و الاربع باليقين بعدم اتيان الرابعة، و على هذا فدلالة الصحيحة على الاستصحاب ظاهرة، لانه جعل الامر باتيان الرابعة- بقوله عليه السّلام قام فاضاف اليها اخرى و لا شيء عليه- من آثار عدم جواز نقض اليقين بالشك، و انه حيث كان على يقين من عدم الاتيان بها ثم شك في اتيانها فعليه ان يبني على يقينه و لا ينقضه بالشك، و لازم البناء على يقينه هو ترتيب آثار اليقين بعدم الاتيان بالرابعة، و لذا امر عليه السّلام بان يقوم فيضيف الرابعة حتى يحصل له اليقين، ثم أكد ذلك بقوله و يتم على اليقين فيبنى عليه، و لا يعتد بالشك في حال من الحالات. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((و الاستدلال بها)) أى بهذه الصحيحة ((على الاستصحاب مبنى على ارادة اليقين)) في قوله و لا ينقض اليقين هو اليقين ((بعدم الاتيان بالركعة الرابعة)) الذي كان عنده ((سابقاً)) قبل ان يشك في انه في ثلاث هو او اربع ((و)) المراد من الشك في قوله بالشك هو ((الشك في اتيانها)) أى الشك في اتيان الرابعة حين عرض له الشك فيها المفروض في قوله: و اذا لم يدر في ثلاث هو او اربع.

(١)

[الاشكال على الصحيحة]

توضيحه: انه لا يمكن ارادة الاستصحاب من هذه الصحيحة بان يكون المراد من اليقين فيها هو اليقين بعدم اتيان الركعة الرابعة، لان البناء على عدم الاتيان لازمه كون الركعة المضافة ركعة موصولة، لوضوح انه لو كان متيقنا بعدم اتيانها حقيقة لكان عليه ان يأتي بركعة موصولة، و يلزم في الاستصحاب ترتيب آثار اليقين بعدم الاتيان، و عليه فلازم دلالة الصحيحة على الاستصحاب هو الاتيان بركعة موصولة.

و من الواضح ان اجماع الخاصة- أى الشيعة أى الامامية الاثنى عشرية- قائم على لزوم الاتيان- بعد التسليم و البناء على الاربع- بركة مفصولة مفتوحة بالتكبير

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٠

بالفراغ، بما علمه الامام عليه السلام من الاحتياط بالبناء على الاكثر، و الاتيان بالمشكوك بعد التسليم مفصولة (١).

و مختومة بالتسليم ايضا، و هو صريح اخبار الاحتياط فى الشك بين الثلاث و الاربع ايضا، و اذا كان ظهور الصحيحة فى الاستصحاب منافيا لما هو المقطوع به، فلا- بد من رفع اليد عن ظهورها فيه، و هو المراد من قوله: ((و قد اشكل)) فى دلالة الصحيحة على الاستصحاب (بعدم امكان ارادة ذلك على مذهب الخاصة)) لان لازم دلالتها على الاستصحاب هو الاتيان بالركعة الموصولة، و اليه اشار بقوله: ((ضرورة ان قضيتها)) أى قضيتها الاستصحاب هو ((اضافة ركعة اخرى موصولة و)) هذا مخالف لما عليه ((المذهب)) لان مذهب الخاصة ((قد استقر على اضافة ركعة بعد التسليم مفصولة)) عن الصلاة التى سلم عليها، و مفتوحة تلك الركعة المضافة بالتكبير و مختومة بتسليم ثان عليها.

(١) هذا هو الاحتمال الثانى فى المراد من اليقين، و حاصله: انه بعد ان كان ارادة اليقين بعدم اتيان الركعة الرابعة- المستفاد منه حجية الاستصحاب- مخالفا لما عليه المذهب، فلا- بد و ان يكون المراد من اليقين ما يلائم ما قام عليه المذهب، و هو الاتيان بالركعة المفصولة، و حينئذ فالمراد من اليقين هو اليقين بالفراغ الحاصل بعد الاتيان بالركعة المفصولة، و المراد من قوله و لا ينقض اليقين: أى لا- يسوغ لمن شك بين الثلاث و الاربع ان يترك ما يحصل له به اليقين بالفراغ و هو الاتيان بالركعة المفصولة، و انه لو لم يأت بها لكان شاكا فى الفراغ، لاحتمال ان صلاته كانت ثلاث ركعات لا اربع.

لا يقال: ان حمل اليقين على اليقين بالفراغ الذى مرجعه الى الاتيان بالركعة المفصولة ليس له اشارة فى الصحيحة.

فانه يقال: ان بيان الامام عليه السلام لركعة الاحتياط المفصولة فى مقام الشك بين الثلاث و الاربع كان معلوما للسائل، كما وردت به ادلة الاحتياط فى المقام، و كان

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣١

و يمكن الدب عنه بأن الاحتياط كذلك لا يأبى عن ارادة اليقين بعدم الركعة المشكوك، بل كان أصل الاتيان بها باقتضائه، غاية الامر إتيانها مفصولة ينافى إطلاق النقض، و قد قام الدليل على التقيد فى الشك فى الرابعة و غيره، و أن المشكوك لا بد أن يؤتى بها مفصولة (١)،

الامام قد سبق منه التعليم بذلك، فى ان الشاك بين الثلاث و الاربع يبنى على الاكثر و يسلم، ثم يأتى بركة الاحتياط المفصولة مفتوحة بالتكبير و مختومة بالتسليم، و على هذا فلا دلالة للصحة على الاستصحاب فانه لا سبق له باليقين بالفراغ، و انما يحصل له بعد الاتيان بركة الاحتياط، و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((و على هذا)) أى و على كون المراد من اليقين هو اليقين بعدم اتيان الركعة الرابعة- المستفاد منه دلالة الصحيحة على الاستصحاب- يلزم مخالفة المذهب، لان لازمه هو الركعة الموصولة المخالفة لما استقر عليه المذهب، فلا بد من ان ((يكون المراد باليقين)) هو ((اليقين بالفراغ)) الحاصل له بعد الاتيان بالركعة المفصولة. و قد اشار الى انه مما سبق تعليم الامام به بقوله: ((بما علمه الامام عليه السلام من)) ان ((الاحتياط)) فى المقام هو ((بالبناء على الاكثر)) و التسليم ((و الاتيان بالمشكوك بعد التسليم)) و هو ركعة ((مفصولة)).

(١)

المراد بالذَّب عنه هو الذَّب له: أى و يمكن ذب هذا الاشكال و الجواب عنه.

و حاصل الجواب: ان دلالة الصحيحة على الاستصحاب بان يكون المراد باليقين فيها هو اليقين بعدم اتیان الركعة الرابعة لا ينافى ما استقر عليه المذهب من الاتيان بالركعة المفصولة فى المقام.

و توضيح ذلك: ان للصحيحة دالتين: دلالة بالنص، و دلالة بالاطلاق. اما دلالتها بالنص هو كون لازم اليقين بعدم اتيان الرابعة هو اضافة ركعة اليها، و اما دلالتها بالاطلاق فهو اطلاق البناء على اليقين فى المقام و انه كاليقين الحقيقى هو الاتيان بالركعة الموصولة كسائر موارد البناء على اليقين بلزوم ترتيب آثاره، و من بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٢

.....

الواضح ايضا ان الاجماع و الاخبار فى المقام بلزوم الاتيان بالركعة المفصولة مناف لاطلاق دلالة الصحيحة- لا لنصها- و هو البناء على عدم اتيان الرابعة و لزوم الاتيان بها، فتكون اخبار الاحتياط و الاجماع مقيدا لدلالاتها الاطلاقية.

و بعبارة اخرى: ان للصحيحة دالتين: دلالة على حجية الاستصحاب و ان اللازم البناء على اليقين بعدم الاتيان بالرابعة، و دلالة ثانية بالاطلاق و هو كون كفيّة الاتيان بالرابعة على نحو أن تكون موصولة، و اخبار الاحتياط تنافى هذه الدلالة الثانية و ان كفيّة الاتيان بنحو أن تكون الركعة مفصولة. و من الواضح انه لا مانع من تقييد الاطلاق فى الصحيحة باخبار الاحتياط، فتكون الصحيحة دالة على الاستصحاب و لزوم البناء على عدم الاتيان بالرابعة، و بعد تقييد اطلاقها بادلة الاحتياط يكون اللازم الاتيان بالركعة مفصولة.

فتحصل مما ذكرنا: ان اصل لزوم الاتيان بالرابعة هو بواسطة دلالة الصحيحة على لزوم البناء على اليقين بعدم اتيان الرابعة، و كفيّة الاتيان بها بعد تقييد اطلاق الصحيحة مستفاد من ادلة الاحتياط. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((بان الاحتياط كذلك)) بان الاتيان لا بد و ان يكون بركعة مفصولة لا- ينافى دلالة الصحيحة على الاستصحاب و ((لا يابى عن ارادة اليقين)) بانه هو اليقين السابق ((بعدم الركعة المشكوكه بل كان اصل الاتيان بها)) أى بالركعة الرابعة ((باقتضائه)) أى باقتضاء البناء فيها على اليقين بعدم الرابعة، و ان المراد من اليقين فيها هو هذا اليقين المستفاد منه حجية الاستصحاب، و هذه هى الدلالة الاولى فى الصحيحة كما عرفت، و لا منافاة لاخبار الاحتياط لهذه الدلالة، و انما تنافى الدلالة الثانية المستفادة من الاطلاق بان كفيّة الاتيان بالركعة بنحو الايصال، و هذه الدلالة هى التى تنافىها ادلة الاحتياط، و لا بد من تقييدها بها.

فاتضح: ان دلالة لا- تنقض على نفس الاستصحاب لا تنافى ادلة الاحتياط، و دلالة لا تنقض بالاطلاق على كفيّة الاتيان تنافى ادلة الاحتياط، و لكنه يقيد بادلة

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٣

فافهم (١).

و ربما أشكل أيضا، بأنه لو سلّم دلالتها على الاستصحاب كانت من الاخبار الخاصة الدالة عليه فى خصوص المورد، لا العامة لغير مورد، ضرورة ظهور الفقرات فى كونها مبنية للفاعل، و مرجع الضمير فيها هو

الاحتياط، و الى هذه الدلالة الثانية اشار بقوله: ((غاية الامر اتيانها مفصولة ينافى اطلاق النقض)) فى الصحيحة ((و قد قام الدليل على التقييد فى)) مقام ((الشك فى الرابعة)) الذى هو مورد الصحيحة ((و)) فى ((غيره)) من موارد الشك التى قام دليل الاحتياط فيها على كفيّة الاتيان بالمشكوك ((و ان)) الركعة او الركعات ((المشكوكه لا بد أن يؤتى بها مفصولة)).

(١)

[اشكال اختصاص الصحيحة بالشك في الركعات

لعله اشارة الى ان هذا كله مبنى على كون الركعة المفصلة الواجبة بادل الاحتياط تكون جزءا من الصلاة مفصلا عنها اذا كانت الصلاة ناقصة، و تكون نافله على فرض كون الصلاة تامة. و اما بناء على كون ادلة الاحتياط موجبة لانقلاب التكليف و انه فى مقام الشك يجب التسليم على الثلاث لو كانت الصلاة ناقصة، و ركعة الاحتياط يجب الاتيان بها لذاتها، غاية ان مصلحة التكليف بها تكون اهم من فوات الركعة، فانه بناء على هذا لا يكون اصل الاتيان بالركعة المشكوكه باقتضاء الاستصحاب.

و الحاصل: ان ظاهر النصوص ان عنوان الشك بين الثلاث و الاربع، او بين الاثنين و الاربع او غير ذلك، هو الموجب لتبدل التكليف اما واقعا او ظاهرا، و هو الموجب للاتيان بالصلاة المفصلة المفتحة بالتكبير و المختومة بالتسليم من دون دخل للاستصحاب فى ذلك، فلا- مناص إما من الحمل على التقيّة او الحمل على اليقين بعد الفراغ، و ان كان خلاف الظاهر لان اليقين الفراغى متأخر عن العمل بالاحتياط، و الظاهر من الصحيحة ان اليقين فيها متقدّم على العمل كما هو واضح.

والله العالم.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٤

المصلى الشاك، و إلغاء خصوصية المورد ليس بذاك الوضوح (١)، و إن كان يؤيده تطبيق قضية لا تنقض اليقين و ما يقاربها على غير مورد.

(١) و حاصل الاشكال: انه لو سلم دلالة الصحيحة على الاستصحاب، فالمستفاد منها حجية الاستصحاب للمصلى الشاك بين الثلاث و الاربع، و لو تعدينا عن هذا فانما يكون التعدى الى المصلى الشاك، سواء كان الشك بين الثلاث و الاربع او كان بين غيرها من الركعات فى موارد الشكوك التى ورد لها العلاج بالاحتياط، و غاية ما يمكن ان يستفاد منها حجية الاستصحاب فى الصلاة فى الشك فى غير الركعات، لا حجيتها مطلقا فى كل مورد .. و الوجه فى هذا الاشكال ان الفقرات الواردة فى الرواية هى مبنية للفاعل، لو ضوح كون فقرة قوله و لا- ينقض اليقين بالشك ظاهرة فى البناء للفاعل، لان الضمير فيها هو الضمير فى قوله عليه السلام قام فاضاف اليها اخرى، و كالضمير فى قوله عليه السلام لا- شىء عليه. فالمتحصل منها: ان من لم يدر انه فى ثلاث او اربع، قام هذا الذى لم يدر فاضاف اليها و لا شىء على هذا الذى لا يدرى، و لا ينقض هذا الذى لا يدرى اليقين بالشك. و مثل هذه الفقرات الثلاث الفقرات الأخرى، كفقرة و لا- يدخل الشك، و لا- يخلط، و لكنه ينقض الشك باليقين، و يتم على اليقين، و لا يعتد بالشك. و من الواضح ان الظهور فى عدم خصوصية المورد- لا يستفاد من الصيغة المبنية للفاعل، لان مرجع الضمير فيها هو من لم يدر فى ثلاث هو او اربع و هو المصلى الشاك فى الركعات بناء على التعدى فيها عن خصوصية الشك فى الثلاث و الاربع، او الى مطلق المصلى الشاك و لو فى غير الركعات و الغاء حتى خصوصية المصلى- لا قرينة عليه فلا ظهور لهذه الصحيحة فى حجية الاستصحاب مطلقا.

نعم لو كانت الفقرات فى القضية مبنية للمفعول لكان مجال لدعوى التعدى الى مطلق المتيقن و الشاك، باعتبار دعوى ظهور البناء للمفعول فى انها قضية مفروغ عنها لا تختص بفاعل خاص. اما مع كونها مبنية للفاعل فيحتمل ان يكون لعنوان الفاعل

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٥

بل دعوى أن الظاهر من نفس القضية هو أن مناط حرمة النقص إنما يكون لاجل ما فى اليقين و الشك، لا- لما فى المورد من الخصوصية، و إن مثل اليقين لا ينقض بمثل الشك، غير بعيدة. (١)

خصوصية، ومع هذا الاحتمال لا مجال للتعدى الى غير عنوان المصلى الشاك. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: (و ربما اشكل ايضا)) على هذه الصحيحة (بانه لو سلم دلالتها على الاستصحاب)) لما كان المستفاد منها حجية الاستصحاب مطلقا، كما هو مفروض البحث في هذه المسألة من دعوى دلالة الاخبار على حجية الاستصحاب مطلقا، بل (كانت)) هذه الصحيحة (من الاخبار الخاصة (الدالة عليه)) أى الدالة على الاستصحاب (فى خصوص المورد لا)) انها من الاخبار (العامة)) الشاملة لهذا المورد و (لغير مورد)) من موارد الاستصحاب. و اشار الى الوجه فى كونها من الاخبار الخاصة لا العامة الشامل لحجية الاستصحاب مطلقا بقوله: (ضرورة ظهور الفقرات)) الواردة فى هذه الصحيحة (فى كونها مبنية للفاعل و)) اذا كانت مبنية للفاعل فان (مرجع الضمير فيها)) يكون (هو)) عنوان (المصلى الشاك، و إلغاء خصوصية المورد)) فيها بالغاء عنوان المصلى الشاك (ليس بذاك الوضوح)) مع كون الفقرات فيها مبنية للفاعل، نعم لو كانت الفقرات فيها مبنية للمفعول لكان لهذه الدعوى مجال.

(١)

[الجواب عن الاشكال]

هذا اشارة الى الجواب عن هذا الاشكال، و حاصله: انه يؤيد دعوى الغاء خصوصية المورد امران: اشار الى الاول منهما بقوله: (و ان كان يؤيده)) أى و ان كان يؤيد الغاء خصوصية المورد (تطبيق قضية لا تنقض اليقين و ما يقاربها على غير مورد)) من موارد اليقين و الشك غير المختص بالصلاة، بل يعم جميع موارد اليقين و الشك، و حاصله: انه ورد هذا المضمون و ما يقاربه من المضامين الأخر فى غير مورد المصلى الشاك، و لازم هذا كون ورودها فى مورد عنوان المصلى الشاك لانه احد موارد لا لخصوصية فى خصوص عنوان المصلى الشاك .. و انما ذكره تأييدا

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٦

و منها قوله: من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين أو يان اليقين لا يدفع بالشك و هو و إن كان يحتمل قاعدة اليقين لظهوره فى اختلاف زمان الوصفين، و إنما يكون ذلك فى

لاحتمال ان يقال: ان الكلام فى كون نفس هذه الصحيحة دالة على حجية الاستصحاب مطلقا، و كون هذا المضمون و ما يقاربه قد ورد فى غير عنوان المصلى لا يجعل للصحيحة ظهورا فى العموم، و انما يكون العموم مستفادا من الظهور فى الموارد الأخر لا من هذا الظهور.

الجواب الثانى [٤]: هو ان قضية لا تنقض حيث كانت ارتكازية فلا فرق فيها بين كونها واردة بنحو البناء للفاعل او المفعول، لان كونها ارتكازية يقتضى ان مناط حرمة النقص لليقين بالشك هو اليقين بما هو يقين، لا لانه متعلق بخصوص عنوان خاص ككونه مصليا، بل نفس وثاقه اليقين ارتكازا تمنع عن ان ينقض بمثل الشك لو هنه، و يظهر ذلك من الفقرة الاخيرة و هى قوله عليه السلام و لا يعتد بالشك فى حال من الحالات، فانه ظاهر فى ان عدم الاعتناء بالشك لا يختص بالعنوان فى المقام، بل فى أى حال من الحالات لا يعتد بالشك و لا ينقض به اليقين. و الى ما ذكرنا اشار بقوله:

(بل دعوى ان الظاهر من نفس القضية)) لكونها ارتكازية (هو ان مناط حرمة النقص انما يكون لاجل ما فى اليقين)) من الوثاقه (و)) ما فى (الشك)) من الوهن، فاليقين بما هو يقين لا ينقض بالشك بما هو شك (لا لما فى المورد من الخصوصية)) ككونه مصليا (و ان)) حرمة النقص لاجل ان (مثل اليقين لا ينقض بمثل الشك)).

قوله: غير بعيدة هذا خبر للمبتدا- فى صدر الجملة- و هو دعوى، و التقدير بل دعوى ان الظاهر غير بعيدة.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٧

القاعدة دون الاستصحاب ضرورة إمكان اتحاد زمانهما (١)، إلا- أن المتداول في التعبير عن مورده هو مثل هذه العبارة، و لعله بملاحظة

(١)

[الخبر الرابع: رواية الخصال]

إشارة

لا يخفى انهما روايتان جمع بينهما بنحو من الخلط بين بعض الفاظهما: احدها: (من كان على يقين فشك فليمض على يقينه، فان الشك لا ينقض اليقين) [٥].
ثانيهما: (من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه، فان اليقين لا يدفع- او لا يرفع- بالشك) [٦].
وقد وقع الكلام في ان المستفاد منهما هل هو الاستصحاب أو قاعدة اليقين؟ ...
و لا بد من تمهيد مقدمة تتضمن الفرق بين القاعدتين.

وحاصلها: ان في الاستصحاب وقاعدة اليقين يقينا و متيقنا و هو متعلق اليقين، و شكا و مشكوكا و هو متعلق الشك، و لا بد في الاستصحاب من تقدم المتيقن على المشكوك في الزمان، كأن يكون المتيقن هو طهارة الشيء- مثلا- يوم الخميس، و المشكوك هو طهارته يوم الجمعة ... و منه يظهر انه لا اتحاد في الزمان بين المتيقن و المشكوك في الاستصحاب.
و اما اليقين و الشك فيمكن ان يتقارن حدوثهما في الزمان، بان يحصل في حال الشك في طهارة الشيء يوم الجمعة اليقين بطهارته في يوم الخميس. و يمكن ان يتقدم الشك على اليقين بان يحصل- أولا- يوم الجمعة الشك في طهارة الشيء، ثم بعد حصول الشك بمقدار من الزمان يحصل اليقين بطهارته في يوم الخميس. و يمكن ان يتقدم اليقين بان يحصل في يوم الخميس اليقين بطهارة الشيء و في يوم الجمعة يحصل الشك في طهارته، و هذا الاخير هو الغالب وجوده في الاستصحاب .. و قد ظهر ايضا من لزوم عدم الاتحاد في الزمان بين المتيقن و المشكوك انه لا بد في الاستصحاب

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٨

.....

ان لا يسرى الشك الى اليقين، و ألا لاتحد المتيقن و المشكوك في الزمان.

و اما قاعدة اليقين فلا- بد فيها من تقدم اليقين على الشك في الزمان، بان يحصل اليقين- أولا- بطهارة الشيء- مثلا- في يوم الخميس، ثم يوم الجمعة يحصل الشك في طهارته على وجه يسرى الشك الى يوم الخميس، و ذلك بسبب الخلل في العلّة التي اوجبت اليقين بالطهارة في يوم الخميس، و من فرض لزوم سراية الشك الى اليقين في قاعدة اليقين يظهر لزوم اتحاد المتيقن و المشكوك في الزمان ... فتبين ان قاعدة اليقين لا- بد فيها من تقدم زمان اليقين على الشك، و من اتحاد المتيقن و المشكوك في الزمان.

و لا- يخفى ايضا ان الرواية الثانية و هي قوله عليه السلام: من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه، فان اليقين لا يدفع بالشك- تختلف عن الرواية الاولى و هي قوله عليه السلام: من كان على يقين فشك فليمض على يقينه ان الشك لا ينقض اليقين، فان الرواية الثانية يحتمل ان يكون الضمير في اصابه راجعا الى اليقين، و عليه فيتعين ان يكون المراد بها قاعدة اليقين، لان اصابة نفس

اليقين بالشك معناه سراية الشك الى اليقين، و هذا مما يختص بقاعدة اليقين، لوضوح لزوم عدم السراية في الاستصحاب، كما انه لا بد من لزوم السراية في قاعدة اليقين.

[اشكال في دلالة الرواية على الاستصحاب]

اذا عرفت هذا، فنقول: قد استشكل في دلالة الروايتين على الاستصحاب، بان الظاهر من عطف الشك بالفاء فيهما على اليقين هو الترتيب الزماني بينهما، ولازم ذلك تقدم اليقين في الزمان على الشك، و هذا مما يختص بقاعدة اليقين مضافا الى ما ذكرنا من الرواية الثانية من احتمال كون ضمير اصابة راجعا الى اليقين و عليه يتعين ان يكون المراد بها قاعدة اليقين كما عرفت و قد عرفت ايضا مما ذكرنا ان قاعدة اليقين تختص بملازمين: تقدم اليقين فيها على الشك في الزمان، و اتحاد المتيقن و المشكوك فيها، و يكفي في الدلالة عليها ظهور الروايتين في احد اللازمين، لوضوح كفاية الدلالة على الشيء باحد لوازمه، و لا حاجة الى ذكر جميع لوازمه، فيكفي في دلالة الروايتين على قاعدة اليقين ظهورهما في تقدم اليقين على الشك زمانا، من دون

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٩

اختلاف زمان الموصوفين و سرايته إلى الوصفين، لما بين اليقين و المتيقن من نحو من الاتحاد، فافهم. هذا مع وضوح أن قوله: فإن الشك لا ينقض .. إلى آخره. هي القضية المرتكزة الواردة مورد الاستصحاب في غير واحد من أخبار الباب (١).

حاجة الى استظهار دلالتها على اتحاد المتيقن و المشكوك فيهما. و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: ((و هو)) أي العطف بالفاء في الروايتين ((و ان كان يحتمل قاعدة اليقين)) فيهما ((لظهوره)) أي لظهور العطف بالفاء ((في اختلاف زمان الوصفين)) أي اختلاف زمان نفس اليقين و الشك ((و)) من الواضح انه ((انما يكون ذلك في القاعدة)) أي ان اختلاف الزمان في نفس اليقين و الشك انما هو من لوازم قاعدة اليقين ((دون الاستصحاب)) كما عرفت، و قد اشار الى ان الاستصحاب لا لزوم فيه لتقدم اليقين على الشك في الزمان، بل قد يتحد حدوثهما زمانا و قد يتقدم زمان الشك، و قد يتقدم زمان اليقين كما مر بيانه بقوله: ((ضرورة امكان اتحاد زمانهما)) أي اتحاد زمان اليقين و الشك في الاستصحاب، و اكتفى بالاشارة الى الاتحاد فقط لكفايته في الفرق بين الاستصحاب و قاعدة اليقين.

(١)

[الجواب عن الاشكال]

هذا شروع في الجواب عن هذا الاشكال، و هو عبارة عن جوابين: الاول: انه لا ظهور للعطف بالفاء في الترتيب الزماني، بحيث يستلزم ظهور الروايتين في قاعدة اليقين بحيث يكون لهما ظهور في لزوم تقدم اليقين على الشك في الزمان، و انه مما لا بد من اختلاف اليقين و الشك في الزمان حدوثا المستلزم ذلك لقاعدة اليقين، لان هذا التعبير و هو عطف الشك بالفاء على اليقين كما يكون في قاعدة اليقين، كذلك يصح ان يكون هذا التعبير في الاستصحاب ايضا، و لعل السبب في صحة هذا التعبير في الاستصحاب هو ما عرفت، من ان الاستصحاب لا بد فيه من تقدم المتيقن على المشكوك في الزمان، و لما كان اليقين و المتيقن وصفا و موصوفا و بين الوصف و الموصوف نحو من الاتحاد واضح، فجاز لذلك سراية لازم الموصوف الذي هو

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٤٠

.....

المتيقن الى الوصف و هو اليقين، فالعطف بالفاء الظاهر في الاختلاف في الزمان انما أسند الى نفس وصف اليقين و الشك باعتبار المتيقن و المشكوك الذى هو موصوفهما، و اذا كان هذا التعبير متعارفا في الاستصحاب فلا يكون هناك ظهور للروايتين في قاعدة اليقين. و الى هذا الجواب اشار بقوله: ((ألا ان المتداول في التعبير عن مورده)) أى عن مورد الاستصحاب (هو مثل هذه العبارة)) و هى العطف بالفاء ((و لعله)) أى و لعل صحة التعبير بالعطف بالفاء في مورد الاستصحاب ((بملاحظة اختلاف زمان الموصوفين)) أى المتيقن و المشكوك ((و سرايته)) أى سراية هذا اللازم من الموصوفين ((الى الوصفين)) و هما اليقين و الشك ((لما بين اليقين و المتيقن من نحو من الاتحاد)).

قوله: ((فافهم)) لعله اشارة الى ان هذا الاتحاد انما يصحح الاسناد المجازى، و حيث ان الظاهر كونه بنحو الاسناد الحقيقى، فلا يمنع صحة التعبير في مقام الاستصحاب عن الظهور في ان العطف بالفاء للشك على اليقين جار بحسب الحقيقة، و هو تقدم نفس اليقين على الشك المستلزم هذا الظهور لقاعدة اليقين.

أو أنه اشارة الى ان صحة التعبير بالعطف بالفاء و تعارفه في مورد الاستصحاب غايته يجعل الامر في الروايتين مجملا لا ظاهرا في خصوص الاستصحاب.

و يحتمل ان يكون اشارة الى ما ذكرنا: من ان الاستصحاب و ان كان مما يمكن اتحاد زمان حدوث اليقين و الشك فيه و يمكن تقدم كل منهما على الآخر، ألما انه قد عرفت ان الغالب فيه هو تقدم اليقين في الزمان على الشك، و على هذا فيكون تعارف التعبير في العطف بالفاء واردا مورد الغالب، و لكنه مع ذلك لا يجعل الكلام ظاهرا في الاستصحاب، و انما غايته ان يكون مجملا. و الله العالم. الجواب الثانى- و هو العمدة:- ان عدم صحة نقض اليقين بالشك في الاستصحاب قضية ارتكازية، بخلاف نقض اليقين بالشك في قاعدة اليقين فانها لا ارتكاز فيها، لانقلاب نفس اليقين فيها الى الشك، و الظاهر في هذه القضية كونها

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٤١

و منها: خبر الصفار، عن على بن محمد القاسانى، قال: كتبت إليه- و أنا بالمدينة- عن اليوم الذى يشك فيه من رمضان، هل يصام أم لا؟

فكتب: اليقين لا- يدخل فيه الشك، صم للرؤية و افطر للرؤية حيث دل على أن اليقين بشعبان لا يكون مدخولا بالشك في بقاءه و زواله بدخول شهر رمضان، و يتفرع عليه عدم وجوب الصوم إلا بدخول شهر رمضان (١).

ارتكازية، و ان عدم صحة نقض اليقين بالشك من القضايا الجارية على طبعها ارتكازا، و هى بنفسها القضية الواردة في مورد علم بانه من الاستصحاب لا من قاعدة اليقين كالصحيحة الاولى. و الى هذا اشار بقوله: ((هذا مع وضوح ان قوله عليه السلام فان الشك لا ينقض ... الخ هى القضية المرتكزة ... الى آخر الجملة)).

(١)

[الخبر الخامس: مكاتبه القاسانى]

و الاستدلال بها على الاستصحاب على نحو ما اشار اليه فى المتن، ان قوله عليه السلام- فى الجواب- اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية و افطر للرؤية، ظاهر فى ان تفريع الصوم للرؤية على اليقين بعدم دخول شهر رمضان و بقاء شهر شعبان، و تفريع الافطار للرؤية على اليقين ببقاء شهر رمضان و عدم دخول شهر شوال.

و الحاصل: ان قوله عليه السلام: صم للرؤية و افطر للرؤية، بعد قوله: اليقين لا يدخل فيه الشك، ظاهر فى كون الصوم و الافطار من

متفرعات البناء على اليقين و عدم مزاحمته بالشك، فان المراد من ان اليقين لا يدخل فيه الشك هو عدم مزاحمة اليقين بالشك، و انه لا بد من البناء على اليقين بترتب آثاره، و من آثاره هو البناء على اليقين بشهر شعبان حتى تتحقق الرؤية لهلال شهر رمضان و حينئذ يصام، و من آثاره هو البناء على اليقين بشهر رمضان حتى تتحقق الرؤية لهلال شوال و حينئذ يكون الافطار. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((و منها)) أى و من اخبار الاستصحاب ((خبر الصيْفار عن على بن محمد القاساني قال: كتبت اليه- و انا بالمدينة- عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا؟ فكتب)) عليه السلام ((اليقين لا يدخل فيه الشك

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٤٢

و ربما يقال: إن مراجعة الاخبار الواردة في يوم الشك يشرف القطع بأن المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان، و أنه لا بد في وجوب الصوم و وجوب الافطار من اليقين بدخول شهر رمضان و خروجه، و أين هذا من الاستصحاب (١)؟ فراجع ما عقد في الوسائل لذلك من الباب تجده شاهدا عليه.

صم للرؤية و افطر للرؤية)) و اشار الى كيفية الاستدلال بها على الاستصحاب بقوله:

((حيث دلّ على ان اليقين بشعبان لا يكون مدخولا بالشك في بقاءه)) بان يكون المراد من مدخولية الشك في بقاءه هو رفع اليد عنه بسبب الشك في بقاءه ((و زواله)) لاحتمال بقاءه بشهر شعبان، و احتمال زواله ((بدخول شهر رمضان و يتفرّع عليه)) أى و يتفرّع على عدم مدخولية الشك في اليقين و لزوم البناء على اليقين ببقاء شهر شعبان ((عدم وجوب الصوم الّا بدخول شهر رمضان)) برؤية هلاله، و مثله الحال في لزوم البناء على بقاء شهر رمضان و عدم جواز الافطار الّا برؤية هلال شوال.

(١) حاصله: الاشكال في دلالة هذا الخبر على الاستصحاب، بان مناط الاستدلال به على الاستصحاب هو ان يكون المراد من اليقين الذي لا يدخل الشك فيه هو اليقين بشعبان، فانه يقين متحقق الحدوث مشكوك البقاء، و المراد من النهي عن دخول الشك فيه هو لزوم البناء على هذا اليقين المتحقق حدوثه، و عدم رفع اليد عنه بالشك في بقاءه و زواله لاحتمال بقاء شهر شعبان، و عليه فيوم الشك يكون منه واقعا، و احتمال زواله و دخول شهر رمضان، و عليه فيوم الشك يكون من رمضان واقعا.

اما اذا كان المراد من اليقين في الخبر هو اليقين بدخول شهر رمضان فتكون الرواية اجنبية الدلالة على الاستصحاب، لان اليقين بدخول شهر رمضان ليس متحقق الحدوث مشكوك البقاء حتى يستصحب، بل هو في يوم الشك لا تحقق له،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٤٣

.....

و يكون المراد من الخبر على هذا هو ان الصوم منوط باليقين بدخول شهر رمضان، شأن كل حكم متعلق بشيء في انه لا بد من احراز ذلك الشيء المتعلق به باليقين حتى يكون فعليا منجزا، و بهذا المضمون وردت اخبار في صوم يوم الشك منها خبر الخزاز: (ان شهر رمضان فريضه من فرائض الله فلا تؤدّوا بالتظنى) [٧]، و منها رواية ابن مسلم (اذا رأيت الهلال فصوموا و اذا رأيتموه فافطروا و ليس بالرأى و لا بالتظنى و لكن بالرؤية) [٨] و غيرها مثلها في الدلالة على ان صوم رمضان منوط باليقين بدخوله و الافطار منوط باليقين بدخول شوال، و لا- ربط لهذا المعنى بالاستصحاب، لان اليقين في خبر الصيْفار اذا كان المراد منه هو اليقين بشهر رمضان لا يكون متحققا حتى يلزم البناء على بقاءه، و يكون مدلوله اجنبيا عن ذلك.

و بالجملة: ان مقتضى هذه الاخبار هو ان عدم وجوب الصوم في يوم الشك لعدم احراز موضوع الصوم باليقين، لا للتعبد ببقاء اليقين بشهر شعبان، و الاستصحاب منوط بالثاني دون الاول. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((ان مراجعة الاخبار الواردة في يوم الشك)) كالاخبار التي مرّ ذكرها فانه من مراجعتها يكون الشخص (يشرف القطع بان المراد باليقين)) في الخبر (هو اليقين بدخول شهر

رمضان وانه لا- بد في وجوب الصوم و وجوب الافطار من اليقين بدخول شهر رمضان)) ليحصل اليقين بفعليّة الحكم ((و)) في الافطار لا بد من اليقين ب ((خروجه)) و المراد من اليقين بخروج شهر رمضان هو اليقين بدخول شهر شوال، لوضوح كون الافطار موضوعه دخول شوال، ولازمه خروج شهر رمضان. و على كلّ فانه اذا كان المراد من اليقين في الخبر هو اليقين بالدخول يكون مدلوله اجنبيا عن الاستصحاب كما عرفت، و اليه اشار بقوله: ((و اين هذا من الاستصحاب)).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٤٤

و منها: قوله عليه السّلام: كلّ شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر، و قوله عليه السّلام: الماء كلّ طاهر حتى تعلم أنه نجس، و قوله عليه السّلام: كلّ شيء حلال حتى تعرف أنه حرام (١).

و تقريب دلالة مثل هذه الاخبار على الاستصحاب (٢) أن يقال: إن الغاية فيها إنما هي لبيان استمرار ما حكم على الموضوع واقعا من

(١)

[الخبر السادس و السابع و الثامن: من اخبار الحل و الطهارة]

إشارة

الروايات المشار اليها في المتن بهذا المضمون ثلاث: الاولى: رواية الشيخ عن عمّار عن ابي عبد الله عليه السّلام (كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر، فاذا علمت فقد قذر، و ما لم تعلم فليس عليك) [٩]. و الثانية: رواها الشيخ ايضا و الكليني عن ابي عبد الله عليه السّلام ايضا (الماء كله طاهر حتى يعلم انه قذر) [١٠]. و الثالثة: رواها الكليني بسندها عن ابي عبد الله ايضا (كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه) [١١] و قد اتضح ان ما في المتن اما نقل بالمضمون أو انه غلط من النسخ، لوضوح ان الرواية الاولى كلّ شيء نظيف لا طاهر و الرواية الثانية حتى تعلم انه قذر لا نجس، و الرواية الثالثة كلّ شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام لا كلّ شيء حلال حتى تعرف.

(٢) لا يخفى ان المشهور ذهبوا الى أن مفاد الروايتين الاوليين قاعدة الطهارة فقط، كما ان مفاد الرواية الثالثة قاعدة الحل فقط. و ذهب المصنف في حاشيته على الرسائل ان مفاد الروايتين الاوليين الطهارة الواقعية للاشياء بعناوينها الاولى و قاعدة الطهارة في مقام الشك و الاستصحاب، و مفاد الثالثة الحلية الواقعية للاشياء و قاعدة الحل في مقام الشك و الاستصحاب.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٤٥

.....

و ظاهره في المتن دلالة الروايتين الاوليين على الطهارة الواقعية للاشياء بعناوينها الاولى و على الاستصحاب، كما ان مفاد الاخيرة هي الحلية الواقعية و الاستصحاب، و لا دلالة في جميعها على القاعدة، لا قاعدة الطهارة في الاوليين و لا قاعدة الحلية في الاخيرة ... و ينسب لصاحب الفصول دلالة الروايتين الاوليين على قاعدة الطهارة و على الاستصحاب، و لازمه دلالة الاخيرة ايضا على قاعدة الحلية و الاستصحاب. و هناك احتمالات آخر اعرضنا عن ذكرها حذرا من التطويل.

اما وجه المشهور فهو ان الغاية و هو قوله حتى تعلم، اما غاية للموضوع بان يكون المراد ان الشيء الى ان يعلم بانه قذر هو طاهر، و المستفاد منه هو الحكم بطهارة هذا الموضوع المستمر الى زمان العلم، و حيث انه لا معنى لاستمرار الشيء بعنوانه الاولى كالماء- مثلا- الى زمان العلم، لوضوح ان بقاء العنوان الاولى ببقاء ذاته لا بالعلم، فلا بد و ان يراد بالشيء هو المجهول بما هو مجهول، و من

الواضح ان جعل الحكم للمجهول بما هو مجهول الى زمان العلم هو حكم ظاهري للشئ بما هو مجهول او مشكوك، و المتحصّل منه على هذا هو الحكم الظاهري بطهارة الشئ ما لم يعلم انه قدر، و هذا معنى قاعدة الطهارة.

و اما ان يكون حتى يعلم غاية للحكم، و عليه فالمستفاد منه ايضا قاعدة الطهارة، لان الحكم المعنى بالعلم هو الحكم الظاهري، لبداهته كون الحكم الواقعي هو الحكم للشئ بعنوان ذاته و لا يكون معنياً بالعلم، و منه تعرف ان كون الحكم حكماً ظاهرياً لا بد و ان يكون للشئ لا بعنوانه الاولي، بل بعنوان ثانوي ككونه مجهولاً او مشكوكاً.

لا يقال: ان كونه حكماً ظاهرياً لا يستلزم كون المفاد قاعدة الطهارة، لامكان ان يكون المراد هو الاستصحاب فانه ايضا حكم ظاهري مستمر الى زمان العلم.

فانه يقال: ان الاستصحاب و ان كان حكماً ظاهرياً مستمراً الى زمان العلم الا انه متقوم باليقين السابق، و ليس في الرواية دلالة على ان هذا الحكم لاجل اليقين

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٤٦

.....

السابق. و بالجملة: انه ليس كل حكم مستمر الى زمان العلم هو الاستصحاب، بل الاستصحاب هو الحكم ببقاء الواقع المتيقن تعبدًا الى زمان العلم، و ليس في الروايات من هذا اثر.

و اما وجه ما ذكره المصنف في حاشيته على الرسائل فحاصله كما ذكره (قدس سره) في حاشيته: ان قوله كل شئ نظيف، او كل شئ طاهر، هو جعل الطهارة الواقعية للاشياء بعنوانيتها الاولية، فان عنوان الشئ هو العنوان الجامع لجميع العناوين الاولية، و حيث انه له اطلاق يشمل ثبوته للشئ مع أي عنوان لحق ذلك الشئ، و من جملة العناوين اللاحقة للشئ هو الشك، فيدل الاطلاق على طهارة الشئ المشكوك، و من الواضح ان الحكم الثابت للمشكوك هو حكم ظاهري.

و الحاصل: ان كل شئ طاهر يدل على الحكم الواقعي و هو الطهارة الواقعية للاشياء بعنوانيتها الاولية بعمومه الافرادى الدال عليه لفظه كل، و باطلاقه الدال على ثبوت الحكم بالطهارة في جميع احواله التي منها حال الشك، فهو يدل باطلاقه الاحوالى على الطهارة الظاهرية، لان الحكم بالطهارة للشئ المشكوك هو الحكم الظاهري، فقوله كل شئ طاهر - الذي هو المعنى - يدل على حكيمين: واقعي للعموم الافرادى، و ظاهري للاطلاق الاحوالى. و اما دلالاته على الاستصحاب فيدل عليه الغاية، فان استمرار الحكم الواقعي الى زمان العلم بالقذارة لا بد و ان يكون لاستصحابه، لان الحكم الواقعي بالطهارة غير منوط بالعلم بالنجاسة، بل منوط بالنجاسة واقعا دون العلم بها، و الحكم الواقعي انما يكون مستمرا الى زمان العلم انما هو لاجل التعيّد ببقائه، فالرواية حيث دلت على استمرار الحكم الواقعي الى زمان العلم، فلا محالة من ان ذلك امر تعبدى باستمرار الواقع الى زمان العلم، و هذا هو معنى الاستصحاب.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٤٧

.....

فتلخص من جميع ما ذكرنا: ان المعنى و هو قوله كل شئ طاهر يدل على الطهارة الواقعية بعمومه الافرادى، و يدل على الطهارة الظاهرية باطلاقه الاحوالى، و اما الغاية فهي دالة على الاستصحاب، فيكون المستفاد من هذه الرواية - معنياً و غايةً - احكاماً ثلاثة: حكم واقعي بطهارة الاشياء، و قاعدة الطهارة و هو الحكم بطهارة المشكوك، و الاستصحاب للتعبد باستمرار الحكم الواقعي الى زمان العلم، و الحكمان الاولان من المعنى، و الثالث الذي هو الاستصحاب من الغاية .. و لعل الوجه في اعراض المصنف عنه و اختياره لما في المتن: من كون الروايات تدل على الطهارة الواقعية للاشياء و على الاستصحاب و لا دلالة لها على قاعدة الطهارة، هو ان دلالة المعنى

على الحكم الواقعي و الظاهري غير معقول، لان الحكم الواقعي موضوعه الماهية لا بشرط، لوضوح كون موضوع الطهارة الواقعية هو الماء غير المأخوذ فيه شيء، و موضوع الحكم الظاهري هو الماهية المقيدة بعنوان المشكوك و هو الماهية بشرط شيء، و لا اشكال في ان تعين الماهية بالتعين اللابشرطي غير تعينها بالتعين بشرط شيء، و حيث لا اهمال في مقام جعل الحكم، و لا جامع بين التعين لا بشرط و التعين بشرط شيء فلا- يعقل ان يكون المراد كلا- التعينين، فلا- يعقل ان يكون المغيبي و هو قوله الماء كله ظاهر دالا على الحكم الواقعي للاشياء بعناوينها الاولية و هو الماء مثلا و هو الماهية لا بشرط، و على الحكم الظاهري و هو الحكم للماهية بشرط شيء و هو الماء المشكوك.

هذا، مضافا الى ان الاطلاق ان كان جمعا بين القيود فلازمه كون الحكم الواقعي حكما و موضوعا لحكم متأخر قد فرض في رتبته، لان الشك الذي هو الموضوع للحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي، فالحكم الواقعي في حال لحاظه حكما لموضوعه قد لحظ موضوعا لحكم متأخر بذاته عنه، ففرض كونه موضوعا لحكم فرض تحققه و فرض تقدمه على الحكم الذي هو موضوعه، و لما كان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٤٨

الطهارة و الحلية ظاهرا، ما لم يعلم بطرء ضده أو نقيضه، لا لتحديد الموضوع، كي يكون الحكم بهما قاعدة مضروبة لما شك في طهارته أو حليته، و ذلك لظهور المغيبي فيها في بيان الحكم للاشياء بعناوينها، لا بما هي مشكوكة الحكم، كما لا يخفى. فهو و إن لم يكن له بنفسه مساس بذيل القاعدة و لا الاستصحاب إلا أنه بغايته دل على الاستصحاب، حيث انها ظاهرة في استمرار ذاك الحكم الواقعي ظاهرا ما لم يعلم بطرء ضده أو نقيضه (١)، كما أنه لو صار مغيبا لغاية، مثل الملاقاة

فرض كونه موضوعا للحكم الظاهري قد كان في حال لحاظه حكما واقعا بنفسه، فيلزم لحاظ كونه موضوعا للحكم المتأخر عن تحققه قد فرض في حال تحققه.

و ان كان الاطلاق ليس هو الجمع بين القيود بل هو عدم لحاظ القيود، فلازمه كون الحكم الواقعي ثابتا لموضوعه و هو العنوان الاولي مع عدم دخالة الشك، و معناه كون الحكم الواقعي في حال الشك فيه ثابتا لموضوعه، و ليس لهذا المعنى دلالة على الحكم الظاهري، لان الحكم الظاهري هو الحكم الثابت للمشكوك بما هو مشكوك، و هذا غير كون الحكم الواقعي ثابتا لموضوعه الاولي و لا دخالة للشك فيه.

مع امكان ان يقال: ان هذا الاطلاق الاحوالى موجود في كل دليل دل على الحكم الواقعي، و عليه فيكون جميع الاحكام الظاهرية مستفادة من دليل الحكم الواقعي، و لا حاجة الى اقامة دليل على حدة على الحكم الظاهري، و من البعيد جدا الالتزام بذلك، و لعله لاجل ذلك عدل المصنف عما في الحاشية و اختار ما في المتن من دلالة المغيبي على الطهارة الواقعية و الغاية على الاستصحاب كما سيأتي بيانه.

(١)

[دلالة المغيبي على الحكم الواقعي و الغاية على الاستصحاب]

حاصله: ان الرواية يدل المغيبي فيها على الطهارة الواقعية، لظهور قوله كل شيء طاهر في كون الطهارة في كونه حكما للشيء بعنوانه الاولي، ككونه ماء او شجرا او حجرا او غير ذلك من العناوين الاولية للاشياء، و حيث انه لا معنى لاستمرار الحكم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٤٩

.....

الواقعي بالطهارة الى زمان العلم بالنجاسة، بل الحكم الواقعي مستمر الى حدوث النجاسة لا الى العلم بها، فلا بد و ان تكون الغاية لاستمرار الحكم الواقعي الى زمان العلم هي غاية له باعتبار استمراره تعبدا، و من الواضح ان الاستمرار التعبدي للواقع هو بقاءه تعبدا، و ليس الاستصحاب إلما الحكم ببقاء الواقع تعبدا، فالمستفاد من المغيبي هو الحكم الواقعي بالطهارة و هو قوله كل شيء طاهر، و الاستصحاب مستفاد من الغاية و هي قوله حتى تعلم انه قدر، فيكون المستفاد من مجموع المغيبي و الغاية ان الاشياء بعناوينها طاهرة واقعا، و هذه الطهارة مستمرة تعبدا الى زمان العلم بالنجاسة و معنى هذا هو الاستصحاب. و منه يظهر ان الغاية على هذا غاية تعبدا للحكم الواقعي و حد له لا غاية للموضوع، كما مر في احد الوجهين لمستفاد المشهور من كون مدلول الرواية هو قاعدة الطهارة، لان الغاية اذا كانت غاية للموضوع فلا تكون دالة على الاستصحاب، بل تكون دالة على ان هذا الحكم هو حكم لهذا الموضوع المحدد بالعلم، و لازم ذلك كون الموضوع هو الشيء بما هو مجهول او مشكوك، لانه هو الذي يمكن ان يكون محدد بالعلم بالنجاسة، و عليه فيكون المستفاد منها قاعدة الطهارة دون الاستصحاب، و لما كان الظاهر كون الطهارة حكما للشيء بعنوانه الاولي فلا بد و ان يكون الحكم بالطهارة في المغيبي هو الحكم الواقعي، و حيث دلت الغاية على الاستمرار تعبدا فلا بد و ان يكون المستمر تعبدا هو الحكم الواقعي، و عليه فيتعين كون الغاية غاية للحكم في المغيبي، و ان المستفاد من الغاية هو الاستصحاب كما عرفت ... فاتضح ان الغاية غاية للحكم لا- للموضوع و ان معناها هو الاستصحاب. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: (و تقريب دلالة مثل هذه الاخبار على الاستصحاب ان يقال ان الغاية فيها)) و هي قوله حتى تعلم انه قدر (انما هي لبيان استمرار ما حكم على الموضوع)) و هو الحكم بالطهارة (واقعا)) الذي دل عليه المغيبي (من الطهارة)) الواقعية (و الحلية)) الواقعية (ظاهرا)) أي ان الغاية تدل على استمرار هذا الحكم الواقعي ظاهرا، لما عرفت من عدم امكان كون

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٥٠

.....

الحكم مستمرا الى زمان العلم بالنجاسة، و انما الذي يكون مستمرا الى زمان العلم بالنجاسة هو الحكم التعبدي باستمرار هذا الحكم الواقعي، و هو الحكم الظاهري الاستصحابي لا- حكم قاعدة الطهارة، و لما كان الحكم الظاهري هو المنوط بعدم العلم دون الحكم الواقعي اشار اليه بقوله: (ما لم يعلم بطرؤه ضده او نقيضه)).

و ينبغي ان لا يخفى ان قوله (قدس سره) بطرؤه ضده او نقيضه للاشارة الى كون النجاسة ان كانت امرا وجوديا و الطهارة امرا وجوديا كان طرؤه النجاسة طرؤه الضد، و ان كانت الطهارة امرا وجوديا و النجاسة امرا عدميا و هو عدم الطهارة، او كانت النجاسة امرا وجوديا و الطهارة امرا عدميا و هي عدم النجاسة كان طرؤه النجاسة من طرؤه النقيض.

و اشار الى ان الغاية في المقام لا بد و ان تكون غاية للحكم الواقعي تعبدا لا للموضوع، و انها لو كانت غاية للموضوع لدلت على قاعدة الطهارة بقوله: (لا لتحديد الموضوع)) أي ان الغاية كما عرفت غاية لاستمرار الحكم لا غاية و تحديد للموضوع (كى يكون الحكم بهما قاعدة مضروبة لما شك في طهارته)) و هي قاعدة الطهارة (او حليته)) و هي قاعدة الحلية. و اشار الى الوجه في كون الغاية غاية للحكم و ان المستفاد منها هو الاستصحاب هو ظهور الحكم في المغيبي بكونه حكما واقعا، و ان استمرار الحكم الواقعي الى زمان العلم لا- معنى له بل لا- بد ان يكون استمراره تعبديا، و لازم ذلك كون الغاية غاية للحكم و ان المستفاد منها هو الاستصحاب بقوله: (و ذلك لظهور المغيبي فيها)) و هو قوله كل شيء طاهر، و كل شيء حلال (في بيان الحكم للاشياء بعناوينها)) الاولية (لا)) للاشياء بعناوينها الثانوية و (بما هي مشكوكة الحكم كما لا يخفى فهو)) أي ان ما دل عليه المغيبي (و ان لم يكن له بنفسه مساس بذيل القاعدة)) أي بالقاعدة أي قاعدة الطهارة (و لا)) له مساس ايضا بقاعدة (الاستصحاب إلا انه بغايته)) و هي قوله

عليه السلام حتى تعلم انه قدر، و حتى تعرف انه حلال قد (دل على الاستصحاب)) لما عرفت

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٥١

بالنجاسة أو ما يوجب الحرمة، لدل على استمرار ذاك الحكم واقعا، و لم يكن له حينئذ بنفسه و لا بغايته دلالة على الاستصحاب (١).

من عدم معقولية استمرار الحكم الواقعي بنفسه الى زمان العلم بالنجاسة، فلا بد و ان يكون استمراره الى زمان العلم استمرارا تعديدا، و معنى ذلك هو الاستصحاب، و الى هذا اشار بقوله: (حيث انها)) أى الغاية (ظاهرة فى استمرار ذاك الحكم الواقعي ظاهرا)) المستفاد ذلك من استمراره الى زمان العلم، و اليه اشار بقوله:

((ما لم يعلم بطرود ضده أو نقيضه)) و قد عرفت ان كون النجاسة من طرود الضد مبنى على كون النجاسة و الطهارة أمرين وجوديين، كما ان كون النجاسة من طرود النقيض مبنى اما على ان النجاسة امر وجودى و الطهارة امر عدمى او بالعكس.

(١) حاصله: ان الغاية حيث كانت هى العلم بالنجاسة كانت دالة على الاستصحاب، لما عرفت من ان الطهارة الواقعية غايتها هى حدوث النجاسة او ملاقاتها للشئ لا العلم بها، فلما كانت الغاية هى العلم بالنجاسة كان الاستمرار تعديدا و معناه هو الاستصحاب، و لو كانت الغاية هى حدوث النجاسة او ملاقاتها للشئ لما استلزم ذلك كون الاستمرار تعديدا، بل كان الاستمرار عقليا، لبداهة ان ارتفاع الشئ بنقيضه أو بضده امر عقلى لا شرعى، و اذا كان الارتفاع بالضد او النقيض امرا عقليا فاستمرار الشئ الى حدوث ضده أو تحقق نقيضه امر عقلى ايضا.

و لا- يخفى ايضا انه اذا كانت الغاية للطهارة الواقعية هو حدوث النجاسة أو ملاقاتها، فيكون المستفاد من ذلك هو الحكم بالطهارة الواقعية لا غير من دون دلالة على الاستصحاب، لان المستفاد من المغيى هو الطهارة الواقعية، و المستفاد من الغاية هو استمرارها عقلا الى حدوث الضد او النقيض. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((كما انه لو صار مغيا لغاية)) غير العلم بالنجاسة بان كانت الغاية (مثل الملاقاء بالنجاسة)) فيما دل على الطهارة الواقعية (او)) كانت الغاية لما دل على الحلية الواقعية هى (ما يوجب الحرمة)) ككون الخل - مثلا - حلالا حتى يكون خمرا دون

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٥٢

و لا يخفى أنه لا يلزم على ذلك استعمال اللفظ فى معنيين اصلا، و إنما يلزم لو جعلت الغاية مع كونها من حدود الموضوع و قيوده غاية لاستمرار حكمه، ليدل على القاعدة و الاستصحاب من غير تعرض لبيان الحكم الواقعي للاشياء أصلا (١)، مع وضوح ظهور مثل كل شئ

العلم بالحرمة (لدل)) ذلك (على استمرار ذاك الحكم واقعا و لم يكن له)) أى للمغيا (حينئذ بنفسه و لا- بغايته دلالة على الاستصحاب)) لما عرفت من ان الدلالة على الاستصحاب منوطه بكون الغاية هى العلم بالنجاسة او العلم بالحرمة.

(١)

[الإيراد على صاحب الفصول]

حاصله: انه بناء على ما اختاره من كون الروايات دالة على الحكم الواقعي من جهة المغيى و على الاستصحاب من جهة الغاية .. لا يرد عليه ما يورد على ما اختاره صاحب الفصول على ما حكى عنه، من دلالة الروايات على قاعدة الطهارة و على الاستصحاب، و على قاعدة الحلية و الاستصحاب، لان دلالتها على قاعدة الطهارة و الحلية من جهة المغيى و كون الغاية فيه لتحديد الموضوع و ان الشئ المحدد بالعلم هو ظاهر و حلال، و دلالتها على الاستصحاب - منوطه بكون الغاية لتحديد هذا الحكم الظاهري و استمراره تعديدا الى

زمان العلم، و لازمه كون الغاية قد اريد بها تحديد الموضوع و تحديد الغاية في استعمال واحد و هو من استعمال اللفظ في معنيين. اما بناء على كون الروايات دالة على الحكم الواقعي فلا تكون الغاية لتحديد الموضوع، بل تكون لمحض استمرار الحكم و تحديده تعبدا بالعلم المستفاد منه الاستصحاب، و عليه فالغاية لم تستعمل الا في معنى واحد و هو تحديد استمرار الحكم فقط من دون كونها تحديدا للموضوع حتى يرد ما اورد على صاحب الفصول.

و بالجملة: انك قد عرفت ان ما ينسب الى صاحب الفصول هو دلالة الروايات على قاعدة الطهارة و قاعدة الحلية و الاستصحاب، لان المستفاد من روايات الطهارة قاعدة الطهارة و الاستصحاب، و المستفاد من روايات الحل قاعدة الحلية

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٥٣

حلال، أو طاهر في أنه لبيان حكم الاشياء بعنوانينها الاولى، و هكذا الماء كله طاهر، و ظهور الغاية في كونها حدا للحكم لا لموضوعه، كما لا يخفى، فتأمل جدا (١).

و الاستصحاب، و قد عرفت ان استفادة قاعدة الطهارة و قاعدة الحل انما هو حيث تكون الغاية من حدود الموضوع، و استفادة الاستصحاب منوطه بكون الغاية لتحديد استمرار الحكم، فيرد عليه انه يستلزم ذلك استعمال اللفظ في معنيين، و لا يرد ذلك على ما اختاره من دلالة الروايات على الحكم الواقعي للاشياء بعنوانينها الاولى و على الاستصحاب كما مر بيانه تفصيلا. و قد اشار الى ان مختاره لا يستلزم استعمال اللفظ في معنيين بقوله: ((و لا يخفى انه لا يلزم ... الى آخر الجملة)). و اشار الى ان ذلك انما يرد على ما نسب الى صاحب الفصول بقوله: ((و انما يلزم)) استعمال اللفظ في معنيين ((لو جعلت الغاية مع كونها من حدود الموضوع ...)) لتدل على قاعدة الطهارة و الحلية ((غاية)) ايضا ((لاستمرار حكمه)) لتدل على الاستصحاب، و قد عرفت ان هذا مستلزم لاستعمال اللفظ في معنيين. و قد اشار الى انه على هذا تكون الروايات دالة على قاعدة الطهارة و الحلية و على الاستصحاب، و لا دلالة لها على الطهارة الواقعية بقوله: ((ليدل على القاعدة و الاستصحاب من غير تعرض لبيان الحكم الواقعي للاشياء اصلا)) و هي الطهارة الواقعية التي هي حكم واقعي للاشياء بعنوانينها الاولى.

(١)

إيراد آخر على صاحب الفصول

يشير الى ايراد آخر على صاحب الفصول، و حاصله: انه مخالف لظهورين في الروايات: الاول: ظهور المغيب في كون الحكم فيه حكما واقعا للاشياء بعنوانينها الاولى، فان قوله كل شيء طاهر ظاهر في ذلك.

الثاني: ظهور الغاية في كونها غاية للحكم في الرواية، فان قوله طاهر او حلال حتى تعلم انه قدر او حرام ظاهر في كون الغاية غاية لقوله طاهر و حلال و هو الحكم، و ليست الغاية تحديدا للموضوع بان يكون الموضوع للحكم بالطهارة او الحلية هو

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٥٤

و لا يذهب عليك انه بضميمة عدم القول بالفصل قطعا بين الحلية و الطهارة و بين سائر الاحكام، لعم الدليل و تم (١).

الشيء الذي لم يعلم بانه نجس او حرام حتى يستفاد منها قاعدة الطهارة أو الحلية، بل الظاهر من الغاية كونها غاية لنفس الطهارة و الحلية.

و قد اشار الى الاول بقوله: ((مع وضوح ظهور مثل كل شيء حلال او طاهر)) الذي هو جملة المغيب ((في انه)) أي في ان اللفظ فيه و هو الطاهر و الحلال ((لبيان حكم الاشياء بعنوانينها الاولى)) و معناه كون الطهارة فيه و الحلية حكيمين واقعيين.

و قد اشار الى الثاني بقوله: (و ظهور الغاية في كونها حدا للحكم ... الى آخر الجملة)).

لا يخفى ايضا ان ظاهر ما اورده الشيخ الاعظم على صاحب الفصول هو استلزامه لتقدم الشيء على نفسه، لان استفادة القاعدة منوطة بكون الغاية قيذا للموضوع، و استفادة الاستصحاب منوطة بكون الغاية قيذا للحكم لتدل على استمراره، و لازم كون هذه الغاية قيذا للموضوع و للحكم تقدمها على نفسها، باعتبار ان لازم كونها قيذا للموضوع تكون متقدمة على الحكم لذلك الموضوع، و باعتبار كونها قيذا للحكم الذي هو حكم ذلك الموضوع لازمه تاخرها عن ذلك الحكم، فتكون الغاية بما هي قيد للموضوع متقدمة، و بما هي قيد للحكم متأخرة.

(١) حاصله: ان المستفاد من الروايات المذكورة على ما اختاره هو الدلالة على استصحاب الطهارة و استصحاب الحلية، و ليس لها عموم و لا اطلاق للدلالة على الاستصحاب في غير ذلك من الموارد، لوضوح ان الغاية المستفاد منها الاستصحاب هي عدم العلم بالطهارة و الحلية و ليس لها عموم و لا اطلاق، و لكن بضميمة عدم القول بالفصل بين حجية الاستصحاب في الطهارة و الحلية، و بين حجيتها في الموارد الأخر يتم حجية الاستصحاب في جميع الموارد. و لا يخفى ان مراده من عدم القول بالفصل هو القول بعدم الفصل لانه هو النافع، و ان القائل بحجية الاستصحاب في

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٥٥

ثم لا يخفى أن ذيل موثقة عمار فإذا علمت فقد قدر، و ما لم تعلم فليس عليك يؤيد ما استظهرنا منها، من كون الحكم المغيبي واقعا ثابتا للشيء بعنوانه، لا ظاهريا ثابتا له بما هو مشتبه، لظهوره في أنه متفرع على الغاية وحدها، و أنه بيان لها وحدها، منطوقها و مفهومها، لا لها مع المغيبي، كما لا يخفى على المتأمل (١).

الطهارة و الحلية، و القائل بحجيتها في بقية الموارد قائل بعدم الفصل و الانفكاك بينهما، و إلا فمجرد القول بحجيتها في الطهارة و الحلية و القول بحجيتها في بقية الموارد ما لم يقل بالتلازم بينهما لا ينفع، لا مكان كون القول بكل منهما لدليله الخاص لا للتلازم بينهما، لانه هو الذي يكون مرجعه الى الاجماع المركب. و قوله: (لعم ... و تم)) هو خبر لانه في قوله (و لا يذهب عليك انه)).

(١) موثقة عمار هي قوله (كل شيء نظيف حتى تعلم انه قدر، فاذا علمت فقد قدر، و ما لم تعلم فليس عليك) و الذيل هو قوله فاذا علمت ... الى آخره.

و حاصل التأييد: ان ظاهر هذا الذيل انه تفرع على الغاية وحدها. و توضيحه يتوقف على بيان امرين:

الاول: ان الغاية و هي قوله حتى تعلم الواقعة بعد الحكم على المغيبي و هو قوله نظيف اذا كانت غاية للحكم، تكون دالة بمنطوقها على ثبوت النظافة: أي الطهارة في حال عدم العلم، و بمفهومها تدل على انتهاء هذا الحكم بالعلم و مع حصول العلم بالقذارة يكون المعلوم قذرا، و اذا كانت الغاية قيذا للموضوع لا تكون مسوقة لبيان الحكم منطوقا و مفهوما، بل يكون الغرض منها بيان محض القيدية للموضوع، و ان الشيء غير المعلوم حكمه النظافة.

الثاني: ان ذيل الموثقة قد اشتمل على الحكمين المدلول عليهما بالغاية: الحكم المفهومي المدلول عليه بقوله فاذا علمت فقد قدر، و الحكم المنطوق و هو قوله و ما لم تعلم فليس عليك.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٥٦

ثم إنك إذا حققت ما تلونا عليك مما هو مفاد الاخبار، فلا حاجة في إطالة الكلام في بيان سائر الاقوال، و النقض و الابرام فيما ذكر لها من الاستدلال. و لا بأس بصرفه إلى تحقيق حال الوضع (١)، و أنه حكم

فظهر مما ذكرنا: ان كون الذيل مشتملا على الحكمين يقتضى ان تكون الغاية غاية للحكم لا للموضوع، و لازم هذا كون حكم

المغيبى و هو قوله كل شىء نظيف حكما واقعيا، لانه لو كان ظاهريا لكانت الغاية غاية للموضوع و لا تكون مسوقة لبيان حكمين، و لما كان ذيل الموثقة قد ذكر لبيان الحكمين فيقتضى ذلك كون الغاية غاية للحكم، و ان الذيل قد ذكر لبيانهما. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((ثم لا يخفى ان ذيل موثقة عمار)) و هو قوله: ((فاذا علمت فقد قدر و ما لم تعلم فليس عليك يؤيد ما استظهرنا منها)) و هو الدلالة على الحكم الواقعى بالطهارة للاشياء بعناوينها الاولى و على الاستصحاب المستفاد من الغاية، فعلى هذا فالمستفاد ((من)) الموثقة ((كون الحكم المغيبى)) و هو قوله كل شىء نظيف حكما ((واقعيا ثابتا للشىء بعنوانه)) الاولى ((لا)) ان المستفاد منها كونه حكما ((ظاهريا ثابتا له)) أى للشىء ((بما هو مشتبه ل)) ما عرفت من ((ظهوره)) أى ظهور الذيل بعد ان اشتمل على بيان الحكمين ((فى انه متفرع على الغاية وحدها و انه)) أى و ان الذيل ((هو بيان لها)) أى الغاية ((وحدها منطوقها)) المدلول عليه فى الذيل بقوله و ما لم تعلم فليس عليك ((و مفهومها)) المدلول عليه فى الذيل بقوله فاذا علمت فقد قدر، و قد عرفت ان الغاية لو كانت قيادا للموضوع لا تكون مسوقة لبيان الحكمين فلا يكون الذيل تفرعا عليها. و الى هذا اشار بقوله: ((لا لها مع المغيبى)) أى ليست الغاية قيادا للمغيبا الذى مرجعه ان تكون قيادا للموضوع.

(١) لا يخفى ان المستفاد من الاخبار المتقدمة هو حجية الاستصحاب مطلقا، و ان حجيته بما هو قضية ارتكازية و الارتكاز العرفى لليقين، و لا يفرق الارتكاز العرفى فى اليقين بين كونه متعلقا بما فيه استعداد البقاء و عدمه، كما هو مستند التفصيل بين بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٥٧

مستقل بالجعل كالتكليف، أو منتزع عنه و تابع له فى الجعل، أو فيه تفصيل، حتى يظهر حال ما ذكر هاهنا بين التكليف و الوضع من التفصيل (١).

الشك فى المقتضى و الراجع بحجته فى الثانى دون الاول، و لا يفرق العرف بين كون متعلقه الوجود او العدم، الى غير ذلك من التفصيلات المذكورة فى رسائل الشيخ الاعظم و غيرها، و حيث ان مبنى الكتاب على الاختصار فلا داعى للتعرض لادلة التفصيلات و بيان وجه ابرامها و نقضها ... و لكنه لما كان احد الاقوال هو التفصيل بين الاحكام التكليفيه و الاحكام الوضعية بجريان الاستصحاب فى خصوص الحكم الوضعى كما ذهب اليه الفاضل التونى، فلذا ناسب البحث عن الحكم التكليفى و الحكم الوضعى، ليعرف حال التفصيل فى جريان الاستصحاب و عدمه.

(١)

[الاحكام الوضعية]

اشارة

سيأتى بيان ان ما يطلق عليه الحكم الوضعى: تارة يكون مجعولا مستقلا، و اخرى يكون منتزعا عن التكليف و تابعا له، و ربما يطلق على ما ليس بمجعول اصلا لا بالاستقلال و لا بالتبع. و سيظهر ان الحق هو التفصيل و ان الحكم الوضعى ليس مطلقا مجعولا مستقلا، و ايضا ليس - دائما - منتزعا عن التكليف و تابعا له، و يظهر من المصنف المفروغية عن كون الحكم التكليفى مجعولا مستقلا، و لم يعتن بما قيل من عدم الجعل فى الاباحة بالخصوص، و بما قيل من عدم الجعل للتكليف فى جميع الاحكام الخمسة: من الوجوب و الحرمة و الاستحباب و الكراهة و الاباحة بناء على ان الاحكام هى الارادات المبرزة بالانشاء، او انه منتزع عنها.

و على كل فالحكم التكليفى هو البعث المنشأ اما بداعى جعل الداعى الى الوجود لزوما او رجحانا، او الى العدم لزوما او رجحانا، او

بداعي ارضاء العنان، و بهذا اللحاظ يقسم الحكم التكليفي الى الاقتضائي و التخييري. و الحكم الوضعي هو اعتبار خاص قد اعتبر لان يترتب عليه احكام خاصة كالملكية و الزوجية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٥٨

فنقول و بالله الاستعانة: لا خلاف كما لا إشكال في اختلاف التكليف و الوضع مفهوما، و اختلافهما في الجملة موردا، لبداهه ما بين مفهوم السببية أو الشرطية و مفهوم مثل الايجاب أو الاستحباب من المخالفة و المباينة (١).

كما لا ينبغي النزاع في صحة تقسيم الحكم الشرعي إلى التكليفي و الوضعي، بداهه أن الحكم و إن لم يصح تقسيمه إليهما ببعض معانيه و لم يكده يصح إطلاقه على الوضع، إلا أن صحة تقسيمه بالبعض الآخر

(١)

[اختلاف الحكم الوضعي و الحكم التكليفي]

قد عرفت ان حقيقة الحكم التكليفي هو الانشاء بداعي جعل الداعي اقتضاء او تخييرا، و حقيقة الحكم الوضعي هو اعتبار خاص. و منه يتضح اختلاف مفهومهما، لوضوح لزوم اختلافهما مفهوما بعد اختلافهما ماهية و حقيقة.

و اما اختلافهما موردا فالنسبة بينهما هي العموم من وجه، اذ ربما يكون المورد حكما تكليفيا لا حكم وضعي فيه كإباحة المباحات مثل الماء و الكلاء، و ربما يكون حكما وضعيا لا حكم تكليفي فيه كجعل الحجية لخبر الواحد مثلا، و ربما يتصادقان موردا كالإفطار فانه يطلق عليه كونه سببا لوجوب الكفارة و هو متعلق الحرمة التكليفية أيضا. و الى هذا اشار بقوله: ((و اختلافهما في الجملة موردا)) و اشار الى اختلاف الحقيقة فيهما المستلزمة لاختلافهما مفهوما بقوله: ((لبداهه ما بين مفهوم السببية او الشرطية)) فان المفهوم منهما كون الشيء له دخل في وجود شيء اما بنحو كونه سببا له او شرطاً له، و سيأتي الإشارة الى المراد من السببية في المقام، و السببية الشرطية مما يطلق عليه الحكم الوضعي ((و)) من الواضح ان مفهوم السببية او الشرطية هو غير ((مفهوم مثل الايجاب أو الاستحباب)) و هما من اقسام الحكم التكليفي .. فظهر بوضوح ما بينهما ((من المخالفة و المباينة)) لان حقيقة الحكم التكليفي هو الانشاء بداعي جعل الداعي اقتضاء او تخييرا، و الحكم الوضعي هو اعتبار خاص له احكام خاصة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٥٩

إليهما (١) و صحة إطلاقه عليه بهذا المعنى، مما لا يكاد ينكر، كما لا يخفى، و يشهد به كثرة إطلاق الحكم عليه في كلماتهم، و الالتزام بالتجوز فيه،

(١) بعد ما عرفت من وضوح اختلاف الحكم الوضعي و الحكم التكليفي حقيقة و مفهوما- تعرف انه لا ينبغي ان يكون اختلافهما مورد النزاع لأحد، و ايضا لا ينبغي النزاع في صحة تقسيم الحكم الشرعي الى الحكم الوضعي و الحكم التكليفي و عدمها.

و الوجه في ذلك ان الحكم قد يطلق و يراد به خصوص المجعول الاقتضائي و التخييري، و بهذا الاطلاق لا- يراد منه ألما الحكم التكليفي، فلا يصح تقسيمه بهذا المعنى الى الحكم الوضعي و التكليفي، لوضوح عدم صحة صدق خاص على خاص آخر، و مع عدم الصدق لا يصح التقسيم. و قد يطلق الحكم و يراد به ما يؤخذ من الشارع، و بهذا المعنى مما لا ريب في صحة تقسيمه إليهما لبداهه كون كلا منهما مما اخذ من الشارع. و قد اشار الى ما ذكرنا من الوجه في عدم صحة النزاع في جواز التقسيم إليهما و عدمه بقوله: ((بداهه ان الحكم و ان لم يصح تقسيمه إليهما ببعض معانيه)) و هو ما اذا اريد منه عند إطلاقه خصوص المجعول الاقتضائي و

التخييري، فانه بهذا المعنى لا يصح تقسيمه اليهما بالبداهه لما عرفت، و اليه اشار بقوله: (و لم يكذ يصح اطلاقه على الوضع)) أى ان من الواضح انه لا يكاد يصح اطلاق الحكم على الوضع فيما اذا اريد به خصوص المجعول اقتضاء او تخييرا، و حيث لم يصح اطلاقه لا يصح تقسيمه اليهما. و اشار الى صحة اطلاق الحكم على الوضع فيما اذا اريد منه ما يؤخذ من الشارع بقوله: (ألا ان صحة تقسيمه بالبعض الآخر اليهما)) لما عرفت من صحة اطلاقه على الحكم الوضعي حيث يراد به ما يؤخذ من الشارع، لانه كما ان الحكم التكليفي مما اخذ من الشارع فان الحكم الوضعي ايضا مما اخذ من الشارع، و اذا صح اطلاقه عليهما صح تقسيمه اليهما.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٦٠

كما ترى (١). و كذا لا وقع للنزاع في أنه محصور في أمور مخصوصة، كالشرطية و السببية و المانعية- كما هو المحكى عن العلامة- أو مع زيادة العلية و العلامة، أو مع زيادة الصحة و البطلان، و العزيمة و الرخصة، أو زيادة غير ذلك- كما هو المحكى عن غيره- أو ليس بمحصور، بل كلما ليس بتكليف مما له دخل فيه أو في متعلقه و موضوعه، أو لم يكن له دخل مما أطلق عليه الحكم في كلماتهم (٢)، ضرورة أنه لا وجه للتخصيص

(١)

[انحصار الحكم الوضعي و عدمه

حاصله: ان اطلاق الحكم على الحكم الوضعي مما لا-ريب فيه، لبداهه اطلاق الحكم على الملكية و الزوجية، فلو لم يكن الحكم موضوعا للمجعول الذي يؤخذ من الشارع بان كان موضوعا لخصوص الحكم التكليفي، لكان اطلاقه على الحكم الوضعي اطلاقا مجازيا، و مع كثرة الحاجة لاستعماله في مطلق المجعول الذي يؤخذ من الشارع لا وجه لوضعه لخصوص الحكم التكليفي، مع انه لو كان اطلاقه عليه مجازا للزم لحاظ العلاقة في مقام الاستعمال فيه، و لا نرى في انفسنا في مقام استعماله في مطلق ما يؤخذ من الشارع لحاظ العلاقة. و قد اشار الى كثرة استعمال الحكم في مطلق المجعول الذي يؤخذ من الشارع بقوله: (و يشهد به ... الى آخر الجملة)).

و اشار الى المحذورين بقوله: (و الالتزام بالتجاوز فيه كما ترى)).

(٢) حاصله: انه بعد ما عرفت من اطلاق الحكم على مطلق ما يؤخذ من الشارع غير الاحكام التكليفية- تعرف انه لا وجه لان يقع النزاع في انحصار الحكم الوضعي و عدم انحصاره، كما قيل بانحصاره في الشرطية كشرطية البلوغ مثلا للتكليف، و في السببية كسببية دلوك الشمس مثلا للتكليف بالصلاة، و في المانعية كمانعية الحيض مثلا عن الصلاة، و الانحصار في هذه الثلاثة منقول عن العلامة (قدس سره).

أو انه منحصر في خمسة: الثلاثة المذكورة، مع زيادة العلية ككون الائتلاف علامة للضمان، و العلامة ككون خفاء الجدران- مثلا- علامة لحدّ الترخيص، و هو المحكى عن الشهيد الثاني (قدس سره).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٦١

.....

أو انه في تسعة: الخمسة المذكورة، مع زيادة الصحة و البطلان، و امثلتهما و اوضحه، و العزيمة و الرخصة كما هو المحكى عن الآمدي. و لا يخفى ان المراد من العزيمة و الرخصة ليس الوجوب و الاباحة، فان المراد من العزيمة هو الاعتبار المقابل للرخصة.

والحاصل: ان الوجوب هو الطلب اللزومي المترتب على اطاعته استحقاق الثواب و على معصيته العقاب، و الاباحة هو جعل ارخاء العنان من ناحية الفعل و الترك. و العزيمة هي نفس اعتبار اللزوم من دون ان يكون بنحو البعث اليه و طلبه، كما يقال في ان سقوط الاذان و الاقامة لمن ادرك الجماعة من باب العزيمة، فان المراد منها هو نفس اعتبار لزوم السقوط للاذان و الاقامة، او الرخصة و هو اعتبار عدم هذا اللزوم كما يقول به من يرى صحة الاذان و الاقامة لمن ادرك الجماعة.

او ان الحكم الوضعي لا ينحصر في هذه التسعة، كما هو المحكى عن صلاح الدين فانه اضاف اليها موردين:

الاول: تنزيل الموجود منزلة المعدوم كتزليل الماء المحتاج اليه لحفظ النفس منزلة العدم في صحة التيمم مع وجوده، و تنزيل المعدوم كالموجود كتزليل المقتول كالحى الموجود في استحقاق الدية، و يطلق على هذا القسم التقديرات، لانه قدّر فيها الموجود منزلة المعدوم، و المعدوم منزلة الموجود.

الثاني: ما اطلق عليه لفظ الحجاج، و مراده منه هو ما يستند اليه الحاكم من بينه او اقرار في مقام فصل الخصومات.

او ان الحكم الوضعي لا- ينحصر في عدد خاص من المذكورات، بل هو كل مجعول لم يكن حكما تكليفيا، سواء كان له دخل في حدوث التكليف كسببية الدلوك لوجوب الصلاة، او كان له دخل في عدمه كمانعية الحيض عن التكليف، او كان له دخل في متعلق التكليف و موضوع التكليف، كالجزيئة الصادقة على ابعاض ما يتألف منه موضوع التكليف المركب كالصلاة و الحج، و الشرطية لصحة التكليف

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٦٢

بها بعد كثرة إطلاق الحكم في الكلمات على غيرها، مع أنه لا تكاد تظهر ثمرة مهمة علمية أو عملية للنزاع في ذلك (١)، و إنما المهم في النزاع (٢) هو أن

كالتطهارة من الحدث للصلاة، أو لم يكن للحكم الوضعي دخل اصلا في التكليف، كحجية الخبر فانها بنفسها مجعول شرعي يتعلق بالخبر، و ليس هو كسببية الدلوك و لا كجزيئة الجزء.

و لا يخفى ان ما له دخل في الحكم حدوثا او منعا هو النحو الاول، و ما كان له دخل في متعلق التكليف هو النحو الثاني، و ما ليس له دخل في التكليف اصلا هو النحو الثالث ... و سيجيء التعرض لها كلها.

(١)

[الإشارة الى وجهين لكون الانحصار و عدمه لا وقع له]

يشير الى وجهين لكون النزاع في الانحصار و عدمه لا وقع له: الاول: انه لا وجه للقول بالانحصار بعد وضوح اطلاق الحكم الوضعي على غير الموارد التي قالوا بانحصاره فيها، و اليه اشار بقوله: (ضرورة انه لا وجه للتخصيص بها)) أى بتلك الموارد (بعد كثرة اطلاق الحكم)) الوضعي (في الكلمات على غيرها)) .

الثاني: ان النزاع في الانحصار و عدمه لا ثمرة عملية مهمة له و لا ثمرة علمية له ايضا، اما انه لا ثمرة عملية له فلأجل انه تترتب عليه آثاره سواء اطلق عليه الحكم او لم يطلق، نعم لو تعلق نذر ناذر بانه اذا اطلق عليه لفظ الحكم يتصدق كانت هناك ثمرة، إلا انها نادرة اذا قلنا بصحة مثل هذا النذر، و اما عدم الثمرة العملية فلان صحة اطلاق الحكم عليه و عدم صحته ليست من الامور التي للبحث عنها اهمية، و اليه اشار بقوله: (مع انه لا تكاد تظهر ثمرة مهمة ... الى آخر الجملة)) .

(٢) لا يخفى انه انما كان المهم هو البحث عن كون الحكم الوضعي مجعولا بالاستقلال، او انه منتزع عن المجعول بالاستقلال و هو

الحكم التكليفي و يكون الحكم الوضعي مجعولا بالتبع، او انه ليس بمجعول اصلا لا بالاستقلال و لا بالتبع، لانه لا ثمره عملية كصحة استصحابه فيما اذا كان مجعولا و لو بالتبع و عدم صحة استصحابه حيث لا يكون مجعولا اصلا كما سيأتي التنبيه من المصنف على ذلك.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٦٣

الوضع كالتكليف في أنه مجعول تشريعا بحيث يصح انتزاعه بمجرد إنشائه، أو غير مجعول كذلك، بل إنما هو منتزع عن التكليف و مجعول بتبعه و يجعله (١).

(١) توضيحه ببيان امور: الامر الاول: ما استشكل على المصنف من انه سيأتي منه تقسيم ما عدّ من الوضع الى مجعول بالاستقلال، و مجعول بالتبع، و ما ليس بمجعول اصلا، فكان عليه ان يشير الى التفصيل في الوضع و ان منه ما ليس بمجعول اصلا. و لعل عدم الاشارة اليه لانه كان في مقام بيان المجعول التشريعي، و حيث ان ما عدّ من الوضع مما هو ليس بمجعول اصلا فلا يكون هو من التفصيل في المجعول التشريعي.

الامر الثاني: بيان كون الحكم التكليفي من المجعولات التشريعية و انه ليس هو الارادة و الكراهة او منتزعا عنها. و توضيح ذلك: ان الجعل هو اليجاد فالموجد هو الجاعل و الموجود هو المجعول، فاذا كان المجعول من موجودات عالم التكوين كان الموجود مجعولا تكوينيا و كان جعله هو الجعل التكويني، كالعالم كله الموهوب له الوجود من الله بجميع ما فيه من مجردة و مادّيه. و لا يخفى ان الغرض من هذا الجعل راجع الى ما يتعلّق بعالم التكوين.

و اذا كان الجعل منه تبارك و تعالى لا- بما هو جاعل الكون، بل بما هو ناظر الى مصالح العباد مما يتعلّق بافعالهم، و حيث انهم لا يهتدون الى مصالحهم بانفسهم و كانت تلك المصالح مما تترتب على افعال العباد بانفسهم تفضّل الشارع على عباده فأمرهم باشيء و نهاهم عن اشياء و رخص لهم في اشياء، ليكون ذلك داعيا لهم لان يفعلوا بعض الافعال و لان يتركوا بعضها. فظهر من هذا ان الجعل في المقام منه- تبارك و تعالى- بما هو شارع و ناظر الى مصالح عباده لا بما هو مكوّن و موجد.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٦٤

.....

و ظهر مما ذكرنا: ان نفس الإرادة ليست جعللا تشريعا، لان الجعل التشريعي هو جعل ما يكون داعيا للعباد لان يفعلوا و لان يتركوا، و الذي يكون داعيا للمكلف هو امر المولى و نهييه لا ارادته و كراهته.

لا يقال: ان الامر و النهي حيث انه يكون كاشفا عن الارادة و الكراهة يكون داعيا للداعي في الحقيقة هو الارادة و الكراهة.

فانه يقال: ان الارادة و الكراهة هي الشوق الى الفعل و الى الترك، فاذا كان الفعل مما ترجع مصلحته و مفسدته الى المولى فان كان الشوق المتعلّق به بما هو فعل مباشرى للمولى كان هو المتولى للفعل و الترك، و ان كان الشوق قد تعلق به بما هو صادر من غيره دعاه ذلك الى ان يأمر عبده بالفعل و الترك.

و اما اذا كانت المصلحة و المفسدة مما ترجع الى العبد نفسه من دون تعلق لها بالمولى اصلا، فلا يعقل ان يتعلّق شوق من المولى الى ايجاد الفعل و لا- الى تركه، لان الشوق من النفس انما يتعلّق بما يعود اليها لا الى غيرها، و لما كان الله عزّ و جلّ و شأنه مما لا يعقل ان يعود الغرض من المأمور به اليه، فلا يكون امره و نهييه مما يكشف عن ارادته و كراهته للفعل بما هو راجع اليه.

فان قلت: على هذا تكون أوامره و نواهيه ارشادية لا مولوية، لان الداعي الى الامر و النهي اذا كان مما يتعلّق بالغير فيكون أمره و نهييه لتباين المصلحة و المفسدة، و الامر و النهي اذا كان بداعي ان في الفعل مصلحة أو مفسدة كان الامر و النهي للإرشاد اليهما لا أمرا و

نهيا مولويا بداعى كونه مولى آمرا و ناهيا.

قلت: لما كان الداعى الى الامر و النهى هو اللطف لان يصل العباد الى ما فيه مصالحهم، كان ذلك اللطف داعيا ايضا لان يأمر و ينهى بما هو مولى يترتب على اطاعة امره الثواب و على معصيته العقاب، لانه نوع المكلفين انما يتحركون بداعى الخوف و الرجاء، لا بداعى كون الفعل ذا مصلحة او مفسدة، و لا سيما فيما اذا
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٦٥

.....

كانت المصالح و المفسدات نوعية، فان اللطف يدعو الى الامر بما هو مولى يترتب على اطاعته و عصيانته الثواب و العقاب. فظهر مما ذكرنا: ان الحكم التكليفي هو نفس الامر و النهى، و ليس هو الارادة و لا منتزعا عنها، لان امره و نهيه هو المجعول للشارع بما هو شارع لا بما هو موجد و مكون، و هو الذى يكون داعيا للمكلف الى ان يفعل و يترك.

الامر الثالث: ان المجعول التشريعي: تارة يكون مجعولا بالاستقلال ليس بتابع لجعل آخر كوجوب الصلاة و حرمة الزنا مثلا. و اخرى يكون مجعولا- يتبع فى جعله جعل- آخر كوجوب مقدمة الواجب و هو مجعول بالاستقلال ايضا. و ثالثة: يكون جعل- لشيء أولا و بالذات، و لآخر ثانيا و بالعرض، بان لا يكون هناك الا جعل واحد يكون ذلك الجعل بالنسبة لشيء جعلنا تشريعا بالذات و للآخر بالعرض، كحرمة ترك الواجب و وجوب ترك الحرام فانه ليس هناك الا جعل واحد و هو جعل الوجوب و الحرمة، و لكنه لازم الوجوب المتعلق بالفعل عدم الرضا بالترك، لزوما لا- لمفسدة فى نفس الترك، بل للمصلحة اللزومية فى نفس الفعل كان ترك الواجب حراما بهذا اللحاظ، ففي الحقيقة ليس هناك الا جعل الوجوب و هو جعل استقلالى للزوم الاتيان بالفعل أولا و بالذات للمصلحة اللزومية التى هى فى نفس الفعل و هو جعل بالعرض لحرمة الترك و ليس هناك جعلان استقلاليان و لو بالتبع كجعل المقدمة التابع لجعل وجوب ذبيها. و لا يخفى ان مراد المصنف من المجعول بالتبع فى المقام الذى به فسر انتزاع التكليف هو هذا القسم الثالث، لما سيأتى من تصريحه بكون الحكم الوضعى المجعول بالتبع عنده ليس له جعل استقلالى و لو بالتبع لجعل آخر كجعل وجوب المقدمة، بل ليس هناك الا جعل واحد يكون متعلقه هو المجعول بالاستقلال و الحكم الوضعى منتزعا عنه و لا- جعل له بالذات اصلا.

اذا عرفت ما ذكرنا اتضح مراد المصنف من قوله: ((هو ان الوضع كالتكليف)) فى كون التكليف مفروغا عن مجعوليته التشريعية و انه ليس هو الارادة و الكراهة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٦٦

و التحقيق أن ما عد من الوضع على أنحاء:

منها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل تشريعا أصلا، لا استقلاليا و لا تبعا، و إن كان مجعولا تكوينيا عرضا بعين جعل موضوعه كذلك.

و منها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل التشريعي إلا تبعا للتكليف.

و منها: ما يمكن فيه الجعل استقلاليا بإنشائه، و تبعا للتكليف بكونه منشأ لانتزاعه، و إن كان الصحيح انتزاعه من إنشائه و جعله، و كون التكليف من آثاره و أحكامه (١)، على ما يأتي الإشارة إليه.

و لا- منتزعا عنهما. و اتضح ايضا ما اشار به الى المجعول التشريعي الاستقلالى و هو قوله: ((فى انه مجعول تشريعا بحيث يصح انتزاعه)) أى يصح انتزاع عنوان التكليف الاستقلالى عنه ((بمجرد انشائه)) فانه بمجرد انشائه بقوله: افعل الصلاة او الصلاة واجبة ينتزع من هذا الجعل الاستقلالى عنوان التكليف. و اتضح ايضا ان قوله: ((او غير مجعول كذلك)) أى غير مجعول بالاستقلال ((بل إنما

هو منتزع عن التكليف و مجعول بتبعه و بجعله)) لا- يتمّ إلا بان يكون هو المجعول بالعرض دون المجعول بالتبع، مثل وجوب المقدمة المجعول بتبع جعل وجوب ذى المقدمة.

(١)

[إطلاق الحكم الوضعى على ثلاثة أنواع]

حاصله: ان المستفاد من القوم اطلاق الحكم الوضعى على ثلاثة اقسام: الاول:

مثل السببية و الشرطية للتكليف و امثالهما، و سيأتى ان هذا القسم ليس بمجعول لا استقلالاً و لا تبعاً بالجعل التشريعى بل هو من المجعولات التكوينية، و لازم ذلك ان عدّ من الحكم الوضعى فى غير محله، لان الحكم لا بد من ان يكون مجعولاً تشريعياً و لو بنحو الجعل بالعرض.

الثانى: ما يكون مجعولاً- بالتبع أى بالعرض و لا- يكون مجعولاً بالاستقلال، و هو كالجزيئى و الشرطية للمأمور به و امثالها فانها من المجعول بالتبع و ليست من المجعولات بالاستقلال.

الثالث: هو المجعول بالاستقلال كالملكية و الزوجية.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٦٧

.....

و اشار الى القسم الاول بقوله: ((منها ما لا- يكاد يتطرق اليه الجعل ... الى آخر الجملة)) و مراده من قوله: ((بعين جعل موضوعه كذلك)) هو ان مثل عنوان السببية و الشرطية للتكليف ليس بمجعول تشريعى اصلاً و انما هو من المجعول التكوينى، و لما لم يكن الجعل التكوينى متعلقاً بنفس عنوان السببية و عنوان الشرطية و انما كان متعلقاً بالاجاد، و الجعل التكوينى متعلق بنفس الدلوک الذى هو السبب و هو الموضوع الذى ينتزع منه عنوان السببية، اشار الى ذلك بقوله: ((و ان كان مجعولاً تكوينياً عرضاً)) فان عنوان السببية من المجعول بالعرض الذى يكون جعله ((بعين جعل موضوعه)) و هو ذات السبب كالدلوک ((كذلك)) أى بالجعل التكوينى. و اشار الى القسم الثانى بقوله: ((و منها ما لا يكاد يتطرق اليه الجعل التشريعى إلا تبعاً للتكليف)) كالجزيئى و الشرطية للمأمور به. و اشار الى القسم الثالث بقوله: ((و منها ما يمكن فيه الجعل استقلالاً بانشاءه و تبعاً للتكليف بكونه منشأً لانتزاعه)) أى يكون التكليف منشأً لانتزاع الحكم الوضعى، و عليه فيكون الحكم الوضعى المجعول بالتبع لا بالاستقلال.

و انما جعل هذا القسم مما يمكن فيه الجعل الاستقلالى و الجعل التبعى للخلاف بين مختار المصنف من ان هذا القسم من المجعول بالاستقلال و هو ظاهر المشهور ايضاً، و بين الشيخ الاعظم المنكر لجعل الحكم الوضعى استقلالاً مطلقاً حتى فى هذا القسم، و حتى مثل الملكية و الزوجية ليستا من المجعول بالاستقلال و انما هما منتزعتان عن التكليف بجواز التصرف و جواز الوطء و امثال هذه التكاليف المترتبة على عقد البيع و عقد النكاح. و بعد ان اشار الى الخلاف اشار الى مختاره بقوله: ((و ان كان الصحيح انتزاعه)) أى انتزاع مثل عنوان الملكية و الزوجية ((من)) نفس ((انشائه)) أى انشاء الشارع لهذا الحكم الوضعى ((و)) من نفس ((جعله)) له تشريعاً بمثل قوله احلّ الله البيع ((و)) لازم ذلك ((كون التكليف)) مثل جواز التصرف و جواز الوطء ((من آثاره)) أى من آثار هذا الجعل التشريعى لنفس هذا الحكم الوضعى استقلالاً

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٦٨

أما النحو الاول: فهو كالسببية و الشرطية و المانعية و الرافعية لما هو سبب التكليف و شرطه و مانعة و رافعه (١)، حيث أنه لا يكاد يعقل

انتزاع

((و)) تكون تلك من ((احكامه)) المترتبة عليه لا ان المَجْعول بالاستقلال هي نفس تلك التكليف و الحكم الوضعي منتزع عنها كما هو مختار الشيخ الاعظم.
(١)

[عدم مجعولية النحو الاول لا تبعا و لا استقلالا]

توضيحه بيان امور ثلاثة: الاول: ان هذا النحو الاول هو الذي عدّه القوم من الحكم الوضعي المَجْعول تشريعا، و هو ليس كذلك لانه ليس بمَجْعول اصلا لا بالاستقلال و لا بالتبع.

الثاني: ان قوله: ((لما هو سبب التكليف و شرطه و مانعه و رافعه)) هو من النشر المرتب، لان السبب هو المنتزع منه عنوان السببية، و الشرط هو المنتزع منه عنوان الشرطية، و المانع هو المنتزع منه عنوان المانع، و الرفع هو المنتزع منه عنوان الرفع. و مثال السبب للتكليف هو مثل اذا زالت الشمس فصل، و مثال الشرط للتكليف هو مثل قوله تعالى: وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا [١٢] و مثال المانع للتكليف هو مثل الجنون الحادث قبل البلوغ، المستمر الى ما بعد البلوغ و مثال الرفع للتكليف هو مثل حدث الحيض الرفع للتكليف بالصلاة.

الثالث: ان الفرق بين المانع و الرفع واضح، لان المانع ما يمنع عن الحدوث للتكليف كالجنون في حال البلوغ فانه مانع عن حدوث التكليف، و الرفع ما يرفع التكليف بعد حدوثه فيكون رافعا لما هو الحادث، كالحيض فانه يرفع التكليف بعد حدوثه ... و منه يظهر ان الرفع هو المانع عن استمرار التكليف و بقاءه فالرفع هو المانع عن التكليف لكنه مانع عنه بقاء لا حدوثا، بخلاف المانع فانه الذي يمنع عن اصل حدوثه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٦٩

.....

و اما الفرق بين السبب و الشرط فلا يخلو عن اشكال، لان السبب للموجود الممكن الذي هو العلة له منحصر في أربع: العلة الصورية: و هي التي منها يسرى فيض الوجود الى المادة كالصور المتعاقبة على المادة المنوية، من كونها علقه و مضغه و لحما حتى تكون انسانا.

و العلة المادية: و هي نفس المادة المتحصلة فعلا. بالصورة، فان المادة هي التي تتحصّل بالصورة المائية مثلا فيكون ماء بالفعل، و تتحصّل بالصورة البخارية فتكون بخارا بالفعل، أو تتحصّل بالصورة الكلية فتكون كلبا بالفعل، و تتحصّل بالصورة الملحية فتكون ملحاً .. و هذان هما علل القوام، لان ما يتقوم منه الجوهر المركب هو صورته و مادته.

و العلة الفاعلية: و هو الفاعل الموجد للشئ ككون الشخص فاعلا- لحر كاته كمشيه و جلوسه و ساير افعاله الاختيارية، و مثل الله تبارك و تعالى المفيض للوجود على كل الموجودات فانه عزّ شأنه هو الفاعل للوجود.

و العلة الغائية: و هي الغرض الداعي للفاعل لان يفعل، كالمعرفة الداعية له جلّ جلاله ان يخلق الخلق، كما في الحديث: (كنت كنزا مخفيا فأحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي أعرف) [١٣].

و من الواضح ان التكليف ليس من الموجودات المادية حتى تكون له علمه صورية و مادية، و من الواضح ايضا ان فاعل التكليف هو

الشارع لا الزوال. و بعد ما مرّ عليك من ان الغاية للتكليف هي المصالح و المفاسد، تعرف ان الزوال ليس هو العلة الغائية ايضاً، و غاية ما يمكن ان يقال هو دخالة الزوال في ترتب المصلحة، فهو دخيل في العلة الغائية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٧٠

هذه العناوين لها من التكليف المتأخر عنها ذاتا، حدوثا أو ارتفاعا (١)، كما أن اتصافها بها ليس إلا لاجل ما عليها من الخصوصية المستدعية

و مما ذكرنا يتضح الاشكال في الفرق بين السبب و الشرط لانحصارهما في الدخالة في العلة الغائية، فما هو الفارق الموجب لان يكون السبب غير الشرط؟

و يمكن ان يقال: ان الدخالة في ترتب المصلحة: تارة تكون بنحو ان يكون ذلك الشيء بالنسبة اليها له دخالة بنحو الاقتضاء، بان تكون الصلاة الخاصة المقيده بالوقت الخاص هي الموجبة لترتب المصلحة بنحو ان يكون ذات الصلاة من دون تقيدها بالوقت الخاص لا اقتضاء فيها لترتب المصلحة. و اخرى تكون ذات الصلاة مما لها الاقتضاء و لكن تأثيرها في فعليه المصلحة يكون مشروطا بالوقت الخاص.

او ان يقال: ان التعبير بالسببية و الشرطية لا- لاجل الفرق بينهما حقيقة، بل انما هو لان لسان الدليل و لو بحسب مناسبة الحكم و الموضوع، تارة يكون له ظهور في كون ذلك الشيء سببا، و اخرى يكون لسان الدليل ظهوره بان يكون ذلك الشيء شرطاً، فان مثل قول القائل ان كان زيد عالماً فآكرمه ظاهر في كون العلم هو السبب للاكرام، و مثل قوله ان جاءك زيد العالم فآكرمه ظاهر في كون المعجىء شرطاً لا سبباً.

و الله العالم.

(١)

[إيراد المصنف (قده) على دعوى الشيخ الاعظم (قده) من كون السببية و الشرطية منتزعة عن التكليف]

لا- يخفى ان ظاهر الشيخ الاعظم كون السببية و الشرطية و امثالهما امورا منتزعة عن التكليف، و ينسب الى المشهور كونها امورا مجعولة بالاستقلال، و مختار المصنف انها امور تكوينية لا منتزعة عن التكليف لتكون من المجعول بالعرض كما هو ظاهر الشيخ، و لا مجعولة بالاستقلال كما ينسب الى المشهور.

و قد اورد المصنف على دعوى كونها منتزعة عن التكليف بما حاصله: انه لا يعقل ان تكون هذه الامور منتزعة عن التكليف، لان مراد الشيخ من كونها منتزعة عن التكليف هو ان السببية منتزعة عن انشاء الشارع ايجاب الصلاة عند الدلوک .. و الوجه في عدم معقولية هذه الدعوى هو ان السببية هي عنوان السبب

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٧١

.....

و هو الدلوک لاجل ما فيه من الخصوصية الداعية لايجاب الصلاة عند الدلوک، فالسبب لما فيه من الخصوصية كان هو الداعى للايجاب، و من الواضح ان الداعى للايجاب متقدم على الايجاب المنشأ بقوله تعالى: **أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتُدْلُوكَ الشَّمْسِ** [١٤] و اذا كان السبب متقدماً على الايجاب المنشأ فعنوان السببية المنتزعة منه تكون مقدّمة ايضاً على الايجاب المنشأ.

و منه يتضح: ان السببية لا يعقل ان تكون منتزعة عن ايجاب الصلاة عند الدلوک، للزوم تقدّم منشأ الانتزاع على ما ينتزع منه، و اذا كان منشأ انتزاع السببية هو انشاء ايجاب الصلاة عند الدلوک فلا بد و ان تكون السببية متأخرة عن هذا الانشاء، و قد عرفت ان السببية حيث انها منتزعة عن السبب الداعي لهذا الجعل و الانشاء، فلا بد و ان تكون متقدّمة عليه، فالالتزام بكونها منتزعة عن هذا الانشاء لازمه فرض كون ما هو متقدّم بالذات متأخرا بالذات، فكون السببية منتزعة عن الانشاء لازمه كونها متأخرة بالذات عن هذا الانشاء التي هي متقدّمة عليه بالذات، لما عرفت من انها منتزعة عن السبب المتقدّم بالذات على هذا الانشاء و الجعل. و الى ذلك اشار بقوله: ((حيث انه لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين لها)) و هي السببية و الشرطية و المانعية و الرافية ((من التكليف)) الذي هو انشاء الايجاب عندها او انشاء عدمه عندها ((المتأخر)) ذلك الانشاء ((عنها)) أى عن هذه العناوين ((ذاتا)) لان هذه العناوين منتزعة عما هو متقدّم بالذات على التكليف المنشأ فتكون متقدّمة عليه ايضا ذاتا و هو متأخر عنها ذاتا ((حدوثا)) .

لا يخفى ان صريح بعض المحشين ان قوله: ((حدوثا)) اشارة الى السببية و الشرطية، و قوله: ((ارتفاعا)) اشارة الى المانعية و الرافية، و لكن اطلاق الارتفاع على المانعية لا يخلو عن شيء، لان الرفع هو اعدام الوجود و المنع هو الدفع عن الوجود.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٧٢

.....

و صريح البعض الآخر ان قوله: ((حدوثا)) اشارة الى السببية و الشرطية و المانعية، و قوله: ((ارتفاعا)) اشارة الى خصوص الرافية، و اطلاق الحدوث على السببية و الشرطية واضح لان السبب و الشرط متقدم بالذات على المسبب و المشروط، و حدوث المسبب و المشروط متأخر عن حدوث السبب و الشرط.

و اما تأخر التكليف المنشأ حدوثا عن المانعية فلان المانع هو ما يمنع عن وجود التكليف و حدوثه، و من بين تقدّم المانع بالذات على الممنوع، لتقدم حدوث المانع على عدم الممنوع و حدوث الممنوع في رتبة عدمه. فهذه الثلاثة اشار اليها بقوله:

((حدوثا)) أى ان التكليف المنشأ حدوثه عند حدوثها كما فى السببية و الشرطية او المنشأ عدم حدوثه عند حدوث ما يمنع عنه هو متأخر عنها لتأخر حدوثه عن حدوثها، و تأخر عدم حدوثه عن حدوث مانعة، و اذا كان عدم حدوث التكليف متأخرا عن حدوث المانع فلا بد و ان يكون حدوث الممنوع متأخرا ايضا، لان الحدوث نقيض لعدم الحدوث، و النقيضان فى مرتبة واحدة، و المتقدّم رتبة على احد النقيضين متقدّم ايضا على النقيض الآخر، و لما كان حدوث المانع متقدّما على عدم حدوث الممنوع فيكون متقدّما ايضا على حدوث الممنوع، لان حدوث الممنوع و عدم حدوثه من النقيضين و هما فى رتبة واحدة، فحدوث المانع المتقدّم رتبة على عدم حدوث الممنوع هو متقدّم رتبة ايضا على حدوث الممنوع.

و قد اشار الى تقدّم الرافية على التكليف بقوله: ((او ارتفاعا)) لا يخفى ان تقدّم الرافية على المرفوع انما هو فى مرحلة البقاء دون الحدوث، لفرض كون الرافية رافعا لما حدث، و لما كان الرافية مانعا عن استمرار التكليف فى مرحلة البقاء كان وجود الرافية متقدّما على ارتفاع التكليف فى مقام البقاء، فارتفاع التكليف متأخر رتبة عن وجود الرافية، و الرافية حيث انها منتزعة من وجود الرافية فتكون متقدّمة على ارتفاع التكليف ايضا، و اذا كانت منتزعة عن انشاء ارتفاع التكليف كانت متأخرة عن ارتفاع التكليف، للزوم تقدّم منشأ الانتزاع على ما ينتزع منه، و قد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٧٣

لذلك تكويننا، للزوم أن يكون فى العلة بأجزائها من ربط خاص، به كانت مؤثرة فى معلولها، لا فى غيره، و لا غيرها فيه، و إلّا لزم أن يكون كل شيء مؤثرا فى كل شيء، و تلك الخصوصية لا تكاد توجد فيها بمجرد إنشاء مفاهيم العناوين، و مثل قول: دلوک الشمس سبب لوجوب الصلاة إنشاء لا إخبارا، ضرورة بقاء الدلوک على ما هو عليه قبل إنشاء السببية له، من كونه واجدا لخصوصية مقتضية

لوجوبها أو فاقدا لها، وإن الصلاة لا تكاد تكون واجبة عند الدلوک ما لم يكن هناك ما يدعو إلى وجوبها، و معه تكون واجبة لا محالة و إن لم ينشأ السببية للدلوک أصلا.
و منه انقدح أيضا، عدم صحة انتزاع السببية له حقيقة من إيجاب الصلاة عنده، لعدم اتصافه بها بذلك ضرورة (١).

عرفت انها منتزعة عما هو متقدم بالذات على ارتفاع التكليف، فكونها منتزعة عن انشاء ارتفاع التكليف لازمه فرض ما هو متقدم بالرتبة متأخر بالرتبة.
ولا- يخفى أيضا ان هذا الايراد مختص بما ادعاه الشيخ: من كون هذه العناوين احكاما مجعولة بالعرض و هي منتزعة عن التكليف المنشأ عند تحقق ما هو سبب او شرط او انها منتزعة عن عدم التكليف المنشأ عند تحقق المانع او الرفع.
و اما ما هو منسوب الى المشهور: من دعوى كونها مجعولة بالاستقلال و منتزعة من نفس جعل السبب و الشرط المانع و الرفع، فلا يرد عليه ما ذكر، لعدم استلزام هذه الدعوى لتأخر المتقدم كما هو واضح، و لكن يرد عليه ما اشار اليه بقوله:
(كما ان اتصافها بها ... الى آخره)) كما سيأتي بيانه.
(١)

[الایراد علی ما ينسب الى المشهور]

هذا هو الايراد على ما ينسب الى المشهور: من كون هذه العناوين مجعولة بالاستقلال و انها منتزعة من نفس جعل السبب و الشرط و المانع و الرفع. و لا- يخفى ان هذا الايراد كما يدل على بطلان جعلها بالاستقلال يدل أيضا على بطلان كونها منتزعة عن التكليف المنشأ عند احد هذه الامور.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٧٤

.....

و الحاصل: ان هذا الايراد يتكفل عدم صحة ما ذهب اليه الشيخ ايضا فهو مشترك الورد على كلا الدعويين.
و توضيحه: ان دخالة شيء في وجود شيء او في عدمه ليس جزافا، بل هو لاجل كون تلك الدخالة لاجل خصوصية ذاتية موجبة لذلك، و لا فرق في تلك الدخالة بين ان تكون بنحو التأثير في وجود الشيء او في علته الغائية كما في المقام، لوضوح انه لو لم تكن الدخالة لاجل تلك الخصوصية الذاتية لجاز ان يكون كل شيء دخيلا في كل شيء، و هو واضح البطلان لعدم امكان ان تصدر البرودة من النار و الحرارة من الماء، و من البين ان تلك الخصوصية الموجبة لانتزاع عنوان السببية من السبب و الشرطية من الشرط هي في نفس السبب و الشرط و هي خصوصية ذاتية فيهما تكوينيا، فان كون الدلوک سببا لوجوب الصلاة انما هو للخصوصية الذاتية الموجودة فيه الموجبة لكونه سببا لذلك، و هذه الخصوصية متحققة في السبب سواء انشأ الشارع ذلك او لم ينشأ، لوضوح ان قول الشارع الدلوک سبب لوجوب الصلاة- انما هو لخصوصية في الدلوک اقتضت كونه سببا- لا يجعل الدلوک سببا و ان لم تكن فيه الخصوصية الموجبة لكونه سببا، و يدل على ذلك انه اذا لم ينشأ الشارع و كان في الدلوک تلك الخصوصية فهو سبب حقيقة و واقعا و ان لم يقل الشارع الدلوک سبب.

فاتضح انه لا- دخل لجعل الشارع- بما هو شارع- في كون السبب سببا و انما هو لخصوصية ذاتية تكوينية فيه، نعم السبب مرتبط بالشارع بما هو مكوّن و جاعل للتكوين لا- بما هو شارع و جاعل للتشريع، و من الواضح ان الكلام في الحكم الوضعي التشريعي

المرتبطة بالشارع بما هو شارع لا بما هو مكُون.

و اتضح مما ذكرنا: ان الخصوصية الذاتية الموجبة لكون السبب سببا هي تكوينية لا تشريعية، و على هذا فلا يكون انشاء الشارع بما هو شارع موجبا لانتزاع عنوان السببية من السبب، و لا يكون انتزاعها منوطا بقول الشارع- إنشاء- الدلوک سبب، لما عرفت من انها من التكوينيات لا التشريعات. نعم الشارع المطلع على الحقائق

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٧٥

.....

يخبر عن تلك الخصوصية، فقوله الدلوک سبب يكون من الاخبار لا الانشاء، فلا يكون انشاؤه هو الموجب لانتزاع تلك المفاهيم من منشأ انتزاعها، فالسببية و الشرطية و المانع و الرافية مفاهيم تنتزع من السبب و الشرط و المانع و الرافية لخصوصيات ذاتية تكوينية موجودة فيها و لا ربط لانتزاع تلك المفاهيم بعالم التشريع.

و مما ذكرنا ظهر: انه لا وجه لما ينسب الى المشهور من كون هذه الامور من المجعولات الاستقلالية التشريعية، بل هي تكوينية و ليست من المجعولات التشريعية اصلا ... و ظهر ايضا انه لا وجه لما عن الشيخ الاعظم من كونها من المجعولات التشريعية بالعرض، لانها لما كانت تكوينية تكون خارجة عن عالم التشريع و عن قابليتها للجعل التشريعي من رأس، فلا هي مجعولات بالاستقلال و لا مجعولات بالعرض. و قد اشار المصنف الى كونها من الامور التكوينية بقوله: ((كما ان اتصافها)) أى كما ان اتصاف تلك الامور و هي السبب و الشرط و المانع و الرافية ((بها)) أى بعنوان السببية و الشرطية و المانع و الرافية ((ليس الا لاجل ما عليها)) أى ليس الا لاجل ما على تلك الامور ((من الخصوصية)) الذاتية ((المستدعية لذلك)) أى لانتزاع تلك المفاهيم منها ((تكوينيا)) لا تشريعا. و اشار الى البرهان على ذلك بقوله: ((للزوم ان يكون فى العلة باجزائها)) و لو بنحو دخالة الاجزاء فى الغاية ((ربط خاص)) ذاتي ((به كانت مؤثرة)) أى بذلك الربط الخاص الذاتى كانت العلة مؤثرة ((فى معلولها)) الخاص ((لا فى غيره)) من المعاليل الآخر ((و لا)) يكون ((غيرها)) أى غير هذه العلة مؤثرة ((فيه)) أى فى هذا المعلول الخاص ((و إلا لزم ان يكون كل شىء مؤثرا فى كل شىء)) و اشار الى ان تلك الخصوصية لما كانت تكوينية ذاتية لا تكون مربوطه بانشاء الشارع و جعله التشريعي بقوله: ((و تلك الخصوصية)) الذاتية الموجبة لانتزاع عنوان السببية و اخواتها ((لا- تكاد توجد فيها)) أى فى تلك الامور من السبب و اخوته ((بمجرد انشاء)) الشارع ((مفاهيم العناوين)) المذكورة ((و)) ان ((مثل قول)) الشارع ((دلوک الشمس سبب لوجوب الصلاة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٧٦

.....

إنشاء- لا- اخبارا)) لا- يكون موجبا لتلك الخصوصية اذا لم تكن موجودة واقعا، و اذا كانت موجودة واقعا فلا اثر لانشاء الشارع فيها (ضرورة بقاء الدلوک على ما هو عليه قبل انشاء السببية له من كونه واجدا لخصوصية مقتضية لوجوبها)) أى لوجوب الصلاة مثلا (او)) بقاء الدلوک على ما هو قبل الانشاء من كونه ((فاقد لها)) أى فاقد لتلك الخصوصية. و اشار الى ان وجوب الصلاة منوط بالخصوصية الواقعية التكوينية فى الدلوک لا فى الانشاء و جعل التشريعي بقوله: ((و ان الصلاة لا تكاد تكون واجبة عند الدلوک ما لم يكن هناك)) شىء واقعى فى الدلوک من ((ما يدعو الى وجوبها)) أى الى وجوب الصلاة عند الدلوک ((و معه)) أى و مع وجود ذلك الشىء الواقعى فى الدلوک الموجب لوجوب الصلاة ((تكون)) الصلاة ((واجبة لا- محالة و ان لم ينشأ)) الشارع ((السببية للدلوک اصلا)) و انما اخبر بها اخبارا لا إنشاء.

و لما اتضح مما ذكره عدم كون هذه الامور من المجعولات الاستقلالية اشار الى ورود هذا الايراد على مسلك الشيخ ايضا بقوله: ((و

منه انقذح ايضا عدم صحة)) كونها من المجعولات بالعرض بان يكون (انتزاع السببية له)) أى للسبب (حقيقة)) حاصله ((من)) انشاء الشارع ((ايجاب الصلاة عنده)) أى عند الدلوک بمثل قوله تعالى: **أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتُدْلُوكَ الشَّمْسُ** لما عرفت من كون السبب الواحد للخصوصية الذاتية يتصف بالسببية سواء انشأ الشارع ايجاب الصلاة عنده او لم ينشأ، و الى هذا اشار بقوله: (لعدم اتصافه بذلك ضرورة)) أى ان الضرورة قائمة على ان السبب الواحد للخصوصية غير منوط اتصافه بالسببية بايجاب الشارع وجوب الصلاة عند الدلوک، بل هو متصف بالسببية لوجدانه لتلك الخصوصية الذاتية واقعا لا لانشاء الشارع ايجاب الصلاة عند الدلوک.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٧٧

نعم لا- بأس باتصافه بها عناية، و اطلاق السبب عليه مجازا، كما لا بأس بأن يعبر عن إنشاء وجوب الصلاة عند الدلوک - مثلا- بأنه سبب لوجوبها فكفى به عن الوجوب عنده (١).

(١) لما مر منه محالية الجعل الاستقلالي و الجعل العرضي لهذه الامور تبه على أمرين:

الاول: انه يصح اطلاق السبب التشريعي و الشرط التشريعي و اخوانهما على هذه الامور مجازا، و يصح ايضا انتزاع عنوان السببية و الشرطية التشريعي و اخواتهما عنهما بنحو المجاز ايضا.

و توضيحه: ان الشارع اذا انشأ الوجوب عند السبب مثلا كما في قوله تعالى:

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتُدْلُوكَ الشَّمْسُ فهذا السبب كونه سببا واقعا و ان كان غير منوط بهذا الانشاء، ألا انه لا اشكال في كون الوجوب عنده- الذى هو المسبب- أمرا مجعولا تشريعا، و في حال هذا الجعل التشريعي للوجوب فان السبب ثابت ايضا لإناطة وجوب الصلاة به، فالجعل التشريعي ثابت لوجوب الصلاة حقيقة و هو المسبب، و لعلاقة السببية يصح اطلاق وصف المسبب على سببه مجازا فيصح اطلاق الجعل التشريعي و السبب التشريعي على السبب الحقيقي بنحو المجاز، و يصح ايضا اطلاق السببية التشريعية مجازا على عنوان السببية المنتزعة من ذات السبب بملاحظة العلاقة المذكورة. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: (نعم لا بأس باتصافه)) أى لا بأس باتصاف السبب (بها)) أى بعنوان السببية التشريعية (عناية)) و مجازا عند انشاء الشارع و جعله لوجوب الصلاة عند الدلوک ((و)) يصح ايضا (اطلاق السبب)) التشريعي (عليه مجازا)) في تلك الحال.

الامر الثاني: ان انشاء الجعل الاستقلالي او العرضي التبعي حقيقة لهذه الامور محال كما عرفت، ألا انه لا مانع من انشاء الجعل بنحو الكناية لها، بان ينشأ وجوب الصلاة عند الدلوک مثلا، لان يكتفى بهذا الانشاء عن كون الدلوک هو السبب واقعا لوجوب الصلاة فيقول اقم الصلاة لدلوک الشمس، فيكون هذا الانشاء الدال بظاهره

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٧٨

فظهر بذلك أنه لا منشأ لانتزاع السببية و سائر ما لاجزاء العلة للتكليف، إلا عما هي عليها من الخصوصية الموجبة لدخل كل فيه على نحو غير دخل الآخر، فتدبر جيدا (١).

و أما النحو الثاني: فهو كالجزيئية و الشرطية و المانعية و القاطعية، لما هو جزء المكلف به و شرطه و مانعه و قاطعه، حيث أن اتصاف شىء بجزيئية المأمور به أو شرطية أو غيرهما لا يكاد يكون إلا بالامر بجملة أمور مقيدة بأمر وجودى أو عدمى، و لا يكاد يتصف شىء بذلك- أى كونه جزءا أو شرطا للمأمور به- إلا بتبع ملاحظة الامر بما يشتمل عليه مقيدا

على انشاء السببية للدلوک هو بنحو الكناية عن كون الدلوک سببا واقعا لوجوب الصلاة. و الى هذا اشار بقوله: (كما لا بأس بان يعبر عن انشاء وجوب الصلاة ...

الى آخر الجملة)).

(١) هذا اجمال لما مرّ تفصيله من ان انتزاع السببية- واقعا- و اخواتها لا يعقل ان يتطرقه الجعل التشريعي لا استقلالاً ولا بالتبع، بل انتزاع تلك العناوين و المفاهيم عنها منوط بالخصوصيات الذاتية الموجودة فيها تكويناً لا تشريعاً، فللسبب خصوصية توجب انتزاع عنوان السببية له، و للشرط خصوصية اخرى توجب انتزاع عنوان الشرطية، و للمانع خصوصية غير خصوصية السببية و الشرطية توجب انتزاع عنوان المانع له، و للرافع ايضاً خصوصية غير تلك الخصوصية توجب انتزاع عنوان الرافعية له. و الى ذلك اشار بقوله: (فظهر بذلك)) أى فظهر بواسطة ما ذكرناه من البرهانين (انه لا منشأ لانتزاع السببية)) حقيقة (و سائر ما لأجزاء العلة للتكليف)) من العناوين كالشرطية و المانع و الرافعية الحقيقية الآ لتلك الخصوصية الذاتية الموجودة فيها تكويناً، و لا يصح انتزاع هذه العناوين المختلفة ((الما عمياً هي عليها من الخصوصية)) المختلفة ((الموجبة لدخل كل)) جزء من اجزاء العلة ((فيه)) أى فى انتزاع ذلك العنوان الخاص منه ((على نحو)) يكون دخل كل ((غير دخل الآخر)).

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٧٩

بأمر آخر، و ما لم يتعلّق بها الامر كذلك لما كاد اتصف بالجزئية أو الشرطية، و إن أنشأ الشارع له الجزئية أو الشرطية، و جعل الماهية و اجزائها ليس إلّا تصوير ما فيه المصلحة المهمة الموجبة للأمر بها، فتصوّرها بأجزائها و قيودها لا يوجب اتصاف شىء منها بجزئية الأمور به أو شرطه قبل الامر بها بالجزئية للأمور به أو الشرطية له إنما ينتزع لجزئه أو شرطه بملاحظة الامر به، بلا حاجة إلى جعلها له، و بدون الامر به لا اتصاف بها أصلاً، و إن اتصف بالجزئية أو الشرطية للمتصوّر أو لذى المصلحة، كما لا يخفى (١).

(١)

[مجمولية النحو الثانى تبعاً للتكليف]

هذا النحو الثانى هو الذى لا يتطرق اليه الجعل التشريعي الاستقلالى، و انما هو من المجعول التشريعي بالتبع ... و توضيحه بيان امور:
الاول: ان الجزئية و الشرطية لها ثلاث مراتب:

الاولى: كون الشىء جزءاً او شرطاً فى المرتبة الماهوية، فانه اذا كان مجموع امور يترتب عليها غرض واحد أو مصلحة واحدة يكون مجموع تلك الامور هو كل ما يترتب عليه ذلك الغرض، و بعض تلك الامور هو بعض ما يترتب عليه ذلك الغرض او تلك المصلحة، و من هذا البعض ينتزع عنوان الجزئية الماهوية، و اذا كان تأثير هذا المركب منوطاً بشىء كان ذلك الشىء هو الشرط و منه ينتزع عنوان الشرطية الماهوية، و لما كانت الماهية فى مرتبة ماهويتها غير مجعولة: لا بالجعل التكويني، لوضوح ان مجعوليتها تكويناً انما هي لها بحيث تترتب عليها الآثار بالفعل بناء على انها هي المجعولة بالاصالة، او لوجودها بناء على اصالة الوجود و اعتبارية الماهية، و لا بالجعل التشريعي لما سيأتى من كون الجعل انما هو للماهية فى مقام تعلق الامر و الطلب بها.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٨٠

.....

مضافاً الى ان الجعل التشريعي هو اليجاد للماهية فى مرحلة التشريع، و حيث ان هذه الجزئية منتزعة من نفس الماهية فى نفس الواقع فى حال ما قبل اليجاد فلا يعقل ان تكون من المجعول التشريعي.

الثانية: هي الجزئية و الشرطية فى مقام اللحاظ و التصوّر، فان كلّ ما تعلق به الامر و الطلب لا بد و ان يكون مسبقاً بتصوّر الطالب و لحاظه لذلك الشىء قبل تعلق طلبه به، و مقام اللحاظ و التصوّر ليس من الجعل التشريعي، بل هو جعل تكويني ذهني للشىء، فالآمر

في مرحلة التصور قد جعل ما تصوّره ذهننا لأنه أوجده في عالم الذهن، فهو في هذا المقام موجد و مكوّن، لا انه جاعل و مشرّع، و في هذا المقام عند تصوّر الشيء المركب الذي يترتب عليه غرض واحد و مصلحة واحدة يكون مجموع ذلك المركب المتصوّر هو كلّ ذلك الشيء الذي يتعلق به الغرض، و بعضه بعض ما يتعلق به الغرض، و اذا كان لذلك الشيء شيء آخر غير نفس المركب مما يتوقف عليه تأثيره في ترتب الغرض كان ذلك هو الشرط للمركب، و من هذا المقام ينتزع عنوان الجزئية لما هو جزء من المركب المتصوّر، و عنوان الشرطية للشرط المتصوّر، و قد عرفت ان الماهية في هذه المرحلة مجعولة بالجعل التكويني الذهني لا التشريعي. لا يقال: ان الماهية المخترعة للشارع مقام تصورها للشارع هو مقام اختراعها بما هو شارع مخترع، و اذا كان هذا المقام مما هو للشارع بما هو شارع كان ذلك هو الجعل التشريعي، اذ ليس الجعل التشريعي الا الجعل الذي يكون للشارع بما هو شارع. فانه يقال: فرق واضح بين تصوّر الشارع للشيء بما هو شارع و بين جعله له تشريعا بما هو شارع، و تصوّر الشارع للشيء ليس هو الا ايجاد تكويني ذهني لذلك الشيء في مقام تصوّره له، لوضوح ان مقام التصور ليس هو مقام امر الشارع و نهييه، و انما مقام امره و نهييه هو مقام تعلق طلبه، فهو مقام جعله و تشريعه على المكلفين دون مقام تصوّره له.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٨١

.....

الثالثة: مرحلة تعلق الامر و الطلب بالماهية، و في هذه المرحلة يكون مجموع المركب المتعلق به الامر هو كل المأمور به، و بعض هذا المركب المتعلق به الامر هو بعض المأمور به، و الشيء الخارج عنه المنوط به تأثيره هو شرط المأمور به، و من الواضح ان مقام تعلق الامر للشارع هو المقام الذي يكون الجعل فيه للشارع بما هو شارع و أمر. فاتضح: ان انتزاع الجزئية - مثلا - في مرحلة ذات المركب و ماهيته ليست بمجعولة لا تكوينيا و لا تشريعا، و انتزاعها في مرحلة التصوّر مجعول بجعل منشأ انتزاعها تكوينيا لا - تشريعا، و في مرحلة الامر و البعث الذي هو المقام الذي يكون للشارع بما هو شارع تكون الجزئية مجعولة بجعل منشأ انتزاعها بالجعل التبعي التشريعي. و لا يخفى ان الجزئية في هذا المقام منتزعة من بعض ما تعلق به الامر لا من نفس الامر، لوضوح ان نفس الامر و الطلب ليس بجزء بل الامر و الطلب اوجب كون بعض ما تعلق الامر به جزءا و كون المنوط به تأثير المركب المتعلق به الامر شرطا.

الامر الثاني: انه قد اتضح الفرق مما ذكرنا بين الجزء و الشرط. و اما المانع فهو الذي يكون مانعا بوجوده عن التأثير، فلذا كان عدمه شرطا في التأثير. و اما الفرق بين المانع و القاطع فقد تقدّم بيانه.

الامر الثالث: انه ما الفرق بين هذا النحو الثاني و النحو الاول، حيث ان المصنف اختار هناك عدم الجعل التشريعي للسببية و الشرطية و المانع و الرافية كما مرّ بيانه فيه، و في هذا النحو اختار كون الجزئية و الشرطية و المانع و القاطعية من المجعولات بالجعل التشريعي التبعي.

و حاصل الفرق على ما يستلزمه كلامه (قدس سره): هو ان العناوين المذكورة في النحو الاول هي علل للتكليف على الفرض، فان السبب - مثلا - كالدلو ك المفروض فيه انه سبب للوجوب، هو سبب للجعل التشريعي، و حيث ان السبب متقدّم بالذات على المسبب فالسببية منتزعة منه قبل الجعل، و مثله الحال في الشرطية

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٨٢

.....

للاجوب و المانع عنه و الرافية له، بخلاف الجزئية و الشرطية للمأمور به فان فرض كونهما مما يتعلقان بالمأمور به بما هو مأمور به

هو فرض تأخرهما عن الجعل التشريعي، إذ المأمور به إنما يكون مأمورا به بعد تعلق الوجوب مثلا- الذي هو المجعول التشريعي - به، فالعناوين في النحو الاول منتزعة مما قبل الجعل التشريعي و لذا لم تكن من المجعولات التشريعية، و العناوين في هذا النحو منتزعة مما بعد التشريع فلذا كانت من المجعولات التشريعية، و اما كونها من المجعولات بالتبع لا بالاستقلال فسيوضح قريبا مما يذكر في الامر الرابع.

الامر الرابع: انه ليس في الطلب المتعلق بالمأمور به المركب أَّا جعل تشريعي استقلالي واحد و هو الجعل المتعلق بالمجموع، و من الواضح ليس هنا جعلان استقلاليان: جعل يتعلق بالمجموع، و جعل استقلالي آخر يتعلق باجزائه، بل هذا الجعل الاستقلالي الواحد لما تعلق بالمركب ابعاض هذا المركب بعض ما تعلق الجعل الاستقلالي به، فهذا الجعل الواحد هو جعل استقلالي تشريعي للمركب، و جعل بالتبع لابعاضه التي هي اجزاء هذا المركب، لان هذا الجعل الواحد المتعلق بالمركب يكون جعلًا بالتبع لاجزائه، لانه بفرض كون هذا الجعل متعلقًا بالمجموع تكون اجزائه مجعولات بتبع هذا الجعل، لان فرض كونه مركبا فرض كونه ذا اجزاء، لوضوح كون عنوان الجزئية منتزع من هذا المقام، و هو مقام تعلق الجعل الاستقلالي بمركب ذي اجزاء، و بعد كون عنوان الجزئية يستلزمها الجعل المتعلق بالمركب لا وجه لجعل الجزئية استقلالا.

و اذا انشأ الشارع عنوان الجزئية او الشرطية للجزء او الشرط بان يقول- مثلا:-

الفاتحة جزء من الصلاة او الطهارة شرط لها، فهو بلحاظ الجعل المتعلق بالمركب الصلواتي الذي كانت الفاتحة جزءا منه و الطهارة شرطا له، و مرجع هذا الانشاء الى الجعل التبعي، لما عرفت من عدم معقولية الجعل الاستقلالي لكل جزء من اجزاء المركب بعد الجعل الاستقلالي لنفس المركب، و مثله الحال في الشرط و المانع و القاطع.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٨٣

.....

و اتضح مما ذكرنا: انه قبل مقام تعلق الامر و الطلب بالمركب لا يكون الجزء- مثلا- جزءا للمركب المأمور به بما هو مأمور به، فلا يعقل انشاء الشارع الجزئية للمأمور به قبل تعلق الطلب و الامر به، لانه قبل تعلق الامر بالمأمور به ليس الجزء جزءا للمأمور به بما هو مأمور به.

نعم، قبل ذلك المقام الجزء جزء للمركب المتصور لا للمأمور به و جزء للمركب في مقام ماهويته، و قد عرفت ان مقام التصور مقام الجعل التكويني الذهني، و مقام الماهية ليس فيه جعل لا تكوينًا ولا تشريعًا.

فظهر مما ذكرنا: ان الجزئية و الشرطية و المانع و القاطعية للمأمور به هي من المجعولات التشريعية بالتبع لا بالاستقلال. و قد اشار الى ان هذا النحو الثاني من المجعولات التشريعية بقوله: ((حيث ان اتصاف شيء بجزئية المأمور به او شرطية او غيرهما)) و هي المانع و القاطعية للمأمور به ((لا يكاد يكون)) تلك العناوين منتزعة عنها ((أَّا بالامر بجملة امور مقيدة بامر وجودي او عدمي)) فانه ينتزع من ابعاض ما تعلق الامر بمجموعه عنوان الجزئية، و من الشيء الخارج عمّا تعلق به الامر و كان منوطا به تأثيره عنوان الشرطية، و من الخارج المنوط بعدمه التأثير عنوان المانع و القاطعية، و قد اشار الى انها من المجعولات بالتبع بقوله: ((و لا يكاد يتصف شيء بذلك)) أي بعنوان الجزئية- مثلا- المنتزعة مما هو جزء للمأمور بهذا القيد، و لذا فسره بقوله: ((أي كونه جزءا او شرطا للمأمور به)) فالجزء و الشرط بقيد كونهما جزءا و شرطا للمأمور به لا يتصفان بالجزئية و الشرطية ((أَّا بتبع ملاحظة الامر بما يشتمل عليه)) و هو المركب المشتمل على الجزء بان يكون ((مقيدا بامر آخر)) خارج عنه و هو الشرط ((و)) من الواضح انه ((ما لم يتعلق بها)) أي بالجزئية و الشرطية ((الامر كذلك)) أي ما لم يكن الامر متعلقا بما يشتمل على الجزء و انه مقيد بامر آخر ((لما كاد)) يصح ان يكون ذلك الجزء أو الشرط قد ((اتصف بالجزئية او الشرطية)) .

وقد اشار الى ان الشارع و ان انشأ الجزئية للجزء و الشرطية للشرط فلا يكون ذلك

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٨٤

.....

الجزء و الشرط من المجعولات بالتبع الّا في مقام تعلق امر بالمركب بقوله: ((و ان انشأ الشارع له الجزئية أو الشرطية)).
وقد اشار الى ان مرحلة التصوّر و مرحلة الماهية ليستا من المجعول التشريعي بقوله: ((و جعل الماهية و اجزائها ليس إلّا تصوير ما فيه المصلحة المهمة)) فان قوله تصوير هي مرحلة التصوّر، و قوله ما فيه المصلحة هي مرحلة الماهية، و اليها اشار بقوله: ((الموجبة للامر بها)) لان اشتمالها على المصلحة المهمة هو الذي دعا الشارع لان يتصورها ثم يتعلق بها امره. و اشار الى ان الماهيات المخترعة تصورها ليس من مرحلة جعلها التشريعي المنوط بمرحلة الامر بقوله: ((فتصوّرها باجزائها و قيودها لا يوجب اتصاف شيء منها بجزئية المأمور به او شرطه)) لوضوح ان مرحلة التصوّر او الماهية هي مما ((قبل الامر بها)) و مع كونها مما قبل الامر فلا يعقل ان يتصف الجزء و الشرط في المراحل السابقة على الامر ((ب)) عنوان ((الجزئية للمأمور به او)) بعنوان ((الشرطية له)) أى للمأمور به و ((انما ينتزع)) عنوان الجزئية ((لجزئته)) أى لجزء المأمور به ((او)) عنوان الشرطية لما هو ((شرطه)) أى لشرط المأمور به ((بملاحظة الامر به)).

وقد اشار الى انه مع جعل التشريعي الاستقلالي المتعلق بالمركب من الاجزاء و ما له من الشروط لا يعقل ان يكون للاجزاء و الشروط جعل استقلالي آخر و انما تكون مجعولة بالجعل التبعي بقوله: ((بلا حاجة الى جعلها له و بدون الامر به)) أى بالمركب المشتمل على الاجزاء و المقيد بالشروط ((لا اتصاف بها اصلا)) أى لا اتصاف للجزء و الشرط بعنوان الجزئية و الشرطية للمأمور به التي هي المجعولة بالتبع للجعل الاستقلالي للمركب ((و ان اتصف)) الجزء أو الشرط ((بالجزئية أو الشرطية للمتصوّر)) في مرحلة التصوّر و في مرحلة الماهية للمركب الذي تترتب عليه المصلحة و الغرض. و الى هذا اشار بقوله: ((او لذى المصلحة)) إلّا انه قد عرفت ان هاتين

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٨٥

و أما النحو الثالث: فهو كالحجّية و القضاوة و الولاية و النيابة و الحرّية و الرقية و الزوجية و الملكية إلى غير ذلك، حيث أنها و إن كان من الممكن انتزاعها من الاحكام التكليفية التي تكون في مواردّها - كما قيل - و من جعلها بإنشاء أنفسها، إلّا أنه لا يكاد يشك في صحة انتزاعها من مجرّد جعله تعالى، أو من بيده الامر من قبله - جلّ و علا - لها بإنشائها، بحيث يترتب عليها آثارها، كما تشهد به ضرورة صحة انتزاع الملكية و الزوجية و الطلاق و العتاق بمجرد العقد أو الايقاع ممن بيده الاختيار بلا ملاحظة التكليف و الآثار، و لو كانت منتزعة عنها لما كاد يصحّ اعتبارها إلّا بملاحظتها (١)، و للزم

المرحلتين لم يتعلق بهما الجعل التشريعي لانه في مرحلة التصور الجعل تكويني ذهني، و في مرحلة الماهية لا جعل اصلا لا تكويني و لا تشريعا.

(١)

[مجمولية النحو الثالث أصالة لا تبعاً للتكليف]

هذا النحو الثالث هو الذي كان محل الخلاف بين الشيخ الاعظم: من كونها من المجعول بالتبع للتكليف بمعنى كون الملكية - مثلاً -

ليست من المجعولات بالاستقلال، و إنما هي منتزعة من الحكم التكليفي في موردها، كجواز التصرف في الشيء من يبعه و هبته و جواز الوطء في الزوجة و امثال هذه الاحكام التكليفية الثابتة في موارد هذه العناوين، و المراد من الجعل بالتبع هو الجعل بالعرض كحرمه ترك الواجب و بالعكس من وجوب ترك الحرام، دون ما كان له جعل نشأ من جعل آخر كوجوب مقدمه الواجب. أو انها من المجعول بالاستقلال و انها بذاتها اعتبارات خاصة يترتب عليها احكام تكليفية في موردها كما هو ظاهر المشهور، و مختار المصنف.

و قبل الشروع في ما اقامه المصنف على كونها من المجعولات التشريعية بالاستقلال لا بالتبع لا بأس ببيان امور توضيحا لهذا النحو الثالث:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٨٦

.....

الاول: بيان موارد العناوين و المفاهيم المذكورة في المتن. و هي الحجية التي هي جعل المنجزية و المعذرية لمثل الخبر الواحد و البيئه بناء على مختار المصنف الذي مر تفصيله في مبحث الظن. و القضاة: و هي جعل الشارع المجتهد مرجعا في فصل الخصومات و المنازعات. و الولاية: و هي كجعل الاب و الجد له سلطنة التصرف في اموال الولد الصغير. و النيابة: و هي كجعل المجتهد نائبا عن الامام عليه السلام في جملة من الامور ككونه ولي من لا ولي له و كونه وليا على اليتيم و غير ذلك من الامور المجعولة للمجتهدين.

و الحرية: و هي كون الشخص مطلقا غير مملوك لا نفسا و لا تصرفا لاحد، كالحرية الحاصلة بالعتق.

و الرقية: و هي كون الشخص مملوكا للغير نفسا و تصرفا.

و الزوجية: و هي كون المرأة زوجة و الرجل زوجا.

و الملكية: و هي اعتبار الاحاطة بالشيء، و سيأتي مزيد توضيح للملكية في وهم و دفع ... و لا يخفى ان قول المصنف الى غير ذلك هو كمثل الصحة و الفساد و مثل اعتباراته لشيء منزلة شيء، كاعتبار كون الرضاع لحمه ك لحمه النسب.

الثاني: ان هذه العناوين من الاعتبارات و ليست من الموجودات المتأصلة، لان الموجود المتأصل منحصر في مقولة الجوهر و العرض، و من الواضح كونها ليست من مقولة الجوهر، و اما انها ليست من المقولات العرضية فلوضوح انها ليست من مقولة الكيف و الكم، و لا من مقولة الوضع و هي الهيئة الحاصلة من نسبة الشيء بعضه لبعض و الى ما هو الخارج عنه كهيئة الركوع و السجود، و لا من مقولة ان يفعل و ان يفعل لانهما من التأثير و التأثر الخارجين ككون النار مسخنة للماء و كون الماء متسخنا بها، و لا من مقولة الزمان المكان و هو واضح، و لا من مقولة الجدة لان مقولة الجدة هي الهيئة الحاصلة من احاطة شيء بشيء خارجا، و لا من مقولة الاضافة لان مقولة الاضافة و ان كانت من الموجود بوجود منشأ انتزاعه، الا انها ليست مما تختلف

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٨٧

.....

باختلاف الانظار و لا تتوقف على اعتبار معتبر لها، فان الفوقية و التحتية متحققه في جميع الانظار و ليست مثل حجية الخبر و لا ساير هذه العناوين و المفاهيم من الامور المتحققه في جميع الانظار، و الفوقية و التحتية متحققه لا يتوقف تحققها على اعتبار معتبر لها، بل يكفي في تحققها وجود ما هو فوق و ما هو تحت، بخلاف مثل الحجية و الملكية و العناوين الأخر المذكورة فانها ما لم يعتبرها معتبر

كالشارع او العقلاء لا يكون لها تحقق، فيتعين انها من الاعتبارات التي يكون تحققها منوطا باعتبار معتبر لها.

الثالث: ان الجعل التشريعي كما عرفت فيما تقدم منحصر في الجعل الاستقلالي و التبعية. [١٥]

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ؛ ج ٨ ؛ ص ٨٧

اعرفت هذا ... فنقول قد ذكر المصنف وجوها ثلاثة تدل على كون هذه الامور من المجعولات الاستقلالية:

الاول: ان هذه المفاهيم المذكورة و ان امكن ثبوتها ان يكون كلها او بعضها من المجعول بالتبع، كما لو قلنا بان حجية الخبر هو جعل الحكم المماثل، فان الحجية تكون منتزعة من جعل هذا الحكم المماثل و مجعولة بتبعه، الا ان الواقع اثباتا كما يشهد به الوجدان انها مجعولة بالاستقلال، فان الملكية- مثلا- تارة تكون اعتبارا قهريا من الشارع كما في الميراث، و اخرى يكون الشارع قد جعل امر ايجادها بيد المتسبب اليها، كما في الملكية الحاصلة بعقد البيع المركب من الايجاب و القبول، و كالزوجة الحاصلة بعقد النكاح من المتعاقدين، او بالايقاع كالحرية الحاصلة من ايقاع المعتق كقوله انت حر او اعتقتك، فان من الواضح ان هذه العناوين تحصل من نفس العقد و الايقاع من دون لحاظ للتكليف، و لو كانت منتزعة من التكليف لكان لا بد للعاقده و فاعل الايقاع ان يكون الملحوظ له التكليف لنتزعه منه هذه الامور، و الوجدان شاهد بان الزوجية تحصل من نفس عقد النكاح الذي انشأه الموجب و قبله القابل، الذي كان لحاظ الموجب فيه التسبب الى الزوجية و لحاظ القابل قبول ذلك، و ليس

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٨٨

.....

لهما لحاظ اصلا للتكليف المترتب على الزوجية بينهما، و مثله الحال في الموجب لعقد البيع فان لحاظه التمليك بالعوض و لحاظ القابل ذلك التمليك، و ليس لهما نظر الى التكليف المترتب على هذه الملكية المتبادلة، و لو كانت امرا انتزاعيا من التكليف لكان مما لا بد منه كون الملحوظ للمتعاقدين لحاظ التكليف لينتزع منه الملكية و الزوجية، بل ربما يكون لا تكليف اصلا كما في الصبي و المجنون و مع ذلك لكل منهما ملكية. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((حيث انها و ان كانت)) هذه العناوين ((من الممكن)) ثبوتها ((انتزاعها من الاحكام التكليفية التي تكون في موارد ما قيل)) فتكون من المجعول بالتبع ((و من)) الممكن ايضا ((جعلها)) استقلالا ((بانشاء انفسها الا انه لا يكاد يشك في صحة انتزاعها من مجرد جعله تعالى)) كما في الملكية الارثية ((او)) بجعل الشارع و اعتباره لها في حصولها من ((من بيده الامر من قبله)) كالموجب و القابل أو المنشئ للايقاع، فان حصول الزوجية و الملكية بتسيبهما انما هو لا اعتبار الشارع حصول ذلك بتسيبهما، و كذلك حصول الحرية من ايقاع المعتق فان تحققها انما هو من جملة اعتباره ((جل و علا لها)) في انها تحقق ((بانشائها)) واجدة للشرائط ((بحيث يترتب عليها آثارها)).

و لا يخفى انه ما ذكرنا في تفسير قوله من بيده الامر هو واحد الاحتمالين، لانه يحتمل ان يكون مراده منه هو النبي صلى الله عليه و آله و سلم و الائمة عليهم السلام الذي جعل لهم من قبله اعتبار حصول هذه الامور من المتعاقدين او من فاعل الايقاع، و على هذا فيكون قوله بانشائها من متعلقات قوله بمجرد جعله تعالى، لا من متعلقات قوله من بيده الامر من قبله. و قد اشار الى نفس الوجه الاول بقوله: ((كما تشهد به)) أي كما تشهد بالجعل الاستقلالي الحاصل من انشاء تلك العناوين بانفسها هو ((ضرورة صحة انتزاع الملكية و الزوجية و الطلاق و العتاق بمجرد العقد و الايقاع)) المتضمنين لانشاء نفس هذه العناوين ((ممن)) جعل الشارع ((بيده الاختيار)) في التسبب اليها ((بلا ملاحظة)) من المتسبب الى ((التكليف و الآثار و لو كانت)) هذه العناوين

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٨٩

أن لا يقع ما قصد، و وقع ما لم يقصد (١).

ليست مجعولة استقلالاً بل كانت مجعولة بالتبع فتكون (منتزعة عنها) أي عن التكاليف (لما كاد يصح اعتبارها) أي لما كاد يصح حصولها (الآن بملاحظتها) أي بملاحظة التكاليف، لوضوح انه لو كانت منتزعة من التكاليف و مجعولة بتبعها لما امكن ان تحصل الآن بقصد تحقق منشأ انتزاعها و هي نفس التكاليف، اذ لا يعقل تحقق الامر الانتزاعي الا بتحقيق منشأ انتزاعه، فلو فرض كونها من المجمعول بالتبع للتكليف لكان حصولها متوقفا على ملاحظة التكاليف في مقام قصد تحققها بالانشاء، و قد عرفت ان العاقد و فاعل الايقاع لم يلاحظ التكليف في مقام انشائه، و انما كان المقصود بالانشاء منه هو ملاحظة نفس تلك العناوين من دون ملاحظة له للتكاليف و الآثار التي تكون في مواردها.

(١) هذا هو الوجه الثاني الذي استدل به على جعل هذه العناوين بالاستقلال لا بالتبع، و حاصله: انه بعد ما عرفت من كون المنشئ للعقد و للايقاع قاصدا تحقق نفس هذه العناوين بانشائه لها، فلو لم تكن هي المجعولة بالاستقلال لتحصل بنفسها بمجرد انشائها، للزم ان يكون ما قصده المنشئ بانشائه لم يقع و ان ما وقع مما لم يقصده المنشئ بانشائه، لان الالتزام بالجعل التبعي لازمه ان يكون الواقع بانشاء المنشئ هو نفس التكاليف التي هي منشأ انتزاع هذه العناوين، و من الواضح ان المنشئ للعقد مثلا لم يقصد بانشائه الا نفس مفاهيم هذه العناوين دون التكاليف، فما قصد انشاؤه لم يقع و ما وقع لم يقصد انشاؤه. و الى هذا اشار بقوله: (و للزم ان لا يقع ما قصد) أي لو كانت هذه العناوين من المجعولات بالتبع للتكاليف للزم ان يكون ما قصد انشاؤه الذي هو نفس هذه العناوين لم يقع (و) ان يكون قد (وقع ما لم يقصد) لان المفروض ان الذي وقع بالانشاء هو التكاليف التي هي منشأ الانتزاع لهذه العناوين، و التكاليف لم يقصد انشاؤها.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٩٠

كما لا ينبغي أن يشك في عدم صحة انتزاعها عن مجرد التكليف في مواردها، فلا ينتزع الملكية عن إباحة التصرفات، و لا الزوجية من جواز الوطء (١)، و هكذا سائر الاعتبارات في أبواب العقود و الإيقاعات (٢).

(١) هذا هو الوجه الثالث الذي استدل به المصنف على كون هذه العناوين المذكورة ليست منتزعة عن التكاليف و غير مجعولة بتبعها. و حاصله: انه لو كانت منتزعة عن التكاليف لكان اللازم تحققها كلما حصلت و تحققت تلك التكاليف، لعدم معقولية عدم حصول الامر الانتزاعي مع فرض تحقق منشأ انتزاعه، فمع فرض كون الملكية في البيع - مثلا - منتزعة من جواز التصرف لكان كلما تحقق جواز التصرف تحققت الملكية، و اذا لم يتحقق جواز التصرف لم تتحقق الملكية، و ليس كذلك لان جواز التصرف للولي في اموال الصبي متحقق مع كون الملكية للصبي لا للولي، و مثله الحال في جواز الوطء فان الزوجية لو كانت منتزعة من جواز الوطء المتحقق بعقد النكاح لكان كلما تحقق جواز الوطء تحققت الزوجية، و ليس الواقع كذلك فان جواز الوطء في الامه المحللة من مالکها للغير يتحقق بتحليلها جواز الوطء، و ليست هي زوجة لمن حللت له. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: (كما لا ينبغي ان يشك في عدم صحة انتزاعها) أي لا ريب في عدم صحة انتزاع تلك العناوين (عن مجرد التكليف في مواردها) كالملكية و الزوجية مثلا (ف) انه (لا ينتزع الملكية عن) مجرد (إباحة التصرف) كما في جواز تصرف الولي فانه لا تنتزع منه الملكية للولي و انما الملكية للصبي مع ان جواز التصرف للولي لا للصبي (و لا) تنتزع الزوجية (من) مجرد (جواز الوطء) كما في الامه المحللة فانه يجوز وطؤها و ليست بزوجة.

(٢) أي ان المقصود في جميع موارد العقود و الايقاعات هو نفس تلك العناوين، دون التكاليف و الآثار التي تكون في مواردها، فان المقصود بعقد الاجارة - مثلا - هو ملكية منفعة العين و ملكية الثمن دون جواز التصرف للمستأجر في منفعة العين،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٩١

فانقدح بذلك أن مثل هذه الاعتبارات إنما تكون مجعولة بنفسها، يصح انتزاعها بمجرد إنشائها كالتكليف، لا مجعولة بتبعه و منتزعة عنه (١).

- وهم و دفع: أما الوهم: فهو أن الملكية كيف جعلت من الاعتبارات الحاصلة بمجرد الجعل و الانشاء التي تكون من خارج المحمول، حيث ليس بحذائها في الخارج شيء، و هي إحدى المقولات المحمولات بالضميمة التي لا تكاد تكون بهذا السبب، بل بأسباب آخر كالتعمم

و جواز التصرف للمؤجر في الثمن، و كذلك المقصود بإيقاع اجازة المجيز المالك هو اجازة ما قصد إنشاؤه بالعقد دون الاحكام المترتبة عليه.

(١) هذا مجمل ما فصي له و استدل عليه، و هو انه بعد ان تبين ان هذه العناوين من الاعتبارات و ليست من المقولات، فلا بد و ان تكون مجعولة باعتبار الشارع لها، اما اختراعا او إمضاء. و بعد ان تبين ايضا انها ليست من المجعول بالتبع لجعل التكليف فيتعين انها من المجعول بالاستقلال، و لذا قال (قدس سره): ((فانقدح بذلك)) و قد تبين وجه الانقذاح، و انه قد ظهر (ان مثل هذه الاعتبارات)) للعناوين المذكورة (انما تكون مجعولة بنفسها)) و بالاستقلال لا- بالتبع لجعل التكليف بحيث (يصح انتزاعها)) كالملكية و الزوجية مثلا (بمجرد انشائها)) بالعقد (كالتكليف)) فانه يصح انتزاع الوجوب بمجرد انشاء الشارع للطلب بقوله افعال (لا-)) انها (مجعولة بتبعه)) أى يتبع التكليف (و منتزعة عنه)) بل هي منتزعة عن جعلها بنفسها انتزاع العنوان عن معنونه، فالملكية تنتزع عن العقد المقصود بانشائه التملك و قبوله، و الزوجية تنتزع عن العقد المقصود بانشائه كون المرأة زوجة و قبوله.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٩٢

و التقمص و التنعل، فالحالة الحاصلة منها للانسان هو الملك، و أين هذه من الاعتبار الحاصل بمجرد إنشائه (١)؟

(١)

أوهوم و دفع

توضيح هذا الوهم: انه قد مرّ ان الملكية من الاعتبارات، و الامور الاعتبارية هي في قبال الموجودات المتأصلة في الخارج، لان الموجودات المتأصلة انما تحصل باسباب وجودها الخارجية، و الاعتبارات تحصل بمحض اعتبار المعبر لها. و لا يخفى ان اهل المعقول قسموا العارض المحمول على المعروض الى: المحمول بالضميمة، و هو عارض الوجود الذي له ما بحذاء في الخارج، كالعروض المتأصلة و غير المتأصلة كمقولة الاضافة و كلها من عوارض الوجود، و الوجه في تسميتها المحمول بالضميمة هو ان حملها على معروضها يحتاج الى ضميمة كلفظة (ذو) أو مشتق مبدؤه المقولة، كالبياض فان حمله على الجسم انما يصح بواسطة لفظة (ذو) فيقال الجسم ذو بياض، او بواسطة المشتق و هو الابيض الذي مبدؤه البياض، فيقال الجسم ابيض.

و الى الخارج المحمول، و هو عارض الماهية كالامكان، و هو ليس من الموجودات المقولوية لانه مما يعرض الموجودات الامكانية كلها، فلو كان هو موجودا من الموجودات الامكانية لزم التسلسل، فانه لو كان الامكان موجودا خارجا لكان له امكان و نقل الكلام الى امكانه و هلم جرا ... و الوجه في تسميته بخارج المحمول واضح لانه خارج عن الوجود الممكن و محمول عليه. و يظهر من المصنف ان الامور الاعتبارية هي من خارج المحمول عنده، و قد مرّ منه ان الملكية من جملة العناوين المذكورة التي هي من الاعتبارات، و الحال ان الملكية هي عنوان الملك، و من المسلّم انه من مقولة الجدة و هي من المقولات المتأصلة ايضا و من

المحمولات بالضميمة ايضا، و مقولة الجدة مما تحصل باسباب وجودها الخاصة، و ليس تحققها منوطا بالاعتبار، لان مقولة الجدة هي الهيئة الحاصلة من احاطة محيط بمحاط بحيث ينتقل المحيط بانتقال
 بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٩٣
 و أما الدفع: فهو أن الملك يقال بالاشتراك على ذلك، و يسمى بالجدة أيضا، و اختصاص شيء بشيء خاص، و هو ناشئ إما من جهة إسناد وجوده إليه، ككون العالم ملكا للباري جلّ ذكره، أو من جهة

المحاط كالتختم و التقمص، و من الواضح ان التختم و التقمص مما يحصل باسبابه الخاصة لا باعتبار المعتمد.
 فحاصل الوهم: ان الملكية كيف تكون من الاعتباريات المعدودة من خارج المحمول و لا- وجود له في الخارج، و الموجود في الخارج منشأ انتزاعه: أي ان خارج المحمول موجود بوجود منشأ انتزاعه، فالملكية الحاصلة باعتبار المعتمد من خارج المحمول، مع ان الملك من مقولة الجدة التي هي من الموجودات الخارجية و من المحمول بالضميمة التي يكون تحققها باسبابها الخاصة الموجبة لتحقيقها خارجا، فليس هي من الاعتباريات المنوط تحقيقها باعتبار المعتمد الحاصل ذلك الاعتبار بمجرد الجعل و الانشاء ممن بيده ذلك. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((اما الوهم فهو ان الملكية كيف جعلت من الاعتباريات)) المنوطة باعتبار المعتمد (الحاصلة بمجرد الجعل و الانشاء)) و حيث يرى ان الاعتباريات من خارج المحمول قال ((التي هي من خارج المحمول)) ثم فسّر خارج المحمول بقوله: ((حيث ليس بحذائها في الخارج شيء)) ((الحال ان الملكية)) ((هي احدى المقولات)) المتأصلة و من ((المحمولات بالضميمة)) لانها هي مقولة الجدة ((التي لا تكاد تكون بهذا السبب)) أي بالاعتبار ((بل)) تكون الملكية ((باسباب أخرى)) موجبة لوجودها خارجا ((كالتعمم و التقمص و التعلل)) الذي هو في قبال الاعتبار، و لما كان الملك هو مقولة الجدة و هي الهيئة الحاصلة من احاطة محيط بمحاط فالهيئة الحاصلة للشخص بواسطة التقمص هي الملك اشار اليها بقوله:
 ((فالحالة الحاصلة منها للانسان هو الملك)).

فاتضح ان الملك من الموجودات الخارجية و ليس من الاعتباريات، و لذا قال (قدس سره): ((و اين هذه من الاعتبار الحاصل بمجرد انشائه)).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٩٤

الاستعمال و التصرف فيه، ككون الفرس لزيد بر كوبه له و سائر تصرفاته فيه، أو من جهة إنشائه و العقد مع من اختياره بيده، كملك الاراضي و العقار البعيدة للمشتري بمجرد عقد البيع شرعا و عرفا. فالملك الذي يسمى بالجدة أيضا، غير الملك الذي هو اختصاص خاص ناشئ من سبب اختياري كالعقد، أو غير اختياري كالإرث، و نحوهما من الاسباب الاختيارية و غيرها، فالتوهم إنما نشأ من إطلاق الملك على مقولة الجدة أيضا، و الغفلة عن أنه بالاشتراك بينه و بين الاختصاص الخاص و الاضافة الخاصة الاشراقية كملكه تعالى للعالم، أو المقولية كملك غيره لشيء بسبب من تصرف و استعمال أو إرث أو عقد أو غيرها من الاعمال (١)، فيكون شيء ملكا لاحد بمعنى، و لآخر بالمعنى الآخر،

(١) و حاصل الدفع: ان لفظ الملك مشترك لفظي بين مقولة الجدة، و بين مفهوم الاختصاص الحاصل من اضافة شيء لشيء، و هذه الاضافة: تارة تكون هي الوجود و اليجاد المفاض من الواجب تعالى على ماهيات الممكنات، و به تكون موجودة و تسمى بالاضافة الاشراقية، اما بالاضافة فلان الوجود و هو الربط بين الماهيات الممكنة و الواجب جلّ و علا، و اما بالاشراقية فلانه به تشرق الماهيات بنور الوجود.

و اخرى تكون الاضافة حاصلة بسبب مقولة الاضافة، ككون الفرس لزيد لاجل تصرفه فيه و استعماله له.

و ثالثة تحصل الاضافة بسبب الجعل و الاعتبار القهرى كالارث، او بالاختيار الحاصل بالعقد المنشأ من المتعاقدين، فالملكية التى هى من الاعترابات ليست هى مقولة الجدة بل هى من مصاديق مفهوم الاختصاص، و هى من الاضافة التى تحصل بالاعتبار لا من مقولة الجدة ... و السبب فى هذا الوهم هو الخلط بين الملك بمعنى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٩٥

.....

الجدة و الملك بمعنى الاختصاص. و أشار الى ما ذكرنا من الاشتراك فى لفظ الملك بقوله: ((و اما الدفع)) لهذا الوهم (فهو ان الملك يقال بالاشتراك)) اللفظى ((على ذلك)) و هو الهيئة الحاصلة من احاطة محيط بمحاط بحيث ينتقل الاول بانتقال الثانى، كالتختم هو من احدى المقولات المتأصلة ((و يسمى بالجدة ايضا)) كما يسمى بالملك ((و)) على ((اختصاص شىء بشىء خاص)). و قد اشار الى الاضافة الاشراقية بقوله: ((و هو ناشئ اما من جهة اسناد وجوده اليه ككون العالم ملكا للبارى جل ذكره)) و هو تعالى مالك الملك و الى الاضافة المقولية اشار بقوله: ((او من جهة الاستعمال و التصرف ككون الفرس لزيد ب)) سبب (ركوبه له و سائر تصرفاته فيه))، و اشار الى الاضافة الحاصلة بالجعل و الاعتبار ((او من جهة انشائه و العقد مع من اختياره بيده)) و قد اشار الى كون الملك بهذا المعنى ليس من مقولة الجدة بالضرورة بقوله: ((كملك الاراضى)) الكبيرة ((و العقار البعيدة للمشتري بمجرد عقد البيع شرعا و عرفا)) و من أوضح الواضحات انه مع كون الاراضى متسعة و بعيدة بوجودها عن المشتري ليس الملك هنا من مقولة الجدة، لعدم امكان تحقق الهيئة الحاصلة من احاطة المحيط بالمحاط بين المشتري و تلك الاراضى، و لذا فرغ عليه بقوله: ((فالملك الذى يسمى بالجدة ايضا)) و هى احدى المقولات المتأصلة هو ((غير الملك الذى هو اختصاص خاص ناشئ)) من الجعل و الاعتبار تارة ((من سبب اختيارى كالعقد)) الذى امره باختيار المتعاقدين ((او غير اختيارى كالارث)) اخرى ((و نحوهما من الاسباب الاختيارية و غيرها)) كالمملك الحاصل من عقد الصلح - مثلا- فانه من الامور الاختيارية للمتصلحين، و كالمملك الحاصل بسبب الاقالة - مثلا- فان رجوع ملك العين الى البائع و ملك الثمن الى المشتري قهرى بعد تحقق الاقالة، و كملك المتلوف منه مثل ماله التالف فى ذمة من تلف المال فى يده فانه قهرى بالنسبة الى المتلوف منه.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٩٦

فتدبر (١).

و اشار الى ان سبب الوهم هو اطلاق لفظ الملك على مقولة الجدة فتوهم منه انه بمعنى واحد يطلق عليها و على الملك الحاصل بالعقد مثلا، و قد اتضح ان سببه هو الغفلة عن كون لفظ الملك مشتركا لفظيا فيهما يطلق على مقولة الجدة بوضع، و على الاختصاص بماله من المصاديق بسبب وضع آخر بقوله: ((فالتوهم انما نشأ من اطلاق الملك على مقولة الجدة ايضا)) مع انه يطلق ايضا على الملك الحاصل بالعقد ((و)) قد كان سبب هذا الوهم هو ((الغفلة عن انه)) انما يطلق عليهما بسبب ((الاشتراك بينه)) أى بين الملك بمعنى الجدة ((و بين)) الملك بمعنى ((الاختصاص الخاص)) ...

ثم اشار الى مصاديق الاختصاص و هى الثلاثة المذكورة بقوله: ((و الاضافة الخاصة الاشراقية كملكه تعالى للعالم او)) الاضافة ((المقولية كملك غيره)) تعالى ((لشىء)) ككون الفرس لزيد ((بسبب من تصرف و استعمال او)) الاضافة الحاصلة من الاعتبار بسبب غير اختيارى مثل ((ارث)) الوارث ((او)) سبب اختيارى مثل ((عقد)) المتعاقدين ((او غيرهما من الاعمال)) كالمملك الحاصل بالاختيار من فعل المتعاطيين او غير الاختيار كالتلف - كما تقدم بيانه- و هو ملك المتلوف منه مثل ماله التالف فى ذمة المتلوف له فانه ملك قهرى لا اختيارى.

(١) هذا تفريع على ما ذكره من اختلاف مصاديق الاختصاص الموضوع له لفظ الملك، فان الاضافة المقولية ككون الفرس لزيد لركوبه له او تصرفه فيه، و الاضافة الجعلية الشرعية الحاصلة من العقد- مثلا- قد يجتمعان في الفرس مثلا، و لكن يكون الملك بمعنى الاضافة المقولية لشخص لكونه وكيلا عن غيره او غاصبا، و يكون الملك بمعنى الاضافة الجعلية الشرعية الحاصلة بالانشاء لشخص آخر، فيكون الفرس مملوكا شرعا لشخص، و يكون المتصرف فيه و المستعمل له شخصا آخر.

و اما كونه ليس من الخارج المحمول كالامكان، بل هو من المحمول بالضميمة لان حمل الملكية على زيد يحتاج اما الى (ذو) او الى الاشتقاق، فيقال زيد ذو ملكية أو مالك.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٩٧

إذا عرفت اختلاف الوضع في الجعل، فقد عرفت أنه لا مجال لاستصحاب دخل ما له الدخل في التكليف إذا شك في بقاءه على ما كان عليه من الدخل، لعدم كونه حكما شرعيا، و لا يترتب عليه أثر شرعي، و التكليف و إن كان مترتبا عليه إلا أنه ليس بترتب شرعي (١)،

فجوابه: انه كالخارج المحمول في كونه ليس بمتأصل في الخارج لانه امر اعتباري، و كل امر اعتباري ليس من الموجودات المتأصلة: أى ليس من المقولات الخارجية لانه لا جوهر و لا عرض، اما انه في مقام حمله لا بد له من واسطة للحمل اما (ذو) او الاشتقاق فلم يتقدم ذلك من المصنف.

(١)

[جريان الاستصحاب و عدمه في الانحاء الثلاثة]

قد عرفت ان ما يطلق عليه الوضع عند القوم على انحاء ثلاثة، و ان النحو الاول ليس بمجوعول تشريعي لا بالاستقلال و لا بالتبع بل هو مجوعول تكويني، و قد مرّ غير مرة انه لا بد في الاستصحاب من ان يكون المستصحاب اما بنفسه مجعولا تشريعا او كان موضوعا لاثر مجعول بلا واسطة .. و منه تعرف ان هذا النحو الاول لا مجال لجريان الاستصحاب فيه، لان الاستصحاب اما لعنوان السببية- مثلا- و هو عنوان انتزاعي عقلي من ذات السبب و ليس لنفس عنوان السببية اثر جعلي شرعي، و اما لنفس ذات السبب فانه لا مجال له ايضا، لان نفس ذات السبب امر تكويني لا مجعول تشريعي و ليس موضوعا لاثر جعلي شرعي، لان اثره اما عنوان السببية و هو امر عقلي او التكليف المسبب عنه، و التكليف و ان كان مجعولا تشريعا إلا ان ترتبه على سببه عقلي لان وجود المعلول عند وجود علته امر عقلي لا- شرعي. و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: ((اذا عرفت اختلاف الوضع في الجعل)) من كون بعضه جعله تكويني و بعضه مجعول تشريعي تارة بالتبع و اخرى بالاستقلال ((ف)) لا بد انه ((قد عرفت)) من ذلك ((انه لا مجال لاستصحاب)) النحو الاول و هو ((دخل ما له الدخل في التكليف)) كالسببية و الشرطية مثلا ((اذا شك في بقاءه)) أى في بقاء ما له الدخل ((على ما كان عليه من الدخل)) و قد عرفت انه لا مجال لاستصحاب عنوان السببية

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٩٨

فافهم (١).

و إنه لا إشكال في جريان الاستصحاب في الوضع المستقل بالجعل، حيث أنه كالتكليف (٢)، و كذا ما كان مجعولا بالتبع، فإن

و لا لاستصحاب ذات المسبب ((لعدم كونه حكما شرعيا)) بل هو مجعول تكويني ((و لا يترتب عليه اثر شرعي)) لان عنوان السببية

انتزاعى عقلى لا شرعى (و التكليف و ان كان مترتبا عليه)) كما فى قوله تعالى: أقيم الصلاة لِذُلُوكِ الشَّمْسِ (أَلَا أَنه)) قد عرفت ان ترتب المسبب على سببه من باب ترتب المعلول على علته و هو ترتب عقلى و (ليس بترتب شرعى)) .

(١) لعله اشارة الى انه مع فرض كونه المترتب امرا جعليا شرعيا و هو التكليف يكون ذات السبب مما فيه مجال للاستصحاب، لانه يكون موضوعا للاثر الشرعى، فان ترتب الجعل الشرعى على السبب معناه انه مما يدعو الشارع الى جعل التكليف عند حدوثه، و حيث ان التكليف مما لا بد فيه من ان يكون بالاختيار و الارادة فلا يكون الترتب فى السبب هنا من باب ترتب المعلول على علته، بل يكون السبب هنا بمعنى الداعى الى الجعل، و لما جعل الشارع التكليف عند تحقق هذا السبب فلازم ذلك كون السبب موضوعا لاثر شرعى فيكون لجريان الاستصحاب فيه مجال واضح.

(٢) هذا هو النحو الثالث و هو المَجْعُول بالاستقلال، و قد عرفت انه بنفسه حكم شرعى مجعول مثل الحكم التكليفي من حيث الجعل و التشريع، فهو مما يجرى فيه الاستصحاب بلا اشكال، لانه مضافا الى كونه بنفسه حكما مجعولا شرعيا، هو مما يترتب عليه الاحكام التكليفية التى هى آثار شرعية، فالملكية مثلا هى مجعول تشريعى وضعى و يترتب عليها احكام تكليفية ايضا. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: (و انه لا اشكال فى جريان الاستصحاب فى الوضع المستقل بالجعل حيث انه كالتكليف)) فى كون كل منهما مجعولا تشريعا استقلاليا.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٩٩

أمر وضعه و رفعه بيد الشارع و لو بتبع منشأ انتزاعه (١)، و عدم تسميته حكما شرعيا لو سلم غير ضائر بعد كونه مما تناله يد التصرف شرعا (٢)،

(١) هذا هو النحو الثانى كالجزيئية فانه من المَجْعُول الشرعى بالتبع كما مرّ بيانه، و هذا النحو و ان لم يكن مجعولا بالاستقلال بل هو من المَجْعُول بتبع جعل المركب المشتمل عليه المتعلق به الطلب، إَلَّا أَنه لا فرق بينه و بين المَجْعُول بالاستقلال فى جريان الاستصحاب، لاند الاستصحاب انما يجرى فى المَجْعُول بالاستقلال لان امر وضعه و رفعه مما يرجع الى الشارع، و المَجْعُول بالتبع مثله من هذه الجهة، و لا فرق بينهما أَلَّا فى كون المَجْعُول بالاستقلال مما يتعلق به الرفع و الوضع بلا واسطة، و المَجْعُول بالتبع مما يتعلق به الرفع و الوضع بالواسطة، فان جزيئية الجزء - مثلا - مما يمكن رفعها و وضعها برفع المركب المشتمل عليه و وضعه الذى هو منشأ الانتزاع لجزيئية الجزء، و اللازم فى الاستصحاب كون المستصحب امرا شرعيا منوطا بالشارع، و من الواضح ان كون الجزء مما يرجع امره الى الشارع مما لا-ريب فيه لما عرفت من امكان رفعه و وضعه بالواسطة، غاية الامر انه غير مجعول بالاستقلال لكفاية جعل المركب المشتمل عليه فى جعله كما مرّ بيانه، و الى ما ذكرنا اشار بقوله: (و كذا ما كان مجعولا بالتبع)) فى انه لا ينبغى الاشكال فى جريان الاستصحاب فيه، لما عرفت من ان صحة جريان الاستصحاب منوطه بكون المستصحب امر رفعه و وضعه بيد الشارع، و من الواضح ان المَجْعُول بالتبع كذلك (فان امر وضعه و رفعه بيد الشارع و لو بتبع منشأ انتزاعه)) فجزئية الجزء مثلا مما يجرى فيها الاستصحاب، لان امر وضعها و رفعها بيد الشارع غاية الامر انه بواسطة وضع المركب و رفعه.

(٢) هذا جواب عن سؤال مقدّر، حاصله: انه يشترط فى جريان الاستصحاب كون المستصحب حكما شرعيا او موضوعا لحكم شرعى، و المَجْعُول بالتبع و ان كان من انحاء المَجْعُول الشرعى أَلَّا أَنه لا يصح اطلاق لفظ الحكم عليه، و قد اشار اليه بقوله:

(و عدم تسميته حكما شرعا)) ... و اجاب عنه بجوابين:

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٠٠

نعم لا مجال لاستصحابه، لاستصحاب سببه و منشأ انتزاعه (١)،

الاول: انه لا نسلم عدم صحة اطلاق لفظ الحكم على المجعول بالتبع، لان الحكم بمعنى كونه مما يؤخذ من الشارع الشامل للحكم الوضعي مما يشمل المجعول بالتبع، لانه لا ريب في كونه مما يؤخذ من الشارع.

الثاني: انه لو سلمنا عدم صحة اطلاق الحكم على المجعول بالتبع، أآ ان الملاك المصحح لجريان الاستصحاب فيما يطلق عليه الحكم موجود فيه ايضا، لما عرفت من ان مناط جريان الاستصحاب هو كون المستصحب مما تناله يد الرفع و الوضع شرعا، و ان التصرف فيه مما يرجع الى الشارع، و هذا المنط موجود في المجعول بالتبع. و الى هذا اشار بقوله: ((لو سلم غير ضائر)) أى لو سلم عدم صحة اطلاق الحكم عليه لكنه لا يضر بجريان الاستصحاب ((بعد كونه)) أى بعد كون المجعول بالتبع ((مما تناله يد التصرف شرعا)).

(١) توضيحه: ان الشك في جزئية الجزء مسبب عن الشك في الامر بالمركب المشتمل عليه، فالشك في الامر بالمركب من الشك في السبب، و الشك في جزئية الجزء من الشك في المسبب، و من المسلم انه مع جريان الاستصحاب في السبب لا مجال لجريان الاستصحاب في المسبب كما سيأتى الاشارة اليه ان شاء الله تعالى، فجزئية الجزء و ان كان مما يجرى فيه الاستصحاب لانه من المجعول الشرعي لما عرفت من ان المجعول بالتبع مما يرجع امر وضعه و رفعه الى الشارع، أآ انه حيث يجرى الاستصحاب في الامر بالمركب المشتمل عليه اما في وجوده او عدمه لا مجال لجريان الاستصحاب في جزئية الجزء، لانه مع جريان الاستصحاب في السبب لا مجال لجريانه في المسبب.

و الى هذا اشار بقوله: ((نعم)) و ان كان جزئية الجزء مما يجرى فيه الاستصحاب، أآ انه ((لا- مجال لاستصحابه ل)) أجل (استصحاب سببه و منشأ انتزاعه)) لان جزئية الجزء انما تنتزع من المركب المشتمل عليه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٠١

فافهم (١) ثم إن انها تنبيهات: الاول: إنه يعتبر في الاستصحاب فعليه الشك و اليقين، فلا استصحاب مع الغفلة، لعدم الشك فعلا و لو فرض أنه يشك لو التفت، ضرورة أن الاستصحاب وظيفه الشاك، و لا شك مع الغفلة أصلا (٢)، فيحكم بصحة صلاة من أحدث ثم غفل و صلى ثم شك

(١) لعله يشير الى ان جريان الاستصحاب في جزئية الجزء انما يكون لا مجال له حيث يجرى الاستصحاب في الامر بالمركب الذى هو السبب للشك فيه، و اما مع عدم جريان الاستصحاب في الامر بالمركب الذى هو السبب فلا مانع من جريان الاستصحاب في جزئية الجزء، لما هو المعلوم من انه مع عدم جريان الاستصحاب في السبب يجرى الاستصحاب في المسبب، و قد عرفت في مبحث الاقل و الاكثر ان عدم تعلق الامر بالاكثر معارض بعدم تعلق الامر بالاقل، و حيث يتعارض الاستصحابان في السبب و هو الامر بالمركب فلا مانع من جريان الامر في عدم جزئية الجزء المشكوك الذى هو المسبب. و الله العالم.

(٢)

[تنبيهات الاستصحاب]

[الاول: اعتبار فعليه الشك و اليقين]

إشارة

حاصل هذا التنبيه انه يعتبر في جريان الاستصحاب كون الشك الذى هو احد ركنى الاستصحاب فعليا، و انه لا يجرى الاستصحاب فيما اذا كان الشك تقديريا.

و المراد من فعليه الشك هو كونه موجودا عند المكلف المستصحب بالفعل، و المراد من تقديرية الشك هو كون المكلف بحيث لو التفت لحصل عنده الشك، و معنى هذا عدم وجود الشك بالفعل.

و الوجه في اشتراط جريان الاستصحاب بكون الشك فيه فعليا، هو ان الالفاظ و ان كانت موضوعه لنفس المعانى من دون تقيدها بشيء، إلا ان الظاهر من الالفاظ المستعملة في الاحكام الشرعية هو كونها مستعملة بما هي فانية في مطابقتها الموجود، فقوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك ظاهر في كون الشك في هذه القضية قد رتب عليه الحكم بما هو فان في مطابقه، و من الواضح ان مطابقه هو التردد الموجود في افق

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٠٢

.....

النفس، و ما لم يكن التردد موجودا لا- يكون الشك الذى هو موضوع الحكم في هذه القضية بمتحقق، و قد عرفت ان الشك احد ركنى الاستصحاب و لا- جريان له الا مع تحقق كلا ركنيه، ففي حال فعليه الشك يتحقق كلا ركنى الاستصحاب، و في فرض كونه تقديرية يكون احد ركنى الاستصحاب مفقودا، و لا- جريان للاستصحاب مع فقد احد ركنيه، و يتفرع على هذا انه لا- جريان للاستصحاب في حال غفلة المكلف و عدم التفاته، لعدم تحقق الشك عنده فعلا، و ان كان هو بحيث لو التفت لحصل له الشك. و لا يخفى ان ما ذكرناه من الوجه في اشتراط فعليه الشك جار في اشتراط فعليه اليقين ايضا، و ان الظاهر من اليقين هو اليقين الفعلى لا- التقديرى، و لذا قال (قدس سره): ((يعتبر في الاستصحاب فعليه الشك و اليقين))، و اشار الى انه مع فرض الغفلة لا- يجرى الاستصحاب لعدم فعليه الشك بقوله: ((فلا استصحاب مع الغفلة لعدم الشك فعلا)) و اشار الى المراد من الشك التقديرى بقوله: ((و لو فرض انه يشك لو التفت)) و اشار الى وجه اشتراط الفعلى بقوله: ((ضرورة ان الاستصحاب وظيفه الشاك)) و هو المتلبس بالشك بالفعل، لما عرفت من ان الظاهر من قوله و لا تنقض اليقين بالشك كون المراد من الشك و اليقين المأخوذين في هذه القضية هو اخذهما بما هما فانيان في مطابقهما، و قد عرفت ان مطابق الشك هو التردد المتحقق في افق نفس الشاك، كما ان مطابق اليقين هو الانكشاف التام المتحقق في نفس المكلف ايضا، فمع فرض الغفلة عن اليقين لا يقين بالفعل و ان كان بحيث لو التفت لتيقن، و مع الغفلة عن الشك لا شك بالفعل و ان كان بحيث لو التفت لشك.

و لما كان الغرض من هذا التنبيه هو بيان احكام الفروع الآتية المبني على الغفلة عن الشك جعله محل الاستدلال فيه في قوله: ((ضرورة ان الاستصحاب وظيفه الشاك و)) انه ((لا شك)) بالفعل ((مع الغفلة اصلا)) و لكن قد عرفت ان الوجه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٠٣

في أنه تطهر قبل الصلاة (١)، لقاعدة الفراغ (٢)، بخلاف من ألتفت قبلها و شك ثم غفل و صلى، فيحكم بفساد صلاته فيما إذا قطع بعدم تطهيره

المذكور جار في اليقين كما هو جار في الشك، و لذا اشترط فعليتهما معا في اول كلامه.

(١)

[الإشارة الى فروع ثلاثة]

توضيحه: ان المصنف يشير في المتن الى فروع ثلاثة:

الاول: ان يتيقن بالحدث و يغفل و يصلى، ثم بعد الفراغ من صلاته يشك في كونه صلى واجدا للطهارة لاحتماله ان يكون قد تطهر

بعد الحدث في حال غفلته و صلى مع الطهارة، و يحتمل ان يكون قد صلى من غير طهارة و انه في حال غفلته لم يتطهر.
الثاني: ان يتيقن بالحدث ثم قبل ان يصلى يحصل له الشك في الطهارة، لاحتماله ان يكون قد تطهر بعد ان أحدث و بعد التفاته الى يقينه بالحدث و شكه في الطهارة تحصل له الغفلة و يصلى، و من الواضح انه حيث كان شاكا في الطهارة قبل ان يصلى فهو ايضا يكون شاكا في الطهارة بعد ان يصلى، و قد فرض في هذا الفرع ان شكه في الطهارة بعد الصلاة هو بعينه شكه فيها قبل الصلاة، و لازم هذا الفرض انه لا يحتمل ان يكون قد تطهر بطهارة اخرى بعد شكه الاول في الطهارة.

الثالث: هو هذا الفرع بتمامه إلا انه يكون محتملا لان يكون قد تطهر بطهارة اخرى في حال الغفلة بعد ان حصل له اليقين بالحدث و الشك في الطهارة، و في هذا الفرع يكون للمصلى بعد فراغه شك: الشك الاول: و هو الذي قد حصل له قبل ان يغفل و يصلى. و الشك الثاني: و هو احتمال ان يكون قد تطهر بطهارة اخرى في حال غفلته.

(٢) لا يخفى ان الفرع الاول و هو من تيقن بالحدث ثم غفل و صلى، و بعد الفراغ يحتمل ان يكون قد تطهر في حال غفلته. و تبتنى صحة الصلاة في هذا الفرع على عدم جريان الاستصحاب قبل الصلاة و لا في حال الصلاة، لانه مع فرض الغفلة لا شك بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٠٤

.....

فعلى و انما الشك التقديرى، و قد عرفت اشتراط جريان الاستصحاب بفعليته الشك، فالفرض في هذا الفرع انه لا شك له بالفعل لا في حال ما قبل الصلاة و لا في حال الصلاة، و انما يكون شكه بالفعل بعد فراغه من الصلاة، و في هذه الحال و هي حال ما بعد الفراغ من الصلاة لا مجرى للاستصحاب ايضا و ان كان الشك فعليا مسبقا باليقين، لجريان قاعدة الفراغ المقدمه على الاستصحاب، و لذا حكموا بصحة الصلاة فيه.

و لا يخفى ان جريان قاعدة الفراغ مبنى على انها قاعدة للشك كما تدل عليه رواية الخاتم، لانها من باب الطريقة و انه حين يعمل اذكر منه حين يشك، لوضوح ان فرض الغفلة فرض عدم الذكر في حال العمل. و على كل فقد اشار الى صحة الصلاة في هذا الفرع بقوله: (فيحكم بصحة صلاة من احدث)) و هو ملتفت الى انه قد أحدث (ثم غفل و صلى ثم)) بعد الفراغ من صلاته (شك في انه تطهر قبل الصلاة)) لاحتماله ان يكون قد تطهر في حال غفلته، و قد عرفت انه لا جريان للاستصحاب في حال ما قبل الصلاة و لا في حال الصلاة، لان جريانه انما يصح حيث يكون الشك اعم من الفعلى و التقديرى، و قد عرفت قيام الظهور باختصاصه بالشك الفعلى، و مع فرض الغفلة فالشك تقديرى فلا- يجرى الاستصحاب في حال ما قبل الصلاة و لا- في حال الصلاة، و لا- جريان للاستصحاب في حال الفراغ لانه مجرى قاعدة الفراغ المقدمه على الاستصحاب و الحاكمه بصحة الصلاة، و لذا اشار الى ان الوجه في صحة الصلاة في هذا الفرع هي قاعدة الفراغ بقوله: (لقاعدة الفراغ)).

فاتضح مما ذكرنا: ان سبب صحة الصلاة في هذا الفرع امران: عدم جريان الاستصحاب في حال ما قبل الصلاة و لا في حال الصلاة، و جريان قاعدة الفراغ في حال ما بعد الصلاة، و لو جرى الاستصحاب في حال ما قبل الصلاة و في حال الصلاة لما جرت قاعدة الفراغ بعد الصلاة، لوضوح انه لا مجرى لها في الحالتين

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٠٥

بعد الشك، لكونه محدثا قبلها بحكم الاستصحاب، مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابى (١).

السابقتين لعدم الفراغ و موضوعها هو الشك في حال الفراغ و لا مجرى لها في حال الفراغ، لان الصلاة تكون محكوما عليها بالفساد و قبل تحقق موضوع قاعدة الفراغ.

(١) هذا هو الفرع الثاني، و هو من أيقن بالحدث ثم شك في الطهارة ثم غفل و صلى، و لا يحتمل ان يكون قد تطهر في حال الغفلة فشكه بعد الفراغ هو شكه الاول، و قد حكموا في هذا الفرع بفساد الصلاة، لانه بعد ان تحقق الشك الفعلي يتحقق موضوع الاستصحاب قبل الصلاة، و يكون بموجب هذا الاستصحاب محكوما بعدم الطهارة، و لازمه كونه قد صلى على غير طهارة، و لذلك حكموا بفساد صلاته في هذا الفرع، و لا مجرى لقاعدة الفراغ فيه لان مجراها هو الشك في الصلاة غير المحكوم عليها بالفساد و لو بحسب الحكم الظاهري، و في المقام الصلاة محكومة بالفساد بسبب جريان الاستصحاب في حال ما قبل الصلاة، الذي قد عرفت ان لازم جريانه هو الحكم بفساد الصلاة، لان استصحاب عدم الطهارة بقاء لازمه وقوع الصلاة مع عدم الطهارة، فلا شك في صحة الصلاة بعد الفراغ، لان لازم الحكم الاستصحابي بعدم الطهارة هو عدم الاعتناء بالشك بالصحة بعد الفراغ و البناء على عدم الطهارة و انه لا- شك في الطهارة، فلا- وجه للاعتناء بالشك في الطهارة في حال الفراغ بعد الحكم بلزوم عدم الاعتناء به و البناء على عدم الطهارة، فلا مجرى لقاعدة الفراغ.

لا- يقال: ان الغفلة كما تمنع عن حدوث الاستصحاب كما هو مناط الحكم بالصحة في الفرع الاول، كذلك تمنع عن بقاء الحكم الاستصحابي عند عروضها، فلا- مجرى للاستصحاب بقاء هنا كما انه لم يكن له مجرى حدوثا في الفرع الاول، و من الواضح ان الفرض هو عروض الغفلة قبل الصلاة و استمرارها في حال الصلاة الى حين الفراغ، ففي حال ما قبل الصلاة و في حال الصلاة لا مجرى للاستصحاب بقاء لاجل الغفلة، و في حال الفراغ لا مجرى له لجريان قاعدة الفراغ، و على هذا
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٠٦

.....

فاللازم هو الحكم بصحة الصلاة في هذا الفرع كما حكموا بصحتها في الفرع الاول، و لا وجه لان يقال بالفرق بين الحدوث و البقاء، و ان الغفلة تمنع عن حدوث الاستصحاب و لا تمنع عن بقاءه، لعدم النص من الشارع على هذا الفرق، فيكون المنطوق في منع الغفلة عن الاستصحاب هو كون الشك معها يكون تقديريا، و تقديرية الشك كما تمنع عن الحدوث تمنع عن البقاء ايضا.
فانه يقال: الفرق بين الغفلة في الفرع الاول و هذا الفرع واضح، لان الغفلة و عدم الالتفات في الفرع الاول توجب عدم فعليه الاستصحاب، بخلاف الغفلة و عدم الالتفات في هذا الفرع فانها غفلة عن فعليته لا عن أصله.

و بعبارة اخرى: ان الاستصحاب في الفرع الاول لا فعليه له لان الغفلة مانعة عنها، و الاستصحاب في هذا الفرع لا استمرار لتجزه لفرض تحققه و فعليته و تنجزه قبل الغفلة، فالغفلة في هذا الفرع تمنع عن استمرار تنجزه لا عن فعليته، و لا اثر للغفلة عن التنجز بعد تحقق الفعلية، و من الواضح ان الآثار منوطه بالفعلية، و لذا يحكم بعدم الصحة في الجهل عن تقصير، بخلاف الجهل عن قصور لتحقيق الفعلية في مقام التقصير دون القصور.

فاتضح: ان الفرق بين الفرعين لا- من جهة الفرق بين الحدوث و البقاء، بل لان الغفلة في الفرع الثاني حيث كان الفرض فيه انها بعد الالتفات الى اليقين و الشك، و انه قبل عروض الغفلة كان الاستصحاب فعليا منجزا، فلا بد و ان تكون مانعة عن استمرار التنجز لا عن أصله و فعليته. و على كل فقد اشار الى فساد الصلاة في هذا الفرع بقوله: ((بخلاف من التفت قبلها)) أي قبل الصلاة ((و)) حصل له ((شك)) في الطهارة فانه بتحقيق الشك يكون الاستصحاب فعليا ((ثم)) بعد فعليه الاستصحاب يكون قد ((غفل و صلى فيحكم)) لاجل فعليه الاستصحاب في هذا الفرع ((بفساد صلاته)) و قد اشار الى انه لا بد في هذا الفرع ان لا يحتمل ان يكون قد تطهر في حال الغفلة و ان لا يكون له الا شك واحد و هو الشك الاول بقوله:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٠٧

لا يقال: نعم، و لكن استصحاب الحدث في حال الصلاة بعد ما التفت بعدها يقتضى أيضا فسادها (١).

((فيما اذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك)) أى بان يقطع بانه فى حال الغفلة لم يتطهر، فان كان متطهرا واقعا فهو لانه كان متطهرا قبل الغفلة فلا شك له فى الطهارة الا شكه الاول فيها قبل ان يغفل، و الاستصحاب قد حكم بالبناء على عدمه، و ان احتمال كونه متطهرا واقعا لا اثر له و لا بد من الغائه.

و لا يخفى انه قد اشار ايضا الى الفرع الثالث بمفهوم هذه الجملة، و انه فيما اذا لم يقطع بعدم التطهير فى حال الغفلة بان كان يحتمل ان يكون انه قد تطهر فى حال الغفلة فسيأتى ان الحكم فيه هو صحة الصلاة. و على كل فقد اشار الى الوجه فى الحكم بالفساد فى هذا الفرع الثانى بقوله: ((لكونه محدثا قبلها)) أى قبل الصلاة ((بحكم الاستصحاب)) لان المفروض فى هذا الفرع كونه قد ايقن بالحدث و شك فى الطهارة قبل ان يغفل و يصلى، و هذا فرض فعليه الاستصحاب فى حال ما قبل الصلاة، و حيث ان المفروض ايضا انه لا شك له الا-الشك الاول، فلا بد و ان يكون قاطعا بانه بعد ان جرى الاستصحاب الحاكم بالبناء على الحدث و عدم الطهارة، و لم تحصل منه طهارة اخرى رافعة لهذا الاستصحاب، فالاستصحاب مقطوع الفعليه و مقطوع بعدم نقضه بيقين آخر بعد عروض الشك الاول فلا رافع لفعليته، و الى هذا اشار بقوله: ((مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابى)).

(١) هذا الاشكال مرتبط بالفرع الاول، و حاصله: ان الغفلة فى الفرع الاول و ان كانت توجب عدم جريان الاستصحاب فى حال ما قبل الصلاة و فى حال الصلاة لكون الشك تقديريا، إلا انه بعد الفراغ يتحقق موضوع الاستصحاب و هو اليقين السابق بالحدث و الشك اللاحق بالطهارة بعد الفراغ من الصلاة، و هذا الشك فعلى لا تقديرى، فتكون الصلاة بحسب هذا الاستصحاب محكومة بالفساد، فكيف حكموا بالصحة فى هذا الفرع الاول مع ان الاستصحاب الجارى بعد الفراغ يقتضى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٠٨

فإنه يقال: نعم، لو لا قاعدة الفراغ المقتضية لصحتها المقدمة على أصالة فسادها (١).

فسادها؟ لان استصحاب الحدث من زمان اليقين الى حال الفراغ يقتضى كونه محدثا فى حال الصلاة فيكون هذا الاستصحاب حاكما بوقوع الصلاة مع الحدث، و لازم ذلك فسادها ايضا كما كان الاستصحاب فى الفرع الثانى موجبا للحكم بالحدث فى حال الصلاة. و الى هذا اشار بقوله: ((نعم)) و ان كان الاستصحاب تقديريا فى حال الغفلة ((و لكن)) بتحقيق الشك بعد الفراغ يكون فعليا و لازمه ان يكون ((استصحاب الحدث فى حال الصلاة بعد ما التفت)) و حصل له الشك ((بعدها)) أى بعد الصلاة ((يقتضى ايضا فسادها)) أى فساد الصلاة، لما عرفت من ان استصحاب الحدث الى ما بعد الفراغ لازمه كونه محدثا فى حال الصلاة ايضا، كما كان الاستصحاب فى الفرع الثانى موجبا لكونه محدثا فى حال الصلاة.

(١) حاصله: ان جل موارد قاعدة الفراغ هى مجرى للاستصحاب، و حيث ان من المسلم تقدمها على الاستصحاب فهذا الشك الحاصل بعد الفراغ و ان كان فعليا إلا انه لا يجرى به الاستصحاب، بل به تجرى قاعدة الفراغ الحاكمة بصحة الصلاة، نعم لو جرى هذا الاستصحاب لكان لازمه الحكم بالحدث فى حال الصلاة إلا انه لا يجرى، و الاستصحاب فى حال الصلاة و فى حال ما قبل الصلاة لا يجرى لكون شكه تقديريا، بخلاف الفرع الثانى فان الاستصحاب فى حال ما قبل الصلاة جار لكون شكه فعليا لا تقديريا، و مع جريانه قبل تحقق موضوع القاعدة و هو الفراغ تكون الصلاة بحسبه باطله، فلا يبقى مجال لجريان قاعدة الفراغ، و لذا قال (قدس سره): ((نعم لو لا قاعدة الفراغ ... الى آخر الجملة)).

الفرع الثالث: من ييقن بالحدث و شك فى الطهارة ثم غفل و صلى، و لكنه بعد الفراغ احتتمل ان يكون قد تطهر فى حال الغفلة، و قد اشار المصنف الى هذا الفرع بمفهوم قوله: ((فيما اذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك)) أى بعد الشك الاول، و فى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٠٩

الثاني: إنه هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته، وإن لم يحرز ثبوته فيما رتب عليه أثر شرعا أو عقلا؟

إشكال من عدم إحراز الثبوت فلا يقين، ولا بد منه، بل ولا شك، فإنه

هذا الفرع حكموا بصحة الصلاة، وإن كان مقتضى الاستصحاب الجارى قبل الغفلة هو البناء على الحدث، ولكنه حيث كان هناك شك: الشك الاول الذى كان قبل الغفلة، والشك الثانى المسبب عن احتمال التطهير فى حال الغفلة، والاستصحاب وإن اقتضى البناء على الحدث إلا أنه بالنسبة الى الشك الاول، وأما بالنسبة الى الشك الثانى ففى حال الغفلة لا مجرى للاستصحاب، لأن الشك تقديرى، وبعد الفراغ قاعدة الفراغ مقدمة على الاستصحاب، ولذلك حكموا فى هذا الفرع بصحة الصلاة كالفرع الاول. لا يقال: إنه فى الفرع الاول لا مجرى للاستصحاب لفرض الغفلة فيه بعد اليقين من غير فصل، والاستصحاب فى هذا الفرع جار لفعليته الشك فيه قبل الغفلة.

فانه يقال: إن غاية الامر هو جريان الاستصحاب فى هذا الفرع من حيث الشك الاول، إلا أنه لما كان هنا شك ثانى وهو احتمال التطهير فى حال الغفلة، فالاستصحاب وإن اقتضى البناء على الحدث قبل الغفلة، إلا أنه من حيث الشك فى حال الغفلة لا مجرى له، وبعد الفراغ قاعدة الفراغ مقدمة ومقتضاها الصحة.

وبعبارة اخرى: إن الاستصحاب قبل الغفلة وإن كان مقتضاه البناء على الحدث، إلا أن هذا الاستصحاب بالنسبة الى الشك الاول ليس بأعظم من تيقن الحدث قبل الغفلة، ولكنه حيث كان هنا شك ثانى وفى هذا الشك الثانى لا مجرى للاستصحاب وقاعدة الفراغ مقتضاها الصحة، لذلك كانت هى الجارية واثرا صحة الصلاة، والله العالم.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١١٠

على تقدير لم يثبت (١)، ومن أن اعتبار اليقين إنما هو لاجل أن التعبد والتزويل شرعا إنما هو فى البقاء لا فى الحدوث، فيكفى الشك فيه على

(١)

[الثانى: استصحاب مؤديات الامارة]

توضيحه: إن الامارة: تارة تدل على ثبوت الحكم كما لو قلنا فى الامارات بالسبيية، ولا كلام فى هذا لعدم الاشكال فى الاخذ بما دلت عليه الامارة من الحكم سواء بعمومها او باطلاقها. و اخرى: تكون الامارة دالة على محض ثبوت الحكم لو كان، بان تكون منجزة له لو كان ومعدرة عنه، كما لو قلنا بجعل محض الحجية، فانه لو كان المجموع نفس الحجية فلا تستلزم الامارة ثبوت الحكم على طبق مؤداها، بل حتى لو قلنا بالحكم الطريقي فانه حيث كان منبعثا عن مصلحة الواقع فلا يكون فيما اذا أخطأت الامارة حكم على طبقها من دون دلالة لها لا بالعموم ولا بالاطلاق، فهل يجرى استصحاب الحكم الذى دلت الامارة على محض ثبوته أى على تنجيذه أو لا يجرى؟ وهذا التنبيه الثانى معقود لبيان ذلك، وإنه هل يجرى الاستصحاب فى هذا الفرض أو لا يجرى؟

ولا يخفى إن المراد من العنوان المذكور فى هذا التنبيه هو ما ذكرنا لا ما توهمه ظاهر العبارة من كفاية الشك فى البقاء على تقدير الثبوت فى جريان الاستصحاب، لأن فرض كون الثبوت تقديريا هو فرض عدم الثبوت بالفعل، وقد عرفت أنه لا بد فى الاستصحاب من كون الثبوت فيه فعليا، ومع عدم الثبوت بالفعل لا يجرى الاستصحاب.

و توضيح الاشكال ببيان امرين: الاول: ان المستفاد من دليل لا تنقض هو انه لا بد في مجرى الاستصحاب من يقين سابق متعلق بحكم أو بموضوع ذي حكم، و شك لا-حق متعلق بما تعلق به اليقين السابق، فاليقين السابق و الشك اللاحق بهما يتقوم الاستصحاب، فاذا فقد احدهما فلا وجه لجريان الاستصحاب، لعدم تحقق ما به يتقوم الاستصحاب.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١١١

.....

الثاني: ان المسالك في الامارة ثلاثة: الاول: السببية و لازمها تحقق حكم واقعي ثانوي على طبق ما قامت عليه الامارة. الثاني: الحكم الطريقي و معناه جعل الحكم المماثل للحكم الواقعي بعنوان ما قامت عليه الامارة. و على هذين المسلكين تكون الامارة دالة على حكم واقعي على الاول و حكم طريقي على الثاني، فالشك اللاحق في بقاء هذا الحكم يتحقق فيه ركنا الاستصحاب و هما اليقين و الشك، لبداهة تحقق اليقين بالحكم بناء عليهما أما واقعا او ظاهرا، و لكن قد عرفت ان الاشكال جار حتى على الحكم الطريقي. الثالث: كما هو مختار المصنف ان المجعل هو نفس الحجية: أي المنجزية و المعذرية، و عليه فاذا قامت الامارة على حكم لا يقين بالحكم لا واقعا و لا ظاهرا، و انما يكون هناك يقين بقيام الحجية الموجبة لتنجز الواقع لو اصاب و العذر عنه لو أخطأت.

فاذا عرفت هذا ... نقول: انه لو قامت الامارة على حكم ثم عرض الشك في بقاءه - بناء على هذا المسلك الاخير - يشكل القول بجريان الاستصحاب، لانه لا يقين سابق بالحكم، لوضوح انه لم يحصل من قيام الامارة على حكم اليقين بالحكم لا واقعا و هو واضح و لا ظاهرا، لأنه لم يجعل حكم على طبق مؤدى الامارة ظاهرا، بل المجعل فيها نفس المنجزية و المعذرية.

و بعبارة اخرى: انه اذا قامت الامارة - بناء على جعل الحجية - فالحاصل لنا عند قيامها هو اليقين بالحجية، و هو انه على فرض الاصابة يكون الحكم الواقعي منجزا بها، و على فرض الخطأ فعدم الامثال للحكم الواقعي لا عقاب عليه لتحقق المعذر عنه، و اما بالنسبة الى الحكم الواقعي فليس لنا من جهته الا احتمال و لا حكم ظاهري على الفرض، فلا يكون لنا عند قيام الامارة يقين متعلق بحكم اصلا، بل ليس لنا الا احتمال ثبوته.

بل يمكن ان يقال: انه لا شك لاحق ايضا - بناء على هذا المسلك - لان الشك اللاحق الذي به يتقوم الاستصحاب هو الشك المتعلق ببقاء ما تعلق به اليقين،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١١٢

تقدير الثبوت، فيتعبد به على هذا التقدير، فيتربط عليه الاثر فعلا فيما كان هناك أثر، و هذا هو الاظهر، و به يمكن أن يذب عما في استصحاب الاحكام التي قامت الامارات المعتمدة على مجرد ثبوتها، و قد شك في بقاءها على تقدير ثبوتها، من الاشكال بأنه لا يقين بالحكم الواقعي، و لا يكون هناك حكم آخر فعلي، بناء على ما هو التحقيق، من أن قضية حجية الامارة ليست إلا تنجز التكاليف مع الاصابة و العذر مع المخالفة، كما هو قضية الحجية المعتمدة عقلا، كالقطع و الظن في حال الانسداد على

و حيث لا- يقين بثبوت الحكم فلا- شك لا-حق متعلق ببقاء ما تعلق به اليقين، و ان كان لنا شك في الحكم، إلا انه ليس من الشك المتعلق ببقاء ما تعلق به اليقين، فركنا الاستصحاب اللذان هما اليقين بالثبوت و الشك في البقاء مفقودان في المقام، و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((اشكال)) في جريان الاستصحاب فيما اذا قامت الامارة على محض الثبوت و الى وجه الاشكال اشار بقوله: ((من عدم احراز الثبوت)) لعدم اليقين بالحكم لا واقعا و لا ظاهرا ((فلا يقين و)) قد عرفت انه ((لا بد منه)) لتقوم الاستصحاب بركنين احدهما اليقين السابق المتعلق اما بحكم او بموضوع ذي حكم.

و قد اشار الى انه لا شك في البقاء ايضا بقوله: ((بل و لا شك)) في البقاء لما عرفت من انه عند قيام الامارة لا يقين الا بالحجة و اما

الحكم فلا- يقين به، و ليس لنا عند قيامها سوى احتمال ثبوته، و الظاهر انه هو مراده من قوله: ((فانه على تقدير لم يثبت)) أى ان الشك لا بد و ان يكون فيما ثبت، و المفروض فى المقام احتمال الثبوت عند قيام الامارة، فلا يكون لنا شك فيما ثبت، بل ليس لنا إلّا احتمال الثبوت على تقدير اصابة الامارة، و على تقدير عدم اصابتها لا ثبوت، و ليس هناك حينئذ الا المعذرية فيما لو كان الحكم الواقعى على خلاف ما قامت عليه الامارة، كما لو قامت على اباحة شىء و كان واقعا واجبا او حراما فالحكم الواقعى على تقدير ثابت و على تقدير لم يثبت، فلا يكون الشك متعلقا ببقاء ما ثبت.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١١٣

الحكومة، لا إنشاء أحكام فعلية شرعية ظاهرية، كما هو ظاهر الاصحاب.

و وجه الذب بذلك، إن الحكم الواقعى الذى هو مؤدى الطريق حينئذ محكوم بالبقاء، فتكون الحجّة على ثبوته حجة على بقاءه تعبدا، للملازمة بينه و بين ثبوته واقعا (١).

(١) المتحصل من مجموع ما فى المتن- اولا و آخر- فى دفع هذا الاشكال و انه يجرى الاستصحاب بمجرد قيام الامارة على محض الثبوت: أى على تنجيزه لو كان ...

يتوقف توضيحه على امور ثلاثة:

الاول: ان الملازمة اذا كانت بين شيئين سواء كانت عقلية أو جعلية شرعية فان الدليل القائم على احد المتلازمين يكون دليلا على الملازم الآخر، و المنجز لاحد المتلازمين شرعا يكون منجزا شرعا للملازم الآخر ايضا، و يكفى فى ثبوت جعل الملازمة الشرعية بين امرين جعل الشارع لامر مرتبا على امر آخر، فان لازم هذا الجعل هو الملازمة الشرعية بينهما.

الثانى: ان الظاهر من اليقين فى اخبار الاستصحاب و فى كل مقام اخذ اليقين فيه هو كونه طريقا الى الواقع، و ليس لصفة اليقين بما هى يقين موضوعية فى ترتب الحكم، بل اليقين انما يثبت به الحكم لانه انكشف تام للواقع، لا لان لصفة اليقين خصوصية فى ترتب الحكم، و لازم هذا ان قول الشارع لا تنقض اليقين بالشك مرجعه الى جعل الملازمة بين ثبوت الشىء واقعا و التعبد ببقائه عند الشك فيه، و ان قوله لا تنقض اليقين بالشك بمنزلة قوله اذا ثبت شىء واقعا و شكك فى بقاءه يجب ابقاؤه.

الثالث: انه يتضح مما ذكرنا ان الملازمة الشرعية فى المقام هى بين ثبوت الشىء واقعا و التعبد ببقائه فى مقام الشك فى بقاءه، لانه رتب الشارع وجوب التعبد بالبقاء

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١١٤

.....

عند الشك على ثبوته واقعا، و منه تنتزع الملازمة بين الثبوت الواقعى و التعبد بالبقاء فى حال الشك.

فاذا عرفت هذا ... نقول: انه بناء على جعل الحجية فى مورد الامارة، و ان كان لا يقين بالحكم الواقعى و لا شك فى بقاء ما ثبت، بل الموجود هو الشك فى البقاء على تقدير الثبوت، إلّا انه لما كانت الملازمة بين وجوب التعبد بالبقاء و الثبوت الواقعى، و كانت الامارة القائمة على محض الثبوت حجة على الثبوت الواقعى و محرزة له، و كان الدليل على احد المتلازمين دليلا على الملازم الآخر- اتضح انه لا مانع من جريان الاستصحاب حتى بناء على جعل الحجية، لان الامارة لما كانت حجة على الثبوت الواقعى كانت دليلا على ثبوت التعبد بالبقاء ايضا، فانه و ان كان وجدانا ان الموجود عندنا هو الشك فى البقاء على تقدير الثبوت، إلّا ان معنى حجية الامارة هو تحقق الثبوت، و هى دليل ايضا على وجوب التعبد ببقاء بهذا الثبوت المتحقق بالامارة، لما عرفت من ان الدليل على احد المتلازمين يكون دليلا على الملازم الآخر، فلا وجه للاشكال بعدم تمامية الاستصحاب بناء على كون المجعول فى الامارة هو الحجية.

و مما ذكرنا يتضح: ان اليقين اذا كان طريقيا لا تعبد فيه في الاستصحاب، و انما التعبد فيه حيث يكون لصفة اليقين موضوعية في مقام الاستصحاب، و ينحصر التعبد في الاستصحاب بجعل البقاء في حال الشك بمنزلة الثبوت الواقعي، فاذا شككنا في بقاء شيء على تقدير ثبوته و قام الدليل على احراز ثبوته و تنجيزه بذلك الدليل القائم عليه، كان ذلك الدليل دليلا ايضا على التعبد ببقائه و قد اشار الى ما ذكرنا في مقام الجواب عن الاشكال بقوله: ((و من ان اعتبار اليقين)) هو على نحو الطريقة لا الموضوعية كما هو الحال في ساير ما اخذ فيه اليقين. و اذا كان اليقين على نحو الطريقة فلازمه جعل الملازمة بين الثبوت و وجوب التعبد بالبقاء عند الشك، و لازمه ايضا عدم الجعل في اليقين لان ذكر اليقين بناء على الطريقة هو بمنزلة قوله اذا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١١٥

.....

ثبت شيء واقعا، فذكر اليقين انما هو لكونه طريقا الى الواقع لا لاجل التعبد بصفة اليقين على نحو الموضوعية فيه. و على هذا فيكون ذكر اليقين ((انما هو لاجل ان التعبد و التنزيل شرعا انما هو)) أى منحصر ((في)) خصوص التعبد ب ((البقاء لا في الحدوث)) و المتحصل منه حينئذ هو جعل الملازمة بين التعبد بالبقاء و بين الثبوت واقعا ((ف)) لازم ذلك انه ((يكفى الشك فيه)) أى يكفى الشك في البقاء ((على تقدير الثبوت فيتعبد به على هذا التقدير)) فيما اذا قام الدليل و هو الامارة على الثبوت، لانها تكون دليلا ايضا على التعبد بالبقاء للملازمة ((فيترتب عليه الاثر)) أى فترتب على البقاء الاثر ((فعلا فيما كان هناك اثر و هذا هو الاظهر)) أى كون المراد من اليقين هو الطريقة لا الموضوعية و ان الملازمة بين الثبوت الواقعي و التعبد بالبقاء هو اظهر من كون اليقين مأخوذا على نحو الموضوعية ليرد الاشكال المذكور.

و على هذا فلا مانع من جريان الاستصحاب عند قيام الدليل على محض ثبوته و شك في بقاءه، و لذا قال (قدس سره): ((و به)) أى و بما ذكرنا ((يمكن ان يذب)) أى ان يجاب ((عما في استصحاب الاحكام التي قامت الامارة المعتبرة على مجرد ثبوتها)) من دون أن يكون للامارة المعتبرة عموم او اطلاق يقتضى البقاء و الاستمرار ((و قد شك في بقائها)) أى في بقاء تلك الاحكام ((على تقدير ثبوتها)) واقعا ((من الاشكال بانه لا)) يكون هناك ((يقين لا بالحكم الواقعي)) لان المفروض قيام الامارة عليه و هي ظنية لا توجب يقينا به ((و لا يكون هناك حكم آخر فعلى)) لانه ليس البناء على كون المجعول في الامارة هو الحكم النفسى و لا الطريقى بل ال ((بناء على ما هو التحقيق من ان قضية حجية الامارة ليست إلّا تنجز التكليف مع الاصابة و العذر مع المخالفة)) و ان المجعول في الامارة شرعا هو كونها ((كما هو قضية الحجية المعتبرة عقلا كالقطع)) فان كونه حجة لا بجعل جاعل ((و)) مثله ((الظن في حال الانسداد على الحكومة)) لا الكشف، و على هذا فلا يجرى الاستصحاب لعدم اليقين بالحكم و لا الشك في بقاءه ايضا كما مر بيانه، فلا تحقق لكلا ركنى الاستصحاب. هذا بناء

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١١٦

إن قلت: كيف؟ و قد أخذ اليقين بالشيء في التعبد ببقائه في الاخبار، و لا يقين في فرض تقدير الثبوت (١).

على ما هو التحقيق في جعل حجية الامارة ((لا)) بناء على غير ما هو التحقيق من ان حجية الامارة عبارة عن ((انشاء احكام فعلية شرعية)) اما نفسية او طريقية ((ظاهريه كما هو ظاهر الاصحاب)) المشعر بذلك ظاهر قولهم ان ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم، فانه بناء على هذا يجرى الاستصحاب لتحقيق كلا ركنيه.

((و وجه الذب)) أى وجه الدفع لهذا الاشكال ((بذلك)) و هو ما مر بيانه من ((ان)) الملازمة انما هي بين الثبوت الواقعي و التعبد بالبقاء، لان الظاهر من اليقين كونه طريقيا لا- موضوعيا، و عليه فيكون ((الحكم الواقعي الذى)) قامت عليه الامارة و ((هو مؤدى

الطريق حينئذ محكوم بالبقاء)) لما مرت الإشارة إليه من ان الدليل على احد المتلازمين دليل على الآخر (فتكون الحجة)) القائمة (على ثبوته حجة)) ايضا (على بقاءه تعبدا للملازمة بينه)) أى للملازمة بين ثبوته بقاء تعبدا (و بين ثبوته واقعا)) كما عرفت تفصيله. (١) حاصله: ما مر في الاشكال من كون الاستصحاب متقوما باليقين لقوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك، و بناء على ان المجعول هو المنجزية و المعذرية لا يقين بالحكم، و اذا كان لا يقين فلا تعبد بالبقاء لانه تعبد ببقاء اليقين، و لذا قال (قدس سره): ((كيف)) يجرى الاستصحاب (و قد اخذ اليقين بالشئ)) كموضوع (فى)) مقام (التعبد ببقائه)) فى ظرف الشك (فى)) ظاهر (الاخبار)) الدالة على حجية الاستصحاب (و)) المفروض انه (لا يقين)) بالحكم (فى فرض تقدير الثبوت)) أى فى فرض قيام الامارة على محض الثبوت، بناء على ان المجعول فيها هو المنجزية و المعذرية.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١١٧

قلت: نعم، و لكن الظاهر أنه أخذ كشفا عنه و مرآة لثبوته ليكون التعبد فى بقاءه، و التعبد مع فرض ثبوته إنما يكون فى بقاءه (١)، فافهم (٢).

(١) حاصله: ما مرت الإشارة إليه ايضا، من ان هذا الاشكال انما يتم على الموضوعية فى اليقين، و قد عرفت ان الظاهر من اليقين كونه طريقا لا موضوعا، فاليقين قد اخذ بما هو كاشف و مرآة للثبوت الواقعي، و ان الظاهر هو جعل الملازمة بين الثبوت و التعبد بالبقاء، و انه لا تعبد فى اخذ اليقين و انما التعبد بالبقاء فى ظرف الشك لا غير، فتارة يكون الثبوت متعلقا لليقين فيجب التعبد به بقاء، و اخرى يكون التعبد بالبقاء على فرض الثبوت كما مر بيانه. و الى ما ذكرنا اشار بقوله:

((نعم)) أى ان الاشكال انما يتم بناء على الموضوعية فى اليقين (و لكن الظاهر انه قد اخذ)) اليقين بنحو ان يكون طريقا و (كشفا عنه)) أى عن الشئ (و مرآة لثبوته)) واقعا و لم يؤخذ اليقين لان يتعبد به، بل اخذ (ليكون التعبد فى بقاءه فى)) ظرف الشك (و)) على هذا فيكون (التعبد مع فرض ثبوته انما يكون)) فى مقام الشك (فى بقاءه)) كما مر بيانه مفصلا.

(٢) لعله اشارة الى التكليف الظاهر فى هذا الوجه فى دفع الاشكال، مضافا الى ان الظاهر كون اليقين قد اخذ فى اخبار الاستصحاب لوثاقته، و قد مر منه البناء منه على ذلك فى اول المبحث، مضافا الى ان لازم ما ذكره من كون اليقين طريقا و ان الملازمة مجعولة بين الثبوت الواقعي و التعبد بالبقاء ان لا يجرى الاستصحاب لو تعلق اليقين السابق بحكم، و كان ذلك الحكم فى ظرف تعلق اليقين السابق به لا تحقق له واقعا، بان كان فى ذلك الوقت اليقين مخطئا و غير مصيب للواقع، و كان ثبوت الحكم واقعا، بان كان فى ذلك الوقت اليقين مخطئا و غير مصيب للواقع، و كان ثبوت الحكم واقعا فى ظرف الشك فى بقاءه لا فى الزمان السابق، و لا اظن ان يلتزم به المصنف.

فالاولى فى الجواب عن الاشكال ان يقال: ان الظاهر ان المراد من اليقين فى اخبار الاستصحاب هو مطلق الحجة الموجبة للتنجز عند الاصابة و للعدر عند المخالفة، فاليقين فى اخبار الباب قد اخذ على نحو الموضوعية، و لكنه لا بما هو يقين،

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١١٨

الثالث: إنه لا فرق فى المتيقن السابق بين أن يكون خصوص أحد الاحكام، أو ما يشترك بين الاثنين منها، أو الازيد من أمر عام (١) فإن كان الشك فى بقاء ذاك العام من جهة الشك فى بقاء الخاص الذى كان فى ضمنه و ارتفاعه، كان استصحابه كاستصحابه بلا كلام (٢)، و إن كان

بل بما هو حجة قاطعة للعدر، و عليه فلا فرق بين الامارة المجعولة منجزة و معذرة و بين اليقين فى تحقق كلا ركنى الاستصحاب فيما اذا شك فى البقاء و هو واضح.

و الله العالم.

(١)

[الثالث: استصحاب الكلي و أقسامه الثلاثة]

إشارة

لا شبهة في جريان الاستصحاب فيما اذا كان المستصحب حكما جزئيا او موضوعا جزئيا ذا حكم، و هل يجرى الاستصحاب فيما اذا كان المستصحب موضوعا كليا او حكما كليا؟
و المصنف قد تعرض لما اذا كان المستصحب حكما كليا، و لم يتعرض لما اذا كان المستصحب موضوعا كليا، و لعله لان الحال في الحكم كالحال في الموضوع، و المختار له هو جريان الاستصحاب في الحكم الكلي في قسمين منه، و لذا قال (قدس سره):
(لا- فرق في المتيقن السابق بين ان يكون خصوص احد الاحكام)) أى الحكم الجزئي (او)) كان المتيقن السابق (ما يشترك بين الاثنين منها او الازيد)) من الاثنين كما لو كان كليا يشترك فيه الكل، و اليه اشار بقوله: (او الازيد من امر عام)).

[القسم الاول من اقسام الاستصحاب الكلي]

(٢) لا- يخفى ان اقسام استصحاب الكلي ثلاثة: الاول: ان يكون الشك في بقاء الكلي مسببا عن الشك في بقاء الخاص، كما لو شكنا في بقاء زيد بعد تيقن وجوده، فانه لا اشكال في كون زيد هو فرد من الانسان، لانه عبارة عن حصه من طبعي الانسان مع زيادة التشخيص، فاليقين بوجود زيد يقين بوجود الانسان المتحقق فيه بحصه منه، و الشك في بقاء زيد شك في بقاء الانسان ايضا، و هذا مما لا إشكال فيه لتحقق كلا ركني الاستصحاب من اليقين و الشك فيه كما هما متحققان في استصحاب الخاص، و الى هذا اشار بقوله: (فان كان الشك في بقاء

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١١٩

.....

ذاك العام)) الذي هو الكلي كان مسيبا (من جهة الشك في بقاء الخاص)) كزيد فيما اذا شك في بقاءه بعد تيقن وجوده، فان الشك في بقاء زيد يكون سببا للشك في بقاء الكلي (الذي كان في ضمنه و ارتفاعه)) أى و ارتفاع ذلك الخاص الذي كان الكلي في ضمنه ... و الحاصل: ان الشك في كون ذلك الخاص هل باق او مرتفع موجب للشك في بقاء الكلي و ارتفاعه.
و اشار الى انه لا- اشكال في جريان الاستصحاب فيه من جهة تحقق اركان الاستصحاب فيه، و ان حالها كالحال في تحقق اركان الاستصحاب في الخاص بقوله:

(كان استصحابه)) أى كان استصحاب العام (كاستصحابه)) أى كاستصحاب الخاص من جهة تحقق اركان الاستصحاب، و انما الاشكال في ان الاثر الذي لاجله كان التعبد بالبقاء: ان كان واحدا فهو اما ان يكون اثرا للكلي او للفرد، و لا يعقل ان يكون اثرا لهما معا، لان لازم كون الاثر الواحد اثرا لهما هو كون خصوصية التشخيص الموجبة لتحقق الفرد دخيلة في تحقق الاثر و غير دخيلة فيه، و هو تناقض واضح لان لازم كونه اثرا للفرد هو كون لخصوصية التشخيص دخل في تحقق الاثر، و لازم كونه اثرا للكلي هو عدم دخل خصوصية التشخيص في ترتيب الاثر، فاذا كان لا يعقل ان يكون اثرا لهما معا فلا يجرى الاستصحابان استصحاب الكلي و استصحاب الفرد، لما هو واضح من ان الاستصحاب انما هو لاجل ترتب الاثر، و حيث ان الاثر لاحدهما، فلا يجرى الا استصحاب ماله الاثر، فان

كان للكلية جرى استصحابه دون استصحاب الفرد، و ان كان للفرد جرى استصحابه دون استصحاب الكلية.

و ان كان متعددا جرى استصحابهما معا، فيستصحب الكلية و يترتب عليه اثره و يستصحب الفرد و يترتب عليه اثره ... و هل يكفي

استصحاب احدهما عن استصحاب الآخر، او لا بد من استصحابهما معا؟

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٢٠

.....

و يظهر من المصنف في تعليقه على الرسائل ان استصحاب الكلية لا يكفي عن استصحاب الفرد الا بناء على الاصل المثبت، بخلاف استصحاب الفرد فانه بناء على كون الطبيعي - عقلا - عين فرده في الخارج فاستصحابه كاف عن استصحاب الكلية و ليس من الاصل المثبت. لكنه لما كان الكلية و الفرد بنظر العرف اثنتين، و ان الكلية و الفرد بنظر العرف بينهما العلية و المعلولية، و ان الفرد كمعلول للكلية، فيكون استصحاب الفرد ايضا لاثبات الكلية من الاصل المثبت بنظر العرف، لان اثبات المعلول لعلته من اللوازم العقلية لا الشرعية، فيتوقف كفاية استصحاب الفرد لاثبات الكلية على صحة الاصل المثبت. و حيث انه سيأتي كما مرّت الاشارة اليه في المباحث المتقدمة ان جريان الاستصحاب في مقام تعيين مجراه موكول لنظر العرف، و بمقتضاه لا يكفي جريان استصحاب الفرد عن استصحاب الكلية بعد ان كانا بنظر العرف اثنتين و بينهما العلية، و لا - معول على ما يقتضيه من الوحدة خارجا عقلا - لان جريان الاستصحاب ليس موكولا اليه، بل هو موكول لنظر العرف ... و الوجه في كون استصحاب الكلية غير كاف عن استصحاب الفرد بنظر العقل بخلاف استصحاب الفرد فانه مغن عقلا عن استصحاب الكلية، هو ان الكلية بمنزلة الجنس للفرد، و ليس خصوصية الفردية مقومة لحقيقة الجنس، بل هي مقومة لحقيقة الشخص، فلا يكون استصحاب الكلية مغنيا عن استصحاب الفرد، بل يكون ملازما له، و اثبات الملازم بالملازم يتوقف على صحة الاصل المثبت، بخلاف استصحاب الفرد عند العقل فانه حيث كان الكلية مقوما للفرد فاستصحاب الفرد هو استصحاب الكلية الذي في ضمنه ايضا، فلذلك كان استصحاب الفرد مغنيا عن استصحاب الكلية لثبوت الكلية بثبوت فرده، فلا يكون اثبات الكلية باستصحاب الفرد من الاصل المثبت. و الله العالم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٢١

الشك فيه من جهة تردد الخاص الذي في ضمنه، بين ما هو باق أو مرتفع قطعا (١)، فكذا لا إشكال في استصحابه، فيترتب عليه كافة ما يترتب عليه عقلا أو شرعا من أحكامه و لوازمه (٢)، و تردد ذاك الخاص - الذي يكون الكلية موجودا في ضمنه و يكون وجوده بعين وجوده - بين متيقن الارتفاع و مشكوك الحدوث المحكوم بعدم حدوثه، غير ضائر

[القسم الثاني من اقسام الاستصحاب الكلية]

(١) هذا هو القسم الثاني من استصحاب الكلية، و هو ما اذا كان الشك في الكلية مسببا عن تردد الكلية بين كونه متحققا في ضمن الفرد المقطوع الارتفاع لو كان هو الحادث، و بين كونه مقطوع البقاء لو كان هو الحادث، كما لو علمنا بوجود حيوان في الدار تردد امره بين ان يكون بقا او فيلا - بناء على ان البق لا يعيش اكثر من ثلاثة ايام - فبعد الثلاثة يشك في وجود الكلية في الدار، لانه ان كان هو المتحقق في ضمن البق فقد ارتفع بموت البق، و ان كان هو المتحقق في ضمن الفيل كان باقيا قطعا، و مثله ما لو علمنا بنجاسة شيء ترددت نجاسته بين كونها دما او بولا - بناء على لزوم التعدد في غسل البول دون الدم - فبعد الغسل الاولى يشك في بقاء النجاسة، لانها ان كانت دما فقد ارتفعت بالغسل الاولى قطعا، و ان كانت بولا فهي باقية قطعا لاحتياج البول الى غسليتين.

(٢) حاصله: انه لا ينبغي الاشكال في جريان الاستصحاب في نفس الكلية لتحقق كلا ركني الاستصحاب فيه، لفرض التيقن بحدوثه

قبل انقضاء الثلاثة ايام و الشك في بقاءه بعد انقضاء الثلاثة، و بعد تحقق كلا ركني الاستصحاب فيه يجرى استصحابه و يترتب عليه آثاره، و لذا قال (قدس سره): ((لا اشكال في استصحابه)) لتحقق كلا ركني الاستصحاب بالنسبة اليه (فيترتب عليه كفاؤه ما يترتب عليه عقلا)) كوجوب اطاعته فيما اذا كان مثل الوجوب (او شرعا)) كالحكم بنجاسة المحل المرددة نجاسته بين كونها دما أو بولا، و على كل فيترتب على استصحاب بقاء الكلّي ما له (من احكامه و لوازمه)) .

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٢٢

باستصحاب الكلّي المتحقق في ضمنه، مع عدم إخلاله باليقين و الشك في حدوثه و بقاءه (١)، و إنما كان التردد بين الفردين ضائرا باستصحاب أحد

(١) لا يخفى ان الشيخ الاعظم في رسائله ذكر اشكالين في استصحاب هذا القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلّي: الاول ما اشار اليه بقوله: و تردد ذاك الخاص.

و حاصله: انه لا شك في بقاء الكلّي في هذا الفرض، بل الكلّي مقطوع الارتفاع وجدانا و تعبدا.

و توضيحه: ان الكلّي لا وجود له بذاته في الخارج و انما يوجد في الخارج بوجود فرده، و وجود الكلّي في ضمن الفرد القصير العمر مقطوع الارتفاع وجدانا، و وجوده في ضمن الفرد الطويل العمر مشكوك الحدوث، و يجرى استصحاب عدم حدوثه و لازمه التبعد بارتفاعه، فالكلّي مقطوع الارتفاع في احد الفردين وجدانا و في الفرد الآخر تعبدا، فلا شك في بقاء الكلّي بقاء حتى يجرى الاستصحاب فيه. و اليه اشار بقوله: ((و تردد ذاك الخاص الذي يكون الكلّي موجودا في ضمنه و يكون وجوده)) أي يكون وجود الكلّي (بعين وجوده)) أي بعين وجود الفرد فما يلحق الفرد لا بد و ان يكون لاحقا لما كان وجوده بعين وجوده، و من الواضح ان الفرد المردد بين القصير و الطويل مقطوع الارتفاع اما وجدانا او تعبدا، و الى هذا اشار بقوله: ((بين متيقن الارتفاع)) و لان المفروض القطع بارتفاع الفرد القصير العمر بعد الثلاثة ايام، و بين الفرد الطويل العمر (و)) هو (مشكوك الحدوث المحكوم بعدم حدوثه)) تعبدا بحكم الاستصحاب الجاري فيه لانه متيقن عدم مشكوك الحدوث بقاء.

و الجواب عنه: ان للكلّي مقامين: مقام الوجود خارجا، و مقام العلم و التصور، و في مقام الوجود الخارجى حيث ان الكلّي لا متعين و لا يكون له التعيين في مقام الوجود إلا بالفرد، فليس له إلا نحو واحد من التحقق و هو وجوده متعينا بوجود فرده، و اما في مقام العلم و التصور فله نحوان من التحقق، لانه تارة يتعلق

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٢٣

الخاصين اللذين كان أمره مرددا بينهما، لإخلاله باليقين الذي هو أحد ركني الاستصحاب، كما لا يخفى.

العلم بوجود الكلّي بما هو متعين باحد التعينات، و اخرى يتعلق العلم بوجود ذات الكلّي من دون تعلق العلم بتعيينه، و حيث ان المفروض الجهل بالتعينات لفرض عدم العلم بكون الموجود هو الفرد القصير او الطويل، فلم يتعلق العلم بالكلّي بما هو متعين، و انما تعلق العلم به بذاته من دون تعيينه باحد التعينات، و الكلّي المردد بين الفرد المقطوع الارتفاع وجدانا و المقطوع الارتفاع تعبدا هو الكلّي المتعين، لا الكلّي غير المتعين، و لا مانع في مقام جريان الاصول من التفكيك بين الكلّي المتعين و الكلّي غير المتعين، و ليس مجرى الاستصحاب هو الكلّي المتعين، لفرض الجهل بالتعين، فما هو مجرى الاستصحاب ليس بمقطوع الارتفاع وجدانا او تعبدا لانه هو الكلّي اللامتعين، و ما هو مقطوع الارتفاع وجدانا او تعبدا ليس بمجرى الاستصحاب، بل ما هو مجرى الاستصحاب و هو الكلّي اللامتعين هو وجدانا متيقن الحدوث مشكوك البقاء، و الى هذا اشار بقوله: ((غير ضائر باستصحاب الكلّي المتحقق في ضمنه)) أي في ضمن الفرد، لان اليقين قد تعلق بوجود الكلّي اللامتعين، فلا يكون متعلق اليقين مقطوع الارتفاع وجدانا او تعبدا، فمتعلق اليقين و

هو الكلى و ان كان فى مقام تحققه فى الخارج يكون فى ضمن الفرد و متعينا بتعيينه، إلاً انه فى مقام العلم قد تعلق العلم بذاته و هو متيقن الحدوث مشكوك البقاء، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه (مع عدم اخلاله باليقين و الشك فى حدوثه و بقاءه)) و انه بالوجدان متيقن الحدوث مشكوك البقاء.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٢٤

نعم، يجب رعاية التكاليف المعلومة إجمالاً المترتبة على الخاصين، فيما علم تكليف فى البين (١). و توهم كون الشك فى بقاء الكلى الذى فى

(١) قد عرفت ان استصحاب الكلى لا مانع منه، و هل يمكن استصحاب الفرد المردد أو لا؟ .. يظهر من السيد فى حاشيته على مكاسب الشيخ امكان استصحاب الفرد المردد، كما يمكن استصحاب الكلى.

و حاصل ما ذكره: ان جهلنا بالخصوصية المفردة لا- تنافى علمنا بوجود فرد مشخص بما له من التشخيص و هو متعلق اليقين بهذا العنوان، ثم نشك فى بقاءه بعد الثلاثة ايام او نشك فى بقاءه بعد الغسله الاولى، و يصح استصحاب هذا الفرد بما له من هذا العنوان المذكور، و لا مانع من استصحابه و ان جهلنا بخصوصيته المفردة له.

و الجواب عنه: ان استصحاب الفرد المردد بعنوان كونه مردداً غير معقول، اذ الفرد معين و مشخص و ما لا- تشخص له لا- وجود له، فالفرد بعنوان كونه مردداً لا- وجود له و لا- تحقق، و ما لا- وجود له و لا- تحقق لا يعقل ان يتعلق به العلم، و من الواضح انه ليس فى الخارج الا- الطبيعى المضاف الى الخصوصية المشخصة، و حيث فرض الجهل بالخصوصية فلا علم لنا الا بالطبيعى، و الفرد المردد الذى نعلم به وجدانا هو نفس هذا الطبيعى المضاف الى الخصوصية من دون علم بالخصوصية، فاستصحاب الفرد المردد الذى يدعيه السيد هو بنفسه استصحاب الكلى، و ليس مرادهم من استصحاب الكلى هو الموجود المضاف الى الماهية المطلقة، بل مرادهم منه هو الطبيعى المضاف الى احد الخصوصيتين، و هو الجامع بينهما و يترتب عليه الاثر المشترك بينهما لانه هو الاثر للطبيعى المضاف الى احد الخصوصيتين مع فرض الجهل بالخصوصية، و اما استصحاب الفرد بما له من الخصوصية فهو معلوم لعدم لفرض الجهل بالخصوصية.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٢٥

.....

لا- يقال: انا بالوجدان نعلم بتحقق فرد بما له من الخصوصية فنستصحب ذلك المتحقق بالعنوان المذكور، و هذا غير استصحاب الطبيعى و هو الحصه المضافة مع حذف المضاف اليه.

فانه يقال: انه عند التأمل ان علمنا بالوجدان بتحقق فرد بما له من الخصوصية ليس هو إلاً العلم بتحقق حصه مضافة الى التشخيص. و بعبارة اخرى: انه فرق بين ان نعلم بوجود فرد بخصوصه و لكننا نجهل تفصيل حاله، و فى مثل هذا يكون متعلق العلم عنوانا معلوما له مطابق خاص قد جهلنا تفصيل ما هو مطابقه، و لا مانع من جريان الاستصحاب فيه بعد الشك فى بقاءه، و بين ان نعلم بما هو مردد بين خصوصيتين، فان متعلق العلم ليس هو إلاً الجامع بين هاتين الخصوصيتين، و لا- علم لنا فى مثل هذا بعنوان معلوم مطابقه مجهول التفاصيل كما فى الفرض الاول المذكور.

و الحاصل: ان الفرد المردد بما هو مردد لا- تحقق له، و بما هو جامع بين الخصوصيتين مرجعه الى استصحاب الكلى، فلا- وجه لاستصحاب الفرد المردد.

و على كل ان كلا- من الخصوصيتين بعد ان فرض الجهل بهما لا- وجه لاستصحاب الوجود فيهما، لانه لا- يقين به، و لا- وجه

لاستصحاب عدمهما معا، فانه و ان كان مجرى للاستصحاب للعلم بعدمهما معا سابقا، و لكن بعد العلم بوجود احدهما يكون عدم كل منهما معارضا بمثله. هذا اذا قلنا بجريان الاستصحاب في مورد العلم الاجمالي، و إلاً فلا مجال لاستصحاب عدم كل منهما، فهو من موارد العلم الاجمالي، و بمقتضى منجزية العلم الاجمالي يجب الاحتياط في رعاية التكاليف المعلومة بالاجمال فيما اذا كانا متباينين، و الا تيان بها جميعا رعاية لمنجزية العلم الاجمالي، و إلاً فلا بد من الا تيان بما هو المتيقن كما مر تفصيله في مباحث الاشتغال. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: (و انما كان التردد بين الفردين ضائرا باستصحاب احد الخاصين) بخصوصه (اللذين كان امره) أى امر الفرد (مرددا بينهما لاخلاله

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٢٦

ضمن ذاك المردد مسببا عن الشك في حدوث الخاص المشكوك حدوثه المحكوم بعدم الحدوث بأصالة عدمه فاسد قطعاً (١)، لعدم كون بقاءه

باليقين)) في مقام استصحاب وجود الفرد الخاص، و من الواضح انه مع الجهل بالخصوصية المفردة لا يقين بالفرد الخاص، و حيث لا يقين لا- مجرى للاستصحاب، لان اليقين (الذى هو احد ركنى الاستصحاب)) مما لا- بد من تحققه في جريان الاستصحاب، و استصحاب عدمهما و ان كان متعلقا لليقين إلاً انه إما لا مجرى له في مورد العلم الاجمالي، أو انه ساقط بالمعارضة لفرض العلم بتحقق نقيض احد العدمين المستصحين. و الى منجزية العلم الاجمالي حيث يعلم بتحقق احد الفردين اشار بقوله: (نعم يجب رعاية التكاليف المعلومة اجمالا المترتبة على الخاصين ... الى آخر الجملة)) .

(١) حاصله: التعرض للاشكال الثانى على استصحاب الكلى من الاشكالين اللذين اشار اليهما الشيخ الاعظم. و توضيحه: ان الكلى بعد ان كان مرددا بين ما كان مرتفعا قطعاً و باقيا قطعاً، فبعد انقضاء الزمان الذى بانقضائه يقطع بانتفاء الفرد القصير العمر فلا محالة يكون الشك في بقاء الكلى بالفعل مسببا عن الشك في حدوث الفرد الطويل العمر، اذ لو لم يحتمل حدوث الفرد الطويل العمر لا يكون بالفعل شاكا في بقاء الكلى، و لما كان السبب للشك في بقاء الكلى هو الشك في حدوث الفرد الطويل العمر، فاذا جرى الاصل في السبب لا يبقى مجال معه لجريان الاصل في المسبب، و من الواضح جريان الاصل فعلا في عدم حدوث الفرد الطويل العمر، و معه لا يجرى الاصل في بقاء الكلى الذى هو المسبب، بعد ان كان لازم التعبد بعدم حدوث الفرد الطويل الذى هو السبب هو البناء على عدم المسبب، فلا مجرى للاصل في الكلى بعد جريان الاصل في سببه، و لا يجرى الاصل في عدم حدوث الفرد القصير العمر حتى يكون معارضا للاصل الجارى في عدم الفرد الطويل العمر لفرض القطع بارتفاعه، فلا مجرى الا للاصل في عدم حدوث الفرد الطويل العمر

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٢٧

و ارتفاعه من لوازم حدوثه و عدم حدوثه، بل من لوازم كون الحادث المتيقن ذاك المتيقن الارتفاع أو البقاء (١)، مع أن بقاء القدر المشترك إنما هو

اللازم من جريانه عدم جريان الاصل في الكلى المسبب عنه. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: (و توهم كون الشك في بقاء الكلى الذى فى ضمن ذاك)) الفرد (المردد مسببا)) بعد انقضاء المدة التى لا يبقى معها الفرد القصير العمر (عن الشك فى حدوث الخاص)) و هو الفرد الطويل العمر (المشكوك حدوثه المحكوم)) بمقتضى الاستصحاب الجارى فيه (بعدم الحدوث ب)) واسطة استصحاب (اصالة عدمه)) و لازم هذا الاستصحاب هو البناء تعبدا على عدم بقاء الكلى فعلا تعبدا، لان لازم الاصل الجارى فى السبب عدم جريان الاصل فى مسببه. و قوله: (فاسد قطعاً)) هو خبر قوله و توهم: أى ان هذا التوهم فاسد قطعاً.

(١) اجاب المصنف عن هذا التوهم باجوبة ثلاثة:

الاول: ما اشار اليه بقوله لعدم ... الى آخره، و توضيحه: انه لا يعقل ان يكون الشك في بقاء الكلى مسببا عن الشك في حدوث الفرد الطويل العمر، لان المفروض هو القطع بحدوث الكلى المردد وجوده بين كونه في ضمن الفرد القصير او الطويل، و حيث كان حدوث الفرد الطويل مشكوكا من اول الامر، فمع فرض الشك في حدوث السبب بحسب دعوى هذا المتوهم كيف يمكن ان يحصل القطع بحدوث المسبب؟ فلا يعقل ان يكون الشك في بقاء الكلى - مثلا- مسببا عن الشك في حدوث الفرد الطويل العمر، لان السبب في البقاء هو السبب في الحدوث، فكيف يعقل ان يكون الشك في الكلى بقاء مسببا عن الشك في حدوث الفرد الطويل مع كون الكلى مقطوع الحدوث و سببه الذى هو الفرد الطويل مشكوك الحدوث؟ .. و انما السبب للشك في بقاء الكلى فعلا هو كونه مرددا وجوده بين ان يكون في ضمن الفرد الباقي او في ضمن الفرد المرتفع، و ليس الشك في بقاءه مسببا عن الشك في حدوث الفرد الطويل.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٢٨

بعين بقاء الخاص الذى في ضمنه لا أنه من لوازمه (١)، على أنه لو سلم أنه من لوازم حدوث المشكوك فلا شبهة في كون اللزوم عقليا، و لا يكاد

و مما ذكرنا يظهر المعارضة بين الاصل في عدم حدوث الفرد القصير و بين الاصل في عدم حدوث الفرد الطويل، و ان كان بعد القطع بارتفاع الفرد القصير، لان مجرى الاصل هو الحدوث لا البقاء حتى لا يكون مجرى للاصل في الفرد القصير للعلم بارتفاعه. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((لعدم كون بقاءه و ارتفاعه)) أى بقاء الكلى و ارتفاعه ((من لوازم حدوثه و عدم حدوثه)) أى من لوازم حدوث الفرد الطويل و عدم حدوثه ((بل)) السبب للشك في بقاء الكلى هو تردده بين الفردين و انه ((من لوازم كون الحادث المتيقن)) الحدوث هو ((ذاك)) الفرد القصير ((المتيقن الارتفاع او)) انه من لوازم ذاك الفرد الطويل المتيقن ((البقاء)) فعلا- لو كان هو الحادث.

(١) هذا هو الجواب الثانى عن هذا التوهم، و حاصله: ان الكلى و فرده ليس من قبيل السبب و المسبب، لوضوح ان لازم السببية و المسببية هو الاتينية الخارجية، و كون السبب خارجا غير المسبب فى الخارج، و من الواضح ان الكلى عين فرده فى الخارج و لا سببية اصطلاحية بينهما و لا عليا و لا معلولية خارجية بينهما، و قولهم ان الفرد مجرى فيض الوجود الى الطبيعى ليس معناه العلية و المعلولية الاصطلاحية، بل معناه ان الطبيعى حيث انه لا تعين له الا فى ضمن فرده و هو اللامتعين، فالفرد هو الذى به يتحصل الكلى و يتعين، و حاله حال الصورة بالنسبة الى المادة فان تعين المادة انما هو بتعين الصورة، و ليس هذا من العلية و المعلولية و السببية و المسببية الاصطلاحية حتى يكون الشك فى الكلى بقاء مسببا عن الشك فى حدوث الفرد الطويل و هو سبب له. و الى هذا اشار بقوله: ((مع ان بقاء القدر المشترك)) بين الفردين الذى هو الكلى ليس من قبيل السبب و المسبب و ((انما هو)) أى و انما بقاء

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٢٩

يترتب بأصالة عدم الحدوث إلا ما هو من لوازمه و أحكامه شرعا (١).

و أما إذا كان الشك فى بقاءه، من جهة الشك فى قيام خاص آخر فى مقام ذاك الخاص الذى كان فى ضمنه بعد القطع بارتفاعه (٢)، ففى

الكلى ((بعين بقاء الخاص الذى)) يكون الكلى ((فى ضمنه لا انه من لوازمه)) بحيث يكون نسبة الفرد اليه نسبة السبب الى المسبب. (١) هذا هو الجواب الثالث، و حاصله: ان لو سلمنا كون الفرد سببا للكلى إلا ان هذه السببية عقلية لا شرعية، و الاستصحاب الجارى

في السبب انما يكون لازمه التعبد بالمسبب، انما هو في السببية و المسببية الشرعية، بان يظهر في مقام من المقامات اعتبار الشارع لكون الفرد سببا للكلية، و لم يرد في مورد من الموارد من الشارع كون الفرد سببا للكلية حتى يكون التعبد بالسبب الشرعي تعبدا بمسببه. و الى هذا اشار بقوله: ((على انه لو سلم انه من لوازم حدوث المشكوك)) أى لو سلمنا كون الكلية من لوازم الفرد و ان الفرد سبب له إلا ان هذه السببية عقلية لا شرعية، و من الواضح انه لا يترتب بالاصل الشرعي الا اللوازم و الآثار الشرعية لا العقلية، و لذا قال (قدس سره): ((فلا شبهة في كون اللزوم عقليا و لا يكاد يترتب باصالة عدم الحدوث)) الشرعية ((الا ما كان من لوازمه و احكامه شرعا)) أى لا يترتب بالاصل الشرعي الا السببية الشرعية.

(٢)

[القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلية]

إشارة

هذا هو القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلية، و هو ما اذا شك في بقاء الكلية لاحتمال بقاء الكلية في ضمن فرد آخر اما مقارنا لوجود الكلية في ضمن الفرد المتيقن الوجود و الارتفاع، او مقارنا لارتفاع الكلية في ضمن الفرد المتيقن الارتفاع. و توضيحه: انه لو علمنا بوجود الانسان - مثلا - في ضمن زيد ثم قطعنا بارتفاع زيد و لكن شككنا في ارتفاع الانسان، و منشأ الشك في ارتفاعه: تارة يكون هو احتمال وجود الانسان في ضمن عمرو مقارنا لوجود زيد بان كنا في حال علمنا بوجود زيد نحتمل وجود الانسان في ضمن عمرو، و اخرى يكون سبب الشك في بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٣٠

استصحابه إشكال، أظهره عدم جريانه، فإن وجود الطبيعي و إن كان بوجود فرده، إلا أن وجوده في ضمن المتعدد من أفراده ليس من نحو وجود واحد له، بل متعدد حسب تعددها، فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده منها، لقطع بارتفاع وجوده، و إن شك في وجود فرد آخر (١)

ارتفاع الانسان هو احتمال وجود الانسان في ضمن عمرو مقارنا لارتفاعه في ضمن زيد ... فهل يجرى استصحاب الكلية مطلقا في هذا القسم - كالقسم الاول و الثانى - أو لا يجرى مطلقا؟ او نقول بالتفصيل بين الشك في بقاء الكلية لاحتمال وجود الفرد المقارن لوجود الفرد المرتفع، و بين الشك في الكلية لاحتمال وجود الفرد المقارن لارتفاع الفرد المتحقق ارتفاعه؟

(١)

[مختار المصنف (قده) في القسم الثالث عدم الجريان مطلقا]

مختار المصنف (قدس سره) عدم جريان الاستصحاب في هذا القسم مطلقا، سواء كان منشأ الشك في بقاء الكلية لاحتمال وجود الفرد المقارن لوجود الفرد الذى كان متيقنا وجودا و ارتفاعا، او كان لاحتمال وجود الكلية في الفرد المقارن لارتفاع الكلية في ضمن فرده الذى كان متيقنا وجودا و ارتفاعا.

و الوجه في عدم جريان الاستصحاب في هذا القسم الثالث مطلقا: هو ان الكلية في مقام تحققه خارجا منحصر في تحقق فرده، إلا ان لازمه تعدد وجوده خارجا بتعدد وجود افراده، و ليس للكلية وجود واحد في الخارج، و الافراد من قبيل اللوازم لهذا الوجود الواحد، فلا- تعين واحد بالذات للكلية في الخارج، بل الكلية في الخارج له تعيينات متعددة بتعدد تعيينات افراده. و اما في مقام تعلق العلم به فتارة يكون العلم متعلقا بذات الكلية اللامتعيين من دون تعلق له بتعيينه كما في القسم الثانى المتقدم، و اخرى يكون العلم قد تعلق

بالكلى المتعين فى ضمن الفرد، فان علمنا بوجود الانسان فى ضمن زيد علم بالكلى المتعين فى ضمن هذا الفرد، و من الواضح ان العلم بوجود الكلى المتعين هو العلم بالحصه الخاصه المتعينه باضافتها الى الفرد من هذا الكلى، و المفروض هو ارتفاع هذه الحصه الخاصه المضافه المتعينه،

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٣١

.....

و وجود الكلى بحصه اخرى مشكوك الحدوث لا يقين به، فما هو متعلق اليقين هو مقطوع الارتفاع فلا مجرى لاستصحابه، و ما هو مشكوك الحدوث لا مجرى لاستصحابه لعدم اليقين به.

و منه ظهر انه لا فرق فى احتمال الحدوث بين كونه مقارنا لما هو المقطوع بحدوثه، و بين كونه مقارنا لما هو المقطوع بارتفاعه: أى لا فرق بين احتمال وجود الانسان فى ضمن عمرو مقارنا لوجوده فى ضمن زيد، او مقارنا لارتفاعه فى ضمن ارتفاع زيد، فانه فى كلا الفرضين لا يقين بوجود الانسان فى ضمن عمرو، و لذا قال (قدس سره):

((اظهره عدم جريانه)) أى الاظهر عدم جريان الاستصحاب فى هذا القسم الثالث ((فان وجود الطبيعى و ان كان)) فى مقام الخارج ((بوجود فرد)) إلا ان وجوده الخارجى متعدد فانه له وجودات متعددة بتعدد وجود افراده، و ليس له وجود واحد فى الخارج و الافراد لوازم هذا المتعين الواحد.

فاتضح: ان الكلى و ان كان موجودا فى الخارج ((إلا ان وجوده فى ضمن المتعدد من افراده)) معناه وجوده متعددا فى الخارج و ((ليس)) وجوده فى الخارج ((من نحو وجود واحد له بل)) وجوده فى الخارج ((متعدد حسب تعددها)) أى حسب تعدد افراده، و المفروض انه لم يكن بذاته من دون تعيين من التعينات متعلقا للعلم، بل كان اليقين قد تعلق به بما هو متعين فى ضمن فرد، و لازم ذلك كون ما هو متعلق اليقين من الكلى مقطوع الارتفاع، و ما هو مشكوك البقاء منه مشكوك الحدوث، فلا يقين به حتى يكون مجرى الاستصحاب، و لذا قال بعد فرض كون الكلى متعدد الوجود خارجا، و بعد كونه بما هو متعين متعلق العلم ((فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده منها)) أى من افراده ((لقطع بارتفاع وجوده)) أى لقطع بارتفاع وجود الكلى الذى فى ضمنها، و احتمال وجوده فى ضمن فرد آخر مشكوك الحدوث من اول الامر لا يقين به حتى يجرى استصحابه، و لذا قال (قدس سره): ((و ان شك فى وجود فرد آخر)).

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٣٢

مقارن لوجود ذاك الفرد، أو لارتفاعه (١) بنفسه أو بملاكه، كما إذا شك فى الاستحباب بعد القطع بارتفاع الايجاب بملاك مقارن أو حادث (٢).

(١) يشير الى الاحتمالين المذكورين، من كون احتمال وجوده فى ضمن فرد آخر:

تارة يكون مقارنا لوجود الكلى المتيقن حدوثه فى ضمن الفرد الذى كان متيقنا حدوثه، كما لو احتملنا وجود الانسان فى ضمن عمرو مقارنا لعلمنا بوجوده فى ضمن زيد، و اخرى يكون احتمال حدوثه مقارنا لارتفاع الكلى الذى كان متحققا فى ضمن الفرد المتحقق الارتفاع، كما لو احتملنا وجود الانسان فى ضمن عمرو مقارنا للعلم بارتفاع الكلى فى ضمن زيد المعلوم الارتفاع.

(٢) لا يخفى ان قوله: ((بنفسه او بملاكه)) هو من متعلقات ((مقارن)) لانه مضافا الى دلالة قوله: ((كما اذا شك فى الاستحباب ... الى آخره)) على ذلك، انه لو تعلق بقوله لارتفاعه لدل على ارتفاع الكلى بملاكه، و مع ارتفاع الكلى بملاكه كيف يمكن ان يحتمل وجوده فى ضمن فرد آخر؟ لان الكلى عين الفرد خارجا، فارتفاع الفرد بملاكه لازمه ارتفاع الحصه المضافه التى هى الكلى بملاكه

ايضا، و مع ارتفاع الكلى بملاكة لا يعقل ان يحتمل وجوده في ضمن فرد آخر.

إلّا ان يقال ان ملاك الكلى المتعين بما هو متعين غير ملاك الكلى اللامتعيين، فارتفاع الكلى المتعين بملاكة لا يستلزم ارتفاع الكلى اللامتعيين بملاكة، فلا مانع من ان يحتمل وجوده في ضمن فرد آخر.

و توضيح مراده (قدس سره): ان احتمال وجود الكلى في ضمن فرد آخر- اما مقارنا لوجوده في ضمن الفرد المقطوع الوجود، او مقارنا لارتفاع الكلى بارتفاع الفرد الذى كان متيقنا- تارة يكون لاحتمال وجود الكلى بنفسه، كما لو احتملنا- مثلا- وجود الوجوب للصلاة بلا طهارة مائية و لا تريبية لفاقد الطهورين مقارنا- مثلا- لارتفاع وجوب الصلاة عليه عن طهارة، فان المحتمل في هذا الفرض هو وجود الكلى بنفسه و هو الوجوب، و لكنه في ضمن فرد آخر، و اخرى نحتمل وجود

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٣٣

.....

الكلى في ضمن فرد آخر يكون موجودا بملاكة لا بنفسه، كما لو احتملنا استحباب الصلاة- مثلا- لفاقد الطهورين لا وجوبها مقارنا- ايضا- لارتفاع وجوب الصلاة عن طهارة.

و لا يخفى انه انما كان الاستحباب من الوجود بملاكة لوضوح ان الوجوب و الاستحباب يجمعهما الطلب الراجح، و يفترق الوجوب عن الاستحباب بالزوم و عدم الزوم، فالملاك فيهما واحد و هو الطلب الراجح، فاحتمال وجود الكلى في الفرد المستحب- اما مقارنا لوجود الكلى في ضمن الوجوب المتيقن او مقارنا لارتفاعه- هو من وجود الكلى بملاكة، و هو الطلب الراجح لا بعينه و هو الوجوب، و على كل فتقدير العبارة (و ان شك في وجود فرد آخر مقارن)) بنفسه او بملاكة (لوجود ذاك الفرد او)) مقارنا (لارتفاعه)) . و قوله (قدس سره): (كما اذا شك في الاستحباب)) هو مثال لاحتمال وجود الكلى في فرد آخر بملاكة لا بنفسه.

و قد اتضح من جميع ما ذكرنا عدم جريان الاستصحاب في هذا القسم الثالث مطلقا، سواء كان احتمال وجود الكلى في فرد آخر مقارنا لوجوده في الفرد المتيقن، او كان مقارنا لارتفاعه.

و منه يتضح فساد ما يظهر من التفصيل بينهما، بدعوى: انه اذا احتمل وجود الكلى في ضمن فرد مقارنا للكلى المقطوع بوجوده في ضمن الفرد المتيقن الوجود فان مجرى الاستصحاب في الكلى لا- مانع منه، لان الكلى واحد نوعى و لهذا الواحد النوعى وجودات بحصصه المضافة الى افراده، فاذا قطع بوجود الكلى في ضمن فرد و كان مقارنا لهذا القطع احتمال وجود الكلى في ضمن فرد آخر، فالتحصّل منه هو القطع بتحقيق هذا الواحد النوعى، و عند ارتفاع الحصّة المضافة الى الفرد المقطوع الارتفاع لا يستلزم القطع بارتفاع الواحد النوعى، لجواز بقاءه في ضمن الفرد المحتمل التحقق مقارنا لوجود ذاك الفرد المقطوع التحقق و تتم اركان الاستصحاب بالنسبة اليه، و اما في احتمال وجود الكلى في ضمن فرد مقارن لارتفاع الكلى بارتفاع الفرد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٣٤

لا يقال: الامر و إن كان كما ذكر، إلا أنه حيث كان التفاوت بين الايجاب و الاستحباب و هكذا بين الكراهة و الحرمة، ليس إلا بشدة الطلب بينهما و ضعفه، كان تبدل أحدهما بالآخر مع عدم تخلل العدم غير موجب لتعدد وجود الطبيعي بينهما، لمساوغة الاتصال مع الوحدة،

المقطوع الارتفاع فلا- مجرى للاستصحاب، لان الواحد النوعى حيث لا يحتمل تحققه الا في ضمن الفرد المقطوع فلا قطع بالواحد النوعى، بل ليس هناك إلّا القطع بحصته المضافة الى الفرد المقطوع، و بارتفاع الفرد المقطوع و ان احتمل بقاء الواحد النوعى لوجوده في ضمن فرد مقارن للارتفاع إلّا انه لا يقين بالواحد النوعى في هذا الفرض فلا مجرى للاستصحاب لعدم تمامية اركانه. و قد عرفت

مما ذكرنا فساده لان الواحد النوعى فى الخارج لا تحقق له الا فى ضمن الفرد، و ان المدار فى الاستصحاب و عدمه تعلق اليقين بالواحد النوعى، فتارة يتعلق اليقين بذاته من دون تعيين من التعينات كما فى القسم الثانى، و اخرى يكون متعلق اليقين هو الواحد النوعى المتعين، و مرجع هذا الى اليقين بحصة خاصة من الواحد، و كل حصة غير الحصة الاخرى، و المفروض ان هذه الحصة مقطوعة الارتفاع و الحصة الاخرى منه مشكوكه الحدوث، فلا يقين بالواحد النوعى بما هو واحد نوعى غير متعين، بل ليس هنا إلا اليقين بالحصة الخاصة المضافة، فلا مجرى للاستصحاب مطلقا فى هذا القسم لعدم تمامية اركانه، و لذا اطلق المصنف و اشار الى انه لا فرق بين الشك فى وجود الكلى فى ضمن فرد آخر كان مقارنا للقطع به فى ضمن الفرد المتيقن، او كان مقارنا لارتفاعه بارتفاع الفرد المتيقن.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٣٥

فالشك فى التبدل حقيقة شك فى بقاء الطلب و ارتفاعه، لا فى حدوث وجود آخر (١).

(١) توضيحه: ان الكلى تارة تكون افراده متباينة بان كان لكل فرد من افراده وجود مابين خاص فى عرض وجود الفرد الآخر، كوجود الانسان فى ضمن زيد و عمرو، و اخرى تكون افراد الكلى مراتب له، كالبياض فانه ذو مراتب ضعيفة و شديدة. و لا اشكال فى عدم جريان الاستصحاب اذا كان من النحو الاول، لان تعيين الكلى فى ضمن كل فرد غير تعيينه فى ضمن الفرد الآخر. و اما اذا كان من النحو الثانى و كان المتيقن هو المرتبة الشديدة، و من الواضح ان المرتبة الضعيفة فى حال وجود المرتبة الشديدة موجودة ايضا، إلا انها لا بحددها الخاص من الضعيف، بل هى موجودة لا بحددها، كوجود الاربعه من العدد فى ضمن الخمسة منها، فمع العلم بارتفاع المرتبة الشديدة لا مانع من جريان الاستصحاب فى الكلى، و ان احتملنا الارتفاع مطلقا بان يتبدل البياض بالسواد، إلا انه لما كانت المراتب الضعيفة موجودة فى ضمن المرتبة الشديدة، و لازمه تحقق اليقين بها فى حال اليقين بالمرتبة الشديدة، فالشك فى ارتفاع الكلى فى ضمن مرتبته الشديدة مع الشك فى بقائه بمرتبته الضعيفة لا يكون من وجوده فى ضمن فرد آخر مشكوك الحدوث بل متيقن الحدوث و لكن لا بحدده، و من الواضح ان الاستحباب و الوجوب من قبيل وجود الكلى فى مراتبه، لا فى ضمن افراده المتباينة الوجود العرضى كزيد و عمرو بالنسبة الى الانسان، فاذا كان المتيقن و جوب شىء ثم قطعنا بارتفاع الوجوب و احتملنا استحبابه فلا مانع من جريان الاستصحاب، لانه لا يكون الشك فى الكلى من الشك فى الحدوث، بل من الشك فى البقاء، للقطع بوجوده ضمن المرتبة القوية لا بعينه، و ليس وجود المرتبة الضعيفة بعد ارتفاع المرتبة القوية من الحدوث بعد العدم، بل ليس هناك إلا تجدد الحدود للموجود الواحد لا تجدد الوجود للطبيعى، فان طبيعى العدد الموجود فى ضمن الخمسة - مثلا - اذا زيد عليه واحد فكان العدد

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٣٦

.....

سته لم يتجدد اصل طبيعى العدد و انما تجدد حده من كونه خمسة الى كونه ستة، و مثله ما اذا نقص حده عن الخمسة فان وجود الطبيعى فى ضمن الاربعه ليس تجددا لاصل وجود طبيعى العدد، و انما هو تجدد لحد من حدوده و هو كونه اربعة. و بعبارة اخرى: ان تجدد الحدود للطبيعى مع عدم تخلل العدم ليس تجددا فى اصل وجود الطبيعى، نعم مع تخلل العدم بان يرتفع الطبيعى بالكلى بمرتبته القوية و ذلك بان يرتفع كلى البياض بارتفاع مرتبته القوية، كما لو تعقبه السواد ثم يوجد البياض بمرتبته الضعيفة كان من تجدد وجود الكلى.

و الوجه فى ذلك انه مع عدم تخلل العدم دائما يكون الموجود بين الحدين وجودا واحدا متصلا، لما برهن عليه فى محله من عدم

امكان الجزء الذي لا- يتجزأ، و إلا لزم وجود ما لا يتناهي بالفعل محصورا بين حاصرين، فعليه لا بد و ان يكون كل متصل له وجود واحد، و لذا قالوا ان الاتصال مساوق للوحدة. و عليه فالطبيعي مع تبدل حدوده دائما موجود واحد، لوضوح ان تبدل الحدود لا يتخللها عدم، اذ لو تخللها عدم للزم تحقق تلك المراتب بوجودات متعددة لا بوجود واحد، و قد عرفت انها موجودة بوجود واحد متصل، و إلا لزم كون ما لا يتناهي محصورا بين حاصرين و هو محال.

و قد اتضح: ان لازم كون التبدل في الحدود وجود الطبيعي و عدم انعدامه هو صحة استصحاب الطبيعي بارتفاع مرتبه الشديده، لتامية اركانه لتحقيق اليقين السابق بنحو اللاحديه و الشك في ارتفاعه بارتفاع المرتبه الشديده، فالكلية متيقن سابقا مشكوك البقاء لاحقا، و بحكم الاستصحاب يكون له البقاء تعبدا.

و قد ظهر من هذا امران:

الاول: انه لا وجه للاطلاق في عدم جريان الاستصحاب في القسم الثالث، بل لا بد من التفصيل: بين كون الكلية من ذوى المراتب فلا مانع من استصحابه، و بين كونه من الموجود بوجود افراد متباينه، فهو الذي لا يجرى فيه الاستصحاب.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٣٧

.....

الثاني: ان الشك في بقاء الطلب بعد ارتفاع الوجوب مع احتمال بقائه في ضمن الاستصحاب هو من الكلية ذى المراتب، لان الفرق بين الوجوب و الاستصحاب هو تأكد الطلب في الوجوب بحد الالتزام و عدم كونه بحد الالتزام في الاستصحاب، و الى ما ذكرنا اشار بقوله: (لا يقال الامر)) في هذا القسم الثالث (و ان كان كما ذكر)) في الكلية الموجود في ضمن الافراد المتباينه، و ليس كذلك في الكلية ذى المراتب (إلا انه حيث كان التفاوت بين الايجاب و الاستصحاب و هكذا بين الكراهة و الحرمة)) هو من التفاوت في مراتب الكلية و (ليس)) الفرق بين الاستصحاب و الوجوب و الكراهة و الحرمة (إلا بشدة الطلب بينهما)) وجودا و تركا في الوجوب و الحرمة (و)) في (ضعفه)) وجودا و تركا في الاستصحاب و الكراهة.

و اشار الى ان تبدل الحالات في ذى المراتب لا يستلزم ارتفاع الكلية بارتفاع مرتبه من مراتبه- و ان تبدل الحالات ليس فيها تخلل العدم، و لازم ذلك انه مع التيقن بوجود الكلية لا يكون تبدل الحالات موجبا لان يكون من استصحاب القسم الثالث الذي قد مر ان اركان الاستصحاب فيه غير تامه لعدم اليقين، لان اليقين بالحصه المتعينه من الكلية في ضمن الفرد و قد ارتفعت، و حدوث حصه منه في ضمن فرد آخر مشكوكه الحدوث، فلا يقين بالكلية حتى يجرى الاستصحاب فيه، بل اركان الاستصحاب في الكلية ذى المراتب تامه كما عرفت- بقوله: (كان تبدل احدهما)) أى احد المراتب (بالآخر مع عدم تخلل العدم)) في تبدل المراتب (غير موجب لتعدد وجود الطبيعي ...)) و اشار الى الوجه في انه مع عدم تخلل العدم لا تعدد للطبيعي بقوله: (لمساوقه الاتصال مع الوحدة)) كما عرفت بيانه.

(ف)) اتضح من جميع ما ذكر ان (الشك في التبدل حقيقه)) مما تتم فيه اركان الاستصحاب بالنسبه الى الكلية في المثال المذكور، و هو ما اذا ارتفع الطلب الوجوبى و شك في بقاء الطلب في ضمن الاستصحاب هو (شك في بقاء)) الكلية و هو (الطلب و ارتفاعه)) مع سبق التيقن بحدوثه، و ليس هو من الشك في حدوث الكلية في ضمن

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٣٨

فإنه يقال: الامر و إن كان كذلك، إلا- أن العرف حيث يرى الايجاب و الاستصحاب المتبادلين فردين متباينين، لا واحد مختلف الوصف في زمانين، لم يكن مجال للاستصحاب، لما مرت الاشارة إليه و تأتي، من أن قضيه إطلاق أخبار الباب، أن العبره فيه بما يكون رفع اليد عنه مع الشك بنظر العرف نقضا، و إن لم يكن بنقض بحسب الدقه، و لذا لو انعكس الامر و لم يكن نقض عرفا، لم

يكن الاستصحاب جاريا و إن كان هناك نقض عقلا (١).

فرد بعد القطع بارتفاعه في ضمن فرد آخر كما مر بيانه، وهذا معنى قوله (لا في حدوث وجود آخر)) كما لو علم بارتفاع الانسان في ضمن زيد و شك في حدوثه بفرد آخر ... و منه يظهر انه كان اللازم التفصيل في القسم الثالث: بين كون افراده المراتب، و بين كون افراده الوجودات المتباينة.

(١) حاصله: ان الملاك في جريان الاستصحاب هو اتحاد القضية المشكوكة و القضية المتيقنة بنظر العرف- كما سيأتي بيانه- لا بنظر العقل، و القضية المشكوكة و المتيقنة في المثال المذكور- و في كل ما اذا كان الكلي ذا مراتب- و ان كانت متحدة بنظر العقل، إلا ان العرف لما كان يرى ان الكلي في الوجوب و الاستحباب و الحرمة و الكراهة هو مثل الكلي في ضمن زيد و عمرو لم يكن مجال لجريان الاستصحاب، لعدم اتحاد القضية المتيقنة و القضية المشكوكة بنظر العرف، و ان الطلب المتيقن الحدوث و الارتفاع في ضمن الوجوب مع الشك في ثبوته بقاء في ضمن الاستحباب، هو من الشك في حدوث الكلي في ضمن فرد آخر لا- تيقن به بل هو مشكوك الحدوث، و لعل الواقع كذلك حقيقة فيما اذا كان الحكم هو البعث المنتزع من الطلب المنشأ المظهر باللفظ مثلا، فانه على هذا يكون الطلب الكلي بالنسبة الى الوجوب و الاستحباب من قسم تحقق الكلي في ضمن الافراد المتباينة، و انما يكون الحكم من ذي المراتب في الوجوب و الاستحباب فيما اذا كان هو الارادة و الكراهة، لان الارادة من ذات المراتب

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٣٩

.....

المتفاوتة بالشدة و الضعف، بناء على كون الوجوب هو المرتبة الاكيدة من الطلب، و الاستحباب هو مرتبة الطلب غير الاكيدة. فاتضح مما ذكرنا: ان الكلي في الاحكام في فرض القسم الثالث: تارة يتحد العقل و العرف فيه كما اذا قلنا بان الحكم هو البعث المنتزع عن الانشاء المظهر باللفظ، فانه عليه يكون الكلي من الموجود بوجود افراده المتباينة، و اخرى يكون بنظر العقل متحدا دون العرف، كما اذا قلنا بان الحكم هو الارادة، و حيث كان المدار على نظر العرف في الاستصحاب فلا مجال لجريانه في الاحكام ايضا. و اما في الموضوعات ذات الاثر الشرعي، فتارة: يتحد العقل و العرف في عدم الجريان، كما في الانسان المتحقق في ضمن زيد و عمرو فانه لا مجرى للاستصحاب فيه لا عقلا و لا عرفا.

و ثانياً: يتحد العقل و العرف في جريانه، كما لو شك في ارتفاع البياض بمرتبته الشديدة و شك في بقائه بمرتبته الضعيفة، فان العقل و العرف يرى البياض من ذي المراتب، الذي قد عرفت ان الوجه جريان الاستصحاب بالنسبة الى الكلي فيه. و ثالثة: يكون الموضوع متحدا بنظر العقل، كما في الماء المتحول بخارا فان البخار عقلا مرتبة من الماء شفافة، و اما بنظر العرف فالماء موضوع و البخار موضوع آخر.

و قد اشار الى ان العرف يرى الوجوب و الاستحباب من المتباينين، و ان المدار في جريان الاستصحاب على نظر العرف بقوله: ((إلا ان العرف حيث يرى الايجاب و الاستحباب المتبادلين فردين متباينين لا- واحد مختلف الوصف في زمانين لم يكن مجال للاستصحاب)). و قد اشار الى ان المدار على نظر العرف بقوله: ((لما مرت الاشارة اليه و يأتي من ان قضية اطلاق اخبار الباب)) أى قضية اخبار الاستصحاب ظاهرها ((ان العبرة فيه)) أى ان العبرة في جريان الاستصحاب ((بما يكون)) من مصداق النقض عند العرف، بان يكون ((رفع اليد عنه)) أى عن المتيقن ((مع الشك بنظر العرف نقضا)) لا بنظر العقل، فان كان بنظر العرف نقضا و لم يكن بنظر العقل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٤٠

و مما ذكرنا في المقام، يظهر- أيضا- حال الاستصحاب في متعلقات الاحكام في الشبهات الحكمية و الموضوعية، فلا تغفل (١).

نقضا جرى الاستصحاب، و ان لم تتحد القضية المشكوكه و المتيقنه عقلا كما في الماء المتغير، فان العقل يرى ان موضوع النجاسة هو الماء المتغير فاذا ارتفع التغير لا- يرى العقل الموضوع متحدا، و لكن العرف يرى ان الموضوع للحكم هو الماء و ان وصف التغير من قبيل العلة لورود حكم النجاسة على الماء، فمع ارتفاع التغير عن الماء يجرى عند العرف استصحاب النجاسة (و ان لم يكن بنقض)) أى من نقض اليقين بالشك (بحسب الدقة)) كما مر في الماء المتغير. و منه يتضح انه (لو انعكس الامر و لم يكن نقض عرفا)) أى لم يكن رفع اليد عن اليقين عند العرف نقضا كما في الماء المتحول بخارا (لم يكن الاستصحاب جاريا و ان كان هناك نقض عقلا)) و ان رفع اليد عن اليقين من نقض اليقين بالشك عند العقل، لان البخار ماء شفاف بحسب النظر العقلي الدقي، إلا انه لا عبرة بنظر العقل في اتحاد القضيتين.

(١) توضيحه: ان موضوعات الاحكام: تارة تكون امورا مجعولة شرعية كالطهارة و النجاسة و الصعيد و الصلاة، و لا بد في هذه الموضوعات من اتباع الدليل الشرعي الدال على حدودها، لان الاستصحاب و ان كان بنظر العرف إلا ان الموضوع لما كان مجعولا شرعيا فلا بد و ان يؤخذ بحدوده من الجاعل المعتبر له، فلو شككنا في الصعيد لشبهه حكمية بان شككنا في كون ارض النورة او ارض السبخة من الصعيد لم يكن مجال لاستصحاب صعيدته، فيما لو كانت الارض صعيدا ثم انقلبت سبخة او نورة فلا يصح التيمم به، او شككنا في الصعيدية به لشبهه موضوعية بان خلطنا التراب الذي هو صعيد قطعا بجسم آخر لا يصح التيمم به كبرادة الخشب حتى شككنا في بقائه صعيدا لم يكن مجال ايضا لاستصحابه، لانه لا بد من اتحاد الموضوع في القضيتين. هذا كله في الموضوعات الشرعية التي اخذت متعلقا للحكم الشرعي.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٤١

الرابع: انه لا فرق في المتيقن بين أن يكون من الامور القارة أو التدريجية غير القارة، فإن الامور غير القارة و إن كان وجودها ينصرم و لا يتحقق منه جزء إلا بعد ما انصرم منه جزء و انعدم، إلا أنه ما لم يتخلل في البين العدم، بل و إن تخلل بما لم يخلّ بالاتصال عرفا و إن انفصل حقيقة، كانت باقية مطلقا أو عرفا، و يكون رفع اليد عنها- مع الشك في استمرارها و انقطاعها- نقضا. و لا يعتبر في الاستصحاب- بحسب تعريفه و أخبار الباب و غيرها من أدلته- غير صدق النقص و البقاء كذلك قطعا (١)، هذا مع أن الانصرام

و مرة اخرى يكون الموضوع المرتب عليه الحكم موضوعا خارجيا عرفيا كالخمر و الخل مثلا و فيه يكون المدار في جريان الاستصحاب و عدمه من جهة بقاء الموضوع و عدمه موكولا الى نظر العرف، لان المدار في جريان الاستصحاب و عدمه على نظر العرف، و الموضوع لما كان عرفيا فالمدار في كون رفع اليد عنه من نقض اليقين بالشك على نظره. هذا بعض الكلام على وجه الاجمال، و لا مجال للتفصيل هنا لان بناء الكتاب على الاختصار.

(١)

[الرابع: استصحاب الامور التدريجية و الاشكال فيها]

إشارة

هذا التنبيه الرابع لبيان الاشكال في استصحاب الامور غير القارة التدريجية الوجود ... و انه هل يجرى الاستصحاب فيها كما يجرى في

الامور القارة ام لا؟

و توضيح الاشكال في جريان الاستصحاب في الامور غير القارة و هي التدريجية الوجود كالزمان و الحركة، هو ان الاستصحاب متقوم باليقين السابق و الشك اللاحق المتعلق بما تعلق به اليقين، فاتحاد القضية المتيقنة و القضية المشكوكة في جريان الاستصحاب مما لا بد منه، و على هذا وقع الاشكال بانه لا- مجال لجريان الاستصحاب الا في الامور القارة غير التدريجية، و اما الامور التدريجية التي حقيقة ذاتها متقومة بالاخذ و الترك، و انه لا وجود للتالي الا بعد انصرام السابق، فلا وجه لجريان الاستصحاب فيها، لان الشك دائما في مرحلة البقاء يكون مسببا عن وجود التالي

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٤٢

.....

و عدمه، مثلا النهار المشكوك في بقاءه الذي هو عبارة عن سير الشمس بين افق الطلوع و افق المغيب، فان الشك في بقاءه انما هو للشك في تحقق النقطة الاخيرة لسير الشمس في افق المغيب و عدم تحققها، فاليقين السابق في هذه الامور غير القارة قد تعلق بما وجد و انعدم، و الشك اللاحق قد تسبب عن احتمال وجود آخر لم يكن متعلقا لليقين، و لا بد في الاستصحاب من اتحاد متعلق اليقين و الشك، اما اذا كان متعلق اليقين غير متعلق الشك فلا وجه لجريان الاستصحاب، و في الامور غير القارة دائما يكون متعلق اليقين الوجود الزائل و متعلق الشك وجودا آخر محتمل الحدوث .. هذا حاصل الاشكال في جريان الاستصحاب في الامور غير القارة التدريجية الوجود.

و توضيح الجواب عنه: هو ان الامور التدريجية غير القارة و ان كانت عبارة عن التدرج في الوجود بحيث يوجد اللاحق فيها بانعدام السابق، الا ان هذه الاعدام التي هي مقومة للتدرج الوجودي غير موجبة لتعدد الموجود، لان الموجود الذي حقيقته مقومة بوجود بعضه المتأخر بانعدام بعضه السابق لو كانت موجبة لتعدد الوجود لكان غير القار لا وحدة وجودية له، بل كان عبارة عن وجودات متعددة، و لازم ذلك تحقق الجزء الذي لا يتجزأ، و قد برهن في محله على عدم امكان تركيب الموجود من الاجزاء التي لا تتجزأ، فهذه الاعدام لا تضرر بوحدة الموجود عقلا ما دام متصلا، و ان الاتصال مساوق للوحدة في الامور التدريجية كما هو مساوق لها في الامور غير التدريجية، و كما ان الخط الذي طوله يقدر بعشرات الفراسخ اذا لم يتخلل بين ابعاضه العدم هو واحد، كالخط القصير الذي يكون مقدار طوله عقدة واحدة أو اقل من ذلك، فكذلك الحال في الامور التدريجية، فان النهار الذي هو مقدار سير الشمس بين الطلوع و المغيب هو واحد، و ان كان هو عبارة عما يزول و يوجد لكنه ما دام متصلا هو واحد حقيقة، و الا لزم تركب الزمان من الآنات غير المتناهية المحصورة بين حاصرين، و هو محال كما حقق في محله، و اذا كان الموجود

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٤٣

.....

واحدا له وحدة اتصالية فكون حقيقته عبارة عن زائل و حادث لا- تمنع عن جريان الاستصحاب، لان متعلق اليقين دائما هو هذا الموجود الواحد المتصل، فاليقين متعلق بوجود النهار و هو هذا الواحد المتصل، و الشك متعلق في بقاء هذا الواحد و استمراره، و لا فرق بين الامور التدريجية غير القارة و غيرها من الامور القارة، و متعلق اليقين و الشك فيهما واحد. نعم لو انتهت وحدة هذا الموجود غير القار، بان علمنا بارتفاع النهار و تخلل العدم بين هذا الوجود المحدود و بين غيره من وحدات الزمان الاخرى المحدودة لم يكن حينئذ مجال للاستصحاب، اما اذا لم يتخلل العدم فمتعلق اليقين هو متعلق الشك، هذا بحسب البرهان و الدقة العقلية. و اما بحسب العرف فقد يتخلل العدم و لا يضر بحسب نظره في تحقق الاتصال العرفي و ان انفصل حقيقة بحسب الدقة العقلية. و قد اشار الى ما

ذكرنا بقوله: ((لا- فرق في المتيقن بين ان يكون من الامور القارة او التدريجية غير القارة)) في جريان الاستصحاب و كون متعلق الشك هو متعلق اليقين في الامور التدريجية كما هو في الامور القارة ((و ان كان)) الامور التدريجية ((وجودها)) بنحو التصرم و التدرج بحيث ((ينصرم)) جزؤها السابق و يتلوه وجود الجزء اللاحق ((و لا يتحقق منه)) أى لا يتحقق من الوجود التدريجي ((جزء الأ بعد ما انصرم منه جزء و انعدم إلا انه)) وجود واحد عقلا ((ما لم يتخلل في البين العدم)) البديل لهذا الموجود الواحد، و ليست هذه الاعدام اللازمة لحقيقته- حيث انه تدريجي الوجود يوجد لاحقه بانعدام سابقة- هي عدم بديل لهذا الموجود الواحد، و لا يعقل ان تكون عدما بديلا، لان المفروض كون هذا الامر التدريجي المركبة حقيقته من الاخذ و الترك هو موجود واحد، و مع كونه موجودا واحدا لا يعقل ان تكون هذه الاعدام هي العدم البديل، و إلا لزم تركب الموجود الواحد من الشئ و نقيضه، و العدم البديل هو العدم الذى يخلف هذا الموجود الواحد المحدود بالحدين، فما لم يتخلل في البين العدم البديل لهذا الموجود الواحد فهو موجود واحد عقلا و دقة، و اما بحسب العرف فقد يتخلل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٤٤

و التدرج في الوجود في الحركة- في الأين و غيره- إنما هو في الحركة القطعية، و هي كون الشئ في كل آن في حد أو مكان، لا التوسطية و هي كونه بين المبدأ و المنتهى، فإنه بهذا المعنى يكون قارا مستمرا (١).

العدم البديل و لكنه يكون بحيث لا يضر بالاتصال العرفي، فيكون هذا الموجود متصلا واحدا عرفا لا حقيقة، لانه حيث تحقق العدم البديل لهذا الموجود المحدود بالحدين فقد تحقق الانفصال حقيقة عقلا، إلا انه بحسب نظر العرف يكون الاتصال باقيا لعدم اعتناؤه بهذا المقدار من الانفصال. و الى هذا اشار بقوله: ((بل و ان تخلل بما لم يخل بالاتصال عرفا)) و ان كان هذا المقدار موجبا لتعدد الموجود عقلا- لتحقق الانفصال عقلا- بالعدم البديل، إلا ان العرف لما لم يكن هذا المقدار من الانفصال مضرا في رأيه بالاتصال فالموجود الواحد يكون باقيا بنظره.

و على كل فان لم يتحقق العدم البديل ((كانت)) الامور غير القارة ((باقية مطلقا)) عقلا و عرفا ((او)) تكون باقية ((عرفا)) لا عقلا ((و يكون رفع اليد عنها)) حيث تكون متعلقة لليقين ((مع)) فرض ((الشك في استمرارها و انقطاعها نقضا)) لليقين بالشك سواء لم يتخلل العدم البديل فتكون باقية عقلا و عرفا، او تخلل العدم البديل و كان غير معتنى به في نظر العرف. ثم اشار الى الوجه في ذلك: أى الوجه في جريان الاستصحاب فيها بقوله: ((و لا- يعتبر في الاستصحاب بحسب تعريفه)) المستفاد من ((اخبار الباب و غيرها)) كالسيرة مثلا ((من ادلته)) أى من ادلة الاستصحاب ((غير صدق النقض و البقاء كذلك)) أى بحسب نظر العرف الذى عليه المدار ((قطعاً)) في جريان الاستصحاب و كون القضية المتيقنة بحسب نظره متحدة مع القضية المشكوكة.

(١) توضيحه: ان للحركة بين الحدين- سواء فى مقولة الأين او غيرها من المقولات التى تقع فيها الحركة حتى الجوهر بناء على الحركة الجوهرية- ملاحظتين، لان الاكوان المتجددة بين الحدين من المبدأ الى المنتهى: تارة تلاحظ تلك الاكوان التى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٤٥

.....

مجموعها ما يقع بين المبدأ و المنتهى، فهذه الاكوان هى التى يتألف منها مجموع ما بين الحدين الذى هو عبارة عن مجموع تلك الاكوان التى يوجد اللاحق منها بانعدام السابق، فلا وجود لهذا المحدود بين الحدين بحيث تجتمع فيه جميع اجزائه، اذ بعد فرض كون اكوانه لا يوجد اللاحق منها الا بعد انعدام السابق فلا اجتماع لها فى الوجود و هو واضح، و انما هى مجتمعة فى الخيال الراسم لهذه الاكوان الواقعة بين الحدين ... و منه يتضح: ان نسبة هذه الاكوان الى الخط الراسم لها فى الخيال الذى هو مجموع هذه الاكوان

الواقعة بين الحدين هي نسبة الاجزاء الى الكل، لوضوح ان الخط الممتد المتصل الواقع بين الحدين هو مجموع هذه الاكوان، فهي بالنسبة اليه اجزاء يتكون منها ذلك الخط الممتد المتصل الموجود في عالم الخيال، وهذه هي الحركة القطعية المصطلح عليها في فنائها.

و اخرى: يلاحظ نفس الكون بين المبدأ و المنتهى كعنوان ثابت تكون تلك الاكوان محققاته و مصاديقه، فنسبة تلك الاكوان الى نفس الكون الملحوظ بهذا اللحاظ نسبة الجزئيات و الافراد الى هذا الكون، و تكون نسبة الكون الى هذه الاكوان المتجددة نسبة الكلي الى افراده، وهذه الحركة التوسطية المصطلح عليها في فنائها.

فاذا عرفت هذا ... نقول: ان الاشكال في جريان الاستصحاب في الامور التدريجية من حيث عدم اتحاد متعلق اليقين و الشك، انما يتوهم حيث يكون مجرى الاستصحاب هو الحركة القطعية التي تكون الاكوان فيها كاجزاء للكل، و قد عرفت اندفاعه بما مر من ان العدم غير المتخلل لا يضر بوحدة المستصحب عقلا لان الاتصال مساوق للوحدة، و انما يضر هو العدم المتخلل، لا هذه الاعدام التي بها قوام حقيقة الحركة، لان حقيقتها عبارة عن الاخذ و الترك، و اما اذا كان المستصحب هو الكلي و هو نفس الكون بين المبدأ و المنتهى بحيث تكون الاكوان المتجددة افرادا له لا اجزاء فلا مجال للتوهم المذكور، لان المستصحب هو الكلي الثابت و لا تجدد فيه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٤٦

فانقذ بذلك أنه لا مجال للاشكال في استصحاب مثل الليل و النهار و ترتيب ما لهما من الآثار، و كذا كلما إذا كان الشك في الامر التدريجي من جهة الشك في انتهاء حركته و وصوله إلى المنتهى، أو أنه بعد في البين (١)، و أما إذا كان من جهة الشك في كميته و مقداره، كما في نبع الماء و جريانه، و خروج الدم و سيلانه، فيما كان سبب الشك في الجريان و السيلان الشك في أنه بقي في المنبع و الرحم فعلا شيء من الماء و الدم غير ما سال و جرى منهما، فربما يشكل في استصحابهما حينئذ، فإن الشك ليس في بقاء جريان شخص ما كان جاريا، بل في حدوث جريان جزء آخر شك في جريانه من جهة الشك في حدوثه (٢)، و لكنه يتخيل بأنه

و منه ظهر: ان الاستصحاب في الحركة القطعية شخصي، لان المستصحب فيها نفس هذا الواحد المتصل المستمر و هو شخص من الوجود متجدد بتحقق اللاحق من اجزائه بانعدام السابق من اجزائه. و اما الاستصحاب في الحركة التوسطية فالمستصحب فيها كلي ثابت و الاكوان المتجددة افراده، نعم لو تم عدم صحة الاستصحاب في القسم الثاني من اقسام الكلي - و هو ما كان مرددا بين مقطوع الارتفاع و مشكوك الحدوث - لما جرى الاستصحاب في الحركة التوسطية، لان الكلي فيها مردد بين مقطوع الارتفاع و مشكوك الحدوث، إلا انه قد عرفت جريان الاستصحاب فيه كما مر بيانه.

(١)

[جريان الاستصحاب في الزمان كالليل و النهار]

بعد ما عرفت من عدم الاشكال في استصحاب الامور التدريجية بنحو الحركة القطعية و التوسطية ... تعرف انه لا مانع من جريان الاستصحاب في الليل و النهار فيما اذا شك في بقاءه او انتهائه و يترتب على ذلك ما لهما من الآثار.

(٢) توضيحه: ان الشك في الجريان: تارة يكون للشك في وجود المانع عن الجريان مع العلم بان الكمية الموجودة في المنبع لو لا المانع يكون الجريان لها مستمرا، و في هذا الفرض لا اشكال في الاستصحاب، و هو من قبيل الشك في الراجع الذي هو مما

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٤٧

.....

لا- اشكال في جريان الاستصحاب فيه اذا كان الشك من جهته، و اما الشك في الجريان من جهة انه امر تدريجي فقد عرفت انه لا مانع منه بعد كون الجريان امرا متصلا واقعا، مضافا الى ان الشك في الجريان ليس شكاً في امر تدريجي، فان التدريجية فيما فيه الجريان و هو الماء السائل، و اما نفس الجريان القائم بالماء فلا تدريجية فيه، إلا ان يقال ان الجريان ذاته التدريجية كالحركة لانه من مصاديق الحركة.

و ثانية: ان يكون الشك في الجريان من جهة الشك في مقدار كمية الماء في المنبع و انه ان كان كثيرا فلا اشكال في بقاء الجريان، و ان كان قليلا- فلا- يكون الجريان مستمرا، لعدم وجود ما يقتضى بقاء استمراره، و لا اشكال ايضا في جريان الاستصحاب في هذا الفرض- بناء على جريان الاستصحاب في الشك في المقتضى- لوضوح ان هذا الفرض من فروض الشك في المقتضى، و قد مر من المصنف جريان الاستصحاب مطلقا سواء كان الشك من جهة الرفع او من جهة المقتضى.

و ثالثة: يكون الشك في الجريان من جهة الشك باحتمال تولد ماء آخر جديد في المنبع، مع العلم بان الماء الذي كان موجودا فيه قد جرى كله و لم يبق منه شيء، و هذا الفرض من فروض استصحاب القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلّي، لان الشك في بقاء الجريان انما هو لاحتمال وجود فرد خاص جديد يقوم به الجريان غير الفرد المقطوع الارتفاع، و هذا هو مورد الاشكال عند المصنف في المتن في جريان الاستصحاب، لا القسمان الاولان لوضوح تمامية اركان الاستصحاب فيهما.

و اما في هذا الفرض فيشكل الاستصحاب لان الجريان الذي يستند الى الماء الذي كان قد ارتفع بالعلم بانتهاء الماء الذي كان في المنبع و حدوث ماء جديد آخر يقوم به الجريان مشكوك الحدوث، فما هو متعلق اليقين لا شك فيه للعلم بارتفاعه، و ما هو متعلق الشك لا- يقين فيه، لفرض العلم بارتفاع ما كان و عدم اليقين بما هو مشكوك الحدوث. و قد اشار الى ما ذكرنا في هذا الفرض الثالث بقوله: ((و اما اذا كان من

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٤٨

لا يختل به ما هو الملاك في الاستصحاب، بحسب تعريفه و دليله حسبما عرفت (١).

جهة الشك في كميته و مقداره كما في نبع الماء و جريانه و خروج الدم و سيلانه)) أي بان كان الشك في بقاء جريان الماء و سيلان الدم ((في)) خصوص ((ما كان سبب الشك في الجريان و السيلان)) هو ((الشك في انه بقي في المنبع و الرحم فعلا شيء من الماء و الدم غير ما سال و جرى منهما)).

و لا- يخفى ان تعبيره بقوله بقي في المنبع يوهم كون الشك من الشك في المقتضى الذي قد عرفت انه على مختاره لا اشكال في استصحابه، و لكن تصريحه في ذيل عبارته يدل على ان مراده من قوله بقي هو انه هل تولد في المنبع و الرحم شيء غير ما جرى و سال ام لا-؟ ... و اشار الى وجه الاشكال بقوله: ((فربما يشكل في)) صحة ((استصحابهما حينئذ)) بانه مع القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلّي الذي قد عرفت عدم جريانه لعدم تمامية اركان الاستصحاب فيه ((فان الشك ليس في بقاء)) ما تعلق به اليقين و هو ((جريان شخص ما كان جاريا)) لفرض العلم بان جميع ما كان في المنبع و الرحم قد جرى و سال ((بل)) الشك في الفرض انما هو لاجل الشك ((في حدوث جريان جزء آخر)) من الماء و الدم ((شك في جريانه من جهة الشك في حدوثه)).

(١) يظهر من المصنف ان الاشكال في عدم جريان الاستصحاب في هذا الفرض لا مدفع له، و لهذا عبر عن دفعه بانه تخيل: أي يتخيل المتخيل خيالا لا واقع له من ان اركان الاستصحاب تامّة في هذا الفرض و لكنه خيال لا واقع له.

إلّا انه يمكن ان يقال: بان الشك في الجريان غير الشك في بقاء الماء و الدم، فان الشك في بقائهما من الشك في القسم الثالث من اقسام الكلّي الذي قد عرفت عدم تمامية اركان الاستصحاب فيه، و لكن الشك في نفس الجريان لا مانع منه، و كون ما به الجريان و هو الماء و الدم لا مجرى للاستصحاب فيهما لا يستلزم عدم جريانه في

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٤٩

ثم إنه لا يخفى أن استصحاب بقاء الامر التدريجي، إما يكون من قبيل استصحاب الشخص، أو من قبيل استصحاب الكلي بأقسامه، فإذا شك في أن السورة المعلومة التي شرع فيها تمت أو بقي شيء منها، صح فيه استصحاب الشخص و الكلي، و إذا شك فيه من جهة تردها بين القصيرة و الطويلة، كان من القسم الثاني، و إذا شك في أنه شرع في أخرى مع القطع بأنه قد تمت الاولى كان من القسم الثالث، كما لا يخفى ... هذا في الزمان و نحوه من سائر التدريجات (١).

نفس الجريان، و عدم جريان الاستصحاب في معروض الجريان و هو الدم و الماء لا يلزمه عدم جريان الاستصحاب في عرضه و هو الجريان، و ليس هو باعظم من السبب و المسبب، فان عدم جريان الاستصحاب في السبب لا يستلزم عدم جريان الاستصحاب في المسبب، بل المدار في الجريان و عدمه هو اتحاد القضية المشكوكة و المتيقنة، و لما كان الجريان مقطوعا به مشكوكا في استمراره كان اتحاد القضيتين متحققا، و كون الشك في بقاء الجريان انما هو لاجل احتمال وجود ماء جديد او دم جديد لا يستلزم تعدد متعلق اليقين و الشك في الجريان، فانه بالوجدان ان نفس الجريان الذي كان متعلقا لليقين هو فعلا متعلق للشك بقاء، لاحتمال انقطاع الماء و الدم و احتمال بقاءه لوجود ماء و دم جديد، فاركان الاستصحاب في نفس الجريان تامه و ان كانت في معروضه و هو الماء و الدم غير تامه، و لا ملازمة بينهما وجدانا.

نعم الاشكال في الجريان هو كونه من الامور التدريجية، و قد عرفت انه لا مانع من جريان الاستصحاب فيها استصحابا شخصيا كما في الحركة القطعية، او بنحو استصحاب الكلي كما في الحركة التوسطية.

(١) حاصله: هو ما ذكرنا من ان الاستصحاب في الامور التدريجية يمكن جريانه بنحو الاستصحاب الشخصي، بان يستصحب بقاء ذلك الشيء المستمر لاجل الوحدة الاتصالية، فاذا شك - مثلا- في ان السورة التي شرع فيها هل تمت او انها لم تتم،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٥٠

.....

بان وجد المكلف نفسه بعد أن ابتدأ بقراءة السورة قد كان ساكنا، فلا يدرى انه أتم السورة فسكت أو انه سكت في اثناء قراءتها، فيمكنه ان يستصحب بقاء شخص القراءة المتصلة و يقتصر على القدر المتيقن و يقرأ الباقي الذي يشك في انه قرأه ام لا، و يمكنه ان يستصحب بقاء كلي القراءة الثابتة التي تكون القراءة لأبعض آيات السورة افرادا لها، و هو من استصحاب الكلي كما عرفت بيانه في الحركة القطعية و الحركة التوسطية، و ان الاستصحاب في الحركة القطعية شخصي لانه استصحاب لبقاء الواحد المتصل المستمر الذي منه تتكون اجزاء الحركة القطعية التي هي بين الحدين، و ان الاستصحاب لنفس الكلي الثابت بين الحدين التي تكون تلك الاكوان المتجددة افرادا له هو من استصحاب الحركة التوسطية، و هو من استصحاب الكلي الباقي في بقاء افراده و هي تلك الاكوان المتجددة. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((فاذا شك في ان السورة المعلومة التي شرع فيها تمت او بقي شيء منها صح فيه)) جريان ال (استصحاب) الشخصي (و) جريان استصحاب (الكلي) ... هذا اذا كانت السورة التي شرع فيها معلومة.

و اما اذا كانت السورة غير معلومة بان شك في انه قرأ التوحيد او قرأ الواقعة، فان كانت السورة التوحيد فقد تمت قراءتها قطعاً و ان كانت الواقعة فلم تتم قطعاً، فيكون الشك على هذا الفرض من الشك في استصحاب القسم الثاني من اقسام الكلي، الذي قد عرفت ان الشك فيه يكون مسببا عن ترده بين الفرد المقطوع الارتفاع و المقطوع البقاء، و قد عرفت جريان الاستصحاب فيه ايضا لتامية اركانه.

و الى هذا اشار بقوله: ((و اذا شك فيه)) أي و اذا شك في بقاء كلي القراءة (من جهة تردها بين) السورة (القصيرة) و السورة (

(الطويلة كان من) اقسام استصحاب ((القسم الثاني)) من اقسام الكلى. و اشار الى القسم الثالث من اقسام الكلى بقوله: ((و اذا شك فى انه شرع فى)) قراءة سورة ((اخرى مع القطع بانه قد بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٥١ و أما الفعل المقيّد بالزمان، فتارة يكون الشك فى حكمه من جهة الشك فى بقاء قيده، و طورا مع القطع بانقطاعه و انتفائه من جهة أخرى، كما إذا احتمل أن يكون التعبد به إنما هو بلحاظ تمام المطلوب لا أصله (١)،

تمت)) السورة ((الاولى)) التى قد قرأها ((كان)) شكه ((من)) اقسام استصحاب ((القسم الثالث)) من اقسام الكلى الذى قد عرفت عدم تمامية اركان الاستصحاب فيه.

(١) توضيحه: ان الفعل المأمور به اذا كان مقيدا بالزمان كما لو امر المولى بالجلوس فى المسجد - مثلا - بالنهار، فتارة: يكون الشك فى بقاء هذا الوجوب المتعلق بالجلوس فى المسجد فى النهار لاجل الشك فى بقاء النهار و عدم بقاءه، و الى هذا اشار بقوله: ((فتارة يكون الشك فى بقاء هذا الوجوب المتعلق بالجلوس فى المسجد فى النهار لاجل الشك فى بقاء النهار و عدم بقاءه)) و هو الزمان. و اخرى: يكون الشك فى بقاء وجوب الجلوس فى المسجد ليس من جهة الشك فى بقاء النهار، بان كان النهار مقطوعا بعدمه لتحقق الليل قطعاً، ولكنه مع ذلك يشك فى بقاء وجوب الجلوس لاحتمال ان يكون الامر بالجلوس فى المسجد فى النهار كان بنحو تعدد المطلوب، بان كان فى نفس الجلوس فى المسجد مصلحة ملزمة، و فى كونه فى النهار مصلحة اخرى ملزمة، فمع القطع بارتفاع النهار على هذا الاحتمال لا يكون الامر بالجلوس فى المسجد مرتفعاً ايضاً، لاحتمال كون نفس الجلوس فى المسجد مطلوباً ايضاً لمصلحة فى نفسه. و الى هذا اشار بقوله: ((و طورا)) أى و اخرى يكون الشك فى بقاء الحكم المتعلق بالفعل المقيّد بالزمان متحققاً ((مع القطع بانقطاعه)) أى مع القطع بانقطاع الزمان ((و انتفائه)) و ذلك بان يكون الشك فى بقاء الوجوب انما هو ((من جهة اخرى)). و قد اشار الى تلك الجهة الموجبة للشك فى بقاء الوجوب المتعلق بالفعل المقيّد بالزمان مع القطع بانتفاء الزمان بقوله: ((كما اذا احتمل ان يكون التعبد به)) أى بالفعل المقيّد بالزمان ((انما هو بلحاظ)) كون الفعل المقيّد بالزمان ((تمام المطلوب)) لاشتماله على المصلحتين المصلحة الملزمة فى نفس الجلوس فى المسجد، و المصلحة

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٥٢

فإن كان من جهة الشك فى بقاء القيد، فلا بأس باستصحاب قيده من الزمان، كالنهار الذى قيد به الصوم مثلاً، فيترتب عليه وجوب الامساك و عدم جواز الافطار ما لم يقطع بزواله (١)، كما لا بأس باستصحاب

الاخرى الملزمة و هى كونه فى النهار، فاذا احتملنا ذلك فلا يرتفع الوجوب بارتفاع النهار، لانه لنفس الجلوس فى المسجد وجوب غير وجوب الجلوس فيه فى النهار، و هذا هو مراده من قوله: ((لا أصله)) أى ان اصل الجلوس فى المسجد مطلوب، و الجلوس فيه فى النهار مطلوب آخر.

(١) لا يخفى انه قد ظهر مما مر ان هنا شرطيتين: الاولى: ان يكون الشك فى بقاء الحكم المتعلق بالمقيّد بالزمان من جهة الشك فى بقاء الزمان و انتفائه، و هو تارة للشبهة الموضوعية كما لو شك فى نهار رمضان بان النهار الذى هو ذهاب الحمرة المشرقية قد انتهى - لذهاب الحمرة - ام لا؟

و اخرى: للشبهة الحكمية بان كان قد علم بغياب القرص، و لكن شكه انما كان لاجل الشك فى ان النهار هل هو غياب القرص او ذهاب الحمرة المشرقية؟

و لا يخفى انه فى الشرطية الثانية قد قسم الزمان الى كونه ظرفاً للحكم او قيده للموضوع، و لم يقسم هذا التقسيم فى الشرطية الاولى،

لوضوح انه سيأتي ان نفس القيد مجرى للاستصحاب، و مع كونه مجرى للاستصحاب فلا بد من ثبوت الحكم سواء كان الزمان ظرفا للحكم او قيذا للموضوع، بخلافه في الشرطية الثانية كما سيأتي بيانه. ثم انه بعد ما تقدم من كون الامر التدريجي مجرى للاستصحاب، فاذا شككنا في انتهاء النهار اما للشبهة الموضوعية او للشبهة الحكمية فلا مانع من استصحاب بقائه و به يثبت بقاء النهار و يترتب عليه بقاء الوجوب، و الى هذا اشار بقوله: ((فلا بأس باستصحاب قيده)) أى قيد الفعل المتعلق به الوجوب و هو الامساک في نهار رمضان مثلا، فيستصحب بقاء نفس القيد (من الزمان كالنهار
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٥٣
نفس المقيد، فيقال: إن الامساک كان قبل هذا الآن في النهار، و الآن كما كان فيجب (١)، فتأمل (٢).

الذي قيد به)) وجوب (الصوم مثلا فيترتب عليه وجوب الامساک و عدم جواز الافطار ما لم يقطع بزواله)) أى بزوال النهار و انقطاعه بالقطع بدخول الليل.

(١) حاصله: انه كما يمكن ان يجرى الاستصحاب في نفس القيد و هو النهار، كذلك يمكن ان يجرى الاستصحاب في المقيد و هو الامساک في النهار، بان يقال: كان الامساک في النهار متيقنا و الآن مشكوك البقاء فينبى على بقائه، و اليه اشار بقوله:
(كما لا بأس ... الى آخر الجملة)).

(٢) لعله اشارة الى ان الشك في المقيد بالزمان مسبب عن الشك في نفس الزمان، و مع فرض جريان الاستصحاب في السبب و هو الزمان فلا مجال لاستصحاب المقيد بالزمان لانه مسبب عنه.
او لعله اشارة الى ما ذكره في حاشيته على الرسائل.

و حاصله: ان الزمان تارة يكون ظرفا للحكم كما اذا قال: اذا دخل النهار فامسك، و اخرى يكون مقوما للموضوع كما اذا قال: الامساک في النهار مطلوب أو يقول: امسك في النهار، فاذا كان الزمان ظرفا للحكم فاستصحاب الزمان كاف، و ذلك لعدم تقييد موضوع الحكم به، و باستصحاب الزمان يتعبد بالوجوب لتحقق ما كان ظرفا له تعبدا و هو الزمان بواسطة الاستصحاب، و اما اذا كان الزمان قيذا للموضوع فاستصحاب نفس القيد لا يثبت المقيد، بل لا بد من استصحاب المقيد بنفسه .. بدعوى ان استصحاب القيد مثبت للمقيد، لان لازم تحقق النهار تحقق الامساک المقيد بالنهار.

و فيه ان استصحاب النهار استصحاب لجزء الموضوع في الحكم المرتب على ذلك الموضوع، و استصحاب جزء الموضوع ليس من المثبت كاستصحاب العاصمية المرتبة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٥٤

و إن كان من الجهة الاخرى، فلا- مجال إلا- لاستصحاب الحكم في خصوص ما لم يؤخذ الزمان فيه إلا ظرفا لثبوته لا قيذا مقوما لموضوعه، و إلا- فلا- مجال لا لاستصحاب عدمه فيما بعد ذاك الزمان، فإنه غير ما علم ثبوته له، فيكون الشك في ثبوته له- أيضا- شكا في أصل ثبوته بعد القطع بعدمه، لا في بقائه (١).

على الماء البالغ كرا، فانه تثبت العاصمية باستصحاب اطلاق الماء لو شك به، و باستصحاب الكرية لو شك بها، و باستصحابهما معا لو شك بهما. و الله العالم.

(١) توضيح الحال في هذه الشرطية الثانية، و هي ما اذا شك في بقاء الحكم المتعلق بالفعل المقيد بالزمان لا من جهة الشك في بقاء الزمان لفرض القطع بانقطاع الزمان، و انما كان سبب الشك هو احتمال كون الزمان قيذا لتتمام المطلوب و كما له، لا لأصل المطلوب ... فاتضح: ان ارتفاع القيد و هو الزمان مقطوع به في هذه الشرطية، و مع القطع بارتفاعه لا مجال لاستصحابه.

فاذا عرفت هذا ... نقول: ان الزمان المأخوذ- كما مر بيانه- تارة يكون ظرفا للحكم كما اذا قال اذا دخل النهار فامسك، و اخرى: يكون قيذا للموضوع كما اذا قال امسك في النهار. فان كان ظرفا للحكم لا قيذا للموضوع فلا مانع من جريان الاستصحاب في وجوب الامسك، لان كون الزمان ظرفا للحكم لا يستلزم ارتفاع الحكم، بل يحتمل بقاءه لاحتمال كون وجوب الامسك في النهار له دخل في كماله لا- في اصل مطلوبيته، و عليه فوجوب الامسك كان متيقنا و الآن يشك في بقاءه فيستصحب وجوب الامسك، و لازمه التعبد بوجوب الامسك بعد ارتفاع النهار مثلا.

و اما اذا كان الزمان قيذا مقوما للموضوع فلا مجال لاستصحاب الوجوب، لانه متعلق على الفرض بالامسك المقيد بالنهار و لا مجال لاستصحاب المقيد، لان المفروض كونه هو الامسك المقيد بكونه في النهار، و مع ارتفاع القيد يرتفع المقيد كله
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٥٥

.....

الذى ذات المقيد بعضه و ان احتملنا ان في نفسه مصلحة ملزمة، إلما انه لا- يعقل ان يكون لنفس ذات المقيد وجوب غير الوجوب المتعلق به بما هو مقيد، لعدم امكان ان يكون ذات المقيد واجبة في حال كون المقيد بما هو مقيد واجبا، لمحالية اجتماع بعثين فعليين على شىء واحد، و بعد تعلق البعث بالمقيد لا يعقل ان يتوجه بعث آخر لذات المقيد، فلم يبق إلّا احتمال حدوث وجوب آخر متعلق بذات المقيد بعد ارتفاع الوجوب المتعلق به بما هو مقيد، و هو من القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلى الذى قد عرفت عدم صحة جريان الاستصحاب فيه، و اذا كان الوجوب المتعلق بذات المقيد بعد ارتفاع القيد مشكوك الحدوث فلا محالة يكون مسبوقا بالعدم، فيكون الاستصحاب الجارى هو عدم تعلق الوجوب بذات المقيد.

و قد اشار الى التفصيل المذكور بجريان الاستصحاب فيما كان الزمان ظرفا لثبوت الحكم دون ما اذا كان قيذا لموضوعه، بقوله: (و ان كان)) الشك في البقاء لا- من جهة الشك في بقاء الزمان، بل كان (من الجهة الاخرى)) بان كان ذلك بعد ارتفاع الزمان لاحتمال دخالة الزمان في تمام المطلوب لا في اصل المطلوب، و اذا كان الشك من هذه الجهة (فلا مجال الا لاستصحاب الحكم في خصوص ما لم يؤخذ الزمان فيه الا- ظرفا لثبوته)) كما اذا قال: اذا دخل النهار فامسك، فان ظاهر هذا الامر هو كون النهار ظرفا لثبوت الامر بالامسك، و قد عرفت انه لا- مانع من جريان الاستصحاب فيه لتيقن الوجوب و الشك في ارتفاعه (لا)) فيما اذا كان الزمان (قيذا مقوما لموضوعه)) كما اذا قال: امسك في النهار، فان ظاهره تعلق الوجوب بالامسك المقيد بالنهار، و على هذا (فلا مجال الا لاستصحاب عدمه)) أى لا مجال إلّا لاستصحاب عدم وجوب الامسك، لان الوجوب المتعلق بالامسك المقيد بالنهار قد ارتفع بارتفاع النهار الذى هو القيد، لان من الواضح عدم بقاء المقيد مع ارتفاع قيده، و الوجوب المتعلق بذات المقيد و هو نفس الامسك مشكوك الحدوث كما عرفت، و كل مشكوك الحدوث مسبوق بالعدم، فالوجوب المتعلق بذات الامسك
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٥٦

لا يقال: ان الزمان لا محالة يكون من قيود الموضوع و إن أخذ ظرفا لثبوت الحكم في دليله، ضرورة دخل مثل الزمان فيما هو المناط لثبوته، فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه (١).

كان متيقنا في حال تعلق الوجوب بالامسك المقيد، و بعد ارتفاع هذا الوجوب المتعلق بالمقيد يشك في حدوثه فيستصحب عدمه. فاتضح انه: لا- مجال لاستصحاب وجوب الامسك في النهار بعد ارتفاع النهار، و انه لا بد من استصحاب عدم وجوب الامسك (فيما بعد ذاك الزمان)) و هو النهار الذى قد علم ارتفاعه. و قد اشار الى الوجه في استصحاب عدم وجوب الامسك بعد ارتفاع النهار بقوله: (فانه غير ما علم ثبوته له)) أى ان الوجوب المحتمل في المقام هو الوجوب المتعلق بذات المقيد و هو غير الوجوب

الذى علم ثبوته، فانه هو الوجوب المتعلق بالمقيد بما هو مقيد (فيكون الشك في ثبوته)) أى فيكون الشك في ثبوت وجوب آخر (له ايضا)) أى لذات المقيد (شكا في اصل ثبوته)) أى شكا في اصل ثبوت وجوب آخر (بعد القطع بعدمه)) أى بعدم تعلق الوجوب بذات المقيد فيستصحب عدمه و (لا)) يكون هناك وجوب متيقن الثبوت مشكوك (في بقائه)) حتى يستصحب.

(١) توضيحه: انه بعد ان بنى على ان الزمان اذا كان ظرفا للحكم فلاستصحاب الحكم مجال، و اذا كان قييدا للموضوع فلا مجال للاستصحاب ... يرد عليه ان ظرفية الزمان للحكم بان لا يكون دخيلا في المصلحة غير معقول لانه فرض لغويته المحضة، و لا يعقل جعل شىء ظرفا للحكم بلا جهة موجبة لذلك، فان اللغوية على الشارع محال، فلا بد و ان يكون الزمان دخيلا، و يتعين ان يكون دخيلا- في متعلق الحكم، لان الحكم هو الارادة للشىء و نفس الارادة ليست من ذوات المصالح و المفاسد، فلاجل ذلك يتعين ان يكون الزمان دخيلا في الموضوع المتعلق للحكم، و اذا كان دخيلا في موضوع الحكم لا يجرى الاستصحاب كما مر الاعتراف به.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٥٧

فانه يقال: نعم، لو كانت العبرة في تعيين الموضوع بالدقة و نظر العقل، و أما إذا كانت العبرة بنظر العرف فلا شبهة في أن الفعل بهذا النظر موضوع واحد في الزمانين، قطع بثبوت الحكم له في الزمان الاول، و شك في بقاء هذا الحكم له و ارتفاعه في الزمان الثانى، فلا يكون مجال إلا لاستصحاب ثبوته (١).

فتلخص: انه اذا كان الشك من الجهة الاخرى لا يجرى استصحاب الحكم، سواء كان في لسان الدليل اخذ الزمان ظرفا لثبوت الحكم او قييدا لموضوعه، لرجوع ما هو ظرف للحكم الى كونه قييدا للموضوع، و انما يجرى دائما استصحاب عدم الحكم. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((ان الزمان لا محالة يكون من قيود الموضوع و ان اخذ ظرفا لثبوت الحكم في)) لسان (دليله)) لان الظرفية المحضة غير معقولة لانها مساوقة للغويته المحال على الحكيم، لان اخذ ما لا غاية في اخذه اصلا في ثبوت حكم الشارع محال على الشارع، و الارادة ليست من ذوات المصالح، فيتعين ان يكون الزمان دخيلا في موضوع الحكم و من قيوده، لدخالته في المصلحة المترتبة على الموضوع المتعلق به الحكم، و هذا مراده من قوله: (ضرورة دخل مثل الزمان فيما هو المناط لثبوته)) أى لثبوت الحكم و هو المصلحة المترتبة على الموضوع المقيد، و اذا رجع الزمان الذى اخذ ظرفا لثبوت الحكم الى كونه قييدا لموضوعه (فلا- مجال)) لاستصحاب الحكم حينئذ، بل لا مجال (إلا لاستصحاب عدمه)) أى عدم الحكم كما عرفت.

(١) حاصل الجواب: انه سيأتى ان المدار في تعيين موضوع الاستصحاب هو نظر العرف، لا نظر العقل و لا لسان الدليل كما سيأتى شرحه ان شاء الله تعالى، و العرف يرى الفرق بين ما اذا اخذ الزمان ظرفا لثبوت الحكم و بين ما اذا اخذ قييدا لموضوعه في لسان الدليل، فان قوله عليه السلام اذا دخل النهار امسك- بنظر العرف- غير قوله امسك في النهار، فان العرف يرى ان الموضوع في الاول هو الامسك، و فى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٥٨

لا يقال: فاستصحاب كل واحد من الثبوت و عدم يجرى لثبوت كلا النظرين، و يقع التعارض بين الاستصحابين، كما قيل (١).

الثانى هو الامسك المقيد بكونه في النهار، و قد عرفت انه اذا كان الحكم متعلقه هو الامسك فلا مانع من جريان الاستصحاب، بخلاف ما اذا كان الموضوع هو الامسك في النهار فانه لا مجرى للاستصحاب فيه. نعم لو كان المدار في تعيين موضوع الاستصحاب هو الدقة العقلية لما كان مجرى للاستصحاب و ان كان الزمان ظرفا لثبوت الحكم، و الى هذا اشار بقوله: ((نعم لو كانت العبرة في تعيين الموضوع)) فى باب الاستصحاب (بالدقة)) العقلية (و نظر العقل)) لكان الامر كما ذكر من عدم جريان الاستصحاب و ان كان الزمان ظرفا لثبوت الحكم (و اما اذا كانت العبرة)) فى تعيين موضوع الاستصحاب (بنظر العرف فلا)) ينبغى (الشبهة)) فى

جريان الاستصحاب فيما كان الزمان ظرفاً لثبوت الحكم لما هو واضح (في ان الفعل بهذا النظر) أى بنظر العرف (موضوع واحد) و هو الامساك غير المقيد، بخلاف ما اذا كان قيماً للموضوع فانه يكون هناك موضوعان: الامساك المقيد بالزمان المخصوص، و الامساك فيما هو خارج عن ذلك الزمان، اما اذا كان الزمان ظرفاً لثبوت الحكم فالموضوع عند العرف هو واحد و هو الامساك غير المقيد، و اذا كان الموضوع واحداً (في الزمانين) اتحدت القضية المتيقنة و القضية المشكوكه و يكون الامساك مما (قطع بثبوت الحكم له في الزمان الاول و شك في بقاء هذا الحكم له و ارتفاعه) عنه (في الزمان الثانى) و مع وحدة الموضوع و اتحاد القضيتين (فلا يكون مجال الاستصحاب ثبوته) أى استصحاب ثبوت الحكم الذى كان له سابقاً و هو وجوب الامساك.

(١)

[التعرض لكلام الفاضل التراقي (قده)]

حاصله: انه يظهر من الفاضل التراقي في المقام جريان الاستصحابين في الحكم المتعلق بما اخذ الزمان فيه: أى يجرى فيه استصحاب وجود الحكم و استصحاب عدم الحكم و يتعارضان، لانه قال في المعارج: فيما لو علم وجوب الجلوس يوم الجمعة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٥٩

فانه يقال: إنما يكون ذلك لو كان في الدليل ما بمفهومه يعم النظرين، و إلا فلا يكاد يصح إلا إذا سبق بأحدهما، لعدم إمكان الجمع بينهما لكمال المنافاة بينهما، و لا يكون في أخبار الباب ما بمفهومه يعمهما، فلا يكون هناك إلا استصحاب واحد، و هو استصحاب الثبوت فيما إذا أخذ الزمان ظرفاً، و استصحاب العدم فيما إذا أخذ قيماً، لما عرفت من أن العبرة في هذا الباب بالنظر العرفي، و لا شبهة في أن الفعل فيما بعد ذاك الوقت معه قبله متحد في الاول و متعدد في الثانى بحسبه، ضرورة أن الفعل المقيد بزمان خاص غير الفعل في زمان آخر (١)،

الى الزوال و شك فيه فيما بعد الزوال، يجوز استصحاب الوجوب الى ما بعد الزوال كما يجوز استصحاب عدمه الثابت قبل التكليف بالجلوس ... انتهى.

و حاصل ما يقوله المصنف: انه لعل نظر التراقي في دعوى جريان استصحاب الوجود و العدم الى انه بناء على كون الموضوع بنظر العرف يجرى استصحاب الوجود، و بناء على كونه بنظر العقل يجرى استصحاب العدم.

و قد اورده المصنف بنحو لا يقال، و حاصله: انه اذا كان هناك نظران نظر العقل و نظر العرف، فيجرى استصحاب وجود الحكم لنظر العرف، و يجرى استصحاب العدم بنظر العقل، و يتعارض الاستصحابان. و في قوله كما قيل اشارة الى انه لعل نظر من قال بجريان الاستصحابين في المقام و تعارضهما الى ذلك و هو الفاضل التراقي.

(١) توضيحه: انه لا يعقل ان يكون الدليل المستفاد منه حجية الاستصحاب شاملاً لكلا النظرين، لان لازمه جعل المتناقضين، و كما ان اجتماع المتناقضين واقعا محال فتشريع المتناقضين محال ايضا لانه من الجمع بين النقيضين، لان لازمه اعتبار الاستصحاب و عدم اعتباره، فلا يعقل ان يكون دليل الاستصحاب شاملاً لكلا النظرين، بل لا بد و ان يكون منزلاً على احد النظرين في تعيين موضوع

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٦٠

.....

الاستصحاب، و سيأتى ان اخبار الاستصحاب منزلة على النظر العرفي، و عليه فلا مجال في المقام الا لاستصحاب وجود الحكم، و لا يجرى استصحاب عدمه لانه انما يجرى حيث يكون الموضوع موكولاً - لنظر العقل، و المفروض عدم كون العقل مرجعاً في تعيين

موضوع الاستصحاب. وقد اشار الى عدم امكان الجمع بين النظرين في موضوع الاستصحاب بقوله: ((انما يكون ذلك)) أى انما يعقل جريان الاستصحابين معا فى المقام ((لو كان فى الدليل)) الدال على حجىة الاستصحاب ((ما بمفهومه يعم النظرين و إلا)) أى و ان لم يكن ما يدل على الاستصحاب شاملا لكلا النظرين ((فلا يكاد يصح)) جريان الاستصحابين معا بل لا يصح إلا أحدهما، و هو المراد من قوله: ((إلا اذا سبق باحدهما)). و اشار الى الوجه فى عدم عموم الدليل لهما بقوله:

((لعدم امكان الجمع بينهما لكمال المنافاة بينهما)) و يكون لازم شمول الدليل لهما اعتبار المتنايين و هو محال ((و)) عليه ((لا)) يعقل ان ((يكون فى اخبار الباب ما بمفهومه يعمهما فلا يكون هناك الا استصحاب واحد)). و اشار الى ان المدار على نظر العرف، و عليه فيكون الجارى استصحاب الوجود دون استصحاب العدم بقوله: ((و هو استصحاب الثبوت فيما اذا اخذ الزمان طرفا و استصحاب العدم فيما اذا اخذ)) الزمان ((قيدا لما عرفت من ان العبرة فى هذا الباب بالنظر العرفى)).

و اشار الى الوجه فى جريان استصحاب الوجود فيما كان الزمان طرفا للحكم، و جريان استصحاب العدم فيما كان الزمان قيدا للموضوع بقوله: ((و لا- شبهة فى ان الفعل فيما بعد ذاك الوقت)) و هو فرض الشك فى بقاء الوجوب للمساك بعد ارتفاع النهار مثلا فان نسبة الشك فى بقاء وجوب الامساك بعد ارتفاع النهار ((معه)) أى مع الفعل ((قبله)) أى قبل ارتفاع النهار ((متحد فى الاول)) و هو ما اذا كان الزمان ماخوذا على نحو يكون الزمان طرفا لثبوت الحكم، و القضية المشكوكة متحدة مع القضية المتيقنة بنظر العرف، و ان الامساك كان واجبا و الآن مشكوك الوجوب فيستصحب ((و)) لكنه ((متعدد فى الثانى)) و هو ما اذا كان الزمان قيدا للموضوع

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٦١

و لو بالنظر المسامحى العرفى (١).

نعم، لا يبعد أن يكون بحسبه- أيضا- متحدا فيما إذا كان الشك فى بقاء حكمه، من جهة الشك فى أنه بنحو التعدد المطلوبى، و أن حكمه بتلك المرتبة التى كان مع ذاك الوقت و إن لم يكن باقيا بعده قطعاً، إلا أنه يحتمل بقاؤه بما دون تلك المرتبة من مراتبه فيستصحب (٢)،

((بحسبه)) أى بحسب اخذه قيدا للموضوع ل ((ضرورة ان الفعل المقيد بزمان خاص)) كالمساك فى خصوص النهار ((غير الفعل فى زمان آخر)) أى فى نفس الامساك الذى يحتمل وجوبه بعد ارتفاع النهار.

(١) الظاهر انه ليس مراده انه فيما اذا كان قيدا للموضوع فالعرف وحده هو الذى يقضى باختلاف متعلق اليقين و الشك، لوضوح انه كما ان العرف يقضى بذلك فالعقل ايضا يقضى به كما عرفت، بل مراده ان المدار على نظر العرف فى صورتين سواء كان العقل غير موافق له كما فى الصورة الاولى، او كان موافقا له كما فى الصورة الثانية. و الله العالم.

(٢) توضيحه: انه فيما اذا كان الزمان قيدا للموضوع فالشك فى بقاء الوجوب بعد ارتفاع الزمان: تارة يكون لاحتمال ان يكون وجوب الامساك فى خارج النهار لمصلحة اخرى، غير المصلحة التى اقتضت وجوبه فى النهار قد حدثت بعد ارتفاع النهار. و اخرى يكون لاجل احتمال ان فى الامساك فى النهار مصلحة ملزمتين:

مصلحة لنفس الامساك، و مصلحة اخرى لكونه فى النهار، و فى هذه الصورة يحتمل المصنف ان يكون الاستصحاب جاريا بنظر العرف، لان الامساك يكون ذا مراتب منها المرتبة النهارية الواجدة لكلا المصلحتين، و منها المرتبة التى تكون بعد ارتفاع النهار، و قد عرفت ان المستصحب اذا كان ذا مراتب و ارتفعت احدى مراتبه يجرى فيه الاستصحاب، و ان هذا القسم و ان كان من اقسام استصحاب القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلى، إلا انه يصح فيه الاستصحاب لاحتمال بقائه ببعض مراتبه

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٦٢

فتأمل جيدا (١).

كما عرفت، و لذا قال (قدس سره): ((نعم لا يبعد ان يكون بحسبه)) أى بحسب النظر العرفي ((ايضا متحدا)) و ان كان الزمان قيدا للموضوع، لكنه ((فيما اذا كان الشك في بقاء حكمه من جهة الشك في انه)) أى من جهة في ان المطلوب المقيّد بالزمان كان (بنحو التعدد المطلوبى و ان حكمه بتلك المرتبة التى كان)) الفعل فيها مطلوبا ((مع ذاك الوقت و ان لم يكن)) هذا الحكم ((باقيا بعده قطعاً)) أى بعد ارتفاع الزمان ((إلا انه يحتمل بقاؤه دون تلك المرتبة من مراتبه فيستصحب)).

(١) لعله اشارة الى انه فى فرض تعدد المطلوب لا- يجرى الاستصحاب، لاذ الامساک و ان احتمل ان فيه مصلحة ملزمة، إلا انه لا يحتمل ان يكون له وجوب غير الوجوب المتعلق به بما هو مقيّد بالزمان، فلا يقين بوجوب متعلق بذات الامساک، بل هو متيقن بعدم فى حال وجود النهار، فالمستصحب عدم وجوب الامساک لا وجوب الامساک.

و الحاصل: ان تعدد المطلوب اذا كان مرجعه الى تعدد الوجوب، بان كان فى المقيّد وجوبان: وجوب لذات المقيّد و وجوب لقيده، فلاستصحاب الوجوب المتعلق بذات المقيّد وجه، لكنهم لا يقولون فى تعدد المطلوب بتعدد الوجوب لان الظاهر انه وجوب واحد متعلق بالمقيّد، نعم للمقيّد مصلحتان: مصلحة فى ذاته و مصلحة فى قيده.

و اما اذا كان مرجعه الى تعدد المصلحة من دون تعدد الوجوب فاستصحاب الوجوب كما اشار اليه فى المتن ينحصر بان يكون لجريان الاستصحاب فى ذى المراتب كالبياض الشديد بعد زوال الشدة، و لا يخفى ان لازم ذى المراتب ان لا يكون للمرتبة الضعيفة وجود فى قبال الوجود للمرتبة القوية، و المصلحتان ليستا من الموجودين بوجود واحد، و لا يساعد العرف على الاستصحاب فى غير الموجودين بوجود واحد. و الله العالم.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٦٣

إزاحة وهم: لا- يخفى أن الطهارة الحديثة و الخبيثة و ما يقابلها يكون مما إذا وجدت بأسبابها، لا يكاد يشك فى بقائها إلا من قبل الشك فى الرافع لها، لا من قبل الشك فى مقدار تأثير أسبابها، ضرورة أنها إذا وجدت بها كانت تبقى ما لم يحدث رافع لها، كانت من الامور الخارجية أو الامور الاعتبارية التى كانت لها آثار شرعية، فلا أصل لاصالة عدم جعل الوضوء سببا للطهارة بعد المذى، أو أصالة عدم جعل الملاقاة سببا للنجاسة بعد الغسل مرة (١)، كما حكى عن بعض الافاضل، و لا يكون

(١)

[إزاحة وهم الفاضل النراقى (قده)]

توضيحه: ان الوهم المشار اليه هو ما ذكره الفاضل النراقى (قدس سره) من تعارض الاستصحابين بين الطهارة الحديثة و الخبيثة، فانه قال- بعد تعرضه لتعارض الاستصحابين فى الليل و النهار:- و فى الطهارة أى الحديثة و الخبيثة اذا حصل الشك فى بقائها: أى الطهارة الحديثة من جهة الشك فى رافعيه المذى لها، و فى نجاسة الثوب المغسول بالماء مرة اذا شك فى ارتفاعها بها: أى اذا شك فى ارتفاع النجاسة و حصول الطهارة من الخبث بالغسل مرة او بمرتين، فان استصحاب الطهارة أى الحديثة فى الوضوء المتعقب بالمذى، و استصحاب النجاسة للثوب المغسول مرة واحدة معارضان باستصحابى عدم جعل الوضوء سببا للطهارة بعد المذى، و عدم جعل الملاقاة سببا للنجاسة بعد الغسل مرة ... انتهى موضع الحاجة من كلامه، و هو صريح فى تعارض الاستصحابين فى الطهارة الحديثة، لانه قال بجريان استصحاب الوضوء فيما اذا تعقبه المذى و انه من الشك فى الرافع، ثم عارض هذا الاستصحاب باستصحاب عدم جعل الوضوء سببا للطهارة بعد المذى، و عارض استصحاب نجاسة الثوب بعد الغسل مرة باستصحاب عدم جعل الملاقاة سببا للنجاسة

بعد الغسل مرة.

و يرد عليه، اولاً: ان الجمع بين هذين الاستصحابين غير معقول.

و توضيح ذلك: ان الشك في الرفع انما هو لاجل احتمال وجود ما يمنع استمرار المقتضى المؤثر، بان يزيل الرفع اثر المقتضى الذى كان مؤثراً حدوثاً فى مرحلة

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٦٤

.....

البقاء، و الشك فى المقتضى و ان كان يشمل الشك من جهة تأثير المقتضى اثره فى مقتضاه، و يشمل الشك من جهة احتمال عدم وجود ما له دخل فى تأثير المقتضى كالمقاربة، أو لاحتمال وجود ما يمنع عن تأثير المقتضى كالرطوبة فى الجسم، إلّا انه لا بد و ان يكون ذلك فى مقام الشك فى حدوث الاثر، لا فى مقام الشك فى بقاء الاثر بعد حصوله بسببه و مقتضيه، و حيث فرض وجود الاثر فالشك فى بقاءه لا بد و ان يكون من جهة الشك فى وجود الرفع لا فى وجود المانع، لانه انما يكون الشك كذلك حيث يشك فى اصل وجود الاثر لاحتمال وجود مانع، لا فى بقاءه بعد وجوده فان الشك حينئذ يكون من الشك لاحتمال وجود رافعه، و بعد اعترافه بكون الشك فى بقاء الطهارة من جهة المذى من الشك فى الرفع، فلا يعقل ان يكون الشك فيه من جهة ما يرجع الى المقتضى الشامل لما لعدمه دخل فى تأثيره، فان المذى و ان امكن ان يكون من الشك فى المانع و هو الذى لعدمه دخل فى حصول الطهارة، إلّا انه بعد تحقق الطهارة حدوثاً فلا بد و ان يكون المذى مما يمنع عن بقاءها لا عن حدوثها، فالجمع بين استصحاب الطهارة للشك فى رافعيه المذى لها، و استصحاب عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذى الذى مرجعه الى كون المذى مانعاً عن حدوث الطهارة- غير معقول، و مثله الحال فى نجاسة الثوب بعد الغسل مرة.

و ثانياً: ان الطهارة و النجاسة اما ان يكونا من الامور الواقعية فهما من الاعراض، و الاعراض بعد وجودها لا ترتفع إلّا برفع، لان الحافظ لوجودها المعروف و هو المحل، فيكون الشك بعد وجودها من الشك فى بقاءها لاجل وجود الرفع.

و ان كانت من الامور الجعلية الاعتبارية فالمستفاد من ادلة الوضوء و ادلة النجاسة انها مما اذا وجدت لا ترتفع إلّا برفع، فدايماً يكون الشك فيها بعد وجودها راجعاً الى الشك فى الرفع.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٦٥

هاهنا أصل إلّا أصالة الطهارة أو النجاسة (١).

الخامس: إنه كما لا إشكال فيما إذا كان المتيقن حكماً فعلياً مطلقاً، لا ينبغي الاشكال فيما إذا كان مشروطاً معلقاً، فلو شك فى مورد لاجل طروء بعض الحالات عليه فى بقاء أحكامه، ففيما صح استصحاب أحكامه المطلقة صح استصحاب أحكامه المعلقة، لعدم الاختلال بذلك فيما اعتبر فى قوام الاستصحاب من اليقين ثبوتاً و الشك بقاء (٢).

فاتضح: انه لا وجه لاصالة عدم جعل الوضوء سبباً بعد المذى، و لا وجه لاصالة عدم جعل الملاقاة سبباً للنجاسة بعد الغسل مرة، لانها مما ترجع الى الشك فى المقتضى، و الى هذا الايراد الثانى أشار بقوله: ((لا يخفى ان الطهارة الحديثة و الخبيثة ... الى آخر الجملة)). قوله (قدس سره): ((كما حكى عن بعض الافاضل)) هو الفاضل النراقى.

(١) حاصله: انه بعد ما عرفت ان الطهارة الحديثة و الخبيثة من الامور التى اذا وجدت لا ترتفع إلّا برفع، فالاستصحاب الجارى فى الوضوء المتعقب بالمذى هو استصحاب بقاء الوضوء لا غير، و هو المشار اليه بقوله: ((إلّا اصالة الطهارة)) و الاستصحاب الجارى فى الثوب النجس بعد الغسل مرة هو استصحاب نجاسة الثوب لا غير، و اليه اشار بقوله: ((او النجاسة)).

[الخامس: الاستصحاب التعليقي]**إشارة**

لا- يخفى ان المعلق: تارة يكون حكما تكليفيا، كما اذا قال: اذا غلى العصير العنبي يحرم اكله، و اخرى يكون حكما وضعيا، كما اذا قال: اذا غلى العصير العنبي ينجس.

و قد وقع الكلام في جريان الاستصحاب في الحكم المعلق و عدمه فيما اذا تبدلت بعض حالات موضوعه، كما اذا صار العنب زيبيا، فهل يجرى الاستصحاب فيما اذا غلى فيحكم بحرمة اكله و نجاسته ام لا؟.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٦٦

و توهم أنه لا- وجود للمعلق قبل وجود ما علق عليه فاختل أحد ركنيه (١) فاسد، فإن المعلق قبله إنما لا يكون موجودا فعلا، لا أنه لا يكون

و المختار للمصنف جريان الاستصحاب فيه، و لذا قال (قدس سره): ((انه كما لا اشكال)) في جريان الاستصحاب ((فيما اذا كان المتيقن حكما فعليا)) كالوضوء المشكوك ارتفاعه بالخففة و الخفتين فان الوضوء حكم فعلي ((مطلقا)) أى غير معلق على شىء، و لا اشكال في جريان الاستصحاب في الحكم الفعلي المطلق أى غير المعلق، كذلك ((لا ينبغي الاشكال فيما اذا كان)) المتيقن حكما ((مشروطا معلقا)) كما لو قال العصير العنبي اذا غلى يحرم او ينجس ((فلو شك في مورد لاجل طروء بعض الحالات عليه في بقاء احكامه)) كما اذا صار العنب زيبيا ((ففيما صح استصحاب احكامه المطلقة)) كما لو شك في بقاء حليّة اكل العصير العنبي لاجل الشك في تحقق غليانه و عدمه، كذلك ((صح استصحاب احكامه المعلقة)) كحرمة فيما اذا صار زيبيا ثم غلى، و قد اشار الى الوجه في جريان الاستصحاب فيه بقوله:

((لعدم الاختلال ... الى آخر الجملة)) و سيظهر ان شاء الله تعالى تمامية جريان الاستصحاب فيه- في نظره- في شرح قوله و توهم.

[اشكالان في جريان الاستصحاب التعليقي و الجواب عنهما]

لا يخفى انه اشار في المتن الى اشكالين في جريان الاستصحاب في المعلق:

الاول: ما اشار اليه بقوله: ((و توهم))، و حاصله: ان الحكم في المعلق لا تحقق له بالفعل إلا بتحقيق ما علق عليه، و قبل تحققه لا حكم فعلي له، و من الواضح تقوّم الاستصحاب بركنيه و هما المتيقن السابق و الشك في بقائه، و حيث عرفت انه لا حكم فعلي في المعلق قبل تحقق ما علق عليه فلا متيقن في المقام قد شك في بقائه، و المفروض في المقام انه في حال كون العنب عنبا لم يتحقق غليان، و في حال تحقق الغليان و هو حال كون العنب زيبيا و ان شك في حرمة هذا العصير إلا انه لا متيقن سابق لهذا الشك، لوضوح ان الزبيب في حال كونه عنبا لم يكن بحرام لعدم تحقق الغليان في تلك الحال، فلا يقين بالحرمة الفعلية حتى يكون الشك في حال الغليان من

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٦٧

موجودا أصلا، و لو بنحو التعليق، كيف؟ و المفروض أنه مورد فعلا- للخطاب بالتحريم- مثلا- أو الايجاب، فكان على يقين منه قبل

طروء الحالة فيشك فيه بعده، ولا يعتبر في الاستصحاب إلا الشك في بقاء شيء كان على يقين من ثبوته، واختلاف نحو ثبوته لا يكاد يوجب تفاوتاً في ذلك.

و بالجمله: يكون الاستصحاب متمماً لدلالة الدليل على الحكم فيما أهمل أو أجمل، كان الحكم مطلقاً أو معلقاً، فببركته يعم الحكم للحالة الطارئة اللاحقة كالحالة السابقة، فيحكم - مثلاً - بأن العصير الزبيبي يكون على ما كان عليه سابقاً في حال غيبته، من أحكامه المطلقة

الشك في بقائها، فالاستصحاب لا - يجرى في المعلق لعدم تمامية أركانه، لوضوح انه اذا لم يكن له يقين سابق لا يكون الشك من الشك في البقاء، بل يكون شكاً ابتدائياً غير مسبوق بشيء، فالاستصحاب بكلاً ركنيه غير موجود في المعلق، لا اليقين السابق لعدم فعليه الحكم، ولا - الشك اللاحق لوضوح انه اذا لم يكن له يقين سابق لا يكون الشك من الشك في بقاء ما كان. وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله: ((و توهم انه لا - وجود للمعلق)) لان فرض التعليق فرض تحقق الحكم (قبل وجود ما علق عليه) الحكم، و حيث المفروض انه لا وجود للغليان في حال الغيبه فلا وجود للحكم في حال الغيبه، فلا يكون في المعلق حكم سابق يكون متعلقاً لليقين (فاختل احد ركنيه) أي فاختل احد ركني الاستصحاب و هو عدم المتيقن السابق، و قد عرفت ايضاً انه حيث لا يكون هناك متيقن سابق لا يكون الشك من الشك في بقاء ما كان.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٦٨

و المعلقة لو شك فيها، فكما يحكم ببقاء ملكيته يحكم بحرمة على تقدير غليانه (١).

(١) لا - يخفى ان قوله فاسد هو خبر لقوله و توهم. و توضيح فساد: ان هذا التوهم انما يكون له مجال بناء على رجوع الشرط في المعلق الى الهيئة و انه قبل تحقق الشرط لا حكم فعلى للمعلق.

و اما بناء على مذهب صاحب الفصول من فعليه الحكم في المعلق فلا مجال لهذا التوهم، لفرض فعليه الحكم في المعلق قبل تحقق الشرط، فانه عليه يكون هناك حكم فعلى و هو متعلق اليقين السابق. و مثله الحال بناء على رجوع الشرط الى المادة كما هو مذهب الشيخ الاعظم، فانه ايضاً بناء عليه يكون الحكم فعلياً غايته ان القضية تكون حقيقية، و قد اوضح المصنف جريان الاستصحاب بناء على رجوع القيد الى المادة في حاشيته على رسائل الشيخ (قدس سرهما) فراجع.

و الحاصل: ان التوهم المذكور انما يكون له وجه - بناء على رجوع الشرط الى الهيئة - لانه على هذا لا يكون الحكم في المعلق فعلياً قبل تحقق الشرط، و لكنه مع ذلك فالتوهم فاسد، لانه لا يشترط في تمامية اركان الاستصحاب ان يكون متعلقه حكماً فعلياً، بل كما يكون حكماً فعلياً كذلك يكون حكماً تعليقياً.

فان كان مراد المتوهم انه في المعلق لا انشاء للحكم اصلاً فهو بديهي الفساد، لوضوح ان هناك إنشاء للحكم بنحو التعليق، و لذا لو شك في نسخ هذا المعلق لاستصحابنا بقاءه و عدم نسخه.

و ان كان مراد المتوهم انه لا شك في بقاء هذا الحكم المعلق، بدعوى انه بعد تحقق الغليان في حال الزبيبي لا شك لاحد في كون العصير العنبي اذ غلى يحرم او ينجس، فلا شك في بقاء هذا الحكم حتى يستصحب، فهو فاسد ايضاً لان مورد الشك في المقام ليس هو الحكم الكلي المعلق، بل مورد الشك هو انطباق هذا الحكم على العصير في حال كونه زبيبا، فالمتيقن السابق هو كون هذا العصير في حال كونه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٦٩

عنا كان يحرم او ينجس اذ غلى، و بعد كونه زيبيا يستصحب هذا الحكم له، و حيث فرض تحقق الغليان فثبت حرمة و نجاسته بواسطة هذا الاستصحاب.

و بعبارة اخرى: ان مجرى الاستصحاب اما ان يكون حكما او موضوعا ذا حكم، و لما كان الموضوع للحرمة عند الغليان هو العنب، و بطرود حالة الزبيبة عليه يشك في ترتب الحكم عليه فيجرى الاستصحاب فيثبت المشروط، و حيث فرض تحقق الشرط و هو الغليان فلا بد من ثبوت الحكم المترتب على العنب اذا غلى، فالاستصحاب يكون متمما لترتب الحكم لانه به يثبت المشروط و الشرط متحقق بالوجدان، فلذلك يثبت الحكم للزبيب عند الغليان. و الى ما ذكرنا اشار بقوله:

((فان المعلق قبله)) أى الحكم المعلق على الغليان فى حالة العنبيّة قبل تحقق الغليان فى حال الزبيبيّة (انما لا- يكون)) حكما (موجودا فعلا-) و لا- يلزم فى المستصحب ان يكون الموضوع المستصحب مما يترتب عليه الحكم فعلا، بل يكفى ان يكون حكمه بنحو التعليق، فالحكم بنحو التعليق و ان لم يكن حكما موجودا بالفعل لكنه حكم موجود بنحو التعليق (لا انه لا يكون موجودا اصلا و لو بنحو التعليق)) فان اللازم فى الاستصحاب كون المستصحب مما له دخالة فى ترتب الحكم، و لا شبهة بالوجدان فى ان العنب الذى كانت حرمة مشروطة بالغليان له اثر بنحو لو تحقق الغليان لتحقيق حكمه و هو الحرمة.

و قد اشار الى ما ذكرنا- من انه ان اريد انه فى المعلق لا حكم اصلا، فيرده انه لا اشكال فى استصحابه فيما اذا شك فى نسخه، و ان اريد انه لا حكم فعلى لعدم تحقق الشرط، فيرده انه يكفى فى الاستصحاب هذا المقدار من كونه لو تحقق الشرط يترتب الحكم- بقوله: ((كيف؟ و المفروض انه مورد فعلا للخطاب بالتحريم- مثلا- او الايجاب)) بالنحو المذكور و هو كونه بحيث لو تحقق الشرط لترتب الحكم، و بهذا يثبت الوجود للحكم بهذا المقدار، و لما كان على يقين من وجود الحكم بهذا المقدار للعنب قبل طرود حالة الزبيبيّة، و بعد طرود حالة الزبيبيّة يشك فى بقاءه فيستصحب،

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٧٠

.....

و لذا قال (قدس سره): ((فكان على يقين منه)) فى حالة العنبيّة مثلا (قبل طرود الحالة)) أى الزبيبيّة مثلا (فيشك فيه)) أى فيشك فى الحكم الموجود بالنحو المذكور (بعده)) أى بعد طرود الحالة (و لا يعتبر فى الاستصحاب إلّا الشك فى بقاء شىء كان على يقين من ثبوته))، و من الواضح انه كان على يقين من ان هذا الشىء عند تحقق الغليان يثبت له الحكم بالفعل، و المعتبر فى الاستصحاب ان يكون الموضوع ذا اثر سواء كان اثره موجودا بالفعل او بنحو التعليق، و لذا قال (قدس سره):

((و اختلاف نحو ثبوته)) أى نحو ثبوت الحكم تارة بنحو الفعلية، و اخرى بنحو التعليق (لا- يكاد يوجب تفاوتاً فى ذلك)) أى فى تحقق ركن الاستصحاب و هو اليقين السابق بما يكون له اثر بالفعل عند تحقق الشرط، و اشار الى ما ذكرنا من ان الاستصحاب فى المقام يكون للموضوع المترتب عليه الاثر، لان موضوع الاثر هو العصير العنبى، و بالاستصحاب يثبت بقاء هذا الموضوع عند طرود حالة الزبيبيّة فيشملة الدال على ان العصير العنبى يحرم اذا غلى فيحرم لفرض تحقق الغليان. و الحاصل: ان العصير العنبى لما لم يكن له اطلاق لفظى يشمل حالة الزبيبيّة فكان من هذه الناحية مجملا او مهملا، و لكن بواسطة الاستصحاب يتم الموضوع المترتب عليه الحكم بقوله: ((و بالجملة يكون الاستصحاب متمما لدلالة الدليل)) الدال (على الحكم)) فى العصير العنبى مثلا (فيما اهمل او اجمل)) و لم يكن للدليل اطلاق لفظى سواء (كان الحكم مطلقا)) أى فعليا (او)) كان (معلقا فبركته)) أى الاستصحاب (يعم الحكم للحالة الطارئة)) و هى مثل حالة الزبيبيّة (اللاحقة)) فتكون كالحالة السابقة و هى حالة العنبيّة من حيث الحكم (فيحكم)) لاجل الاستصحاب (مثلا بان العصير الزبيبي يكون على ما كان عليه سابقا حال عنيته)) سواء (من احكامه المطلقة)) أى الفعلية

(و المعلقة) كحرمته او نجاسته فيما اذا غلى (لو شك فيها فكما يحكم ببقاء ملكيته) أى ملكية العنب لملكه التى هى من احكامه الفعلية، كذلك (يحكم بحرمته على تقدير غليانه)).
 بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٧١
 إن قلت: نعم، و لكنه لا مجال لاستصحاب المعلق لمعارضته باستصحاب ضده المطلق، فيعارض استصحاب الحرمة المعلقة للعصير باستصحاب حليته المطلقة (١).

لا يخفى ان حاصل ما اجاب به المصنف هو كون الحكم المعلق له وجود بهذا المقدار و هو كاف فى الاستصحاب. و قد اجاب عنه الشيخ الاعظم فى رسائله [١٦] بما حاصله: ان المستصحب فى المعلق اما الملازمة بين غليان العصير و حرمة، او سببية الغليان للحرمة فى هذا العصير، و الملازمة و السببية كلاهما امران فعليان لا معلقان.
 و فيه: ان الملازمة او السببية الموجودة هى بنحو الكلية، و مرجعها الى جعل الملازمة بين العصير اذا غلى و بين الحرمة، أو كون الغليان اذا تحقق يكون العصير حراما، و من الواضح انه ما لم يتحقق الغليان بالفعل لا تكون الملازمة و لا السببية فعليا فيعود المحذور.
 (١) هذا هو الاشكال الثانى فى استصحاب المعلق. و حاصله: ان الاستصحاب فى المعلق دائما معارض باستصحاب يعارضه، مثلا استصحاب الحرمة فى العصير العنبى عند الغليان فى حال كونه زيبيا يعارضه استصحاب الحلية الفعلية للعصير الزيبى قبل الغليان، او استصحاب الحلية للعصير العنبى قبل الغليان، فان العصير العنبى قبل الغليان كان مباحا قطعاً و بعد ان صار زيبيا و تحقق غليانه يشك فى ارتفاع هذه الحلية فتستصحب، فيعارض هذا الاستصحاب استصحاب الحرمة المعلقة على الغليان و بعد التعارض يتساقطان، فلا يكون هناك ما يثبت الطهارة. و الى هذا اشار بقوله: (لا- مجال لاستصحاب المعلق) و هو الحرمة بعد الغليان (لمعارضته باستصحاب ضده المطلق) أى الفعلى و هو الحلية الفعلية (فيعارض

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٧٢

قلت: لا يكاد يضر استصحابه على نحو كان قبل عروض الحالة التى شك فى بقاء حكم المعلق بعده، ضرورة أنه كان مغنيا بعدم ما علق عليه المعلق، و ما كان كذلك لا يكاد يضر ثبوته بعده بالقطع فضلا عن الاستصحاب، لعدم المضادة بينهما، فيكونان بعد عروضها بالاستصحاب كما كانا معا بالقطع قبل بلا منافاة أصلا، و قضية ذلك انتفاء حكم المطلق بمجرد ثبوت ما علق عليه المعلق، فالغليان فى المثال كما كان شرطا للحرمة كان غاية للحلية (١)، فإذا شك فى حرمة المعلقة

استصحاب الحرمة المعلقة للعصير باستصحاب حليته المطلقة) أى الحلية الفعلية الثابتة للعصير قبل الغليان.

(١) لا يخفى ان الشيخ الاعظم قد اجاب عن هذا الاشكال فى رسائله بما حاصله: انه لا جريان لاستصحاب الحلية قبل الغليان لانه من استصحاب المسبب، و استصحاب السبب حيث يكون جاريا يكون حاكما على استصحاب المسبب، و من الواضح ان ارتفاع الحلية للعصير من آثار حرمة العصير، و المفروض جريان الحرمة المعلقة فيكون من آثارها ارتفاع الحلية فلا مجرى لاستصحاب الحلية.
 و اورد عليه: ان الاستصحاب السببى انما يكون حاكما على الاستصحاب المسببى حيث يكون المسبب من الآثار الشرعية للسبب لا من آثاره العقلية، و ارتفاع الحلية فى المقام من الآثار العقلية للحرمة من باب حكم العقل بملازمة عدم احد الضدين لوجود الضد الآخر، و لما كانت الحرمة فى المقام ضدا للحلية فيكون اللازم العقلى للحرمة هو ارتفاع الحلية ... و لعله لذلك سلك المصنف طريقا آخر للجواب.

و توضيحه: ان الضدين اللذين لا ثالث لهما فى موضوع واحد يكون الدليل الدال على شرط لاحدهما دالا ايضا على كون الشرط المعلق عليه وجود احدهما هو غاية لوجود الآخر، فان الشارع اذا جعل الحلية للعصير بان قال العصير حلال،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٧٣

.....

ثم قال العصير اذا غلى يحرم، فانه يفهم من كلامه هذا ان الغليان شرط للحرمة و غاية للحلية.

فاتضح: ان الغليان غاية شرعية للحلية، و ليس غاية عقلية لها من باب كون لازم وجود احد الضدين ارتفاع الضد الآخر، لانه على هذا تكون الغاية عقلية.

و اذا ثبت ان الغاية شرعية فلا يرد عليه ان الحلية فى المقام و ان كانت مغياة بالغليان الا ان الغاية عقلية، و لازمه كون استصحاب الحلية المغياة موافقا لاستصحاب الحرمة المعلقة امرا عقليا لا شرعيا، و اذا كانت الحلية غير مغياة شرعا فلا يكون جريان استصحابها موافقا، بل يكون معارضا لاستصحاب الحرمة.

و الحاصل: ان الغاية فى المقام شرعية جعلية لا عقلية، و اذا كانت الغاية شرعية يتضح ان جريان استصحاب الحلية للعصير العنبى قبل الغليان المغياة بالغليان بعد طرء حالة الزبيبة يكون موافقا لاستصحاب الحرمة المعلقة على الغليان، فان المستصحب فى الاول هو الحلية الفعلية للعصير العنبى المغياة بالغليان فى حال كونه زبيبا، فيقال كان هذا العصير حلالا بحلية غايته الغليان، فعند تحقق الغليان لا بد من ارتفاع تلك الحلية المغياة به، و من الواضح ان هذا الاستصحاب الذى نتيجته ارتفاع الحلية يوافق استصحاب الحرمة المعلقة على الغليان لانه يعارضه.

و الحاصل: انه كما لا منافاة بين قوله العصير العنبى حلال حتى يغلى، و بين قوله العصير العنبى يحرم اذا غلى، لوضوح انه بعد تحقق الغليان ترتفع الحلية لدلالة الدليل الدال على ان أمدها ينقضى بالغليان و تثبت الحرمة لتتحقق شرطها و هو الغليان، فانه ايضا كذلك لا منافاة بين استصحاب حلية العصير العنبى عند طرء حالة الزبيبة المغياة بالغليان، و بين استصحاب حرمة العصير العنبى المعلقة على الغليان عند طرء حالة الزبيبة، لبداهة انه بعد كون الغاية شرعية فارتفاع الحلية المغياة هو مما يدل عليه قوله العصير العنبى حلال حتى يغلى، و فى فرض الشك لطرء

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٧٤

.....

حالة الزبيبة فبالاستصحاب تتم هذه الدلالة الشرعية، و هذا موافق لاستصحاب حرمة العصير العنبى المعلقة على الغليان.

و قد اشار الى ما ذكرنا من كون استصحاب الحلية الفعلية لا يعارض استصحاب الحرمة المعلقة بقوله: ((لا يكاد يضر استصحابه على نحو كان قبل عروض الحالة)) و هو استصحاب الحلية الفعلية التى كانت للعصير العنبى قبل عروض الزبيبة و الغليان ((التى)) من اجل عروض الحالة و تحقق الغليان يحصل ((شك فى بقاء حكم المعلق بعده)) أى بعد عروض الحالة و تحقق الغليان يحصل الشك فى بقاء الحرمة المعلقة، و انما كان لا يضر استصحاب الحلية الفعلية للحرمة المعلقة ل ((ضرورة انه كان معنيا بعدم ما علق عليه المعلق)) فما هو الشرط للحرمة المعلقة شرعا هو غاية ايضا شرعا للحلية الفعلية ((و ما كان كذلك لا يكاد يضر ثبوته بعده بالقطع فضلا عن الاستصحاب)). و حاصله: انه لو كان بين استصحابهما تناف لكان بين ثبوتهما بالقطع ايضا تناف، و حيث لم يكن تناف بين ثبوتهما بالقطع فلا يكون تناف بين استصحابهما بطريق اولى، و السبب فى الاولوية ان الاستصحاب حكم تعبدى ظاهرى و بالقطع يكون الثبوت واقعيًا، و اذا لم يكن بين الحكمين المجتمعين الواقعيين تناف لا يكون بطريق اولى تناف بينهما فيما اذا كانا ظاهريين، و قد عرفت انه انما لا يكون بينهما تناف ((لعدم المضادة بينهما)) فان الحلية الفعلية المغياة شرعا بالغليان ترتفع بالغليان كما تتحقق الحرمة المعلقة على الغليان بوجود الغليان.

فاتضح: ان الحكمين متوافقان لا متضادان و حيث لا مضادة بينهما (فيكونان)) أى الحلية الفعلية المغيأة بالغلين و الحرمة المعلقة على الغلين (بعد عروضها)) أى بعد عروض حالة الزبيبية و تحقق الغلين (ب)) سبب (الاستصحاب كما كانا معا بالقطع قبل)) أى قبل الاستصحاب (بلا منافاة اصلا)) بينهما (و قضية ذلك)) أى و قضية كونهما متوافقين لا متضادين هو (انتفاء حكم المطلق)) أى الحكم الفعلي (بمجرد ثبوت ما علق عليه المعلق)) و هو الغلين لانه غاية شرعا للحكم الفعلي

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٧٥

بعد عروض حالة عليه، شك في حليته المغيأة لا محالة أيضا، فيكون الشك في حليته أو حرمة فعلا بعد عروضها متحدا خارجا مع الشك في بقائه على ما كان عليه من الحلية و الحرمة بنحو كانتا عليه، فقضية استصحاب حرمة المعلقة بعد عروضها الملازم لاستصحاب حليته المغيأة حرمة فعلا بعد غليانه و انتفاء حليته، فإنه قضية نحو ثبوتها كان بدليلها أو بدليل الاستصحاب، كما لا يخفى بأدنى التفات على ذوى الالباب، فالتفت و لا تغفل (١).

و شرط شرعا للحكم المعلق، و من الواضح لا بد من انتفاء امد الحكم المغيى بغاية عند تحقق الغاية، كما لا بد من تحقق الحكم المعلق عند تحقق ما علق عليه (ف)) ان (الغلين فى المثال كما كان شرطا للحرمة)) فى قوله العصور يحرم اذا غلى كذلك (كان)) الغلين ايضا (غاية للحلية)) .

(١) توضيحه: انه بعد عروض حالة الزبيبية و تحقق الغلين، فان هناك شكنا فعليا فى الحلية و شكنا فعليا فى الحرمة ايضا، و انما كان الشك فى الحرمة فعليا كالشك فى الحلية لان المفروض تحقق الغلين، فعلى فرض كونه شرطا للحرمة فقد صارت الحرمة فعلية بسبب تحقق شرطها، فهنا شكنا: شك فى الحرمة و شك فى الحلية، و هذان الشكّان متحدان مع الشك فى بقاء الحلية الفعلية قبل تحقق الغلين، و الشك فى بقاء الحرمة المعلقة على الغلين قبل الغلين.

و الداعى للإشارة الى هذا الاتحاد هو نفي ان يدعى عدم توافق الاستصحابيين فى المقام، بان الحلية الفعلية انما توافق الحرمة المعلقة، و بعد فرض كون الحرمة المشكوكه فعليه فهو غير الحرمة المعلقة، و اذا كانت غير الحرمة المعلقة تكون الحلية الفعلية و الحرمة الفعلية من المتضادين لا من المتوافقين، و يكون استصحاب الحلية معارضا لاستصحاب الحرمة لا موافقا، فلذلك اشار الى انهما متحدان و ان الشك فى الحرمة بعد عروض حالة الزبيبية و تحقق الغلين هو عين الشك فى الحرمة المعلقة على

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٧٦

.....

الغلين، و الدليل على اتحادهما هو ما تقدّم تحقيقه فى الواجب المشروط، و انه عند تحقق شرطه لا يخرج عن الاشتراط الى الاطلاق، بل هو لا يزال واجبا مشروطا، و لكنه قد تحقق شرطه و لتحقق شرطه يكون الحكم فيه فعليا، فكون الحكم فيه بعد تحقق شرطه فعليا لا يستلزم خروجه عن كونه واجبا مشروطا، و ألّا لزم الانقلاب أو الخلف، لان معنى كونه مطلقا هو كونه غير مشروط، فاذا كان تحقق الشرط موجبا لكونه غير مشروط لزم الانقلاب و خلف فرض كونه مشروطا.

فاتضح مما ذكرنا: ان الشك فى الحرمة الفعلية بعد تحقق الغلين متحد مع الشك فى بقاء الحرمة المعلقة على الغلين بعد تحقق الغلين عند عروض الزبيبية، و مع فرض الاتحاد لا يكون هناك الا الحلية المغيأة و الحرمة المعلقة، و قد عرفت انهما متوافقان لا متضادان، و الى ما ذكرنا اشار بقوله: (فاذا شك فى حرمة المعلقة بعد عروض حالة عليه)) و هى حالة الزبيبية و تحقق الغلين فقد (شك فى حليته المغيأة لا محالة ايضا)) لما عرفت من ان الغلين كما انه شرط للحرمة المعلقة فهو ايضا غاية للحلية الفعلية، و حيث ان المشروط لا يخرج عن كونه مشروطا الى كونه مطلقا بعد تحقق شرطه (ف)) لذلك (يكون الشك فى حليته أو حرمة فعلا بعد

عروضها)) أى بعد عروض حالة الزبيبة و تحقق الغليان (متحدا خارجا مع الشك فى بقائه على ما كان عليه من الحلية و الحرمة بنحو كانت عليه)) و هما الحلية الفعلية و الحرمة المعلقة، و اذا كانا متحدين فلا يكون هناك الا الحلية الفعلية و الحرمة المعلقة التى صارت فعلية بتحقيق الشرط، فليس هنا بعد تحقق الغليان الا استصحاب الحرمة المعلقة و استصحاب الحلية المغيأة، و هما متوافقان لا متضادان كما عرفت، و لذا قال (قدس سره): ((فقضية استصحاب حرمة المعلقة بعد عروضها)) أى بعد عروض حالة الزبيبة و تحقق الغليان (الملازم)) هذا الاستصحاب ((لاستصحاب حليته المغيأة)) بالغليان و لازمهما هو ((حرمة فعلا بعد غليانه)) لتحقيق الشرط ((و انتفاء حليته)) لتحقيق الغاية ((فانه فضية نحو ثبوتها)) أى ان قضية كون الشئ الواحد

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٧٧

السادس: لا فرق أيضا بين أن يكون المتيقن من أحكام هذه الشريعة أو الشريعة السابقة، إذا شك فى بقائه و ارتفاعه بنسخه فى هذه الشريعة، لعموم أدلة الاستصحاب (١)، و فساد توهم اختلال أركانه فيما كان المتيقن من أحكام الشريعة السابقة لا محالة، إما لعدم اليقين بثبوتها فى حقهم، و إن علم بثبوتها سابقا فى حق آخرين، فلا-شك فى بقائها أيضا، بل فى ثبوت مثلها، كما لا يخفى، و إما لليقين بارتفاعها بنسخ الشريعة السابقة

شرطا لضعف و غاية لضعفه الآخر هو ذلك سواء ((كان بدليلهما)) بان يتحققا بالقطع و ذلك بان يغلى العصير العنبي قبل ان يكون زبيبا، فانه بغليانه ترتفع الحلية الفعلية المغيأة و تتحقق الحرمة المعلقة على الغليان ((او)) كان ((بدليل الاستصحاب)) كما لا يخفى، و ذلك عند تحقق الغليان فى حالة الزبيبة.

(١)

[السادس: استصحاب عدم نسخ الشرائع السابقة]

إشارة

توضيحه: انه لا-اشكال ايضا فى جريان الاستصحاب فيما اذا شك فى نسخ الحكم الثابت فى شريعتنا، و كما لا اشكال فى هذا لا ينبغى الاشكال ايضا فى جريان الاستصحاب فيما اذا شك فى نسخ الحكم الثابت فى الشريعة السابقة لاحتمال نسخه بهذه الشريعة، لشمول ادلة الاستصحاب مثل قوله و لا ينقض اليقين بالشك، فان الاستفادة منه ان اليقين المتعلق بحكم أو موضوع ذى حكم لا ينقض بالشك، و هو ظاهر الشمول لكل ما كان متعلقا لليقين و الشك، و منه الحكم الثابت فى الشريعة السابقة اذا شك فى بقائه لاحتمال نسخه فى هذه الشريعة و عدم نسخه، لتامية اركان الاستصحاب بالنسبة اليه لليقين بتحقيقه سابقا فى الشريعة المتقدمة و الشك فى بقائه فى هذه الشريعة لاحتمال نسخه فيها، و لذا قال (قدس سره): ((لا فرق ايضا بين ان يكون المتيقن من احكام هذه الشريعة او)) من احكام ((الشريعة السابقة اذا شك فى بقائه و ارتفاعه ب)) سبب احتمال ((نسخه فى هذه الشريعة)) و بهذا اشار الى تامية اركان الاستصحاب فيه و هما اليقين السابق و الشك اللاحق، كما اشار الى شمول ادلة الاستصحاب له بقوله: ((لعموم ادلة الاستصحاب)).

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٧٨

بهذه الشريعة، فلا شك فى بقائها حينئذ، و لو سلم اليقين بثبوتها فى حقهم (١)، و ذلك لان الحكم الثابت فى الشريعة السابقة حيث كان ثابتا

(١)

[وجوه لمنع استصحاب الشرائع السابقة]

لا يخفى انه قد استشكل في جريان الاستصحاب في الحكم الثابت في الشريعة السابقة بوجوه:
الاول: ما اشار اليه بقوله: ((وفساد توهم اختلال اركانه ... الى آخره)).

و توضيحه: انه لا- اشكال في ان الحكم الثابت لموضوع اذا ثبت لموضوع آخر فانه يكون حكما آخر غير الحكم الثابت للموضوع الاول، غاية الامر انه يكون حكما مثله، وكذا اذا احتمل ثبوته لموضوع آخر فانه بعد كونه حكما آخر يكون الشك فيه شكا في الحدوث لا- شكا في بقاء ما كان، لوضوح عدم اليقين السابق بالحكم المحتمل ثبوته لموضوع آخر غير الموضوع الاول، و حيث لا يقين سابق فلا شك في البقاء و انما هو شك في الحدوث.

فاذا عرفت هذا ... نقول: ان الحكم الثابت في الشريعة السابقة موضوعه المكلف الموجود في زمان تلك الشريعة، و ثبوته في شريعتنا انما هو ثبوت حكم آخر مثل الحكم السابق لان موضوعه هو المكلف الموجود في شريعتنا، و ليس هو نفس الحكم الثابت في الشريعة السابقة، و على هذا فلا- مجرى للاستصحاب في الحكم الثابت في الشريعة السابقة، لارتفاعه قطعاً بارتفاع موضوعه و هو المكلف الموجود في تلك الشريعة، فلا يقين بالحكم السابق حتى يكون الشك شكا في بقاءه، بل الشك فيه دائما شك في الحدوث لا في البقاء، لانه شك في حدوث حكم آخر غير الحكم الاول.

و الحاصل: انه لا يجرى الاستصحاب في احكام الشريعة السابقة لعدم تمامية كلا ركني الاستصحاب فيها حيث لا يقين سابق بالحكم، و اذا لم يكن هناك يقين سابق فلا- يكون شك في البقاء ايضا، فكلا ركني الاستصحاب مفقودان في الاحكام الثابتة في الشريعة السابقة، و لذا قال (قدس سره): ((توهم اختلال اركانه)) أى حاصل هذا
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٧٩

.....

التوهم هو اختلال اركان الاستصحاب (فيما كان المتيقن من احكام الشريعة السابقة لا محالة اما لعدم اليقين بثبوتها)) لا يخفى ان قوله اما هو لعطفه الاشكال الثاني الآتي في قوله: و اما لليقين بارتفاعها ... الى آخره. و على كل فحاصل هذا الاختلال هو عدم اليقين بثبوت الاحكام الثابتة في الشريعة السابقة ((في حقهم)) أى في حق الموجودين في الشريعة ((و ان علم بثبوتها)) أى و ان علم بثبوت هذه الاحكام ((سابقا في حق آخرين)) و قد عرفت ان السبب في عدم اليقين هو كون الموضوع للاحكام الثابتة في الشريعة السابقة هو المكلف الموجود في تلك الشريعة، و لا اشكال في ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه فلا يقين سابق بالحكم، و قد اشار الى عدم الشك في البقاء ايضا بقوله: ((فلا شك في بقاءها)) أى فلا شك في بقاء تلك الاحكام ((ايضا بل)) الشك دائما يكون ((في ثبوت مثلها)) لاهل هذه الشريعة اللاحقة و هو من الشك في الحدوث لا من الشك في البقاء.

ثم لا يخفى ان المصنف آخر الجواب عن هذا الاشكال بعد ذكره للاشكال الثاني، الذي اشار اليه بقوله (قدس سره): ((و اما لليقين بارتفاعها ... الخ)) هذا هو الاشكال الثاني على جريان الاستصحاب في احكام الشريعة السابقة، و حاصله: انه لا اشكال في نسخ الشريعة اللاحقة للشريعة السابقة، و النسخ لا يكون الا برفع الشريعة النسخة لجميع احكام الشريعة المنسوخة، و اذا كانت جميع احكام الشريعة السابقة منسوخة فاحكام الشريعة السابقة و ان تعلق بها يقين سابق الا انه قد تعقبه اليقين بالارتفاع و مع تحقق اليقين بالارتفاع، لا يعقل ان يكون الشك فيها من الشك في البقاء، بل لا بد و ان يكون دائما من الشك في الحدوث.

و الحاصل: انه لو سلمنا ان الموضوع للاحكام في الشريعة السابقة مطلق المكلف الشامل لاهل هذه الشريعة ايضا، الا انه بعد تحقق نسخها بالشريعة اللاحقة لا يكون الشك في الحكم من الشك في البقاء، بل هو من الشك في الحدوث.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٨٠

.....

فاتضح: انه لو سلمنا عدم ورود الاشكال الاول فان هذا الاشكال الثاني وارد عليه، فلا مجال للاستصحاب في احكام الشريعة السابقة. و الى ما ذكرنا اشار بقوله:

((و اما لليقين بارتفاعها)) أى ان اختلال جريان الاستصحاب في احكام الشريعة السابقة، اما للاشكال الاول الذى اشار اليه بقوله اختلال اركانه ... الى آخره، او لهذا الاشكال الثانى الذى حصله: انه لا- وجه لجريان الاستصحاب فيها لليقين بارتفاعها ((بنسخ الشريعة السابقة بهذه الشريعة)) اللاحقة، و مع اليقين بارتفاع تلك الاحكام الثابتة فى تلك الشريعة ((فلا)) يكون ((شك فى بقائها حينئذ)) أى بعد كون هذه الشريعة ناسخة لجميع احكام الشريعة السابقة ((و لو سلم اليقين بثبوتها)) أى و لو سلم حصول اليقين بثبوت احكام الشريعة السابقة ((فى حقهم)) أى فى حق اهل الشريعة اللاحقة، بان كان الموضوع للاحكام هو مطلق المكلف الشامل لاهل هذه الشريعة اللاحقة.

و ينبغى ان لا- يخفى ان هذا الاشكال الثانى لا يتم الا بان يكون نسخ الشريعة نسخا لها بجميع احكامها، لوضوح انه لو كان النسخ يتحقق بنسخ بعض الاحكام لما كان هناك يقين بارتفاع جميع احكامها، و اذا لم يكن يقين بارتفاع جميع احكامها امكن ان يجرى الاستصحاب لتحقق اركانه، و هو اليقين السابق بالحكم الشامل لاهل هذه الشريعة، و الشك فى بقائه لاحتمال كونه من الاحكام المنسوخة بهذه الشريعة.

و قد ذكر بعضهم وجها لكون النسخ لا يكون الا بنسخ جميع احكام الشريعة السابقة بما حصله: ان النسخ اما ان يكون بتجدد المبلغ من دون نسخ للاحكام اصلا، و هو باطل للزوم ان يكون لكل نبي شريعة ناسخة، و من المسلم ان كثيرا من الانبياء لا شرايع لهم ناسخة و جميعهم مبلغون.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٨١

لافراد المكلف، كانت محققة وجودا أو مقدره، كما هو قضية القضايا المتعارفة المتداوله، و هى قضايا حقيقية، لا خصوص الافراد الخارجية،

و اما ان يكون النسخ للشريعة يتحقق بنسخ بعض الاحكام فيها، و هو باطل ايضا لان لازمه ان الشريعة الواحدة التى يحصل فيها النسخ لبعض احكامها ان تكون شرايع متعددة.

و اما ان يكون النسخ للشريعة يتحقق بنسخ جل احكامها، و هو باطل ايضا لان شريعة عيسى عليه السلام كانت ناسخة لشريعة موسى عليه السلام، مع ان احكام شريعة موسى عليه السلام اكثرها ثابتة فى شريعة عيسى عليه السلام، و لم يغير عيسى عليه السلام من احكام شريعة موسى الا احكاما قليلة ... فيتعين ان يكون النسخ انما يتحقق بنسخ جميع احكام الشريعة السابقة، و الاحكام الثابتة فى شريعة عيسى هى مثل احكام شريعة موسى لانها هى بعينها.

و الجواب عنه: ان النسخ يتحقق بامرین: الاول: ان يكون المبلغ مبلغا بنفسه، فانه اذا كان مبلغا عن النبي الذى قبله لا يكون ناسخا لشريعته. الثانى: ان ينسخ مقدارا من احكامه، فانه لو لم يكن ناسخا لحكم من احكامه لا يتحقق كونه مبلغا بنفسه، اذ كونه مبلغا هو ان يكون مما يجرى التبليغ على يده، و كونه بنفسه مبلغا معناه ان يكون مبلغا للاحكام التى اختص بها، و اذا كان مبلغا لاحكام غيره لا يكون له احكام اختص بها.

فاتضح مما ذكرنا: ان النسخ للشريعة السابقة يتحقق و لو بنسخ بعض احكامها، على ان يكون المبلغ مبلغا و لو لبعض احكام شريعته.

و منه ظهر فساد لزوم كون النسخ في الشريعة الواحدة لازمه تعدد الشرائع، لوضوح عدم تجدد المبلغ. و اتضح ايضا انه لا مانع من كون الشريعة الثانية ناسخا و لو بنسخ بعض احكام الشريعة السابقة، فيما اذا تجدد المبلغ. و ظهر ايضا ان تجدد المبلغ حيث لا يكون مبلغا عن نفسه لا يستلزم النسخ.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٨٢

كما هو قضية القضايا الخارجية، و إلا لما صح الاستصحاب في الاحكام الثابتة في هذه الشريعة، و لا النسخ بالنسبة إلى غير الموجود في زمان ثبوتها، كان الحكم في الشريعة السابقة ثابتا لعامة أفراد المكلف ممن وجد أو يوجد، و كان الشك فيه كالشك في بقاء الحكم الثابت في هذه الشريعة لغير من وجد في زمان ثبوته (١)، و الشريعة السابقة و إن كانت منسوخة

(١) هذا هو الجواب عن الاشكال الاول، و حاصله: ان القضية الدالة على الحكم:

تارة تكون قضية خارجية، و حينئذ يكون موضوع الحكم فيها هو افراد المكلف الموجود في زمان تلك الشريعة، و اخرى تكون القضية حقيقية و لا بد في القضية الحقيقية ان يكون الموضوع فيها هو افراد المكلف الاعم من المحققة الوجود و المقدرة الوجود، و لا يكون لها اختصاص بزمان خاص، و على هذا فموضوع الحكم في احكام الشريعة السابقة لا يكون مختصا باهل تلك الشريعة، بل يكون عاما لكل مكلف مقدّر الوجود و منه اهل هذه الشريعة اللاحقة. و لا يخفى ان الغالب في قضايا الاحكام هي كونها على هذا النحو الثاني دون النحو الاول.

و يدل على كون قضايا الاحكام بنحو القضايا الحقيقية دون الخارجية امران:

الاول: انه لو كانت قضايا الاحكام بنحو القضايا الخارجية لما امكن جريان الاستصحاب في الاحكام الثابتة في كل شريعة- و منها شريعتنا- للمعدومين في حال نزول تلك الاحكام، لوضوح ان الموضوع في القضية الخارجية هو خصوص الموجودين البالغين في زمان نزول الحكم، و الذين يوجدون بعد ذلك هم موضوع آخر للحكم، و مع اختلاف الموضوع لا مجرى للاستصحاب. لا يقال: ان اشتراك المعدومين مع الموجودين في زمن الخطاب بالحكم انما هو لدليل الاشتراك لا للاستصحاب.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٨٣

.....

فانه يقال: ان الاجماع القائم على الاشتراك لا دلالة فيه على انه حكم بالخصوص على الاشتراك، و انما القدر المتيقن منه هو مشاركة المعدومين للموجودين في الحكم، و لعل وجهه هو كون القضايا حقيقية.

الثاني: انه لو كانت القضايا الاحكامية قضايا خارجية لما امكن ان يتأتى النسخ للحكم في مثل هذه الشريعة و غيرها أا بالنسبة الى الموجودين في زمان الحكم، لان النسخ رفع الحكم الثابت لو لا-النسخ، و اذا كان الحكم مختصا بالموجودين في زمان الحكم لا يكون حكما بالنسبة الى المعدومين، فلا يصح نسخ الحكم بالنسبة اليهم اذ لا حكم لهم حتى يكون منسوخا، و لا بد من اختصاص النسخ للحكم بخصوص الحكم المختص بالموجودين في زمانه.

فظهر مما ذكرنا: ان قضايا الاحكام هي قضايا حقيقية لا خارجية، و قد عرفت ان الموضوع في القضية الحقيقية هي الافراد المحققة و المقدرة الوجود، و على هذا فالموضوع في قضايا الاحكام في الشريعة السابقة مما يعم اهل هذه الشريعة، فاذا شك في نسخه كان ذلك من الشك في بقاءه، فيجرى فيه الاستصحاب لوجود كلا ركنيه اليقين السابق بالحكم العام الشامل لاهل هذه الشريعة و الشك في بقاءه لاحتمال نسخه فيستصحب، و اتضح انه لا فرق في جريان الاستصحاب بين حكم هذه الشريعة و بين حكم الشريعة السابقة اذا شك في نسخه لتمايمية اركان الاستصحاب فيهما معا، و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((و ذلك)) أي ان السبب في فساد التوهم الاول

الذي حاصله كما مر: هو ان الموضوع لاحكام الشريعة السابقة هو خصوص الموجودين في زمان تلك الشريعة، و الموجودون في زمان هذه الشريعة موضوع آخر، فلا مجرى للاستصحاب بالنسبة الى احكام الشريعة السابقة اذا شك في نسخه هو (لان الحكم الثابت في الشريعة السابقة)) موضوعه مما يعم اهل هذه الشريعة (حيث)) انه من القضايا الحقيقية و (كان)) فيها (ثابتا لافراد المكلف)) سواء (كانت محققة وجودا او مقدرة)) الوجود (كما هو قضية القضايا المتعارفة المتداولة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٨٤

بهذه الشريعة يقينا، إلا أنه لا يوجب اليقين بارتفاع أحكامها بتمامها، ضرورة أن قضية نسخ الشريعة (١) ليس ارتفاعها كذلك، بل عدم بقائها

و هي قضايا حقيقية)) الحكم فيها يعم الموجود و المقدّر الوجود، و لا يختص بزمان مخصوص (لا)) ان الحكم فيها على (خصوص الافراد الخارجية كما هو قضية القضايا الخارجية)).

ثم اشار الى الدليل الاول على كون قضايا الاحكام حقيقية لا خارجية بقوله:

(و الأ لما صحّ الاستصحاب ... الى آخر الجملة)) كما مرّ بيانه، و اشار الى الدليل الثاني بقوله: (و لا النسخ بالنسبة الى غير الموجود في زمان ثبوتها)) أي في زمان ثبوت تلك الاحكام.

قوله: (كان الحكم في الشريعة السابقة)) هذا مرتبط باول قوله و ذلك: أي لما كانت القضايا في الشريعة السابقة من القضايا الحقيقية كان الحكم في الشريعة السابقة (ثابتا لعامة افراد المكلف ممن وجد او)) المقدر ممن (يوجد)) و لم يكن الحكم فيها مختصا بزمان مخصوص (و)) حينئذ (كان الشك فيه كالشك في بقاء الحكم الثابت في هذه الشريعة لغير من وجد في زمان ثبوتها)) أي ان قضايا الاحكام على نحو واحد كلها قضايا حقيقية سواء في الشريعة السابقة او هذه الشريعة، و قد عرفت ان الموضوع بنحو القضية الحقيقية مما يعم هذه الشريعة، و حيث كان متيقنا فقد حصل فيه اليقين السابق، و حيث انه شك في نسخه فقد حصل الشك في بقاءه، فتمّ فيه كلا ركني الاستصحاب.

(١) هذا جواب عن الاشكال الثاني الذي مر: بان شريعتنا قد نسخت الشريعة السابقة و النسخ لا يكون الا بنسخ جميع الاحكام فيها، و مع نسخ جميع احكامها لا مجرى للاستصحاب لليقين بارتفاع الحكم.

و حاصل الجواب هو: ان النسخ يكون و لو بنسخ بعض احكامها، و لا يتوقف على نسخ جميع احكامها، فالنسخ للشريعة السابقة لا يوجب اليقين بارتفاع جميع

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٨٥

بتمامها (١)، و العلم إجمالا- بارتفاع بعضها إنما يمنع عن استصحاب ما شك في بقاءه منها، فيما إذا كان من أطراف ما علم ارتفاعه إجمالا- لا- فيما إذا لم يكن من أطرافه، كما إذا علم بمقداره تفصيلا، أو في موارد ليس المشكوك منها، و قد علم بارتفاع ما في موارد الاحكام الثابتة في هذه الشريعة (٢).

احكامها حتى لا- يكون مجرى للاستصحاب فيها، و على هذا فالحكم غير الثابت نسخه اذا شك في نسخه لا مانع من استصحابه لتامة اركان الاستصحاب فيه، و الى هذا اشار بقوله: (و الشريعة السابقة و ان كانت منسوخة بهذه الشريعة يقينا ... الى آخر كلامه)).

(١) أي ليس النسخ للشريعة هو ارتفاعها بتمام احكامها (بل)) اللزوم في النسخ هو (عدم بقائها)) أي عدم بقاء الشريعة السابقة (بتمامها))، و على هذا فلا مانع من جريان الاستصحاب في الحكم غير الثابت نسخه في هذه الشريعة كما عرفت.

(٢) هذا اشكال ثالث على جريان الاستصحاب في الشريعة السابقة. و حاصله: ان الحكم الذي يكون من اطراف العلم الاجمالي لا يجرى فيه الاستصحاب، و بعد العلم بنسخ هذه الشريعة للشريعة السابقة و لو ببعض احكامها نعلم اجمالا بان بعض احكام الشريعة السابقة منسوخ، و المنسوخ لا- مجرى للاستصحاب فيه، فاذا شككنا في نسخ بعض احكام منها لا- يمكننا اجراء الاستصحاب فيه لاحتمال كونه من مصاديق العلم الاجمالي.

و بعبارة اخرى: ان اطراف العلم الاجمالي للمنسوخ لا يجرى فيها الاستصحاب، و المشكوك نسخه منها لا مجرى فيه للاستصحاب. و قد اجاب عنه في المتن بجوابين:

الاول: ان هذا العلم الاجمالي منحلّ بالعلم التفصيلي بالاحكام المنسوخة التي هي بمقدار المعلوم بالاجمال، فان علم بانطباق المعلوم بالاجمال بمقداره على هذه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٨٦

.....

المعلومات التفصيلية فهو من الانحلال الحقيقي، و ان احتمل انطباق المعلوم بالاجمال على هذه المعلومات بالتفصيل كان انحلالا حكيميا كما مرّ بيانه في مباحث البراءة و الاشتغال، و على كل فيكون المشكوك في نسخه خارجا عن دائرة هذا العلم الاجمالي اما حقيقة او حكما فلا- مانع من جريان الاستصحاب فيه. و الى هذا الجواب اشار بقوله: ((و العلم اجمالا بارتفاع بعضها)) أى بارتفاع بعض احكام الشريعة السابقة بالنسخ بنحو العلم الاجمالي ((انما يمنع عن استصحاب ما شكك في بقائه منها)) أى من احكام الشريعة السابقة ((فيما اذا كان)) المشكوك في بقائه ((من اطراف ما علم ارتفاعه)) بالنسخ ((اجمالا لا فيما اذا لم يكن)) المشكوك بقاؤه ((من اطرافه)) فانه اذا لم يكن من اطراف المعلوم بالاجمال فلا- يعقل ان يكون العلم الاجمالي مانعا عن جريان الاستصحاب فيه، و ذلك ((كما اذا علم بمقداره تفصيلا)) سواء علم بانطباق المعلوم بالاجمال ايضا على المعلوم بالتفصيل فيكون الانحلال حقيقيا، او لم يعلم بالانطباق و لكن احتمل انطباقه فان الانحلال يكون حكيميا، و على كل منهما لا يكون اثر للعلم الاجمالي، لان المشكوك في بقائه لاحتمال نسخه يكون خارجا عن دائرة هذا العلم الاجمالي.

الجواب الثاني: ان العلم الاجمالي كما ينحل بالعلم التفصيلي كذلك ينحل بالعلم الاجمالي ايضا، و العلم الاجمالي بنسخ احكام الشريعة السابقة منحلّ بالعلم الاجمالي بالاحكام الثابتة في شريعتنا التي في مواردها احكام للشريعة السابقة، فتكون تلك الاحكام الثابتة في الشريعة السابقة منسوخة بهذه الاحكام الثابتة في مواردها في شريعتنا: أى انا نعلم اجمالا بان في شريعتنا أحكاما هي ناسخة للاحكام التي كانت في الشريعة السابقة، و هذه الاحكام الناسخة هي بمقدار المعلوم بالاجمال، فيكون العلم الاجمالي الاول منحلا بهذا العلم الاجمالي الثاني، و من الواضح ان المشكوك نسخه خارج عما علم ثبوت الحكم له في هذه الشريعة، و لازمه خروجه عن دائرة العلم الاجمالي الاول، و مع خروجه عن دائرته لا يكون ذلك

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٨٧

ثم لا- يخفى أنه يمكن إرجاع ما أفاده شيخنا العلامة- أعلى الله في الجنان مقامه- في الذبّ عن إشكال تغاير الموضوع في هذا الاستصحاب من الوجه الثاني إلى ما ذكرنا، لا- ما يوهمه ظاهر كلامه، من أن الحكم ثابت للكل، كما أن الملكية له في مثل باب الزكاة و الوقف العام، حيث لا مدخل للاشخاص فيها، ضرورة أن التكليف و البعث أو الزجر لا يكاد يتعلق به كذلك، بل لا بد من تعلقه بالاشخاص، و كذلك الثواب أو العقاب المترتب على الطاعة أو المعصية (١)، و كان غرضه من

العلم الاجمالي مانعا عن جريان الاستصحاب فيه. و الى هذا اشار بقوله: ((او في موارد ليس المشكوك منها)) أى ان الاستصحاب

يجرى في المشكوك نسخه من احكام الشريعة السابقة، لانه ليس من موارد المعلوم بالاجمال (و)) ذلك لانه (قد علم)) اجمالا (بارتفاع ما)) كان في الشريعة السابقة (في موارد الاحكام الثابتة في هذه الشريعة)) و هو بمقدار المعلوم بالاجمال، و على هذا فيكون العلم الاجمالي بنسخ بعض احكام الشريعة السابقة منحلا بالعلم الاجمالي، بان الاحكام المنسوخة هي اجمالا في ضمن موارد الاحكام الثابتة في هذه الشريعة، و بهذا العلم الاجمالي الثاني لا يكون العلم الاجمالي الاول مانعا عن جريان الاستصحاب فيما شك في نسخه من احكام الشريعة السابقة، لما عرفت من لزوم كون المشكوك نسخه مما لم يثبت له حكم في هذه الشريعة، و حيث انحصرت الاحكام المنسوخة بنحو الاجمال فيما يثبت له حكم في هذه الشريعة فلا محالة يكون المشكوك نسخه ليس منها، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه.

(١)

[التعرض لجواب الشيخ الاعظم (قده) عن اشكال صاحب الفصول]

توضيح المقام ببيان امور: الاول: ان الشيخ في الرسائل اجاب عن الاشكال الاول بجوابين، و ستأتي الاشارة الى الجواب الاول، و الكلام فعلا في جوابه الثاني، و نصّ عبارته (قدس سره): (و حلّه ان المستصحب هو الحكم الكلي الثابت للجماعة بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٨٨

.....

على وجه لا مدخل لاشخاصهم)) [١٧].

الامر الثاني: ان المصنف حمل في المتن عبارة الشيخ على القضية الحقيقية، و في تعليقه على الرسائل حملها على ان متعلق الحكم هو الكلي: أي ان المالك في باب الخمس و الزكاة هو كلى الفقير لا افراد الفقراء و اشخاصهم، فان متعلق الحكم فيهما هو كلى الفقير من دون دخل للاشخاص فيه. و الفرق بين القضية الحقيقية و كون متعلق الحكم كلى الفقير، هو ان متعلق الحكم في القضية الحقيقية هو الافراد الاعم من الموجودة فعلا و المقدرة الوجود، و في مثل الزكاة و الخمس المتعلق هو كلى الفقير من دون دخالة للاشخاص، و لذلك لا يجب التوزيع و يجوز اعطاؤه لفقير واحد، و لو كان متعلقه كلية الافراد للزم التوزيع.

الثالث: ان الوجه في حمل كلام الشيخ على الكلي كباب الزكاة و الخمس هو قوله (قدس سره) من دون مدخل لاشخاصهم، فانه اذا لم يكن للأشخاص الموجودين في الشريعة السابقة مدخل في موضوعية الحكم فلا مدخلية ايضا لنفس الاشخاص الموجودين في كل وقت، و عليه فلا بد و ان يكون متعلق الحكم هو الكلي كباب الزكاة و الخمس.

و من الواضح: انه اذا كان متعلقه هو الكلي فلا يختص باشخاص دون اشخاص، و كما يكون منطبقه اهل الشريعة السابقة يكون اهل هذه الشريعة منطبقا له ايضا، و على هذا فلا مانع من استصحابه لعدم ارتفاعه بارتفاع اهل الشريعة السابقة، لانهم ليسوا موضوعا للحكم حتى يرتفع الحكم بارتفاعهم.

الرابع: ان الوجه في عدول المصنف عن حمله على الحكم الكلي الى حمله على القضية الحقيقية امران:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٨٩

.....

الاول: هو قول الشيخ (قدس سره) ان المستصحب هو الحكم الكلي الثابت للجماعة، فان قوله الثابت للجماعة ظاهر في كون متعلق الحكم هو الجماعة.

الثاني: ما اشار اليه بقوله: ((ضرورة ... الى آخره)) و حاصله: ان المستصحب تارة: يكون من الاعتبارات كالملكية فانه كما يمكن ان تتعلق بالاشخاص كذلك يمكن ان يكون متعلقها كلى الفقير. و اخرى: يكون المستصحب مثل التكليف الفعلى و هو مما لا يصح تعلقه الا- بالاشخاص، لان التكليف انما هو بداعى جعل الداعى بالفعل، و من الواضح ان جعل الداعى بالفعل انما يعقل ان يكون موجها الى الاشخاص دون الكلى، اذ لا- معنى لبعث الكلى بما هو كلى و زجره كذلك، و انما يعقل اعتبار الملكية للكلى، و مثل التكليف الفعلى باب الاطاعة و المعصية فانه انما يعقل تعلقها بالاشخاص دون الكلى، لانها من الامور الواقعية الخارجية لا من الاعتبارات، و الامور الواقعية الخارجية من الثواب و العقاب انما تكون للاشخاص لانهم من الخارجيات، فالشخص الخارجى هو الذى يكون له الثواب و العقاب، و اما الامور التى لا- وجود لها خارجا كالكلى فانه بما هو كلى انما يوجد فى غير الخارج، و اما الموجود الخارجى فهو الحصه و الفرد دون الكلى بما هو كلى فانه لا يعقل ان يكون متعلقا للثواب و العقاب.

فاتضح من جميع ما ذكرنا: ان المستصحب اذا كان هو الاحكام التكليفية الثابتة فى الشريعة السابقة لا يعقل ان يكون متعلقها هو الكلى كباب الزكاة و الخمس، بل لا بد و ان يكون متعلقها الاشخاص. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((ثم لا يخفى انه يمكن ارجاع ما افاده شيخنا العلامة اعلى الله فى الجنان مقامه)) فى رسائله ((فى)) مقام ((الذب)) أى فى مقام الجواب ((عن اشكال تغاير الموضوع فى هذا الاستصحاب من الوجه الثانى)) أى الجواب الثانى عن هذا الاشكال ((الى ما ذكرنا)) أى الى كون الموضوع فيها هو الافراد الاعم من المحققة الوجود و المقدرة الوجود كما هو شان الموضوع فى جميع القضايا الحقيقية ((لا)) الى ((ما يوهمه ظاهر

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٩٠

عدم دخل الاشخاص عدم أشخاص خاصة (١)، فافهم (٢).

كلامه)) و قد عرفت سبب الوهم ((من ان الحكم)) فيها ((ثابت للكلى كما ان)) الحال كذلك فى ثبوت ((الملكية له فى مثل باب الزكاة و الخمس و الوقف العام)) لكلى الفقير و العالم مثلا ((حيث لا مدخل للاشخاص فيها)) بل متعلق الحكم فيها هو كلى الفقير أو العالم.

و اشار الى الوجه فى عدم صحة حمل كلام الشيخ على ان متعلق الحكم هو بنحو الكلى بقوله: ((ضرورة ان التكليف و البعث أو الزجر)) الفعلى ((لا يكاد يتعلق به كذلك)) أى لا يكاد يصح ان يتعلق بالكلى كما صح ان يتعلق به فى مثل باب الزكاة و الخمس و الوقف العام، لما عرفت من عدم صحة البعث الفعلى و الزجر الفعلى بالكلى ((بل لا بد من تعلقه بالاشخاص و كذلك)) باب ((الثواب أو العقاب المترتب على الطاعة أو المعصية)) فانه لا يصح ان يتعلق الا بالاشخاص، لان الثواب و العقاب من الامور الخارجية، فلا يكون متعلقها الكلى بما هو كلى فانه ليس من الامور الخارجيه.

(١) لا- يخفى ان هذا وجه حمل كلام الشيخ على ان مراده القضية الحقيقية، بتقريب ان مراده من قوله على وجه عدم مدخل لاشخاصهم: هو عدم مدخل اشخاصهم بخصوصهم: أى عدم الاشخاص الموجودين بخصوصهم فى موضوعية الحكم، لا- عدم مدخلتهم اصلا، لان القضية الحقيقية الاشخاص فيها هم الموضوع للحكم، اذ انه اعم من الموجودين او المقدر وجودهم.

(٢) و لعله اشارة الى ان عبارة الشيخ ايضا لا تساعد على الحمل على القضية الحقيقية، لانها كانت جوابا عن الاشكال الاول، و هو الذى ذكره صاحب الفصول، و قد ورد فى عبارته لفظ الجماعة، فانه قال: ان الحكم الثابت فى حق جماعة لا يمكن اثباته فى حق آخرين، و ظاهر عبارة الشيخ فى مقام الجواب عنه ان المستصحب هو الحكم الكلى الثابت للجماعة هو تسليمه لكون موضوع الحكم هو الجماعة الموجودة

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٩١

و أما ما افاده من الوجه الاول، فهو و إن كان وجيها بالنسبة إلى جريان الاستصحاب فى حق خصوص المدرك للشريعتين، إلا أنه غير

مجدد في حق غيره من المعدومين، ولا يكاد يتم الحكم فيهم، بضرورة اشتراك أهل الشريعة الواحدة أيضا، ضرورة أن قضية الاشتراك ليس إلا أن الاستصحاب حكم كل من كان على يقين فشك، لا أنه حكم الكل و لو من لم يكن كذلك بلا شك، وهذا واضح (١). [١٨]

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول؛ ج ٨؛ ص ١٩١

في عهد تلك الشريعة، و منه يظهر انه لا يصح حملها على الكلى، لانه اذا كان متعلق الحكم هو الجماعة فلا يكون متعلقه هو الكلى، و لعلّ غرض الشيخ (قدس سره) ان متعلق الحكم ليس بنحو القضية الخارجية التي يكون الموضوع فيها هي الافراد الموجودة بتمييزاتها، و ليس على نحو القضية الحقيقية، بل متعلق الحكم هو الحصص الموجودة من دون دخل مميزاتها، و اذا لم تكن المميزات للحصص داخله في موضوع الحكم فيسرى الحكم الى الحصص الاخرى المعدومة في زمان الحكم، لعدم الفرق بين الحصص اذا لم تكن المميزات لها داخله في موضوع الحكم. والله العالم.

(١) توضيحه: ان الشيخ اجاب عن الاشكال الذي ذكره صاحب الفصول بجوابين:

الجواب الثاني ما مرّ الكلام فيه.

و الجواب الاول: انه لا اشكال في صحة جريان الاستصحاب لمن ادرك الشريعتين و شك في نسخ حكم في الشريعة السابقة، فان اركان الاستصحاب فيه تامة، لانه لما كان مدركا للشريعة السابقة فهو من مصاديق الموضوع الذي ثبت الحكم له، فله يقين بالحكم و مع فرض الشك في بقاءه لاحتمال نسخه يتحقق الشك في البقاء، فيتم عنده كلا ركني الاستصحاب، و بواسطة دليل الاشتراك يثبت الاستصحاب لغير المدرك للشريعتين، فان دليل الاشتراك يعمّ كل تعبد شرعي و منه نفس التعبد الاستصحابي.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٩٢

.....

و الحاصل: انه اذا صحّ جريان الاستصحاب للمدرك للشريعتين يثبت صحة جريان الاستصحاب لغير المدرك ايضا بواسطة دليل الاشتراك.

و قد اورد عليه المصنف بما حاصله: انه لا بد في دليل الاشتراك من ان يكون الذي يثبت له الحكم بواسطة مساويا لمن يثبت له الحكم بالخطاب في كل جهة كانت له، و لما كان الاستصحاب متقوما باليقين و الشك، و لا مجرى له لمن ليس له يقين و شك، فلا يكون دليل الاشتراك شاملا له، لان المدرك للشريعتين له يقين و شك، و اما غير المدرك للشريعتين فلا يقين له، و اذا لم يكن له يقين فلا- ينفعه دليل الاشتراك، لان المتحصّل من دليل الاشتراك هو اشتراك غير المخاطب للمخاطب في حكمه، و لما كان الحكم الاستصحابي متقوما باليقين و الشك فلدليل الاشتراك يدل على اشتراك غير المخاطب للمخاطب اذا كان مثل المخاطب في ان كان له يقين و شك، و حيث لم يكن غير المدرك للشريعتين له يقين بالحكم فلا يثبت بدليل الاشتراك اجرائه للاستصحاب.

و قد اشار المصنف الى كون جواب الشيخ انما يتم في خصوص المدرك للشريعتين بقوله: ((و اما ما افاده من الوجه الاول فهو و ان كان وجيها ... الى آخر الجملة)).

و اشار الى عدم فائدة دليل الاشتراك بقوله: ((و لا- يكاد يتم الحكم فيهم)) أي في المعدومين ((بضرورة اشتراك اهل الشريعة الواحدة ايضا)). و اشار الى وجه عدم اجداء دليل الاشتراك بقوله: ((ضرورة ان قضية الاشتراك ليس إلا ان الاستصحاب حكم كل

من كان على يقين فشك)) أى ان دليل الاشتراك يدل على ان غير المدرك يشارك المدرك فى اجراء الاستصحاب، ولكنه لا بد وان يكون لغير المدرك يقين و شك لتقوم اجراء الاستصحاب باليقين و الشك، و لا يشارك غير المدرك للمدرك فى اجراء الاستصحاب اذا لم يكن لغير المدرك يقين و شك، و الى هذا اشار بقوله: (لانه حكم الكلّ و لو لم يكن كذلك بلا شك)) أى ان دليل الاشتراك لا يدل على ان كل حكم يثبت للمخاطب يثبت لغيره و ان لم يكن واجدا لموضوع ذلك الحكم.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٩٣

السابع (١): لا شبهة فى أن قضية أخبار الباب هو إنشاء حكم مماثل للمستصحب فى استصحاب الاحكام، و لاحكامه فى استصحاب

(١)

[السابع: الاصل المثبت]

إشارة

هذا التنبيه السابع لبيان عدم استفادة حجية الاستصحاب المثبت من ادلة الاستصحاب: أى ان المستفاد منها هو البناء العملى على ما تعلّق اليقين به و ترتيب ما لنفسه من الاثر الشرعى، فيما اذا كان متعلق اليقين هو الموضوع للحكم الشرعى، و لا- يترتب عليه اثره العادى او العقلى، مثلا- لو كانت حياة زيد متعلقه لليقين و الشك فبالاستصحاب يترتب الاثر الشرعى كوجوب الانفاق عليه، فيما اذا كان بحيث لو احرزنا حياته بالقطع لوجوب الانفاق عليه، و لا يترتب على استصحاب حياته الاثر العادى كنبات لحيته فيما اذا كان فى سن بحيث لو كان حيا حقيقة لنبت لحيته، و لا- يترتب ايضا على استصحاب حياته الاثر العقلى و هو كونه مركبا من مادة و صورة مثلا، و لا يترتب ايضا بواسطة الاستصحاب الاثر الشرعى المرتب على الموضوع المستصحب بواسطة امر عادى او عقلى، كما لو كان الاثر مترتبا على كون الشجرة مثمرة، ككراهة البول تحتها و كانت الشجرة بحيث لو كانت حية لكانت مثمرة الآن عادة، فباستصحاب حياة الشجرة لا تترتب الكراهة لانها مترتبة على كونها مثمرة، و هو لازم عادى للشجرة لا شرعى. و كما لو ترتب الاثر على بلوغ الطفل و شكنا فى حياته و بلوغه و لكنه كان بحيث لو كان حيا بالفعل لكان متجاوزا سن البلوغ، فباستصحاب حياته لا يترتب الاثر المترتب على البلوغ، لان كونه بالغا الآن لازم عقلى للحياة، بل الجارى استصحاب عدم بلوغه ... هذا اذا كان المستصحب موضوعا ذا اثر.

و اما اذا كان المستصحب نفس الاثر الشرعى كنفس الحكم فانه يترتب على استصحابه اثره الشرعى، كما لو كان المستصحب نفس وجوب الصلاة فانه يترتب على استصحابه كون الصلاة اداء فى الوقت مثلا و قضاء فى خارجه، و يترتب عليه اثره العقلى ايضا كلزوم إطاغته و ان طاعته تقتضى استحقاق الثواب و معصيته

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٩٤

الموضوعات، كما لا شبهة فى ترتيب ما للحم المنشأ بالاستصحاب من

تقتضى استحقاق العقاب ... و اما الاثر الشرعى المترتب على الحكم بواسطة امر عقلى او عادى فلا يكون الاستصحاب حجة عليه و مثبتا له، و حاله حال الاثر الشرعى المترتب على الموضوع بواسطة امر عادى او عقلى، ففيما- مثلا- لو استصحبنا وجوب الانفاق على زيد لقوته- مثلا- و كان اللازم لوجوب الانفاق عليه الآن هو بلوغه، و اذا كان بالغا يزيد مقدار الانفاق عليه، فلا- يترتب على استصحاب وجوب الانفاق عليه بمقدار قوته وجوب زيادة الانفاق عليه الآن، لانه لازم بلوغه و هو لازم عقلى لا شرعى، و كذا فيما لو استصحبنا نجاسة الخمر لاحتمال كونها خلا و كان حكم مرتب على اسكار الخمر، كما لو دلّ الدليل على حرمة الجلوس على مائدة

فيها مسكر، فانه باستصحاب نجاسة الخمر لا يترتب حرمة الجلوس على مائدة فيها الخمر المشكوكه النجاسة، لان الاسكار لازم عادى لها لا شرعى.

ثم لا يخفى ان اثر الحكم المستصحب ان كان اثرا شرعيا للحكم الواقعى لا بد من ترتبه بالاستصحاب كوجوب الاجتناب عن النجاسة المشكوكه المستصحبه، و ان كان اثرا عقليا للحكم لكنه اعم من كونه واقعيًا او ظاهريًا فانه يترتب بالاستصحاب ايضا، كوجوب الاطاعة فانه اثر للحكم اعم من كونه واقعيًا او ظاهريًا.

و اما اذا كان اثرا عقليا مختصًا بالحكم الواقعى فانه لا يترتب بالاستصحاب، لوضوح انه بعد ان كان اثرا عقليا لا شرعيا و كان موضوعه هو خصوص الحكم الواقعى فلا محالة لا يترتب بالاستصحاب، لان الثابت بالاستصحاب هو الحكم الظاهرى كما سيظهر، و مع عدم الموضوع للاثر لا يترتب الاثر، مثلا لو قلنا بان وجوب عقد القلب و هو الموافقة الالتزامية انما يحكم العقل بلزومها بالنسبة الى الحكم الواقعى دون الظاهرى، فلا تجب الموافقة الالتزامية للحكم الثابت بالاستصحاب لانه حكم ظاهرى لا واقعى.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٩٥

الآثار الشرعية و العقلية، و إنما الاشكال في ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب بواسطة غير شرعية عادية كانت أو عقلية (١)، و منشؤه

(١) توضيحه: ان عمدة ادلة الاستصحاب هي الاخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك، فان كان المستفاد منها تتميم الوصول الى الواقع كما يدعى ذلك في الامارات افادت حجية الاستصحاب في جميع لوازمه و ان كانت مع الواسطة، و كان حال الامارة فان حجيتها تعم لوازم ما قامت عليه جميعا، و لذا قالوا ان الامارة حجة في المثبت من لوازمها. و ان كان المستفاد منها جعل الحكم المماثل الظاهرى لا- بما هو طريق الى الواقع بل بما هو حكم تعبدى في مقام الشك، او كان مفاده الاخذ باليقين في مقام الشك لا لتتميم الوصول و لا- لان الاخذ به بما هو طريق الى الواقع، بل لمحض جعل الوظيفة في مقام الشك، و على أى منهما فلا يكون المستفاد من اخبار الاستصحاب ما يكون حجة في المثبت من لوازم المستصحب، و لا يعم المستفاد منه غير الاثر بلا واسطة فيما اذا كان المستصحب موضوعا ذا حكم.

و اذا كان المستصحب نفس الحكم فترتيب اثره الشرعى لثبوت موضوعه و هو الحكم و مثله اثره العقلى كلزوم اطاعته، و لا- يترتب عليه الاثر المرتب عليه بواسطة امر عقلى او عادى، و حاله في ذلك حال الموضوع.

اما الوجه في عدم دلالة الاخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك على تتميم الوصول، فلوضوح انه مع فرض انقلاب اليقين الى الشك فليس هناك شىء له وصول ناقص حتى يتم، بل الشك فرض تساوى الطرفين و عدم رجحان احدهما على الآخر، فلا وصول ناقص للمستصحب في حال الشك حتى تكون تلك الاخبار دالة على تتميمه.

و بعبارة اخرى: ان المستصحب لما كان متعلقا لليقين في الزمان السابق كانت الجهة التى كان بها متعلقا لليقين من جهة وجوده او عدمه منكشفة تمام الانكشاف، و فى الزمان اللاحق حيث فرض انقلابه الى الشك فلا رجحان لتلك الجهة فى فرض

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٩٦

.....

الشك حتى تكون الاخبار متممة له من تلك الجهة، بخلاف الامارة حيث انها من الظنون و رجحان احد الطرفين من ذاتي الظن، فكان مجال لدعوى دلالة حجية الامارة على تتميم الوصول، و لازم تتميم الوصول كون الظن حجة في المثبت من اللوازم، لوضوح ان الظن بالشىء ظن بلوازمه، فاذا دلّ الدليل على حجية الظن فيما قام عليه بما هو ظن كان لازم ذلك حجية الظن فى جميع لوازم

المظنون، سواء كانت بلا واسطة أو مع الواسطة.

و اما الوجه في كون المستفاد منها جعل الحكم المماثل، فلانه بعد ان كانت الاخبار غير دالة على حجية الاستصحاب من باب الامارة، فالمستفاد من النهي عن نقض اليقين الذي هو مدلولها بالمطابقة هو ابقاء المتيقن تعبدًا في ظرف الشك، و من الواضح ان الامر بابقائه ليس لكون المكلف هو المبقى له، لوضوح ان ذلك امر بالتشريع و هو محال من الشارع، فلا بد و ان يكون طلب ابقائه لاجل اعتبار الشارع بقاءه في ظرف الشك، و معنى اعتبار الشارع للمتيقن في ظرف الشك هو جعل الحكم المماثل للمتيقن للمشكوك بما هو مشكوك في ظرف الشك في بقاءه، و من الواضح ان الحكم الواقعي الذي كان متعلقًا لليقين لم يكن حكمًا للمشكوك بما هو مشكوك، فلا محالة يكون الحكم للمشكوك بما هو مشكوك حكمًا مماثلًا للحكم الواقعي المتعلق لليقين.

و اما الوجه في انه اذا كان المستفاد من الاخبار هو الحكم المماثل فلا يكون الاستصحاب حجة في المثبت من اللوازم، فلان الحكم المماثل انما هو لما ينطبق عليه انه إبقاء لليقين عملاً- في ظرف الشك، و حيث ان المفروض في اللوازم انها لم تكن متعلقًا لليقين بنفسها، فان نبات لحيه زيد حال اليقين بحياته لم تكن متعلقة لليقين لانه لم يكن في ذلك الحال ذا لحيه قطعًا، لانه كان عمره- مثلاً- لا- يساعد على ان يكون ذا لحيه كما لو كان عمره ثمانى سنين او نحو ذلك، نعم في حال الشك لو كان حيًا لكان بحسب العادة ذا لحيه، و على أى حال لم يكن نبات لحيته متعلقًا لليقين، و انما

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٩٧

.....

كان اليقين متعلقًا بحياء زيد، فدلليل الاستصحاب يدل على جعل الحكم المماثل الذي كان موضوعه حياة زيد، لانه هو منطبق ابقاء اليقين عملاً بحياء زيد، و لما لم تكن اللوازم متعلقة لليقين فلا دلالة للاخبار على جعل الحكم المماثل الذي موضوعه أولاً و بالذات هو اللوازم التي لم تكن متعلقة لليقين.

و بعبارة اخرى: انه لا دلالة للاخبار على إبقاء اللوازم عملاً مع فرض كونها لم تكن متعلقة لليقين، و انما تدل على ابقاء العمل على ما كان متعلقًا لليقين و هو حياة زيد، و اما نبات لحيته فحيث لم تكن متعلقة لليقين فلا ابقاء عملي حتى يترتب عليها الحكم. و كذلك الحال فيما اذا كان المستفاد منه الاخذ باليقين، فان لازم الاخذ باليقين ترتيب الاثر في مقام الشك على نحو ما كان يترتب الاثر حين كان هناك يقين، و لما لم يكن اليقين في حال تحققه متعلقًا باللوازم فلا وجه للاخذ بها في مقام الشك.

و قد اشار الى كون المستفاد من اخبار الاستصحاب هو الحكم المماثل، و ان لازمه جعل الحكم المماثل للحكم المستصحب فيما كان المستصحب نفس الحكم، و للحكم المماثل للموضوع المستصحب فيما اذا كان المستصحب هو الموضوع للحكم بقوله: ((لا شبهة في ان قضية اخبار الباب)) أى قضية باب الاستصحاب و هى الاخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك ((هو انشاء حكم مماثل للمستصحب في)) ما كان الاستصحاب هو ((استصحاب الاحكام و)) جعل الحكم المماثل ((لاحكامه)) أى لاحكام الموضوع المستصحب ((في)) ما كان الاستصحاب هو ((استصحاب الموضوعات)).

و اشار الى ان المستصحب اذا كان هو الحكم يترتب على الحكم المماثل الآثار الشرعية مطلقًا، سواء كانت اثرا للحكم الواقعي او كانت اثرا لما هو الاعم من الحكم الواقعي و الظاهري كما عرفت، فيترتب على استصحاب وجوب الصلاة الاداء و القضاء، و على استصحاب طهارة الماء التطهير به، و الآثار العقلية للحكم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٩٨

أن مفاد الاخبار (١): هل هو تنزيل المستصحب و التعبد به وحده؟ بلحاظ خصوص ما له من الاثر بلا واسطة (٢)، أو تنزيله بلوازمه العقلية أو

كلزوم اطاعته. و اذا كان المستصحب هو الموضوع فبالاستصحاب يثبت له الحكم المماثل، و يترتب على هذا الحكم المماثل آثاره الشرعية و العقلية بلا- واسطة ايضا بقوله: (كما لا شبهة في ترتيب ما للحكم المنشأ بالاستصحاب)) سواء كان المستصحب نفس الحكم او الموضوع ذا الحكم، فانه بالاستصحاب يثبت الحكم المماثل و يترتب عليه ما للحكم (من الآثار الشرعية و العقلية)) و قد اشار الى الاشكال في حجية الاستصحاب في المثبت من اللوازم و هي اللوازم المترتبة على المستصحب بواسطة لازمه العادي او العقلي بقوله: (و انما الاشكال في ترتيب ... الى آخر الجملة)) .

(١)

[الوجه في عدم حجية الاستصحاب في اللوازم المثبتة]

قد عرفت ان مفاد الاخبار الدالة على حجية الاستصحاب اذا كان تتميم الوصول كان الاستصحاب حجة في المثبت من اللوازم، و قد عرفت ايضا ان مفادها هو جعل الحكم المماثل للمشكوك بما هو مشكوك. و لكنه مع ذلك قد قيل بدلالة الاخبار على حجية الاستصحاب في المثبت من اللوازم بوجهين اشار اليهما في المتن، و قبل ان يشير اليهما اشار الى الوجه في عدم دلالة الاخبار على حجية الاستصحاب في المثبت.

(٢) هذا هو الوجه في عدم حجية الاستصحاب في اللوازم المثبتة.

و بيانه: ان مرجع لا تنقض الى تنزيل المستصحب المشكوك في الزمان اللاحق- و هو الذي يكون فيه مشكوكا- منزلة المتيقن في الزمان السابق، و حيث لم تكن اللوازم متعلقة لليقين كما هو المفروض، فان نبات لحيته لم يكن متيقنا في الزمان السابق، و انما المتيقن هو الحكم سواء كان هو المستصحب او كان المستصحب هو الموضوع للحكم، فلا بد من ان يكون التنزيل بلحاظه وحده و هو الاثر بلا واسطة، فباستصحاب حياة زيد يترتب عليه وجوب الانفاق وحده، و لا يترتب عليه الحكم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ١٩٩

.....

المرتّب على نبات لحيته لانه لم يكن نبات لحيته متعلقا لليقين حتى يكون لزوم البناء عملا على المتيقن في حال الشك مما ينطبق عليه.

لا- يقال: انه فيما كان المستصحب هو الموضوع لا يشترط كون حكمه متعلقا لليقين، و يكفي كون الموضوع بنفسه متعلقا لليقين، و باستصحابه يترتب عليه حكمه في حال الشك اذا كان له في تلك الحال حكم، و كما جاز ترتيب حكمه في حال و ان لم يكن نفس الحكم متعلقا لليقين جاز ان يترتب عليه الحكم المرتّب على نبات اللحية و ان لم يكن نبات اللحية متعلقا لليقين، مثلا لو كانت الخمر في حال كونها متيقنة ليست داخله في محل الابتلاء، و في حال كونها مشكوكة تكون داخله في محل الابتلاء، فباستصحاب خمريتها يترتب عليها وجوب الاجتناب، و كما جاز ان يترتب عليه هذا الحكم، فلما لا يترتب عليها حرمة الجلوس فيما اذا لم يكن اسكارها متيقنا و لكنه على فرض كونها خمرا في حال الشك تكون مسكرة؟

فانه يقال: انه لما كان حرمة الجلوس ليس اثرا للخمر و انما هو اثر للاسكار، و انما يحرم الجلوس على الخمر فيما اذا احرز اسكارها لاحراز ما هو الموضوع لحرمة الجلوس، و المفروض عدم اليقين باسكارها في حال كونها متعلقة لليقين، فلا يكون الدليل الدال على تنزيل الخمر المشكوكة منزلة الخمر المتيقنة من باب كونه ابقاء عمليا للخمر المتيقنة ألا بلحاظ ما لها من الحكم بما هي متيقنة، و ان

كان هناك مانع عن فعلية حكمها في حال كونها متيقنة، و لا يكون التنزيل بلحاظ حرمة الجلوس المرتب بالفرض على الاسكار- لا على الخمر- مع كون الاسكار لم يكن متعلقا لليقين لانه ليس له ابقاء عملي. وقد اشار الى ما ذكرنا من ان الاستفادة من اخبار الاستصحاب هو تنزيل المستصحب المشكوك منزلة المتيقن في خصوص الاثر بلا- واسطة دون غيره من الآثار المرتبة على المستصحب بواسطة امر عقلي او عادي بقوله: ((هل هو تنزيل المستصحب)) المشكوك منزلة المتيقن (و التعبد به وحده بلحاظ)) ترتيب (خصوص ما له من الاثر بلا واسطة)) لانه هو الذي يكون الابقاء العملي

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٠٠

العادية؟ كما هو الحال في تنزيل مؤديات الطرق و الامارات (١)، أو بلحاظ مطلق ما له من الاثر و لو بالواسطة؟ بناء على صحة التنزيل

منطبقا عليه دون الاثر المرتب مع الواسطة، لان الواسطة لما لم تكن متيقنة فلا يكون الابقاء العملي للمتيقن منطبقا عليها حتى يترتب حكمها.

(١) هذا هو الوجه الاول من الوجهين المدعى بواسطتهما شمول اخبار الباب للاثر مع الواسطة، سواء كانت الواسطة امرا عقليا او عاديا ... و توضيحه بامور ثلاثة:

الاول: ان تنزيل الشارع لشيء منزلة شيء انما هو بلحاظ التعيد بما للمنزل عليه من الآثار، لوضوح ان التنزيل لا يخرج الشيء عن حقيقته، فانه اذا نزل الشارع الامارة الظنية منزلة العلم فلا تخرج الامارة الظنية عن كونها ظنية، فالمراد من تنزيلها منزلة العلم هو تنزيل مؤداها و ما قامت عليه منزلة مؤدى العلم و ما تعلق به بلحاظ آثاره.

الثاني: انه لا اشكال في ترتيب جميع آثار ما تعلق به العلم من دون فرق بين اثره بلا واسطة و بين اثره مع الواسطة.

الثالث: ان الاستفادة من اخبار الباب هو تنزيل المشكوك منزلة المتيقن، و باطلاقه يشمل جميع آثار المتيقن، فلا محالة يكون التنزيل بلحاظ جميع الآثار المترتبة على المتيقن سواء كانت بلا- واسطة او مع الواسطة، و لانزم ذلك كون الاستصحاب حجة في اللوازم المثبتة، و يكون حاله حال الامارة، لان السبب في كون الامارة حجة في المثبت هو ان الاستفادة من ادلة حجيتها تنزيل المؤدى فيها منزلة مؤدى العلم، و الاستفادة من ادلة حجية الاستصحاب لما كان هو تنزيل المشكوك منزلة المتيقن فلا بد و ان يكون حاله حال الامارة في كونه حجة في المثبت ايضا.

و قد ظهر مما ذكرنا: ان الملحوظ في مقام التنزيل- في المقام- هو جميع الآثار سواء كانت بلا واسطة او مع الواسطة. و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: ((او تنزله)) أى ان الاستفادة من اخبار الباب اذا كان هو تنزيل المستصحب المشكوك (بلوازمه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٠١

بلحاظ أثر الواسطة أيضا لاجل أن أثر الاثر أثر (١). و ذلك لان مفادها لو كان هو تنزيل الشيء وحده بلحاظ أثر نفسه، لم يترتب عليه ما كان مترتبا عليها، لعدم إحرازها حقيقة و لا تعبدا، و لا يكون تنزيله بلحاظه، بخلاف ما لو كان تنزيله بلوازمه، أو بلحاظ ما يعم آثارها، فإنه يترتب باستصحابه ما كان بواسطتها (٢).

العقلية او العادية)) منزلة المتيقن بجميع لوازمه و يكون الحال في الاستصحاب (كما هو الحال في تنزيل مؤديات الطرق و الامارات)) كما عرفت توضيحه.

(١) هذا هو الوجه الثاني و توضيحه بامرین: الاول: انه لا إشكال في ان الملحوظ في مقام التنزيل هو الاثر، و حيث لم يذكر في اخبار الباب اثر بخصوصه فلا بد و ان يكون الملحوظ طبيعة الاثر. الثاني: انه لا اشكال في ان اثر الاثر اثر.

و لازم هذين الامرین هو دلالة اخبار الباب على حجية الاستصحاب في المثبت، لانها بعد ان دلت على تنزيل المشكوك منزلة المتيقن

بلحاظ طبيعة الاثر، و ان اثر الاثر اثر، فلا محالة تكون حجة في المثبت، لان الاثر مع الواسطة من اثر الاثر، وقد عرفت انه اثر يشمله ما دلّ على التنزيل بلحاظ طبيعة الاثر. و الفرق بين هذا الوجه و الوجه الاول: هو ان اللحاظ في الوجه الاول هو الآثار بنحو العموم الافرادى، و فى هذا الوجه الملحوظ طبيعة الاثر، فالاطلاق هنا اطلاق طبيعى و فى الاول اطلاق افرادى. و الى هذا الوجه اشار بقوله: (او بلحاظ)) أى أو نقول ان الوجه فى دلالة اخبار الباب على حجة الاستصحاب فى المثبت هو ان التنزيل فيه بلحاظ (مطلق ما له من الاثر)) بنحو لحاظ طبيعة الاثر فيشمل الاثر (و لو بالواسطة)) و بهذا اشار الى الامر الاول، و اشار الى الامر الثانى بقوله: (بناء على صحة التنزيل بلحاظ اثر الواسطة ايضا لاجل ان)) الملحوظ طبيعة الاثر و (اثر الاثر اثر)) .

(٢) حاصله: انه اذا كان التنزيل بلحاظ اثر نفس المستصحب وحده و هو الاحتمال الاول الذى اشار اليه سابقا بقوله: (هو تنزيل المستصحب و التعبد به وحده ... الى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٠٢

و التحقيق أن الاخبار إنما تدلّ على التعبد بما كان على يقين منه فشك، بلحاظ ما لنفسه من آثاره و أحكامه، و لا دلالة لها بوجه على

آخر الجملة)) فانه عليه لا يكون الاستصحاب حجة فى المثبت كما عرفت، و لذا قال:

(قدس سره): (و ذلك لان مفادها)) أى ان مفاد ادلة الاستصحاب (لو كان هو تنزيل الشيء وحده بلحاظ اثر نفسه)) لا بلحاظ جميع الآثار و لا- بلحاظ طبيعة الاثر (لم يترتب عليه ما كان مترتباً عليها)) أى على لوازمه العقلية و العادية، بل يختص باثر المستصحب نفسه. و اشار الى الوجه فى عدم ترتب الآثار المترتبة بواسطة لوازمه العقلية و العادية بقوله: (لعدم احرازها حقيقة و لا تعديدا)) لما عرفت من ان المفروض هو عدم تعلق اليقين بنبات لحيه زيد حتى يترتب عليه الحكم المرتب على نبت لحيته كاستحباب خضابها مثلا، لفرض كونه حال تعلق اليقين بحياته لم يكن نبت لحيته متيقنا، و هذا مراده من قوله من عدم احرازها حقيقة، و حيث لم يكن منطبقا لبقاء اليقين اّ حياة زيد بما لها من الاثر، فلذلك لا يكون نبت لحيته محرزا تعديدا، و هو مراده من قوله و لا تعديدا.

و الحاصل: انه على الاحتمال الاول لا تكون ادلة الاستصحاب دليلا على المثبت، و لذا قال: (و لا يكون تنزيهه بلحاظه)) أى لا يكون التنزيل فى ادلة الاستصحاب بلحاظ ما كان مترتباً على اللوازم العقلية او العادية، فلا يكون الاستصحاب حجة فى المثبت. و اشار الى ان التنزيل فى ادلة الاستصحاب لو كان بلحاظ جميع الآثار او بلحاظ طبيعة الاثر لكان الاستصحاب حجة فى المثبت بقوله:

(بخلاف ما لو كان تنزيهه بلوازمه)) بنحو العموم الافرادى الشامل للآثار بالواسطة سواء كانت الواسطة عقلية او عادية (او)) كان التنزيل (بلحاظ ما يعم آثارها)) بنحو طبيعة الاثر (فانه)) على هذين الاحتمالين (يترتب باستصحابه ما كان بواسطتها)) سواء كانت عقلية او عادية، و يكون الاستصحاب حجة فى المثبت كما عرفت.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٠٣

تنزيهه بلوازمه التى لا تكون كذلك، كما هى محل ثمره الخلاف، و لا على تنزيهه بلحاظ ما له مطلقا و لو بالواسطة، فإن المتيقن إنما هو لحاظ آثار نفسه، و أما آثار لوازمه فلا دلالة هناك على لحاظها أصلا، و ما لم يثبت لحاظها بوجه أيضا لما كان وجه لترتيبها عليه باستصحابه، كما لا يخفى (١).

(١) و حاصله: ان مدلول ادلة حجتيه الاستصحاب هو الابقاء عملا لما تعلق به اليقين السابق فى حالة الشك اللاحق، و الى هذا اشار بقوله: (ان الاخبار انما تدلّ ... الى آخر الجملة)) و هذا المدلول لا يشمل اّ تنزيل المشكوك منزلة المتيقن بلحاظ ما لنفس المتيقن من الاثر، و لا يشمل تنزيه منزلة المتيقن بلحاظ اثر لازمه الذى حسب الفرض ليس متعلقا لليقين، لان المفروض ان نبت اللحيه لم يكن متعلقا لليقين حال تعلق اليقين السابق بالحياة، و انما يكون نبت اللحيه لازما للمستصحب فى حالة الشك، فان محل الخلاف فى

خصوص هذه اللوازم التي لم تكن حال اليقين، فمن قال بحجية الاستصحاب في الميثب قال بلزوم ترتيب ما لهذه اللوازم من الآثار، و من قال بعدم الحجية في الميثب لا يلتزم بالتعبد بآثارها.

وقد اشار الى ان المستفاد من ادلة الاستصحاب هو خصوص ما لنفس المتيقن من الاثر دون الاثر المترتب على لوازمه بنحو لحاظها بالعموم الافرادى بقوله: ((بلحاظ ما لنفسه)) أى بلحاظ ما لنفس المستصحب (من آثاره و احكامه) المترتبة على ذاته (و لا دلالة لها بوجه) أى لا دلالة لادلة الاستصحاب ((على تنزيهه)) أى على تنزيل المشكوك ((بلوازمه)) لان المفروض ان هذه اللوازم لم تكن من لوازم المتيقن حال تعلق اليقين به، بل هي من لوازم المشكوك في زمان تعلق الشك به، و الى هذا اشار بقوله: ((التي لا تكون كذلك)) و اشار الى ان هذه اللوازم هي محل الخلاف، دون اللوازم التي قد تعلق اليقين بها بقوله: ((كما هي محل ثمره الخلاف))، و قد اشار الى عدم دلالة ادلة الاستصحاب على تنزيل المشكوك منزلة المتيقن بلحاظ

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٠٤

نعم لا- يبعد ترتيب خصوص ما كان منها محسوبا بنظر العرف من آثار نفسه لخفاء ما بوساطته، بدعوى أن مفاد الاخبار عرفا ما يعمه أيضا حقيقة (١)،

طبيعة الاثر بقوله: ((و لا على تنزيهه بلحاظ ما له مطلقا)) من الاثر ((و لو بالواسطة)).

و اشار الى ان الوجه في الاقتصار على ترتيب ما لنفس المتيقن من الاثر هو لان هذا المقدار هو المتيقن من ادلة الاستصحاب، لان ادلة الاستصحاب لا- تدل على اكثر من لحاظ اثر ما تعلق به اليقين، و حيث ان المفروض ان اللوازم التي هي موضوع الاثر لم تكن متعلقة لليقين، فلا- دلالة لها على لحاظها لا بنحو العموم الافرادى و لا على لحاظها بنحو طبيعة الاثر، و اذا لم تكن لادلة الاستصحاب دلالة على لحاظها بوجه من الوجوه فلا- وجه لترتيب آثار هذه اللوازم بقوله: ((فان المتيقن)) من ادلة الاستصحاب ((انما هو لحاظ آثار نفسه)) أى آثار نفس ما للمتيقن من الاثر ((و اما آثار لوازمه فلا دلالة هناك)) لادلة الاستصحاب ((على لحاظها اصلا)) لا بنحو العموم الافرادى و لا بنحو طبيعة الاثر ((و ما لم يثبت)) دلالة الادلة على ((لحاظها بوجه)) من الوجوه ((ايضا)) أى كما دلت الادلة على لحاظ ما لنفس المتيقن من الاثر ((لما كان وجه لترتيبها عليه)) أى لما كان وجه لترتيب آثار اللوازم على المتيقن المستصحب ((ب)) واسطة ((استصحابه كما لا يخفى)).

(١) توضيحه: ان من قال بعدم حجية الاستصحاب في الميثب استثنى منه موارد ثلاثة:

الاول: خفاء الوساطة، و حاصله: ان الاثر المترتب على الوساطة: تارة تكون الوساطة في نظر العرف غير خفية بمعنى ان العرف يرى ان الاثر هو اثر للوساطة.

و اخرى تكون الوساطة خفية بنظر العرف بمعنى ان العرف يرى ان هذا الاثر من آثار نفس المستصحب لخفاء الوساطة في نظره.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٠٥

فافهم (١).

و بعبارة اخرى: ان كون هذا الاثر مما يترتب على المستصحب بواسطة الوساطة مما يخفى على العرف، و هم بحسب نظرهم يرون ان الاثر من آثار المستصحب لخفاء وساطة الوساطة للاثر في نظرهم، و قد اشار الى هذه بقوله: ((لا يبعد ترتيب)) آثار اللوازم في ((خصوص ما كان منها محسوبا بنظر العرف)) انها ((من آثار نفسه)) أى من آثار نفس المتيقن المستصحب ((ل)) أجل ((خفاء ما بوساطته)) يترتب الاثر: أى ان وساطة الوساطة في ترتيب الاثر على نفس المتيقن المستصحب تكون خفية، و بسبب هذا الخفاء في نظر العرف يرى العرف ان الاثر اثر لنفس المتيقن المستصحب.

و الوجه في استثناء خصوص هذا النحو من الاثر، هو دعوى ان المستفاد من ادلة الاستصحاب و ان كان هو ترتيب خصوص آثار المتيقن، ألما انه لما كان العرف يرى ان الاثر اثر لنفس المستصحب فلا بد من الالتزام بمثل هذا الاثر الذي يرى العرف انه اثر لنفس المستصحب لخفاء وساطة الواسطة عنده، لانه يكون مشمولاً للاخبار حقيقة، لان الاخبار قد دلت على لزوم التعبد بأثر المستصحب، و المفروض انه اثر لنفس المستصحب في نظر العرف فيكون مما تشمله ادلة الاستصحاب حقيقة.

و الى هذا اشار بقوله: ((بدعوى ان مفاد الاخبار عرفاً مما يعمه ايضاً حقيقة)) لما عرفت من ان مفادها لزوم ترتيب خصوص آثار نفس المستصحب، و لما كان المفروض بحسب نظر العرف ان خصوص الاثر الذي تكون وساطة الواسطة فيه خفياً هو اثر عندهم نفس المستصحب، فلا بد من شمول الاخبار له و لزوم ترتيبه بالاستصحاب.

(١) و لعله اشارة الى ما يمكن ان يقال: ان دعوى جريان الاستصحاب في الواسطة الخفية هو ان العرف يرى ان اثر الواسطة الخفية هو اثر لنفس ذى الواسطة، و لكن هذا مما لا يرجع فيه الى العرف لانه من الخطأ في التطبيق، و العرف انما يرجع اليه في تشخيص المفاهيم لا في تطبيقها على المصاديق، فان الذي يرجع فيه الى العرف في

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٠٦

كما لا يعد ترتيب ما كان بوساطة ما لا يمكن التفكيك عرفاً بينه و بين المستصحب تنزيلاً، كما لا تفكيك بينهما واقعا،

المقام هو كون مفهوم الابقاء عملياً للمتيقن بلحاظ اثره، اما كون الاثر أثراً له او اثراً للواسطة فليس المرجع فيه هو العرف، فكون العرف يرى ان الاثر اثر لذى الواسطة لا يتبع في هذا الرأي بعد ان كان الاثر في الواقع اثراً للواسطة لا لذى الواسطة، مثلاً تأثر الجسم الطاهر بملاقاته للنجس فيما اذا كان رطباً، و لكن الرطوبة ليست هي موضوع الاثر، بل موضوع الاثر هو قبول الجسم للتأثر بالنجاسة فيما اذا كان رطباً، فاستصحاب رطوبة الجسم يلازمه تأثر الجسم بالملاقاة، و موضوع نجاسة الجسم هو تأثره بالنجاسة لا نفس الرطوبة، فيكون استصحاب رطوبة الجسم مثبتاً بالنسبة الى نجاسة الجسم فيما اذا حصلت الملاقاة في حال الشك في بقاء الرطوبة، فكون العرف يرى ان الموضوع للنجاسة هو الرطوبة لا يكون متبعاً في ذلك، بعد ان كان ما هو الموضوع لتنجس الجسم هو تأثره بالنجاسة في حال الرطوبة.

و الجواب عنه: ان الحكم، تارة يترتب على المفهوم و يرجع الى العرف في تشخيص المفهوم و لا يرجع اليه في تعيين مصداقه، كما في الحكم المرتب على مفهوم التراب مثلاً، فعند العرف ان النورة من التراب لا يقتضى اتباعه في ذلك بعد ان كانت النورة واقعا ليست من التراب. و اخرى يكون الحكم مرتباً على ما يعم ما يراه العرف موضوعاً له كما في المقام، فان الاخبار انما دلت على التعبد بما هو ابقاء للمتيقن، و لما كان هذا الابقاء بلحاظ ما للمتيقن من الاثر، و ليس في نفس الاخبار تصريح بنفس هذا: أى ليس في الاخبار تصريح بان التنزيل بلحاظ الاثر للمتيقن، فلا بد و ان يكون الاثر الذي بلحاظه كان التعبد بالاستصحاب مما يعم ما يراه العرف اثره.

ألما ان يقال ان الاستصحاب انما يرجع فيه الى العرف في تشخيص الموضوع لا في كون الاثر مرتباً عليه او على الواسطة. و الله العالم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٠٧

أو بوساطة ما لاجل وضوح لزومه له، أو ملازمته معه بمثابة عد اثره اثرهما، فإن عدم ترتيب مثل هذا الاثر عليه يكون نقضاً ليقينه بالشك أيضاً، بحسب ما يفهم من النهى عن نقضه عرفاً (١)،

(١) قد الحق بالواسطة الخفية صورتين أخريين: الاولى: ما اذا كان بين الواسطة و ذى الواسطة لزوم يستحيل معه التفكيك بينهما واقعا عقلاً، كما في الملازمة بين العلّة التامة و معلولها، و لما كان العرف كالعقل يرى استحالة التفكيك بين العلّة التامة و معلولها، و لازم

ذلك ان يكون العرف يرى ان تنزيل العلة التامة المشكوكه بقاء منزلة العلة التامة المتيقنة يستلزم تنزيل معلولها المشكوك، فالدليل الدال على التعبد بالعلمة يستلزم تعبداً آخر بالمعلول، و يكون الدليل الدال على التعبد بالعلمة التامة بالمطابقة دالا على التعبد بالمعلول بالالتزام. و الى هذه الصورة اشار بقوله: ((كما لا- يبعد ترتيب ما كان بوساطة ما لا يمكن التفكيك عرفا بينه و بين المستصحب تنزيلًا)) و هو الاثر المرتب على المعلول فانه مما لا يمكن التفكيك بينه و بين علته التامة في مقام التنزيل ((كما لا تفكيك بينهما واقعا)) و حاصله: ما عرفت من ان الدليل الدال على تنزيل العلة التامة يدل بالالتزام على تنزيل آخر لمعلولها ايضا.

الصورة الثانية: ما اذا كان التلازم بين الواسطة و ذى الواسطة جلياً بحيث يكون اثر كل منهما اثرا للآخر عند العرف كما في المتضائفين، فانهما و ان كان لا عليّة و لا معلولية بين المتضائفين كالأبوة و البنوة، فان عنوان الأبوة و عنوان البنوة من المتضائفين، و لا عليّة و لا معلولية بين عنوان الأبوة و عنوان البنوة، لا بين ذات الاب و ذات الابن.

و الحاصل: ان العرف لجلاء الملازمة و وضوحها بين المتضائفين بما هما متضائفان يرى ان اثر كل منهما اثر للآخر، فيكون التنزيل لاحد المتضائفين موجبا لترتيب اثر ذاته و اثر المضاييف الآخر عليه، لان العرف يرى ان اثر كل منهما هو اثر للآخر ايضا عند العرف، و اذا كان العرف لاجل وضوح هذه الملازمة يرى ان اثر كل منهما اثر

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٠٨

فافهم (١).

للآخر، فيكون عدم ترتيب اثر المضاييف الآخر على المضاييف المستصحب من نقض اليقين بالشك، الشامل له ما دلّ على النهي عن نقض اليقين بالشك.

و الفرق بين هذه الصورة و الصورة الاولى: هو انه في الصورة الاولى يكون الدليل دالا- على تنزيلين: احدهما بالمطابقة و الآخر بالالتزام، فانه يدل على ترتيب اثر العلة التامة تعبداً بالمطابقة، و على ترتيب اثر المعلول تعبداً بالالتزام، و في هذه الصورة لا يكون إلا تنزيل واحد يدل على ترتيب اثر كلا- المتضائفين، و ان كان المستصحب هو احد المتضائفين، لان العرف يرى ان اثر البنوة هو اثر للابوة، ففي مقام استصحاب الابوة يترتب عليه اثرها و اثر البنوة ايضا. و الى هذه الصورة الثانية اشار بقوله: ((او بوساطة ما لاجل وضوح لزومه له او ملازمته معه)) أى ان الاثر اذا كان لواسطة واضحة اللزوم او الملازمة للمستصحب ((بمثابة عدّ اثره)) أى عدّ اثر هذا الواضح الملازمة اثرا لنفس المستصحب، فيكون اثر كل منهما ((اثرا لهما)) معا. و اشار الى الوجه في لزوم ترتيب كلا الاثرين على المضاييف المستصحب بقوله:

((فان عدم ترتيب مثل هذا الاثر عليه)) أى ان عدم ترتيب اثر المضاييف الآخر على المضاييف المستصحب ((يكون نقضا ليقينه)) أى يكون نقضا لليقين المتعلق بالمضاييف ((بالشك ايضا)) أى كما يكون عدم ترتيب اثر نفس المضاييف من نقض اليقين بالشك، كذلك يكون عدم ترتيب اثر المضاييف الآخر عليه- ايضا- من نقض اليقين بالشك عند العرف ((بحسب ما يفهم من النهي عن نقضه عرفا)).

(١) لعله اشارة الى ان الصورتين المذكورتين خارجتان عما هو المفروض، لان الكلام في حجّة الاستصحاب في المثبت انما هو فيما اذا كان اللازم الذى هو الواسطة ليس متعلقاً لليقين، و فى هاتين الصورتين لا بد من ان يكون اللازم متعلقاً لليقين، لان اليقين بالعلّة التامة فى الصورة الاولى لا بد و ان يكون هناك يقين بمعلولها ايضا، اذ لا يعقل تحقق العلة التامة و عدم تحقق معلولها، و حيث فرض فيها تعلق اليقين

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٠٩

ثم لا- يخفى وضوح الفرق بين الاستصحاب و سائر الاصول التعبدية و بين الطرق و الامارات، فإن الطريق و الامارة حيث أنه كما

يحكى عن المؤدى ويشير إليه، كذا يحكى عن أطرافه من ملزومه و لوازمه و ملازماته و يشير إليها، كان مقتضى إطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها في حكايتها، وقضيته حجية المثبت منها كما لا يخفى، بخلاف مثل دليل الاستصحاب، فإنه لا بد من الاقتصار مما فيه من الدلالة على التعبد بثبوته، ولا دلالة له إلا على التعبد بثبوت المشكوك بلحاظ أثره، حسبما عرفت فلا دلالة له على اعتبار المثبت منه، كسائر الاصول التعبدية، إلا فيما عد أثر الوساطة أثرا له لخفائها، أو لشدة وضوحها و جلائها، حسبما حققناه (١).

بالعلة التامة- بما هي علة تامة- فلا بد من فرض تعلق اليقين ايضا بمعلولها. و مثله الحال في الصورة الثانية لان المتضائفين متكافئان بالقوة و الفعلية، ففرض اليقين باحد المتضائفين بما هو معنون بعنوان التضاييف لا بد فيه من تعلق اليقين بالتضاييف الآخر، فترتيب اثر المعلول في الصورة الاولى انما هو لتعلق اليقين بنفس المعلول، و ترتيب الاثر في صورة التضاييف الذى هو الصورة الثانية انما هو لتعلق اليقين بالتضاييف الآخر. و الله العالم.

(١) حاصله بيان الفرق بين الاستصحاب و مطلق الاصول العملية و بين الطرق و الامارات كالبينة و الخبر، فان الاصول مطلقا الاستصحاب و غيره من الاصول ليست بحجة في المثبت، بخلاف الطرق و الامارات فانها حجة في المثبت.

و الوجه الذى يشير اليه المصنف في الفرق بينهما: هو ان الخبر- مثلا- يحكى عن مداليله المطابقة و التضمنية و الالتزامية، فللخبر في الحقيقة حكايات متعددة، و دليل حجية الخبر يدل على حجيته بما له من الحكاية بجميع اقسامها، فالخبر الحاكي عن حياة زيد كما يحكى عن حياته بالمطابقة يحكى- ايضا- عن نبات لحيته بالالتزام،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢١٠

.....

و دليل حجيته كما يدل على ترتيب آثار ما يدل عليه بالمطابقة يدل- ايضا- على ترتيب آثار ما يدل عليه بالالتزام، لان قوله عليه السلام: (العمري و ابنه ثقتان فما حدثا عنى فعنى يحدثان) قد دل على حجية حديث العمري بما له من الدلالة، فاذا اخبر العمري عن كلام الامام عليه السلام فقد اخبر عن مدلول كلام الامام المطابقى، و اخبر عن مدلول كلام الامام الالتزامى ايضا، و قد دل دليل حجية الخبر على حجية حديث العمري فى جميع ما يحدث عنه.

و الحاصل: ان العمري كما حدث عن المدلول المطابقى قد حدث- ايضا- عن المدلول الالتزامى، و المفروض كونه حجة فى جميع ما يحدث عنه، و مثله الحال فى البينة فانها- مثلا- اذا قامت على حياة زيد فقد حكى عن حياته بالمطابقة، و عن نبات لحيته بالالتزام ايضا، و دليل حجية البينة يشمل حجيتها بمدلولها المطابقى و الالتزامى معا.

و اما الاصول كالأستصحاب الذى هو المتوهم حجيته فى المثبت كما مر، بدعوى دلالة على الابقاء التعبدى للمتيقن بجميع آثاره سواء آثار نفسه او آثار لوازمه ... و قد عرفت فساد هذا التوهم، لان الاستصحاب هو اليقين السابق و الشك اللاحق، و دليل حجيته يدل على الابقاء التعبدى للمتيقن فى ظرف الشك، و حيث فرض ان اليقين انما تعلق بالشىء و لم يتعلق بلوازمه، فيكون القدر المتيقن فيه هو تنزيل المشكوك منزلة المتيقن بلحاظ ما له من الاثر المرتب على نفسه، دون الاثر المرتب على لازمه الا فى مثل الوساطة الخفية و الجلية كما مر تفصيل ذلك.

و قد اشار المصنف الى ان الوجه فى حجية الامارات و الطرق فى المثبت هو كونها كما تحكى عن الشىء كذلك تحكى عن اطراف الشىء من لوازمه و ملزوماته بقوله:

((فان الطريق او الامارة حيث انه كما يحكى عن المؤدى و يشير اليه)) بالمطابقة ((كذا يحكى عن اطرافه من ملزومه و لوازمه و ملازماته)) بالالتزام ((و يشير اليها)) و بعد ان كانت للطريق و الامارة حكاية عن الملزوم و اللوازم و الملازمات، اشار الى ان دليل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢١١

.....

الحجية يدل على حجية الطرق بما لها من الحكاية مطلقا الشامل لحكايتها عن ملزومها و لوازمها و ملازماتها بقوله: ((كان مقتضى اطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها في حكايتها)) مطلقا ((و قضيتها)) أى و قضيتها هذا و هو كون الطرق لها حكاية، و اطلاق دليل حجيتها لمطلق ما لها حكاية عنه هو ((حجية المثبت منها)) أى كونها حجة في المثبت. و اشار الى الوجه في عدم حجية الاستصحاب في المثبت و سائر الاصول العملية بقوله: ((بخلاف مثل دليل الاستصحاب)) فانه حيث لم يكن لنفس الاستصحاب حكاية، و لم يكن لدليل حجيتها اطلاق كان لا محالة عدم حجيتها في المثبت، و لا بد من الاقتصار فيه على نفس آثار متعلق اليقين، لان القدر المتيقن مما دلّ على تنزيل المشكوك منزلة المتيقن هو تنزيله بلحاظ اثر نفس المتيقن، و لذا قال (قدس سره):

((فانه لا بد من الاقتصار مما فيه من الدلالة على التعبد بثبوتها)). و اشار الى ان القدر المتيقن من دلالة دليل الاستصحاب هو حجيتها في غير المثبت بقوله: ((و لا دلالة له الا على التعبد بثبوت المشكوك بلحاظ اثره)) لا بلحاظ جميع آثاره من آثار ملزومه و لوازمه و ملازماته ((حسبما عرفت ف)) كانت نتيجة ذلك انه ((لا دلالة له)) أى لا دلالة للاستصحاب ((على اعتبار المثبت منه)). و اشار الى ان سائر الاصول التعبدية هي كالأستصحاب بقوله: ((كسائر الاصول التعبدية)) كإصالة الحل، و غيرها، بل هو أولى منها في توهم اعتبار المثبت لما سيأتى التعرض له من كونه برزخا بين الامارات و الاصول التعبدية غيره. و اشار الى حجية الاستصحاب في المثبت في خصوص ما استثنى من الواسطة الخفية و الجلية، لان اثر الواسطة فيهما هو اثر لنفس المستصحب بنظر العرف كما مر بيانه بقوله: ((الما فيما عدّ اثر الواسطة اثر له)) أى اثرا لنفس المستصحب ((لخفائها)) أى لاجل خفاء الواسطة ((او)) لاجل ((شدة وضوحها و جلائها حسبما حققناه)).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢١٢

الثامن: إنه لا تفاوت في الاثر المترتب على المستصحب، بين أن يكون مترتبا عليه بلا واسطة شيء، أو بوساطة عنوان كلى ينطبق و يحمل عليه بالحمل الشائع و يتحد معه وجودا، كان منتزعا عن مرتبة ذاته (١)،

(١)

[الثامن: موارد ثلاثة توهم كون الاصل فيها مثبتا]

إشارة

لا يخفى ان هذا التنبيه الثامن هو لاجل التنبيه على موارد ربما يتوهم عدم حجية الاستصحاب فيها بدعوى انها من المثبت، فلذا ذكرها لاثبات انها ليست من المثبت:

[الاول: استصحاب الفرد لترتيب أثر الطبيعي عليه]

الاول: و هو ما اشار اليه بقوله: ((انه لا تفاوت في الاثر المترتب على المستصحب ... الى آخر الجملة)).

و توضيح ذلك ان موضوع الاثر: تارة يكون هو الجزئي، كما لو قال المولى اكرم زيدا، و لا اشكال في صحة استصحاب وجود زيد

لترتيب اثره و هو الاكرام، و اخرى يكون الاثر مترتباً على النوع الكلي المنطبق على الجزئي، و قد اشكل فيه من ان استصحاب الجزئي اذا كان هو المتيقن في السابق و المشكوك في اللاحق لاجل ترتيب اثر الكلي من المثبت، لفرض كون موضوع الاثر هو الكلي و ليس هو بمستصحب، و استصحاب الجزئي لاجل ترتيب اثر الكلي انما هو استصحاب شيء يلزمه ما هو الموضوع للاثر، لفرض كون الجزئي ليس موضوعاً للاثر، و فرض كون الكلي ليس بمستصحب، و ان المستصحب هو الجزئي، و لازم ذلك كونه من المثبت لانه استصحاب شيء كان موضوع الاثر غيره و هو الموضوع الملازم له. و اشار الى الجواب عنه في المتن ... و توضيحه: ان الكلي المنتزع عن ذات الفرد كالنوع الطبيعي، فان النوع ينتزع عن الحصه المضافة الى التشخص، و ليس الفرد الا نفس تلك الحصه المضافة مع ضم التشخص، و من الواضح ان الطبيعي متحد الوجود مع فردة في الخارج و ليس بينهما اثنية في الخارج، و اذا كان الطبيعي عين الفرد و جوداً لا- يكون استصحاب الفرد لترتيب الاثر المترتب على النوع من المثبت، لبداهة ان اللازم في المثبت كون المستصحب غير موضوع الاثر و جوداً، اما اذا كانا متحدين في الوجود

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢١٣

أو بملاحظة بعض عوارضه مما هو خارج المحمول لا بالضميمة، فإن الاثر في الصورتين إنما يكون له حقيقة، حيث لا يكون بحذاء ذلك الكلي في الخارج سواء لا- لغيره مما كان مابينا معه، أو من أعراضه مما كان محمولاً عليه بالضميمة كسواده مثلاً أو بياضه، و ذلك لان الطبيعي إنما يوجد بعين وجود فردة، كما أن العرضي كالملكية و الغصيبة و نحوهما

فلا يكون استصحاب وجود الفرد من استصحاب غير ما هو موضوع الاثر، بل هو من استصحاب ما هو موضوع الاثر.

بل يمكن ان يقال: انه لا يعقل فرض المثبتة في هذا الفرض، لوضوح ان فرض المثبتة هو كون موضوع الاثر ليس متعلقاً لليقين و انما متعلق اليقين ما يلزمه، و لا- يعقل ان يكون الفرد متعلقاً لليقين و لا- يكون النوع متعلقاً له، فنفس النوع متعلق اليقين و الشك، و مع كونه بنفسه متعلق اليقين فلا وجه لدعوى المثبتة.

و على كل فالجواب الذي اشار اليه في المتن: من ان موضوع الاثر في الحقيقة هو الفرد لاتحاد النوع و فردة خارجاً، و مع كون موضوع الاثر هو الفرد في الحقيقة فلا ينبغي الاشكال في استصحاب الفرد لترتيب الاثر المترتب على نوعه. و قد اشار المصنف الى عدم الاشكال فيما كان الاثر مرتباً على نفس الجزئي بقوله: ((انه لا تفاوت في الاثر المترتب على المستصحب بين ان يكون مترتباً عليه بلا- و ساطة)) فان الاثر المترتب عليه بلا و ساطة شيء هو الاثر المترتب على نفس الجزئي، كما لو قال اكرم زيدا، فان الاكرام مرتب على نفس زيد الجزئي من دون و ساطة شيء، و لا- اشكال في استصحاب حياة زيد لترتب حكم اكرامه، و اشار الى الحكم المترتب على المستصحب بواسطة نوعه بقوله: ((او بواسطة عنوان كلي ينطبق و يحمله عليه بالحمل الشائع)) فان النوع مما ينطبق على جزئيه و يحمله بالحمل الشائع ((و يتحد معه)) أي و يتحد الكلي مع المستصحب ((و جوداً)) فيما ((كان منتزعا عن مرتبة ذاته)) فان النوع مما ينتزع عن مرتبة ذات فردة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢١٤

لا- وجود له إلا- بمعنى وجود منشأ انتزاعه، فالفرد أو منشأ الانتزاع في الخارج هو عين ما رتب عليه الاثر، لا شيء آخر، فاستصحابه لترتيبه لا يكون بمثبت كما توهم (١)، و كذا لا تفاوت في الاثر المستصحب أو

هذا هو المورد الثاني الذي توهم كون الاستصحاب الجارى فيه من المثبت.

و توضيحه: ان الكلى تارة يكون كالنوع الطبيعي و قد مرّ الكلام فيه.

و اخرى يكون الكلى منتزعا عن الجزئى باعتبار ما يعرض عليه، و ان ما يعرض عليه تارة: يكون له ما بحذاء فى الخارج كالسواد و المقدار و هو المحمول بالضميمة.

و اخرى لا- يكون له ما بحذاء فى الخارج و هو الخارج المحمول، و هذا على انحاء لانه: تارة يكون من اللوازم الذاتية لنفس الذات كالامكان. و اخرى يكون مما ينفك عنها كالفوقية و الابوة، فان الجسم قد يكون فوقا و قد لا يكون، و الشخص قد يكون ابا و قد لا يكون. و ثالثة يكون جعليا كالولاية و الملكية.

و يظهر من المتن ان العارض ان كان من الخارج المحمول فاستصحاب الجزئى لترتيب الاثر المرتب على الخارج المحمول ليس من المثبت، و ان كان من المحمول بالضميمة فاستصحاب الجزئى لاثبات الاثر المرتب على العارض المحمول بالضميمة هو من المثبت، و لزيادة التوضيح نقول: ان صدر عبارة المتن يشعر بانه من المثبت و ان كان الاثر فى المحمول بالضميمة مرتبا على نفس العنوان كالاسود و الطويل، و ذيل العبارة يشعر بان الاستصحاب فى المحمول بالضميمة من المثبت حيث يكون الاثر مرتبا على نفس العارض كالسواد و الطويل، لا ما اذا كان مرتبا على العنوان كالاسود و الطويل.

و على كل فحاصل ما ذكره من الفرق بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمة:

ان الخارج المحمول لما لم يكن له ما بحذاء فى الخارج و ليس فى الخارج الا ما هو منشأ الانتزاع و هو نفس الجزئى فالأثر لا محالة فى الخارج يكون له، فالخارج المحمول كالنوع الطبيعي، فلا يكون استصحاب الجزئى لاثبات الاثر المرتب على العارض بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢١٥

.....

الخارج المحمول من المثبت، بخلاف المحمول بالضميمة فانه حيث كان له ما بحذاء فى الخارج، و لا محالة يكون ما بحذاءه مبينا وجودا لنفس الجزئى المستصحب، فلذلك يكون استصحاب الجزئى لاثبات الاثر المرتب على العارض المحمول بالضميمة من المثبت.

و الحاصل: ان العارض الذى له وجود فى الخارج مبين لوجود الجزئى اذا كان مما لم يتعلّق به اليقين و كان اليقين متعلقا بنفس الجزئى، فاستصحاب نفس الجزئى لإثباته من المثبت، لوضوح عدم الفرق بين السواد العارض للجسم و بين نبات اللحية العارض لزيد مثلا فالاصل الجارى باستصحاب الجسم لاثبات الاثر على يياضه كاستصحاب حياة زيد لاثبات الاثر المرتب على نبات لحيته و هو فيهما من المثبت على حدّ سواء، بخلاف استصحاب حياة زيد لاثبات ملكيته فى حال الشك، فانه حيث ليس للملكية مبدأ فى الخارج و هى منتزعة من نفس المستصحب فلا يكون استصحابه من المثبت، كاستصحاب حياة زيد لاثبات الاثر المرتب على النوع.

و قد اشار الى ان الاستصحاب فى الخارج المحمول ليس من المثبت و حاله كحال النوع المتّحد وجودا مع الجزئى بقوله: ((او بملاحظة بعض عوارضه مما)) كان ((هو)) من ((الخارج المحمول لا)) ما كان العارض من المحمول ((بالضميمة فان الاثر فى الصورتين)) أى فى صورة ما اذا كان الاثر للنوع، و فى صورة ما اذا كان الاثر للخارج المحمول ((انما يكون له)) أى للجزئى ((حقيقة حيث لا يكون)) فى كلا الصورتين ((بحذاء ذلك الكلى فى الخارج سواه)) أى سوى الجزئى لانه فى الصورة الاولى الكلى متحد وجودا مع الجزئى، و فى الصورة الثانية لا منشأ لانتزاعه الا الجزئى.

و اشار الى ان الحال فى المحمول بالضميمة ليس كذلك، بل حال المحمول بالضميمة كحال الجسم الملازم لجسم آخر، و ان استصحاب بقاء الجسم لاثبات الاثر المرتب على يياضه كاستصحاب بقاء حياة زيد لاثبات الاثر المرتب على نبات لحيته

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢١٦

.....

بقوله: ((لا لغيره مما كان مباينا معه)) و هو كنبات اللحية المباين لحياء زيد ((او)) كان الاثر مرتبا على عرض ((من اعراضه مما كان محمولا- عليه بالضميمة)) و هو الذى له ما بحذاء فى الخارج ((كسواده مثلا او بياضه)) و هذا هو المشعر بان الاثر كان مرتبا على نفس السواد و البياض لا- على الاسود و الابيض، و صدر عبارته و هو قوله حيث لا يكون بحذاء ذلك الكلى مشعر بان الاثر لنفس الكلى فى النوع، و فى الخارج المحمول لنفس العنوان الكلى ايضا، بعد ان اخرج عنهما المحمول بالضميمة بقوله- فيما تقدم على ذلك- لا بالضميمة، و ظاهره ان الحال فى المحمول بالضميمة ايضا كذلك فى ان الاثر يكون فيه مرتبا على العنوان كالاسود مثلا. و لا- يخفى انه ينبغى ان يكون الفرق بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمة فيما اذا كان الاثر مرتبا على نفس السواد و البياض فى المحمول بالضميمة، لا- على عنوان الاسود و الابيض، فان العنوان فى المحمول بالضميمة كالعنوان فى خارج المحمول متحد مع الذات، فانه كما ان عنوان المالك و الغاصب متحد مع الذات فان عنوان الاسود و الابيض ايضا متحد مع الذات. اما اذا كان الاثر مرتبا على نفس السواد و البياض، فحيث ان السواد له مطابق فى الخارج مباين فى التحقق مع الجسم، فللفرق بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمة مجال واضح.

و قد اشار الى ان الوجه فى كون الاستصحاب ليس من المثبت فى النوع الطبيعى بقوله: ((لان الطبيعى انما يوجد بعين وجود فرد)) فالطبيعى و فرده متحدان بالوجود، لوضوح كون وجود الفرد هو بعينه وجود الحصه المضافه التى هى الطبيعى الموجود فى الخارج، و اشار الى الوجه فى عدم كون الاستصحاب من المثبت فى الخارج المحمول بقوله: ((كما ان العرضى كالملكيه و الغصبيه و نحوهما)) كالولاية ((لا- وجود له)) أى لا- وجود لهذا العرضى فى الخارج و ليس معنى وجوده فى الخارج ((إلبا بمعنى وجود منشأ انتزاعه فالفرد)) فى الطبيعى ((او منشأ الانتزاع فى الخارج))

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢١٧

المرتب عليه، بين أن يكون مجعولا شرعا بنفسه كالتكليف و بعض أنحاء الوضع، أو بمنشأ انتزاعه كبعض أنحاء الجزئية و الشرطية و المانع، فإنه أيضا مما تناله يد الجعل شرعا و يكون أمره بيد الشارع و ضعاً و رفعا و لو بوضع منشأ انتزاعه و رفعه. و لا وجه لاعتبار أن يكون المرتب أو المستصحب مجعولا مستقلا كما لا يخفى، فليس استصحاب الشرط أو المانع لترتيب الشرطية أو المانع بمثبت، كما ربما توهم بتخيل أن الشرطية أو المانع ليست من الآثار الشرعية، بل من الامور الانتزاعية (١)،

المحمول ((هو عين ما رتب عليه الاثر لا- شىء آخر)) هناك قد رتب عليه الاثر كما فى المحمول بالضميمة ((فاستصحابه)) المستصحب الذى هو الفرد و هو منشأ الانتزاع ((لترتيب)) الاثر المرتب على الطبيعى و على خارج المحمول ((لا يكون بمثبت كما توهم)) يشير بذلك الى ما يظهر من الشيخ الاعظم بانه من المثبت فى جميع الصور، و انه لا- فرق بين النوع و الخارج المحمول و المحمول بالضميمة.

(١)

[الثالث: استصحاب الجزء و الشرط و المانع]

هذا هو المورد الثالث الذى توهم كون الاستصحاب فيه من المثبت.

و توضيح الحال يتوقف على بيان امرين:

الاول: ان الامر الوضعى قد يكون مجعولا شرعيا استقلاليا كالولاية على الصغير و ليس هذا هو محل الاشكال. وقد يكون الامر الوضعى منتزعا كالجزئية و الشرطية و المانع و هذا هو محل الاشكال، لان المجعول هو الكل، و الجزئية منتزعة من ابعاضه، و المجعول هو تقييد المشروط بالشرط، و الشرطية منتزعة من تقييد المشروط بشرطه، و المجعول هو تقييد الممنوع بعدم المانع، و المانع منتزعة من تقييده بعدم المانع.

الثانى: ان استصحاب الجزء و الشرط و المانع تارة لاجل انتزاع نفس عنوان الجزئية و الشرطية و المانع، و الاشكال فى مثبتته من جهة ان هذه العنواين ليست بمجعولات شرعية و انما هى امور عقلية انتزاعية، و اخرى يكون استصحاب الجزء
بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢١٨

.....

لاجل ترتيب اثر الكل، و استصحاب الشرط لأجل ترتيب آثار المشروط، و استصحاب المانع لاجل ترتيب اثر الممنوع بما هو ممنوع، و الاشكال فيه من جهة المثبتة لان استصحاب الجزء لترتيب اثر الكل، و الشرط لترتيب اثر المشروط، و المانع لترتيب الممنوع هو من استصحاب شىء يلزمه ما هو موضوع الاثر. و الظاهر من المصنف ان محل الكلام هى الجهة الاولى، لقوله فى ذيل عبارته فليس استصحاب الشرط او المانع لترتيب الشرطية او المانع من المثبت ... و لعل الوجه فيه ان المراد من اثر الكل - مثلا - ان كان هو كون الجزء بعضا منه فمعنى هذا هو عنوان الجزئية، و ان كان المراد منه هو الاثر المرتب على مجموع الاجزاء فباستصحاب الجزء لا يحرز بقية الاجزاء حتى يترتب الاثر المرتب على مجموع الاجزاء.

و بعبارة اخرى: انه لا ملازمة بين وجود الجزء و سائر الاجزاء، فبحراز الجزء لا يحرز سائر الاجزاء حتى لو قلنا بحجية الاصل المثبت، لعدم الملازمة بين وجوده و وجوداتها، فلو قلنا بحجية الاصل المثبت لا يثبت باستصحاب وجود الجزء سائر الاجزاء، و ذلك لانه لا ملازمة بين وجوده و وجوداتها، فلا يلزم احرازها حتى يقال ان احرازها باحرازه من المثبت. إلا ان يقال ان استصحاب الجزء بعد احراز سائر الاجزاء، و مثله استصحاب الشرط و المانع، إلا انه لا داعى لترتيب الاثر لاحراز عنوان الجزئية و الشرطية، و يكفى فى ترتيب الاثر احراز نفس الجزء و الشرط، و مثله الحال فى الشرط فانه باستصحاب ذات الشرط ما لم يكن المشروط محرزا لا يترتب اثر المشروط، و مع احراز المشروط فباستصحاب الشرط يترتب الاثر و لا حاجة لعنوان الشرطية، و كذلك المانع فان استصحاب المانع لا اثر له مع عدم احراز الممنوع، و مع احراز الممنوع يترتب الاثر و لا حاجة الى احراز عنوان المانع.

فاذا عرفت هذا ... نقول: قد ظهر مما مر ان الاشكال هو من حيث ان استصحاب الجزء و الشرط و المانع لا يقتضى اثبات عنوان الجزئية و الشرطية و المانع لانها امور غير مجعولة بل هى امور عقلية انتزاعية.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢١٩

.....

و اما استصحاب الجزء لاجل ترتيب اثر الكل و كذلك الشرط و المانع فقد عرفت انه لا يصح بالاستصحاب ذلك و ان قلنا بصحة الاستصحاب المثبت، إلا ان يكون بقية الاجزاء و المشروط محرزا و حينئذ يترتب الاثر و لا داعى لاحراز عنوان الجزئية و عنوان الشرطية.

و الجواب عنه: انه يكفى فى الاستصحاب ان يكون المستصحب مما كان امر رفعه و وضعه بيد الشارع، و لما كان منشأ انتزاع هذه العناوين بيد الشارع فان الكل و المشروط و الممنوع امر رفعه و وضعه بيد الشارع، و من الواضح ان هذه الامور هى منشأ انتزاع هذه العناوين، لانه من وضع الكل ينتزع عنوان الجزئية للابحاض، و من ربط المشروط بالشرط تنتزع عنوان الشرطية، و من تقييد الشىء بعدم

شيء ينتزع عنوان المانع، و لما كان منشأ انتزاع هذه العناوين امر رفعه و وضعه بيد الشارع، فان هذه العناوين تكون مربوطه بالشارع ايضا بواسطة ربط منشأ انتزاعها به، و هذا المقدار كاف في صحة استصحاب الجزء لترتيب الجزئية، و كذلك الشرط و المانع لترتيب الشرطية و المانع، و لا يكون ترتيبها عليها من ترتب الامر العقلي غير المرتبط بالشارع اصلا.

و الحاصل: يكفي في جريان الاستصحاب ان يكون المترتب على المستصحب مما يرتبط بالشارع و لو بواسطة منشأ انتزاعه، و لا يشترط في المترتب على المستصحب ان يكون امرا مجعولا بنفسه بنحو الاستقلال، و يكفي ان يكون مجعولا بالتبع و لو بتبع جعل منشأ انتزاعه. و قد اشار الى الامر الوضعي المجعول بالاستقلال كجعل الحكم التكليفي و هو بعض انحاء الوضع كالولاية و القضاة و انه خارج عن محل الاشكال بقوله: ((لا تفاوت في الاثر المستصحب)) بنفسه ((او)) الاثر ((المترتب عليه)) أي على المستصحب ((بين ان يكون مجعولا شرعا بنفسه)) بالجعل الاستقلالي ((كالتكليف)) مثل الوجوب و الحرمة و بقیة الاحكام التكليفية الآخر ((و بعض انحاء

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٢٠

.....

(الوضع) كالولاية و القضاة فانها مجعولة بالجعل الاستقلالي كجعل نفس الحكم التكليفي. و اشار الى ان المجعول منشأ انتزاعه من انحاء الوضع بقوله: ((او بمنشأ انتزاعه كبعض انحاء)) أي بعض انحاء الوضع ((كالجزئية و الشرطية و المانع)) فان المجعول فيها منشأ الانتزاع، و بقوله او بمنشأ انتزاعه عاطفا لهذا النحو على النحو المجعول بالاستقلال من الحكم التكليفي و بعض انحاء المجعول - ايضا - بالجعل الاستقلالي في عدم التفاوت في صحة الاستصحاب فيه و انه كالصورتين السابقتين. و اشار الى ان الاشكال في خصوص هذا النحو الاخير بالتعليل المختص به، و هو قوله: ((فانه ايضا)) مما يصح الاستصحاب فيه لانه لا يشترط ان يكون من المجعول بالاستقلال، بل يكفي ربطه بالشارع و لو بربط منشأ انتزاعه، فانه بواسطة ربط منشأ انتزاعه بالشارع يكون هذا النحو الثالث الذي هو كالجزئية و الشرطية و المانع ((مما تناله يد الجعل شرعا)) بالتبع لمنشأ انتزاعه ((و يكون امره)) أي يكون امر هذا النحو ايضا ((بيد الشارع وضعا و رفعا و لو ب)) الواسطة ((وضع منشأ انتزاعه و رفعه و لا وجه لاعتبار ان يكون)) الاثر ((المترتب)) على المستصحب مجعولا تشريعا مستقلا ((او)) لا وجه لاعتبار ان يكون نفس ((المستصحب مجعولا مستقلا)) كما عرفت، بل يكفي في الاستصحاب هو ان يكون الاثر المترتب على المستصحب او نفس المستصحب مرتبطا بالشارع و لو بربط منشأ انتزاعه به، و على هذا ((فليس استصحاب الشرط او المانع لترتيب الشرطية او المانع مثبت)).

و لا يخفى ان الظاهر منهم ان الاصطلاح في المثبت هو الاعم: من كون الاثر شرعا و لكنه يتوسط بينه و بين المستصحب امر عادي او عقلي، و من كونه عقليا غير مرتبط بالشارع اصلا. و الى هذا اشار بقوله: ((كما ربما يتوهم)) ان استصحاب الجزء و الشرط و المانع لترتيب الجزئية و الشرطية و المانع من المثبت ((بتخيل ان الشرطية أو المانع ليست من الآثار الشرعية بل)) هي ((من الامور)) العقلية

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٢١

فافهم (١).

و كذا لا- تفاوت في المستصحب أو المترتب بين أن يكون ثبوت الامر و وجوده، أو نفيه و عدمه، ضرورة أن أمر نفيه بيد الشارع كنبوته، و عدم إطلاق الحكم على عدمه غير ضائر، إذ ليس هناك ما دل على اعتباره بعد صدق نقض اليقين بالشك برفع اليد عنه كصدقه برفعها من طرف ثبوته كما هو واضح، فلا وجه للاشكال في الاستدلال على البراءة باستصحاب البراءة من التكليف، و عدم المنع عن الفعل بما في الرسالة، من أن عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة الشرعية، فإن عدم استحقاق العقوبة

و إن كان غير مجعول، إلا أنه لا حاجة إلى ترتيب أثر مجعول في استصحاب عدم المنع، و ترتب عدم الاستحقاق مع كونه عقليا على استصحابه، إنما هو لكونه لازم مطلق عدم المنع و لو في الظاهر (٢)،

(الانتزاعية)) و قد عرفت ان المراد من الآثار الشرعية هي الآثار المرتبطة بالشارع و لو بمنشأ انتزاعها.
(١) لعله اشارة الى انه اذا كان الجزء متيقنا فالجزئية ايضا متيقنة و كذلك الشرط و الشرطية و المانع و المانع.
(٢)

[استصحاب عدم التكليف لنفي العقاب]

توضيحه: ان الكلام في استصحاب عدم التكليف من جهتين:

الاولى: من ناحية كونه من الاستصحاب المثبت، و الاشكال في كونه من المثبت مبنى على ان المراد من المثبت ما هو اعم مما يتوسط بين المستصحب و بين الاثر الشرعي لازم عقلي او عادي يكون هو موضوع الاثر، كاستصحاب الخضاب للحية المرتب على نبات اللحية الملازم لاستصحاب الحياة، و مما يكون المستصحب امرا غير شرعي. و لما كان المستصحب هو عدم الحكم و هو امر غير شرعي فاستصحابه يكون من المثبت.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٢٢

.....

و الجواب عنه: ان عدم الحكم امر شرعي كما سيظهر من الكلام في الجهة الثانية، و الظاهر ان تعرض المصنف له لا من ناحية المثبتية، بل من الجهة الثانية و هي انه يشترط في المستصحب ان يكون حكما او موضوعا ذا حكم شرعي، و عدم الحكم ليس بحكم و لا موضوعا ذا حكم شرعي كما سيأتي بيانه.

الجهة الثانية: و هي ان عدم الحكم ليس بحكم شرعي و لا موضوعا لاثر شرعي، و قد ذكر للاستدلال على كون عدم الحكم ليس بحكم شرعي وجوه:

الاول: ما يقال من ان المجعول الشرعي هو اعتبار ثبوت الحكم، و اما عدم الحكم فليس بمتعلق لاعتبار الشارع لان العدم لا يحتاج الى اعتبار، و معنى عدم الحكم هو عدم الاعتبار للعدم.

و يرد عليه: ان الكلام في استصحاب عدم الحكم، اما ان يكون الوجه فيه هو ان دليل حجية الاستصحاب لا يشمل عدم الحكم لان عدم الحكم مما لا يعقل ان يتعلق به الجعل و التعبد، لان العدم لا شيء و الاشياء لا تتعلق به قدرة.

و الجواب عنه: ان عدم تعلق الجعل و التعبد به لدعوى ان العدم لا وجه لجعل الداعي اليه لانه باق بذاته، و بطلان هذه الدعوى واضحة، لان العدم في حال عدم الالتفات باق بذاته، و اما في حال الالتفات فالعدم كالوجود متعلق للقدرة، لان المكلف حيث يقدر على نقض العدم بالايجاد يستطيع ابقاء العدم بان لا يعمل قدرته في ايجاد الفعل، ففي حال الالتفات يصح للشارع الامر بالتعبد بابقاء العدم. هذا اذا كان الوجه في عدم شمول دليل حجية الاستصحاب هو قصور عدم الحكم لان يشمله دليل الحجية لعدم قابليته للتعبد الاستصحابي.

و اما اذا كان الوجه فيه هو عدم الإطلاق في دليل الحجية، فهو واضح بطلانا، لوضوح شمول إطلاق قوله لا تنقض اليقين لليقين المتعلق بعدم الحكم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٢٣

.....

الثاني: من الوجوه هو دعوى ان المتبادر من لفظ الحكم هو الثبوت والوجود:

أى المتبادر من لفظ الحكم ما يختص بالوجوب لا بعدم الوجوب، ومثله الحال فى الحرمة وسائر الاحكام.

وفيه أولاً: انه خلط بين لفظ الوجوب و لفظ الحكم، فان المتبادر من لفظ الحكم هو اعتبار الشارع لما يتعلق بايجاد الشيء او بقاءه على العدم.

و ثانياً: انه يكفى فى الاستصحاب ان يكون المستصحب مما يرتبط بالشارع و ان لم يصدق عليه لفظ الحكم، و بعد ما عرفت من صحة اعتبار ابقاء العدم و شمول دليل لا تنقض له يتضح ان عدم الحكم مما يرتبط بالشارع كما يرتبط به وجوده و ثبوته.

و ثالثاً: انه لما كان وجود الحكم مرتبطاً بالشارع فلا محالة يكون نفي الحكم مما يرتبط بالشارع ايضاً، لوضوح امكان اعتبار الشارع لعدم الحكم و نفيه كما يمكنه اعتبار ثبوته و وجوده، و هذا المقدار كاف فى صحة الاستصحاب و ان لم يطلق لفظ الحكم عليه. و

هذا هو الوجه الذى اشار اليه المصنف فى صحة استصحاب عدم الحكم بقوله: ((ضرورة)) أى ان الوجه فى انه لا- تفاوت بين استصحاب وجود الحكم و عدم الحكم هو شهادة الضرورة ((ان امر نفيه)) أى ان امر نفي الاثر هو ((بيد الشارع ك)) أمر ((ثبوته)).

و اشار الى هذا الوجه الثانى الذى ادعى لاجله عدم صحة استصحاب عدم الحكم و هو عدم صحة اطلاق الحكم على عدم الحكم، فعدم الحكم ليس بمتعلق للجعل الشرعى بقوله: ((و عدم اطلاق الحكم على عدمه)) أى على عدم الحكم. كما انه اشار الى الوجه

الثانى المذكور فى رد هذا الوجه، و هو انه يكفى فى الاستصحاب ان يكون المستصحب مرتبطاً بالشارع و ان لم يطلق عليه لفظ الحكم بقوله: ((غير ضائر)) أى ان عدم اطلاق لفظ الحكم على عدم الحكم غير ضائر فى صحة استصحاب عدم الحكم ((اذ ليس

هناك ما دل على اعتباره)) أى ليس هناك ما يدل على اعتبار صدق الحكم على المستصحب فى صحة استصحابه بعد ان كان امر نفي الحكم و عدمه مما يرتبط بالشارع و ((بعد صدق نقض اليقين

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٢٤

.....

بالشك برفع اليد عنه)) أى يصدق على رفع اليد عن اليقين المتعلق بعدم الحكم فيما اذا شك فيه انه من نقض اليقين بالشك، و ان صدق نقض اليقين بالشك على اليقين المتعلق بعدم الحكم ((كصدقه برفعها من طرف ثبوته)) أى ان حال اليقين المتعلق بالعدم

كحال اليقين المتعلق بالثبوت، و كما يكون رفع اليد عن اليقين المتعلق بالثبوت من نقض اليقين، كذلك يكون رفع اليد عن اليقين المتعلق بالعدم من نقض اليقين بالشك.

الثالث: من وجوه الاشكال فى استصحاب عدم الحكم، هو انه لا بد فى الاستصحاب من وجود اثر للمستصحب، فاذا كان الاستصحاب فى وجود الحكم فثبوت الحكم تعبداً هو بنفسه الاثر الشرعى لتحقق نفس الحكم الظاهرى بواسطة استصحاب وجود الحكم فيما اذا

شك فى ارتفاعه، و اما استصحاب عدم الحكم فلا يترتب عليه الا ما يتوهم من كون اثره هو عدم استحقاق العقاب على مخالفته و هو من الآثار العقلية للمستصحب، و لا بد فيما يثبت بالاستصحاب من كون الاثر المترتب عليه شرعياً لا عقلياً، و يترتب على عدم صحة

استصحاب عدم الحكم انه لا يصح جعله من جملة ادلة البراءة فى الشبهة التحريمية، لانه انما يكون الاستصحاب دليلاً على البراءة بدعوى ان الشك فى الحرمة مسبوق باليقين بعدم المنع عن الفعل، لوضوح ان الحرمة هى الحكم بالمنع الذى انزل على لسان النبى

صلى الله عليه و آله و سلم و اوصيائه عليهم السلام الذين قد بين لهم النبى صلى الله عليه و آله و سلم جميع الاحكام، فالحرمة شىء حادث يأتى به النبى صلى الله عليه و آله و سلم و اوصياؤه عليهم السلام، و كل حادث مسبوق بالعدم، فالشك فى حرمة شىء معناه

الشك في المنع عن الفعل، و لما كان المنع عن الفعل من الحوادث و هو مسبوق باليقين بالعدم، فيستصحب عدم المنع و به يثبت عدم المنع عن الفعل تعبداً، و يترتب عليه عدم استحقاق العقاب بارتكابه، و نتيجة هذا ان استصحاب عدم المنع عن الفعل من جملة ادلة البراءة فيما اذا شك في حرمة شيء.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٢٥

.....

و حاصل الاشكال في استصحاب عدم المنع هو عدم جريان الاستصحاب فيه، لادن الاثر المترتب عليه عقلي و هو عدم استحقاق العقاب، و يشترط في الاثر المترتب على المستصحب ان يكون شرعياً لا عقلياً، فلا يجري استصحاب عدم المنع حتى يكون من جملة ادلة البراءة في الشبهة التحريمية. هذا توضيح ما يظهر من المتن في وجه الاشكال الذي حكاه عن رسائل الشيخ الاعظم.

و لما لم يكن صحيحاً في نظر الماتن صدر العبارة التي اشار بها الى الاشكال بالمنع عنه، ثم اشار الى جوابه فلذلك قال اولاً ((فلا وجه للاشكال في الاستدلال على البراءة)) أي ان الشيخ قد استشكل في ذلك بدعوى انه لا- ينبغي ان يستدل على البراءة (باستصحاب البراءة من التكليف و)) ذلك بان يستصحب ((عدم المنع عن الفعل)) لان المنع عن الفعل من الامور الحادثة المسبوقة باليقين بالعدم، و الوجه في الاشكال في هذا الاستصحاب ((بما)) هو استفاد من الشيخ الاعظم ((في الرسالة من ان عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة الشرعية)) و لا بد في أثر المستصحب ان يكون مجعولاً شرعياً.

و الجواب عنه كما يستفاد من عبارة المتن: ان عدم المنع هو بنفسه اثر شرعي كما مر بيانه، من ان الامر المجعول عدمه كوجوده مرتبط بالشارع، و اذا كان المستصحب من الاحكام الشرعية فالأثر العقلي ان كان مختصاً بالحكم الواقعي فلا يترتب على الحكم المستصحب، و ان كان غير مختص بالحكم الواقعي بل كان مما يعم الحكم الظاهري ايضاً فيترتب على الحكم المستصحب، و استحقاق العقوبة من قبيل الثاني فانه مما يترتب على الحكم الواقعي و الظاهري، لوضوح ان المكلف كما يستحق العقوبة عقلاً بمخالفة الحكم الواقعي الثابت بالقطع و اليقين، كذلك يستحق العقوبة على مخالفة الحكم الظاهري، لبداهة انه بناء على كون الثابت بالامارة حكماً ظاهرياً- كما ينسب الى المشهور- فانه يترتب على مخالفته استحقاق العقوبة، كما انه يترتب

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٢٦

فتأمل (١).

استحقاق العقوبة ايضاً على مخالفة الحكم الاستصحابي، لما مر من ان ادلة الاستصحاب تدل على جعل الحكم الظاهري. فاتضح: ان استحقاق العقوبة و ان كان اثراً عقلياً إلا انه لما كان عدم المنع مما يرتبط بالشارع، و كان استحقاق العقوبة من الآثار العقلية المترتبة على الاعم من الحكم الواقعي و الظاهري، فلا مانع من استصحاب عدم المنع و ترتب عدم استحقاق العقوبة عليه، لانه كما ان استحقاق العقوبة من لوازم مخالفة الحكم اعم من كونه واقعياً او ظاهرياً، كذلك عدم استحقاق العقوبة من لوازم عدم المنع سواء كان واقعياً او ظاهرياً، و عدم المنع الثابت بالاستصحاب تعبداً من الحكم الظاهري، فيترتب عليه عدم استحقاق العقوبة و ان كان عدم استحقاق العقوبة من الآثار العقلية غير المجعولة. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((فان عدم استحقاق العقوبة و ان كان)) اثراً عقلياً ((غير مجعول)) شرعاً ((إلا انه لا حاجة الى ترتيب اثر مجعول في استصحاب عدم المنع)) بعد ان كان عدم المنع مما يرتبط بالشارع ((و)) عليه فلا مانع من ((ترتب عدم الاستحقاق مع كونه عقلياً على استصحابه)) و الوجه في ترتب عدم استحقاق العقوبة على استصحاب عدم المنع ((انما هو لكونه لازم مطلق لعدم المنع و لو في الظاهر)).

(١) لعله اشارة الى ان مراد الشيخ من عدم ترتب استحقاق العقوبة على عدم المنع هو عدم الحاجة الى التعبد بعدم المنع لاجل ترتب

عدم استحقاق العقوبة، لأنه يكفي في عدم استحقاق العقوبة عدم وصول التكليف و لو بعدم قيام الحجّة عليه، و حيث ان المفروض في البراءة عدم وصول التكليف بعدم قيام الحجّة عليه، فلا حاجة الى التعبد بعدمه لاجل ترتب عدم استحقاق العقوبة. و يمكن ان يقال في جوابه: ان استحقاق العقاب متوقف على ثبوت التكليف، و وصوله، و مخالفته، و بانتفاء واحدة من هذه الثلاثة ينتفى استحقاق العقاب،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٢٧

التاسع: إنه لا يذهب عليك أن عدم ترتب الاثر غير الشرعي و لا الشرعي بوساطة غيره من العادى أو العقلى بالاستصحاب، إنما هو بالنسبة إلى ما للمستصحب واقعا، فلا يكاد يثبت به من آثاره إلا أثره الشرعي الذي كان له بلا واسطة، أو بوساطة أثر شرعي آخر، حسبما عرفت فيما مرّ، لا بالنسبة إلى ما كان للآثر الشرعي مطلقا، كان بخطاب الاستصحاب أو بغيره من أنحاء الخطاب، فإن آثاره شرعية كانت أو غيرها يترتب عليه إذا ثبت و لو بأن يستصحب، أو كان من آثار المستصحب، و ذلك لتحقق موضوعها حينئذ حقيقة، فما للوجوب عقلا- يترتب على الوجوب الثابت شرعا باستصحابه أو استصحاب موضوعه، من وجوب الموافقة و حرمة المخالفة و استحقاق العقوبة إلى غير ذلك، كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب، بلا شبهة و لا ارتياب، فلا تغفل (١).

و البراءة تنفى استحقاق العقاب باعتبار عدم الوصول بعدم قيام الحجّة عليه، و باستصحاب عدم التكليف يثبت عدم التكليف فيترتب عليه عدم الاستحقاق ايضا، فعدم الاستحقاق من جهة عدم التكليف غير عدم الاستحقاق من جهة عدم الوصول. و الله العالم.

(١)

[التاسع: ترتيب بعض الآثار العقلية و العادية على الاصل

الغرض من هذا التنبيه هو التنبيه على الاستثناء مما مرّ في التنبيه السابع، من انه لا يترتب على المستصحب الاثر العقلي. و توضيح ذلك: ان المستصحب اذا كان هو الموضوع غير المجعول و كان له اثر غير مجعول، كما لو شك في بقاء الماء المطلق فلا يستصحب بقاءه لترتيب كونه له حيز و يترتب عليه اثره المجعول ككونه مطهرا أو رافعا للحدث. و اذا كان المستصحب هو الحكم فيستصحب لكونه بنفسه مجعولا- شرعيا، و لا- يترتب على استصحابه الاثر العقلي غير الشرعي المترتب على وجود الحكم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٢٨

.....

الواقعي، كوجوب الالتزام به بناء على ان وجوب الالتزام مما يختص بالحكم الواقعي، و كصحة اضافته الى الله حقيقة و انه حكم الله الحقيقي واقعا. و يترتب على استصحابه الاثر العقلي غير الشرعي المترتب على الاعم من وجود الحكم الواقعي و الظاهري، كلزوم موافقته و حرمة مخالفته و استحقاق العقاب على مخالفته، و الوجه في ترتيب هذا الاثر العقلي على استصحابه، انه باستصحاب هذا الحكم المجعول يتحقق الموضوع للآثر العقلي الذي كان موضوعه هو الحكم الاعم من الواقعي و الظاهري، فما مرّ في الامر السابع من عدم ترتيب الاثر العقلي على المستصحب و ان كان مجعولا شرعيا هو في الاثر المختص بوجود الحكم الواقعي، دون الاثر المترتب على الحكم الاعم من الواقعي و الظاهري.

فظهر مما ذكرنا: ان الاستصحاب لا- يجرى لترتيب الاثر غير الشرعي، فيما كان الاثر غير الشرعي مرتبا على الوجود الواقعي، كما لا

يجرى لترتيب الاثر الشرعى اذا كان مترتبا على المستصحب بواسطة امر عادى، كاستحباب الخضاب لنبات اللحية المرتب على حياة زيد المستصحبه، فان استحباب الخضاب مما يترتب على حياة زيد بواسطة نبات اللحية اللازم العادى له، وكذا الاثر الشرعى المرتب على اللازم العقلى للمستصحب، كاستصحاب حياة زيد الملازم عقلا لبقائه حيا فى زمان الشك بتجاوزه الخمسة عشر عاما، وهو سن البلوغ المترتب عليه ارتفاع الولاية عنه، وتعلق الزكاه بما له، فلا يترتب على استصحاب حياته ارتفاع الولاية عنه وتعلق الزكاه، لانها مرتبة على البلوغ اللازم العقلى لبقائه حيا فى حال الشك. ويترتب على المستصحب الاثر العقلى المرتب على المجعول الشرعى الاعم من الواقعى والظاهرى، كوجوب الموافقة وحرمة المخالفة. ولا يخفى ان صحة جريان الاستصحاب فى المجعول الشرعى انما هو لانه بنفسه حيث انه مجعول مصحح لجريان استصحابه، وانما يترتب عليه الاثر العقلى الاعم لتحقيق موضوعه، فالوجوب - مثلا - يجرى الاستصحاب فيه لانه بنفسه اثر مجعول شرعى مما يصح استصحابه،

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٢٩

.....

ويترب على استصحابه وجوب موافقته وحرمة مخالفته واستحقاق العقاب على مخالفته، وقد عرفت ان الغرض من هذا التنبيه هو استثناء مثل هذا الاثر العقلى المترتب على الاعم من الحكم الواقعى والظاهرى، وان الذى لا يترتب على استصحاب الحكم هو خصوص الاثر العقلى المترتب على الحكم الواقعى بالخصوص.

وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله: ((انه لا يذهب عليك ان عدم ترتب الاثر غير الشرعى)) على المستصحب كصحة اضافته الى الله بانه حكمه حقيقة مثلا، كما مرّ فى الامر السابع تفصيله (و)) كما مرّ فيه انه ((لا)) يترتب الاثر ((الشرعى)) ايضا فيما اذا كان ((بواسطة غيره من)) الامر ((العادى او العقلى ب)) واسطة ((الاستصحاب)) والغرض من هذا التنبيه ((انما هو)) بيان ان ذلك ((بالنسبة الى ما للمستصحب واقعا)) أى ما كان مختصا بخصوص الحكم الواقعى ((فلا يكاد يثبت به)) أى بالاستصحاب ((من آثاره الا اثره الشرعى الذى كان له بلا واسطة)) كحرمة الخمر مثلا فانها اثر للخمر بلا واسطة وترب على الخمر المشكوكه المستصحبه ((او)) كان الاثر الشرعى مترتبا ((بواسطة اثر شرعى آخر)) كوجوب الموافقة الالتزامية لحرمة الخمر فانه يترتب على استصحاب الخمر، فيثبت بالاستصحاب حرمة شرب الخمر المستصحبه ووجوب موافقتها التزاما بناء على كون وجوب الموافقة مما تعم الحكم الواقعى والظاهرى ((حسبما عرفت فيما مر)) فى الامر السابع. و اشار الى استثناء الاثر غير الشرعى اذا كان مما يعم الحكم الظاهرى فى انه يترتب على استصحابه الحكم بقوله: ((لا- بالنسبة الى ما كان للاثر الشرعى مطلقا)) أى سواء كان الحكم الشرعى ثابتا واقعا او ((كان)) ثابتا ((بخطاب الاستصحاب او غيره من انحاء الخطاب)) مما كان الحكم فيها ظاهريا ((فان آثاره شرعية كانت)) كحرمة الخمر ((او غيرها)) أى أو كانت غير شرعية بل عقلية كلزوم الموافقة وحرمة المخالفة فانها ((تترتب عليه اذا ثبت ولو بان يستصحب او كان)) الاثر غير الشرعى ((من آثار))

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٣٠

العاشر: إنه قد ظهر مما مرّ لزوم أن يكون المستصحب حكما شرعيا أو ذا حكم كذلك، لكنه لا يخفى أنه لا بد أن يكون كذلك بقاء ولو لم يكن كذلك ثبوتا فلو لم يكن المستصحب فى زمان ثبوته حكما ولا له أثر شرعا و كان فى زمان استصحابه كذلك - أى حكما أو ذا حكم - يصح استصحابه كما فى استصحاب عدم التكليف، فإنه وإن لم يكن بحكم مجعول فى الازل ولا ذا حكم، إلا أنه حكم مجعول فيما لا يزال، لما عرفت من أن نفيه كنبوته فى الحال مجعول شرعا، وكذا استصحاب موضوع لم يكن له حكم ثبوتا، أو كان ولم يكن حكمه فعليا وله حكم كذلك بقاء، وذلك لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه والعمل، كما إذا قطع بارتفاعه يقينا، ووضوح عدم دخل أثر الحالة السابقة ثبوتا فيه وفى تنزيلها بقاء، فتوهم اعتبار الاثر سابقا - كما ربما

نفس ((المستصحب)) كما اذا كان المستصحب هو الحكم بنفسه فانه يترتب عليه اثره العقلي اذا كان مما لا يختص بالحكم الواقعي. و اشار الى الوجه فيه بقوله: ((و ذلك لتحقق موضوعها حينئذ حقيقة)) أى ان الاثر اذا كان مما لا يختص بالحكم الواقعي فانه يترتب على المستصحب لتحقق ما هو موضوع الاثر حقيقة، لانه بالاستصحاب يحصل الحكم الظاهري الذي هو موضوع لتلك الآثار حقيقة (فما للوجوب عقلا-) من الاثر (يترتب على الوجوب الثابت شرعا باستصحابه)) فيما اذا كان المستصحب نفس الوجوب (او استصحاب موضوعه)) فيما اذا كان المستصحب موضوعه كاستصحاب النهار مثلا. و اشار الى الاثر غير الشرعي الذي كان موضوعه هو الاعم من الحكم الواقعي و الظاهري بقوله: ((من وجوب الموافقة و حرمة المخالفة و استحقاق العقوبة)) عليها ((الى غير ذلك)) من الآثار العامة للحكم الظاهري ايضا كموافقته للالتزامية مثلا- ((كما يترتب)) ذلك ((على)) الوجوب مثلا- ((الثابت بغير الاستصحاب)) كالأماره مثلا ((بلا شبهه و لا ارتياب)).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٣١

يتوهمه الغافل من اعتبار كون المستصحب حكما أو ذا حكم- فاسد قطعاً، فتدبر جيدا (١).

(١)

[العاشر: اعتبار ترتب الاثر على المستصحب بقاء]

الغرض من هذا التنبيه دفع ما يمكن ان يتوهم، ان الاستفادة من ادلة الاستصحاب باعتبار انه ابقاء لما كان قد تعلق به اليقين في زمان الشك، فيكون دالا على جعل الحكم الظاهري المماثل لما تعلق به اليقين، او جعل الحكم الظاهري المماثل للمتيقن، فانه على هذا لا بد من اختصاص جريان الاستصحاب بما اذا كان هناك حكم في مرحلة الحدوث يتعلق به اليقين و يكون هو المتيقن. و اما اذا كان متعلق اليقين في مرحلة لم يتعلق بالحكم فلا مجال لجريان الاستصحاب، اذ ليس هناك مماثل في مرحلة الحدوث الواقع حتى يكون الاستصحاب دالا على جعل حكم مماثل له في مرحلة الظاهر.

و يدفع هذا التوهم: بان الاستفادة من ادلة الاستصحاب هو جعل الحكم في مرحلة الشك وجودا او عدما: أى ان ادلة الاستصحاب التي كان لسانها النهي عن نقض اليقين انما تدل على الجعل التبعدي في مرحلة الشك، بحيث يكون عدم البناء العملي في مرحلة الشك من نقض اليقين، و لا- يستفاد منها لزوم كون متعلق اليقين حكما في حالة اليقين، لوضوح صدق نقض اليقين على ما كان حكما في مرحلة الشك فقط دون مرحلة حدوث اليقين.

فاذا عرفت هذا ... نقول: ان النسبة بين حال الثبوت و حال البقاء عموم من وجه، فانه ربما يكون حكم في مرحلة الثبوت دون البقاء، كما في الحكم الفعلي المنسوخ بقاء، و كما في وجوب الجمعة فانها واجبة في زمان الحضور و ليست بواجبة في حال الغيبة كما هو رأى جملة من الفقهاء.

و ربما لا يكون حكم في مرحلة الثبوت، و يكون الحكم في مرحلة البقاء كما في الاحكام التكليفية بالنسبة الى غير البالغ، فانها في حال عدم بلوغه لم يكن متوجها له حكم تكليفي و في حال بلوغه تتوجه له الاحكام، و كما في جملة من الاحكام النازلة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٣٢

.....

بالتدرج في عهد النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، فانه مضى زمن من نبوته صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ولم يكن له ولايته حكم صوم شهر رمضان ثم نزل عليه الحكم بالصوم.

و اما مورد كونه حكما في مرحلة الثبوت و البقاء كوجوب الصلاة على البالغين و غيره من ساير الاحكام. و ينبغي ان لا يخفى ان المستصحب بناء على ما ذكرنا من عدم لزوم كونه في مرحلة الحدوث و زمان متعلق اليقين لا مجعولا بنفسه و لا موضوعا ذا حكم مجعول، و انه يكفي في صحة الاستصحاب ان يكون كذلك في مرحلة البقاء ... يظهر صحة استصحاب عدم الازلي للحكم، فانه و ان لم يكن بمجعول في مرحلة الحدوث و تعلق اليقين الا انه مجعول تعبدا في مرحلة البقاء و الشك ... و صحة استصحاب ما ليس بفعل من الاحكام في مرحلة الحدوث و تعلق اليقين، لكنه كان فعليا في مرحلة البقاء و الشك، كما في الحرمة التعليقية للزبيب قبل الغليان و عند الغليان، فانه قبل الغليان لم تكن الحرمة فعليه قطعا، و احتمال فعليتها انما هو في حال الغليان .. و صحة استصحاب الموضوع الذي لا حكم له في مرحلة تعلق اليقين، الا انه يحتمل ان يكون له حكم في مرحلة الشك، كما لو علمنا بعدم بلوغ زيد في اول الليل و شك في بلوغه عند الفجر، فانه لو تحقق البلوغ عند الفجر لكان له حكم ... و صحة استصحاب الموضوع الذي لا حكم فعلى له عند تعلق اليقين، كما لو علمنا بخروج الماء النجس عن محل الابتلاء ثم شككنا في دخوله في محل الابتلاء، فانه في حال خروجه عن محل الابتلاء لا حكم فعلى له، و في حال الشك لو تحقق دخوله في محل الابتلاء لكان له حكم ... فانه في هذه المقامات الاربعة يجرى الاستصحاب و ان كان متعلق اليقين في حال تعلق اليقين به ليس بمجعول، او ليس بفعل، او ليس له حكم مجعول، او لم يكن حكمه المجعول فعليًا. و قد اشار الى ان المراد من قولهم لا بد و ان يكون المستصحب اما حكما مجعولا او موضوعا ذا حكم هو كونه كذلك بقاء و في مرحلة الشك، لا في مرحلة الثبوت و تعلق اليقين بقوله: ((قد ظهر مما مر)) انه لا في

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٣٣

.....

جريان الاستصحاب ((لزوم ان يكون المستصحب)) اما ان يكون ((حكما)) مجعولا ((شرعا او)) كونه موضوعا ((ذا حكم كذلك لكنه لا يخفى)) ان المراد من ذلك ((انه لا بد)) و ((ان يكون كذلك بقاء و لو لم يكن كذلك ثبوتا فلو لم يكن المستصحب في زمان ثبوته)) و هو زمان تعلق اليقين ((حكما و لا)) موضوعا ((له اثر)) مجعول ((شرعا و)) لكنه ((كان في زمان استصحابه كذلك أي)) بان كان المستصحب في حال البقاء و مرحلة الشك اما ((حكما او)) موضوعا ((ذا حكم)) فانه ((يصح استصحابه كما في استصحاب عدم التكليف)) عدم الازلي ((فانه)) في مرحلة تعلق اليقين به ((و ان لم يكن بحكم مجعول)) لوضوح انه ((في الازل)) لم يكن عدم بمجعول، هذا فيما اذا كان المستصحب هو عدم الحكم الازلي، و مثله ما اذا كان المستصحب هو الموضوع، و اليه اشار بقوله: ((و لا ذا حكم الا انه)) يكفي في صحة الاستصحاب هو انه ((حكم مجعول فيما لا يزال)) و هو مرحلة البقاء ((لما عرفت من ان)) في مرحلة البقاء ((نفيه كثبوته في الحال مجعول شرعا)).

و اشار الى ان الحال في استصحاب الموضوع الذي لا حكم له في مرحلة تعلق اليقين و لكنه كان ذا حكم في مرحلة البقاء هو كالحكم بقوله: ((و كذا استصحاب موضوع لم يكن له حكم ثبوتا)) كعدم بلوغ الصبي ((او كان)) الموضوع له حكم ((و)) لكنه ((لم يكن حكما فعليا)) كما في الماء النجس الخارج عن محل الابتلاء ((و)) كان ((له حكم كذلك)) أي كان له حكم فعلى ((بقاء)) كما لو شك في دخوله في محل الابتلاء. و اشار الى الوجه في عدم لزوم كون المستصحب حكما او ذا حكم في مرحلة تعلق اليقين، و انه يكفي فيه كونه كذلك في مرحلة البقاء و الشك بقوله: ((و ذلك لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه)).

و حاصله: ان ادلة حجية الاستصحاب هو النهي عن نقض اليقين بالشك، كقوله عليه السلام: ((لا تنقض اليقين بالشك))، و الاستفادة منه

محض ما هو نقض لليقين في مرحلة الشك، و اذا لم يكن المستصحب في مرحلة اليقين بمجوعول و لا ذى اثر مجعول
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٣٤

.....

و لكنه كان مجعولا و ذا اثر مجعول في مرحلة الشك، فان رفع اليد عن المشكوك في هذا الفرض مما يصدق عليه انه نقض لليقين
في مرحلة الشك.

و بالجملة: ان المستفاد منها هو كون المشكوك مما له اثر في ذلك المقام و هو مقام الشك، فانه اذا كان له اثر عملي في هذه الحال
يكون رفع اليد عنه نقضا ((و)) من الواضح ان ((العمل)) مع المشكوك ((كما اذا قطع بارتفاعه يقينا)) من نقض اليقين بالشك. و
اشار الى ان الداعي للتعبد بالاستصحاب هو الاثر في مقام الشك دون الاثر في مقام اليقين لانه جعل قاعدة في مقام الشك، فلا يضر
كون المشكوك في مرحلة اليقين لا- اثر له في جعل القاعدة المنوطة بمقام الشك بقوله: ((و وضوح عدم دخل اثر الحالة السابقة
ثبوتا)) أى عدم دخل الاثر في مقام تعلق اليقين ((فيه)) أى في مقام الشك ((و فى)) مقام ((تنزيلها بقاء)) أى في مقام تنزيل الحالة
المشكوكه منزلة المتيقنة في مرحلة البقاء. و اشار الى وجه التوهم في لزوم كون متعلق اليقين حكما او موضوعا ذا حكم بقوله: ((
فتوهم اعتبار الاثر سابقا)) في مقام تعلق اليقين في جريان الاستصحاب بان يكون متعلق اليقين ذا اثر سواء كان حكما أو موضوعا ذا
حكم ((كما ربما يتوهمه الغافل من)) قولهم ان الاستصحاب ابقاء ما كان متعلقا لليقين في مرحلة الشك، فيتوهم من هذا انه لا بد في
الاستصحاب من ((اعتبار كون المستصحب حكما او ذا حكم فاسد قطعاً)) هذا خبر لقوله فتوهم: أى ان هذا التوهم فاسد قطعاً، لما
عرفت من ان المستفاد من ادلة الاستصحاب هو ما يكون رفع اليد عن المشكوك في مرحلة الشك من نقض اليقين بالشك، و قد
عرفت ان رفع اليد عن المشكوك الذى له اثر في مرحلة الشك من نقض اليقين و ان لم يكن للمشكوك اثر في مرحلة تعلق اليقين
به.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٣٥

الحادى عشر: لا إشكال في الاستصحاب فيما كان الشك في أصل تحقق حكم أو موضوع (١).

و أما إذا كان الشك في تقدّمه و تأخره بعد القطع بتحقيقه و حدوثه في زمان: فإن لوحظ بالاضافة إلى أجزاء الزمان، فكذا لا إشكال
في استصحاب عدم تحققه في الزمان الاول، و ترتيب آثاره لا آثار تأخره عنه، لكونه بالنسبة إليها مثبتاً إلاً بدعوى خفاء الواسطة، أو
عدم التفكيك في التنزيل بين عدم تحققه إلى زمان و تأخره عنه عرفاً، كما لا تفكيك بينهما واقعا، و لا آثار حدوثه في الزمان الثانى،
فإنه نحو وجود خاص، نعم لا بأس بترتيبها بذاك الاستصحاب، بناء على أنه عبارة

(١)

[الحادى عشر: أصالة تأخر الحادى]

إشارة

هذا التنبيه لبيان ان الاستصحاب الجارى في عدم شىء او في وجوده هل يثبت به عنوان التأخر او التقدم للمستصحب او لا يثبت به؟ ...
و قبل الشروع في ذلك لا بد من الفراغ عن جريان الاستصحاب في عدم الحكم او عدم الموضوع ذى الحكم، لانه بعد مسلمية جريانه
في ذلك يصحّ البحث عن كون هذا الاستصحاب هل يثبت به عنوان التأخر او التقدم، اما اذا لم يجر الاستصحاب في نفس عدم

الحكم و عدم الموضوع ذى الحكم فلا مجال للبحث عن اثبات عنوان التأخر او التقدم بواسطة هذا الاستصحاب، و لكنه حيث قد مرّ في التنبية الثامن صحة جريان الاستصحاب في عدم الحكم و عدم الموضوع ذى الحكم فجريان الاستصحاب فيهما مفروغ عنه. و الى هذا اشار بقوله: (لا اشكال في الاستصحاب فيما كان الشك في اصل تحقق حكم او موضوع) ذى حكم فيجربى استصحاب عدم الحكم فيما اذا شك في اصل تحقق الموضوع فيما اذا شك في اصل تحقق موضوع ذى حكم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٣٦

عن أمر مركّب من الوجود في الزمان اللاحق و عدم الوجود في السابق (١).

(١) توضيحه يتوقف على بيان ما يضاف اليه المستصحب، و تفصيله انه اذا علمنا يوم الجمعة بكرية الماء مثلا، و شككنا في تأخر الكرية عن يوم الخميس، او في حدوثها يوم الجمعة، او في تقدّم الكرية على يوم الجمعة، بحيث يكون المضاف اليه عنوان التقدم او التأخر او الحدوث هو الزمان، بان يكون الاثر مرتباً على عنوان تقدّم الكرية على يوم الجمعة، او على عنوان تأخرها عن يوم الخميس، او على حدوثها يوم الجمعة. اما اذا كان الاثر مرتباً على نفس الكرية فيجربى استصحاب عدم الكرية في يوم الخميس و يترتب عليه آثار عدم الكرية، و يترتب الاثر على الكرية في يوم الجمعة لفرض العلم بها في يوم الجمعة لا لاجل الاستصحاب.

و اما اذا كان الاثر مرتباً على تقدّم الكرية على يوم الجمعة فلا محالة انه لا يترتب اثر التقدم لفرض عدم الكرية في يوم الخميس، فانا و ان احتملنا حدوثها فيه بان كان علمنا بعدم الكرية في اول يوم الخميس فلذا نحتمل حدوثها في اثنائه، ألما انه لا محرز له لا بالاستصحاب و لا بغيره.

و اما اذا كان مرتباً على تأخر الكرية عن يوم الخميس فلا- يثبت باستصحاب عدم الكرية في يوم الخميس عنوان تأخرها عن يوم الخميس ألّا بناء على حجية الاصل المثبت، لوضوح ان عنوان تأخر الكرية عن يوم الخميس لازم لعدمها يوم الخميس، و قد مرّ عدم حجية الاستصحاب في المثبت.

ألّا ان يدعى خفاء الواسطة، او يدعى عدم التفكيك. و حاصل دعوى خفاء الواسطة ان يقال: ان الاثر اذا كان مرتباً على تأخر الكرية عن يوم الخميس فالعرف- بعد ان جرى استصحاب عدمها يوم الخميس- يرى انه يترتب عليه الاثر المترتب على عنوان تأخرها عن يوم الخميس بعد العلم في يوم الجمعة. و حاصله: ان العرف يرى ان اثر عنوان التأخر هو اثر للعدم في يوم الخميس.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٣٧

.....

و اما دعوى عدم التفكيك فبان يقال ان العرف يرى عدم التفكيك بين عنوان عدمها يوم الخميس الى زمان العلم بها يوم الجمعة، و بين عنوان تأخرها عن يوم الخميس الى يوم الجمعة لانهما عنده من قبيل المتضائفين.

و اما اذا كان الاثر مرتباً على حدوث الكرية بعد يوم الخميس، فان قلنا ان عنوان الحدوث مركّب من امرين: و هما العدم في الزمان السابق، و الوجود في الزمان اللاحق، او هو عبارة عن الوجود المسبوق بالعدم، فيحزب بواسطة استصحاب عدمها في يوم الخميس و العلم بها في يوم الجمعة عنوان الحدوث بعد يوم الخميس، و يترتب عليه اثره لانه مركّب من جزءين: العدم في يوم الخميس و قد احرز بالاستصحاب، و الوجود بعد يوم الخميس و قد احرز بالعلم بوجودها يوم الجمعة، و كذا لو كان الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم، فان وجودها يوم الجمعة محرز بالعلم، و مسبوقتها بالعدم يوم الخميس محرزة بالاستصحاب.

و اما اذا قلنا ان الحدوث امر بسيط وجودى غير مركّب و ان كان منترعا عن الوجود المسبوق بالعدم، فلا يترتب بواسطة استصحاب عدم الكرية يوم الخميس عنوان حدوثها يوم الجمعة، ألّا اذا قلنا بحجية الاصل المثبت، لوضوح ان لازم عدمها يوم الخميس هو تحقق

الحدوث في يوم الجمعة، لان المفروض العلم بوجودها يوم الجمعة، فيكون لازم عدم تحققها يوم الخميس هو تحقق الحدوث في يوم الجمعة.

وقد اشار الى ان الكلام في اثبات الاستصحاب لعنوان التقدّم والتأخر والحدوث بقوله: ((و اما اذا كان الشك في تقدمه وتأخره بعد القطع بتحقيقه و حدوثه في زمان)) و لا يخفى ان الظاهر هو كون (و حدوثه) معطوفا على تقدمه وتأخره لا على تحقيقه، لوضوح انه لو كان عنوان الحدوث محرزا لما كان هناك شك في عنوان التقدّم والتأخر، بل يكون عدم تقدمه وتأخره محرزا ايضا اذا علم بحصول الحدوث في زمان معين، مضافا الى ما سيأتي منه من الكلام بالنسبة الى عنوان الحدوث، و انه ان كان مركبا فلا يكون الاستصحاب بالنسبة الى إثباته مثبتا، و ان كان عنوانا وجوديا بسيطا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٣٨

.....

فلاستصحاب بالنسبة اليه يكون من المثبت. او يكون المراد من حدوثه هو وجوده من دون ارادة الحدوث الذي هو الوجود في زمان يكون فيما قبله من الزمان مسبوqa بالعدم، فانه على هذا يكون قوله و حدوثه معطوفا على تحققه لا على تقدمه وتأخره، الا انه على هذا يكون كلامه بعد ذلك عن الاستصحاب بالنسبة الى عنوان الحدوث بحثا فيما لم تتقدم الاشارة اليه. و الله العالم.

و اشار الى ان عنوان تقدّم المستصحب او تأخره بحسب ما يضاف فانه تارة يلحظ بالاضافة الى نفس الزمان، و اخرى بالنسبة الى غيره بقوله: ((فان لوحظ)) عنوان التقدّم و التأخر ((بالاضافة الى)) نفس ((اجزاء الزمان)) كتأخر الكريّة عن يوم الخميس و عدم تقدمها على يوم الجمعة أو حدوثها في يوم الجمعة. و اشار الى ان استصحاب عدم الكريّة في يوم الخميس مثلا يترتب عليه الاثر المرتب على نفس عدم الكريّة، و لا يترتب عليه الاثر المرتب على عنوان تأخرها عن يوم الخميس، لانه من المثبت بالنسبة الى عنوان التأخر بقوله: ((فكذا لا اشكال في استصحاب عدم تحققه في الزمان الاول)) لفرض العلم بعدم الكريّة قطعا في يوم الاربعاء، و الشك في تحققها يوم الخميس مع العلم بوجودها يوم الجمعة، فيستصحب عدمها في يوم الخميس ((و)) اللازم ((ترتيب)) خصوص ((آثاره)) المرتبة على نفس عدم الكريّة ((لا)) ترتيب ((آثار تأخره عنه)) فلا يترتب على استصحاب عدم الكريّة في يوم الخميس الاثر المرتب على عنوان تأخر الكريّة عن يوم الخميس ((لكونه بالنسبة اليها مثبتا)) أي انما لا يترتب على استصحاب عدم الكريّة الاثر المرتب على عنوان تأخرها عن يوم الخميس، لان استصحاب عدم الكريّة في يوم الخميس بالنسبة الى عنوان تأخرها عن يوم الخميس من المثبت، لما عرفت من ان لازم عدمها يوم الخميس هو تأخرها عنه.

و اشار الى ان استصحاب عدم الكريّة بالنسبة الى الآثار المرتبة على عنوان التأخر انما يصح حيث يدعى اما خفاء الواسطة او يدعى التفكيك بقوله: ((الا بدعوى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٣٩

.....

خفاء الواسطة)) بان يكون العرف يرى ان الاثر المرتب واقعا على عنوان تأخر الكريّة هو مرتّب في نظرهم على نفس عدم الكريّة، و عليه يصح ترتيب آثار عنوان التأخر على نفس عدم الكريّة ((او)) بدعوى ((عدم التفكيك في التنزيل بين عدم تحققه الى زمان و تأخره عنه عرفا)) أي ان العرف يرى انه لا تفكيك في مرحلة الظاهر بين عدم الكريّة في يوم الخميس المنتهى هذا الاستصحاب بيوم الجمعة، و بين عنوان تأخر الكريّة عن يوم الخميس، فالعرف يرى التلازم بين هذين الامرين في مرحلة الحكم الظاهري الاستصحابي: أي ان العرف يرى ان تنزيل عدم الكريّة في يوم الخميس يلازمه تنزيل تأخرها عن يوم الخميس ايضا.

والحاصل: ان العرف في هذا المقام يرى ان الاستصحاب كالواقف، فكما انه يلزم عدم الكرية واقعا في يوم الخميس عنوان تأخر وجودها عن يوم الخميس واقعا، كذلك عدم الكرية الثابت بالتنزيل الاستصحابي يلزمه عنوان تأخر وجودها ايضا. و الى هذا اشار بقوله: ((كما لا تفكيك بينهما واقعا)). و اشار الى ان عنوان الحدوث يوم الجمعة ايضا لا يثبت بواسطة استصحاب العدم يوم الخميس اذا قلنا بان الحدوث امر وجودي بسيط بقوله: ((و لا آثار حدوثه في الزمان الثاني)) و هو يوم الجمعة بواسطة استصحاب العدم يوم الخميس ((فانه)) أي فان الحدوث هو ((نحو وجود خاص)) لانه من المثبت ايضا، لان لازم العدم يوم الخميس هو الحدوث في يوم الجمعة حيث فرض العلم بتحقيقه يوم الجمعة. و اشار الى ترتيب اثر عنوان الحدوث يوم الجمعة على استصحاب العدم يوم الخميس اذا قلنا بان الحدوث مركب من امرين العدم السابق و الوجود اللاحق، فان احد الجزئين ثابت بالاستصحاب و هو العدم السابق و هو العدم يوم الخميس، و الجزء الثاني و هو الوجود اللاحق ثابت بالوجدان لفرض العلم بالوجود يوم الجمعة بقوله: ((نعم لا بأس بترتيبها)) أي لا بأس بترتيب آثار الحدوث ((بذاك الاستصحاب)) و هو استصحاب العدم يوم الخميس ((بناء على انه)) أي بناء على ان الحدوث هو

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٤٠

و إن لوحظ بالاضافة إلى حادث آخر علم بحدوثه أيضا، و شك في تقدم ذاك عليه و تأخره عنه، كما إذا علم بعروض حكيم أو موت متوارثين، و شك في المتقدم و المتأخر منهما، فإن كان مجهولي التاريخ: فتارة كان الاثر الشرعي لوجود أحدهما بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن، لا للآخر و لا له بنحو آخر، فاستصحاب عدمه صار بلا- معارض، بخلاف ما إذا كان الاثر لوجود كل منهما كذلك، أو لكل من أنحاء وجوده، فإنه حينئذ يعارض، فلا مجال لاستصحاب العدم في واحد، للمعارضة باستصحاب العدم في آخر، لتحقق أركانه في كل منهما. هذا إذا كان الاثر المهم مترتبا على وجوده الخاص الذي كان مفاد كان التامة (١).

((عبارة عن امر مركب من الوجود في الزمان اللاحق)) و هو يوم الجمعة ((و)) من ((عدم الوجود في السابق)) و هو العدم يوم الخميس.

(١) قد عرفت ان مهمّ الكلام في هذا التنبيه هو الشك في التقدم و التأخر بالنسبة الى ما يضاف اليه المستصحب، و قد مرّ الكلام بالنسبة الى اضافة المستصحب الى نفس اجزاء الزمان، و بعد الفراغ منه اشار الى اضافة المستصحب الى حادث آخر، كما اذا علم بكرية الماء و ملاقاته للنجس، او علم بموت متوارثين، و قد شك في تقدم الكرية على الملاقاة، و شك في تقدم احد المتوارثين على الآخر.

و قد جعل الكلام في هذا الفرض في اقسام: الاول: ما اذا كان مجهولي التاريخ بان يجهل تاريخ حدوث كل منهما مع العلم بحدوثهما معا، بان يعلم- مثلا- بالكرية و الملاقاة، و يعلم ايضا بموت كلا المتوارثين و لكنه يجهل تاريخ حدوث كل من الكرية و الملاقاة، و يجهل تاريخ موت كل من المتوارثين.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٤١

.....

و هذا القسم على نحوين: الاول: ما اذا كان الاثر بنحو كان التامة لوجود أحدهما دون الآخر، بان يكون الاثر لنحو خاص من الوجود كتقدمه او تأخره فقط.

اما اذا كان الاثر لكل واحد من الوجودين، او كان لكل نحو من تقدم الوجود الواحد و تأخره فان الاستصحاب و ان كان جاريا ألا انه

يسقط بالمعارضة، لان اصالة عدم تقدّم احدهما معارض باصالة عدم تقدّم الآخر، و كذلك اصالة عدم تقدّم الحادث الخاص معارض باصالة عدم تأخره، فاذا كان الاثر لتقدّم موت كل واحد من المتوارثين فانه و ان كان بنحو كان التامة الا ان اصالة عدم تقدّم موت احدهما معارض باصالة عدم تقدّم الآخر، و كذا اذا كان الاثر لتقدّم الكريّة على الملاقاة و لتأخر الكريّة ايضا عن الملاقاة، فان استصحاب عدم تقدّم الكريّة معارض باستصحاب عدم تأخرها.

و اما اذا كان الاثر لتقدّم احدهما فقط او لتأخره فقط و كان بنحو كان التامة كما هو المفروض فان الاستصحاب يجرى من دون معارض، لوضوح ان الاثر بعد ان كان مرتبا على التقدم- مثلا- بنحو كان التامة و قد كان التقدم مسبوقا بالعدم، فعدم التقدم يكون متيقنا سابقا مشكوكا لاحقا، و لذلك كان مجرى للاستصحاب لتحقق كلا ركنيه من اليقين السابق و الشك اللاحق. و منه يظهر وجه سقوطه بالمعارضة في الفرضين السابقين، لانه بعد ان فرض ان الاثر بنحو كان التامة فاركان الاستصحاب في كل منهما متحققه، و لذلك كان جاريا في كليهما و لكنه يسقط بالمعارضة.

و قد اشار الى جميع ما ذكرنا فاشار الى ان الكلام في ملاحظة تقدّم المستصحب او تأخره بالنسبة الى حادث آخر بقوله: (و ان لوحظ بالاضافة الى حادث آخر علم بحدوثه ايضا ... الى آخر الجملة)). و اشار الى فرض الكلام في مجهولي التاريخ بقوله:

(فان كانا مجهولي التاريخ))، و اشار الى ان الاثر اذا كان لوجود احدهما الخاص فقط ككونه متقدّما- مثلا- لا مانع من جريان الاستصحاب لتحقق كلا ركنيه و يجرى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٤٢

و أما إن كان مترتبا على ما إذا كان متصفا بالتقدم، أو بأحد ضديّه الذي كان مفاد كان الناقصة، فلا مورد هاهنا للاستصحاب، لعدم اليقين السابق فيه، بلا ارباب (١).

فيه بلا- معارض، بخلاف ما اذا كان الاثر لكل واحد منهما، او كان لاحدهما و لكنه كان لكلا نحويه من تقدمه و تأخره، فانه و ان كان لا مانع من جريان الاستصحاب و لكنه يسقط بالمعارضة بقوله: (فتارة كان الاثر الشرعي لوجود احدهما)) فقط (بنحو خاص من التقدم او التأخر او التقارن لا)) بان يكون (للآخر)) اثر ايضا (و لا له بنحو آخر)) أى بان لا يكون لاحد الوجودين و لكنه كان لتقدمه و لتأخره او لتقارنه (ف)) ان (استصحاب عدمه)) في الفرض الاول و هو ما اذا كان الاثر الشرعي لوجود احدهما فقط (صار بلا معارض بخلاف ما اذا كان الاثر لوجود كل منهما كذلك)) بان كان الاثر لوجود كل واحد منهما (او)) كان الاثر لواحد منهما و لكنه كان (لكل من انحاء وجوده)) كما لو كان لتقدمه و تقارنه معا (فانه حينئذ)) و ان كان الاستصحاب يجرى في كلا العدمين إلا انه (يعارض فلا مجال لاستصحاب العدم في واحد)) من الوجودين الخاصين و لا لاستصحاب العدم في واحد من نحوى الوجود الخاص (للمعارضة باستصحاب العدم في آخر)) و اشار الى ان الاستصحاب يجرى لتحقق اركانه من اليقين السابق و الشك اللاحق بقوله: (لتحقق اركانه في كل منهما)). و اشار الى ان هذا الكلام كله فيما اذا كان الاثر مرتبا بنحو مفاد كان التامة بقوله: (هذا اذا كان الاثر المهم مترتبا ... الى آخر الجملة)).

(١) توضيحه: انه قد عرفت ان القسمة الاولى هي باعتبار ما يضاف اليه التقدم و التأخر في كونها: تارة باضافته الى نفس اجزاء الزمان، و قد مرّ الكلام عليها، و اخرى باعتبار اضافته الى حادث آخر كتوارد حالتين من الكريّة و الملاقاة للنجس او موت متوارثين، و هذه القسمة الثانية: تارة تكون في مجهولي التاريخ بان يعلم بحدوث الحادثين و يجهل تاريخهما معا، بان لا يعلم الزمان الذي حدثت فيه الكريّة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٤٣

و لا- يعلم الزمان الذى حدثت فيه الملاقاة، أو لا يعلم الزمان الذى مات فيه الاب و لا الزمان الذى مات فيه الابن بعد العلم بتحقيق موتهما معا، و اخرى يعلم تاريخ احدهما دون الآخر، بان يعلم بالزمان الذى حدثت فيه الكريهه مثلا، و يجهل الزمان الذى حدثت فيه الملاقاة، و لا- يدري ان زمان الملاقاة هل كان قبل زمان حدوث الكريهه او بعده؟ او يعلم بزمان موت الاب- مثلا- و يجهل الزمان الذى حدثت فيه موت الابن، و لا يعلم انه كان قبل زمان موت الاب او بعده؟ و سيأتى الكلام فى هذا.

و فى مجهولى التاريخ اما ان يكون الاثر مرتبا على الوجود الخاص او على العدم الخاص، و يأتى الكلام فى الاثر المرتب على العدم الخاص.

و ان كان مرتبا على الوجود: فتارة يكون الاثر للوجود الخاص و كان مرتبا بنحو كان التامة، و قد مرّ الكلام فيه ايضا، و اخرى يكون الاثر للوجود الخاص و كان مرتبا بنحو كان الناقصة، و هو الذى اشار اليه (و اما ان كان مترتا على ما كان متصفا ... الى آخر الجملة)) و بيانه ان الاثر: تارة يكون للبياض، و اخرى يكون مرتبا على الجسم المتّصف بالبياض، و من الواضح انه اذا كان الاثر مرتبا على البياض كان مفاد كان التامة، و اذا كان مرتبا على الجسم المتّصف بالبياض كان مفاد كان الناقصة، لان المراد من مفاد كان التامة فى المقام و امثاله هو ان يكون موضوع الاثر هو نفس وجود البياض، من دون ملاحظة رابطيته بالجسم و كونه نعتا له، و فى مفاد كان الناقصة يكون موضوع الاثر هو ملاحظة رابطة الجسم بالبياض و كونه نعتا له.

و مثله عنوان التقدم و التأخر، فانه تارة يكون موضوع الاثر هو نفس التقدم و التأخر، بان يقول الشارع اذا تقدّم موت الاب او الابن يكون كذا او يقول اذا تقدّمت الكريهه يكون كذا، و اخرى ان يقول اذا كان الموت متقدما او متأخرا او اذا كانت الكريهه متقدمة او متأخرة يكون كذا، فان المتحصّل من العبارة الاولى كون موضوع الاثر هو التقدم أو التأخر من ملاحظة رابطيته و كونه نعتا، و المتحصّل من الثانية كون موضوع الاثر هو الموت المتّصف بالتقدم او الكريهه المتّصفة بالتقدم.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٤٤

و اخرى كان الاثر لعدم أحدهما فى زمان الآخر، فالتحقيق أنه أيضا ليس بمورد للاستصحاب، فيما كان الاثر المهم مترتا على ثبوته

اذا عرفت هذا ... فنقول: ان الاثر اذا كان مرتبا بنحو كان الناقصة بان يكون موضوع الأثر فى التقدم و التأخر- مثلا- هو موت الاب المتّصف بالتقدم على موت الابن، او على موت الاب المتّصف بالتأخر عن موت الابن، او على موت الاب المقارن لموت الابن- فانه لا- مجرى للاستصحاب بناء على هذا الفرض، لوضوح انه فى حال وجود الاب لم يكن لنا يقين متعلّق بعدم موت الاب المتّصف بالتقدم، بخلاف ما اذا كان موضوع الاثر هو تقدّم الموت، فانه فى حال وجود الاب كان لنا يقين متعلّق بعدم تقدم موته لانه فى حال حياته لا تقدّم لموته، فعدم تقدّم موته مقطوع به فى حال حياته، و ليس كذلك الموت المتّصف بالتقدم فانه فى حال حياته لا يقين بعدم الموت بما هو متّصف بالتقدم، و لما كان لا يقين به كذلك فلا يجرى الاستصحاب المتقوم باليقين السابق و الشكّ اللاحق.

و مما ذكرنا ظهر انه فيما اذا كان الاثر مرتبا بنحو مفاد كان الناقصة لا فرق بين كونه مرتبا على احد الوجودين باحد العناوين فقط، او كان مرتبا على وجود كل واحد من الحادّين، او كان مرتبا على الوجود الخاص بعنوانين كالتقدم و التأخر، او كان بالعناوين الثلاثة من التقدم و التأخر و التقارن، لعدم تحقق اليقين السابق بنحو مفاد كان الناقصة فى جميع هذه الفروض، و لذا قال (قدس سره): (و اما ان كان مترتا على ما اذا كان)) الحادث (متصفا بالتقدم او بأحد ضديه)) أى باحد ضدى التقدم و هما التأخر و التقارن، بان يكون الاثر مترتا على الوجود الخاص المتّصف بالتقدم او التأخر او التقارن (الذى كان)) هو (مفاد كان الناقصة فلا مورد هاهنا للاستصحاب لعدم)) تحقق (اليقين السابق فيه)) لما عرفت من ان الاثر اذا كان مرتبا على الموت المتّصف بالتقدم لا على تقدم الموت، ففى حال الحياة ليس لنا يقين بعدم الموت بما هو متّصف بالتقدم و انما لنا يقين بعدم تقدم الموت.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٤٥

للحدث، بأن يكون الاثر للحدث المتصف بالعدم في زمان حدوث الآخر لعدم اليقين بحدوثه كذلك في زمان (١).

(١) لما فرغ من الكلام في مجهولى التاريخ- فيما اذا كان الاثر مرتبا على الوجود الخاص بنحو مفاد كان التامة، وانه يجرى الاستصحاب على كل حال، ولكنه تارة يسقط بالمعارضة فيما اذا كان الاثر لكل من الوجودين الحادثين، او كان لكلا عنوانى الوجود الواحد، و اخرى لا يسقط لعدم المعارضة، و هو فيما اذا كان الاثر لاحد الوجودين و كان مرتبا عليه بواحد من العناوين فقط، و اذا كان مرتبا على الوجود الخاص بنحو كان الناقصة لا مجرى للاستصحاب مطلقا- شرع في الكلام فيما اذا كان الاثر مرتبا على عدم احد الحادثين، فان كان بنحو مفاد كان الناقصة فلا مجرى للاستصحاب لعدم اليقين السابق.

وقبل بيان كيفية ترتب الاثر على عدم بنحو مفاد كان التامة و الناقصة لا بد من بيان امر و هو ان الاستصحاب الجارى فيما كان الاثر مرتبا على الوجود الخاص او على عدم الخاص هو استصحاب عدم، ألما انه فيما كان الاثر مرتبا على الوجود الخاص فمجرى الاستصحاب هو عدم ما له الاثر، و التعبد به تعبد بعدم موضوع الاثر و هو الوجود الخاص، و اما فيما كان الاثر مرتبا على عدم الخاص فمجرى الاستصحاب هو نفس ما له الاثر و هو عدم، و التعبد به تعبد بالموضوع الذى له الاثر و هو عدم.

ومنه يتضح: انه لا يتأتى فيما اذا كان الاثر مرتبا على الوجود الخاص لحاظ عدم بنحو مفاد كان التامة او الناقصة، لان فرض اللحاظ بنحو كان التامة او الناقصة انما هو لما له الاثر، و حيث ان المفروض كون ما له الاثر هو الوجود الخاص فلا يكون عدم ملحوظا بنحو مفاد كان التامة او الناقصة، و انما لا يجرى استصحاب عدم فيما كان الاثر للوجود بنحو كان الناقصة، لعدم تحقق اليقين بعدم الوجود الملحوظ بنحو مفاد كان الناقصة كما عرفت.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٤٦

.....

و اما بيان كون عدم ملحوظا بنحو مفاد كان الناقصة و التامة، فهو ان موضوع الاثر ان كان عدم بنحو الموجبة المعدولة المحمول، بان يقال مثلا: الكرية للاموجوده في زمان الملاقاة اثرها كذا، فهو لحاظ لعدم بنحو مفاد كان الناقصة، لانه قد لحظ عدم- بما هو وصف للحدث و هو الكرية- موضوعا للاثر.

و ان كان موضوع الاثر هو عدم الحدث بنحو السلب المقابل للايجاب، بان يقال مثلا: عدم الكرية في زمان الملاقاة اثره كذا، فهو لحاظ لعدم بنحو مفاد كان التامة.

اذا عرفت هذا ... فنقول: اذا كان موضوع الاثر هو عدم بنحو مفاد كان الناقصة بنحو الموجبة المعدولة المحمول، فلا- مجرى للاستصحاب لعدم اليقين السابق، لان المفروض هو تعاقب حدوث الكرية و الملاقاة في يوم الخميس و الجمعة، و الجهل بما هو المتقدم منهما و المتأخر، و المتحقق في يوم الاربعاء هو اليقين بعدم الكرية، و ليس لنا يوم الاربعاء يقين بالكرية اللاموجوده في زمان الملاقاة.

و بعبارة اخرى: ان متعلق اليقين في يوم الاربعاء هو عدم الكرية في زمان الملاقاة بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، و اخذ الاثر لعدم بنحو مفاد كان الناقصة معناه كون الاثر لعدم بنحو كونه ملحوظا بنحو الموجبة المعدولة المحمول، لا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع فانه مفاد كان التامة، فان الاثر- مثلا- اذا كان لكون زيد (لا قائم) لا يترتب على استصحاب عدم قيام زيد لاستصحاب عدم وجوده، فان زيدا في حال عدم وجوده و ان كان (لا قائم) ألما انه من باب السالبة بانتفاء الموضوع لا من باب السالبة المعدولة المحمول ... فاتضح انه في يوم الاربعاء ليس لنا يقين بالكرية المتصفة بالعدم في زمان الملاقاة بنحو الموجبة المعدولة المحمول، و اذا لم يكن لنا

يقين سابق بهذا النحو فلا مجرى للاستصحاب لعدم اليقين السابق.

وقد اشار الى الفرق بين استصحاب العدم فيما اذا كان الاثر للعدم، و بين استصحاب العدم فيما كان الاثر للوجود بقوله: (و اخرى كان الاثر لعدم احدهما في زمان الآخر)) فان التعبد بالعدم على هذا الفرض تعبد بنفس ما له الاثر و هو بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٤٧

و كذا فيما كان مترتبا على نفس عدمه في زمان الآخر واقعا، و إن كان على يقين منه في آن قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما، لعدم إحراز اتصال زمان شكه و هو زمان حدوث الآخر بزمان يقينه، لاحتمال انفصاله عنه باتصال حدوثه به. و بالجملة كان بعد ذاك الآن الذي قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما زمانان: أحدهما زمان حدوثه، و الآخر زمان حدوث الآخر و ثبوته الذي يكون طرفا للشك في أنه فيه أو قبله، و حيث شك في أن أيهما مقدم و أيهما مؤخر لم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، و معه لا مجال للاستصحاب حيث لم يحرز معه كون رفع اليد عن اليقين بعدم حدوثه بهذا الشك من نقض اليقين بالشك (١).

العدم، بخلاف الاستصحاب فيما كان الاثر للوجود فان الاستصحاب تعيد بعدم ما له الاثر كما عرفت. و اشار الى عدم جريان الاستصحاب فيما كان الاثر للعدم بنحو مفاد ليس الناقصة، بان يكون الاثر للموجبة المعدولة المحمول بقوله: (فالتحقيق انه ايضا ليس بمورد للاستصحاب)) كما لو كان الاثر للوجود الخاص بنحو ليس الناقصة الذي قد عرفت انه لا مجرى للاستصحاب فيه، و ذلك (فيما كان)) العدم ملحوظا ايضا بنحو مفاد ليس الناقصة بان كان (الاثر المهم مترتبا على ثبوته للحادث)) بنحو الموجبة المعدولة المحمول (بان يكون الاثر للحادث المتصف بالعدم في زمان حدوث الآخر)). و اشار الى الوجه في عدم جريان الاستصحاب في هذا الفرض بقوله: (لعدم اليقين بحدوثه كذلك في زمان)) فانه لا يقين لنا بالكريه المتصفة بالعدم في زمان الملاقاة الا من باب السالبة بانتفاء الموضوع، و هو خلاف الفرض من كون العدم ملحوظا بنحو الموجبة المعدولة المحمول. (١)

[شرطية احراز اتصال زمانى الشك و اليقين]

بعد ان اشار الى ان الاثر اذا كان مترتبا على العدم بنحو مفاد ليس الناقصة لا مجرى للاستصحاب فيه ... اشار الى ما اذا كان مترتبا على العدم بنحو مفاد ليس

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٤٨

.....

التامة، بان كان الاثر مرتبا على عدم تقدم الحادث في زمان حدوث الحادث الآخر، و انه و ان كان متعلقا لليقين في هذا الفرض، الا انه ايضا لا مجرى للاستصحاب فيه لفقده لشرط آخر لجريان الاستصحاب و هو اتصال الشك باليقين.

و توضيحه: ان ركنى الاستصحاب و ان كانا هما اليقين السابق و الشك اللاحق، الا انه لا بد في جريان الاستصحاب من اتصال زمان المشكوك بالمتيقن، فاذا حصل زمان فاصل بين زمان المتيقن و المشكوك لا يجرى الاستصحاب ... و توضيح ذلك يتوقف على امرين:

الاول: ان كل عنوان كان معلقا عليه حكم من الاحكام لا بد من احراز ما تعلق عليه الحكم، اما بالقطع او بما يقوم مقامه شرعا من البيئنة و امثالها، و اذا لم يحرز ما تعلق به الحكم اما بان يقطع بعدمه او يشك فيه فلا- يثبت الحكم المعلق عليه، اما اذا احرز عدمه

بالقطع فواضح، و اما اذا شك فيه فلان التمسك بالحكم - حينئذ - يكون من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، مثلا اذا امر المولى باكرام العالم ففيما اذا قطع بعدم كون زيد عالما و انه جاهل قطعاً فعدم وجوب اكرامه واضح، و اما اذا شك في كون زيد عالما او جاهلا، و لم تقم بينة على احد الامرين و لم يكن هناك استصحاب يحرز احد الامرين، فانه ايضا لا يجب اكرامه لعدم احراز ما هو الموضوع لوجوب اكرامه، و هو كونه من افراد العنوان الذى وجب اكرامه، و يكون التمسك بوجوب اكرام العالم فيه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، و قد مر في مبحث العام و الخاص عدم كون العام حجة فيها، ففي المقام لو دلت ادلة الاستصحاب على لزوم اتصال المتيقن بالمشكوك و شك في الاتصال فلا مجرى للاستصحاب، لان التمسك بادلة الاستصحاب على هذا الفرض من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، لفرض عدم احراز الاتصال الذى اخذ شرطا في جريان الاستصحاب بالقطع، و عدم المجال لقيام البينة عليه، لان المفروض في المقام هو الجهل بتاريخ الحادثين و احتمال تقدم كل منهما على الآخر، و اذا كان هذا الجهل موجبا بذاته

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٤٩

.....

للشك بالاتصال في افق نفس الشاك فيستحيل ان يكون من مقامات قيام البينة لعدم الاثر للاتصال الواقعي، و قيام البينة على الاتصال في افق نفس الشاك محال بعد ان كان العلة التامة للشك في الاتصال في افق نفس الشاك هو الجهل بالتقدم و التأخر. و اما عدم امكان احراز الاتصال في افق نفس الشاك بالاستصحاب، فلان المفروض عدم تحقق اتصال سابق بينهما حتى يتأتى جريان الاستصحاب في نفس الاتصال، لان المفروض في المقام هو كون يوم الاربعاء هو زمان اليقين بعدم تحقق كل من الحادثين، و يوم الخميس هو زمان العلم بتحقيق احدهما على وجه الاجمال، و يوم الجمعة هو زمان حدوث ثانيهما، فليس هناك احراز للاتصال سابق قد شك فيه، و قد قلنا ان نفس الجهل بتقدم احدهما هو موجب بذاته للشك في الاتصال، فلا يمكن ايضا ان يكون المقام مما يمكن احرازه بالاستصحاب.

الامر الثانى: ان المراد من النهى الدال عليه قوله لا تنقض اليقين بالشك هو النهى عن نقض المتيقن بالمشكوك، بان يرفع اليد عن آثار المتيقن السابق في حال كونه مشكوكا في الزمان اللاحق، فاذا كان لنا يقين بوجود شىء في زمان، ثم عرض اليقين بعدمه في الزمان الثانى، ثم عرض الشك في وجوده في الزمان الثالث، فلا يكون رفع اليد عن آثار وجود الشىء الذى كان اليقين متعلقا بوجوده في الزمان الاول من رفع اليد عن المتيقن في زمان الشك، و ليس هو من نقض اليقين بالشك، بل يكون رفع اليد عن آثار المتيقن في زمان الثانى هو من نقض اليقين بالشك في الزمان الثالث الذى تحقق الشك في وجود الشىء فيه، و هذا هو البرهان على ان جريان الاستصحاب مضافا الى لزوم اليقين و الشك فيه انه لا بد من اتصال زمان المشكوك فيه بالمتيقن.

و مما ذكرنا يظهر: ان المدار في الاتصال هو اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن، لا اتصال زمان الشك بزمان اليقين، لوضوح ان السبق و اللحق مما لا بد فيه في الاستصحاب، و اذا تقدم الشك في وجود الشىء ثم حصل بعده اليقين بوجوده في

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٥٠

.....

الزمان السابق فانه لا ريب في تحقق اركان الاستصحاب في هذا الفرض، كما لو كان قد تقدم اليقين ثم عرض الشك. و ان رفع اليد عن آثار المتيقن في كلا هذين الفرضين هو من نقض اليقين بالشك على حد سواء، فالسبق و اللحق المتقوم به الاستصحاب هو سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك، لا- سبق زمان اليقين على زمان الشك، و اذا كان المدار في السابق و اللحق على سبق زمان

المتيقن على زمان المشكوك فلا بد وان يكون المدار في الاتصال ايضا كذلك لانه هو اتصال السابق باللاحق، و متى كان المدار في السابق و اللاحق على سبق المتيقن و لحوق المشكوك فلا محالة يكون المدار في اتصالاتهما هو كذلك ايضا.

و بعبارة اخرى: ان المدار من الاتصال هو اتصال السابق باللاحق، لان الاستصحاب هو ابقاء السابق تعبدا في مقام الشك فيه لاحقا، فاذا كان المشكوك متصلا بالمتيقن كان التعبد به في مقام الشك ابقاء له، و اذا كان المشكوك منفصلا عن المتيقن لا يكون التعبد به في مقام الشك ابقاء للمتيقن، لوضوح انه بعد فصله عن المشكوك يبين متعلق بنقيض ما كان متيقنا فان المتصل بالمشكوك هو اليقين الثاني دون اليقين الاول، فلا يكون التعبد باليقين الاول ابقاء لليقين في مقام الشك.

فاذا عرفت هذا ... فنقول: فيما اذا كان الاثر مترتبا على عدم احد الحادثين في زمان الحادث الآخر بنحو مفاد ليس التامة فلا مجرى للاستصحاب، و ان كان الاثر مترتبا على احدهما، لعدم تمامية شرط جريان الاستصحاب و هو اتصال المتيقن بالمشكوك، لانه اذا فرضنا تعاقب الحادثين مع الجهل بتاريخهما فان يوم الاربعاء مثلا يكون زمان المتيقن و هو اليقين بعدم كل واحد من الحادثين، و يوم الخميس زمان حدوث احدهما، و يوم الجمعة زمان حدوث الآخر، فاليقين بعدم الحادث في يوم الاربعاء اذا اريد استصحابه الى زمان الحادث الآخر لا يحرز اتصاله.

بيان ذلك: انه- مثلا- اذا علمنا بان يوم الاربعاء كان المورث المسلم حيا و كان الوارث كافرا، و يوم الخميس حدث احد الامرين اما موت المورث او اسلام

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٥١

.....

الوارث، و يوم الجمعة حدث ثاني الحادثين، فان كان موت المورث كان قد حدث يوم الخميس فيكون اسلام الوارث حادثا يوم الجمعة، و ان كان موت المورث كان حدوثه يوم الجمعة كان اسلام الوارث حادثا يوم الخميس، فاذا استصحاب عدم اسلام الوارث الى زمان حدوث موت المورث ليرتب عليه عدم توريثه، كان استصحاب عدم الاسلام المتيقن في يوم الاربعاء متصلا بالمشكوك و هو الاسلام يوم الخميس، فيما اذا كان موت المورث كان قد حدث يوم الخميس. و اما اذا كان موت المورث قد حدث في يوم الجمعة فيكون اسلام الوارث حادثا يوم الخميس، و عليه يكون عدم اسلام الوارث المستصحب الى زمان حدوث موت المورث منفصلا باسلام الوارث في يوم الخميس، فاستصحاب عدم الاسلام الى زمان حدوث الموت مما يشك في اتصاله، لما عرفت من ان الموت اذا كان يوم الجمعة يكون الاسلام حادثا يوم الخميس، لانه قد فرض العلم بان احد الامرين قد حدث يوم الخميس و الثاني حدوثه يوم الجمعة، فاذا فرض كون زمان حدوث الموت يوم الجمعة يكون الذي قد حدث يوم الخميس هو اسلام الوارث، فاستصحاب عدم اسلامه يكون منفصلا باسلامه، فنحن و ان كان لنا علم بعدم الاسلام يوم الاربعاء و شك في حدوثه الى زمان موت المورث، إلما انه حيث يحتمل كون احد الحادثين هو الاسلام يوم الخميس لا يكون المتيقن و هو عدم الاسلام يوم الأربعاء محرز الاتصال بالمشكوك و هو الاسلام و عدمه الى زمان موت المورث، لانه على فرض كون حدوث الموت يوم الخميس يكون عدم الاسلام المتيقن في يوم الاربعاء متصلا بالاسلام المشكوك حدوثه في يوم الخميس، و ان كان الموت يوم الجمعة يكون عدم الاسلام المتيقن في يوم الاربعاء غير متصل بعدم الاسلام المشكوك فيه بل يكون منفصلا بالاسلام، و حيث لا يحرز الاتصال لا مجال للتمسك بالاستصحاب، فانه يكون من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، لما عرفت من لزوم احراز اتصال المتيقن بالمشكوك، و حيث لم يحرز اتصال هذا العدم المتيقن بالعدم المشكوك فلا وجه لاستصحابه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٥٢

.....

و قد اشار الى كون المانع عن جريان الاستصحاب فيما كان الاثر مترتباً على العدم في زمان الآخر بنحو ليس التامة هو عدم تمامية ما هو لازم احرازه في الاستصحاب و هو اتصال المتيقن بالمشكوك بقوله: ((و كذا)) لا- مجرى للاستصحاب ((فيما كان)) الاثر (مترتباً على نفس عدمه في زمان الآخر واقعا)) و بهذا اشار الى كون الاثر بنحو مفاد كان التامة، و اشار الى ان المانع هنا هو عدم احراز الاتصال بقوله: ((و ان كان على يقين منه في آن)) و هو الآن الذي يكون هذا العدم متعلقاً لليقين ((قبل زمان اليقين بحدوث احدهما)) و هذا هو زمان الشك، لوضوح ان كلا الحادتين كانا معلومى العدم قبل حدوث العلم بحدوثهما على نحو التعاقب، فان العدم حيث يكون مأخوذاً بنحو مفاد كان التامة يكون متعلقاً لليقين قطعاً على هذا الفرض، بخلاف ما اذا كان مأخوذاً بنحو مفاد كان الناقصة، فانه قد تقدم انه لا يكون العدم المأخوذ بنحو كان الناقصة متعلقاً لليقين، إلا ان المانع من جريان الاستصحاب هنا هو عدم احراز الاتصال لا عدم تحقق اليقين السابق، و لذا قال:

((لعدم احراز اتصال زمان شكه و هو زمان حدوث الآخر)) و مراده من قوله و هو زمان حدوث الآخر هو ان زمان حدوث الآخر هو الذي يراد استصحاب العدم اليه، فان عدم الاسلام الى زمان موت المورث- مثلاً- هو الذي يترتب عليه عدم ارث الوارث الذي كان عدم اسلامه متيقناً يوم الاربعاء، و لما كان زمان الشك في الاسلام غير محرز الاتصال ((بزمان يقينه)) و هو عدم الاسلام في يوم الاربعاء ((لاحتمال انفصاله عنه)) أى لاحتمال انفصال الشك في الاسلام الى حدوث الموت ((باتصال حدوثه)) أى باتصال حدوث الاسلام باليقين بعدم الاسلام، و ذلك اذا كان الموت حادثاً بعد حدوث الاسلام، فانه في هذا الفرض يكون حدوث الاسلام فاصلاً بين اليقين بعدم الاسلام و بين الشك في عدم الاسلام، فلا يكون المتيقن و هو عدم الاسلام متصلًا بالمشكوك و هو عدم الاسلام في زمان حدوث موت المورث، لفصل حدوث الاسلام قبل موت المورث بينهما، و حيث لا يكون الاتصال محرزاً لاجل هذا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٥٣

.....

الاحتمال، فلا يصح استصحاب عدم الاسلام للزوم احراز اتصال المتيقن بالمشكوك، و لما كان كلامه هذا مجملًا شرحة بقوله: ((و) بالجملة كان بعد ذاك الآن)) أى ان بعد زمان يوم الاربعاء ((الذى)) هو زمان اليقين بعدم الاسلام و بعدم الموت، و وضوح ان هذا الزمان هو ((قبل زمان اليقين بحدوث احدهما)) لفرض كون زمان اليقين بحدوث الاسلام او الموت هو بعد زمان يوم الاربعاء، و هو يوم الخميس و الجمعة الذي قد وقع الحادثان فيهما على نحو التعاقب، فيكون بعد زمان يوم الاربعاء ((زمانان)) يوم الخميس و يوم الجمعة، و ان ((احدهما)) حيث ان المفروض تعاقب الحادتين لا بد و ان يكون هو اما ((زمان حدوثه)) أى حدوث الاسلام مثلاً ((و)) عليه يكون الزمان ((الآخر)) هو ((زمان حدوث)) الحادث ((الآخر و ثبوته)) و هو الموت.

و حاصله: انه اذا فرض العلم الاجمالي بتعاقب الحادتين بعد يوم الاربعاء، فلا بد و ان يكون يوم الخميس اذا كان فيه حدوث الاسلام يكون حدوث الموت في يوم الجمعة، و اذا كان فيه حدوث الموت يكون حدوث الاسلام يوم الجمعة، فيوم الجمعة هو ((الذى يكون طرفاً للشك في انه فيه)) حدث الاسلام مثلاً ((او)) حدث ((قبله)) أى في يوم الخميس ((و حيث شك في ان ايهما مقدم و ايهما مؤخر)) لفرض الجهل بالتاريخ بالنسبة لكلا الحادتين و انه لم يعلم ان المقدم هو حدوث الاسلام او الموت، فاذا كان الاسلام متقدماً كان الموت متأخراً، و في هذا الفرض يكون الاسلام فاصلاً بين اليقين بعدم الاسلام يوم الاربعاء و بين الشك في الاسلام الى زمان حدوث الموت، و على فرض تقدم الموت يكون اليقين بعد الاسلام متصلًا بالشك في الاسلام الى زمان حدوث الموت، فاتضح انه ((لم يحرز اتصال زمان الشك)) في الاسلام الى حين الموت ((بزمان اليقين)) بعدم الاسلام ((و معه)) أى و مع عدم احراز اتصال زمان الشك باليقين ((لا مجال للاستصحاب)) للزوم احراز الاتصال في جريان الاستصحاب، و قد اشار الى الوجه في

كون احراز الاتصال مما لا بد منه في

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٥٤

لا يقال: لا شبهة في اتصال مجموع الزمانين بذاك الآن، و هو بتمامه زمان الشك في حدوثه لاحتمال تأخره عن الآخر، مثلا إذا كان على يقين من عدم حدوث واحد منهما في ساعة، و صار على يقين من حدوث أحدهما بلا تعيين في ساعة أخرى بعدها، و حدوث الآخر في ساعة ثالثة، كان زمان الشك في حدوث كل منهما تمام الساعتين لا خصوص أحدهما، كما لا يخفى (١).

الاستصحاب بقوله: ((حيث لم يحرز معه)) أي مع فرض الشك في التقدّم و التأخر لا يكون الاتصال محرزا، و مع عدم احراز الاتصال يشك في ((كون رفع اليد عن اليقين)) السابق و هو اليقين ((بعدم حدوثه)) أي بعدم حدوث الاسلام في يوم الاربعاء ((ب)) واسطة ((هذا الشك)) في الاتصال ((من نقض اليقين بالشك)) لان المستفاد من نقض اليقين بالشك هو ابقاء اليقين السابق في زمان الشك اللاحق، و مع فصل اليقين السابق عن الشك لا يكون التعبد باليقين السابق من ابقاء اليقين السابق.

(١) حاصله: ان عدم الاسلام المتيقن سابقا متصل بعدم الاسلام المشكوك فيه لاحقا، لاجل احتمال حدوث الاسلام في مجموع الزمانين، لان المتيقن هو عدم الاسلام في يوم الاربعاء، و المشكوك فيه هو حدوث الاسلام اما في يوم الخميس او في يوم الجمعة، فحدوث الاسلام مشكوك فيه في مجموع الازمنة الواقعة بعد يوم الاربعاء، و من الواضح اتصال يوم الخميس بيوم الاربعاء الى ان يقطع بتحقق الاسلام في يوم الجمعة، فلا وجه لمنع اتصال المتيقن و هو عدم الاسلام يوم الاربعاء بالمشكوك فيه و هو حدوث الاسلام في يوم الخميس او في يوم الجمعة، فان كون الاسلام يحتمل حدوثه في يوم الخميس او في يوم الجمعة معناه كون الاسلام مشكوك الحدوث يوم الخميس، الى ان يعلم بتحقيقه في يوم الجمعة، و اتصال يوم الخميس و يوم الجمعة بيوم الاربعاء واضح.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٥٥

.....

و بعبارة أخرى: ان لازم كون الحادث الاول هو الاسلام او الموت بنحو التردد في هذين الزمانين الواقعيين بعد يوم الاربعاء، هو الشك في كل من الاسلام و الموت في كونه هو الحادث في يوم الخميس الى ان يحصل اليقين بتحققهما يوم الجمعة، فعدم الاسلام في يوم الخميس مشكوك الحدوث لاحتمال كونه هو الحادث او ان الحادث في يوم الخميس هو الموت، فاستصحاب عدم الاسلام المتيقن في يوم الاربعاء متصل بالمشكوك و هو الاسلام في يوم الخميس الى ان يحصل اليقين بتحقيقه في يوم الجمعة، فالاسلام مشكوك فيه في مجموع الزمانين اللذين هما يوم الخميس و يوم الجمعة الى ان يحصل اليقين بالتحقق، و مجموع الزمانين متصل بيوم الاربعاء، فاتصال المشكوك بالمتيقن الذي كان شرطا لجريان الاستصحاب محرز في المقام بالوجدان.

و الحاصل: ان لنا حالتين في زمانين: حالة اليقين بعدم الاسلام و هو يوم الاربعاء، و حالة الشك في حدوث الاسلام و هو مجموع الزمانين بعد يوم الاربعاء، الى ان يحصل اليقين بحدوث الاسلام في يوم الجمعة، و لم يفصل بين حالتى اليقين بعدم الاسلام و الشك فيه بعده يقين بحدوث الاسلام و هو واضح، و لا شك لنا في اتصال ما بعد يوم الاربعاء بيوم الاربعاء حتى يكون الاتصال مشكوكا، فاليقين السابق و الشك اللاحق و اتصالهما كل ذلك محرز، فلا وجه لمنع جريان الاستصحاب للشك في إحراز الاتصال.

و قد ظهر مما ذكرنا: ان السبب في كون الاسلام مشكوكا فيه في مجموع الزمانين هو العلم الاجمالي بتقدّم احد الحادثين و تأخر الآخر، فان لازم الجهل بكون المتقدم هو الاسلام او الموت هو الشك في حدوث الاسلام الى ان يتحقق العلم بثبوتة. و قد اشار الى ان المشكوك فيه هو الحدوث في مجموع الزمانين و هو متصل وجدانا بالمتيقن، لوضوح اتصال مجموع الزمانين الواقعيين بعد الزمانين للمتيقن بزمان المتيقن بقوله:

((لا شبهة في اتصال مجموع الزمانين)) الذي هو ظرف الشك ((بذلك الآن)) السابق الذي هو ظرف اليقين ((و هو)) أى و مجموع الزمانين ((بتمامه)) هو ((زمان الشك في

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٥٦

فإنه يقال: نعم، ولكنه إذا كان بلحاظ إضافته إلى أجزاء الزمان، و المفروض إنه بلحاظ إضافته إلى الآخر، و أنه حدث في زمان حدوثه و ثبوته أو قبله، و لا شبهة أن زمان شكّه بهذا اللحاظ إنما هو خصوص ساعة ثبوت الآخر و حدوثه لا الساعتين. فانقذح أنه لا- مورد هاهنا للاستصحاب لاختلال أركانه لا أنه مورده، و عدم جريانه إنما هو بالمعاضة، كى يختص بما كان الاثر لعدم كل في زمان الآخر، و إلا كان الاستصحاب فيما له الاثر جاريا (١).

حدوثه)) أى فى حدوث هذا المشكوك، و اشار الى الوجه فى كون مجموع الزمانين هو ظرف الشك فى الحدوث بقوله: ((لاحتمال تأخره عن الآخر)) فان لازم العلم الاجمالي بتعاقب الحادثين فى زمانين، و احتمال تقدم كل منهما هو كون مجموع الزمانين ظرفا للشك فى الحدوث فى كل منهما، و قد شرحه بقوله: ((مثلا ... الى قوله كان زمان الشك فى حدوث كل منهما تمام الساعتين)).

(١) و حاصل الجواب انه اذا كان الاثر مترتبا على عدم الحادث بلحاظ الزمان كان مجموع الزمانين ظرفا للشك و كان الشك متصلا باليقين، و اما اذا كان الاثر مترتبا على عدم الحادث بلحاظ الحادث الآخر فلا يكون مجموع الزمانين ظرفا للشك، و كان المشكوك فيه غير محرز الاتصال بالمتيقن.

و توضيح ذلك: ان الاثر لما كان مترتبا على عدم الاسلام فى حال موت المورث، فالمتيقن السابق هو عدم الاسلام، و يراد استصحاب هذا لعدم الى زمان موت المورث ليرتب عليه عدم التوريث، فالمشكوك فيه المترتب على استصحابه الاثر هو عدم الاسلام فى حال الموت، و حيث علم اجمالا- بتحقق اما الاسلام او الموت فاستصحاب عدم الاسلام الى زمان الموت غير محرز الاتصال، بعد العلم الاجمالي بتعاقب الحادثين و احتمال تقدم كل منهما، لانه اذا كان المتقدم هو الاسلام و المتأخر هو الموت فاستصحاب عدم الاسلام الى زمان الموت يكون مفصولا بالاسلام المتقدم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٥٧

.....

الواقع قبل الموت، و اذا كان الاسلام متأخرا كان عدم الاسلام المستصحب الى زمان الموت متصلا، فاحتمال الانفصال موجبا للشك فى الاتصال.

و هذا بخلاف ما اذا كان الاثر مترتبا على عدم الاسلام بلحاظ نفس الزمان كما فى النجاسة المترتبة على عدم الاسلام، فاذا كان عدم الاسلام متيقنا فى يوم الاربعاء ثم علم بحدوث الاسلام اما يوم الخميس او يوم الجمعة، فانه لا مانع من استصحاب عدم الاسلام الى ان يحصل العلم بتحقق الاسلام فى يوم الجمعة، فيترتب عليه النجاسة الى ان يتحقق العلم بالاسلام، و يكون مجموع الزمانين ظرفا للشك المتصل بزمان اليقين.

فظهر مما ذكرنا: ان الاثر اذا كان مترتبا على عدم بلحاظ الحادث الآخر لا مجرى للاستصحاب لعدم احراز الاتصال، فالاستصحاب لا يجرى من أصله لانه يجرى و يسقط بالمعاضة ... و ظهر ايضا ان السقوط بالمعاضة بعد صحة الجريان انما هو حيث يكون الاثر لكل من العدمين بالإضافة الى أجزاء الزمان، كما اذا كان الاثر لعدم الموت وجوب الانفاق فى يوم الخميس، و الاثر المترتب على عدم الاسلام هو النجاسة فى يوم الخميس، فالاستصحاب يجرى فى كل منهما لان التقدم فى كل منهما انما هو بلحاظ اجزاء الزمان لا بالنسبة الى الحادث الآخر، و سقوطهما بالمعاضة للعلم الاجمالي بحدوث احدهما فى يوم الخميس، فاستصحاب عدمهما فى يوم

الخميس مخالف للعلم الاجمالي و لذلك يسقطان بالمعارضة ... و قد ظهر ايضا انه اذا كان الاثر لاحد العدمين يجرى استصحابه و لا يجرى الاستصحاب في العدم الآخر و ان كان له يقين و شك، لما عرفت من لزوم الاثر في التعبد بالاستصحاب، فاذا فرض عدم الاثر للعدم الآخر فيجرى الاستصحاب في العدم الذي له الاثر، و لا معارض له حتى يسقط بالمعارضة كما في المثال المتقدم، و لكن لا يجب الانفاق لان المورث غنى لا يحتاج الى انفاق، فانه حينئذ يجرى استصحاب النجاسة من دون معارضة، بخلاف ما اذا كان عدم الجريان لعدم احراز الاتصال فان الاستصحاب

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٥٨

و أما لو علم بتاريخ أحدهما، فلا يخلو أيضا إما يكون الاثر المهم مترتبا على الوجود الخاص من المقدم أو المؤخر أو المقارن، فلا إشكال في استصحاب عدمه، لو لا المعارضة باستصحاب العدم في طرف الآخر أو طرفه، كما تقدم.
و إما يكون مترتبا على ما إذا كان متصفا بكذا، فلا مورد للاستصحاب أصلا، لا في مجهول التاريخ و لا في معلومه كما لا يخفى، لعدم اليقين بالاتصاف به سابقا منهما (١).

لا يجرى و ان كان الاثر لاحد العدمين، لعدم تامة ما يتوقف عليه جريان الاستصحاب، و عبارة المتن فيه واضحة. و اشار الى ما ذكرنا بقوله: (فانقدح انه لا مورد هاهنا للاستصحاب) فيما اذا كان الاثر مترتبا على العدم بلحاظ الحادث الآخر (لاختلال اركانه) و هو فقد احراز الاتصال (لا انه مورده) أى لا انه مورد الاستصحاب (و عدم جريانه انما هو بالمعارضة) فان لازم صحة الجريان و السقوط بالمعارضة هو كون الاثر لكل من العدمين بالاضافة الى اجزاء الزمان، و حينئذ يجرى الاستصحاب في كل منهما و يسقطان بالمعارضة، و اذا كان الاثر لاحد العدمين فلا بد من جريان الاستصحاب فيه و ترتيب اثره عليه، و لذا قال: (قدس سره): (كى يختص) أى كى يختص السقوط بالمعارضة لا لاجل عدم احراز الاتصال (بما كان الاثر لعدم كل) من الحادثين (فى زمان الآخر) فانه بعد الجريان يسقطان بالمعارضة، و لكنك قد عرفت انه اذا كان الاثر لعدم كل من الحادثين فى زمان الآخر لا يجرى الاستصحاب لعدم احراز الاتصال (و إلا) أى و ان لم يكن الاثر لعدم كل من الحادثين بل كان لعدم احد الحادثين فلا محالة (كان الاستصحاب فيما له الاثر جاريا) لو لا عدم احراز الاتصال.
(١)

[صور العلم بتاريخ احد الحادثين]

قد عرفت ان الكلام فى موردين: الاول: الجهل بتاريخ الحادثين معا، و قد مر الكلام فيه، و ملخصه: انه اذا كان الاثر مترتبا على الوجود، فان كان بنحو مفاد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٥٩

.....

كان الناقصة لا يجرى استصحاب عدمه و ان كان الاثر مترتبا على وجود احد الحادثين، و اذا كان بنحو مفاد كان التامة، فان كان الاثر لكل واحد من وجودي الحادثين يجرى الاستصحاب و يسقط بالمعارضة، و مثله ما اذا كان الاثر مترتبا على وجود احد الوجودين و لكنه كان مترتبا على كل من وصفى تقدمه و تأخره مثلا، فانه ايضا يجرى الاستصحاب فى عدم كل منهما و يسقط بالمعارضة، و اذا كان مرتبا على وجود احد الحادثين - و كان باحد اوصافه - يجرى استصحاب عدمه و لا يسقط لعدم الاستصحاب المعارض، و اذا كان الاثر مرتبا على العدم فلا يجرى الاستصحاب سواء كان بنحو مفاد ليس الناقصة او مفاد ليس التامة، غاية ان عدم الجريان فى

مفاد ليس الناقصة لعدم المتيقن السابق، و في مفاد ليس التامة لعدم احراز اتصال المتيقن بالمشكوك كما عرفت تفصيل ذلك. و المورد الثاني هو ما اذا علم بتاريخ احد الحادثين و جهل تاريخ الحادث الآخر، و لم يعلم تقدمه على هذا الحادث المعلوم تاريخه و لا- تأخره عنه، و القسم في هذا الفرض كسابقه في ان الاثر: تارة يكون مرتبا على الوجود، و اخرى على العدم، فان كان الاثر مرتبا على الوجود الخاص بنحو مفاد كان التامة جرى استصحاب عدم الحادث الخاص، فان كان الاثر لكل واحد من وجودي الحادثين سقط بالمعارضة، و مثله ما اذا كان الاثر لاحدهما ولكنه كان مرتبا على كل من وصف تقدمه و تأخره او تقارنه فانه يجرى استصحاب عدمه و يسقط بالمعارضة. و اذا كان مرتبا على احد اوصافه جرى و لا يسقط لعدم المعارضة.

لا يقال: ان جريان استصحاب عدم الحادث المرتب الاثر على وجوده في المجهول التاريخ منهما لا مانع منه، و اما استصحاب العدم في المعلوم التاريخ فكيف يجرى؟

لانه قبل زمان وجوده لا- شك في عدمه حتى يجرى استصحاب عدمه، و بعد زمان وجوده لا شك في عدمه ايضا لفرض العلم بوجوده.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٦٠

.....

فانه يقال: لم يكن الاثر مرتبا على وجوده حتى يتأتى ما ذكر، بل المفروض ان الاثر مرتبا على تقدم وجوده مثلا، و العلم بتاريخ وجوده لا- يقتضى العلم بتقدم وجوده على وجود الحادث الآخر، فلا- ينافى العلم بتاريخ وجوده الشك في تقدمه، و المفروض ان المستصحب هو عدم تقدمه، فلا ينافى العلم بتاريخ وجوده الشك في تقدمه.

فاتضح: ان استصحاب عدم كل من الحادثين يجرى اذا كان الاثر مرتبا على الوجود الخاص بنحو كان التامة، سواء في مجهول التاريخ منهما و في معلومه، لكنه تارة يسقط بالمعارضة، و اخرى لا يسقط لعدم المعارضة. و الى هذا القسم اشار بقوله: (فلا يخلو ايضا اما ان يكون الاثر المهم مرتبا على الوجود الخاص)) بنحو مفاد كان التامة، بان يكون مرتبا على عنوان التقدم (من المقدم او) عنوان التأخر من (المؤخر او) عنوان التقارن من (المقارن)، و على هذا (فلا اشكال في استصحاب عدمه) أى عدم ذلك الوجود الخاص الذى كان الاثر مرتبا عليه بنحو مفاد كان التامة، و يترتب عليه رفع الاثر المرتب على الوجود المقدم او المؤخر (لو لا المعارضة باستصحاب العدم في طرف الآخر) فيما اذا كان الاثر مرتبا على الوجود الخاص لكل واحد من الحادثين، او بمعارضة استصحاب عدم تقدمه باستصحاب عدم تأخره او تقارنه فيما اذا كان الاثر مرتبا على كل من عنواني الوجود الخاص الواحد، و اليه اشار بقوله: (او طرفه) .

و اذا كان الاثر مرتبا على الوجود الخاص بنحو مفاد كان الناقصة، بان لا- يكون الاثر مرتبا على التقدم و التأخر كما مر بيانه في مجهولى التاريخ، بل بان يكون مرتبا على الوجود بما هو متصف بالتقدم او التأخر او التقارن فلا يجرى الاستصحاب فيه، لان مجرى الاستصحاب لا بد و ان يكون هو عدم الوجود بما هو متصف بالتقدم مثلا، و لا يقين لنا بعدم الوجود بما هو متصف بالتقدم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٦١

.....

و توضيحه: ان كون الاثر مرتبا بنحو مفاد كان الناقصة انما يجرى استصحاب عدمه حيث يكون لنا يقين بتحقيق هذا الوجود المتصف بالتقدم، ثم يحصل اليقين بعدمه، و المفروض في المقام انه لا يقين لنا كذلك و انما لنا يقين بعدم الوجود. لا يقال: انه اذا كان لنا يقين بعدم الوجود فلنا يقين ايضا بعدم اتصافه، لوضوح انه حيث لا وجود لا اتصاف ايضا.

فانه يقال: ان اليقين بعدم الاتصاف انما هو من باب السالبة بانتفاء الموضوع، لانه حيث لا وجود لا اتصاف، و اليقين النافع هو اليقين بعدم الوجود المتصف بنحو السالبة بانتفاء المحمول، و المفروض انه لا يقين لنا كذلك حيث لم يكن هذا الوجود المتصف بالتقدم متحققا ثم عدم، حتى يكون عدمه المتيقن بنحو السالبة بانتفاء المحمول.

فاتضح: انه اذا كان الاثر مرتبا بنحو مفاد كان الناقصة لا يجرى الاستصحاب لعدم اليقين السابق، و انه لا فرق بين مجهول التاريخ منهما و معلومه، لفرض عدم اليقين السابق بنحو السالبة بانتفاء المحمول، لا في المجهول و لا في المعلوم.

و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: ((و اما يكون)) الاثر ((مترتبا على ما اذا كان متصفا بكذا)) و بهذا اشار الى كون المفاد مفاد كان الناقصة، و اشار الى عدم جريان الاستصحاب لا في المجهول و لا في المعلوم بقوله: ((فلا مورد للاستصحاب اصلا)) أي انه لا يجرى استصحاب العدم في كل منهما ((لا في مجهول التاريخ و لا في معلومه كما لا يخفى))، و اشار الى الوجه في عدم خفاء ذلك بقوله: ((لعدم اليقين بالاتصاف به سابقا منهما)) أي ان الاثر اذا كان بنحو مفاد كان الناقصة فالعدم النافع استصحابه هو العدم الذي سبقه تحقق الوجود الذي له الاتصاف، لانه حينئذ يكون السلب بانتفاء المحمول، و المفروض انه لا يقين لنا بالعدم على هذا النحو، و انما لنا يقين بالعدم من باب السالبة بانتفاء الموضوع، و هو لا ينعف استصحابه الا بناء على حجية الأصل المثبت.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٦٢

و إما يكون مترتبا على عدمه الذي هو مفاد ليس التامة في زمان الآخر، فاستصحاب العدم في مجهول التاريخ منهما كان جاريا، لاتصال زمان شكه بزمان يقينه، دون معلومه لانتفاء الشك فيه في زمان، و إنما الشك فيه بإضافة زمانه إلى الآخر (١)، و قد عرفت جريانه فيهما تارة

(١) لا يخفى انه اشار الى ما كان الاثر مرتبا على العدم بنحو مفاد ليس التامة، و لم يشر الى ما كان مرتبا على العدم بنحو مفاد ليس الناقصة، لوضوح الوجه في عدم جريانه و هو عدم اليقين السابق بالعدم المتصف، كما مرّ بيانه في ما كان الاثر مرتبا على الوجود بنحو مفاد كان الناقصة، و لذلك خصّ الكلام بما كان الاثر مرتبا على العدم بنحو مفاد ليس التامة، و انه يجرى استصحاب العدم في خصوص مجهول التاريخ منهما دون معلوم التاريخ.

و توضيحه: ان ما مرّ من المانع عن جريان الاستصحاب في العدم بنحو مفاد ليس التامة في مجهولي التاريخ و هو عدم اتصال اليقين بالشك غير جار هنا بالنسبة الى مجهول التاريخ منهما، لاتصال زمان الشك فيه باليقين، لان المفروض في المقام هو كون الاثر مرتبا على عدم احد الحادثين بملاحظة الحادث الآخر، و لما كان زمان الحادث الآخر معلوما كان استصحاب العدم في مجهول التاريخ الى زمان حدوث الحادث المعلوم متصلا بزمان اليقين، فانا لو فرضنا- مثلا- ان موت المورث كان معلوما و هو يوم الجمعة مثلا، فيكون يوم الاربعاء زمان اليقين بعدم الاسلام، و يوم الخميس هو زمان الشك في حدوث الاسلام، لانه يحتمل كون يوم الخميس زمان حدوث الاسلام، و يحتمل كون الاسلام حادثا بعد حدوث الموت المعلوم حدوثه يوم الجمعة، فاستصحاب عدم الاسلام مما بعد يوم الاربعاء الى يوم الجمعة و هو زمان العلم بحدوث الموت يكون متصلا باليقين بعدم الاسلام يوم الاربعاء.

و الحاصل: ان يوم الاربعاء زمان العلم بعدم الاسلام، و يوم الخميس زمان الشك في حدوث الاسلام، فيستصحب عدم الاسلام في يوم الخميس الى يوم الجمعة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٦٣

.....

و هو زمان العلم بموت المورث و يترتب عليه الاثر و هو عدم التورث، بخلافه في مجهولي التاريخ المتعاقبين فان استصحاب عدم

الاسلام الى زمان الموت لا يكون متصلا، لان الموت اذا كان يوم الخميس كان استصحاب عدم الاسلام متصلا، و اذا كان الموت يوم الجمعة فلازمه كون الاسلام في يوم الخميس و يكون حينئذ منفصلا، فالاتصال يكون مشكوكا، و اما في المقام فلان فرض العلم بالموت يوم الجمعة لا يلزمه حدوث الاسلام يوم الخميس، بل المفروض في المقام هو كون الاسلام مشكوكا حدوثه في يوم الخميس، لاحتمال وقوعه فيه و وقوعه بعد حدوث الموت في يوم الجمعة، فيكون زمان الشك فيه متصلا بزمان اليقين، و لذا قال: (فاستصحاب العدم في مجهول التاريخ منهما)) بالخصوص دون معلوم التاريخ (كان جاريا لاتصال زمان شكه بزمان يقينه دون معلومه)) فانه لا اتصال فيه كما سيأتي بيانه.

و اما في معلوم التاريخ فاستصحاب العدم بالنسبة الى نفس وجوده لا- مجرى له لعدم الشك، لفرض كون عدمه قبل زمان العلم بحدوثه معلوما لا مشكوكا، و بعد العلم بحدوثه فوجوده معلوم، فلا شك في نفس عدمه في حال من الاحوال لا قبل العلم بحدوثه للعلم بالعدم، و لا بعد العلم بحدوثه للعلم بالوجود، فالعدم على أى حال لا شك فيه حتى يستصحب.

و اما استصحاب عدمه بالنسبة الى زمان الحادث الآخر، فهو مشكوك في حال العلم بالعدم و في حال العلم بالوجود، فان الموت- مثلا- و ان كان معلوم الحدوث يوم الجمعة، و عدم الموت معلوم يوم الخميس و معلوم العدم في يوم الجمعة و ما بعده، الّا ان عدم الموت في زمان الاسلام مشكوك في يوم الخميس، لاحتمال تأخر الاسلام عن يوم الجمعة، و احتمال تقدّم الاسلام على يوم الجمعة، و مثله الحال في عدم الموت بالنسبة الى زمان الاسلام يوم الجمعة، فان الموت و ان كان معلوم الحدوث يوم الجمعة، الّا ان عدمه في زمان الاسلام مشكوك ايضا، لاحتمال تقدّم الاسلام على يوم الجمعة و احتمال تأخره عنها، لعدم منافاة العلم بزمان الحدوث

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٦٤

.....

للجهل بكون حدوثه متقدّما او متأخرا او مقارنا بالنسبة الى الحادث الآخر، الّا انه لا يجرى استصحاب عدمه بهذا اللحاظ لعدم اتصال زمان يقينه بالشك فيه، لان الحادث الآخر ان كان زمان حدوثه متقدّما على زمان حدوث هذا الحادث المعلوم الحدوث، كان استصحاب عدم تقدّم هذا الحادث المعلوم متصلا، و ان كان زمان حدوث الحادث الآخر متأخرا عن زمان الحادث المعلوم الحدوث، كان استصحاب عدم تقدّم الحادث المعلوم الحدوث الى زمان الحادث الآخر منفصلا بزمان العلم بحدوث الحادث المعلوم زمان حدوثه، فلا يكون استصحاب عدم تقدم الحادث المعلوم محرز الاتصال.

و قد اشار الى عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ في عدمه بالنسبة الى وجوده- لانه قبل زمان الحدوث المعلوم العدم معلوم لا مشكوك، و بعد زمان الحدوث المعلوم الوجود معلوم، فعلى أى حال لا شك في عدمه بالنسبة الى وجوده- بقوله: (لانتفاء الشك فيه في زمان)) لا في زمان قبل العلم بالحدوث و لا في زمان بعد العلم بالحدوث، و اشار الى عدم جريانه في المعلوم بملاحظة زمان الآخر:

أى ان استصحاب عدم الحادث المعلوم بالنسبة الى زمان الآخر و ان كان مشكوكا لكنه لا يجرى لعدم احراز الاتصال بقوله: (و انما الشك فيه باضافة زمانه الى)) زمان (الآخر)) بضمّ قوله دون معلومه، فان المتحصّل من مجموع عبارته: ان الاثر اذا كان مترتبا على العدم بنحو مفاد ليس التامة، فيما كان احد الحادتين معلوم التاريخ و الثاني مجهول التاريخ، هو جريان استصحاب العدم في خصوص مجهول التاريخ لا- احراز اتصال زمان شكه بزمان يقينه، دون معلوم التاريخ لعدم احراز اتصال زمان الشك فيه بزمان اليقين، لان المفروض كون الاثر مرتبا على العدم بملاحظة زمان الآخر، لا على العدم بملاحظة وجوده فانه لا شك فيه في زمان، بخلاف الاثر المرتب على العدم بملاحظة زمان الآخر فان الحادث المعلوم و ان عدمه مشكوك بهذه الملاحظة، الّا انه حيث لا احراز للاتصال فلا يجرى الاستصحاب فيه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٦٥

و عدم جريانه كذلك أخرى (١).

فانقذح أنه لا- فرق بينهما، كان الحادثان مجهولي التاريخ أو كانا مختلفين، و لا بين مجهوله و معلومه في المختلفين، فيما اعتبر في الموضوع

(١) هذا معطوف على الفرق بين الحادثين المعلوم تاريخ احدهما في صحة استصحاب العدم فيما كان الاثر مرتبا على العدم بنحو مفاد ليس التامة في خصوص مجهول التاريخ منهما، دون معلوم التاريخ منهما، فبعد ان ذكر الفرق بينهما في هذا الفرض عطف عدم الفرق بين الحادثين المعلوم تاريخ احدهما في غير هذا الفرض من الفرضين المتقدمين و هما: فرض كون الاثر مرتبا على الوجود بنحو كان التامة، فان استصحاب العدم يجرى في مجهول التاريخ و معلومه كما مّر بيانه، و فرض كون الاثر مرتبا على الوجود بنحو مفاد كان الناقصة، فان استصحاب العدم لا يجرى لا في مجهول التاريخ و لا في معلومه، و لذا قال عاطفا لعدم الفرق بينهما على الفرق بينهما (و قد عرفت جريانه)) أى قد عرفت جريان استصحاب العدم (فيهما)) أى في الحادثين المعلوم تاريخ احدهما (تارة)) و ذلك فيما كان الاثر مرتبا على الوجود بنحو مفاد كان التامة، فان استصحاب العدم يجرى في كل من الحادثين من دون فرق بين مجهول التاريخ منهما و معلومه (و عدم جريانه)) أى و قد عرفت عدم جريان استصحاب العدم (كذلك)) أى لا في مجهول التاريخ و لا في معلومه (اخرى)) و ذلك فيما كان الاثر مرتبا على الوجود بنحو مفاد كان الناقصة، فانه لا يجرى الاستصحاب لا في مجهول التاريخ منهما و لا في معلومه كما مّر بيانه ايضا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٦٦

خصوصية ناشئة من إضافة أحدهما إلى الآخر بحسب الزمان من التقدم، أو أحد ضديه و شك فيها، كما لا يخفى (١).

(١) ظاهر هذا الانقذح انه لازم ما مّر بيانه، و هو اشارة ايضا الى التعريض بالشيخ الاعظم في رسائله، حيث انه في المختلفين: أى ما اذا كان احدهما معلوم التاريخ و الثانى مجهول التاريخ قال بجريان استصحاب العدم فى مجهول التاريخ دون معلومه، سواء كان الاثر مرتبا على الوجود التامى أو العدم التامى.

و توضيح الحال: انه قد مّر انه فيما كان الاثر مرتبا على الوجود التامى يجرى استصحاب العدم فى مجهولى التاريخ و فى المختلفين، من دون فرق بين مجهول التاريخ منهما و معلوم التاريخ، و فيما كان الاثر مرتبا على الوجود الناقصى لا يجرى الاستصحاب لا فى مجهولى التاريخ و لا فى المختلفين، من دون فرق بين مجهول التاريخ منهما و معلومه.

و فيما اذا كان الاثر مرتبا على العدم الناقصى لا يجرى الاستصحاب ايضا سواء فى مجهولى التاريخ أو فى المختلفين، من دون فرق ايضا بين مجهول التاريخ و معلوم التاريخ.

نعم فيما اذا كان الاثر مرتبا على العدم التامى فانه لا يجرى الاستصحاب فى مجهولى التاريخ لعدم احراز الاتصال، و فى المختلفين يجرى الاستصحاب فى مجهول التاريخ منهما لاحراز الاتصال، و فى معلوم التاريخ لا يجرى لعدم احراز الاتصال.

و مما ذكرنا ظهر نتيجة ما مّر من الكلام، و ظهر ايضا التعرض للشيخ لاختياره عدم جريان الاستصحاب فى معلوم التاريخ مطلقا، و قد عرفت جريان الاستصحاب فيه فيما اذا كان الاثر مرتبا على الوجود التامى، و لا يجرى الاستصحاب لا فى المجهول منهما و لا فى معلومه فيما اذا كان الاثر مرتبا على الوجود الناقصى، و لا- يجرى الاستصحاب فيهما- أيضا- فيما اذا كان الاثر مرتبا على العدم الناقصى.

و لا فرق بين مجهول التاريخ و معلومه أا فيما اذا كان الاثر مرتبا على العدم التامى،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٦٧

كما انقدح أنه لا مورد للاستصحاب أيضا فيما تعاقب حالتان متضادتان كالطهارة و النجاسة، و شك في ثبوتهما و انتفائهما، للشك في المقدم و المؤخر منهما، و ذلك لعدم إحراز الحالة السابقة المتيقنة المتصلة بزمان الشك في ثبوتهما، و ترددها بين الحالتين، و أنه ليس من تعارض الاستصحابين، فافهم و تأمل في المقام فإنه دقيق (١).

فانه يجرى الاستصحاب في خصوص مجهول التاريخ دون معلومه، لاحراز الاتصال في الاول دون الثاني. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: (فانقدح انه لا- فرق بينهما)) أى قد ظهر مما مرّ عدم الفرق بين الحادثين اللذين علم عدم تحققهما في زمان ثم علم بتحققهما في زمانين سواء (كان الحادثان مجهولي التاريخ او كانا مختلفين)) فكونهما مختلفين في كون احدهما مجهولا و الآخر معلوم التاريخ لا يوجب فرقا بينهما مطلقا كما عرفت، ثم اشار الى جريان الاستصحاب في المجهول و المعلوم بقوله: (و لا بين مجهوله و معلومه في المختلفين)) في كون احدهما مجهول التاريخ و الآخر معلوم التاريخ، فانه يجرى الاستصحاب في عدم كلّ منهما فيما كان الاثر مرتبا على الوجود التامّي، و هذا هو مراده من قوله: (فيما اعتبر في الموضوع)) أى في الوجود (خصوصيّة ناشئة من)) ملاحظة (اضافة احدهما الى الآخر بحسب الزمان من التقدم)) في الوجود بحسب الزمان على وجود الآخر (او احد ضديّه)) أى احد ضدىّ التقدم من التأخر و التقارن (و شك فيها)) أى و شك في تحقق تلك الخصوصية الماخوذة بنحو مفاد كان التامة في التقدم او التأخر او التقارن، فقد عرفت جريان الاستصحاب في عدم كل من مجهول التاريخ و معلومه.

(١)

[تعاقب الحالتين المتضادتين]

توضيحه: انه فيما تعاقب حالتان متضادتان، بان نعلم بتعاقب موجودين كان لازم وجود كل واحد منهما ارتفاع الآخر، كالطهارة- بمعنى النظافة- و النجاسة، او كالطهارة- بمعنى النور الحاصل من الوضوء أو الغسل- و الحدث الاصغر مثلا- الموجب لارتفاع اثر الوضوء و الغسل فيما شرط باحدهما كالصلاة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٦٨

.....

و لا- يخفى ان مورد الاستصحاب في المقام هو استصحاب الوجود في كلّ منهما، لا استصحاب العدم في كل منهما لانا نفرض ان هناك ساعة اولى و فيها لا يعقل فرض اليقين بعدمهما معا، الا اذا قلنا بإمكان ان يكون هناك شىء لا طاهر و لا نجس، و امكان ان يكون شخص لا متطهر و لا محدث، و عليه فلا بد في هذه الساعة الاولى اما من اليقين باحدهما او عدم اليقين بهما، لامكان ان يجهل الحالة بالنسبة الى الشىء فلا يكون هناك يقين لا بطهارته و لا بنجاسته، و ان يجهل الشخص حالة نفسه فلا يكون له يقين لا بكونه متطهرا و لا- بكونه محدثا، و في فرض عدم اليقين بهما لا مجال لتوهم الاستصحاب لعدم اليقين، و في فرض اليقين بعدم احدهما لازمه فرض اليقين بوجود الآخر، فلا يكون في الساعة الاولى فرض اليقين بعدمهما معا، و على فرض امكان ان يكون هناك شىء لا طاهر و لا نجس، و امكان ان يكون شخص لا متطهر و لا محدث، فائضا لا يجرى استصحاب العدم في كل منهما، لان المفروض ان الكلام في الحادثين المتعاقبين، و لازم هذا الفرض انه لنا ساعة ثانية: هي زمان العلم بحدوث احدهما اجمالا بلا تعيين، و ساعة ثالثة: هي زمان حدوث الثانى منهما اجمالا من غير تعيين ايضا، و ساعة رابعة: هي زمان الشك في بقاء كلّ منهما، لانه ان كان الحادث في الساعة الثانية هي الطهارة فلازمه كون الحادث في الساعة الثالثة هي النجاسة، و ان كان الحادث في الساعة الثانية هي النجاسة فلازمه

كون الحادث في الثالثة هي الطهارة، و حيث لا علم لنا تفصيلا بالحادث في الساعة الثانية فلازم ذلك الشك في بقاء كل منهما في الساعة الرابعة، لانه اذا كان الحادث في الساعة الثانية هي الطهارة فيكون الباقي في الساعة الرابعة هي النجاسة، وان كان الحادث في الساعة الثانية هي النجاسة فيكون الباقي في الساعة الرابعة هي الطهارة، و حيث لا علم لنا تفصيلا بما هو الحادث فلازمه الشك في بقاء كل منهما في الساعة الرابعة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٦٩

.....

فاذا عرفت هذا ... تعرف انه لا مجال لاستصحاب العدم في كل منهما وجزه الى الساعة الرابعة، لوضوح العلم بالانتقاض لفرض تحقق كل منهما ... و لا مجال ايضا لاستصحاب العدم بالنسبة الى كل منهما في غير الساعة الاولى، لعدم العلم بالعدم بالنسبة الى كل من الحادثين بعد فرض العلم الاجمالي بتعاقبهما، فان المعدوم هو الموجود اولا في الساعة الثانية، و الباقي هو الموجود في الساعة الثالثة. فاتضح مما ذكرنا: انه لا مجال لاستصحاب العدم في الحادثين المتضادين اللازم ارتفاع احدهما عند وجود الآخر.

و الكلام انما هو في استصحاب الوجود بالنسبة الى كل واحد من الحادثين، لانه بعد ان علم اجمالا بوجودهما متعاقبين فقد علم بوجود احدهما في ساعة متقدمة، و علم بوجود الثاني في الساعة التي تلي هذه الساعة المتقدمة، و في الساعة المتأخرة عن هاتين الساعتين يشك في كل منهما لعدم العلم التفصيلي بما هو المتقدم منهما و المتأخر، فلذا كان كل واحد منهما يحتمل ان يكون هو الموجود في الساعة المتأخرة، و يحتمل ان يكون الموجود طرفه و هو الحادث الآخر، لانه اذا كانت الطهارة هي المتقدمة في الوجود كان الموجود في الساعة التالية هي النجاسة، و هي تكون الموجودة فعلا في الساعة المتأخرة عن الساعتين، و ان كانت النجاسة هي المتقدمة في الوجود كان الموجود في الساعة التالية هي الطهارة، و هي تكون الموجودة في الساعة المتأخرة عن الساعتين، و حيث لا يعلم بما هو المتقدم منهما و المتأخرة كان كل من الطهارة و النجاسة مشكوكا في الساعة المتأخرة عن الساعتين.

و مختار المصنف عدم جريان الاستصحاب فيهما، لانه يجري و يتساقط بالمعارضة، لان وجود كل منهما و ان كان متيقنا و مشكوكا، إلا انه لم يحرز هنا اتصال زمان المتيقن بزمان المشكوك، كما انه في المسألة السابقة و هي استصحاب العدم التامى فيما كان موضوع الاثر هو العدم لم يحرز اتصال زمان المشكوك بالمتيقن، لوضوح ان زمان المشكوك هنا معلوم و هو الساعة المتأخرة الواقعة بعد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٧٠

.....

الساعتين، لانا نفرض في المقام ان لنا ثلاث ساعات: الساعة الاولى و هي زمان حدوث الحادث الاول من هذين الحادثين، و الساعة الثانية و هي زمان حدوث الحادث الثاني منهما، و الساعة الثالثة و هي زمان الشك في بقاء كل واحد من الحادثين، فانه في هذه الساعة الثالثة يكون كل من الحادثين المتعاقبين مشكوكا، و لكن المتيقن المستصحب ان كان هو الحادث ثانيا في الساعة الثانية التي هي قبل هذه الساعة الثالثة المتأخرة كان متصلا بزمان المشكوك، و ان كان المتيقن المستصحب هو الحادث اولا في الساعة الاولى، و عليه فلا بد و ان يكون الحادث بعده هو ضده الذي لازمه ارتفاع الحادث الاول عند حدوث هذا الضد، فلا يكون المتيقن المستصحب متصلا بالمشكوك لارتفاعه بحدوث ضده، فلا يكون الاستصحاب جاريا لعدم احراز اتصال المتيقن بالمشكوك، فلا استصحاب الطهارة المتيقنة اجمالا جار، و لا استصحاب النجاسة المتيقنة اجمالا جار، لاحتمال كون كل منهما هو الحادث اولا فلا يكون زمان المتيقن في كل منهما محرز الاتصال بالمشكوك، لاحتمال انفصال زمان المتيقن في كل منهما عن الزمان الاخير الذي هو زمان المشكوك.

و مما ذكرنا يظهر: ان غير المحرز الاتصال في المقام هو المتيقن، لان زمان المشكوك هنا معلوم و هو بقاء وجود الحادث في الساعة الثالثة، و لكن زمان المتيقن و هو وجود الحادث في احد الساعتين المتقدمتين محتمل اتصاله به و محتمل انفصاله عنه، بخلافه في المسألة المتقدمة و هو استصحاب العدم التامى فان زمان المتيقن هناك معلوم و هو الزمان الاول قبل العلم بحدوث الحادثين المتعاقبين، فانه في هذا الزمان العدم بكل من الحادثين معلوم و هو المتيقن، و زمان العدم المشكوك فيه غير محرز الاتصال، لاحتمال فصل وجود الحادث بين زمان هذا العدم المعلوم و بين زمان المشكوك كما تقدم بيانه.

و على كل فقد اتضح ان استصحاب الوجود المعلوم اجمالا لا يجرى لعدم احراز اتصال زمان هذا المتيقن الوجود اجمالا غير المعلوم زمانه بزمان الوجود المشكوك

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٧١

الثاني عشر: إنه قد عرفت أن مورد الاستصحاب لا بد أن يكون حكما شرعيا أو موضوعا لحكم كذلك، فلا إشكال فيما كان المستصحب من الاحكام الفرعية، أو الموضوعات الصرفة الخارجية (١)، أو اللغوية إذا كانت ذات احكام شرعية (٢).

المعلوم زمانه. و قد اشار الى هذا بقوله: ((كما انقدح)) مما مر بيانه في عدم جريان الاستصحاب في العدم التامى لعدم احراز الاتصال اللازم احرازه في جريان الاستصحاب، فمن هذا الشرط انقدح ((انه لا- مورد للاستصحاب)) لادن الاتصال غير محرز ((ايضا فيما تعاقب حالتان متضادتان)) يلزم وجود كل منهما ارتفاع الآخر ((كالطهارة و النجاسة)) و الطهارة و الحدث ((و)) ذلك فيما اذا ((شك في ثبوتها و انتفائهما)) في الساعة الثالثة ((للشك في)) ما هو ((المقدم)) منهما ((و المؤخر منهما و ذلك لعدم احراز)) الشرط لجريان الاستصحاب في ((الحالة السابقة المتيقنة)) و هو كون تلك الحالة السابقة المتيقنة اجمالا هي ((المتصلة بزمان الشك في ثبوتها و)) ذلك لوضوح ((تردها بين الحالتين)) كما مر بيانه ((و)) قد ظهر ((انه ليس)) المقام ((من تعارض الاستصحابين)).

(١)

[الثاني عشر: استصحاب الامور الاعتقادية]

إشارة

هذا التنبيه لبيان ان الاستصحاب يجرى في الامور الاعتقادية كما يجرى في غيرها، و لذا اشار اولا الى جريانه في غير الامور الاعتقادية حيث يكون المستصحب مما يرتبط بالشارع، سواء كان بنفسه مجعولا- و اثرا شرعيا كالحكم كنفس الوجوب او الحرمة، او كان موضوعا له اثر مجعول شرعى كالماء و الخمر، لما عرفت من ان ما لا يرتبط بالشارع لا يجرى فيه الاستصحاب، و لذا قال (قدس سره): ((انه قد عرفت ان مورد الاستصحاب ... الى آخر الجملة)).

(٢) يحتمل ان يكون مراده من الموضوع اللغوي في قبال الموضوعات الصرفة الخارجية، هو مثل الصعيد في ان المراد منه يتوقف على مراجعة اللغة في انه هل هو

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٧٢

و أما الامور الاعتقادية التي كان المهم فيها شرعا (١) هو الانقياد و التسليم و الاعتقاد بمعنى عقد القلب عليها من الاعمال القلبية الاختيارية (٢)، فكذا لا إشكال في الاستصحاب

مطلق وجه الارض او خصوص التراب منه، بخلاف مثل الماء فانه لا يحتاج فهم المراد منه الى اللغة.

و يحتمل ان يكون المراد من الموضوع اللغوي هو كون المستصحب نفس الظهور اللغوي، و ذلك فيما كان للفظ ظهور في معنى ثم شك في الظهور لاحتمال النقل، فانه لا- مانع من استصحاب نفس ذلك الظهور لانه موضوع لحكم شرعى و هو حجية الظهور، بخلاف الموضوعات الصرفة الخارجية فان الشك فيها من ناحية وجودها لا من جهة ظهورها.

(١) الامور الاعتقادية هي الامور التي تكون من عمل الجوانح، في قبال غيرها من الامور التي تكون من عمل الجوارح، مثل الصلاة و الشرب فان الصلاة و الشرب من اعمال الجوارح، لان الصلاة- مثلا- التي هي عبارة عن القراءة و الركوع و السجود و بقية اجزائها مما تقوم بها جوارح المكلف، و كذلك الشرب فانه مما تقوم به جوارح المكلف، بخلاف مثل الامامة و النبوة و تفاصيل الحشر يوم القيامة فان المهم فيها مما تقوم به جوانح المكلف، لان المهم فيها هو وجوب معرفتها و عقد القلب عليها و هما من عمل الجوانح دون الجوارح.

(٢) لا- يخفى ان ما ذكره من التسليم و الانقياد و الاعتقاد انما هو لبيان ما يمتاز به العلم الجانحي عن العمل الجارحي، و ان المهم في الامور الاعتقادية هو غير المهم في غيرها من الامور التي تقوم بها جوارح المكلف.

و توضيحه: ان التسليم و الانقياد ان كان هو التسليم و الانقياد لمن يقن بامامته او نبوته فهما من لوازم المعرفة، و ان كان هو التسليم و الانقياد لمن عقد قلبه على امامته او نبوته فهما من لوازم عقد القلب، فاتضح ان الاثر المهم في الامور الاعتقادية

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٧٣

.....

امران: وجوب المعرفة، و وجوب عقد القلب، و قد عرفت في دليل الانسداد ان عقد القلب عمل من اعمال القلب الاختيارية بذاته، فان اليقين و ان كان اختياريا لكنه ليس بذاته بل بمقدماته، أى من ليس له يقين يمكن ان يبحث فيحصل له اليقين من مقدمات تستلزم اليقين، و بعد تمامية مقدمات اليقين فاليقين لا- يكون اختياريا، بخلاف عقد القلب فانه بذاته اختياري لانه مع فرض تأتية من غير المتيقن كالظان و الشاك فاختياريته واضحة، و مع فرض ملازمته لليقين فهو أيضا اختياري، لا مكان ان يحصل اليقين للشخص و لا يعقد قلبه على ما يتيقن به، كما هو فعل الكفار المستيقنين بنبوة النبي الجاحدين لها.

فظهر مما ذكرنا: ان عقد القلب هو غير اليقين و هو مقابل للجحود كما تشير اليه الآية الكريمة و هي قوله تعالى: وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ [١٩] فان الآية قد دلت على ان الكفار قد ايقنوا و لكنهم جحدوا، و الجحود هو اظهار الانكار و عدم اليقين و هو لازم عدم عقد القلب، لوضوح ان من عقد قلبه على امامة الامام و نبوة النبي لا يكون مظهرا لانكار امامته او نبوته.

بقي شيء و هو ان عقد القلب و ان كان غير اليقين، و لكنه هل يلزم اليقين بحيث لا يتأتى عقد القلب من الظان و الشاك، او انه لا يلزم اليقين و يتأتى من الظان و الشاك؟

و يظهر من المصنف انه لا يلزم اليقين لما ذهب اليه من جريان الاستصحاب فيما كان المهم هو عقد القلب و عدم جريانه فيما كان المهم هو المعرفة، فانه لو كان عقد القلب مما يلزم اليقين لكان مما لا يتأتى من الظان و الشاك، و عليه فلا يمكن ان يكون موردا للتعييد الاستصحابي لان الاستصحاب تعبد للشاك، فاذا كان عقد القلب لا يتأتى من الشاك فلا يعقل ان يكون موردا لوجوب التعبد به في حال الشك.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٧٤

فيها حكما و كذا موضوعا (١)، فيما كان هناك يقين سابق و شك

وقد ظهر مما ذكرنا: ان الاثر المهم في الاعتقادات امران: هما عقد القلب، و المعرفة، و التسليم و الانقياد فهما: اما من لوازم عقد القلب كما هو ظاهر المتن لذكره لهما في مورد ما كان المهم عقد القلب في قبال ما كان الاثر المهم فيه هو المعرفة، او من لوازم المعرفة كما هو رأى من يرى ان عقد القلب و ان كان امرا اختياريا غير المعرفة إلا انه ملازم لليقين، فانه على هذا تكون هذه الامور من التسليم و الانقياد من لوازم عقد القلب الملازم للمعرفة التي لا مجال لها الا لمن له يقين. و قد اشار الى كون عقد القلب في قبال المعرفة بقوله: (و الاعتقاد بمعنى عقد القلب عليها و هو من الاعمال القلبية الاختيارية)) بذاته لا كاليقين فانه اختياري بمقدماته لا بذاته كما مر بيانه.

(١) الكلام في مقامين: المقام الاول: في شمول دليل الاستصحاب للامور الاعتقادية، و لا ريب في وجود المقتضى و عدم المانع، اما وجود المقتضى فهو شمول دليل الاستصحاب لما يرتبط بالشارع، و بعد ان كانت تلك الامور موضوعا للحكم الشرعي فيجربى الاستصحاب فيها موضوعا و حكما، فيما اذا تحقق فيهما اليقين السابق و الشك اللاحق، و اما عدم المانع فلان ما يتوهم كونه مانعا ليس هو إلا كونها من اصول الدين بحسب الاصطلاح، و الاستصحاب اصل عملي يختص بالعمل في الفروع، و ظاهر العمل هو العمل بالجوارح دون العمل الجانحي، و هو توهم فاسد، فان جعلها بحسب الاصطلاح من اصول الدين لا يمنع بعد شمول دليل الاستصحاب لكل ما يرتبط بالشارع و كانت هذه الامور الاعتقادية مما يرتبط بالشارع، لانه لها احكام شرعية كوجوب تحصيل العلم بها و وجوب عقد القلب عليها، و المراد من كون الاستصحاب اصلا عمليا هو كونه مرجعا للشاك في قبال الامارة التي لسانها ان مؤداها هو الواقع، فلا مانع من شمول دليل الاستصحاب لها، كما ان المقتضى لشموله لها موجود كما عرفت من اطلاق دلالاته لكل ما يرتبط بالشارع.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٧٥

لاحق (١)، لصحة التنزيل و عموم الدليل، و كونه أصلا عمليا إنما هو بمعنى أنه وظيفة الشاك تبعدا، قبالا للامارات الحاكية عن الواقعات،

فاتضح: ان كونها بحسب الاصطلاح من اصول الدين لا- يمنع عن جريان الاستصحاب فيها، بعد ان كان المستفاد من دليل الاستصحاب شموله لما يرتبط بالشارع سواء كان بنفسه مجعولا شرعيا كحكم هذه الامور الاعتقادية، او كان موضوعا للحكم الشرعي كالموضوع في هذه الامور الاعتقادية، و لذا قال (قدس سره): ((فكذا لا اشكال في الاستصحاب فيها)) أى لا اشكال في جريان الاستصحاب في الامور الاعتقادية ((حكما و كذا موضوعا فيما)) اذا تحققت اركان الاستصحاب من اليقين السابق و الشك اللاحق.

(١) توضيحه: ان الامور الاعتقادية التي يشير اليها في العبارة ثلاثة: الامامة و النبوة و تفاصيل الحشر، و المراد بالحشر ما بعد الموت من عالم البرزخ و عالم المعاد يوم جمع الخلائق كلهم للحساب، و هذه الثلاثة هي الموضوع للحكم الشرعي الذي قد عرفت انه امران و وجوب عقد القلب، و وجوب تحصيل المعرفة و اليقين.

و لا- يخفى ان هذا هو المقام الثاني للكلام، و هو ما يجري فيه الاستصحاب في الامور الاعتقادية من حكمها و موضوعها، و حيث عرفت ان لها حكيمين و وجوب عقد القلب و وجوب المعرفة، لذلك تكلم المصنف في جريان الاستصحاب في ثلاثة مواضع:

الاول: في استصحاب الحكم في وجوب عقد القلب.

و الثاني: في جريانه في استصحاب الحكم بالنسبة الى وجوب المعرفة.

و الثالث: في استصحاب الموضوع.

اما كلام المصنف في الموضوع الاول و هو استصحاب وجوب عقد القلب، فانه بعد ان فسر الاعتقاد بمعنى عقد القلب قال: فكذا لا اشكال في الاستصحاب فيها حكما، ثم تكلم في الموضوع الثاني في قوله: و اما التي كان المهم فيها شرعا و عقلا هو

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٧٦

القطع، و تكلم في الموضوع الثالث و هو استصحاب الموضوع في قوله: و اما لو شك في حياة امام زمانه. و لمزيد التوضيح نقول: انه قد استشكل في جريان الاستصحاب في الحكم بالنسبة الى هذه الثلاثة، لان الحكم فيها هو وجوب المعرفة و وجوب عقد القلب، و لا اشكال في وجوب معرفة النبي و الامام و وجوب عقد القلب عليهما، و لا يشك في وجوب معرفتهما و لا في وجوب عقد القلب عليهما في زمان من الازمنة اللاحقة حتى يكون موردا لجريان الاستصحاب الحكمي بالنسبة الى النبوة و الامامة. و اما بالنسبة الى تفاصيل الحشر فلا اشكال في عدم جريان الاستصحاب في وجوب المعرفة و عقد القلب عليها ان قام الدليل على وجوب المعرفة في تفاصيل الحشر، لوضوح انه بعد قيام الدليل الشرعي على وجوب معرفة تفاصيل الحشر و عقد القلب عليها لا يشك في هذا الوجوب في زمان لاحق حتى يستصحب، و لكنه يمكن جريان الاستصحاب في عدم وجوب المعرفة و وجوب عقد القلب بالنسبة الى بعض تفاصيل الحشر، لانه قبل قيام الشريعة و في اول قيامها كان هناك يقين بعدم وجوب معرفة هذه التفاصيل الراجعة الى الحشر و بعدم وجوب عقد القلب عليها، و بعد قيام الشريعة يشك في بقاء عدم هذا الوجوب فيستصحب.

و لا يخفى انه يظهر من المصنف جريان الاستصحاب في وجوب المعرفة بالنسبة الى تفاصيل الحشر، لانه قال في عبارته الآتية (و) يجرى حكما فلو كان متيقنا بوجوب تحصيل القطع بشيء كتفاصيل القيامة في زمان و شك في بقاء وجوبه يستصحب)) لكنه مجرد فرض، لوضوح ان وجوب معرفة تفاصيل الحشر سواء كان عقليا او شرعيا لا مجال للشك في هذا الوجوب الا لاجل خلل في الدليل القائم عليه، و مع الشك في الدليل القائم عليه يكون الشك اللاحق من الشك الساري، و هو مورد قاعدة اليقين دون الاستصحاب، و حيث لا دليل على حجية قاعدة اليقين فلا مجال للتعبد بالشك في الوجوب فيها، ففرض جريان الاستصحاب في وجوب المعرفة بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٧٧

فيعم العمل بالجوانح كالجوارح (١)، و أما التي كان المهم فيها شرعا و عقلا هو القطع بها و معرفتها، فلا مجال له موضوعا و يجرى حكما، فلو كان

بالنسبة الى تفاصيل الحشر بفرض الشك اللاحق غير الساري يستلزم قيام الدليل على وجوب المعرفة في زمان خاص، و بعد انقضائه يشك في بقاء الوجوب في الزمان الذي يليه و حينئذ يجرى الاستصحاب، و لكن هذا مجرد فرض.

و اما الاستصحاب الموضوعي فله مجال بالنسبة الى الامامة و النبوة، و ذلك فيما اذا شك في حياة الامام أو النبي، لانه لا اشكال في وجوب معرفة الامام و النبي في حال حياتهما، فاذا شك في حياتهما يشك في بقاء وجوب المعرفة و وجوب عقد القلب بالنسبة اليهما في بقاء الموضوع. و سيأتي الكلام في ذلك مفصلا.

و مما ذكرنا يظهر: انه لا مجال للشك الموضوعي بالنسبة الى تفاصيل الحشر، لان الشك الموضوعي منشؤه الشك في الحياة و الموت، و لا مجال للحياة و الموت بالنسبة الى تفاصيل الحشر، و هو واضح.

(١) يشير بهذه العبارة الى وجود المقتضى و عدم المانع، اما الى وجود المقتضى بقوله:

((لصحة التنزيل و عموم الدليل)) فان المقتضى لشمول دليل الاستصحاب هو كون المستصحب مما يصح تنزيله - و ذلك بان يكون اما حكما شرعيا او موضوعا لحكم شرعي، و الامور الاعتقادية موضوعات لاحكام شرعية - و وجود اطلاق في دليل الاستصحاب بحيث يكون شاملا - لمورد الاستصحاب، و من الواضح وجود الاطلاق في دليل الاستصحاب الشامل للامور الاعتقادية، فان قوله لا تنقض اليقين بالشك يدل باطلاقه على عدم جواز نقض اليقين بالشك، سواء متعلق اليقين و الشك هو العمل بالجوارح او العمل بالجوانح. و قد اشار الى كون المستصحب في الامور الاعتقادية مما يصح تنزيله بقوله: ((لصحة التنزيل)) و اشار الى وجود الاطلاق

في دليل الاستصحاب بقوله: ((وعموم الدليل)). وقد اشار الى المانع المتوهم بقوله:

((وكونه اصلا عمليا)) بتوهم ان الاستصحاب من الاصول العملية، و المراد من

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٧٨

متيقنا بوجوب تحصيل القطع بشيء - كتفاصيل القيامة- في زمان و شك في بقاء وجوبه، يستصحب (١).

العمل المنسوب اليه الاصول هو العمل الجارحي لا- العمل الجانحي، و اشار الى دفعه في ان المراد من كونه اصلا عمليا ليس لبيان كونه بإزاء العمل الجانحي، بل المراد منه كونه في قبال الامارة التي كان لسانها لسان المؤدى فيها هو الواقع، بخلاف الاستصحاب و ساير الاصول فانها مرجع للشاك و جعل الوظيفة للمكلف في مقام الشك، لا ان مؤدى الاصول هو الواقع بقوله: ((انما هو بمعنى انه)) اصل عملي يكون مؤداها ((وظيفة الشاك تبعدا)) في مقام الشك، لا- لان مؤداها هو الواقع ((قبالا للامارات الحاكية عن الواقعات)) التي لازم ذلك كون مؤداها هو الواقع ((ف)) حينئذ بعد وجود المقتضى و عدم المانع لا- بد ان ((يعم)) دليل الاستصحاب ((العمل بالجوانح)) و هو مورد الامور الاعتقادية ((كالجوارح)) الذي هو مورد الامور غير الاعتقادية.

(١) هذا هو الكلام في الموضوع الثاني و هو جريان الاستصحاب في الحكم بالنسبة الى وجوب المعرفة، و قد عرفت انه لا مجال له في النبوة و الامامة، لانه بعد حصول القطع بهما و معرفتهما يقينا لا يشك في ذلك في زمان لاحق حتى يتأتى جريان الاستصحاب، و اما الشك في وجوب المعرفة للشك في الموضوع من جهة الشك في حياة النبي و الامام فسيأتي الكلام فيه. فاتضح: ان جريان الاستصحاب في نفس وجوب المعرفة مع العلم ببقاء الموضوع و هو حياة النبي و الامام لا مجال له لعدم الشك في ذلك.

و اما الشك في وجوب المعرفة بالنسبة الى تفاصيل الحشر فقد عرفت- ايضا- انه لا- مجال للاستصحاب أيضا في نفس وجوب المعرفة، لعدم الشك- ايضا- بنحو الشك اللاحق، لانه بعد قيام الدليل على وجوب المعرفة و تحصيل القطع و المعرفة بها بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٧٩

و أما لو شك في حياة إمام زمان مثلا فلا يستصحب، لاجل ترتيب لزوم معرفة إمام زمانه، بل يجب تحصيل اليقين بموته أو حياته مع امكانه، و لا يكاد يجدى في مثل وجوب المعرفة عقلا أو شرعا (١)، إلا إذا

لا يشك في ذلك في زمان لاحق حتى يستصحب و يجرى الاستصحاب في عدم وجوب المعرفة بالنسبة الى تفاصيل الحشر. نعم يمكن فرض الشك بنحو الشك السارى و هو غير الاستصحاب كما عرفت، و لكنه يظهر من المصنف جريان الاستصحاب في وجوب المعرفة بالنسبة الى تفاصيل الحشر، و لذا قال (قدس سره): ((و اما التي كان المهم فيها شرعا و عقلا هو القطع بها و معرفتها فلا مجال له موضوعا)) بالنسبة الى تفاصيل الحشر، لان الشك في الموضوع انما هو من اجل الشك في حياة الموضوع، فلذلك كان لا مجال له بالنسبة الى تفاصيل الحشر لانه ليس لها حياة و لا موت ((و)) لكنه ((يجرى)) الاستصحاب بالنسبة الى تفاصيل الحشر ((حكما فلو كان متيقنا)) بالبناء للفاعل ((بوجوب تحصيل القطع بشيء كتفاصيل القيامة في زمان و)) في زمان لاحق ((شك في بقاء وجوبه يستصحب)) و لكن قد عرفت ان الجارى فيها استصحاب عدم الوجوب لا استصحاب الوجوب.

(١) هذا هو الموضوع الثالث و هو جريان الاستصحاب في الموضوع لاجل ترتب الحكم، فانه اذا شك في حياة الامام عليه السلام فلازمه الشك في وجوب عقد القلب و الشك في وجوب معرفته بشخصه، و هذان هما الحكمان المترتان على ما هو الموضوع لهما و هو الامام.

و توضيح الحال في ذلك بحيث يتبين ما هو مجرى للاستصحاب و ما ليس مجرى للاستصحاب ان نقول: ان الامامة هي بمعنيين:

الاول: كون الذات المقدسة الخاصة بالغه حد الكمال في ذاتها بحيث تكون من الانوار المحدقة بعرش ربها تعالى اسمه، و الامامة بهذا المعنى مما لا يكون الشك في حياتها موجبا للشك في عقد القلب عليها

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٨٠

.....

و لا للشك في وجوب معرفتها، فان كون النفس في هذه الدرجة مما لا يختلف حالها في الحياة و الموت و هي حية من حين خلقها الى الابد، فيجب عقد القلب على هذه الامامة و يجب معرفتها، و لا- يكون الشك في حياة الامام موجبا للشك في الحكم الذى موضوعه هو الامامة بهذا المعنى.

الثانى من معنى الامامة هو ان يكون الامام رئيسا للناس يتصرف تصرفا خارجيا فى امور معاشهم و معادهم، و الامامة بهذا المعنى من المناصب الالهية المجعولة، و الامامة بالمعنى الاول تكون لشخصين فى زمان واحد، و اما الامامة بهذا المعنى الثانى فلا تكون الا لواحد منهما، فليس لعلى بن الحسين عليه السلام- مثلا- فى وجود الحسين عليه السلام الرئاسة التى من شئونها التصرف فى امور الناس، و اما كون على بن الحسين عليه السلام ذاتا بالغه حد الكمال فانها كذلك فى حال حياة الحسين عليه السلام، و الامامة بهذا المعنى الثانى هى التى يكون الشك فى حياة الامام موجبا للشك فى الحكم المرتب على حياته، و قد عرفت فيما مر ان للامامة حكيمين: وجوب عقد القلب، و وجوب معرفته، اما بالنسبة الى وجوب عقد القلب فحيث عرفت ان عقد القلب من الامور الاختيارية المقدورة للمكلف فى حال شكه و ظنه و قطعه، ففى حال الشك فى حياة الامام لا مانع من جريان الاستصحاب فى حياة الامام التى هى الموضوع لحكم وجوب عقد القلب، فنستصحب حياته فيما اذا شك فى موته، و يترتب على هذا الاستصحاب الموضوعى وجوب عقد القلب على امامة الامام الذى شك فى حياته لاجل الاستصحاب الجارى الملزم بالتعبد بحياته لان يعقد القلب على امامته.

إلا ان يقال: انه لا فائدة فى هذا الاستصحاب- ايضا- لانه بعد ان كان للامامة اثر آخر غير عقد القلب و هو وجوب تحصيل معرفته و العلم بامامته بالعقل المتوقف هذا الاثر على لزوم تحصيل القطع بحياته، فلا ينفع الاستصحاب بالنسبة الى عقد القلب فى مقام الشك فى حياته، لعدم الاكتفاء بعقد القلب على حياته فى مقام

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٨١

.....

الشك، بل لا بد من تحصيل القطع بالحياة مقدمة للعلم بمعرفة الامام بالفعل، كما ستأتى الاشارة اليه عنه شرح قول المصنف ((إلا اذا كان حجة من باب افادته الظن و كان المورد مما يكتفى به ايضا)).

و اما بالنسبة الى وجوب معرفته فلا وجه لجريان الاستصحاب فيما اذا شك فى حياة الامام لاجل ان يترتب عليه وجوب معرفته لمنافاة هذا الحكم للاستصحاب.

و توضيح ذلك: انه بعد ان كان المراد من الامامة هى الرئاسة التى من شئونها التصرف الخارجى فى امور الناس، و لما كان لا معنى لجعل هذه الرئاسة لغير الامام الحى، فعلى هذا فمعنى وجوب معرفة الامام بهذا المعنى الثانى لازمها وجوب تحصيل اليقين بحياته، و اذا كان يجب تحصيل اليقين بحياة الامام فلا يكون وجه لجريان الاستصحاب للتعبد بحياة الامام لاجل حكم وجوب المعرفة، لان وجوب تحصيل العلم بحياة الامام ينافى الشك فى حياته، فجريان الاستصحاب فى الحياة ينافى الحكم بوجوب المعرفة بالحياة.

فاتضح: انه لا يجرى الاستصحاب الموضوعى فى الامامة لاجل ترتب حكم وجوب معرفة الامام. و قد اشار الى جريان الاستصحاب الموضوعى فى الامامة بالنسبة الى وجوب عقد القلب فيما سبق بقوله: ((و كذا موضوعا فيما كان هناك يقين سابق و شك لاحق))،

و اشار الى عدم جريان الاستصحاب الموضوعى فى حياة الامام بالنسبة الى وجوب المعرفة (و اما لو شك فى حياة امام زمان مثلا فلا يستصحب)) حياة امام الزمان عند الشك فى موته (لاجل ترتيب لزوم معرفة امام زمانه بل يجب تحصيل اليقين بموته او حياته مع امكانه)) و مع عدم امكان تحصيل العلم بالحياة لا يجب تحصيل العلم بالحياة لاشتراط كل تكليف بالقدرة، و مع عدم امكان تحصيل العلم لا-قدرة. و اشار الى الوجه فى عدم جريان الاستصحاب الموضوعى لاجل وجوب المعرفة فى مثل الامامة بقوله: (و لا يكاد يجدى)) الاستصحاب الموضوعى فى حياة الامام (فى)) ما اذا كان الحكم (مثل وجوب

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٨٢

كان حجة من باب إفادته الظن و كان المورد مما يكتفى به أيضا (١)، فالاعتقادات كسائر الموضوعات لا بد فى جريانه فيها من أن يكون فى

المعرفة عقلا أو شرعا)) لما عرفت من ان معنى وجوب المعرفة هو وجوب معرفة حياة الامام و موته، فاذا وجب تحصيل العلم بحياة الامام فانه ينافى هذا الوجوب التعبد الاستصحابى بالحياة، لان الحكم الاستصحابى هو التعبد فى حال الشك، فاذا كان يجب ازالة الشك و تحصيل اليقين فلا- يكون مورد للدليل الدال على التعبد بالحكم فى مقام الشك، لوضوح المنافاة بين ما دل على وجوب تحصيل العلم بالحياة و وجوب ازالة الشك فى الحياة، و بين ما يدل بعمومه على التعبد بالحكم للمشكوك فى حال الشك فيه، فانه انما يشمل ما لا مانع من الشك فيه، و اما ما يجب ازالة الشك فيه فلا يشمل الدليل الدال على التعبد بالحكم للمشكوك فى حال الشك فيه.

(١) حاصله: ان الاثر المرتب على الامر الاعتقادى لا مانع من جريان الاستصحاب الموضوعى فيه اذا كان مما قام الدليل الظنى عليه، كمثل وجوب عقد القلب الذى قد عرفت انه من الامور الاختيارية، و هو من افعال النفس التى تتأتى من القاطع و الظان و الشاك، و هو غير التصديق و القطع بالشىء. و لا- يخفى ان الدال على وجوب عقد القلب بهذا المعنى هو الادلة الظنية كما تقدم فى بحث الموافقة الالتزامية ... لكنه مع ذلك لا ينفع الاستصحاب لحياة الامام فيما اذا شك فى حياته لاجل ترتيب اثر عقد القلب على امامته، لانه بعد ان كان هناك اثر آخر و هو وجوب تحصيل القطع بحياته مقدمه لتحصيل العلم بحياة الامام الذى له التصرف خارجا فى امور الناس فيما يعود الى معاشهم و معادهم، فلا فائدة فى استصحاب الحياة لاجل عقد القلب على امامته.

فظهر: ان الاستصحاب الموضوعى فى الامور الاعتقادية لا- يجرى، إلا اذا كان الاثر المرتب عليه مما يجتمع مع الظن، كمثل وجوب عقد القلب لا فى مثل وجوب المعرفة المنافى للاستصحاب، و ان يكون- ايضا- الاثر الذى يجرى الاستصحاب

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٨٣

المورد أثر شرعى، يتمكن من موافقته مع بقاء الشك فيه، كان ذاك متعلقا بعمل الجوارح أو الجوانح (١).

الموضوعى لاجل ترتيبه مما يكتفى فيه بذلك الاثر، و لا يكون معه اثر آخر لا بد فيه من تحصيل العلم و عدم الاكتفاء فيه بالشك. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: (إلا اذا كان حجة من باب افادته الظن)) كمثل وجوب عقد القلب (و)) لا بد مضافا الى ذلك انه (كان المورد مما يكتفى به ايضا)) .

(١) حاصله: انه قد تبين مما ذكرنا ان الامور الاعتقادية هى موضوعات لاحكام شرعية مرتبة عليها، و يشملها دليل الاستصحاب كغيرها من الموضوعات الخارجية غير الاعتقادية كالصلاة و شرب الخمر، و قد عرفت ايضا انه لا بد فى جريان الاستصحاب فى الموضوع من لزوم كونه ذا اثر شرعى، فيجرى عمرو الاستصحاب فى حياة زيد فيما اذا كان لبقاء حياة زيد اثر بالنسبة الى عمرو، اما اذا كان اجنبيا عن زيد بحيث لا يكون لحياة زيد او موته اثر بالنسبة الى عمرو فلا وجه لإجراء عمرو الاستصحاب فى حياة زيد، و قد عرفت ايضا ان

جريان الاستصحاب في الموضوع لا بد من ان يكون مما يتمكن المجري للاستصحاب من الموافقة في حال الشك، فلو كان المورد مما لا- يمكن موافقته في حال الشك فلا وجه لجريان الاستصحاب فيه، ففيما اذا شك في بقاء خمريه مائع و كان المائع خارجا عن محل الابتلاء- مثلا- فلا وجه لجريان هذا الاستصحاب، لانه مع فرض عدم القدرة على الامتثال بواسطة الخروج عن محل الابتلاء لا وجه لجريان الاستصحاب ليرتب عليه النهي عن شرب هذا المائع.

و مما ذكرنا يتضح: انه انما يجرى الاستصحاب في الامور الاعتقادية فيما اذا كان الحكم المرتب على الموضوع الاعتقادي هو مثل وجوب الاعتقاد به بمعنى عقد القلب عليه، فانه يجامع هذا الحكم الشك به، فللتعبد بوجوب الاعتقاد به في حال الشك مجال. و اما بالنسبة الى وجوب معرفته التي قد عرفت انها تنافي الشك به، فلا يجرى
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٨٤

و قد انقذ بذلك أنه لا مجال له في نفس النبوة، إذا كانت ناشئة من كمال النفس بمثابة يوحى إليها، و كانت لازمة لبعض مراتب كمالها، إما لعدم الشك فيها بعد اتصاف النفس بها، أو لعدم كونها مجعولة بل من الصفات الخارجية التكوينية، و لو فرض الشك في بقائها باحتمال انحطاط النفس عن تلك المرتبة و عدم بقائها بتلك المثابة، كما هو الشأن في سائر الصفات و الملكات الحسنه الحاصلة بالرياضات و المجاهدات، و عدم أثر شرعي مهم لها يترتب عليها باستصحابها (١).

الاستصحاب في الموضوع الاعتقادي لاجل ترتيب هذا الحكم الشرعي الذي هو وجوب معرفته، فلا يتمكن المكلف من موافقة هذا الحكم في مقام الشك، بل اللازم عليه ازالة الشك.
فاتضح: انه لا فرق بين الحكم الذي موضوعه هو العمل الجارحي او العمل الجانحي في جريان الاستصحاب و ما هو شرط في جريان الاستصحاب فهو بالنسبة اليهما على حد سواء، و عبارة المتن واضحة.
(١)

[النبوة من حيث جريان الاستصحاب و عدمه]

بعد ما عرفت من ان الامامة و النبوة من الموضوعات الاعتقادية، و بعد ان اشار الى الامامة من ناحية الاستصحاب و جريانه و عدم جريانه فيها، اشار الى النبوة من حيث جريان الاستصحاب و عدمه، و تفصيل الحال في ذلك ان نقول:
ان النبوة ان كانت هي مرتبة من الكمال للنفس بحيث تكون النفس بالغه حد الكمال، الذي به تتلقى المعارف الالهية من دون توسط بشر يكون واسطة في تلقيه تلك المعارف، و هذه من الصفات الواقعية التكوينية للنبي، و النبي بهذا المعنى هو من فعيل بمعنى المفعول، لانه هو المنبأ بالمعارف الالهية من دون واسطة، و لا مجرى للاستصحاب في النبوة بهذا المعنى، لان الاستصحاب منوط بالشك و لا شك لاحق بعد اليقين بنبوة النبي بهذا المعنى ... لان السبب للشك فيها:
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٨٥

.....

اما من جهة احتمال زوالها بالموت، و من الواضح ان الموت لا يوجب زوالها، بل الموت ان لم يوجب زيادة هذا الكمال فلا يوجب نقصانه، فان نفوس ذوي المعارف غير النبي مما ترقى بالموت لانه افق المشاهدة.
و اما من جهة احتمال زوالها بمجيء نبي اعلى منه في كمال المعارف، و هذا الاحتمال ايضا لا وجه له، لان اتصاف شخص آخر بصفة ارقى لا- يوجب زوال الصفة عن الشخص الاول و هو واضح، فلا موجب للشك من هذه الناحية كما لا موجب له من الجهة

الأولى.

و اما من جهة احتمال انحطاط النفس عن هذه المرتبة، فان قلنا بان هذه الصفة من الصفات التي لا يمكن زوالها بعد تحققها و انها ليست كسائر الصفات، و ان النفس المتصفة بهذه الصفة قد اتضح لها الحال اتصاحا يجعلها نورا من انوار ربها خالصة من جميع شوائب الظلمة، فلا تنحط الى الظلمة لانعدام الظلمة فيها، فهي من الصفات التي لها درجة التحقق و بتحققها لا تزول، فحينئذ لا مجال للشك من هذه الناحية، لانه بعد عدم امكان الانحطاط لا يحتمل الانحطاط، فلا يتأتى الشك فيها من جهة احتمال الانحطاط، و لو فرضنا احتمال الانحطاط فالشك و ان كان يتأتى - حينئذ - من هذه الناحية، إلا ان النبوة بهذا المعنى من الامور التكوينية الواقعية و لم يرتب عليها اثر شرعى، لان الاثر الشرعى من وجوب عقد القلب على قوله و التسليم و الانقياد له و لزوم تصديقه بما يقول و الاخذ بقوله و احكامه انما هي من آثار النبوة بالمعنى الثانى التي هي من المناصب المجعولة، و سيأتى الكلام فيها، و لو فرض اثر شرعى كالنذر لهذه الصفة الواقعية غير المجعولة، بان كانت متعلقة لنذر نادر قد نذر انه ان لم يحصل الانحطاط لهذه الصفة الواقعية يتصدق، فحينئذ يجرى الاستصحاب فيها و يترتب عليها هذا الاثر، و لكن ذلك ليس من الآثار المهمة.

و قد اشار الى ان هذه الصفة من الصفات الواقعية التكوينية، و ان النبى بحسب هذه الصفة هو من باب فعيل بمعنى المفعول: أى انه هو المنبأ و انه لا مجال لجريان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٨٦

.....

الاستصحاب فيها بقوله: ((و قد انقذح بذلك)) أى قد انقذح بما ذكره من لزوم كون مورد الاستصحاب الموضوعى ذا اثر شرعى ينقذح ((انه لا مجال)) للاستصحاب ((فى نفس النبوة اذا كانت)) النبوة صفة واقعية ((ناشئة من كمال النفس بمثابة)) تكون ((يوحى اليها)) و تنبأ ((و كانت)) النبوة ((لازمة لبعض مراتب كمالها)) أى كمال النفس. و حاصله: ان بعض مراتب الكمال للنفس يكون لازما له ان تنبأ تلك النفس و تكون مما يوحى اليها بالمعارف الالهية.

و اشار الى الوجه فى انه لا مجال للاستصحاب فى النبوة بهذا المعنى بقوله: ((اما لعدم الشك فيها بعد اتصاف النفس بها)) و حاصله: ان السبب فى عدم جريان الاستصحاب فيها: اما لانه لا شك لاحق لان هذه الصفة بعد تحققها تكون من انوار ربها و لا زوال لهذه الصفة النورية عنها، فلا مجال للاستصحاب لانه متقوم بالشك اللاحق، و لا شك بعد اليقين بالنسبة لهذه الصفة.

و اما لانها من الامور التكوينية، و الصفة التكوينية لا - مجرى للاستصحاب فيها و ان فرض تحقق الشك اللاحق فيها، بان نجوز انحطاطها و ان بلغت هذا الكمال، لان جريان الاستصحاب فى الامر التكويني مع تحقق اركانه انما يصح حيث يكون لهذا الامر التكويني اثر مهم شرعى، و حيث لا اثر شرعى مرتب على النبوة بهذا المعنى عدا النذر و هو غير مهم، لذا يجرى الاستصحاب فى النبوة بهذا المعنى. و قد اشار الى هذا بقوله: ((او لعدم كونها مجعولة بل)) هي ((من الصفات الخارجية التكوينية)) فلا يجرى فيها الاستصحاب ((و لو فرض الشك فى بقائها باحتمال انحطاط النفس عن تلك المرتبة و عدم بقائها بتلك المثابة)) و يكون الشأن فى هذه الصفة اذا جوزنا عليها الانحطاط ((كما هو الشأن فى)) غيرها من ((ساير الصفات و الملكات الحسنه الحاصله بالرياضات و المجاهدات)) فى انها مما يحتمل زوالها عن النفس و انحطاط النفس عنها، فاذا جوزنا الانحطاط فى صفة النبوة كان حالها حال غيرها من

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٨٧

نعم لو كانت النبوة من المناصب المجعولة و كانت كالولائية، و إن كان لا بد فى إعطائها من أهلية و خصوصية يستحق بها لها (١)، لكانت موردا

الصفات الحسنة الاخرى التي تحصل بالرياضات والمجاهدات (و)) لكنها مع ذلك لا يجرى الاستصحاب فيها و ان فرض تحقق الشك كما انه لا يجرى الاستصحاب في سائر الصفات الاخرى مع تحقق الشك، و ذلك لاجل (عدم اثر شرعى مهم لها)) حتى (يترتب عليها ب)) واسطة (استصحابها)) لما عرفت من انه ليس هناك اثر شرعى غير النذر و هو غير مهم.

(١) توضيحه: ان النبوة من المناصب المجعلوة هي كونها بمعنى كون النبي مبلغا لاحكام الله، فالنبي بهذا المعنى هو من باب فاعيل بمعنى فاعل، و من الواضح ان كون النبي مرسلا و مبعوثا لتبليغ احكام الله - عز و جل - و معارفه هو من الامور المجعلوة و المناصب المنوطة بجعله له مبلغا عنه تعالى و مرسلا من قبله و مبعوثا لخلقه، و تكون حال النبوة بهذا المعنى الثانى بعد ما عرفت من كونها من المناصب المجعلوة حال غيرها من الامور المجعلوة مثل الولاية و القضاة.

و لا يخفى ان النبوة بهذا المعنى الثانى و ان كانت من المناصب المجعلوة، إلا انه لا بد من اعطائها لمن له صفة النبوة بالمعنى الاول للزوم الاهلية لجعل هذا المنصب، و من ليس له صفة النبوة بالمعنى الاول لا يكون اهلا لان يجعل له منصب المبلغية عن الله لاحكامه و لمعارفه تعالى شأنه. و قد اشار الى كون النبوة بالمعنى الثانى من المجعلوات الشرعية لا من الامور التكوينية بقوله: ((نعم لو كانت النبوة من المناصب المجعلوة))، و اشار الى ان النبوة المجعلوة هي كسائر الامور المجعلوة الأخر بقوله:

((و كانت كالولاية))، و اشار الى انه لا بد من اعطائها لمن كانت له النبوة بالمعنى الاول بقوله: ((و ان كان لا بد فى اعطائها من اهلية و خصوصية)) لمن اعطيت له ((يستحق بها)) أى يستحق بواسطة تلك الخصوصية و الاهلية ((لها)) أى لهذه النبوة
بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٨٨

للاستصحاب بنفسها، فيترتب عليها آثارها و لو كانت عقلياً بعد استصحابها، لكنه يحتاج إلى دليل كان هناك غير منوط بها، و إلا لدار، كما لا يخفى (١).

المجعلوة، لما عرفت من ان اعطاء صفة المبلغية لا بد فيها من كون المبلغ اهلا لهذه الصفة و هذا المنصب.

(١) لا يخفى ان النبوة بالمعنى الثانى التي قد عرفت انها منصب مجعول شرعى لا مانع من جريان الاستصحاب فيها عند فرض الشك. و لتوضيح ذلك نقول: ان الشك: تارة فى نفس النبوة، و اخرى فى احكامها.

و الشك فى نفس النبوة: تارة لاحتمال الانحطاط مع العلم بالحياة، و هذا لا يعقل فى النبوة المجعلوة لانه بعد ان كانت النبوة هي كون النبي مبلغا عن الله، فمع فرض انحطاطه عن درجة التبليغ يجب على الله اعلام خلقه بذلك.

و اخرى لاحتمال الموت، فان كان الاستصحاب لاجل ترتب محض عقد القلب على هذه النبوة فلا مجال للاستصحاب، لوضوح وجوب عقد القلب على نبوة النبي فى حال العلم بموت النبي، و ان كان الاستصحاب لاجل ترتب وجوب التصديق بما يأتى به النبي فلا مجال له ايضا، لان ما كان قد اتى به يجب الاخذ به فى حال العلم بالموت، و ما كان لم يأت به فلا مجال لجعل التصديق به، لانه يتوقف على العلم بحياته.

و ثالثة: يكون الشك فى النبوة لاحتمال نسخ شريعته النبي الذى كان بشريعته اخرى لنبي آخر بعده فتستصحب النبوة لاجل ترتيب عدم نسخها ... ففيه:

أولاً: ان الشك فى بقاء النبوة و عدم نسخها مرجعه الى استصحاب احكام شريعته ذلك النبي، و سيأتى الكلام فيه.

و ثانياً: ان استصحاب النبوة: تارة يكون ممن يشك فى نبوة هذا النبي الثانى الذى جاءت شريعته ناسخة لشريعته النبي السابق، كمثل الكتابى الشاك فى نبوة محمد

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٨٩

.....

صلى الله عليه وآله وسلم، ولا يصح للكتابي كاليهودى - مثلاً - استصحاب بقاء نبوة موسى لاجل التعبد ببقائها وعدم نسخها عند شكه في نسخها، لاجل احتمال صحة نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم الذى كانت شريعته ناسخة لشريعة موسى، لان تمسكه بالاستصحاب يتوقف على جعل الشرعى للاستصحاب، وجعله اما ان يكون في شريعة موسى او في شريعة محمد صلى الله عليه وآله وسلم، ولا يعقل ان يصح للكتابي ان يتمسك بالاستصحاب المجعول في شريعة محمد صلى الله عليه وآله وسلم، لفرض عدم ثبوت نبوته عنده، ولا يعقل ايضا ان يصح له ان يتمسك بالاستصحاب المجعول في نبوة موسى لانه دورى، حيث انه بعد ان كان يحتمل نسخ شريعة موسى التى من جملة احكامها نفس حجية الاستصحاب، فيكون تمسكه بالاستصحاب المحتمل نسخه لاثبات عدم نسخه وعدم نسخ غيره من الأحكام من الدور الواضح، لان حجية الاستصحاب في شريعة موسى تتوقف على عدم نسخ شريعته الى من جملتها نفس حجية الاستصحاب، فتمسك الكتابي بحجية الاستصحاب يتوقف على ثبوت عدم نسخ شريعة موسى، فاذا كان ثبوت عدم نسخ شريعة موسى بالاستصحاب كان معناه توقف ثبوت عدم نسخ شريعة موسى على الاستصحاب، فتكون حجية الاستصحاب متوقفة على ثبوت عدم النسخ وعلى جميع ما يتوقف عليه ثبوت عدم النسخ، فاذا كان ثبوت عدم النسخ متوقفا على نفس حجية الاستصحاب كانت حجية الاستصحاب متوقفة على ما يتوقف عليها وهو الدور، لان لازم ذلك توقف حجية الاستصحاب على نفس حجية الاستصحاب، وتوقف الشيء على نفسه هو الدور وهو محال واضح المحالية.

هذا، مضافا الى ان النبوة بالمعنى الثانى من المجعولات الشرعية، فالشك في بقائها من الشك في الشبهة الحكمية، ولا يجوز الرجوع الى الاستصحاب ولا الى غيره من الاصول فى مقام الشك فى الشبهة الحكمية، الا بعد الفحص والياس عن الظفر بالدليل، فيجب على الكتابي ان يفحص أولا، ولا يجوز له الرجوع قبل الفحص الى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٩٠

.....

التمسك باستصحاب بقاء نبوة موسى وعدم نسخها، ومن البديهي انه متى فحص تثبت عنده نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ويحصل له القطع بنسخ شريعة موسى.

هذا مع ان الكلام فى رجوع الكتابي الى الاستصحاب قبل الفحص، وقد عرفت عدم جواز رجوع الكتابي الى الاستصحاب قبل الفحص، لان فرض المحاجة كانت هى دعوى رجوع الكتابي الى الاستصحاب قبل الفحص لمجرد الشك فى نسخ شريعة موسى عليه السلام فإن المنقول فى محاجة الكتابي مع الفاضل ان دعوى الكتابي كانت هى الرجوع الى الاستصحاب قبل الفحص.

واخرى يكون المستصحب للنبوة السابقة هو المسلم، ومن البين عدم جريان الاستصحاب فى النبوة لاجل ترتب عدم نسخها من المسلم المتيقن بنبوة محمد الناسخة لشريعة موسى.

فاتضح من جميع ما ذكرنا: ان استصحاب النبوة لا مانع من جريانه فى نفس النبوة بالمعنى الثانى لانها بنفسها من المجعولات الشرعية، إنما انه حيث كان جريان الاستصحاب يتوقف على الشك اللاحق وعلى وجود اثر للاستصحاب، وقد عرفت انه من جهة احتمال الانحطاط لا شك لوجوب اعلام الله لخلقه بالانحطاط، ومن جهة احتمال الموت لا اثر لوجوب عقد القلب حتى مع العلم بموت النبى ولا من حيث التصديق فيما أتى به، ومن جهة احتمال النسخ لا مجرى للاستصحاب من الكتابي للزوم الدور ووجوب الفحص، ولا من المسلم لاعترافه بالنسخ وعدم شكه فيه.

والى ما ذكرنا اشار بقوله: ((لكانت موردا)) أى ان جريان الاستصحاب فى نفس النبوة بالمعنى الثانى حيث كانت بنفسها من

المناصب المجعولة الشرعية لا مانع من كونها (موردا للاستصحاب بنفسها فيترتب عليها)) أى على استصحابها (آثارها)) الشرعية كوجوب عقد القلب بل (و لو كانت آثارها عقلية)) كمثله وجوب اطاعة النبي فيما جاء به (بعد)) جريان (استصحابها لكنه)) قد عرفت انه بالنسبة الى جهة الانحطاط لا شك، و بالنسبة الى جهة الموت لا اثر، و بالنسبة الى عدم النسخ

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٩١

و أما استصحابها بمعنى استصحاب بعض أحكام شريعة من اتصف بها، فلا إشكال فيها كما مر (١).

لا- يتأتى من الكتابي لانه (يحتاج)) جريان الاستصحاب من الكتابي (الى دليل كان هناك غير منوط بها)) أى غير منوط بنفس الشريعة التي احتمال نسخها (و إلا لدار)) و من المسلم لا شك لاعترافه بالنسخ (كما لا يخفى)).

(١) قد عرفت ان الكلام: تارة في استصحاب نفس النبوة بالمعنى الثاني، و قد عرفته مفصلا.

و اخرى يكون في استصحاب احكامها، و استصحاب احكامها: تارة يكون المراد استصحاب بعض احكامها، و قد مر الكلام فيه في التنبيه السادس مفصلا ايضا. و اما استصحاب جميع احكامها فقد عرفت ان استصحاب عدم نسخها اصلا مرجعه الى استصحاب جميع احكامها.

و قد ظهر مما ذكرنا انه لا- يجرى الاستصحاب في جميع احكامها فيثبت به انها باقية بجميع احكامها، لان من جملة احكامها نفس الاستصحاب، و اثبات الاستصحاب لجميع احكامها المتوقف على ثبوت نفس الاستصحاب- لانه من جملة احكامها- دورى، لان حجية الاستصحاب تتوقف على ثبوت جميع احكام الشريعة السابقة، فاذا توقف ثبوت جميع الاحكام على حجية الاستصحاب كانت حجية الاستصحاب لجميع الاحكام متوقفة على نفسها و هو دور بين.

لا يقال: ان حجية الاستصحاب لا تتوقف على ثبوت جميع الاحكام فى الشريعة السابقة، بل السبب فى حجية الاستصحاب هو العلم الاجمالي بثبوت ما يدل بالفعل على حجية الاستصحاب، و ذلك الدليل اما هو بقاء الشريعة السابقة و عدم نسخها، او لثبوت حجيتها فى هذه الشريعة اللاحقة، فيعلم بحجيتها على كل حال و ان كان السبب لحجيتها غير معلوم بالتفصيل، و كون الدليل على ثبوت شىء معلوما

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٩٢

ثم لا يخفى أن الاستصحاب لا يكاد يلزم به الخصم، إلا إذا اعترف بأنه على يقين فشك، فيما صح هناك التبعيد و التنزيل و دل عليه الدليل كما لا يصح أن يقنع به إلا مع اليقين و الشك و الدليل على التنزيل (١).

بالاجمال لا ينافى العلم التفصيلي بحجية المدلول، فحجية الاستصحاب معلومة تفصيلا لهذا العلم الاجمالي، و لا تتوقف على ثبوت جميع احكام الشريعة السابقة.

فانه يقال: ان هذا العلم الاجمالي لا يوجب حجية الاستصحاب، لانه اما دورى، او يلزم من وجوده عدمه.

و توضيح ذلك: ان اثبات هذا العلم الاجمالي لحجية الاستصحاب الجارى فى أحكام الشريعة السابقة غير معقول، لان حجية هذا الاستصحاب ان كان لبقاء جميع أحكام الشريعة السابقة قطعاً فانه مفروض العدم، لان المفروض الشك فى ثبوت جميع احكام الشريعة السابقة و انما يراد اثباتها بواسطة الاستصحاب، فيلزم الدور ان كان حجية الاستصحاب بالشريعة السابقة، و ان كان بواسطة الشريعة اللاحقة فحيث كان لازم ثبوت الشريعة اللاحقة نسخ احكام الشريعة السابقة يكون لازم حجية هذه الشريعة عدم جريان الاستصحاب لاثبات جميع احكام الشريعة السابقة، لفرض نسخها بهذه الشريعة، فحجية هذا الاستصحاب مقطوعة العدم بالفعل، اما لعدم ثبوت الدليل عليها الا بنفس الاستصحاب فيلزم الدور، او لثبوت دليل يقتضى عدم جريان هذا الاستصحاب فيلزم من جريان

الاستصحاب في جميع احكام الشريعة السابقة عدم جريانه. [٢٠].

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ؛ ج ٨ ؛ ص ٢٩٢

١

[محاكمة الكتابي لبعض السادة الافاضل]

(لا يخفى ان السبب لعقد هذا التنبيه هو ما حكاه في القوانين من محاكمة جرت بين كتابي و بعض السادة الافاضل، فتمسك الكتابي لصحة بقاءه على شريعة موسى بالاستصحاب فأفحم السيد الفاضل، و قد عرفت من جميع ما ذكرنا انه لا يصح التمسك بالاستصحاب من الكتابي لا في اصل نبوة موسى في مقام احتمال نسخها، و لا في جميع احكامها ايضا لاحتمال النسخ، لا من باب الجدل و الزام المسلم بلزوم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٩٣

.....

البقاء على شريعة موسى عليه السلام و لا البقاء على جميع احكامها، و لا من باب اقناع نفسه بلزوم بقاءه هو عليها و عدم اخذه بشريعة محمد صلى الله عليه و آله و سلم.

اما عدم صحته من باب الجدل و الزام الخصم فلما مرت الاشارة اليه، من ان المسلم المعترف بنبوة محمد لا يشك في نسخ شريعة موسى، و جريان الاستصحاب متقوم بالشك اللاحق، و لا شك لاحق عند المسلم بل هو متيقن بنسخ اصل شريعة موسى و نسخ مجموع احكامها، فاذا قال الكتابي للمسلم: ايها المسلم حيث تقول بحجية الاستصحاب فعليك ان تترك بقاء نبوة موسى و عدم نسخها و بقاء جميع احكامها، فان المسلم يقول له: انه قد ثبتت عندي نبوة محمد صلى الله عليه و آله و سلم و هي ناسخة لنبوة موسى و لمجموع احكامها، فلا شك في عدم نسخها و لا شك عندي في عدم نسخ مجموع احكامها، و الاستصحاب يتقوم جريانه بالشك، و حيث لا شك عندي فلا اجري الاستصحاب.

و اما عدم صحة الاستصحاب من باب الإقناع: أي لا يصح للكتابي في مقام اقناع نفسه لبقائه على عدم نسخ شريعة موسى و لبقائه على جميع أحكام شريعة موسى عليه السلام، بان يتمسك باستصحاب عدم نسخ شريعة موسى و بقاء جميع احكامها، فلما عرفت- ايضا- مما مر من انه لا يصح للكتابي في مقام شكه في بقاء شريعة موسى و بقاء جميع احكامها لاحتمال نسخها ان يتمسك بالاستصحاب و يقتنع بهذا الاستصحاب، لان اجراء الكتابي الاستصحاب دوري أولا، و لانه لا- وجه لرجوع الكتابي الى الاستصحاب لان الشبهة حكمية، و لا يجوز الرجوع فيها الى الاستصحاب قبل الفحص و اليأس عن الدليل.

و قد اشار الى عدم امكان الزام المسلم باستصحاب بقاء شريعة موسى بجميع احكامها لان الاستصحاب متقوم بالشك، و لا شك للمسلم بل هو متيقن بعدم بقاءها و بنسخها من حيث مجموع احكامها بقوله: ((ثم لا يخفى ان الاستصحاب لا يكاد يلزم به الخصم إلا اذا اعترف)) الخصم ((بانه على يقين فشك)) و المسلم لا شك له

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٩٤

و منه انقدح أنه لا موقع لتثبيت الكتابي باستصحاب نبوة موسى أصلا، لا إلزاما للمسلم، لعدم الشك في بقاءها قائمة بنفسه المقدسة، و اليقين بنسخ شريعته، و إلا- لم يكن بمسلم، مع أنه لا- يكاد يلزم به ما لم يعترف بأنه على يقين و شك، و لا اقناعا مع الشك، للزوم معرفة النبي صلى الله عليه و آله و سلم بالنظر إلى حالاته و معجزاته عقلا، و عدم الدليل على التعبد بشريعته لا عقلا و لا شرعا، و

الاتكال على قيامه في شريعتنا لا يكاد يجديه إلا على نحو محال (١)، و وجوب العمل بالاحتياط عقلا في حال

فلا يكون معترفا بجريان الاستصحاب لعدم تحقق احد اركانه و هو الشك اللاحق.

و اشار الى ان المورد دورى و انه مما يجب فيه الفحص فلا يجرى الاستصحاب لو فرض هناك شك بقوله: (فيما صح هناك التبعيد و التنزيل و دل عليه الدليل)) و بعد كون المورد دوريا و انه مما يجب فيه الفحص فلا دلالة لادلة الاستصحاب، لان جريانه مستلزم للدور و لانها مقيدة بالفحص و اليأس عن الظفر بالدليل، و لذلك فرع عليه انه لا وجه لاجراء الكتابي الاستصحاب ايضا في مقام اقناع نفسه بقوله: (كما لا يصح ان يقنع به الا مع اليقين و الشك و)) وجود (الدليل على التنزيل)) و قد عرفت ان الدليل دورى أولا، و مقيد بالفحص ثانيا.

(١) يشير الى المحاجة و تشبث الكتابي فيها بالاستصحاب، و قد عرفت مما ذكرنا انه لا يصح للكتابي التمسك بالاستصحاب لا في مقام الالزام و الجدل، و لا في مقام عمل نفسه، و لذا قال (قدس سره): (و منه)) أى و مما ذكر (انقذح انه لا موقع لتشبث الكتابي باستصحاب)) بقاء (نبوة موسى)) و بقاء جميع احكامها (اصلا لا)) من باب الجدل (الزاما للمسلم لعدم الشك في بقائها)) فان المسلم يعتقد بقاء نبوة موسى بالمعنى الاول و هى كونها صفة (قائمة بنفسه المقدسة و)) لا شك للمسلم في عدم بقاء شريعته موسى عليه السلام، لان المسلم معترف بنبوة محمد صلى الله عليه و آله و سلم فله (اليقين بنسخ شريعته)) أى شريعة موسى عليه السلام (و إلا لم يكن بمسلم مع انه)) أى مع ان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٩٥

عدم المعرفة بمراعاة الشريعتين ما لم يلزم منه الاختلال، للعلم بثبوت إحداهما على الاجمال (١)، إلا إذا علم بلزوم البناء على الشريعة السابقة

المسلم (لا يكاد يلزم به)) أى بهذا الاستصحاب (ما لم يعترف)) المسلم (بانه على يقين و شك)) فاذا الزمه الكتابي باستصحاب نبوة موسى، يقول له: ان الاستصحاب متقوم بالشك و لا-شك لى فى بقائها بل انا معتقد بنسخها. و اشار الى عدم صحة تشبث الكتابي بهذا الاستصحاب فى مقام اقناع نفسه ايضا بقوله: (و لا اقناعا مع الشك)) لان الكتابي المحتمل لنسخ شريعة موسى عليه السلام بشريعة محمد صلى الله عليه و آله و سلم و ان كان له شك فى البقاء، إلا انه لا وجه لرجوعه الى الاستصحاب فى مورد هذا الشك لان الشبهة حكمية يجب فيها الفحص و النظر فيما يدعيه محمد صلى الله عليه و آله و سلم من النبوة، فان العقل يلزمه بالفحص عنه و بأن ينظر الى معجزاته صلى الله عليه و آله و سلم، فليس للكتابي الرجوع الى استصحاب بقاء نبوة موسى قبل الفحص عما يدعيه محمد صلى الله عليه و آله و سلم. و الى هذا اشار بقوله: (للزوم معرفة النبي صلى الله عليه و آله و سلم بالنظر الى حالاته و معجزاته عقلا)) أى ان العقل يلزم بالنظر الى معجزة مدعى النبوة. و اشار الى ان حجية الاستصحاب ليست عقلية بل هى شرعية، و الدليل عليها ان كان ما دل على حجية الاستصحاب فى شريعة موسى فلازمه الدور، و ان كان ما دل عليه فى شريعة محمد صلى الله عليه و آله و سلم فيلزم من وجوده عدمه بقوله: (و عدم الدليل على التبعيد بشريعته)) التى هى شريعة موسى لا تحقق له (لا عقلا)) لعدم الدليل العقلي على بقاء شريعة موسى و عدم نسخها (و لا شرعا)) لما عرفت من لزوم الدور فيما اذا كان الدليل على الاستصحاب ما كان دالا على حجيته فى شريعة موسى (و الاتكال)) فى حجيته (على)) ما كان (قيامه فى شريعتنا لا يكاد يجديه)) أى لا يكاد يجدى الكتابي الاتكال عليه (الا على نحو محال)) لانه يلزم من وجوده عدمه.

(١) حاصله: ان الكتابي يجب عليه عقلا الفحص أولا، فلو فرضنا انه فحص و لم يحصل له اليقين و المعرفة بنبوة محمد صلى الله عليه و آله و سلم فليس له الرجوع الى الاستصحاب، لعلمه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٩٦

ما لم يعلم الحال (١).

الثالث عشر: إنه لا شبهة في عدم جريان الاستصحاب في مقام مع دلالة مثل العام، لكنه ربما يقع الاشكال و الكلام فيما إذا خصص

الاجمالي بحقيه احدى الشريعتين، فيجب العمل بالاحتياط ما لم يلزم الاختلال للنظام، دون الحرج لان رفع الحرج يحتاج الى دليل شرعى، فيعود المحذور من لزوم الدور او المحال المذكور من الاخذ بما يلزم من وجوده عدمه، و لذا قال (قدس سره):
(و وجوب العمل بالاحتياط عقلا)) على الكتابي (فى حال عدم المعرفة بمراعاة)) ما ورد فى (الشريعتين)) و الاخذ بما هو موافق للاحتياط منهما (ما لم يلزم منه الاختلال)) بالنظام. و اشار الى الوجه فى لزوم هذا الاحتياط عليه بقوله: (للعلم بثبوت احدهما على الاجمال)).

(١) هذا استثناء مما ذكره من ان حكم الكتابي هو الاحتياط حيث لا يعلم الحال له.

و حاصل هذا الاستثناء: انه اذا علم بدليل خاص ان فى دور الفحص لا- يجب الاحتياط على الفحص بل له البناء على عمله السابق، فحينئذ يصح للكتابي من باب الاقناع لنفسه فى مقام عمله ان يعمل على الشريعة السابقة حتى يتضح له الحال ... و لكن يمكن ان يقال: انه من اين يحصل له العلم بذلك، و الحال ان جواز البقاء ليس حكما عقليا، بل هو حكم شرعى ظاهرى لا بد من ان يقوم عليه دليل فى احدى الشريعتين، و ليس للكتابي دليل عليه، لان دليل هذا الحكم ان كان فى شريعة موسى فحيث انه يحتمل النسخ فيكون تمسكه بالبقاء اتكالا على شريعة موسى دوريا كما عرفت، و ان كان للاتكال على شريعة محمد صلى الله عليه و آله و سلم فلازمه انه يلزم من وجوده عدمه، و ليس للعلم الاجمالي فى هذا المقام قابلية التأثير كما عرفت مما مر.

فاتضح: انه ليس للكتابي فى مقام الفحص الا العمل بالاحتياط.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٩٧

فى زمان فى أن المورد بعد هذا الزمان مورد الاستصحاب أو التمسك بالعام (١).

(١)

[الثالث عشر: موارد الرجوع الى العام و استصحاب حكم المخصص]

إشارة

لا- شبهة فى انه اذا كانت للعام دلالة على حكم فلا بد من اتباع العام فيما دل عليه من الحكم، و لا يرجع الى الاستصحاب لانه من الاصول، و لا يرجع الى الاصل حيث يوجد الدليل على الحكم.

و مورد الكلام فى هذا التنبيه انه لو خصص العام بمخصص فى زمان، فهل المرجع فيما بعد ذلك الزمان هو العام او استصحاب حكم المخصّص؟ كما فى مثل اوفوا بالعقود و هو عام يدل على الوفاء بكل عقد، و البيع احد العقود فيشملة عموم اوفوا بالعقود، فيدل على وجوب الوفاء بعقد البيع، فاذا خصّص عقد البيع بخيار الغبن- مثلا- الدال هذا الخيار على عدم وجوب الوفاء بالعقد من المغبون لوضوح انه يجوز له فسخه و نقضه، فلا يجب عليه الوفاء به، ففيما لو استفيد من دليل خيار الغبن الفوري، فاذا انقضى زمان الفورية و لم يفسخ المغبون ... فهل يرجع الى العام فيما بعد زمان الفورية؟ فلا يكون للمغبون حق الفسخ، لان اوفوا بالعقود الذى هو العام يدل على اللزوم و عدم جواز نقض العقد بالفسخ، خرج عنه جواز الفسخ للغبن فى ظرف الفورية، و يبقى ما بعد زمان الفورية داخلا فى

العام و هو اوفوا بالعقود، فلا يصح الفسخ من المغبون بعد انقضاء زمان الفورية ... او يرجع الى استصحاب حكم الخاص المخصص للزوم الوفاء بالعقد و هو خيار الغبن في مدة زمان الفورية؟ و حيث لا دلالة للخاص على غير زمان الفورية، ففي الزمان المتصل بزمان الفورية و ما بعده من الأزمنة يستصحب جواز الفسخ، لانقطاع دلالة العام بالتنقيص.

و توضيح الحال في هذه المسألة ينبغي بيان امور ايضا للمقام:

الاول: انه قد يكون للعام دلالة على ملاحظة قطع الزمان بنحو ان يكون وجوب الوفاء قد كان ثبوته لكل فرد من افراد هذا العام في كل زمان من الازمنة، فيكون

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٩٨

.....

كل عقد من العقود في كل قطعه من الزمان ثابتا له وجوب الوفاء، و معنى هذا هو ان الموضوع للحكم الذي هو وجوب الوفاء هو كل فرد من افراد هذا العام: أى كل عقد من العقود المقيد كل واحد من هذه العقود بكل قطعه من قطع الزمان.

و المتحصل من هذا هو ان العام يكون دالا على ثبوت وجوب الوفاء لكل واحد من العقود في كل زمن من الازمنة، و على هذا فيكون للعام دالتان من حيث العموم أى له عموم افرادى من جهة افراد العقود كعقد البيع و عقد الاجارة و الصلح و غيرها من ساير العقود، و عموم ازماني أى عموم افرادى- ايضا- من ناحية افراد قطع الزمان ... و قد يكون للعام عموم ازماني و ان لم يكن الزمان قد لحظ بنحو يكون قيما للموضوع، بان يكون الملحوظ قطع الزمان بنحو ان تكون كل قطعه من الزمان طرفا للحكم، فان قطع الزمان بحسب هذا اللحاظ و ان لم تكن قيما للموضوع لفرض كون لحاظها بنحو كونها طرفا، لكنه حيث لحظ الزمان بما هو ظروف متعددة فلازمه ايضا العموم الازماني و تعدد الحكم بحسب تعدد قطع الزمان، لان لازم تعدد الظروف التي هي قطع الزمان تعدد الظروف و هو الحكم، فيتعدّد الحكم بحسب تعدد قطع الزمان، و لا فرق بين كون الزمان قيما للموضوع، و بين كونه ملحوظا طرفا و لكن بنحو التعدد.

الثاني: ان الزمان قد يلحظ لا-قيما للموضوع و لا بنحو كونه طرفا بنحو التعدد، بل يلحظ طرفا للحكم بنحو الوحدة، فيلحظ الزمان المستمر بنحو كونه واحدا طرفا للحكم، و ليس المراد من لحاظه بهذا النحو الثالث هو ان يكون للحكم الذي كان هذا الزمان الواحد طرفا له اطاعة واحدة و عصيان واحد، لوضوح انه لو لحظ الزمان الواحد المستمر طرفا لوجوب الوفاء بكل فرد من افراد العقود لا يكون لازمه ان يكون لهذا الوفاء في مجموع هذا الزمان الواحد اطاعة واحدة و عصيان واحد، بل لو وفي بالعقد في زمان من ازمته هذا الواحد المستمر و لم يف بذلك العقد في زمان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٢٩٩

.....

آخر من ازمته هذا الزمان الواحد المستمر، كان مطيعا في الزمان الذي وفي به، و عاصيا في الزمان الذي لم يف به.

فالفرق بين هذا النحو الثالث من لحاظ الزمان و هو لحاظه بنحو الواحد المستمر، و بين لحاظه قطعيا سواء كان بنحو قيد الموضوع كما في الاول، او بنحو الظروف المتعددة كما في الثاني: هو انه في مقام الاثبات قد لحظ الزمان بنحو الطبيعي طرفا للحكم الملحوظ بنحو الطبيعي في هذا النحو الثالث، و في النحويين السابقين يكون الحكم و الزمان قد لحظا بنحو التعدد في مقام الاثبات، و اما في مقام الثبوت فلا فرق بين هذه الانحاء الثلاثة، من حيث انه للوفاء بالعقد اطاعات متعددة و عصيانات كذلك.

الثالث: انه قد ظهر مما ذكرنا انه لا ينبغي الاشكال في الرجوع الى العام دون الاستصحاب، فيما اذا كان الزمان قد لحظ بنحو التعدد

سواء بنحو القيدية للموضوع او بنحو تعدد الظروف، لان للعام الملحوظ بهذين النحويين يكون له افراد متعددة بمقدار تعدد قطع الزمان، فاذا خرج منه فرد- قطعة من الزمان- لاجل التخصيص تكون افراد قطع الزمان الباقية مشمولة للعام، و متى كانت للعام دلالة لا يرجع الى الاستصحاب.

وقد ظهر ايضا: انه ليس من محل النزاع- ايضا- ما اذا لحظ الزمان ظرفا بنحو ان يكون له اطاعة واحدة و عصيان واحد، فان الاطاعة في مثل هذا اللحاظ باتيانه مرة واحد في ضمن مجموع هذا الزمان، و عصيانه يكون بتركه في مجموع هذا الزمان، لبداهه انه لو وجب اكرام زيد- مثلا- في مجموع يوم الجمعة بنحو يكون اطاعة هذا الوجوب باكرام زيد في أى ساعة من ساعات هذا اليوم الواحد، و عصيانه بترك اكرامه في مجموع هذا اليوم، فلو خصص هذا الوجوب بعدم وجوب اكرام زيد في ساعة معينة من اثناء ساعات هذا اليوم، كما لو كان الدليل الخاص دالا على عدم وجوب اكرام زيد في خصوص ساعة الزوال من يوم الجمعة، فان هذا العام يكون بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٠٠

.....

هو المرجع في وجوب اكرامه فيما بعد ساعة الزوال لا- الاستصحاب. و محل الاشكال هو ما اذا كان العام الشامل للافراد قد لحظ الزمان فيه بنحو الطرف الواحد المستمر في مقام الاثبات، كما في مثل اوفوا بالعقود الشامل لجميع افراد العقود التي من جملتها عقد البيع مثلا، و قد لحظ الزمان لوجوب الوفاء بنحو الواحد المستمر، و ذلك بان يكون العام له عموم يشمل هذا العقد و غيره من العقود كـاوفوا بالعقود، فان اوفوا بالعقود له عموم يشمل كل عقد، و ان لكل عقد زمانا يكون فيه وجوب الوفاء به، و هذا الزمان قد لحظ بنحو الواحد المستمر ظرفا للعقد، لا بنحو أن يكون كل قطعة منه قيدا للموضوع، و لا بنحو ان يكون كل قطعة منه ظرفا للعقد غير القطعة الاخرى، و لا بنحو ان يكون له اطاعة واحدة و عصيانات متعددة، بل بمحض ان يكون واحدا مستمرا للعقد من دون أى واحد من هذه اللحاظات، و هذا هو المراد بالواحد المستمر في مقام الاثبات، أى لا- يكون له في مقام الاثبات غير كونه بنحو الواحد المستمر، من دون تصريح باحد اللحاظات المذكورة، فاذا جاء التخصيص لعقد البيع بعدم وجوب الوفاء به لواحد من الخيارات، لبداهه انه في زمان ثبوت الخيار لا- وجوب للوفاء بعقد البيع، فهل يرجع الى العام فيما عدا زمان الخيار فيجب الوفاء، او يرجع الى استصحاب حكم المخصص فلا يجب الوفاء؟

و لازم الرجوع الى العام هو لزوم العقد، و لازم الرجوع الى استصحاب حكم المخصص هو عدم لزوم العقد.

الرابع: ان الاقوال في العام المخصص ثلاثة: الاول: قول الشيخ الاعظم، و حاصله: ان العام ان كان له عموم ازماني يكون هو المرجع بعد زمان التخصيص، بان يكون له دلالة على لحاظ قطع الزمان في مقام الاثبات، و اذا لم يكن له عموم ازماني كما اذا لوحظ الزمان فيه بنحو الواحد المستمر في مقام الاثبات فالمرجع هو استصحاب حكم المخصص.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٠١

.....

الثاني: كون المرجع العام مطلقا و لو كان الزمان ملحوظا بنحو الواحد المستمر في مقام الاثبات، فلا فرق بين الانحاء الثلاثة المتقدمة و بين الملحوظ بنحو الواحد المستمر في كون المرجع بعد زمان المخصص هو العام.

الثالث: ما ذهب اليه المصنف، و تفصيله يتضح في ضمن الحواشي الآتية.

و لا يخفى ان مرجع هذه الاقوال فيما اختلفت فيه، هو انه هل للعام دلالة على الشمول فيما بعد زمان التخصيص، ام ليس له دلالة؟ ... فمن يرى انه للعام دلالة كان عنده هو المرجع، لانه بعد كون العام له دلالة لا وجه للرجوع الى استصحاب حكم المخصص، و من

يرى عدم الدلالة للعام كان المرجع غيره، فربما يكون هو استصحاب حكم المخصّص، و ربما يكون غيره من الاصول الاخرى، كما سيتضح ذلك عند بيان الشقوق التي يشير اليها المصنف. فما يظهر من المصنف قبل تعرّضه لشقوق المسألة ان الامر دائر بين الرجوع الى العام او الى الاستصحاب ليس غرضه الانحصار في الرجوع الى الاستصحاب حيث لا يكون العام مرجعا، لانه سيصرّح في بعض الشقوق ان المرجع هو ساير الاصول الأخر، و لا يكون المرجع العام و لا الاستصحاب.

و على كل فقد اشار- أولا- الى انه مع وجود دلالة من العام لا- يرجع الى الاستصحاب بقوله: ((انه لا- شبهة في عدم جريان الاستصحاب ... الى آخر الجملة)) و اشار ثانيا الى ان محل الكلام في هذا التنبيه هو ان العام اذا خصّص فهل يكون هو المرجع بعد زمان التخصيص، او يكون المرجع استصحاب المخصص؟

بقوله: ((لكنه ربما يقع الاشكال و الكلام فيما اذا خصص)) العام ((في زمان في ان المورد بعد هذا الزمان)) أي بعد زمان التخصيص هل يكون ((مورد)) زمان ما بعد التخصيص مما يرجع فيه الى ((الاستصحاب او)) يكون المورد مما يكون ((التمسك)) فيه ((بالعام)).

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٠٢

و التحقيق أن يقال: إن مفاد العام، تارة يكون- بملاحظة الزمان- ثبوت حكمه لموضوعه على نحو الاستمرار و الدوام، و أخرى على نحو جعل كل يوم من الايام- مثلا- فردا لموضوع ذاك العام. و كذلك مفاد مخصصه، تارة يكون على نحو أخذ الزمان ظرف استمرار حكمه و دوامه، و أخرى على نحو يكون مفردا و مأخوذا في موضوعه (١).

(١)

[لحاظ الزمان و قيديته في كل من العام و الخاص]

توضيحه: ان الاقسام اربعة: لان العام تارة يكون الزمان ملحوظا فيه بنحو الواحد المستمر، و اخرى يكون الزمان ملحوظا فيه بنحو التقطيع. و الخاص ايضا:

تارة يكون الزمان ملحوظا فيه بنحو الواحد المستمر، و اخرى يكون الزمان ملحوظا فيه بنحو يكون له الدخالة في ثبوت الحكم فيه لموضوعه. و الحاصل من ضرب الاثنين في الاثنين اربعة، و هي الشقوق التي اشار اليها المصنف و تكلم في كل منها:

الاول لحاظ الزمان في كل من العام و الخاص بنحو الواحد المستمر. الثاني لحاظ الزمان في كل منهما بنحو التقطيع و الدخالة في ثبوت الحكم. الثالث: لحاظ الزمان في العام بنحو الواحد المستمر، و في الخاص بنحو الدخالة. الرابع: لحاظ الزمان في العام بنحو التقطيع، و في الخاص بنحو الواحد المستمر.

و قد اشار الى لحاظ الزمان في العام: تارة بنحو الواحد المستمر، و اخرى بنحو التقطيع بقوله: ((و التحقيق ان يقال ان مفاد العام تارة يكون بملاحظة الزمان)) هو ((ثبوت الحكم لموضوعه على نحو الاستمرار)) و لحاظ الزمان طرفا بنحو الواحد المستمر ((و اخرى)) ملاحظة الزمان متقطعا بان يكون قد لحظ ((على نحو جعل كل يوم من الايام مثلا فردا لموضوع ذاك العام))، و اشار الى كون المخصص ايضا تارة يكون الزمان ملحوظا فيه بنحو الواحد المستمر بقوله: ((و كذلك مفاد مخصصه تارة يكون على نحو)) قد ((اخذ الزمان)) فيه ملحوظا بنحو كونه ((ظرف استمرار حكمه و دوامه)) و اشار الى اخذ الزمان في المخصص بنحو الدخالة بقوله:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٠٣

فإن كان مفاد كل من العام و الخاص على النحو الاول، فلا محيص عن استصحاب حكم الخاص في غير مورد دلالتة، لعدم دلالة للعام على حكمه، لعدم دخوله على حدة في موضوعه، و انقطاع الاستمرار بالخاص الدال على ثبوت الحكم له في الزمان السابق، من

دون دلالة على ثبوته في الزمان اللاحق، فلا مجال إلا لاستصحابه (١).

((و اخرى)) يكون الزمان ملحوظا فيه (على نحو يكون مفردا و مأخوذا في موضوعه)) .

(١) بعد ان كان كل من العام و الخاص بحسب ملاحظة الزمان بنحو الواحد المستمر و بنحو التقطيع ينقسم الى قسمين، فالحاصل من ضرب الاثنين في الاثنين اربعة، فتكون الشقوق التي يتكلم فيها اربعة:

الاول: ما اذا كان كل من العام و الخاص قد لحظ الزمان فيهما بنحو الواحد المستمر، و هو المراد من قوله: ((فان كان مفاد كل من العام و الخاص على النحو الاول)) فالمتحصل من كلام المصنف ان العام الملحوظ فيه الزمان بنحو الواحد المستمر، اذا كان مخصصه الملحوظ فيه الزمان بنحو ملاحظته في العام، اذا كان تخصيصه بالخاص موجبا للانقطاع في هذا الزمان الواحد المستمر، بان يكون التخصيص واقعا في اثناء هذا الزمان الواحد، فلا يكون العام حجة و مرجعا فيما بعد زمان المخصص، و يكون المرجع استصحاب حكم الخاص فيما بعد زمان الخاص المخصص للعام، و ان كان الخاص واقعا في اول زمان العام، فبعد زمان الخاص يكون المرجع هو العام و لا يرجع الى استصحاب حكم الخاص، فمثل اوفوا بالعقود الذي هو العام الشامل لافراد العقود التي منها عقد البيع حيث يكون الملحوظ في اوفوا بالعقود الزمان بنحو كونه ظرفا واحدا مستمرا للحكم الذي هو الوفاء، فاذا كان الخيار المخصص لعقد البيع واقعا في اثناء هذا الزمان الذي هو الطرف الواحد المستمر لافوا بعقد البيع كخيار الغبن، فان عقد البيع ينعقد اولا لازما، ثم بعد علم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٠٤

.....

المغبون بالغبن يكون له حق الخيار و الفسخ للعقد في زمان واحد مستمر و هو زمان الفورية، و بعد انقضاء زمان الفورية الذي هو زمان حكم الخاص يشك في لزوم العقد، فان كان المرجع العام لا يكون للمغبون حق الفسخ بعد انقضاء زمان الفورية، و ان كان المرجع استصحاب حكم الخاص يكون للمغبون حق الفسخ لاستصحاب ذلك الذي كان له في زمان الفورية الى ما بعد الفورية. و مختار المصنف في مثل هذا الفرض الذي كان التخصيص فيه واقعا في الاثناء ان المرجع هو استصحاب حكم الخاص، دون الرجوع الى العام.

و توضيح ذلك: ان العام حيث لم يكن الزمان ملحوظا فيه بنحو التقطيع لم يكن له عموم ازماني، لفرض كون الزمان قد لحظ فيه بنحو الواحد المستمر، و ليس لافوا بالعقود عموم الا العموم الافرادى و هو العموم الشامل لعقد البيع و غيره من افراد العقود، فعقد البيع احد الافراد لهذا العام، و الزمان الذي يلحق هذا الفرد هو الزمان الواحد المستمر الذي يلحق غيره من افراد العقود الأخرى، فعقد البيع الذي كان الزمان له بنحو الواحد المستمر هو الفرد الذي يشمله اوفوا بالعقود، و بعد انقطاع هذا الزمان الواحد المستمر بوقوع التخصيص فيه في الاثناء لا يكون الوفاء بعقد البيع فيما بعد زمان الخاص فردا من افراد اوفوا بالعقود، لان الفرد لافوا بالعقود هو عقد البيع الذي كان زمانه واحدا مستمرا، و بعد الانقطاع لا استمرار و لا اتصال للواحد المستمر بعد انقطاعه، فان الزمان بعد لحاظه بنحو الواحد المستمر كان واحدا بسيطا متصلا لا انقطاع فيه، فعود اوفوا بالعقود بعد وقوع الانفصال لان يشمل ما بعد زمان الخاص يكون لازمه كون الواحد البسيط اثنين، و كون المفروض انه متصل واحد منفصلا، و لازمه اتصال المنفصلين، و كون ما فرض فيه الاستمرار و عدم الانقطاع قد فرض فيه الانقطاع، و لازمه استمرار المنقطع، فلا يكون الوفاء بالعقد فيما بعد زمان الخاص فردا لافوا بالعقود و إلا لزم تجزؤ الواحد البسيط، و لازمه كون الواحد البسيط اثنين، و كون ما فرض فيه الاتصال لم يكن فيه اتصال،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٠٥

.....

و لازمه اتصال المنفصلين، و كون المنقطع له استمرار، و لازمه استمرار المنقطع، و كل ذلك خلف واضح ... و اذا كان العام لا يمكن ان يكون مرجعا بعد زمان الخاص فلا يكون للعام دلالة على الوفاء بالعقد بعد زمان الخاص، و حيث ان حكم الخاص كان متيقنا ثم شك في بقاءه بعد زمان، فلا بد من اجراء الاستصحاب فيه و الحكم ببقائه في الزمان اللاحق لزمان الخاص، و لازم هذا ان يكون للمغبون حق فسخ العقد بعد انقضاء زمان الفورية، و لذا قال: (قدس سره): ((فان كان مفاد كل من العام و الخاص)) قد لحظ الزمان فيهما ((على النحو الاول)) و هو لحاظ الزمان بنحو الواحد المستمر ظرفا ((فلا محيص عن استصحاب حكم الخاص في غير مورد دلالته)) أى في غير مورد دلالة الخاص و هو الزمان اللاحق لزمان الخاص: أى فيما بعد زمان الخاص يكون المرجع هو استصحاب حكم الخاص، و لا يكون المرجع هو العام ((لعدم دلالة للعام على حكمه)) و هو وجوب الوفاء فيما بعد زمان الخاص، لان هذا الزمان لم يكن فردا للعام بنفسه، لان المفروض انه لا عموم ازماني للعام، و انما كان هذا الزمان بعض الواحد المستمر لو لم يقع لهذا الواحد انقطاع، و بعد وقوع الانقطاع في هذا الزمان الواحد فلا يكون مشمولاً للعام ((لعدم دخوله على حدة في موضوعه)) أى في موضوع العام لعدم العموم الازماني للعام ((و)) بحصول ((انقطاع الاستمرار)) للزمان الواحد المستمر ((ب)) واسطة حكم ((الخاص)) الواقع في اثائه فلا استمرار لذلك الواحد لهذا الزمان الواقع بعد زمان حكم الخاص بعد انقطاعه بزمان حكم الخاص، فلا يعقل شمول العام له، و الأ لزم تجزؤ الواحد البسيط و اتصال المنفصلين و استمرار المنقطع و كله خلف كما عرفت.

و اشار الى ان المرجع لا بد و ان يكون استصحاب حكم الخاص بقوله: ((الدال على ثبوت الحكم له)) أى ان الدليل الخاص بعد ان كان دالا- على ثبوت الحكم له أى للخاص ((فى الزمان السابق من دون دلالته على ثبوته فى الزمان اللاحق)) أى ان الخاص ايضا لا يدل على ثبوت حكمه فى الزمان اللاحق، و ألا لكان المرجع هو

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٠٦

نعم لو كان الخاص غير قاطع لحكمه، كما إذا كان مخصصا له من الاول، لما ضربه فى غير مورد دلالته، فيكون أول زمان استمرار حكمه بعد زمان دلالته، فيصح التمسك بأوفوا بالعقود و لو خصص بخيار المجلس و نحوه، و لا يصح التمسك به فيما إذا خصص بخيار لا فى أوله (١)،

الدليل الخاص لا الاستصحاب، و لكنه حيث لم يكن للخاص دلالة كما انه ليس للعام دلالة فلا يكون المرجع العام، و لكنه لما كان حكم الخاص متيقنا سابقا مشكوكا فى بقاءه لاحقا ((فلا مجال الا لاستصحابه)).

و الحاصل: انه لا- دليل لفظى على الحكم فيما بعد زمان الخاص لا من العام و لا من الخاص، فيرجع الى الاستصحاب، و حيث كان حكم الخاص متيقنا سابقا و مشكوكا لاحقا فلا بد و ان يكون هو المستصحب.

(١) بعد ان ذكر حكم المسألة فيما لو وقع التخصيص فى الاثناء و ان المرجع فيه يكون استصحاب حكم الخاص، اشار الى انه لو كان التخصيص موجبا لارتفاع حكم العام فى اول الأزمنة، فبعد انقضاء زمان حكم الخاص يكون المرجع هو اوفوا بالعقود، و السبب فى ذلك انه لا يكون فى هذا الفرض انقطاع لاستمرار حكم العام، فلا يلزم ما ذكرناه من المحاذير المتقدمة، لان العام بعد تخصيصه فى اول الأزمنة يكون ابتداء زمان استمراره بعد انقضاء زمان حكم الخاص، فلا مناص من كونه هو المرجع بعد انقضاء زمان الخاص، كما فى خيار المجلس بالنسبة الى اوفوا بالعقود، فان خيار المجلس يرفع حكم لزوم العقد من اول زمان انعقاد البيع الى انقضاء زمان المجلس، و يكون اوفوا بالعقود دالا على لزوم العقد بعد انقضاء زمان خيار المجلس، فابتداء دلالة اوفوا بالعقود على وجوب الوفاء بالعقد هو ما بعد انقضاء زمان خيار المجلس، فلما لم يكن الخيار موجبا لانقطاع هذا الواحد المستمر فى العام لفرض كون ابتدائه بعد انقضاء زمان الخاص، فلا بد و ان يكون العام هو المرجع بعد انقضاء زمان الخاص، و لا يلزم محذور من تلك المحاذير، لانها انما

تلتزم حيث يكون انقطاع

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٠٧

.....

للوحد و لا انقطاع هنا له، فيكون المرجع بعد انقضاء زمان خيار المجلس الذي هو زمان الخاص العام و هو اوفوا بالعقود، فيدل على وجوب الوفاء بعقد البيع في الزمان اللاحق لزمان الخيار و هو ما بعد زمان المجلس.

و مما ذكرنا يظهر: انه لو كان الخاص محددًا للزمان الواحد المستمر الذي هو ظرف حكم العام، بان يكون الخاص دالا على ان هذا الواحد المستمر في العام امد انتهائه هو هذا الزمان، ففي مثل هذا يكون العام مرجعا في مجموع الزمان الواحد المستمر الى حدّ انتهائه، نعم لا يكون حجة في الزمان الواقع بعد انتهاء زمانه لدلالة الخاص على انتهاء زمان هذا الواحد المستمر في العام، و اما ما بين اول زمان هذا الواحد المستمر الى حدّ انتهائه فالعام فيه هو المرجع، لعدم حدوث انقطاع لهذا الواحد المستمر ما بين اول ازمته و زمان انتهائه، فلا يلزم محذور من تلك المحاذير، و لم يشر المصنف اليه هنا و لعله لوضوحه، لان المحاذير انما ترد حيث يكون انقطاع في الاثناء، و المفروض عدم الانقطاع في الاثناء في هذا ايضا.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((نعم لو كان الخاص غير قاطع لحكمه)) أي غير قاطع لحكم العام، و ذلك (كما اذا كان)) الخاص (مخصصا له)) أي للعام (من الاول)) كما في تخصيص خيار المجلس لاوفوا بالعقود فانه مخصص للعام من اول ازمته و وقوع البيع الى ان ينتهي المجلس، و في هذا الخيار حيث كان التخصيص واقعا من الاول (لما)) كان هذا الخيار المخصص لعموم اوفوا بالعقود مما (ضرّ به)) أي انه لا يضر التمسك بعموم اوفوا بالعقود فيما بعد انقضاء زمان خيار المجلس، و لا يكون حكم هذا العام مرتفعا الا في خصوص زمان خيار المجلس الذي مورد دلالة الخاص و (في غير مورد دلالت)) أي في غير مورد دلالة الخاص يكون المرجع هو عموم اوفوا بالعقود. و اشار الى الوجه في كون المرجع هو العام هو عدم الانقطاع في الواحد المستمر من زمان العام، لان ابتداء دلالة العام على وجوب الوفاء بعد انقضاء زمان الخيار بقوله: ((فيكون اول زمان استمرار حكمه)) أي اول زمان بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٠٨

فافهم (١).

و إن كان مفادهما على النحو الثاني، فلا بد من التمسك بالعام بلا كلام، لكون موضوع الحكم بلحاظ هذا الزمان من أفراد، فله الدلالة على حكمه، و المفروض عدم دلالة الخاص على خلافه (٢).

استمرار حكم العام (بعد زمان دلالت)) أي بعد انقضاء زمان دلالة الخاص فلا انقطاع لزمان العام فلا تردد تلك المحاذير (فيصح التمسك باوفوا بالعقود و لو خصص ب)) مثل (خيار المجلس و نحوه)) من الخيارات التي يكون زمانها اول زمان وقوع عقد البيع كخيار الحيوان و خيار التسليم. و اشار الى عدم التمسك باوفوا بالعقود فيما اذا كان التخصيص في الاثناء كما في مثل خيار الغبن بقوله: ((و لا يصح التمسك به)) أي بعموم اوفوا بالعقود (فيما اذا خصص بخيار)) واقع في اثنتائه (لا في اوله)) و قد عرفت ايضا عدم الانقطاع ايضا فيما اذا كان الخاص محددًا لانتهاء هذا الواحد المستمر، فان العام يكون مرجعا فيما بين اول ازمته هذا الواحد و ما بين حد انتهائه، لعدم حدوث الانقطاع له في الاثناء حتى يلزم ورود تلك المحاذير.

(١) لعله اشارة الى ما يظهر من كلام الشيخ الاعظم من ذهابه الى عدم التمسك بالعام فيما كان العام قد لحظ الزمان فيه ظرفا واحدا مستمرا مطلقا، سواء كان التخصيص واقعا في الاثناء أو من الاول، و قد عرفت ان الحق التفصيل بين كونه واقعا من الاول فيصح التمسك بالعام، و بين كونه واقعا في الاثناء فلا يصح التمسك بالعام.

(٢) هذا هو القسم الثاني و هو كون كل من العام و الخاص قد كان لحاظ الزمان فيه بنحو التقطيع، فيكون في العام كل قطعة من الزمان قيما للموضوع الذي له الحكم في العام، و في الخاص محددًا للموضوع الذي ثبت له حكم الخاص، و لما كان العام في هذا القسم منحلا الى افراد متعددة بعدد قطعات الزمان لكل قطعة منه حكم غير الحكم الذي للقطعة الاخرى، فلم يكن خروج فرد منه قد حدد بحد من الزمان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٠٩

و إن كان مفاد العام على النحو الاول و الخاص على النحو الثاني، فلا مورد للاستصحاب، فإنه و إن لم يكن هناك دلالة أصلا، إلا أن

مخصوص موجبا لعدم ظهور للعام بالنسبة الى الافراد الباقية سواء كان التخصيص في الاثناء او من الاول، و لا يلزم من تلك المحاذير شيء، لان الزمان في هذا القسم ليس له وحدة استمرارية لها حكم واحد، بل كل قطعة منه لها حكم غير الحكم للقطعة الاخرى، فخرج قطعة منه لا تنافي بقاء القطعة الاخرى بما لها من الحكم، لان القطعة الاخرى فرد من افراد العام غير هذه القطعة الخاصة التي خرجت بالتخصيص، فلا بد في هذا القسم من الرجوع الى العام فيما بعد زمان الخاص، لانه فرد من افراد العام، و للعام دلالة على ثبوت الحكم لهذا الزمان، و ليس للخاص دلالة على ثبوت حكم له، لان المفروض ان الخاص قد حدد بزمان هو غير هذا الزمان، و لذا قال (قدس سره): ((و ان كان مفادهما)) أي و ان كان مفاد كل واحد من العام و الخاص ((على النحو الثاني)) بان يكون الزمان قد اخذ مقطعا في العام لكل قطعة حكم، فيكون مفاده منحلا الى موضوعات متعددة بعدد قطعات الزمان، و لكل قطعة منه حكم غير الحكم الذي للقطعة الاخرى، و كان الخاص قد حدد له زمان محدود بحد مخصوص ((فلا بد)) على هذا ((من التمسك بالعام)) مطلقا في كل قطعة من قطعات الزمان غير قطعة الزمان التي ثبت لها حكم الخاص ((بلا كلام لكون موضوع الحكم بلحاظ هذا الزمان)) الذي هو الزمان الواقع بعد زمان الخاص هو ((من افراده)) أي من افراد العام ((فله)) أي فللعام ((الدلالة على حكمه)) لانه فرد من افراد العام له حكم من أحكام العام المنحلة ((و المفروض عدم دلالة الخاص على خلافه)) لان الخاص له زمان محدد هو غير هذا الزمان الواقع بعد انقضاء زمان الخاص.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣١٠

انسحاب الحكم الخاص إلى غير مورد دلالته من إسراء حكم موضوع إلى آخر، لا- استصحاب حكم الموضوع، و لا- مجال أيضا للتمسك بالعام لما مر آنفا، فلا بد من الرجوع إلى سائر الاصول (١).

(١) هذا هو القسم الثالث، و هو ان يكون الزمان في العام ماخوذا بنحو الواحد المستمر ظرفا للحكم فيه، و في الخاص مأخوذا بنحو ان يكون مأخوذا في موضوع الحكم فيه، و ان يكون هذا الخاص واقعا في الاثناء لا في اول ازمته العام، كما لو ورد اوفوا بالعقود و كان الزمان ماخوذا فيه بنحو الواحد المستمر، و ورد تخصيصه بالخيار في الاثناء و كان الخيار محددًا بزمان محدود، كما لو كان ثبوت الخيار بالشرط مثلا، و كان الشرط هو ثبوت الخيار بعد مضي زمان من وقت حدوث البيع، و كان الخيار محدودا بكونه في يوم واحد مخصوص، ففي مثل هذا لا- يرجع الى العام بعد انقضاء زمان الخيار، لما عرفت في القسم الاول من ان التمسك بالعام بعد انقطاعه لازمه تجزؤ البسيط و اتصال المنفصلين و استمرار المنقطع، و لا يرجع الى استصحاب الخاص لان الخاص حيث كان الزمان مأخوذا فيه بنحو التحديد و التعيين بين الحدين، فموضوع الحكم هو الزمان المحدود بالحد المعلوم، و لما كان الزمان قيما لموضوع الحكم في الخاص فلا- يجري الاستصحاب فيه، لانه لا بد في الاستصحاب من اتحاد موضوع الحكم في المتيقن و المشكوك، و لما كان موضوع الحكم في المتيقن هو الزمان المحدود، فتسرية الحكم من هذا الموضوع الى ما بعده و هو الزمان الواقع بعد انقضاء زمان الخيار من تسرية حكم موضوع الى موضوع آخر فلا اتحاد في الموضوع في القضية المتيقنة و القضية المشكوكة، فلا مجال في هذا

القسم الى الرجوع الى العام لما عرفت، و لا مجال للاستصحاب لعدم الاتحاد في الموضوع في القضية المتيقنة و المشكوكه، فيكون من تسريه حكم موضوع الى موضوع آخر، بل لا بد من الرجوع الى الاصول الأخر غير الاستصحاب.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣١١

.....

فاتضح مما ذكرنا: ان ما بعد انقضاء زمان الخيار في هذا القسم الثالث ليس فيه دليل لفظي يرجع اليه لا من العام لما مرّ و لا من الخاص، لان الزمان فيه مأخوذ في الموضوع و هو محدود بحدّين، و لازم ذلك خروج هذا الزمان عنه، و لا مجال ايضا للرجوع الى الاستصحاب و ان لم يكن دليل لفظي هناك، لكنه لعدم اتحاد الموضوع لا يرجع الى الاستصحاب، فيتعيّن الرجوع الى ساير الاصول. و ظهر ايضا ما في ظاهر كلام الشيخ الاعظم من انه حيث يكون الزمان مأخوذا في العام بنحو الواحد المستمر ظرفا للحكم، فالمرجع بعد تخصيصه بالخيار- مثلا- الى استصحاب حكم الخاص فيما بعد انقضاء زمان الخيار، لما عرفت من عدم الرجوع الى الاستصحاب في هذا القسم مع ان العام قد اخذ الزمان فيه بنحو الواحد المستمر.

و على كل فقد اشار المصنف الى عدم الرجوع في هذا القسم الى عموم العام و لا الى الخاص و لا الى الاستصحاب و ان المرجع ساير الاصول بقوله: ((و ان كان مفاد العام على النحو الاول)) بان يكون الزمان مأخوذا فيه بنحو الواحد المستمر ظرفا للحكم ((و الخاص على النحو الثاني)) بان يكون الزمان مأخوذا فيه بما هو قيد للموضوع ((فلا مورد)) في هذا القسم ((للاستصحاب))، و الوجه في ذلك ما اشار اليه بقوله: ((فانه و ان لم يكن هناك دلالة)) لدليل لفظي ((اصلا)) لما عرفت من عدم الدلالة لا من العام كما سيشير اليه و لا من الخاص ((إلا ان انسحاب الحكم الخاص الى غير مورد دلالاته)) و هو الزمان الذي يكون بعد انقضاء زمان الخيار، و بهذا اشار الى عدم دلالة الخاص على ثبوت حكمه فيما بعد انقضاء زمانه، و لكن الاستصحاب ايضا لا مجال له، لان هذا الزمان لا ينسحب اليه حكم الخاص بواسطة الاستصحاب، لان جريان الاستصحاب فيه فاقد لشرط جريان الاستصحاب و هو اتحاد الموضوع في القضية المتيقنة و القضية المشكوكه، فانسحاب الحكم بواسطة الاستصحاب ((من اسراء حكم موضوع الى)) موضوع ((آخر لا)) من ((استصحاب حكم الموضوع)) في القضية المتيقنة الى نفس الموضوع في القضية

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣١٢

و إن كان مفادهما على العكس كان المرجع هو العام، للاقتصار في تخصيصه بمقدار دلالة الخاص (١)، و لكنه لو لا- دلالاته لكان الاستصحاب

المشكوكه. ثم اشار الى عدم الرجوع فيه الى العام بقوله: ((و لا مجال ايضا للتمسك بالعام لما مرّ آنفا)) في القسم الاول كما عرفت، و لما لم يكن العام مرجعا و لا الخاص و لا مجال لجريان الاستصحاب فيه ((فلا بد من الرجوع)) فيه ((الى ساير الاصول)) الأخر غير الاستصحاب.

(١) هذا هو القسم الرابع و هو ما كان مفاد العام على النحو الثاني، بان يكون الزمان مأخوذا فيه بنحو التقطيع، و اما الخاص فيكون الزمان مأخوذا فيه بنحو الواحد المستمر ظرفا للحكم، و في هذا القسم يكون المرجع هو العام بعد انقضاء زمان الخاص، لما عرفت من ان الزمان اذا كان مأخوذا في العام بنحو التقطيع يكون منحلا الى افراد متعددة بتعدد قطعات الزمان، فاذا خصّص باخراج قطعة من الزمان منه يكون الخاص فيها دالا- على حكم فيها غير حكم العام، فلا- ينثلم ظهور العام بالنسبة الى قطعات الزمان الآخر التي منها القطعة من الزمان الواقعة بعد انقضاء قطعة الزمان في الخاص. فاتضح ان العام هو المرجع بعد انقضاء زمان الخاص، فاذا دلّ اوفوا بالعقود- مثلا- على ثبوت حكم الوفاء لكل عقد في كل زمان، ثم خصّص بدليل خاص يدل على ثبوت الخيار مثلا في اثناء عقد

البيع، على نحو يكون الزمان في الخيار مأخوذاً بنحو الواحد المستمر ظرفاً للحكم، فبعد انقضاء زمان الخيار يكون المرجع هو أوفوا بالعقود، فيثبت به وجوب الوفاء بالعقد الدال على لزوم العقد فيما بعد انقضاء زمان الخيار. ولا يخفى أنه في فرض أخذ الزمان في الخاص بنحو الواحد المستمر ظرفاً للحكم فائدة سيشير إليها المصنف بقوله: ولكنه.

و على كل فقد أشار المصنف إلى كون العام هو المرجع في هذا القسم، فلا يرجع إلى الاستصحاب لوجود الدليل اللفظي بقوله: (و إن كان مفادها على العكس)) بان مفاد العام على النحو الثاني، بان أخذ الزمان فيه على نحو التقطيع، و كون بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣١٣

مرجعاً، لما عرفت من أن الحكم في طرف الخاص قد أخذ على نحو صح استصحابه (١)، فتأمل تعرف أن إطلاق كلام شيخنا العلامة أعلى الله

الزمان قيماً للموضع في الحكم، و مفاد الخاص أخذ الزمان فيه على نحو الواحد المستمر ظرفاً للحكم و هو النحو الأول، فعلى هذا الفرض ((كان المرجع هو العام)) فيما بعد انقضاء زمان الخاص ((ل)) ما عرفت من انحلال العام إلى أفراد من جملتها هو زمان ما بعد انقضاء زمان الخيار، و عليه فلا بد من ((الاقتصار في تخصيصه بمقدار دلالة الخاص)) و في غير ذلك يكون هو المرجع، و لا يرجع إلى الخاص و لا- إلى الاستصحاب، أما إلى الخاص فلنفس انقضاء زمانه، و أما إلى الاستصحاب فلوجود الدليل اللفظي و هو العام.

(١) حاصله: إن الزمان في الخاص بعد أن كان مأخوذاً بنحو الواحد المستمر ظرفاً للحكم فلا يكون الزمان مأخوذاً فيه قيماً للموضوع، و حيث لم يكن مأخوذاً فيه كذلك فلا يكون للخاص دلالة على عدم ثبوت حكمه فيما بعد زمانه و يكون ساكتاً عن ذلك، و لما كان ساكتاً فهناك مجال لاستصحابه، فلو لم يكن العام دالاً على الحكم في هذا الزمان لكان مجال لاستصحاب حكم الخاص.

و منه يتضح الفرق بين الخاص الذي أخذ الزمان فيه قيماً للموضوع الحكم كما في القسم الثالث، و بين الخاص الذي أخذ الزمان واحداً مستمراً ظرفاً للحكم كما في هذا القسم الرابع: في أن الخاص في القسم الثالث لا مجال فيه للاستصحاب لما عرفت من عدم اتحاد الموضوع في القضية المتيقنة و القضية المشكوكة، و الخاص في هذا القسم لا مانع من جريان الاستصحاب فيه لو لا دلالة العام على الحكم فيه. و إلى هذا أشار بقوله: ((و لكنه)) أي و لكن في هذا القسم الرابع الذي أخذ الزمان في الخاص بنحو الواحد المستمر ظرفاً للحكم ((لو لا- دلالة)) أي لو لا- دلالة العام فيه على الحكم ((لكن الاستصحاب مرجعاً لما عرفت من أن الحكم في طرف الخاص قد أخذ على نحو صح استصحابه)) بخلافه في القسم الثالث فإنه حيث أخذ الزمان بنحو يكون قيماً

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣١٤

مقامه في المقام نفياً و إثباتاً في غير محله (١).

للموضوع فلا يصح استصحابه، و حيث أخذ في هذا القسم ظرفاً فلا يكون قيماً للموضوع حتى يكون استصحابه من باب تسريته حكم موضوع في القضية المتيقنة لموضوع آخر في القضية المشكوكة، بل يكون استصحابه من استصحاب حكم الموضوع في القضية المتيقنة لنفس الموضوع في القضية المشكوكة كما مر بيانه تفصيلاً.

(١) توضيحه: أنه قد مر في أول التنبيه أن الأقوال ثلاثة: قول المصنف و قد عرفته تفصيلاً، و قول الشيخ الأعظم و ظاهره التفصيل، و أنه إذا كان الزمان مأخوذاً في العام بنحو كونه واحداً مستمراً ظرفاً للحكم يكون المرجع هو الاستصحاب لخاص بعد انقضاء زمان الخاص، و لا يكون العام مرجعاً أصلاً، و قد عرفت ما فيه مما مر من أنه، تارة يكون العام مرجعاً فيما كان الخاص مخصصاً للعام من الأول، فالعام و إن كان الزمان ظرفاً فيه لكنه مع ذلك يكون هو المرجع بعد التخصيص كما عرفت في القسم الأول، و أخرى يكون

الزمان في العام ظرفا ايضا ولا يكون العام مرجعا كما في القسم الثالث، ولكنه لا مجال فيه للاستصحاب ايضا كما مر بيانه. و اذا كان الزمان مأخوذا في العام بنحو التقطيع و اخذ الزمان قيذا للموضوع فظاهر الشيخ ان المرجع هو العام بعد زمان الخاص، و لا يرجع الى الاستصحاب في هذا الفرض و لو فرض عدم حجيه العام لاجل المعارضة مثلا. و قد عرفت ما فيه مما مر في القسم الرابع من ان العام و ان كان هو المرجع إلا انه لا نقص في جريان الاستصحاب لحكم الخاص، حيث ان الزمان قد اخذ في الخاص بنحو يكون ظرفا مستمرا واحدا، فلا مانع من استصحابه لو لم يكن العام دالا على الحكم.

فظهر - مما مر - ما في كلام الشيخ نفيا و اثباتا، فانه لا وجه لنفيه لحجيه العام اصلا و رجوعه الى الاستصحاب فيما اذا كان الزمان مأخوذا في العام ظرفا واحدا مستمرا، لما عرفت من ان الخاص اذا كان مخصصا للعام من الاول فالعام يكون هو المرجع و ان اخذ الزمان ظرفا، لما مر في القسم الاول.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣١٥

الرابع عشر: الظاهر أن الشك في أخبار الباب و كلمات الاصحاب هو خلاف اليقين، فمع الظن بالخلاف فضلا عن الظن بالوفاق يجري الاستصحاب (١)، و يدل عليه - مضافا إلى أنه كذلك لغة كما في الصحاح،

و لا - وجه لاثباته كون المرجع هو الاستصحاب مطلقا فيما اذا كان الزمان ظرفا واحدا مستمرا، لما عرفت من عدم الرجوع الى الاستصحاب و ان كان الزمان ظرفا للعام، فيما اذا كان الزمان في الخاص مأخوذا بنحو كونه قيذا للموضوع، فان المرجع فيه ساير الاصول دون الاستصحاب كما مر في القسم الثالث. و لا - وجه لنفيه الاستصحاب مطلقا فيما اذا كان الزمان مأخوذا في العام بنحو التقطيع و لو لم يكن العام بحجة لاجل المعارضة فقد عرفت انه لا مانع من الرجوع الى الاستصحاب لوجدانه لاتحاد الموضوع في القضية المتيقنة و القضية المشكوكة، كما مر بيانه في القسم الرابع.

لا يخفى ان القول الثالث و هو كون العام مرجعا مطلق سواء في الواحد المستمر و في غيره، و لا وجه للتفصيل الذي ذكره المصنف، و لا لما ذكره الشيخ، و الوجه فيه ان العام له دالتان: دلالة من حيث العموم بالنسبة الى افراد العقود كعقد البيع و عقد الاجارة و غيرهما من العقود، و دلالة من حيث الاطلاق و هو الوفاء بالعقد بالنسبة الى الزمان، و للاطلاق دلالة على وجوب الوفاء بالعقد في كل قطعة من قطعات الزمان، و لذا كان له عصيانات متعددة بحيث يمكن ان يطبع و يفى بالعقد في بعض قطعات الزمان، و يمكن ان يعصى و لا - يفى به في القطعة الاخرى، و لا يكون الاطلاق فيه نظر الى الجمع بين القيود حتى يقال ان المفروض ان النظر فيه الى الزمان بنحو الواحد المستمر، لان المراد من الاطلاق عدم النظر الى اخذ القيود بنحو اللابشرط القسمي و ليس فيه جمع بين القيود.

(١)

[الرابع عشر: المراد بالشك في الاستصحاب خلاف اليقين]

إشارة

الغرض من هذا التنبيه هو اثبات ان الاستصحاب قوامه باليقين في الزمان السابق و عدم اليقين في الزمان اللاحق، و لا خصوصية للشك الاصطلاحي الذي هو تساوى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣١٦

.....

الطرفين، بل لا بد من ترتيب آثار اليقين السابق في حال حصول الظن بغير ما كان قد تعلق به اليقين، واما ترتيب الآثار مع قيام الظن بما يوافق ما تعلق به اليقين ربما يقال انه بالاولوية، لانه مع لزوم ترتيب آثار اليقين في حال تساوى الطرفين في الزمان اللاحق فبالطريق الاولى ان يؤخذ باليقين فيما قام الظن على وفاقه في الزمان اللاحق.

و على كل فمحل الاستدلال هو فيما قام الظن على خلاف ما تعلق به اليقين، بان يحصل اليقين بوجود شيء - مثلا - في الزمان السابق ثم يحصل الظن بعدم وجوده في الزمان اللاحق، فاذا كان ما دل على حجية الاستصحاب دالا على الاخذ باليقين في السابق في حال عدم اليقين في اللاحق فلا بد و ان يكون المراد بالشك ما يشمل الظن بالخلاف.

و ينبغي ان لا يخفى انه بناء على كون مدرك حجية الاستصحاب هو الاجماع للقاعدة الاولى - ما لم يعلم بشموله للظن بالخلاف - تقتضى الاقتصار فيه على خصوص تساوى الطرفين و الظن بالوفاق، لانه ليس له لسان لفظي حتى يستدل بعمومه او باطلاقه على شموله للظن بالخلاف.

و ان كان مدركه بناء العقلاء فلا - بد من مراجعة بنائهم في مقام الظن بالخلاف، فان كان بناؤهم على ترتيب آثار اليقين فيه كانت حجية الاستصحاب شاملة للظن بالخلاف، و الا فلا بد من الاقتصار على خصوص مورد الشك و الظن بالوفاق.

و ان كان مدرك الاستصحاب كونه من الامارات الظنية، فان كان هو الظن الشخصي فلا - ريب في عدم حجته في مقام الظن بالخلاف، و ان كان هو الظن النوعي فان كان الظن النوعي مقيدا بعدم قيام الظن الشخصي على الخلاف فلا يكون حجة في مقام الظن بالخلاف ايضا، و ان لم يكن الظن النوعي مقيدا بعدم قيام الظن الشخصي على الخلاف فيكون حجة من مورد الظن بالخلاف.

و ان كان مدرك الاستصحاب هو الاخبار، فقد استدل على كونه حجة مطلقا حتى في مورد الظن بالخلاف بوجوه تزيد على ما اشار اليها في المتن، و في المتن اشار

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣١٧

و تعارف استعماله فيه في الاخبار في غير باب (١) - قوله عليه السلام في اخبار الباب و لكن تنقضه بيقين آخر حيث ان ظاهره انه في بيان تحديد ما ينقض به اليقين و انه ليس إلا اليقين (٢)، و قوله أيضا لا حتى يستيقن أنه قد نام

الى جملة منها ارتضى بعضها و اورد على بعضها. و قد اشار الى ان الوجوه المستدل بها لكون دليل الاستصحاب حجة حتى في مقام الظن بالخلاف موردها ما اذا كان دليل حجية الاستصحاب هو الاخبار، بان يكون المراد من الشك الوارد فيها هو ما يعم الظن بالخلاف، لا - خصوص ما اذا تساوى الطرفان او كان هناك ظن بالوفاق بقوله: ((الظاهر ان الشك في اخبار الباب و كلمات الاصحاب)) يراد به ما ((هو خلاف اليقين فمع الظن بالخلاف فضلا عن الظن بالوفاق يجري الاستصحاب)) و وجه الترقى في قوله فضلا واضح، لانه اذا كان المراد من الشك ما يعم مورد الظن بالخلاف فبطريق اولي يعم مورد الظن بالوفاق.

(١) اشار بقوله مضافا الى وجهين يقتضيان عموم الشك الوارد في الاخبار لمورد الظن بالخلاف: الاول: ان معنى الشك في اللغة هو خلاف اليقين لا خصوص تساوى الطرفين، و اليه اشار بقوله: ((مضافا الى انه كذلك لغة كما في الصحاح)).

الثاني: انه قد ورد لفظ الشك في غير باب الاستصحاب و قد اريد منه عدم اليقين كما في باب الشك في عدد الركعات، فان من لاحظ باب الشك في عدد الركعات يرى ان المراد من الشك فيها هو عدم اليقين، و اليه اشار بالعطف بقوله: ((و تعارف استعماله فيه)) أي مما يدل على ان المراد من الشك في باب الاستصحاب هو عدم اليقين هو تعارف استعمال له: أي استعمال الشك فيه أي في عدم اليقين ((في الاخبار)) الواردة ((في غير باب)) الاستصحاب كباب الشك في عدد الركعات.

(٢)

حاصله: انه قد ورد في خصوص اخبار باب الاستصحاب قرائن تدل على ان المراد بالشك فيها هو عدم اليقين:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣١٨

بعد السؤال عنه عليه السلام عما إذا حرك في جنبه شيء و هو لا يعلم حيث دل بإطلاقه مع ترك الاستفصال بين ما إذا أفادت هذه الامارة الظن، و ما إذا لم تفد، بدهاء أنها لو لم تكن مفيدة له دائما لكانت مفيدة له أحيانا، على عموم النفي لصورة الافادة (١)، و قوله عليه السلام بعده

القرينة الاولى: ما في صحيحة زرارة الاولى و هي انه بعد ان نهى عن نقض اليقين بالشك، قال عليه السلام: و لكن تنقضه بيقين آخر، فان قوله و لكن تنقضه بيقين آخر قد ورد لبيان تحديد ما ينقض به اليقين السابق و هو اليقين اللاحق القائم على خلاف اليقين السابق، و اذا كان الحد لتنقض اليقين السابق هو اليقين اللاحق القائم على خلافه كان هذا الكلام دالا على ان اليقين السابق لا ينقض بالظن القائم على خلافه، و لازم هذا كون المراد من الشك المنهى عن نقض اليقين به هو ما يعم الظن بالخلاف.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((قوله عليه السلام في اخبار الباب)) أى ان قوله عليه السلام في اخبار الباب و هو قوله ((و لكن تنقضه بيقين آخر)) يدل على ان المراد بالشك ما يعم الظن بالخلاف و ذلك ((حيث ان ظاهره)) فى قوله عليه السلام و لكن تنقضه بيقين آخر ((انه فى)) مقام ((بيان تحديد ما ينقض به اليقين و انه ليس هو إلا اليقين)) و لازم التحديد هو حصر الناقض لليقين باليقين، و اذا كان ما ينقض اليقين هو اليقين فغير اليقين مما نهى عن النقض به، و غير اليقين ما يعم الظن بالخلاف، و لازم هذا كون المراد من الشك ما يعم الظن بالخلاف.

(١) هذه هي القرينة الثانية التي وردت في هذه الصحيحة ايضا، و هي قوله عليه السلام لا حتى يستيقن انه قد نام، فانه قد ورد هذا جوابا لسؤال زرارة عن اذا حرك في جنبه شيء و هو لا يعلم، فهل يكون ذلك اماره على حصول النوم الناقض للوضوء ام لا؟ فقال عليه السلام فى جوابه: لا حتى يستيقن انه قد نام، و المفهوم من هذا الكلام ان المدار فى ما ينقض اليقين بالوضوء هو حصول اليقين بالنوم الذى هو الناقض، فما لم يتيقن لاحقا بخلاف ما تعلق به اليقين السابق لا ينقض اليقين السابق. و هذا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣١٩

.....

الكلام ايضا يدل على تحديد الناقض لليقين و حصره باليقين، و هو يدل على ان ما عدا اليقين لا ينقض اليقين.

و بعبارة اخرى: ان السائل ذكر فى سؤاله ما يمكن ان يكون اماره نوعيه على حصول الناقض، و جواب الامام له جعل المدار على حصول اليقين، و لم يعتن بهذه الامارة النوعيه، و لم يفصل بين كون عدم احساسه بتحريك شيء فى جنبه مما يوجب الظن بالخلاف او الشك، بل جعل المدار على حصول اليقين، فجوابه عليه السلام و هو قوله لا- حتى يستيقن انه قد نام له اطلاق يدل على انه ان حرك فى جنبه شيء و هو لا يعلم لا ينقض اليقين بالطهارة و ان ظن بالخلاف، فترك التفصيل من الامام عليه السلام و عدم اعتناؤه بالامارة النوعيه و حصره للناقض باليقين يدل على ان المراد من الشك فى قوله لا ينقض اليقين بالشك هو ما يعم الظن بالخلاف.

هذا كله اذا لم نقل بان قصد السائل هو السؤال عن خصوص الظن بالخلاف، لانه ما ذكره مما يستلزم بطبعه الظن بالخلاف غالبا، فاجاب الامام عليه السلام بقوله لا حتى يستيقن يكون مورد عدم الاعتناء بالظن بالخلاف و انه من نقض اليقين بالشك، فيكون نصا قائما على ان المراد من الشك هو ما يعم الظن بالخلاف.

لا يخفى ان محل الكلام هو الظن الشخصى بالخلاف، فان كان قول السائل فان حرك فى جنبه شيء و هو لا يعلم يريد به الامارة

النوعية على الظن بالخلاف، فحيث لا- ملازمة بين الامارة النوعية و الظن الشخصي، فلا بد من كون القرينة على عدم اعتبار الظن الشخصي بالخلاف هو ترك الاستفصال كما هو ظاهر المتن. و ان كان قول السائل فان حرك ... الى آخره يريد به ما يوجب الظن الشخصي بالخلاف، فنفي عدم اعتباره في كلام الامام عليه السلام يكون نصا في عدم الاعتناء بالظن بالخلاف. بل يمكن ان يقال ان ظاهر سؤال السائل انه عما يوجب الظن بالخلاف، لان ذلك بعد ان بين له الامام عليه السلام: بانه قد تنام العين و لا ينام القلب، فيكون اوضح دلالة على عدم اعتبار الظن بالخلاف، و الوجه في كون السؤال عن ذلك، انه بعد ان بين بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٢٠

.....

الامام عليه السلام انه لا- ملازمة بين الخفقة و الخفتين و النوم سأل عما له الملازمة عادة، و من الواضح ان ما له الملازمة العادية يوجب الظن بالخلاف، فقول السائل فان حرك في جنبه شيء و هو لا يعلم ظاهر جدا في انه سؤال عما يوجب الظن بالخلاف. فتحصل مما ذكرنا: ان السؤال اذا كان عن خصوص الظن بالخلاف لم نحتج الى التمسك بالاطلاق و ترك الاستفصال، بل يكون قوله عليه السلام لا- حتى يستيقن بكون مورده ان الظن بالخلاف من نقض اليقين بالشك، و ان كان السؤال عما هو اعم من الشك و الظن بالخلاف، كان الاطلاق بترك الاستفصال في مقام الجواب دليلا على ذلك. و يظهر من المصنف ان الدليل هو الاطلاق و ترك الاستفصال.

و على كل فقوله عليه السلام لا حتى يستيقن قرينة في هذه الصحيحة على ان المراد من الشك الذي قد نهى عن نقض اليقين به هو ما يعم الظن بالخلاف. و الى ذلك اشار بقوله: (و قوله ايضا لا حتى يستيقن انه قد نام بعد السؤال عنه عليه السلام عما اذا حرك في جنبه شيء و هو لا يعلم)) دليل على ان الشك في قوله عليه السلام لا ينقض اليقين بالشك الواقع بعد هذا السؤال و الجواب مما يعم الظن بالخلاف (حيث دل)) قوله لا- حتى يستيقن (باطلاقه مع ترك الاستفصال بين ما اذا افادت هذه الامارة)) و هي التحريك للشيء بالجنب و لا- يعلم به (الظن)) بالخلاف (و ما اذا لم تفد)) الظن بالخلاف على ان الشك مما يعم الظن بالخلاف. ثم اشار الى الوجه في هذا الاطلاق بقوله: (بداهة)) ان التحريك و عدم العلم به اذا كان اماره على النوم ف (انها لو لم تكن مفيدة له)) أى للظن بالخلاف (دائما لكانت مفيدة له)) أى للظن بالخلاف (احيانا)) فترك الاستفصال في مقام الجواب يكون دالا باطلاقه (على عموم النفي)) في قوله لا- حتى يستيقن (لصورة الافادة)) للظن بالخلاف، و لا- يخفى ان الجار و المجرور و هو قول المصنف على عموم النفي متعلق بقوله حيث دل باطلاقه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٢١

و لا تنقض اليقين بالشك أن الحكم في المغي مطلقا هو عدم نقض اليقين بالشك، كما لا يخفى (١).

(١) توضيحه: ان الرواية كان مضمون السؤال فيها ابتداء هو ان الشخص يكون على يقين من وضوئه ثم يعرضه الشك بواسطة الخفقة و الخفتين، فيجب الامام بما يكون وجوده كاشفا عن النوم الحقيقي و هو نوم العين و الاذن، ثم يسأل السائل بانه ربما تقوم اماره عادية على النوم و هو انه يحرك في جنب الشخص شيء و هو لا يعلم، فيجب الامام عليه السلام بقوله: لا حتى يستيقن انه قد نام. و مضمون معنى كلامه عليه السلام: انه لا ينقض وضوءه عملا حتى يستيقن بالنوم، و معنى ذلك ان الحكم لمن ايقن بالوضوء هو عدم نقض الوضوء، و هذا الحكم مغيا باليقين بعدم الوضوء، و بعد ان جعل الحكم لمن ايقن بالوضوء هو استمراره و ابقاؤه الى ان يحصل اليقين بالعدم، فمعناه ان اليقين لا ينفي بقاءه حكما الا اليقين بعدمه، فالغاية التي ينتهي بها الحكم هو اليقين بالعدم، و ما سوى ذلك فليس بغاية و لا يصح النقض به، و باطلاقه او نصه يدل على ان الظن بالخلاف لا يكون غاية لهذا الحكم الذي هو المغي.

و بعد تمامية هذه الدلالة في اليقين بالوضوء عقبه بضابطة تدل على ان مطلق اليقين لا ينقض ليشمل غير مورد السؤال و هو الوضوء، لتكون قاعدة كلية تشمل كل يقين سابق تعقبه الشك، فقوله عليه السلام و لا ينقض اليقين بالشك- بعد التمهيد السابق بقرائنه- يكون دليلا على ان المراد بالشك في قوله و لا ينقض اليقين بالشك- بعد التمهيد المتقدم في الوضوء الذي يعم الظن بالخلاف- هو ضابطة لمطلق اليقين و الشك. و هذا هو مراد المصنف من قوله: ((و قوله عليه السلام بعده)) أى بعد التمهيد الذى كان شاملا باطلاقه للظن بالخلاف قول الامام عليه السلام بعده ((و لا- تنقض اليقين بالشك ان الحكم فى المغيبي)) و هو اليقين السابق سواء كان متعلقا بالوضوء او غيره لا ينقض بالشك الذى قد اريد به ما يشمل الظن بالخلاف، فالمراد من هذه الضابطة الواقعة بعد القرائن الدالة باطلاقها او بنصها على ان الشك فيها مما يشمل الظن

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٢٢

و قد استدل عليه أيضا بوجهين آخرين: الاول: الاجماع القطعى على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف على تقدير اعتباره من باب الاخبار.

و فيه: إنه لا وجه لدعواه و لو سلم اتفاق الاصحاب على الاعتبار، لاحتمال أن يكون ذلك من جهة ظهور دلالة الاخبار عليه (١).

بالخلاف ((هو عدم نقض اليقين بالشك)) الشامل للظن بالخلاف يعم غير الوضوء، و انه ثابت مطلقا لكل يقين سابق، و يستمر هذا الحكم بابقائه حتى ينقض باليقين على عدمه.

(١)

[دعوى الاجماع و ايراد المصنف عليها]

حاصله: دعوى الاجماع على حجية الاستصحاب المستفاد من الاخبار لمورد الظن بالخلاف، بمعنى ان الاصحاب مجمعون على ان دليل الاستصحاب اذا كان هو الاخبار فهو مما يعم مورد الظن بالخلاف. و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: ((الاجماع القطعى ... الى آخر الجملة)) ... و قد اورد عليه المصنف بايرادين:

الاول: عدم تسليم هذه الدعوى، فانه لا- علم لنا باتفاقهم على ذلك حيث يكون الدليل هو الاخبار، و لعل هناك منهم من يقول باختصاصه بخصوص عدم مورد الظن بالخلاف، او لعله لائن الاستدلال بالاخبار مما التفت اليه المتأخرون و لم يكن له فى كلام المتقدمين اثر، فدعوى الاجماع فى مسألة متاخرة لا يخلو عن الجزاف.

الثانى: ان الاجماع انما يصح كونه دليلا- للحكم بنفسه- أى بان يكون بما هو اجماع دليل على الحكم- حيث لا يحتمل ان يكون مدرك دعوى الاجماع شيئا آخر غير الاجماع، و إلا كان مرجع ذلك الى كون الشيء الآخر هو الدليل دون الاجماع.

و احتمال المدرك فى دعوى هذا الاجماع موجود، لاحتمال كون مدركه هو الاخبار الدالة على حجية الاستصحاب، و قد عرفت دلالة اخبار الاستصحاب على ذلك بالقرائن التى مرت الاشارة اليها، فاذا كان من المحتمل ان مدرك هذا الاجماع هو

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٢٣

.....

الاخبار لم يكن هذا الاجماع المدعى دليلا بنفسه، بل يكون مرجعه الى دلالة الاخبار على ذلك.

و قد اشار (قدس سره) الى الايراد الاول بقوله: ((و فيه انه لا وجه لدعواه)) أى لا وجه لدعوى الاجماع ((و لو سلم)) صحة هذا الاجماع المدعى و هو ((اتفاق الاصحاب على الاعتبار)) فانه لنا ان لا نسلم هذه الدعوى، لعدم العلم باتفاق الاصحاب على ذلك

على فرض كون دليل الاستصحاب هو الاخبار او لعدم صحة دعوى الاجماع فى هذه المسألة المتأخرة. و اشار الى الايراد الثانى بقوله: ((لا احتمال ان يكون ذلك)) أى ان الاجماع انما يكون بنفسه دليلا على حجية الاستصحاب لمورد الظن بالخلاف حيث لا يحتمل كون مدرك الاجماع على الشمول للظن بالخلاف هو الاطلاق الذى دلت عليه الاخبار بالقرائن المتقدمة، و إلا يكون الدليل هو الاخبار، و يكون مرجع هذا الاجماع الى الاجماع على دلالة الاخبار، و الاجماع على الدلالة للقرائن ليس بحجة بل لا بد من مراجعته نفس الدليل و قرائن الدلالة، لانه ليس باجماع على نفس الحكم، بل هو اجماع على دلالة دليل الحكم، و حيث ان دلالة الدليل ترجع الى الظهور فلا- بد من الرجوع الى نفس الدليل، ليقوم نفس الظهور عند المفتى بحجية الاستصحاب بحيث تشمل مورد الظن بالخلاف، لان المتحصل من هذا الاجماع هو ان الاصحاب يرون ان لهذا الدليل ظهورا يدل على الحجية فى مورد الظن بالخلاف، و كون الاصحاب متفقين على الظهور لا يجعله ظهورا عند المفتى، بل لا بد له من مراجعته نفس الدليل ليقوم عنده الظهور. و على كل فاحتمال كون المدرك للاجماع هو ظهور الاخبار يسقطه عن كونه دليلا بنفسه.

و الحاصل: ان قول المصنف ((لا احتمال ان يكون ذلك)) هو متعلق بقوله لا وجه لدعواه، و التقدير انه لا وجه لدعوى هذا الاجماع لاحتمال ان يكون المدرك لذلك الاجماع قد كان ((من جهة ظهور دلالة الاخبار عليه)) أى على الاطلاق لمورد الظن بالخلاف.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٢٤

الثانى: ان الظن غير المعبر، ان علم بعدم اعتباره بالدليل، فمعناه أن وجوده كعدمه عند الشارع، و أن كلما يترتب شرعا على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده، و إن كان مما شك فى اعتباره، فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلى السابق بسببه إلى نقض اليقين بالشك، فتأمل جيدا (١).

(١) حاصل هذا الوجه الثانى: ان الظن بالخلاف الذى يتوهم عدم شمول ادلة الاستصحاب له هو الظن غير المعبر، لان الظن المعبر مما يصح نقض اليقين السابق به، فانه لو قامت الامارة المعبرة كالبيئة- مثلا- على خلاف ما تعلق اليقين السابق به، فلا اشكال فى لزوم الاخذ بها فى الزمان اللاحق، فمن كان متيقنا- مثلا- بطهارة شىء فى زمان ثم قامت البيئة على نجاسته فى الزمان اللاحق فلا ريب فى لزوم ترتيب آثار النجاسة عليه. فمحل التوهم لعدم شمول ادلة الاستصحاب هو قيام الظن غير المعبر فى الزمان اللاحق على خلاف ما تعلق به اليقين فى الزمان السابق، و لا يخلو عدم اعتبار هذا الظن اما لقيام دليل معتبر على عدم اعتباره كالظن الحاصل من القياس، و مرجع قيام الدليل المعبر على الغاء هذا الظن هو ان هذا الظن وجوده كعدمه عند الشارع، و معنى هذا ان هذا الظن يترتب على وجوده ما يترتب على عدمه، و حيث لا- يكون الظن بالخلاف معدوما، فلا بد و ان يكون الحكم فى مقامه حكم الظن بالوفاق او الشك و تساوى الطرفين، و لا اشكال ان فى مقام قيام الظن بالوفاق و فى مقام الشك و تساوى الطرفين الاستصحاب حجة، فالدليل الدال على الغاء هذا الظن الذى كان معناه ترتيب آثار عدم هذا الظن فى حال وجوده يكون دليلا على حجية الاستصحاب، لانه هو الاثر الذى يترتب على عدم هذا الظن و هذا هو المراد من قوله: ((ان الظن غير المعبر ان علم بعدم اعتباره بالدليل)) بان يقوم الدليل المعبر على الغائه ((فمعناه)) أى فمعنى قيام الدليل المعبر على الغاء هذا الظن هو ((ان وجوده كعدمه عند الشارع)) و لازم ذلك هو ((ان كلما يترتب شرعا على

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٢٥

وفيه: ان قضية عدم اعتباره لالغائه أو لعدم الدليل على اعتباره لا تكاد تكون إلا عدم إثبات مضمونه به تعبدا، ليرتب عليه آثاره شرعا، لا ترتيب آثار الشك مع عدمه، بل لا بد حينئذ فى تعيين أن الوظيفة أى أصل من الاصول العملية من الدليل، فلو فرض عدم دلالة الاخبار معه

تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده)) و حيث كان المترتب على تقدير عدمه هو حجية الاستصحاب فلا بد و ان يكون المترتب على تقدير وجوده هو حجية الاستصحاب ايضا، هذا اذا كان القائم على الغاء هذا الظن هو الدليل المعبر. و اما اذا كان الظن مما لم يتم على اعتباره دليل بان يكون مشكوك الاعتبار، كالظن الحاصل من الخبر الواحد في الموضوعات مثلا، بناء على ان المتيقن هو حجية الخبر بالاحكام دون الموضوعات، و انه لا بد في الموضوعات من قيام البيئه، فيكون هذا الظن مما لم يتم على اعتباره و لا على عدم اعتباره دليل معتبر، فهذا الظن يكون مشكوك الاعتبار، و اذا كان هذا الظن مما شك في اعتباره فانه يكون من مصاديق نقض اليقين بالشك، لانه بعد ان كان مشكوك الاعتبار فالأخذ به من الاخذ بالشك، فيكون مما يشمله النهي في قوله عليه السلام و لا ينقض اليقين بالشك، و هذا هو مراده من قوله: ((و ان كان مما شك في اعتباره)) بان يكون الظن بالخلاف مما لم يتم على اعتباره و لا على عدم اعتباره دليل معتبر فيكون مشكوك الاعتبار، و على هذا ((ف)) يكون مشمولاً للنهي في قوله و لا ينقض اليقين، لان ((مرجع رفع اليد عن اليقين)) السابق المتعلق ((بالحكم الفعلي السابق بسببه)) أي بسبب هذا الظن ((الى نقض اليقين بالشك)) لان المفروض كون هذا الظن مما شك في اعتباره، فالأخذ به من الاخذ بالشك المنهي عنه في قوله و لا ينقض اليقين بالشك.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٢٦

على اعتبار الاستصحاب فلا بد من الانتهاء إلى سائر الاصول بلا شبهة و لا ارتياب، و لعله أشير إليه بالامر بالتأمل، فتأمل جيدا (١).

(١) ينبغي ان لا يخفى ان المتحصل من كل ما يأتي انه يرد على الوجه الاول و هو الظن الذي قام على عدم اعتباره دليل خاص ايراد واحد، و يرد على الوجه الثاني و هو الظن الذي لم يتم على عدم اعتباره دليل خاص إيرادان. و حاصل الايراد الاول الذي اورد على الوجه الثاني هو: ان ما اورده المورد على الظن الذي قام على عدم اعتباره دليل خاص كالظن القياسي يرد ايضا على الظن الذي شك في اعتباره، فانه و ان لم يتم على عدم اعتباره دليل خاص، إلا انه مما قام على عدم اعتباره الدليل العام، لان القاعدة الاولى كما تقدم في اول مبحث الظن هو عدم اعتبار مشكوك الاعتبار، و ان هذا الظن وجوده بمنزلة عدمه، فلا وجه لاختصاص قوله- و ان كلما يترتب شرعا على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده- بالظن الذي قام الدليل الخاص على عدم اعتباره، لان الظن الذي قام الدليل العام على عدم اعتباره هو ايضا لا بد و ان يكون عند المستدل بهذا الوجه من مصاديق هذه الكلية، و انه كلما يترتب شرعا على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده، فلا فرق بين الظنين في ان ما يترتب شرعا على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده، و الى هذا اشار بالعطف في قوله: ((او لعدم الدليل على اعتباره)) على قوله ((لالغائه))، و بهذا العطف يشير الى ان الظن الذي لم يتم على اعتباره دليل هو كالظن الذي قام الدليل الخاص على الغائه، لان هذا الظن الذي لم يتم على اعتباره دليل خاص قد قام الدليل العام على الغائه ايضا، فما اورده على الظن الذي قام الدليل الخاص على الغائه يرد أيضا على الظن الذي لم يتم الدليل الخاص على الغائه، لانه قد قام الدليل العام على الغائه.

و اما ما اورد على الوجه الاول و هو ما قام الدليل الخاص على عدم اعتباره، فحاصله:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٢٧

.....

ان المفروض هو كون هذا الوجه دليلا بنفسه، مع تسليم كون الشك في دليل لا- تنقض اليقين بالشك هو تساوي الطرفين، بفرض غض النظر عن القرائن التي مرت الاشارة اليها، و على هذا فتقول: ان غاية ما يستفاد من الدليل الخاص القائم على الغاء الظن و الدليل العام القائم على الغاء الظن المشكوك الاعتبار هو عدم الاخذ بما قام الظن عليه، و لا يستفاد منهما ترتيب آثار الشك على وجود هذا

الظن، فان المستفاد من كون هذا الظن وجوده بمنزلة عدمه هو عدم ترتيب الاثر على وجوده لا- ترتيب آثار الشك على وجوده، لوضوح انه بعد ان كان دليل الاستصحاب دالا على ترتيب آثار على خصوص الشك المقابل للظن لا بد من اختصاص ذلك بنفس الشك، و ترتيب هذه الآثار على الظن يحتاج الى دليل خاص يدل على ترتيب آثار الشك على الظن، و لا يكون الدليل الدال على الغاء هذا الظن دالا على ترتيب آثار الشك عليه، لان المستفاد من دليل الالغاء هو عدم ترتيب الاثر على الظن لا ترتيب آثار الشك المقابل له عليه.

و بعبارة اخرى: ان دليل الالغاء يدل على ان هذا الظن لا- اثر له، لا- ان الاثر المرتب عليه هو اثر الشك، فاللازم في مثل هذا الظن الرجوع فيه الى الاصول الأخر غير الاستصحاب، لان المفروض ان دليل الاستصحاب موضوعه الشك و هو تساوى الطرفين، و دليل الالغاء لا يدل على ترتيب آثار الشك على هذا الظن، فهذا الظن لا يمكن ان يؤخذ بما قام عليه لاجل دليل الغائه، و لا يشمل دليل الاستصحاب لاختصاصه بالشك، فلا محالة يكون المرجع في قيام الظن الملغى شرعا بالدليل الخاص او بالدليل العام هو ساير الاصول الأخر غير الاستصحاب.

و اما الايراد الثاني على خصوص الظن الذى شك في اعتباره: من ان الاخذ به مرجعه الى نقض اليقين بالشك، فيكون مشمولا للنهي الوارد في دليل لا تنقض اليقين بالشك ... فمدفوع، بان الشك الذى اخذ موضوعا في دليل الاستصحاب هو الشك الذى كان متعلقا بما تعلق به اليقين السابق، لا الشك المتعلق باعتبار الظن.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٢٨

.....

و توضيح ذلك: انه اذا تعلق اليقين السابق بالوضوء، ثم تحقق الظن المشكوك الاعتبار متعلقا بالحدث و نقض الوضوء، فهناك امران: الاول: ترتيب آثار اليقين و هو البناء على الوضوء و عدم الحدث مع وجود هذا الظن، و لما كان الفرض اختصاص الاستصحاب بخصوص الشك فلا يعم المورد الذى قام الظن فيه دون الشك.

الثاني: كون نفس هذا الظن مما شك في اعتباره، فيدعى ان الاخذ به من الاخذ بالشك فيشملة دليل الاستصحاب الناهى عن الاخذ بالشك ... و فيه ان الشك في المقام هو الشك في الاعتبار دون الشك في الوضوء، لفرض كونه مما قام فيه الظن المشكوك الاعتبار على الحدث، و دليل الاستصحاب انما يدل على عدم جواز نقض الشك المتعلق باليقين لا مطلق الشك.

و الحاصل: انه لا بد في الاستصحاب الجارى ببقاء الوضوء- مثلا- من وجود شك يكون متعلقه نفس الوضوء، لا الشك الذى يكون متعلقه اعتبار الظن، للزوم اتحاد متعلق اليقين و متعلق الشك في جريان الاستصحاب، و لا يعقل جريان الاستصحاب مع عدم الشك المتعلق بما تعلق به اليقين لاجل شك متعلق بغير ما تعلق به اليقين، و المفروض ان المقام ان الوضوء المتعلق به اليقين لم يتعلق به الشك، بل كان هناك ظن متعلق بعدمه، و الشك الموجود في حال هذا الظن متعلق باعتبار هذا الظن، فمتعلق الشك غير متعلق اليقين، و لا بد في الاستصحاب من اتحاد متعلق اليقين و الشك. هذا كله في استصحاب اليقين المتعلق بالوضوء.

و اما الاستصحاب في نفس مشكوك الاعتبار، بان يقال: ان الخبر الواحد- مثلا- قد تعلق به الجعل و كان قبل تعلق الجعل به مما قد تعلق اليقين بعدم حجتيه، و بعد جعل الخبر يشك في شموله للشبهة المصداقية فيجربى الاستصحاب فيه، و مفاده عدم حجتيه في الشبهة المصداقية، إلما ان المستفاد من هذا الاستصحاب هو عدم حجية الظن الحاصل من هذا الخبر في الشبهة المصداقية، لا استصحاب الوضوء في مقام قيام

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٢٩

.....

الخبر الواحد على الحدث، و من الواضح ان المستفاد من هذا الاستصحاب لا يزيد على الدليل القائم على عدم حجية الظن كما في الظن القياسي، وقد عرفت انه لا يستلزم ترتيب آثار اليقين كما مر بيانه. فاتضح مما ذكرنا: ان هذا الوجه الثاني بجميع شقوقه غير صحيح.

وقد اشار المصنف الى ان دليل الالغاء لا يدل على اكثر من كون هذا الظن وجوده كعدمه، و لا دلالة له على ترتيب آثار الشك في حال وجود هذا الظن، و الاستصحاب حيث فرض اختصاصه بالشك فلا يشمل هذا الظن، فلا بد من الرجوع الى الاصول الآخر غير الاستصحاب بقوله: ((و لا تكاد تكون)) أى و لا تكاد تكون قضية عدم اعتباره لإلغائه بالدليل الخاص او بالعدم العام ((الا)) مستلزماً ل ((عدم اثبات مضمونه به)) أى بهذا الظن ((تعبدا)) أى ان الدليل على عدم اعتبار هذا الظن غاية دلالة هو التعبد بالغاء هذا الظن، و عدم الاخذ بما ادى اليه هذا الظن، و ان المظنون الذى قام عليه هذا الظن لا يؤخذ به، فلا يترتب على هذا الظن آثار مضمونه، فالمستفاد من دليل الالغاء هو عدم اثبات هذا الظن لمضمونه، فما لمضمونه من الآثار الشرعية لا ترتب عليه لاجل دليل الغاء هذا الظن، فهذا المظنون لا ثبوت له عند الشارع ((ليترتب عليه آثاره شرعا و لا)) دلالة لدليل الالغاء على ((ترتيب آثار الشك مع عدمه)) أى مع عدم الشك، لان المفروض انه لا وجود للشك و الموجود هو الظن ((بل لا بد حينئذ)) أى فى حال الظن بالخلاف ((فى تعيين ان الوظيفة)) الشرعية و انها ((أى اصل من الاصول العملية من)) تحصيل ((الدليل)) على تلك الوظيفة، و ذلك الدليل لا بد و ان يكون غير دليل الالغاء، لما عرفت من عدم دلالة على الوظيفة و انما يدل على الالغاء لا غير، و لا بد ايضا ان يكون غير الاستصحاب، لما عرفت ايضا من ان دليل الاستصحاب موضوعه الشك الذى هو تساوى الطرفين ((فلو فرض عدم دلالة الاخبار)) الدالة على الاستصحاب على الاخذ باليقين السابق ((معه)) أى مع تحقق الظن بالخلاف لتقومها بالشك

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٣٠

تتمه: لا يذهب عليك أنه لا بد فى الاستصحاب من بقاء الموضوع، و عدم أماره معتبرة هناك و لو على وفاقه، فها هنا مقامان: المقام الاول:

إنه لا إشكال فى اعتبار بقاء الموضوع بمعنى اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة موضوعا، كاتحادهما حكما (١)، ضرورة أنه بدونه لا يكون الشك

فلا يكون دليل الاستصحاب دالا مع تحقق الظن بالخلاف ((على اعتبار الاستصحاب فلا بد)) حينئذ ((من الانتهاء الى)) دليل آخر غير الاستصحاب من ((ساير الاصول)) الأخر.

و لا يخفى ان هذا الوجه الثانى هو ما ذكره الشيخ فى الرسالة و امر فيه بالتأمل، فمن المحتمل ان يكون امره بالتأمل اشارة الى ما ذكره المصنف من الايراد، و الى هذا اشار المصنف بقوله: ((و لعله اشير اليه بالامر بالتأمل)).

(١)

[تتمه فيها مقامان]

[المقام الاول و فيه مواضع]

إشارة

توضيحه: ان الكلام في هذا المقام الاول يكون في مواضع: الاول: في انه ما المراد من بقاء الموضوع. الثاني: الاستدلال على لزوم بقاء الموضوع الذي هو اتحاد القضية المشكوكة و القضية المتيقنة، و قد ذكر له الماتن دليلا، و ذكر له الشيخ دليلا آخر. الثالث: انه بعد لزوم بقاء الموضوع، فهل المرجع في تشخيص الموضوع الذي لا بد من بقائه في مقام الشك هو العرف أو العقل أو لسان الدليل؟

اما الكلام في الموضع الاول [و هو: في انه ما المراد من بقاء الموضوع

، فحاصله: ان هنا احتمالات ثلاثة:

الاول: ان المراد من بقاء الموضوع هو لزوم كون موضوع متعلق اليقين و الشك واحدا و هو مختار المصنف.

الثاني: ان المراد من بقاء الموضوع هو بقاء معروض المستصحب لاحقا على نحو ما كان عليه في السابق، فاذا اريد- مثلا- استصحاب قيام زيد فلا بد من وجود زيد في مقام الشك في قيامه، و اذا اريد استصحاب وجود زيد فاللازم بقاء ماهيته بما لها من التقرر الذهني، و هذا هو مختار الشيخ في الرسالة قال فيها: (ان المراد به معروض المستصحب، فاذا اريد استصحاب قيام زيد أو وجوده فلا بد من تحقق زيد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٣١

.....

في الزمان اللاحق على النحو الذي كان معروضا في السابق، سواء كان تحققه في السابق بتقرره ذهنيا او بوجوده خارجا، فزيد معروض للقيام في السابق بوصف وجوده الخارجى و للوجود بوصف تقرره ذهنيا لا بوجوده الخارجى)) [٢١] انتهى كلامه رفع مقامه.

الثالث: ان المراد من بقاء الموضوع وجود المعروض للمستصحب خارجا.

و يظهر الفرق بين مختار المصنف و مختار الشيخ في ما اذا شك في عدالة زيد مع الشك في حياته و كان الاثر مرتبا على عدالة زيد بنحو كان التامة، فبناء على مسلك الشيخ ينبغي ان لا يجرى الاستصحاب، لان معروض العدالة لما كانت متيقنة هو زيد الحى و حيث فرض الشك في حياته فلا- يجرى الاستصحاب في عدالته، لعدم احراز تحقق الموضوع فيها، و يجرى الاستصحاب على مسلك المصنف، لان المدار في جريان الاستصحاب كون موضوع متعلق اليقين و الشك واحدا، و لما كان الاثر مرتبا على العدالة بنحو كان التامة فالموضوع هو زيد و هو متحد في القضيتين.

و الفرق بين الاحتمال الثالث و مختار الشيخ و المصنف هو عدم جريان الاستصحاب في مقام الشك في وجود زيد، لانه اذا كان المستصحب هو وجود زيد فلا يكون لمعروض هذا المستصحب تحقق في الخارج، اذ لا تحقق خارجا للماهية.

ثم لا يخفى فساد الاحتمال الثالث- كما سيشير اليه- لان كون المراد من بقاء الموضوع هو وجود المعروض للمستصحب خارجا لازمه عدم جريان الاستصحاب في مقام الشك في الوجود، مع وضوح تمامية اركان الاستصحاب من اليقين السابق و الشك اللاحق في مقام الشك في وجود زيد، و ليس للموضوع في هذا الاستصحاب تحقق خارجا، لان الشك في الوجود كما هو المفروض في هذا الاستصحاب لازمه كون الموضوع الذي هو المعروض للمستصحب لا تحقق له خارجا، لبداهه انحصار

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٣٢

.....

التحقق بالوجود، و مع فرض كون المشكوك هو الوجود فلا احراز لبقاء الموضوع خارجا.

و اما الاحتمال الثانى الذى هو مختار الشيخ فى الرسالة فتوضيح عدم صحته يحتاج الى بيان امرين:

الاول: ان افق اليقين و الشك هو النفس، فمتعلقهما لا- بد من ثبوته في هذا الافق ايضا، و لازم ذلك هو ثبوت الموضوع في افق النفس، و القاعدة الفرعية التي هي ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له لا- تقتضى اكثر من ثبوت المثبت له في افق الثبوت، فاذا كان افق الموضوع الذى هو المثبت له هو النفس، فلا- تقتضى القاعدة الّا ثبوته في افق النفس لا- في افق غيره كأفق الخارج، و من الواضح ان المدار في الاستصحاب على اليقين و الشك المنحصر افقهما في النفس، فلا بد و ان يكون افق متعلقهما و افق معروض متعلقهما هو نفس افق اليقين و الشك.

و الحاصل: ان متعلق اليقين- مثلا- اذا كان عدالة زيد بنحو مفاد كان التامة فموضوعها هو زيد المتيقن به ايضا، فاذا دل الاستصحاب على ثبوت عدالته في حال الشك فلازمها ثبوت شىء هو العدالة لزيد و هو المثبت له في حال الشك، و القاعدة الفرعية تستدعى ان تكون هذه العدالة ثابتة لزيد في حال الشك لا لغيره، لانه كان هو الموضوع للعدالة المتيقنة، و من الواضح ان زيد هو الذى له ثبتت العدالة في ظرف الشك لا غيره، فالمراد من ثبوته الذى تستدعيه القاعدة الفرعية في مقام الشك كونه هو الثابت له العدالة دون غيره في هذا الحال، و لا تستدعى القاعدة ثبوت زيد خارجا في حال الشك في عدالته، فالمراد من البقاء هو كون زيد الذى هو الموضوع في مقام تعلق اليقين هو الموضوع ايضا في مقام الشك، و قد عرفت ان اليقين و الشك محل ثبوتهما هو النفس، فالمعروض أى الموضوع لا بد و ان يكون محل ثبوته هو محل ثبوت اليقين و الشك، و قد عرفت ان محل ثبوتهما هو النفس فلا بد و ان يكون

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٣٣

.....

محل ثبوت المعروض هو النفس ايضا، و لا تستدعى الثبوت في غير موطن النفس كالخارج.

الثانى: انه لا- موطن للوجود في غير مرحلة الخارج و الذهن، و الثبوت في الخارج هو الثبوت العيني، و الثبوت في الذهن هو الثبوت الذهني، و ليس الثبوت الا الوجود و لا ثبوت لغير الوجود، فلا ثبوت للماهية بالذات و انما لها الثبوت بالعرض، فتثبت بالعرض خارجا بواسطة الوجود خارجا، و تثبت بالعرض ذهنا بواسطة الوجود ذهنا، فالمراد من تقرّر الماهية ان كان هو ثبوتها بنفسها فهو واضح البطلان، اذ لا- ثبوت للماهية بنفسها من دون الوجود، و ان كان المراد تقرّرها بالعرض تبعا للوجود أى ثبوتها بتبع الوجود بالعرض، ففي مقام استصحاب وجود زيد لا تقرّر لماهية زيد لا خارجا و هو واضح لفرض الشك في الوجود خارجا، و لا ذهنا- ايضا- لانه لا ثبوت ايضا للماهية ذهنا بفرض الاغماض عن وجود زيد ذهنا، فيتعيّن ان يكون المراد من ثبوتها بما هي موضوع لاستصحاب الوجود هو ثبوتها بما هي متعلقة لليقين السابق في مقام الشك اللاحق.

فاذا عرفت ما ذكرنا... تعرف ان المراد من بقاء الموضوع هو بقاءه بمعنى كونه هو الواحد الذى عرضه اليقين و الشك، و انه لا بد من كون اليقين و الشك في الاستصحاب متحدين، و معنى ذلك هو كون اليقين المتعلق بالوصف العارض لموضوع لا بد و ان يكون ذلك الوصف المتعلق به اليقين العارض لذلك الموضوع هو متعلق الشك، بان لا يكون الشك متعلقا بوصف عارض لغير الموضوع الذى عرض عليه الوصف المتعلق به اليقين، و لا- حاجة الى لزوم اشتراط بقاء الموضوع في حال الشك على ما كان عليه سابقا، من ثبوته خارجا تارة، و تقرّره ذهنا اخرى.

و ظهر من جميع ما ذكرنا: ان الحق هو مختار المصنف، و هو كون المراد من بقاء الموضوع هو كونه واحدا في القضية المتيقنة و القضية المشكوكة في افق متعلق اليقين و الشك، و لذلك بعد ان قال (قدس سره): ((انه لا اشكال في اعتبار بقاء الموضوع))

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٣٤

في البقاء بل في الحدوث، و لا رفع اليد عن اليقين في محل الشك نقض اليقين بالشك، فاعتبار البقاء بهذا المعنى لا يحتاج إلى زيادة بيان و إقامة برهان (١)، و الاستدلال عليه باستحالة انتقال العرض إلى موضوع آخر

فسيره بقوله: ((بمعنى اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة موضوعا)) أى ان المراد من بقاء الموضوع هو كونه الموجب لان تكون القضيتان متحدتين موضوعا فى افق اليقين و الشك من دون حاجة الى اكثر من ذلك، فلا يشترط بقاؤه خارجا كما عرفت فى الاحتمال الثالث، و لا بقاؤه اما خارجا او تقرره ذهنا كما هو المستفاد من كلام الشيخ الاعظم.

(١)

[الموضع الثانى: الاستدلال على بقاء الموضوع]

بعد ان فرغ من كون المراد من بقاء الموضوع هو ما كان موجبا لاتحاد القضية المشكوكة و القضية المتيقنة فى الموضوع ... اشار الى الكلام فى الموضع الثانى و هو الاستدلال على لزوم هذا الاتحاد، و حاصل استدلاله يرجع الى وجهين:

الاول: ان المستفاد من دليل الاستصحاب هو ابقاء ما كان تعبدا، و مع عدم اتحاد القضية المشكوكة و المتيقنة لا يكون الابقاء فى مقام الشك ابقاء لما كان متيقنا، بل يكون احداثا للتعبد بشىء آخر، و اذا كان قوام الاستصحاب هو ان يكون الشك فيه شكا فى بقاء ما كان متيقنا فلا بد من اتحاد القضيتين فى الموضوع، لانه حيث لا اتحاد بين القضيتين فيه لا يكون الشك من الشك فى بقاء ما كان، بل يكون شكا فى حدوث شىء آخر.

و الوجه الثانى الدال على لزوم الاتحاد موضوعا فى القضيتين هو النهى عن نقض اليقين بالشك فى قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك، فان الاخذ بالشك اللاحق انما يكون نقضا لليقين السابق حيث يكون متعلق الشك متحدا مع متعلق اليقين، و من الواضح ان الاخذ بشك يكون متعلقا بغير ما تعلق به اليقين لا يكون نقضا لذلك اليقين، و لا يكون الاخذ به من رفع اليد عما تعلق به اليقين، فكون النقص بالشك

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٣٥

لتقومه بالموضوع و تشخصه به (١) غريب، بدهاءه أن استحالته حقيقة غير

اللاحق نقضا لليقين السابق و رفع اليد عنه فى مقام الشك رفع يد عن ذلك اليقين لا يعقل ان يتحقق الا فيما اذا كان متعلق الشك متحدا مع متعلق اليقين موضوعا.

و الى الوجه الاول اشار بقوله: ((ضرورة انه بدون)) أى بدون الاتحاد فى القضيتين ((لا يكون)) الشك من ((الشك فى البقاء)) الذى لا بد فى الاستصحاب من كون الشك فيه شكا فى البقاء ((بل)) يكون الشك مع عدم الاتحاد من الشك ((فى الحدوث)) لشيء آخر. و اشار الى الوجه الثانى و هو ان مفاد الاستصحاب هو النهى عن نقض اليقين السابق بالشك اللاحق، و مع عدم الاتحاد لا يكون الاخذ بالشك اللاحق من النقص لما تعلق به اليقين السابق و لا من رفع اليد عما تعلق به ذلك اليقين بقوله: ((و لا رفع اليد عن اليقين)) السابق ((فى محل الشك من نقض اليقين بالشك ف)) اتضح ان ((اعتبار البقاء بهذا المعنى)) أى بمعنى لزوم الاتحاد فى القضيتين المشكوكة و المتيقنة ((لا يحتاج الى زيادة بيان و)) لا ((اقامة برهان)) بل نفس دليل الاستصحاب من حيث البقاء و النقص يدل عليه.

(١) لا يخفى ان الشيخ (قدس سره) فى الرسالة اقام على لزوم الاتحاد موضوعا فى القضية المشكوكة و المتيقنة برهانا عقليا، و حاصله: ان متعلق اليقين السابق كان عارضا لموضوع خاص، و دليل الاستصحاب قد دل على لزوم التعبّد بذلك العارض فى مقام الشك: فان كان موضوع هذا العارض الذى دل الاستصحاب على التعبّد به فى مقام الشك هو الموضوع الذى قد عرضه ما تعلق به اليقين السابق فهو المطلوب.

و ان كان الموضوع للعارض في مقام الشك غير الموضوع في مقام اليقين كان لازمه هو الحكم بانتقال العرض عن موضوعه الى موضوع آخر و هو محال، لبداهه محالية انتقال العرض عن موضوعه الى موضوع آخر، لان لازمه كون العرض في ظرف الانتقال بلا موضوع، و ان كان دليل الاستصحاب دالا على بقاء العارض في مقام الشك و لو
 بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٣٦
 مستلزم لاستحالة تعبدها، و الالتزام بآثاره شرعا (١).

مع الشك في بقاء الموضوع السابق فلازمه هو الحكم ببقاء العرض و لو من غير موضوع و هو محال ايضا، لوضوح محالية بقاء العرض من غير موضوع.

و بعبارة اخرى: ان المستفاد من دليل الاستصحاب هو ابقاء المتيقن، فان كان المراد هو ابقاء المتيقن لموضوعه فهو المطلوب، لان لازم هذا هو كون المتيقن المأمور بابقائه موضوعه هو الموضوع السابق. و ان كان المراد بابقاء المتيقن في غير موضوعه فهو من انتقال العرض من موضوعه المتقوم به الى موضوع آخر، لان المستصحب هو العرض المتقوم بالموضوع الخاص في حال اليقين السابق، و قد تعلق اليقين السابق بهذا العرض المتقوم بموضوعه الخاص، فالتعبد بهذا العرض في حال الشك مع فرض عروضة لموضوع آخر هو تعبد بانتقال العرض من موضوعه الخاص المتقوم به الى موضوع آخر. و ان كان المراد ابقاء هذا العرض و لو مع الشك في موضوعه فمرجه الى التعبد و لو بلا موضوع و هو محال كسابقه، لان العرض المتقوم في مقام وجوده بالموضوع يستحيل تحققه بلا موضوع. و الحاصل: ان ما كانت حقيقته متقومة بالموضوع يستحيل تحققه من غير موضوع.

فاتضح من هذا البرهان انه لا بد من الموضوع في جريان الاستصحاب الذي مرجعه الى التعبد بعرض الموضوع و ابقائه في حال الشك، و انه لا بد و ان يكون الموضوع في حال الشك هو الموضوع في حال اليقين، و الا لزم اما انتقال العرض عن موضوعه او بقاء العرض بلا موضوع، و محالية كل منهما لا ريب فيها. و قد اختصر المصنف الاستدلال فاشار الى احد شقي التردد و هو استحالة انتقال العرض عن موضوعه بقوله: (و الاستدلال عليه باستحالة انتقال العرض ... الى آخر الجملة).

(١) قوله غريب هو خبر لقوله و الاستدلال الذي هو المبتدأ.

و حاصله: ان الاستدلال بما ذكره الشيخ من البرهان على لزوم الاتحاد في القضيتين من ناحية الموضوع غريب من الشيخ، لوضوح عدم تمامية هذا الاستدلال،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٣٧

.....

لان المستفاد من ظاهر دليل الاستصحاب و ان كان هو الحكم بابقاء العارض المتيقن سابقا في حال الشك، الا ان المراد من التعبد بابقاء العارض المتيقن في حال الشك هو التعبد بآثاره في حال الشك، و لا مانع من جعل التعبد لآثار الشيء في حال الشك في بقاء موضوع ذلك الشيء.

و بالجملة: ان انتقال العرض عن موضوعه و بقاء العرض بلا- موضوع محال في مقام ثبوت ذلك العارض حقيقه، لا في مقام ثبوت التعبد بآثاره شرعا فانه لا محالية في جعل الشارع التعبد بآثار شيء لشيء آخر، و لا محالية في جعل الشارع التعبد بآثار الشيء مع الشك في موضوع ذلك الشيء، فان متعلق الجعل و التعبد الشرعي في الاستصحاب هو البناء عملا بآثار ما كان سابقا، و لا مانع من جعل الشارع التعبد بآثار ما كان متيقنا في حال الشك به مع الشك في موضوع ما يعرضه المتيقن السابق.

فاتضح: ان المحال هو انتقال العرض عن موضوعه حقيقه، و الاستصحاب حكم تعبد بآثار العرض، و ليس هذا من انتقال العرض

عن موضوعه حقيقة، و المحال هو بقاء العرض من غير موضوع حقيقة.

و الحاصل: ان الاستصحاب حكم تعدي بآثار العرض، و لا يستلزم الحكم التعدي بآثار العرض مع الشك في بقاء الموضوع محالا، لان المحال هو بقاء العرض من غير موضوع هو بقاء العرض حقيقة لا بقاءه تعبدا، لان المراد من الحكم ببقائه تعبدا هو التعبد بآثاره، و لا مانع من جعل الشارع آثار شىء مع الشك فيه كما عرفت. و قد اشار الى ان الاستدلال على الاتحاد، بانه لو لا الاتحاد يلزم انتقال العرض عن موضوعه غير صحيح بقوله: ((بدهاه ان استحالتها حقيقة)) أى استحالة انتقال العرض عن موضوعه فى مقام ثبوت العرض حقيقة (غير مستلزم لاستحالتها تعبدا) لان المراد من بقاء العرض تعديدا كما هو لسان الاستصحاب هو التعيد (و الالتزام بآثاره شرعا) و لا استحالة فى ذلك.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٣٨

و أما بمعنى إحراز وجود الموضوع خارجا، فلا يعتبر قطعاً فى جريانه لتحقق أركانه بدون (١)، نعم ربما يكون مما لا بد منه فى ترتيب بعض الآثار، ففى استصحاب عدالة زيد لا يحتاج إلى إحراز حياته لجواز تقليده، و إن كان محتاجا إليه فى جواز الاقتداء به أو وجوب إكرامه أو الانفاق عليه (٢).

(١) هذا هو الاحتمال الثالث الذى مرت الاشارة اليه و انه واضح الفساد، لتامية ما يعتبر فى جريان الاستصحاب فى مقام الشك اللاحق فى وجود ما كان متيقن الوجود سابقا، و فى هذا الفرض لا وجود للموضوع خارجا لفرض كون الشك فى نفس الوجود. و الحاصل: انه لا- يصح ان يكون المراد ببقاء الموضوع فى القضيتين هو وجود الموضوع للمتيقن السابق خارجا فى حال الشك به لاحقا، لوضوح عدم اعتبار ذلك لما عرفت من تامية اركان الاستصحاب فيما كان الشك فى وجود المتيقن سابقا، و لذا قال (قدس سره): ((و اما بمعنى احراز وجود الموضوع خارجا)) أى كون المراد ببقاء الموضوع فى الاستصحاب هو لزوم وجود الموضوع خارجا غير صحيح لما عرفت ((فلا- يعتبر قطعاً فى جريانه)) أى لا- يعتبر فى جريان الاستصحاب قطعاً لزوم بقاء وجود الموضوع فى حال الشك ((لتحقق اركانه بدون)) أى لتحقق اركان الاستصحاب بدون وجود الموضوع خارجا فى حال الشك كما فى مقام الشك فى نفس وجود المتيقن كما مر بيانه.

(٢) هذا تفريع على مختاره: من ان بقاء الموضوع الذى لا شك فى اعتباره هو بمعنى اتحاد القضيتين موضوعا فى مقام تعلق اليقين و الشك، و حاصله:

ان الاثر تارة يكون مرتبا على عدالة زيد و لو مع العلم بعدم حياته، كما فى جواز تقليده- بناء على جواز تقليد الميت ابتداء و بقاء- ففى الشك فى عدالته يجرى استصحاب عدالته و ان لم تحرز حياته، بل حتى لو احرز موته لاتحاد متعلق اليقين

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٣٩

و إنما الاشكال كله فى أن هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف؟ أو بحسب دليل الحكم؟ أو بنظر العقل؟ فلو كان مناط الاتحاد هو نظر العقل فلا- مجال للاستصحاب فى الاحكام، لقيام احتمال تغير الموضوع فى كل مقام شك فى الحكم بزوال بعض خصوصيات موضوعه، لاحتمال دخله فيه، و يختص بالموضوعات، بدهاه أنه إذا شك فى حياة زيد شك فى نفس ما كان على يقين منه حقيقة بخلاف ما لو كان بنظر العرف أو بحسب لسان الدليل، ضرورة أن انتفاء بعض الخصوصيات و إن كان موجبا للشك فى بقاء الحكم لاحتمال دخله فى موضوعه، إلا أنه ربما لا يكون بنظر العرف و لا فى لسان الدليل من مقوماته.

و الشك و هى العدالة، و الموضوع واحد فى القضيتين و هو زيد من دون اشتراطه بالحياة، لوضوح انه مع العلم بعدم الحياة لا بد من احراز العدالة.

و اخرى يكون الاثر مرتبا على الحياة و العدالة، كما في مقام الاقتداء فانه لا بد و ان يكون الائتمام بالحي العادل، و عليه فلا بد من احرازهما معا و بالاستصحاب في كليهما.

و ثالثة: يكون الاثر مرتبا على الحياة، كما في وجوب الانفاق فيجرب استصحاب الحياة و موضوعه نفس ماهية زيد، و لذا قال (قدس سره): ((نعم ربما يكون)) احراز حياة زيد ايضا ((مما لا بد منه في ترتيب بعض الآثار)) كما في مقام الاقتداء به فانه لا بد من احراز حياته كما يلزم احراز عدالته، و ربما لا- يكون الاثر مرتبا على الحياة ((ففى)) مقام ((استصحاب عدالة زيد)) لاجل تقليده ((لا يحتاج الى احراز حياته لجواز تقليده)) من دون احراز الحياة ((و ان كان محتاجا اليه)) أى الى احراز حياته فى بعض الآثار كما ((فى جواز الاقتداء به او)) فى ((وجوب اكرامه او)) فى مقام وجوب ((الانفاق عليه)) فانه لا بد من احراز الحياة فى مثل هذه الآثار.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٤٠

كما أنه ربما لا- يكون موضوع الدليل بنظر العرف بخصوصه موضوعا، مثلا- العنب إذا غلى يحرم كان العنب بحسب ما هو المفهوم عرفا هو خصوص العنب، و لكن العرف بحسب ما يرتكز فى أذهانهم و يتخللونه من المناسبات بين الحكم و موضوعه، يجعلون الموضوع للحرمة ما يعم الزبيب و يرون العنبية و الزبيبية من حالاته المتبادلة، بحيث لو لم يكن الزبيب محكوما بما حكم به العنب، كان عندهم من ارتفاع الحكم عن موضوعه، و لو كان محكوما به كان من بقاءه (١)، و لا ضير فى أن يكون

(١)

[الموضع الثالث: المدار فى اتحاد القضيتين فى الموضوع]

هذا هو الموضع الثالث من الكلام فى هذا المقام الاول، و هو انه بعد ان ظهر مما مر ان المراد من بقاء الموضوع هو اتحاد القضية المتيقنة و القضية المشكوكة موضوعا، و تم الاستدلال عليه ... فهل المدار فى اتحاد القضيتين فى الموضوع هو اتحادهما بنظر العرف؟ ... او اتحادهما بحسب ما يستفاد من الدليل الدال على الحكم؟ بمعنى ان الحكم الذى ثبت بالدليل الشرعى لموضوع يكون ذلك الموضوع الذى ثبت له الحكم هو الذى يلزم ثبوته فى القضية المشكوكة، فيكون الاتحاد فى الموضوع بين القضيتين هو ما كان موضوعا فى لسان الدليل الدال على ثبوت ذلك الحكم لموضوعه ... او ان المدار فى اتحاد القضيتين موضوعا هو اتحادهما فى الموضوع بحسب نظر العقل؟

و لا بد من بيان امور ايضا لتحقيق الحال فى هذا المقام:

الاول: بيان النسبة بين هذا الانظار الثلاثة: أى النسبة بين نظر العرف و نظر العقل، و بين نظر العرف و لسان الدليل، و بين نظر العقل و لسان الدليل، لوضوح انه اذا كانت النسبة بين هذه الثلاثة هى التساوى لا يكون مجال للبحث فى ان المدار فى الاتحاد على أى هذه الثلاثة، لعدم الفائدة، بخلاف ما اذا لم تكن النسبة بينها هى التساوى فان تعيين كون المدار فى الاتحاد هو احد هذه الثلاثة يترتب عليه ثمرة مهمة:

من جريان الاستصحاب بحسب احد الانظار، و عدم جريانه بحسب النظرين الآخرين كما سيظهر ذلك.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٤١

.....

فاذا عرفت هذا ... نقول: ان النسبة بين نظر العرف و نظر العقل هى العموم من وجه، لتصادقهما فيما اذا ترتب حكم على عدالة زيد و تعلق اليقين بعدالته ثم شك فى بقاءه مع العلم بحياته، فان الموضوع فى هذا الفرض متحد فى القضيتين فى كلا النظرين.

و صدق بقاء الموضوع بنظر العقل و اتحاده في القضيتين دون نظر العرف في مثل جواز التقليد للمجتهد بعد موته، فان جواز التقليد حكم موضوعه رأى المقلد و رأى المقلد قائم عند العقل بنفسه العاقل و النفس باقية لا فناء لها، فالموضوع عند العقل واحد باق في القضيتين، و موضوع جواز التقليد بنظر العرف هو زيد المركب من النفس و البدن، و بعد موته لا بقاء للموضوع بنظر العرف. ففي هذا الفرض يتحد الموضوع في القضيتين في نظر العقل، و لا اتحاد بين القضيتين في الموضوع في نظر العرف.

و صدق بقاء الموضوع و اتحاده في القضيتين في نظر العرف دون نظر العقل في الشك في بقاء الاحكام الكلية مطلقا، مثلا لو شك في بقاء الحكم الكلي بوجوب صلاة الجمعة في حال الغيبة، فان الموضوع لا اتحاد له في القضيتين بنظر العقل دون العرف، لان سبب الشك في بقاء الحكم هو احتمال كون مصلحة و جوب صلاة الجمعة منوطه بحضور الامام عليه السلام، و مع هذا الاحتمال يكون الموضوع في نظر العقل مما يحتمل ان يكون هو صلاة الجمعة في حال حضور الامام عليه السلام، و مع عدم حضور الامام لا يقين ببقاء الموضوع لهذا الوجوب بنظر العقل، فلا جريان للاستصحاب بنظره لعدم احراز بقاء الموضوع مع هذا الاحتمال في نظر العقل.

و بعبارة اخرى: ان الاحكام بنظر العقل تابعة للمصالح و المفاسد في متعلق الحكم، و مع فقد خصوصية يحتمل دخالتها في المصلحة لا احراز للموضوع بنظر العقل، لان كلما كان داخلا في مصلحة الحكم يكون داخلا في موضوع الحكم بنظر

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٤٢

.....

العقل، فمع فقد الخصوصية المحتمل دخلها يكون الموضوع غير محرز بقاؤه في نظر العقل لاحتمال دخل تلك الخصوصية فيه. و اما في نظر العرف فان السبب للشك و ان كان احتمال دخل تلك الخصوصية، الا ان الموضوع بنظر العرف للوجوب هو نفس صلاة الجمعة، و الخصوصية المفقودة ليست مقومة للموضوع بنظر العرف، و ان احتمل عدم الوجوب عند فقدها، فالموضوع للوجوب بنظره هو صلاة الجمعة و هو باق و متحد في القضيتين، فالاستصحاب جار في نظره لتامية اركانه بنظر العرف، ففي هذا الفرض و ساير الاحكام الكلية الموضوع باق و متحد في القضيتين بنظر العرف دون نظر العقل.

و النسبة بين نظر العقل و لسان الدليل هي العموم من وجه ايضا، لتصادقهما في المثال الاول المذكور و هو ما اذا رتب حكم في لسان الدليل على عدالة زيد ثم شك في بقائها مع العلم بحياة زيد، فان الموضوع باق و متحد في القضيتين بحسب نظر العقل و لسان الدليل، لان الموضوع في كليهما هو وجود زيد و هو باق و متحد في القضيتين، فيجرى الاستصحاب بحسب نظر العقل و لسان الدليل لبقاء الموضوع و اتحاده عندهما.

و صدق بقاء الموضوع في نظر العقل دون لسان الدليل، كما في مثل جواز التقليد فانه اذا رتب في لسان الدليل جواز التقليد للانسان العالم كما لو قال عليه السلام: من كان عالما بحلالنا و حرامنا فللعوام ان يقلدوه، و بعد موت هذا الشخص يكون الموضوع باقيا و متحدا في القضيتين بنظر العقل دون لسان الدليل، لان التقليد كما عرفت في نظر العقل متقوم بنفس الشخص و النفس باقية بعد الموت لا- فناء لها، فلا- مانع من جريان الاستصحاب في نظره. و ليس كذلك في لسان الدليل، فان في لسان الدليل موضوع جواز التقليد هو الانسان العالم، و الانسان مركب من النفس و البدن، و بعد الموت لا بقاء للانسان المركب من النفس و البدن، فلا يجرى الاستصحاب بحسب لسان الدليل، لعدم بقاء الموضوع بعد الموت.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٤٣

.....

و صدق بقاء الموضوع و اتحاده في القضيتين بحسب لسان الدليل دون نظر العقل، في مثل ما اذا ورد في لسان الدليل الماء اذا تغير

بالنجاسة ينجس، فتغير الماء بالنجاسة ثم زال التغيير، فان الموضوع غير محرز البقاء في نظر العقل لاحتماله كون النجاسة حكما للماء المتغير، و مع ذهاب التغيير لا يجرى استصحاب نجاسة الماء لاحتمال كون الموضوع للنجاسة هو الماء المتغير، و بعد ذهاب التغيير لا احراز لبقاء الموضوع في نظر العقل.

و اما في لسان الدليل فحيث كان الظاهر منه هو كون التغيير كحيثية تعليلية لعروض النجاسة للماء، فالماء بحسب ظاهر الدليل هو الموضوع للنجاسة، و هو باق و متحد في القضيتين.

و النسبة بين لسان الدليل و نظر العرف هي العموم من وجه ايضا، لتصادقهما في المثال المتقدم و هو عدالة زيد كما هو واضح. و صدق بقاء الموضوع و اتحاده في القضيتين بحسب لسان الدليل دون نظر العرف، فيما اذا كان لسان الدليل دالا على تنجس الجسم اذ لاقى نجاسة، بان ورد في لسان الدليل: كل جسم لاقى نجاسة يتنجس، فلاقى الخشب نجاسة فتنجس، ثم احترق الخشب بالنار فاستحال الى رماد، فظاهر لسان الدليل ان موضوع النجاسة هي الجسمية في الخشب، و من الواضح بقاء الجسمية في حال الرمادية، فالموضوع بحسب لسان الدليل باق و متحد في القضيتين، و بحسب نظر العرف لا بقاء للموضوع، لان الموضوع للنجاسة بحسب نظر العرف هي الخشبية و لا- بقاء للخشبية في حال كونه رمادا، فيجرى الاستصحاب بحسب لسان الدليل لبقاء الموضوع و اتحاده في القضيتين، و لا يجرى بحسب نظر العرف لعدم بقاء الموضوع بنظره.

و صدق الموضوع بحسب نظر العرف دون لسان الدليل في موارد كثيرة: منها ما اشار اليه في المتن، و هو ما اذا كان الحكم بحسب لسان الدليل ثابتا لموضوع خاص كالعنب في مثل ما اذا ورد: العنب اذا غلى يحرم، فان موضوع الحرمة في لسان بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٤٤

.....

الدليل هو العنب، و العنبية هي حالة ما قبل الجفاف، و لكن العرف بحسب ارتكازه يرى ان الموضوع هو ما يشمل حالة الجفاف و هي الزبيبية، فان الموضوع بنظره بحسب ما يراه من مناسبات الحكم و الموضوع هو المادة المشتركة بين حالة العنبية و الزبيبية، فانه يرى ان العنبية و الزبيبية من الحالات المتبادلة على ما هو الموضوع للحرمة و هو المادة المشتركة بينهما، ففي مثل هذا لا يجرى الاستصحاب بحسب لسان الدليل، لان الموضوع للحكم في لسانه هو العنبية و هي مرتفعة في حال كونه زبيبا فلا بقاء للموضوع في حال الشك، و يجرى الاستصحاب بحسب نظر العرف، لان الموضوع في نظره هو المادة المشتركة و هي باقية في حال الزبيبية، فان العرف بحسب ارتكازه و ما يفهمه من مناسبات الحكم و الموضوع يرى ان الزبيب اذا كان لا يحرم بالغليان فهو من باب ارتفاع الحكم عن موضوعه. فاتضح مما ذكرنا حال النسبة بين الاحتمالات الثلاثة: من نظر العقل و نظر العرف و لسان الدليل، و لذلك كان للبحث بان النقض المنهى عنه هو النقض بحسب أى هذه الثلاثة ثمرة مهمة من جريان الاستصحاب بحسب نظر منها و عدم جريانه بحسب النظرين الآخرين.

الثاني: ان الرجوع الى نظر العرف في مقامين: الاول: الرجوع اليه بما هو مرجع في فهم معنى الالفاظ في المحاورات، و بالعرف في هذا المقام يحصل الظهور و يكون للكلام ظاهر و هو المراد للمتكلم من كلامه.

الامر الثاني: هو الرجوع الى العرف فيما يفهمه بحسب ارتكازه و مناسبات الحكم و الموضوع، فالعرف مع كونه يرى ان الظاهر من لفظ العنب هو ما قبل الجفاف يرى- ايضا- بحسب ارتكازه ان موضوع الحكم للحرمة هو المادة المشتركة بين العنبية و الزبيبية، و مرادهم من كون نظر العرف في قبال نظر العقل و لسان الدليل هو الرجوع اليه بما يفهمه من جهة ارتكازه و ما يراه من مناسبات الحكم و الموضوع، لا فيما يفهمه من اللفظ في المحاورات.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٤٥

.....

و ينبغي ان لا- يخفى ان الرجوع الى العرف- هنا- في تشخيص الموضوع ليس من الرجوع الى العرف في تشخيص المصاديق، ليقال ان العرف لا يرجع اليه في تشخيص المصاديق و انما يرجع اليه في تشخيص المفاهيم، و ذلك لما عرفت من ان العرف- هنا- لا يرى ان الزيب- مثلا- هو من مصاديق العنب، بل مع انه يرى ان الزيب ليس عنباً لكنه بحسب ارتكازه من مناسبة الحكم و الموضوع يرى ان الحكم موضوعه هو المادة المتحققة في حالة العنبية و الزيبية، غاية انه يحتمل انه لحالة العنبية دخل، فلذا يحصل الشك و نحتاج الى الاستصحاب.

و لا- يخفى ان العرف بحسب ارتكازه في مناسبة الحكم و الموضوع ربما يعمم الموضوع، كما في العنب اذا غلى يحرم، و مثل الماء المتغير بالنجاسة ينجس، فانه يرى بحسب ارتكازه ان التغير واسطة في عروض النجاسة على الماء و ثبوتها له، و ان الماء هو الموضوع للنجاسة، و ان كان الحكم بحسب لسان الدليل هو ثبوت النجاسة للماء المتغير يوصف التغير، ففي المثال العرف معمم للموضوع كما كان معمماً له في الحرمة الثابتة بحسب لسان الدليل لخصوص العنب.

و ربما يخصص الموضوع كما في مثل جواز التقليد، فان العرف بحسب ارتكازه مخصص للموضوع في قبال نظر العقل، فان العرف بحسب ارتكازه يرى ان الموضوع لجواز التقليد هو المجتهد الحي دون الميت.

و ينبغي ان لا- يخفى ايضاً ان الارتكاز العرفي بحسب مناسبات الحكم و الموضوع في نظره ليس هو بمثابة ان يكون قرينة على كون الظاهر من لسان الدليل هو ما يعم الزيبية، و إلا كان موجبا لكون الظاهر هو ما يعم الزيبية و لا تصل النوبة الى الاستصحاب، بل المراد ان الارتكاز العرفي موجب لكون الموضوع للنقض بنظر العرف هو ما يعم الزيبية، مع اعترافه بكون الموضوع لظاهر الدليل هو خصوص العنب.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٤٦

.....

الامر الثالث من الامور: ان المراد من قولهم العرف بحسب نظره المسامحة ليست المسامحة بمعنى الحقيقية الادعائية: أي ان العرف ليس تعميمه من باب الحقيقة الادعائية، بل مرادهم من المسامحة بنظر العرف هو ان الموضوع اذا كان بحسب لسان الدليل او نظر العقل خاصاً، فتعميمه بنظر العرف هو تسامحه فيما كان موضوعاً بحسب نظر العقل و لسان الدليل، و انه يتسامح عما هو الموضوع فيهما، لانه يرى بحسب ارتكازه ان الموضوع اعم، فالمراد بتسامح العرف هو تسامحه عن نظر العقل و لسان الدليل لا- الحقيقة الادعائية، لوضوح ان العرف يرى ثبوت الموضوع حقيقة لا ادعاء.

الامر الرابع: ان المصنف يرى انه لا- يعقل الاطلاق في دليل لا تنقض بحيث يشمل نظر العقل و لسان الدليل و نظر العرف، لان نظر العقل و لسان الدليل و نظر العرف امور متقابلة، و لا يمكن تحقق الاطلاق بحيث يشمل الامور المتقابلة إلا اذا كان لها جامع مفهومي يكون الاطلاق ناظراً اليه و حينئذ يكون شاملاً للامور المتقابلة، و لا جامع مفهومي في المقام بحيث يشمل هذه الامور المتقابلة، و عليه فلا بد و ان يكون النقص المنهى عنه في لسان دليل الاستصحاب هو النقص بحسب احد هذه الانظار معيناً كما مر منه الاشارة الى هذا في استصحاب الامور التدريجية في التنبيه الرابع.

و اما غير المصنف ممن يرى امكان الاطلاق إلا انه ايضاً لا مجال له ايضاً في دليل لا تنقض، لان دليل لا تنقض له ظهور في كونه بحسب خصوص النظر العرفي، و مع كونه ظاهراً في خصوص النظر العرفي لا وجه لدعوى الاطلاق فيه بحيث يشمل نظر العقل و لسان الدليل.

الامر الخامس: ان المراد من كون النقص في دليل الاستصحاب، هل هو بحسب نظر العقل او لسان الدليل او نظر العرف هو ان نظر العقل هو الطريق الى ما اراده الشارع من النقص في لسان دليل الاستصحاب؟ ... او ان لسان الدليل هو الطريق الى ما اراده الشارع من النقص؟ او ان نظر العرف هو الطريق الى ما اراده الشارع

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٤٧

.....

من النقص؟ فلا يتوهم انه ليس للعقل و لا لنظر العرف حق الاختراع بعد ان كان لسان الدليل معينا لموضوع الحكم، لما عرفت من ان نظر العقل و العرف ليس الرجوع اليهما من باب انهما مخترعان، بل بما هما طريقان، و هما كلسان الدليل من حيث الطريقية لتعيين موضوع النقص، و الدليل انما كان معينا لموضوع الحكم المتيقن لا لموضوع النقص في دليل لا تنقض، فحال لسان الدليل كحال نظر العرف و نظر العقل من حيث كون الكل طريقا لتعيين الموضوع للنقص في دليل الاستصحاب.

اذا عرفت هذه الامور ... فالحق كما هو مختار المصنف و جملة المحققين: ان دليل الاستصحاب منزل على نظر العرف، فالمراد من النقص المنهى عنه هو ما يراه العرف نقضا، لا- ما كان بحسب نظر العقل نقضا، و لا ما كان نقضا بحسب لسان الدليل، لانه كما ان العرف هو المرجع في تعيين الظهور، فالظاهر هو الذى يكون ظاهرا بحسب نظر العرف، لان الشارع حيث انه لا- طريق له خاص في مقام محاوراته فهو من حيث المحاوره كواحد من العرف. كذلك الحال فيما اذا كان للموضوع مصاديق مختلفه، كموضوع النقص فانه له مصداق بنظر العقل و له مصداق بحسب لسان الدليل و له مصداق بحسب نظر العرف، فان الشارع ايضا كواحد من العرف في تعيين مصداق الظاهر الذى له مصاديق متفاوتة، فكما فيما اذا كان لا تنقض صادرا من واحد من اهل العرف لا ريب في ان مصداق النقص ما هو نقض بحسب نظر العرف، فكذلك فيما اذا كان الكلام صادرا من الشارع فانه- ايضا- كواحد من العرف في تعيين المصداق للظاهر من بين مصاديقه المتفاوتة.

فاتضح مما ذكرنا: انه لا بد و ان ينزل كلام الشارع في قوله لا تنقض اليقين بالشك على النقص الذى يراه العرف نقضا، دون النقص بحسب نظر العقل او لسان الدليل.

و لا ينبغي ان يقال: انه يتعين النقص بحسب نظر العقل لانه هو النقص الحقيقى دقة، لما عرفت من ان نظر العقل هو كطريق الى معرفة ما هو النقص الحقيقى فى قوله

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٤٨

.....

لا تنقض، فحاله كحال نظر العرف من هذه الجهة، لان النقص العرفى- ايضا- نقض حقيقى، و ليس هو بنقض ادعائى حتى يتقدم عليه النقص الحقيقى.

و لا- ينبغي ان يقال: ان المتيقن هو النقص فى لسان الدليل، بدعوى ان كلام الشارع لا بد و ان ينزل على ما هو النقص بحسب لسان دليله، و لا وجه للرجوع الى نظر غير نظره، لما عرفت ايضا من ان الشارع انما عين الموضوع فى مقام الحكم المتيقن الثابت لموضوعه، و لم يعين الموضوع فى دليل النقص، فحاله فى الطريقية لتعيين موضوع النقص فى لا تنقض كنظر العرف، و حيث عرفت انه لا بد من الرجوع الى العرف فى تعيين ما هو المصداق للظاهر الذى له مصاديق متفاوتة، فيتعين كون المرجع فى تعيين موضوع لا تنقض هو نظر العرف، دون لسان الدليل و دون نظر العقل.

و قد اشار المصنف الى بعض المقدمات، فاشار الى النسبة بين الانظار الثلاثة بقوله: ((فلا مجال للاستصحاب فى الاحكام ... الخ)).

و حاصله: انه في مقام استصحاب الاحكام الكلية لا يجرى الاستصحاب بحسب نظر العقل، لان السبب للشك هو انتفاء بعض اوصاف ما كان متعلقا لليقين، فان الحكم الكلي كوجوب الانفاق - مثلا - على الاقارب او الزوجة ثبت لما كان حيا، فاذا شك في حياة من وجب الانفاق عليه لا - يحرز الموضوع بحسب نظر العقل، لاحتمال دخل الحياة فيما هو الموضوع لوجوب الانفاق، بخلافه بنظر العرف و لسان الدليل فان موضوع الانفاق بحسبها هو زيد و هو محفوظ في القضيتين، لان الحياة بحسب نظر العرف و لسان الدليل من حالات الموضوع لا - مما يتقوم به الموضوع، ففي استصحاب الاحكام الكلية مما يصدق اتحاد الموضوع في القضيتين بحسب نظر العرف و لسان الدليل دون العقل. و الى هذا اشار بقوله: (فلا مجال للاستصحاب في الاحكام لقيام احتمال تغير الموضوع في كل مقام شك في الحكم ب)) سبب ان منشأ الشك في الحكم هو (زوال بعض خصوصيات موضوعه) فلا يكون الموضوع بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٤٩

.....

بحسب نظر العقل محرزا (لاحتمال دخله فيه) أى الاحتمال دخل بعض خصوصيات الموضوع في الموضوع، و على هذا فلا بد (و) ان (يختص) جريان الاستصحاب بنظر العقل (ب) الاستصحاب في (الموضوعات) دون الاحكام (بداهة انه اذا شك في حياة زيد) يحصل بسبب الشك في حياته (شك في نفس ما كان على يقين منه حقيقة) و هو الحكم بوجوب الانفاق عليه بحسب نظر العقل (بخلاف ما لو كان) اتحاد الموضوع (بنظر العرف لو بحسب لسان الدليل ضرورة ان انتفاء بعض الخصوصيات و ان كان موجبا للشك في بقاء الحكم لاحتمال دخله في موضوعه) أى في موضوع الحكم واقعا (إلا انه ربما لا يكون) لهذا الاحتمال دخل (بنظر العرف و لا في لسان الدليل) لعدم كون تلك الخصوصيات المنتفية (من مقوماته) أى من مقومات الموضوع بحسب نظرهما.

و اشار الى النسبة بين لسان الدليل و نظر العرف، و انه ربما يكون الموضوع بحسب نظر العرف محفوظا في القضيتين دون لسان الدليل بقوله: (كما انه ربما لا يكون موضوع الدليل بنظر العرف بخصوصه موضوعا) أى ربما يكون الموضوع بحسب لسان الدليل شيئا خاصا، ولكنه بنظر العرف يكون الموضوع ما هو اعم منه (مثلا اذا ورد العنب اذا غلى يحرم كان العنب) في لسان الدليل (بحسب ما هو المفهوم) من لفظ العنب (عرفا هو خصوص العنب و لكن) الموضوع للحرمة بنظر (العرف بحسب ما يرتكز في اذهانهم و يتخلوناه) في مرتكزاتهم (من) جهة (المناسبات بين الحكم و موضوعه) امر اعم من العنب، و لذلك (يجعلون الموضوع للحرمة) هو (ما يعم الزبيب و) لاجل ارتكازهم (يرون العنبية و الزبيبية من حالاته المتبادلة) أى من حالات الموضوع المتبادلة عليه لا - من مقوماته (بحيث) يرون انه (لو لم يكن محكوما بما حكم به العنب) في حال الشك (كان) ذلك (عندهم من ارتفاع الحكم عن موضوعه و لو كان) الزبيب (محكوما به) أى بما حكم به العنب في حال

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٥٠

الدليل بحسب فهمهم على خلاف ما ارتكز في أذهانهم بسبب ما تخيلوه من الجهات و المناسبات فيما إذا لم تكن بمثابة تصلح قرينة على صرفه عما هو ظاهر فيه (١).

الشك (كان) ذلك (من بقائه) أى مما كان الموضوع فيه باقيا و محفوظا في القضيتين.

(١) يشير بهذا الى الامر الثانى و هو ان العرف يكون مرجعا فى مقامين فى مقام تعيين مفاهيم الالفاظ و تشخيص الظهور و يكون مرجعا ايضا فى مقام تعيين مصداق الظاهر فيما اذا تردد مصداقه بين افراد متفاوتة من مصاديقه من ناحية نظر العقل و لسان الدليل و نظر العرف، و لا - منافاة بين كون العرف فى مقام تشخيص الظهور يفهم ان العنب هو امر خاص، و بين كونه فى مقام تعيين مصداق

النقض يرى العرف ان الموضوع بحسب ارتكازه هو اعم من العنب بحيث يشمل الزبيب. و لا- يخفى ان ارتكاز العرف انما يكون في قبال لسان الدليل فيما اذا لم يكن ارتكازه موجبا لجعل الحكم في لسان الدليل حكما للأعم من العنب، فانه اذا كان ارتكازه كذلك يكون نفس الظاهر من الدليل هو الحكم لما يعم الزبيب، بل انما يكون نظر العرف في قبال لسان الدليل فيما اذا كان ارتكازه في خصوص ما به يحصل النقض في مقام الشك، فلا يكون ارتكازه في مقام النقض قرينه صالحه لان يكون الموضوع في لسان الدليل هو ما يعم العنب، بحيث يوجب صرف ظاهر لفظ العنب من خصوص العنبية الى ما يعم الزبيبية، و اذا كان ارتكازه في مقام حفظ الموضوع في مقام النقض، فلا- منافاة بين فهم العرف بما هو من ابناء المحاوره لكون العنب ظاهرا مفهوما فيما هو خاص لا- يعم الزبيب، و بين كون الموضوع بحسب ارتكازه في مقام النقض هو اعم من العنب.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((و لا ضير في ان يكون الدليل بحسب فهمهم)) أى بحسب فهم العرف بما هم من ابناء المحاوره يرجع اليهم في تشخيص مفهوم الظواهر

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٥١

و لا يخفى أن النقض و عدمه حقيقة يختلف بحسب الملحوظ من الموضوع، فيكون نقضا بلحاظ موضوع، و لا يكون بلحاظ موضوع آخر، فلا بد في تعيين أن المناط في الاتحاد هو الموضوع العرفي أو غيره، من بيان أن خطاب (لا تنقض) قد سبق بأى لحاظ (١). فالتحقيق أن يقال: إن قضية إطلاق خطاب (لا تنقض) هو أن يكون بلحاظ الموضوع العرفي، لانه المنساق من الاطلاق في المحاورات العرفية و منها الخطابات الشرعية، فما لم يكن هناك دلالة على أن النهى فيه بنظر آخر غير ما هو الملحوظ في محاوراتهم، لا محيص عن الحمل على

((على خلاف)) ما يروونه بحسب ((ما ارتكز في اذهانهم)) في مقام بقاء الموضوع عند الشك و ان ارتكازهم على خلاف ما فهموه من ظاهر الدليل ((بسبب ما يتخلوه من الجهات و المناسبات)) في مقام تعيين مصداق النقض، و انما يكون ارتكازهم في قبال لسان الدليل ((فيما اذا لم يكن)) ارتكازاتهم و مناسبات الحكم و الموضوع ((بمثابة تصلح)) لان تكون ((قرينة على صرفه عما هو ظاهر فيه)) و إلا كان ذلك موجبا لان يكون نفس الدليل ظاهرا فيما يعم الزبيب، فلا حاجة الى الاستصحاب، بل لا موضوع له لعدم الشك. (١) حاصله: ان النقض لما كان مختلفا بحسب الانظار الثلاثة، و لا مجال للاطلاق بحيث يعم الموضوع بحسب الانظار الثلاثة، اما لعدم امكانه كما يراه المصنف، او لكونه ظاهرا في ان الملحوظ فيه هو احد الانظار بخصوصه، فلا بد في تعيين ما هو الملحوظ من النقض في دليل الاستصحاب، و انه هل ينزل على النقض في لسان الدليل، او ينزل على النقض بنظر العقل، او يكون منزلا على النقض بحسب نظر العرف؟ و لذا قال (قدس سره): ((فلا بد في تعيين ان المناط في الاتحاد)) في الموضوع هل ((هو الموضوع العرفي او غيره)) من لسان الدليل و نظر العقل ((من بيان ان خطاب لا تنقض قد سبق بأى لحاظ)) من هذه اللحاظ الثلاثة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٥٢

أنه بذاك اللحاظ، فيكون المناط في بقاء الموضوع هو الاتحاد بحسب نظر العرف، و إن لم يحرز بحسب العقل أو لم يساعده النقل، فيستصحب مثلا ما يثبت بالدليل للعنب إذا صار زبيبا، لبقاء الموضوع و اتحاد القضيتين عرفا، و لا يستصحب فيما لا اتحاد كذلك و إن كان هناك اتحاد عقلا (١)، كما مرت الاشارة إليه في القسم الثالث من أقسام استصحاب

(١) حاصله ما مر بيانه: من انه كما ان الشارع هو كواحد من العرف في المحاورات العرفية، و لازمه الرجوع الى العرف في تشخيص ما هو الظاهر في مقام تعيين الظهورات للالفاظ الواردة في لسان الادلة الشرعية، كذلك الشارع كواحد من العرف في مقام تعيين المصداق في نظر الشارع اذا دار الامر بين المصداق في نظر العقل و المصداق بحسب ظاهر لسان الدليل.

و بعبارة اخرى: ان لا- تنقض اليقين بالشك لو كان صادرا من بعض اهل المحاورة لكان المرجح فيما هو مصداق النقض هو النظر العرفي، فكذلك الحال فيما اذا صدر لا- تنقض من الشارع و دار الامر بين مصداقه بنظر العقل او لسان الدليل او النظر العرفي، فان الشارع كواحد من العرف في تعيين ما هو المصداق للنقض عند الشارع.

فاتضح مما ذكرنا: انه لا- بد بالاخذ بما يراه العرف نقضا في مقام الشك، و ان اتحاد الموضوع في القضيتين المرجع فيه هو النظر العرفي دون نظر العقل و لسان الدليل، فيتعين بما ذكرنا: ان الظاهر في دليل الاستصحاب ان المعول في النهي عن النقض فيه ما هو نقض للشك عند العرف، و ان الملحوظ للشارع في دليل لا تنقض هو النقض الذي يراه العرف نقضا، و لا بد من حمل كلام الشارع في الاستصحاب عليه ما لم تقم قرينة في لسان دليل الاستصحاب على ان الملحوظ للشارع هو النقض بحسب نظر العقل او لسان الدليل.

فاتضح من جميع ما ذكرنا: ان المناط في بقاء الموضوع و الاتحاد في القضيتين هو الاتحاد بحسب نظر العرف، فيجوز الاستصحاب فيما كان الاتحاد بنظر العرف

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٥٣
الكلية، فراجع (١).

متحققا، و ان لم يكن متحققا بنظر العقل او لسان الدليل، و اذا لم يكن الاتحاد بحسب نظر العرف متحققا فلا يجرى الاستصحاب، و ان كان الاتحاد متحققا بنظر العقل او لسان الدليل، ففي مثل العنب يحرم اذا غلى يستصحب الحرمة للزبيب اذا غلى، لاتحاد الموضوع بنظر العرف و ان لم يكن الموضوع متحدا بحسب لسان الدليل، و في مثل جواز التقليد لا يجرى الاستصحاب في جواز التقليد للميت لعدم تحقق الموضوع بحسب نظر العرف و ان كان الموضوع متحققا بحسب نظر العقل. و لذا قال (قدس سره): ((فيستصحب مثلا ما ثبت بالدليل للعنب)) اذا غلى فيما ((اذا صار)) العنب ((زيبا لبقاء الموضوع و اتحاد القضيتين عرفا و لا يستصحب)) الحكم ((فيما لا اتحاد كذلك)) أي فيما لا اتحاد بحسب نظر العرف ((و ان كان هناك اتحاد)) في موضوع القضيتين ((عقلا)) كما عرفت في مثال جواز التقليد.

(١) حاصله: انه في التنبه الثالث في ان القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلية، و هو ما اذا كان الشك في بقاء الحكم لاحتمال وجود فرد من افراد الكلية عند ارتفاع الفرد المتيقن، و انه لا مجرى للاستصحاب في هذا القسم لعدم اتحاد الموضوع، لان المتيقن هو الكلية المتحقق في ضمن الفرد المتيقن و قد ارتفع بارتفاع الفرد المتيقن ارتفاعه، و حدوثه في ضمن فرد آخر هو حدوث شيء آخر غير ما كان متيقنا فلا اتحاد في القضيتين. و استثنى من هذا القسم ما اذا كان الكلية ذا مراتب و مراتبه هي افراد كالبياض او السواد، فان البياض له مراتب من حيث الشدة و الضعف، و في مثل هذا لو ارتفع الكلية بمرتبته الشديدة و شك في بقائه لاحتمال بقائه بمرتبته الضعيفة أو ارتفاعه مطلقا، فلا مانع من استصحابه لبقاء الموضوع لاجل الوحدة الاتصالية في الكلية ذي المراتب.

و فرع عليه بنحو لا يقال صحة استصحاب بقاء كلى الطلب فيما اذا ارتفع الوجوب و شك في بقائه في ضمن الاستصحاب، فان الحكم اذا كان هو الارادة يكون

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٥٤

المقام الثاني: إنه لا- شبهة في عدم جريان الاستصحاب مع الامارة المعتبرة في مورده، و إنما الكلام في أنه للورود أو الحكومة أو التوفيق بين دليل اعتبارها و خطابه (١).

من الكلية ذي المراتب المتفاوتة بالشدة و الضعف، فان الطلب في ضمن الاستصحاب هو بقاء الارادة بالمرتبة غير الاكيدة، و المرتفع

هو الارادة فى ضمن الوجوب و هى مرتبة من الارادة التى هى الارادة الاكيدة.

و اجاب عنه بما حاصله: ان اتحاد الموضوع فى مسألة الوجوب و الاستحباب و ان كان متحققا إلا انه بنظر العقل لا بنظر العرف، لان الوجوب و الاستحباب بنظر العرف هما كفردين منفصلين فى الوجود متباينين، و ليسا هما عند العرف كواحد ذى وصفين متبادلين، فلا اتحاد فى القضيتين بحسب نظر العرف، و حيث ان الاتحاد فى القضيتين مناطه الاتحاد فى نظر العرف فلا يجرى الاستصحاب فى الفرض المذكور لعدم الاتحاد فى نظر العرف، و ان كان هناك بحسب نظر العقل.

(١)

[المقام الثانى: تقدم الامارة على الاستصحاب بالورود]

اشارة

لا- يخفى انه لا- ريب فى تقدم الامارة على الاستصحاب، و انه لو قامت الامارة فى مرحلة البقاء على شىء لا- وجه للرجوع الى الاستصحاب، سواء كانت الامارة قائمة على خلاف ما يستلزمه جريان الاستصحاب، كما لو تيقن بالنجاسة و قامت الامارة على الطهارة، فان الامارة مفادها حينئذ هو الطهارة و مفاد الاستصحاب هو النجاسة، او كانت الامارة قائمة على ما يوافق الاستصحاب كما لو قامت الامارة على النجاسة ايضا. و على كل فمع قيام الامارة على شىء لا يرجع الى الاستصحاب مطلقا، سواء كانت الامارة مخالفة للاستصحاب او موافقة له، و هذا مما لا خلاف فيه.

و انما الكلام فى ان تقديم الامارة على الاستصحاب هو: لانها واردة عليه، أو لانها حاكمة عليه، او انها ليست واردة و لا حاكمة، بل التوفيق العرفى بينهما يقتضى تقديمها عليه؟ و الى هذا اشار بقوله: (و انما الكلام فى انه)) أى و انما الكلام فى ان بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٥٥

.....

تقديمها على الاستصحاب هل هو (للورود او الحكومة او التوفيق بين دليل اعتبارها)) أى ان التقديم للامارة لا لاجل الورود و لا للحكومة، بل لاجل التوفيق العرفى بين دليل اعتبار الامارة (و خطابه)) أى و بين خطاب لا تنقض الذى هو دليل الاستصحاب. و لا يخفى انه سيأتى فى التعادل و التراجيح بيان معنى التخصيص و الورد، و الحكومة و التخصيص، و التوفيق العرفى، و به يتضح الفرق بينهما ... و مجمله: ان التخصيص هو الخروج بالذات حقيقة لا بلحاظ الجعل و البيان، كمثل خروج الجاهل عن مثل اكرم العالم. و الورد هو الخروج حقيقة بلحاظ الجعل و البيان، كمثل خروج مورد البيان من الشارع عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان. و الحكومة هى الخروج او الدخول بلسان رفع الموضوع او ثبوته و ان لم يرفع الموضوع فهو تخصيص بلسان رفع الموضوع، فالاول كما فى مثل لا شك لكثير الشك، و الثانى كما فى مثل الطواف فى البيت صلاة. و التخصيص هو اثبات الحكم مع فرض ثبوت الموضوع، كما فى مثل لا- تكرم زيد العالم بالنسبة الى اكرم كل عالم. و التوفيق العرفى و هو كما يفهم منهم انه غير التخصيص الاصطلاحى، لاند التخصيص اصطلاحا هو ان يكون الخاص اخص من العام، و اما التوفيق العرفى فهو تقديم احد الدليلين مع كون النسبة بينهما هى العموم من وجه، لا- لاجل الورد و لا للحكومة، بل لان العرف يرى فى مقام الجمع بينهما ان احد الدليلين اظهر من الآخر، فالتوفيق العرفى تخصيص فى مورد العموم من وجه، كما فى مثل كل من يطير لا بأس بخرئه و بوله، فان النسبة بينه و بين ما دل على نجاسة ما لا يؤكل لحمه العموم من وجه، و لكن تقدم رواية من يطير، لانه اذا عملنا قاعدة التعارض و التساقت فى ما بين العموم من وجه يكون لازمه الغاء عنوان الطيران.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٥٦

و التحقيق أنه للورود، فإن رفع اليد عن اليقين السابق بسبب أمانة معتبرة على خلافه ليس من نقض اليقين بالشك بل باليقين، و عدم رفع اليد عنه مع الامارة على وفقه ليس لاجل أن لا يلزم نقضه به، بل من جهة لزوم العمل بالحجة (١).

(١) و توضيحه: ان الشك المأخوذ في الاستصحاب ان كان هو الشك في الحكم الفعلي، فبناء على الموضوعية في الامارة الذي لازمه جعل الحكم الفعلي على طبق الامارة و كونه منبعثا عن مصلحة غير مصلحة الواقع، و حيث لا يعقل كون الحكم الواقعي فعليا لمحالية فعلية الحكيم في مورد واحد، فلا محالة ينحصر الحكم الفعلي بما قامت عليه الامارة، و على هذا فلا يعقل الشك في الحكم الفعلي الذي به قوام الاستصحاب، و لازم ذلك كون الامارة واردة على الاستصحاب.

و اما بناء على الطريقة في الامارات: اما بمعنى جعل الحكم المماثل فيها المنبعث عن مصلحة الواقع فحيث لا تصيب الامارة لا حكم مماثل، و حيث لا قطع بالاصابة فللشك في الحكم الفعلي الواقعي مجال، فلا تكون الامارة واردة على الاستصحاب من ناحية الشك في الحكم الفعلي، لوضوح حصول الشك في الحكم الفعلي الواقعي الذي به يتقوم الاستصحاب في حال قيام الامارة لاحتمال عدم اصابة الامارة.

و اما الطريقة بناء على جعل المنجزية و المعذرية في الامارة فحصول الشك في الحكم الفعلي أوضح، لعدم جعل الحكم المماثل اصلا في مورد الامارة، و حيث المفروض عدم وصول الحكم الواقعي بالامارة لانها ظنية، فلا- قطع بوصول الحكم الواقعي بالامارة حتى ينتفى الشك الذي به قوام الاستصحاب.

الآن ان الورود بناء على الطريقة سواء على جعل الحكم المماثل، او على جعل المنجزية و المعذرية، انما هو لاجل اليقين الذي به ينقض الشك، و هو قوله و لكن تنقضه بيقين آخر، فان المراد باليقين الذي به ينقض الشك في الاستصحاب هو الحجة، فبورود الحجة يرتفع موضوع الاستصحاب و هو الشك، لان المراد بالشك

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٥٧

.....

الذي به قوام الاستصحاب هو عدم الحجة، فمع تحقق الحجة من الشارع يرتفع موضوع الاستصحاب حقيقة، و هذا يرجع الى ما يراه المصنف في المقام من الورود.

هذا كله من ناحية اليقين و الشك.

و لكن الورود الذي اختاره المصنف ليس من هذه الجهة، بل من ناحية ان مورد الاستصحاب هو كون الاخذ بالشك: نقضا لليقين بالشك أى ان قوام الاستصحاب هو اليقين و الشك، و كون الاخذ بخلاف اليقين نقضا لليقين بالشك، و مع قيام الحجة في مورد الاستصحاب على الحكم لا- يكون الاخذ بها في مورد الشك في الحكم الفعلي من النقض اليقين بالشك، بل من نقض اليقين بالحجة، فلا موضوع حقيقة لنقض اليقين بالشك في حال قيام الامارة، و هذا هو معنى كون الامارة واردة على الاستصحاب لارتفاع موضوع النقض بسبب قيامها، و الاستصحاب ليس هو الا حرمه النقض لليقين بالشك، فحيث لا يكون في مورد الامارة نقض حقيقة فلا محالة تكون الامارة واردة و رافعة للاستصحاب حقيقة.

فاتضح: انه في حال قيام الامارة على خلاف المتيقن ليس الاخذ بها من نقض اليقين بالشك، بل هو من نقض اليقين بالحجة، و حيث لا- يكون الاخذ بها من نقض اليقين بالشك بل هو من النقض بالحجة تكون الامارة رافعة لموضوع الاستصحاب حقيقة، لان الاستصحاب كما هو متقوم باليقين و الشك كذلك هو متقوم بكون الاخذ بالشك نقضا لليقين بالشك.

و لا يخفى ان هذا انما يتم حيث يكون المراد من اليقين في قوله و لكن تنقضه بيقين آخر هو مطلق الحجة.

اما لو كان اليقين مختصا بخصوص اليقين: أى العلم، فغاية ما يدل عليه دليل الامارة هو اعتبار الامارة علما و يقينا تنزيلا لا حقيقة، و عليه فلا تكون الامارة رافعة للشك حقيقة و لا يكون النقص مرتفعا موضوعا حقيقة، بل هو مرتفع تعبدا بلسان ان ما قامت عليه الامارة هو الواقع، و مرجع هذا الى الحكومة، لعدم ارتفاع النقص
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٥٨

.....

حقيقة بواسطة الامارة، بل هو رفع للنقص تعديدا لا حقيقة، و ليس الحكومة ألا ما كان رفعا للموضوع تعديدا بلسان انه الواقع مع عدم الرفع حقيقة.

و على كل فبناء على كون المراد من النقص باليقين هو النقص بالحجة، يكون الاخذ بالامارة القائمة على خلاف المتيقن ليس من النقص بالشك حقيقة، بل هو من نقض اليقين باليقين. هذا اذا كانت الامارة قائمة على خلاف المتيقن، فان كونها واردة على الاستصحاب واضح.

و اما اذا كانت قائمة على وفق المتيقن، فالأخذ بها و ان كان موافقا للأخذ بالاستصحاب نتيجة، ألا انه مع ذلك فان الامارة واردة على الاستصحاب، لان الاخذ بالاستصحاب انما هو من باب ان رفع اليد عن المتيقن في حال الشك من نقض اليقين بالشك، و الاخذ بالامارة في حال الشك انما هو من باب انه لا شك بل هو اخذ باليقين.

و الحاصل: انه في مورد موافقة الامارة للاستصحاب فرق واضح بينهما، فان الاخذ بالاستصحاب هو من باب ابقاء اليقين في مقام الشك، و الاخذ بالامارة انما هو لوجود اليقين لا انه ابقاء لليقين السابق في مقام الشك.

و قد اشار الى الورود في مقام قيام الامارة على خلاف ما يقتضيه الاستصحاب، بان تكون الامارة قائمة على خلاف ما كان متيقنا سابقا، في ان الوجه في ورودها على الاستصحاب هو كون الاخذ بها من نقض اليقين السابق باليقين، و عليه فيكون النقص لليقين بالشك مرتفعا حقيقة بواسطة الامارة بقوله: (و التحقيق انه للورود)) لارتفاع النقص بالشك حقيقة بسببها (فان رفع اليد عن اليقين السابق بسبب)) قيام (امانة معتبرة على خلافه ليس من نقض اليقين بالشك بل)) هو من نقض اليقين السابق (باليقين)). و اشار الى ورود الامارة فيما لو كانت موافقة للاستصحاب بقوله: (و عدم رفع اليد عنه)) أى و عدم رفع اليد عن اليقين السابق (مع)) قيام (الامارة على وفقه)) أى على وفق الاستصحاب (ليس لاجل ان لا يلزم نقضه به

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٥٩

لا يقال: نعم، هذا لو أخذ بدليل الامارة في مورد، و لكنه لم لا يؤخذ بدليله و يلزم الاخذ بدليلها (١)؟

بل من جهة لزوم العمل بالحجة)) أى ان الاخذ بالامارة القائمة على وفق الاستصحاب ليس لاجل ان الاخذ بها لثلا يلزم النقص لليقين السابق بالشك، بل لاجل قيام الحجة على العمل في حال الشك، فالأخذ بها من باب ان الامارة من اليقين، لا لانه من نقض اليقين بالشك.

(١) حاصله: ان الامارة انما تكون واردة على الاستصحاب حيث يسلم حجيتها في مورد الاستصحاب و بحجيتها يرتفع النقص، و كون الامارة حجة في مورد الاستصحاب اول الكلام، اذا المفروض كون الاستصحاب مورد الشك، و الامارة موردها الشك ايضا، فتقديم الامارة على الاستصحاب بفرض كونها هي الحجة دون الاستصحاب اشبه بالتحكم، فلم لا يؤخذ بالاستصحاب؟ و مع الاخذ به يكون الحكم متحققا في مقام الشك، و مع تحقق الحكم لا حاجة الى الامارة، لان الامارة انما يحتاج اليها حيث لا يكون هناك حكم في حال الشك.

و الحاصل: ان الاخذ بحجية الامارة دون الاستصحاب انما هي لاجل تقديم دليلها على دليل الاستصحاب، فلم لا يكون التقديم لدليل الاستصحاب على دليل الامارة. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((لا- يقال نعم هذا لو اخذ بدليل الامارة)) أى ان ورود الامارة على الاستصحاب انما هو لاجل الاخذ بدليل الامارة ((فى مورد)) أى فى مورد الاستصحاب، لانه مع الاخذ بالامارة يرتفع النقض بالشك حقيقته ((و لكنه لم لا يؤخذ بدليله)) أى بدليل الاستصحاب، فانه مع الاخذ بالاستصحاب لا حاجة الى الامارة، فلم لا يؤخذ بدليل الاستصحاب ((و)) انه ((يلزم الاخذ بدليلها)) أى بدليل الامارة و يكون هو الحجته دون دليل الاستصحاب؟ ... و الحاصل ان السبب فى ورود الامارة على الاستصحاب هو تقديم دليلها على دليله فتتحقق الحجته فى مورد الاستصحاب و تكون الامارة واردة، فلم لا يؤخذ بدليل

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٦٠

فانه يقال: ذلك انما هو لاجل أنه لا محذور فى الاخذ بدليلها بخلاف الاخذ بدليله، فانه يستلزم تخصيص دليلها بلا مخصص إلا على وجه دائر، إذ التخصيص به يتوقف على اعتباره معها، و اعتباره كذلك يتوقف على التخصيص به، إذ لولاه لا- مورد له معها، كما عرفت آنفا (١).

الاستصحاب و يقدم على الامارة؟ فلا يكون فى مورد الاستصحاب حجة حتى تكون الامارة واردة عليه.

(١) حاصله: ان السبب فى الاخذ بدليل الامارة فى مورد الشك دون دليل الاستصحاب، هو ان موضوع دليل الامارة هو خبر العادل، و قد فرض انه قد اخبر العادل بما هو مؤدى الامارة، و صدق العادل الذى هو الدليل على الاخذ بما قامت عليه الامارة موضوعه خبر العادل، و هذا الموضوع عام و يجب الاخذ بالعام إلا ان يقوم على تخصيصه دليل المخصص، و المفروض عدم المخصص سوى دليل الاستصحاب، فالأخذ بالاستصحاب فى مورد خبر العادل دون ما اخبر به العادل لا- يكون إلا لتخصيص دليل الامارة، و حيث ان المفروض انه لا- مخصص لدليل الامارة غير الاستصحاب، فتخصيص دليل الامارة اما ان يكون بلا مخصص، و هو واضح البطلان لبداهته لزوم كون التخصيص لا بد و ان يكون بمخصص، و اما ان يكون المخصص لدليل الامارة هو دليل الاستصحاب، و تخصيص دليل الامارة بدليل الاستصحاب دورى، لان الموضوع فى دليل الاستصحاب هو لكون عدم الاخذ به من نقض اليقين بالشك، فموضوعه متقوم بان يكون من نقض اليقين بالشك، و انما يكون المورد من نقض اليقين بالشك مع اخبار العادل فى مورد حيث يكون الاستصحاب مخصصا لدليل الامارة، لانه مع فرض الاخذ بما اخبر به العادل لا يكون نقضا لليقين بالشك، فدليل الاستصحاب انما يجرى حيث يكون هو المخصص لدليل الامارة. و حيث ان الاخذ باى دليل كان لا- بد من تحقق موضوعه، فالأخذ بدليل الاستصحاب يتوقف على تحقق موضوعه، و هو ان يكون الاخذ به من

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٦١

.....

نقض اليقين بالشك، و تحقق نقض اليقين بالشك انما يكون حيث لا يكون خبر العادل، و انما لا يكون خبر العادل حجة فى المقام حيث يكون دليل الاستصحاب مخصصا له، فتخصيص دليل الامارة بالاستصحاب يتوقف على عدم تحقق حجية دليل الامارة، و لما كان موضوع الامارة هو خبر العادل فموضوعه متحقق، فعدم حجية دليل الامارة انما هو لاجل تخصيص حجيتها بدليل الاستصحاب، فتخصيص الامارة بالاستصحاب يتوقف على تحقق موضوع الاستصحاب، و تحقق موضوع الاستصحاب متوقف على عدم حجية دليل الامارة، و عدم حجية الامارة متوقف على تخصيصها بالاستصحاب، و نتيجة ذلك توقف حجية دليل الاستصحاب على حجيتها، و هو الدور.

وقد اتضح مما ذكرنا: ان لزوم الدور انما هو لاجل ان موضوع دليل الاستصحاب متوقف على عدم حجية دليل الامارة، بخلاف موضوع دليل الامارة فانه غير متوقف على عدم حجية دليل الاستصحاب، لان موضوع دليل الامارة هو خير العادل و المفروض تحققه، و موضوع دليل الاستصحاب هو نقض اليقين بالشك و هو متوقف على عدم حجية دليل الامارة، و لبداهة انه مع الاخذ بدليل الامارة لا يكون الاخذ بخلاف المتيقن من نقض اليقين بالشك، بل هو من نقض اليقين باليقين.

و مما ذكرنا يظهر ايضا: انه لا ينبغي ان يتوهم بان يقال: ان الدور جار من جهة الاخذ بدليل الامارة ايضا، لان حجية العام الذي هو دليل الامارة متوقفة على عدم تخصيصه، و عدم تخصيص العام في المقام متوقف على عدم حجية دليل الاستصحاب، و عدم حجية دليل الاستصحاب متوقف على حجية دليل الامارة، فحجية دليل الامارة تتوقف على نفسها و هو الدور.

و وجه دفع هذا التوهم قد ظهر مما ذكرنا، لوضوح الفرق بين توقف دليل الاستصحاب على عدم حجية دليل الامارة، فان التوقف من جانب دليل الاستصحاب انما هو من جهة توقف موضوعه على عدم حجية دليل الامارة، بخلاف

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٦٢

.....

توقف حجية الامارة فانها غير متوقفة على عدم حجية دليل المخصص، لفرض تحقق موضوعها بخبر العادل. نعم لو كان الموضوع للمخصص متحققا لكان اللازم الاخذ بدليل المخصص من باب تقديم الاقوى حجة على الاضعف حجة، و حينئذ فان الدور يكون من جانب الاخذ بدليل العام، لان حجية العام تتوقف على عدم وجود حجة اخص منها و هو المخصص، و حجية المخصص لا تتوقف على عدم حجية العام، كما في مثل دليل لا تكرم زيدا العام بالنسبة الى دليل اكرم العلماء. و لما كان التوقف من جانب المخصص في المقام من جهة الموضوع كان الدور لازما من جهته لا من جهة الامارة، لان تحقق موضوعه يتوقف على عدم حجية دليل الامارة، بخلاف الموضوع في الامارة فانه لا يتوقف على عدم حجية المخصص، لان موضوع الامارة هو خير العادل و هو متحقق، بخلاف موضوع دليل الاستصحاب فانه نقض اليقين بالشك و هو متوقف على عدم حجية دليل الامارة، و لذلك كان الدور لازما من جانبه لا من جانب دليل الامارة.

و الحاصل: ان موضوع الاستصحاب متقوم بان الاخذ بخلاف اليقين السابق من نقض اليقين بالشك، و لما كان الاخذ بالامارة ليس اخذا بالشك، بل اخذ باليقين فلا نقض لليقين بالشك. فموضوع الاستصحاب متوقف على عدم وجود الامارة في مورده بخلافه. و موضوع الامارة لا يتوقف على عدم الاخذ بالاستصحاب، لان موضوعها خير العادل و قد أخبر، و بعد اخباره يتحقق موضوع الامارة.

فاتضح: ان الاخذ بالاستصحاب يتوقف على عدم وجود الامارة في مورده، بخلاف الامارة فان الاخذ بها لا يتوقف على عدم جريان الاستصحاب، فلذلك كان الدور من جانب الاستصحاب لا من جانب الامارة. بخلاف الخاص و العام فان الامر فيه بالعكس، لان الموضوع في العام متقوم بعدم وجود حجة اقوى منه، و الخاص حجة اقوى منه، و الخاص بعد ان كان هو الاقوى فلا يتقوم بعدم وجود

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٦٣

.....

العام، اذ لا يتقوم الاقوى بعدم وجود الاضعف، نعم الاضعف متقوم بعدم وجود الاقوى.

وقد اشار المصنف (قدس سره) الى لزوم الدور من جهة الاخذ بدليل الاستصحاب في المقام دون دليل الامارة بقوله: (فانه يقال ذلك انما هو لاجل انه لا محذور في الاخذ بدليلها)) أى دليل الامارة. و حاصله: انه لما كان الاخذ بدليل الامارة لا محذور فيه،

فلذلك كان اللازم الاخذ بدليل الامارة (بخلاف الاخذ بدليله) أى بخلاف الاخذ بدليل الاستصحاب فانه فيه محذور، لانه يستلزم اما التخصيص بلا- مخصص فيما اذا قدمنا دليل الاستصحاب على دليل الامارة من غير تخصيص لدليل الامارة، او الدور فيما اذا خصصنا دليل الامارة بدليل الاستصحاب، و لذا قال: (فانه يستلزم تخصيص دليلها) أى دليل الامارة (بلا مخصص) أو لا يكون التخصيص (الا- على وجه دائر) و ذلك فيما اذا خصصنا دليل الامارة بدليل الاستصحاب (اذ التخصيص به) أى بدليل الاستصحاب (يتوقف على اعتباره معها) أى مع الامارة (و اعتباره كذلك) أى مع الامارة (يتوقف على التخصيص به) لان المفروض ان دليل الامارة عام و قد تحقق موضوعه، و مع تحقق موضوع العام لا بد من الاخذ به إلا ان يخصص، فتخصيص دليل الامارة بدليل الاستصحاب يتوقف على عدم اعتبار دليل الامارة و اعتبار دليل الاستصحاب الذى هو المخصص، و اعتبار دليل الاستصحاب كذلك يتوقف على تخصيص دليل الامارة بالاستصحاب، فتخصيص دليل الامارة بالاستصحاب يتوقف على عدم اعتبار دليل الامارة، و عدم اعتبار دليل الامارة يتوقف على تخصيصه بدليل الاستصحاب، فيتوقف التخصيص بالاستصحاب على نفسه و هو الدور (اذ لولا له مورد له معها) أى اذ لو لا التخصيص لكان اللازم الاخذ بالعام، و مع الاخذ بالعام الذى هو دليل الامارة لا يكون مورد للاستصحاب، فكون المورد موردا للاستصحاب يتوقف على ان يكون الاستصحاب مخصصا للامارة، و كونه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٦٤

و أما حديث الحكومة فلا أصل له أصلا، فإنه لا نظر لدليلها إلى مدلول دليله إثباتا و بما هو مدلول الدليل، و إن كان دالا على إغائه معها ثبوتا و واقعا، لمنافاة لزوم العمل بها مع العمل به لو كان على خلافها، كما أن قضية دليله إغائها كذلك، فإن كلا من الدليلين بصدده بيان ما هو الوظيفة للجاهل، فيطرد كل منهما الآخر مع المخالفة (١)، هذا مع لزوم

مخصصا لها لازمه توقف التخصيص به على نفسه، لان الاستصحاب يتوقف على موضوعه و هو النقض، و لا يتحقق النقض الا بعدم الامارة، لانه مع الاخذ بالامارة لا نقض لليقين بالشك (كما عرفت آنفا) .
(١)

[حكومة الامارة على الاستصحاب، و النظر فيه]

توضيحه يقتضى تقديم مقدمة: و هى ان الشيخ الاجل فى رسائله يرى ان دليل الامارة حاكم على دليل الاستصحاب لا وارد عليه، و كلام الشيخ مبنى على كون الغاية فى دليل الاستصحاب- و هى قوله و لكن تنقضه بيقين آخر- هى اليقين أى العلم الحقيقى، لا أن الغاية للنقض هى الحجّة، فانه لو كانت الغاية هى الحجّة فلا مناص عن الورد، لان كون الغاية لدليل لا تنقض هى الحجّة معناه عدم تحقق المغيبى عند حصول ما هو الغاية له، و ارتفاع المغيبى حقيقة بحصول غايته، و على هذا تبتنى الحكومة عند الشيخ. فاذا عرفت هذا ... فنقول: ان الغاية لدليل لا تنقض لما كانت هى اليقين الحقيقى فدليل الامارة حاكم على دليل الاستصحاب، لان الحكومة هى كون الحاكم شارحا للمحكوم: فتارة يكون الحاكم شارحا بدلالته المطابقية كقوله عليه السلام: لا شك لكثير الشك، أو لا شك فى النافلة، فان هذا الدليل بدلالته المطابقية شارح لادلة الشكوك من البناء على الاكثر او للبناء على الفساد، فنفى الحكم الدال عليه ادلة الشكوك بقوله لا- شك لكثير الشك هو رفع الحكم بلسان رفع موضوعه، و معناه ان موضوع دليل الشكوك هو ما عدا شك كثير الشك و ما عدا الشك فى النافلة، فانه لا يترتب

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٦٥

على هذين الشكين الحكم المستفاد من ادلة الشكوك، لا من ناحية البناء على الاكثر و لا من ناحية البناء على الفساد، فيكون لا شك شارحا لادلة الشكوك بالادلة المطابقة.

و اخرى: يكون الحاكم هو دليل الاعتبار لشيء و المحكوم دليل الاعتبار لشيء آخر، كما في مقامنا فان خبر العادل - مثلا - الدال على لزوم البناء على الاكثر عند الشك في الركعات بعد الفراغ من سجدة الثانية ليس شارحا لاستصحاب عدم الاتيان بالركعة المشكوك اتيانها، و لكن دليل اعتبار الامارة شارح لدليل اعتبار الاستصحاب للدلالة الالتزامية الدال عليها دليل اعتبار الامارة، فان المستفاد من دليل اعتبار الامارة كمثل قوله صدق العادل امران: المدلول المطابقى و هو لزوم تصديق العادل و البناء على صدقه، و المدلول الالتزامى و هو الغاء احتمال الخلاف فيه، و ان ما اخبر به العادل و ان كان مما يحتمل خلافه بدوا، إلا انه يجب الغاء هذا الاحتمال و عدم الاعتناء به. و لما كان الموضوع للاستصحاب هو الاعتناء بالشك، لان دليل اعتبار الاستصحاب هو النهى عن نقض اليقين بالشك: أى ان دليل الاعتبار فى الاستصحاب هو كون المنهى عنه هو الاعتناء بالشك و جعله ناقضا لليقين، فاذا كان المتيقن - مثلا - هو الحلية ففى مورد الشك فيها لاحقا لا بد من الاخذ بالحلية المتيقنة، لان الاخذ باحتمال الحرمة نقض لليقين بالشك، فاذا قامت الامارة على الحرمة فى حال الشك فدليل صدق العادل بدلالته الالتزامية يدل على الغاء احتمال الخلاف، و معناه كون الحكم هو الحرمة، فهذا الحكم صدق به و الغ احتمال ان لا يكون الحكم هو الحرمة، و لازم هذا هو الشرح لدليل لا تنقض و بيان ان الحرمة التى تدل عليها الامارة ليست هى من الاحتمال الذى يكون الاخذ به من موارد نقض اليقين بالشك، بل هو مورد يلزم البناء فيه على الحرمة، فلا يكون احتمال الحرمة من موارد نقض اليقين بالاحتمال.

و الحاصل: ان دليل اعتبار الامارة بواسطة دلالة على الغاء احتمال الخلاف يكون شارحا لدليل اعتبار الاستصحاب الذى كان دالا على النهى عن الاعتناء

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٦٦

.....

بالاحتمال، و ان مورده هو فى غير ما قامت عليه الامارة، فالنهي عن هذا الاعتناء هو فى غير مورد الامارة، لانه فى ما قامت عليه الامارة لا يكون الاخذ بالاحتمال اخذا باحتمال لا ينبغى الاعتناء به، لدلالة دليل اعتبار الامارة على ان احتمال كونه مما لا اعتناء به الغه و ابن على انه مما ينبغى الاعتناء به. و حيث ان الاحتمال لا يرتفع حقيقة بالبناء على الغائه فلا بد و ان يكون ارتفاعه ارتفاعا تعديدا بالبناء تعديدا على ارتفاعه.

و المتحصل من جميع ما ذكرنا هو: ان دليل اعتبار الامارة بدلالته الالتزامية على الغاء احتمال الخلاف يكون شارحا لدليل الاستصحاب بكون احتمال الخلاف فى مورد الامارة مرتفعا تعديدا، لان موضوع دليل الاستصحاب الذى هو متعلق النهى هو احتمال الخلاف للمتيقن، فان هذا هو المنهى عنه فى دليل لا تنقض. و الحاصل:

ان الاخذ بخلاف المتيقن هو المنهى عنه فى الاستصحاب، و لكن لما كان احتمال خلاف المتيقن مما يلزم الاخذ به لاجل اعتبار الامارة و الغاء احتمال عدم مطابقته تعديدا، فلا يكون احتمال الخلاف للمتيقن مما يشمله مورد النقض بسبب شريحة دليل اعتبار الامارة لاحتمال الخلاف الذى يكون موردا للنهي عن نقض المتيقن به، فدليل اعتبار الامارة يكون رافعا تعديدا لموضوع النهى فى دليل الاستصحاب، و انما كان رافعا تعديدا لا واقعا لان البناء على تصديق العادل و الغاء احتمال عدم مطابقته للواقع لا يرتفع حقيقة، لشهادة الوجدان ببقاء احتمال عدم المطابقة، فلا بد و ان يكون ذلك رافعا للموضوع تعديدا لا حقيقة، و هذا هو معنى الحكومة ... هذا غاية ما يمكن تقريب الحكومة برأى الشيخ الاجل (قدس سره).

و قد اورد عليه المصنف بايرادين: الاول: ان مبنى ما ذكره الشيخ من الحكومة هو كون دليل اعتبار الامارة دالا بالدلالة الالتزامية على

الغاء احتمال الخلاف، لوضوح ان الحكومة هي كون لسان دليل الحاكم شارحا لدليل المحكوم و رافعا لموضوعه، فلا بد و ان يكون ذلك مما يختص بالدلالة اللفظية المطابقة او الالتزامية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٦٧

.....

و اما اذا كان الدليل لا دلالة له لفظية لا بالمطابقة و لا بالالتزام، بل كان لازم دلالاته عقلا ذلك، فلا يكون شارحا و حاكما بحسب ما يستفاد منه، و دليل صدق العادل ليس له إلا الدلالة المطابقة و هو لزوم تصديق العادل و الاخذ بمؤدى قوله، و اما دلالاته على الغاء احتمال الخلاف فليست هي من الدلالات الالتزامية، بل هي دلالة عقلية، لان لازم الاخذ به عقلا عدم الاعتناء بخلافه و الغائه، و هذه الدلالة العقلية لازمة لكل دليل دل على الاخذ بشيء، فكما ان دليل اعتبار الامارة لازمه عقلا الغاء احتمال الخلاف فيه، فان دليل الاستصحاب ايضا كذلك، فان الدليل الدال على الاخذ بالمتيقن لازمه ايضا الغاء احتمال الخلاف فى البناء على المتيقن.

و الحاصل: انه يلزم عقلا لكل دليل دل على العمل بمفاده ان يكون احتمال خلاف ما ادى اليه مفاده ملغيا، و حينئذ فكما ان لازم مفاد الامارة عقلا الغاء احتمال خلافها، فان لازم دليل الاستصحاب ايضا هو الغاء احتمال خلافه عقلا و الاخذ بغيره، و على هذا فيكون كل من دليل اعتبار الامارة و دليل اعتبار الاستصحاب طاردا للآخر، لدلالة كل منهما عقلا على الغاء احتمال خلافه، فدليل الاعتبار فى الامارة لازمه الغاء العمل بالاستصحاب المؤدى الى خلاف الامارة، و دليل الاعتبار فى الاستصحاب ايضا لازمه الغاء العمل بالامارة القائمة على خلاف.

و الى هذا اشار بقوله: ((و اما حديث الحكومة)) بان يكون دليل اعتبار الامارة حاكما على دليل اعتبار الاستصحاب ((فلا اصل له اصلا)) فان أساسه مبنى على كون دليل الاعتبار فى الامارة ناظرا بدلالاته اللفظية و لو التزاما الى دليل الاعتبار فى الاستصحاب، و قد عرفت عدم بلوغ دليل الاعتبار فى الامارة الى ان يدل بالدلالة اللفظية الالتزامية على الغاء احتمال خلافه، بحيث يكون فى مرحلة الاثبات الدلالية دالا على ذلك، و لذا قال (قدس سره): ((فانه لا نظر لدليلها)) أى لا نظر لدليل اعتبار الامارة ((الى مدلول دليله)) أى الى مدلول دليل الاستصحاب ((اثباتا و بما هو مدلول الدليل)) و مراده من الاثبات هو مرحلة الدلالة الالتزامية، نعم لدليل اعتبار بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٦٨

اعتباره معها فى صورة الموافقة، و لا أظن أن يلتزم به القائل بالحكومة (١)،

الامارة دلالة عقلية على ذلك، و الحاكمية منوطه بالشرح المنحصر فى الدلالة اللفظية دون الدلالة العقلية، و لذا قال (قدس سره): ((و ان كان)) دليل الاعتبار فى الامارة ((دالا على الغائه)) أى على الغاء الاستصحاب ((معها)) أى مع الامارة فى مرحلة الدلالة العقلية، و هى مراده من قوله: ((ثبوتا و واقعا)) . ثم اشار الى الوجه فى هذه الدلالة العقلية بقوله: ((لمنافاة لزوم العمل بها)) أى بالامارة ((مع العمل به)) أى بالاستصحاب ((لو كان على خلافها)) . ثم اشار الى ان هذه الدلالة العقلية موجودة ايضا فى دليل اعتبار الاستصحاب بقوله: ((كما ان قضية)) أى كما ان قضية دليل الاستصحاب ((هو الغاؤها كذلك)) أى الغاء الامارة ايضا فيما لو كانت قائمة على خلافه ((فان كلا من الدليلين بصدد بيان ما هو الوظيفة للجاهل)) و ان مدلوله هو الوظيفة له، و لازم هذا البيان عقلا هو الغاء اعتبار ما قام على خلافه ((فيطرد كل منهما الآخر مع المخالفة)) له بحسب هذه الدلالة العقلية.

(١) هذا هو الامر الثانى الذى اورده على الحكومة. و حاصله: ان الحكومة اذا كانت مستفاداة من الدلالة الالتزامية على الغاء احتمال الخلاف، فان لازم ذلك ان لا يكون دليل الامارة حاكما على دليل الاستصحاب فيما اذا كان الاستصحاب موافقا لما قامت عليه الامارة، لوضوح ان الدلالة الالتزامية هى الغاء احتمال الخلاف، فالدليل القائم على خلاف الامارة يجب الغاؤه، و اذا كان الاستصحاب

موافقا للامارة فلا يكون من مصاديق ما قام على خلاف الامارة حتى يكون دليل الامارة حاكما عليه، و اذا لم يكن دليل الامارة حاكما عليه، و قد عرفت تحقق موضوعه باليقين السابق و الشك اللاحق، فلازم ذلك ان يكون قائما مع قيام الامارة، و من البعيد ان يلتزم به من يقول بحكومة الامارة على الاستصحاب، بل القائل بالحكومة يقول بها فيما اذا كان الاستصحاب موافقا للامارة او مخالفا لها. و الى هذا اشار بقوله: ((هذا مع لزوم اعتباره)) أى يرد على الحكومة- مع ذكرنا من الايراد الاول-

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٦٩

فافهم (١) فإن المقام لا يخلو من دقة.

ان لازم الحكومة المنوطه بالدلالة الالتزامية على الغاء احتمال الخلاف هو جريان الاستصحاب و اعتباره ((معها في صورة الموافقة)) لانه لم يكن قائما على خلافها حتى يدل على رفعه تعبد الغاء احتمال الخلاف ((و لا اظن ان يلتزم به القائل بالحكومة)) بل ظاهر من يقول بالحكومة هي حكومة الامارة على الاستصحاب في صورة المخالفة و الموافقة من غير فرق بينهما اصلا.

(١) الظاهر من قوله فافهم المتعقب بمثل قوله فان المقام لا يخلو من دقة هو عدم الاشارة بها الى شىء. و على فرض كونها اشارة في المقام، فيمكن ان يكون مراده من الامر بالفهم هو عدم ورود الايراد الثانى على القائل بالحكومة، لان موضوع الاستصحاب هو الشك و الشك متقوم بطرفين، ففيما لو كان المتيقن هو الحلية، ففي مقام الاستصحاب فان لازم الشك في كون الحلية هي الباقية في حال الشك هو كون الحلية محتملة و الحرمة محتملة ايضا، فالامارة القائمة على الحلية و الغاء احتمال الخلاف- و هي الحرمة- تكون رافعة تعبدا لموضوع الاستصحاب المتقوم بالشك في الحرمة، فانه حيث لا يكون شك في الحرمة تعبدا لا موضوع للاستصحاب المتقوم بالشك في الحرمة.

و يحتمل ان يكون مراده من الامر بالفهم: هو ان مبنى الحكومة على كون المراد من اليقين في قوله و لكن تنقضه بيقين آخر هو خصوص اليقين، و على هذا فالمراد من الغاء احتمال الخلاف المستفاد من دليل اعتبار الامارة هو تنزيل الامارة منزلة اليقين تعبدا، فدلالته على الغاء احتمال الخلاف و ان كانت عقلية، إلا ان لازمها الحكومة لتنزيل الامارة منزلة اليقين تعبدا، بخلاف الاستصحاب فانه قاعدة يرجع اليها في مقام الشك في بقاء المتيقن، فما كان منزلا منزلا منزلة اليقين تعبدا لا بد من كونه رافعا للشك تعبدا، و ليست الحكومة الا الرفع لموضوع المحكوم تعبدا لا واقعا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٧٠

و أما التوفيق، فإن كان بما ذكرنا فنعم الاتفاق، و إن كان بتخصيص دليله بدليلها فلا وجه له، لما عرفت من أنه لا يكون مع الاخذ به نقض يقين بشك، لا أنه غير منهي عنه مع كونه من نقض اليقين بالشك (١).

و الحاصل او بعبارة اخرى: ان حصر الشارحية في انها لا بد و ان تكون بالدلالة اللفظية مما لا دليل عليه، فان المدار على كون احد الدليلين شارحا للآخر و لو عقلا.

هذا مضافا الى ان دعوى الدلالة الالتزامية على الغاء احتمال الخلاف ليست من الجراف، فانه بعد ان كان لسان الامارة ان ما قامت عليه هو الواقع، فانه يدل بالدلالة الالتزامية الواضحة على ان غير ما قامت عليه الامارة لا بد من الغائه، لانه مخالف للواقع الذى قامت عليه الامارة.

و منه يظهر: ان الغاء احتمال الخلاف في الاستصحاب ليس لانه هو الواقع، بل لانه ليس هنا غيره من القواعد الجارية عند الشك: أى ان المتيقن هو الذى يؤخذ به عند الشك لا غيره مما تقتضيه القواعد، بخلاف الغاء احتمال الخلاف في الامارة فانه لان الامارة هي الواقع، و بين هذين الالغامين فرق واضح نتيجته حكومة الامارة على الاستصحاب. و الله العالم.

(١)

[تقديم الامارة على الاستصحاب بالتخصيص و النظر فيه

توضيحه: ان الاستفادة من كلمات القوم ان هناك جمعا عرفيا و توفيقا عرفيا، و الجمع العرفي يشمل الجمع بين الدليلين بنحو الورود و الحكومة و التوفيق العرفي، و اما التوفيق العرفي في اصطلاحهم فهو غير الورود و غير الحكومة، و هو فيما اذا كان بين الدليلين عموم و خصوص من وجه، و حينئذ لا وجه للتخصيص الاصطلاحي لانه منوط بكون احد الدليلين اخص من الآخر، و لكنه في التوفيق العرفي يكون العرف بحسب ارتكازه مقدما لاحد الدليلين على الآخر مع انه لا-ورود له و لا-حكومة على الآخر، فالتوفيق العرفي بحسب الاصطلاح- كما سيأتي التعرض له في باب التعارض- هو تقديم احد الدليلين مع كون النسبة بينهما هي العموم من وجه، لا للورود او الحكومة بل لانهم يرونه- بحسب ارتكازهم- مقدما.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٧١

.....

و لا يخفى ان التوفيق العرفي حيث لا بد فيه من تحقق الموضوع لكل من الدليلين فلا مجال له في المقام، لما عرفت من كون الامارة اما واردة على الاستصحاب لارتفاع الموضوع حقيقة، او حاكمة و انه لا بقاء للموضوع تعبدا في الاستصحاب مع قيام الامارة، فلا مجال للتوفيق العرفي الاصطلاحي. هذا كله في التخصيص الاصطلاحي و التوفيق العرفي.

و اما التخصيص الاعم من التخصيص الاصطلاحي، بان يقال ان المدار في تقديم الخاص على العام هو كون الخاص اظهر من العام، و هذا المناط موجود في المقام، لان الامارة و الاستصحاب و ان كان بينهما عموم من وجه لصدق الامارة في مورد لا يقين سابق فيه، و صدق الاستصحاب دون الامارة في مورد اليقين السابق الذي لم تقم اماره فيه في حال الشك، و صدقهما معا في المتيقن السابق الذي قامت الامارة فيه في حال الشك ... إلا ان دليل اعتبار الامارة مقدم على دليل الاستصحاب لانه اظهر منه، فيكون دليل الامارة مخصصا لدليل الاستصحاب و ان كان بينهما عموم من وجه ... او يدعى التقديم للامارة للاجماع على تقديمها على الاستصحاب ... او يدعى تقديم الامارة عليه لعدم القول بالفصل بين تقديمها عليه في باب القضاء و بين غيره، و تقديمها على الاستصحاب في باب القضاء مما لا اشكال فيه، فانه في باب التداعي يقدم قول المدعى مع قيام الامارة عليه على قول المنكر الذي تكون له اماره ايضا مع كون قوله موافقا للاستصحاب.

و يرد على هذه الدعوى و هي تقديم الامارة من باب التخصيص:

أولاً: ان التخصيص منوط بحفظ الموضوع في كلا الدليلين، و بعد قيام البرهان على الورود او الحكومة لا موضوع للاستصحاب مع الامارة اما حقيقة او تعبدا، فلا وجه لدعوى التخصيص.

و ثانياً: ان التخصيص الاصطلاحي لا مجال له في المقام، لانه لا بد فيه من كون الخاص اخص من العام و المفروض هنا العموم من وجه، و اما التخصيص الاعم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٧٢

.....

فمرجه الى التوفيق العرفي او الى الحكومة، و ليس هناك شىء يسمى بالتخصيص الاعم في قبال التخصيص الاصطلاحي الخاص و في قبال التوفيق العرفي و الحكومة، و اذا كان في المقام فمرجه الى التوفيق العرفي او الحكومة، و قد عرفت ما يرد عليهما بناء على

الورود. نعم بناء على ما قربناه في الحكومة المنفى هو التوفيق العرفي.

والحاصل: انه ان بنينا على ان المراد باليقين هو الحجية فالمتحصل هو الورد، و ان بنينا على ان المراد به هو اليقين الحقيقي فالحكومة.

و اما الاجماع فهو اولا منقول و لا حجية للمنقول من الاجماع، كما مر في باب الاجماع.

و ثانيا: انه محتمل المدرك لاحتمال كون مدرك المجمعين هو الورد او الحكومة او التوفيق العرفي، و مع احتمال المدرك لا يكون الاجماع دليلا بما هو اجماع.

و اما عدم القول بالفصل ففيه: أولا: انه ان رجع الى القول بعدم الفصل فمرجه الى الاجماع، و إنما فلا- حجية لنفس عدم القول بالفصل، لوضوح ان عدم القول لا يستلزم القول بالعدم، و الذي يمنع هو الاتفاق على القول بالعدم، لا الاتفاق على عدم القول.

و ثانيا: ان سبب التقديم للامارة على الاستصحاب هو ما ذكرناه: من كونها اما وارده على الاستصحاب او حاكمه. و اما المصنف حيث يرى الورد قال (قدس سره): ((و اما التوفيق)) العرفي ((فان كان)) مرادهم به الجمع العرفي بحيث يشمل الورد فيكون المراد

((ب)) التوفيق بين دليل الامارة و دليل الاستصحاب هو ((ما ذكرنا)) من ان الجمع بينهما يقتضى تقديم الامارة لان دليل اعتبارها وارد على دليل اعتبار الاستصحاب ((فنعم الاتفاق)) بين مرادهم و مرادنا ((و ان كان)) مرادهم ((ب)) التوفيق هو ((تخصيص دليله)) أى

دليل الاستصحاب ((بدليلها)) أى بدليل الامارة ((فلا وجه له)) لانه لا بد فى التخصيص من حفظ الموضوع لكل من الدليلين و لا موضوع للاستصحاب مع الامارة ((لما عرفت من انه لا يكون مع الاخذ

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٧٣

خاتمة لا بأس ببيان النسبة بين الاستصحاب و سائر الاصول العملية، و بيان التعارض بين الاستصحابين (١).

أما الاول: فالنسبة بينه و بينها هى بعينها النسبة بين الامارة و بينه، فيقدم عليها و لا مورد معه لها، للزوم محذور التخصيص إلا بوجه دائر فى العكس و عدم محذور فيه أصلا، هذا فى النقلة منها (٢).

به نقض يقين بشك لا انه غير منهى عنه)) لاجل الامارة ((مع كونه من نقض اليقين بالشك)).

(١)

[خاتمة: بيان النسبة بين الاستصحاب و سائر الاصول]

إشارة

هذه الخاتمة تشتمل على امرين: الاول: بيان النسبة بين الاستصحاب و سائر الاصول كالبراءة و الاحتياط و التخير.

الثانى: بيان التعارض بين الاستصحابين، كما فى الاستصحاب السببى و المسببى.

(٢)

[ورود الاستصحاب على الاصول العملية]

توضيحه: ان نسبة دليل الاستصحاب الى ادلة الاصول النقلية هو الورد، و هى البراءة الشرعية فى الشبهة البدوية الثابتة بدليل ما لا

يعلمون، و الاحتياط النقلي و هو مختار الاخباريين في الشبهة البدوية بدليل التثليث او غيره من الاخبار المذكورة في مبحث البراءة. و الوجه في كونه هو الورود ما ذكره المصنف في حاشيته على الرسائل.

و حاصله: ان الموضوع في البراءة او الاحتياط هو الشك في حكم الشيء من كل جهة، و الغاية لاصل البراءة هو العلم بالحكم باى وجه و عنوان. و لعل الوجه في كون الموضوع فيما هو الشك من كل جهة هو اطلاق ما لا يعلمون، فيكون المتحصّل منها ان ما لا يعلمون حكمه بكل وجه هو مرفوع حتى يعلموا بحكمه بوجه من الوجوه.

و يحتمل ان يكون الوجه في كون الموضوع في ساير الاصول هو الشك من كل جهة، ان المرفوع فيها هو المؤاخذه، و المؤاخذه كما تكون على الحكم الواقعي كذلك تكون على الحكم الظاهري، فموضوع ساير الاصول هو الشك في الحكم من كل بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٧٤

.....

جهة، بخلاف الاستصحاب فان الموضوع في الاستصحاب هو الشك في الحكم الذي كان متيقنا لا من كل وجه. و لا يخفى ان الذي يظهر من الاساتذة المحشين في المقام: هو ان المراد من كون الشك في ساير الاصول هو الشك من كل جهة، هو ان الشك في الاصول- غير الاستصحاب- هو الشك في الحكم اعم من الحكم الواقعي و الظاهري، بخلاف الاستصحاب فان الشك فيه من جهة الشك في الحكم الواقعي. و لعل الوجه فيه هو ان الاستصحاب لما كان هو الشك اللاحق المسبوق باليقين بالحكم، و الظاهر من اليقين بالحكم هو الحكم الواقعي، و حيث كان متعلق الشك هو متعلق اليقين- فلا- بد من ان يكون متعلق الشك هو الحكم الواقعي، فلا يكون الشك في الاستصحاب هو الشك من كل جهة، فتأمل.

و يحتمل ان يكون مراده من ان الشك في الاستصحاب ليس هو الشك في الحكم من كل جهة، هو ان الموضوع في الاستصحاب هو الشك في الحكم لا- من كل وجه، هو ان الاستصحاب لما كان متقوماً باليقين السابق و الشك اللاحق، و ان متعلق الشك هو متعلق اليقين، فلازم ذلك كون الموضوع في الاستصحاب هو الشك في الحكم الذي كان لا الشك في الحكم من كل جهة، لان الحكم او الموضوع ذا الحكم لما كان متعلق اليقين السابق فالمتيقن السابق هو حكم معلوم، و حيث انه لا بد من كون الشك اللاحق متعلقاً بما تعلق به اليقين السابق، فلا محالة يكون الشك اللاحق متعلقاً بالحكم الذي كان لا بالحكم من كل جهة. و بعد تمامية هذا فلا بد من كون دليل الاستصحاب وارداً على دليل البراءة، لان موضوع البراءة هو المشكوك حكمه من كل جهة، و الغاية لها هو العلم بالحكم و لو بجهة من الجهات، و الموضوع في الاستصحاب حيث لم يكن هو المشكوك من كل جهة بل كان هو خصوص المشكوك في الحكم الذي كان، و بعد تحقق موضوع الاستصحاب يكون المشكوك مما علم الحكم فيه بعنوان نقض اليقين بالشك، و لازم هذا ارتفاع الموضوع حقيقة في البراءة،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٧٥

.....

لانها حكم ما لم يعلم حكمه اصلاً، فما علم حكمه بوجه من الوجوه هو الغاية لها، و بعد تحقق موضوع الاستصحاب تكون الغاية قد تحققت به، و يكون المشكوك مما علم حكمه حقيقة بوجه من الوجوه، و مع تحقق الغاية في البراءة لا بد من ارتفاع المغيبي بحصول الغاية حقيقة.

و ينبغي ان لا يخفى ان كون موضوع الاستصحاب هو الشك في الحكم الذي كان لا ينافي ان يكون الشك في الحكم شكاً فيه من كل جهة، فانه بعد انقلاب اليقين السابق الى الشك ففي حال الشك يشك في الحكم من كل جهة. ثم انه لو كان اليقين السابق

متعلقه الحكم الظاهري يكون الشك شكا من كل جهة، لفرض الشك في الحكم الواقعي في مورد الحكم الظاهري، و الشك في الحكم الظاهري لانقلاب اليقين الى الشك في الحالة اللاحقة، و على هذا يكون الموضوع في الاستصحاب كالبراءة و هو المشكوك من كل جهة، فكون حكم هذا المشكوك من كل جهة هو حرمة نقضه لا يكون رافعا للموضوع في البراءة، لدالاتها على ان حكم المشكوك من كل جهة هو الحلية و الاذن فيتعارضان، و كون حكمه معلوما بعنوان نقض اليقين يعارضه كون حكم هذا المشكوك ايضا معلوما بواسطة عنوان كونه مما لا- يعلم حكمه، و كما ان الغاية للبراءة هي العلم بالحكم بوجه من الوجوه، كذلك الغاية للاستصحاب هو اليقين بالحكم بوجه من الوجوه، فدليل البراءة يقول ان حكم هذا المشكوك هو الترخيص، و دليل الاستصحاب يقول ان حكمه هو حرمة نقض اليقين السابق فيه.

و مما ذكرنا يظهر ايضا انهما يتعارضان حيث يكون الموضوع في كل منهما هو الشك في الحكم من كل جهة، فانه ايضا بمقتضى البراءة هو ان حكم هذا المشكوك هو الاذن و الترخيص، و حكمه بمقتضى الاستصحاب هو حرمة النقض لليقين السابق و الاخذ به. و اتضح- ايضا- مما ذكرنا: ان دليل الاستصحاب انما يكون واردا على دليل البراءة فيما اذا كان الموضوع في البراءة هو المشكوك من كل جهة، و الموضوع في

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٧٦

.....

الاستصحاب هو المشكوك في حكمه لا من كل جهة، و على التعارض فلا بد ايضا من تقديم دليل الاستصحاب على بقية الاصول النقلية، للتوفيق العرفي، و هو دعوى ان دليل الاستصحاب اظهر من ادلة بقية الاصول النقلية، لان الاستصحاب حيث انه الجرى على طبق اليقين السابق فاليقين لوثاقته حدوثا كانه لا يؤثر فيه الشك، فهو باق على حاله و وثاقته، و ليس في مورد ساير الاصول و ثيق، بل ليس فيه غير الشك و عدم العلم، و هذه الدعوى لتقديم الاستصحاب لا باس بها.

و على كل حال فبناء على رأى المصنف من كون الموضوع في ساير الاصول هو المشكوك من كل جهة، و في الاستصحاب هو المشكوك لا من كل جهة- فلا بد من ورود دليل الاستصحاب على البراءة، لان تحقق الحكم في البراءة يتوقف على تحقق موضوعه، و هو كون موردها مشكوكا من كل جهة، و تحقق موضوعها يتوقف على تخصيص دليل الاستصحاب في المورد الذى يكون هناك يقين سابق و شك لاحق، لانه لو جرى دليل الاستصحاب لكان المورد مما علم حكمه بوجه من الوجوه، و تخصيص دليل الاستصحاب اما بلا مخصيص و هو باطل قطعا لانه التزام بتحقيق المعلول بلا علة، و اما ان يكون المخصيص هو نفس دليل البراءة و هو دورى، لان تخصيص الاستصحاب بالبراءة متوقف على تحقق موضوعها، و تحقق موضوعها يتوقف على رفع حكم دليل الاستصحاب، و رفع حكم الاستصحاب متوقف على تخصيصه بدليل البراءة، فتخصيص الاستصحاب بالبراءة يتوقف على نفسه. و هذا بخلاف رفع البراءة بالاستصحاب فانه يكون بالتخصيص لا بالتخصيص، لان موضوع الاستصحاب هو الشك في الحكم الذى كان و هو متحقق، و لا يرتفع بحكم البراءة لوضوح ان الشك في الحكم الذى كان موجودا في حال البراءة، و مع تحقق الموضوع في الاستصحاب يجرى الاستصحاب، و بجريانه يكون المورد مما علم حكمه بوجه من الوجوه لتحقق الحكم فيه بعنوان حرمة نقض اليقين بالشك، و مع تحقق الحكم فيه بالوجه الذى دلّ عليه دليل الاستصحاب يكون المورد مما يخرج عن البراءة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٧٧

.....

تخصيصا لان موضوع البراءة هو ما لا يعلم حكمه بوجه من الوجوه، فما علم حكمه بوجه من الوجوه خارج تخصصا عن البراءة، و هذا

هو معنى الورود فان الورود هو التخصيص الذى يكون بسبب جعل الشارع لا بذاته، كخروج الجاهل بالذات عن موضوع العالم فى اكرام العالم.

و اما بناء على التعارض و ان التقديم للاستصحاب لاجل اظهرية دليله لوثاقه اليقين فيه فلا دور فى المقام، لتحقق الموضوع فى كل منها و يكون التقديم للاستصحاب لاجل الاظهرية.

الآن ان يقال: ان الاظهرية توجب ان يكون الاظهر اقوى حجة من الظاهر، و لذا يتقدم الخاص على العام لانه اقوى حجة، و قد عرفت ان تقديم العام على الخاص يتوقف على عدم وجود حجة فى مورده اقوى منه، بخلاف تقديم الخاص على العام فانه بعد ان كان الموضوع فى الخاص متحققا، و هو كونه اقوى حجة من العام، فتقديمه على العام لا يتوقف على شىء، بخلاف تقديم العام على الخاص فانه يتوقف على ان لا يكون هناك حجة اقوى منه، و عدم وجود ما هو الاقوى يتوقف على تقديم العام فيلزم الدور، و هذا بعينه جار فى الاظهرية.

و المصنف حيث يرى ان الاستصحاب يتقدم على ساير الاصول للورود، و حاله حال الامارة بالنسبة الى الاستصحاب ... اشار الى ذلك بقوله: ((فالنسبة بينه)) أى بين الاستصحاب ((و بينها)) أى بين الاصول النقلية كالبراءة الشرعية و الاحتياط النقلى على رأى الاخباريين ((هى بعينها النسبة بين)) دليل ((الامارة و بينه)) أى و بين دليل الاستصحاب، و قد عرفت ان النسبة بينهما هى الورود فالنسبة بين الاستصحاب و البراءة النقلية هى الورود ((فيقدم عليها)) أى فيقدم الاستصحاب عليها لانه وارد عليها ((و لا)) يكون لها ((مورد معه)) لان ثبوت البراءة فى مورد الاستصحاب لازمه اما التخصيص بلا مخصص و هو باطل، او كون التخصيص بنفس دليل البراءة و هو دورى، و اليه اشار بقوله: ((للزوم محذور التخصيص الآ

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٧٨

و أما العقلية فلا يكاد يشتهه وجه تقديمه عليها، بدهاه عدم الموضوع معه لها، ضرورة أنه إتمام حجة و بيان و مؤمن من العقوبة و به الامان، و لا شبهة فى أن الترجيح به عقلا صحيح (١).

بوجه دائر فى العكس)) و مراده من العكس هو الاخذ بدليل البراءة دون الاستصحاب، لوضوح عدم امكان جريانها معا، حيث لا يعقل ان يكون متيقن الحرمة سابقا فى حال الشك محكوما بالحرمة و محكوما بالبراءة فى البراءة، فالأخذ لا بد و ان يكون باحدهما، و الاخذ بالبراءة لازمه ما عرفت من المحذور، و هو اما التخصيص بلا مخصص او التخصيص على وجه دائر، و هذا بخلاف الاخذ بدليل الاستصحاب فان الاخذ به لا محذور فيه لتحقق موضوعه، و عدم توقف تحقق موضوعه على عدم حكم البراءة، و مع تحقق موضوعه يجرى و بجريانه يرتفع موضوع البراءة كما عرفت، و الى هذا اشار بقوله: ((و عدم محذور فيه اصلا))، و اشار الى كون هذا الكلام فى الاصول الشرعية بقوله: ((هذا فى النقلية)).

(١) لا يخفى ان الاصول العقلية هى البراءة العقلية- و هى قاعدة قبح العقاب بلا بيان- و الاحتياط العقلى و التخيير العقلى، و لا ريب فى ورود دليل الاستصحاب عليها جميعا.

اما على البراءة العقلية فلأن موضوعها اللابيان و الاستصحاب بيان.

و اما الاحتياط العقلى فموضوعه احتمال العقوبة فى الاخذ بأحد المحتملين بخصوصه، و مع جريان الاستصحاب فى احد المحتملين يحصل الامان من العقوبة فيما اذا كان مخالفا للواقع.

و اما التخيير فموضوعه عدم تحقق الترجيح لاحد المحتملين، و دليل الاستصحاب مرجح لاحد المحتملين.

فاتضح: انه بدليل الاستصحاب يحصل البيان فيرتفع موضوع البراءة العقلية و يحصل المؤمن من العقوبة، و يرتفع به موضوع الاحتياط العقلى و يحصل به

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٧٩

وأما الثاني: فالتعارض بين الاستصحابين (١)، إن كان لعدم إمكان العمل بهما بدون علم بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما، كاستصحاب وجوب أمرين حدث بينهما التّضاد في زمان الاستصحاب، فهو من باب تراحم الواجبين (٢) و إن كان مع العلم بانتقاض الحالة السابقة في

الترجيح، و يرتفع به موضوع التخيير العقلي. و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: ((و اما العقلية)) أي و اما نسبة الاستصحاب الى الاصول العقلية (فلا يكاد يشتبه وجه تقديمه عليها)) و انه هو الورد (بداهة عدم الموضوع معه لها)) أي مع تحقق الاستصحاب يرتفع الموضوع فيها (ضرورة انه)) أي ضرورة ان الاستصحاب (اتمام حجة)) شرعية (و بيان)) شرعي، و به يرتفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان (و)) هو ايضا (مؤمن من العقوبة و به)) يحصل (الامان)) من تبعه التكليف الواقعي و به يرتفع موضوع الاحتياط (و لا شبهة في ان الترجيح به)) أي بالاستصحاب (عقلا صحيح)) أي ان الاستصحاب بعد ان دلّ الدليل من الشارع عليه فالترجيح به لاحد المحتملين على الآخر صحيح عند العقل، و بهذا يرتفع موضوع التخيير. فأتضح ورود الاستصحاب على الاصول العقلية كلها ايضا.

(١)

تعارض الاستصحابين

قد عرفت ان المقام الاول كان الكلام فيه من ناحية حال الاستصحاب و النسبة بينه و بين الامارة، و بينه و بين الاصول الآخر النقلية العقلية.

و اما المقام الثاني فالكلام فيه من جهة الاستصحابين من ناحية التعارض بينهما.

و المراد من التعارض ليس ما كان نتيجته تساقط المتعارضين في الحجية اما في ذاتها او في فعليتها، بل المراد من التعارض ما يعمّ ما كان نتيجته تساقطهما او الاخذ باحدهما تعيينا او تخييرا كما سيظهر ذلك.

(٢) توضيحه: بعد ما عرفت ان المراد من التعارض بين الاستصحابين ما يشمل ما كان نتيجته التساقط او الاخذ باحدهما تعيينا او تخييرا، فالمراد من التعارض على

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٨٠

.....

هذا هو عدم امكان الاخذ بكلا الاستصحابين، و عدم الاخذ بكلا الاستصحابين الذي اشار اليه المصنف في عبارته في مقامين: الاول:

ما كان ذلك لعدم القدرة على الاخذ بهما. الثاني: ما كان التعارض للعلم بانتقاض الحالة السابقة في احدهما، و سيأتي الكلام فيه.

و اما الاول و هو ما كان التعارض في الاستصحابين لاجل عدم القدرة، فهو كما اذا علم بوجود الانفاق على احد الاقارب ثم شك في بقاء هذا الوجوب في الزمان اللاحق و لو لاحتمال غناه و عدم حاجته، و علم ايضا بوجود التصديق بدرهم ثم شك في بقاءه و لو لاحتمال عدم حياة من نذر ان يتصدق عليه بالدرهم، فالاستصحاب في كلا المشكوكين جار، و لكنه كان في حال جريان الاستصحابين لا يملك الا درهما واحدا، فاما ان يصرف الدرهم في نفقة القريب او في التصديق، فالاستصحابان في المقام من جهة عدم القدرة على الاخذ بهما معا متعارضان.

ولا يخفى ان التعارض من ناحية عدم القدرة على الجمع يرجع الى التزاحم لاحراز الملاك في كليهما. وقد ذكر المصنف في حاشية الكتاب [٢٢] ان الحكم التخيير بينهما ان لم يحرز اهمية احدهما، و إلا فيقدم الالهم ... ثم اشكل على نفسه بما حصله: ان الاهمية و المهمة في الحكمين الواقعيين باعتبار ملاك الحكم فيهما، لا في استصحابهما، فان الملاك في استصحابهما هو نقض اليقين بالشك، و هو فيهما على حد سواء فلا وجه لتقديم الالهم، بل لا بد من الحكم بالتخيير في مقام الاستصحاب مطلقا، و ان كان في مقام اليقين بهما لا بد من تقديم الالهم منهما.

ثم اجاب عنه بما نصه: و ذلك أى ان لزوم تقديم الالهم - لان الاستصحاب انما يتبع المستصحب، فكما ثبت به الوجوب يثبت به كل مرتبة منهما فيستصحب. و لعل الوجه في ذلك هو ان الاستصحاب لما كان بلسان ابقاء المتيقن فالمتيقن لما كان في بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٨١

أحدهما، فتارة يكون المستصحب في أحدهما من الآثار الشرعية للمستصحب الآخر، فيكون الشك فيه مسببا عن الشك فيه، كالشك في نجاسة الثوب المغسول بماء مشكوك الطهارة و قد كان طاهرا، و أخرى لا يكون كذلك. فإن كان أحدهما أثرا للآخر، فلا مورد إلا للاستصحاب في طرف السبب، فإن الاستصحاب في طرف المسبب موجب لتخصيص الخطاب، و جواز نقض اليقين بالشك في طرف السبب بعدم ترتيب أثره الشرعي، فإن من آثار طهارة الماء طهارة الثوب المغسول به و رفع نجاسته، فاستصحاب نجاسة الثوب نقض لليقين بطهارته، بخلاف استصحاب طهارته، إذ لا يلزم منه نقض يقين بنجاسة

احدهما اهم فلازم الحكم بابقائه هو تقديمه على ابقاء المهم، فالاستصحاب كما يثبت به بقاء الوجوب المستصحب كذلك يثبت به مرتبة الوجوب المستصحب، لانه كما يلزم البناء على الوجوب ابقاء له في حال الشك، كذلك يلزم الحكم باهميته ابقاء له ايضا في حال الشك، و لذلك كان الوجوب الاستصحابي في حال الشك تابعا للوجوب الواقعي المتيقن.

و على كل فقد ظهر ان تعارض الاستصحابيين في المثال المذكور هو من ناحية عدم القدرة، و قد اشار الى ذلك بقوله: (فالتعارض بين الاستصحابيين ان كان لعدم امكان العمل بهما بدون علم بانتقاض الحالة السابقة في احدهما)) فانه لو كان تعارضهما للعلم بانتقاض الحالة السابقة في احدهما كان عدم امكان اجتماعهما لتكاذبهما لا لعدم القدرة على امتثالهما و هو الفرض الآتي. و على كل فان كان تعارض الاستصحابيين لعدم امكان العمل بهما (كاستصحاب وجوب امرين)) و هو وجوب الانفاق - مثلا - و وجوب التصدق و قد (حدث بينهما التضاد)) لعدم القدرة (في زمان الاستصحاب فهو من باب تزاحم الواجبين)) كما عرفت تفصيله.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٨٢

الثوب بالشك، بل باليقين بما هو رافع لنجاسته، و هو غسله بالماء المحكوم شرعا بطهارته. و بالجملة فكل من السبب و المسبب و إن كان موردا للاستصحاب، إلا أن الاستصحاب في الاول بلا محذور، بخلافه في الثاني ففيه محذور التخصيص بلا- وجه إلا- بنحو محال، فاللازم الاخذ بالاستصحاب السببي، نعم لو لم يجر هذا الاستصحاب بوجه لكان الاستصحاب المسببي جاريا، فإنه لا محذور فيه حينئذ مع وجود أركانه و عموم خطابه (١).

(١) هذا هو الامر الثاني و هو ما كان تعارض الاستصحابيين للعلم بانتقاض الحالة السابقة في احد الاستصحابيين، و قد ذكر له في المتن فرعين: الاول: ما كان المستصحب في احدهما من الآثار الشرعية للمستصحب الآخر كما في المثال المذكور في المتن، و هو ما اذا غسل ثوب نجس بماء مشكوك الطهارة، فانه بعد غسله بذلك الماء يتعارض الاستصحابان و يعلم بانتقاض الحالة السابقة في احدهما، فان استصحاب الطهارة في الماء المشكوك الطهارة يقتضى طهارة الماء و تطهير الثوب النجس به، و استصحاب النجاسة في الثوب بعد غسله بهذا الماء يقتضى نجاسة الثوب و نجاسة الماء الذي غمس الثوب به لاجل ملاقاته للنجس. و من جهة العلم بانتقاض

الحالة السابقة في احدهما يتعارض الاستصحابان، لانه لو كان استصحاب الطهارة للماء هو الجارى فلازمه طهارة الثوب به و انتقاض حالته السابقة به و هو العلم بنجاسته، و ان كان استصحاب نجاسة الثوب هو الجارى كان مرجعه الى ابقاء نجاسة الثوب و تنجيس الماء به، و لا- يعقل جريانها معا و لذلك يتعارض الاستصحابان، هذا اذا غمس الثوب فى الماء. و اما اذا كان التطهير بالصب فيتعارض فى نجاسة الثوب، لان استصحاب طهارة الماء، يقتضى طهارته، و استصحاب نجاسة الثوب يقتضى نجاسته. و على كل حال فيتعارض الاستصحابان لانتفاض الحالة السابقة فى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٨٣

.....

احدهما، فانه لو جرى استصحاب طهارة الماء لانتقضت الحالة فى استصحاب نجاسة الثوب، و اذا جرى استصحاب نجاسة الثوب لانتقضت الحالة السابقة فى الماء، لان لازم بقاء نجاسة الثوب عدم بقاء طهارة الماء، فالاستصحابان متعارضان. و مختار المصنف فى هذا الفرع هو ورود الاستصحاب الجارى فى طهارة الماء على الاستصحاب الجارى فى نجاسة الثوب، لانه طهارة الثوب به من آثاره، بخلاف عدم طهارة الماء فانه ليس من آثار استصحاب نجاسة الثوب.

و الوجه فى وروده عليه ان الاستصحاب متقوم بكون الاخذ بالشك نقضا لليقين بالشك. اما اذا كان الاخذ به نقضا لليقين بالحجة فلازمه ارتفاع نقض اليقين حقيقة و هو معنى الورد، و من الواضح ان لازم جريان الاستصحاب فى طهارة الماء هو كونه حجة على تطهير الثوب به، فلا- يكون الاخذ بطهارة الثوب بعد غسله به من نقض اليقين بالنجاسة بالشك، بل هو من نقض اليقين بالنجاسة بالحجة على طهارته. و لما كان الموضوع لاستصحاب طهارة الماء يتم باليقين السابق و الشك اللاحق و عدم قيام الحجة على نقضه، و هذا الموضوع حاصل بتمامه فى استصحاب طهارة الماء لليقين السابق بطهارته و الشك اللاحق فيها، و لم تقم حجة على نقض هذا اليقين، لانه ليس نجاسة الماء من آثار استصحاب نجاسة الثوب، فلا يكون استصحاب نجاسة الثوب حجة قائمة على نقض اليقين بطهارة الماء بالحجة. و هذا بخلاف الموضوع فى استصحاب نجاسة الثوب، فانه و ان كان فيه يقين سابق و شك لاحق، الا ان عدم قيام الحجة على النقض غير متحقق فيه، لقيام استصحاب طهارة الماء فانه حجة على نقضه، فتقديم استصحاب طهارة الماء لا يتوقف تحقق الموضوع فيه على شىء، بخلاف الموضوع فى استصحاب نجاسة الثوب فانه يتوقف على عدم جريان استصحاب طهارة الماء، لانه من آثار جريان استصحاب طهارة الماء تطهيره به و عدم نجاسته بعد تطهيره به، فالأخذ باستصحاب نجاسة الثوب يتوقف على عدم جريان الاستصحاب فى طهارة الماء. و عدم جريان استصحاب طهارة الماء: اما

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٨٤

.....

لتخصيصه بلا مخصص و هو باطل ضرورة، و اما لتخصيصه بنفسه الاستصحاب الجارى فى نجاسة الثوب، و تخصيصه به دورى، لان التخصيص به يتوقف على تحقق موضوعه، و تحقق موضوعه يتوقف على عدم جريان الاستصحاب فى طهارة الماء، و عدم جريان استصحاب طهارة الماء يتوقف على تخصيصه باستصحاب نجاسة الثوب، و هذا دور واضح. و اما جريان استصحاب طهارة الماء فلا يلزم من جريانه شىء لتمامية موضوعه و عدم توقفه على عدم جريان استصحاب نجاسة الثوب لانه ليس من آثاره.

و بعبارة اخرى: ان الشك فى طهارة الماء ليس مسببا عن الشك فى نجاسة الثوب، بخلاف الشك فى نجاسة الثوب فانه مسبب عن الشك فى طهارة الماء، لبداهة انه لو كان الماء طاهرا لحصل العلم بطهارة الثوب بعد غسله به، فالسبب للشك فى نجاسة الثوب بعد غسله به هو الشك فى طهارة الماء، فاذا كان الاستصحاب الجارى فى طهارة الماء حجة على طهارته فلازمه ارتفاع النقض بالشك فى

نجاسة الثوب حقيقة، لان الاخذ بخلاف النجاسة المتيقنة ليس من نقض اليقين بالشك، بل هو من نقض اليقين بالحجة، بخلاف الاخذ باستصحاب نجاسة الثوب فانه ليس من آثاره الشك في نجاسة الماء، فلا يكون الاخذ باستصحاب نجاسة الثوب مما يرتفع به نقض الطهارة السابقة، بل الاخذ بعدم الطهارة المتيقنة هو من نقض اليقين بالشك.

و مما ذكرنا ظهر وجه تسميته باستصحاب السببي و المسببي، لانه بعد ان كان تطهير الثوب من آثار طهارة الماء كانت طهارة الماء المستصحة سببا لظهور الثوب، و الشك في نجاسة الثوب مسبب عن الشك في طهارة الماء، و لازم ذلك كون الاستصحاب فيها موجبا لعدم جريان الاستصحاب في نجاسة الثوب كما عرفت.

و قد ظهر ايضا: انه في كل مورد كان بين الاستصحابين سببية و مسببية فالاستصحاب يجرى في خصوص السبب دون المسبب لوروده عليه كما عرفت. و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: (فتارة يكون المستصحب في احدهما من الآثار الشرعية

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٨٥

.....

للمستصحب الآخر)) و المراد من كون المستصحب الآخر من آثاره الشرعية هو كون الشك فيه مسببا عن الشك في الآخر كما في نجاسة الثوب و طهارة الماء، لبداهة انه لو كان الماء معلوم الطهارة لما حصل الشك في نجاسة الثوب بعد غسله به (فيكون الشك فيه مسببا عن الشك فيه)) لما عرفت من ان لازم كون احدهما بخصوصه من آثار الآخر هو كون الشك فيه- أى في المسبب- مسببا عن الشك في السبب (كالشك في)) بقاء (نجاسة الثوب المغسول بماء مشكوك الطهار و قد كان ظاهرا)) ثم شك في طهارته، فان السبب للشك في نجاسة الثوب بعد الغسل بالماء المشكوك الطهارة هو الشك في طهارة الماء.

ثم اشار الى الفرع الثاني الآتى و هو ما اذا علم بانتقاض الحالة السابقة في احدهما، و لم يكن الشك في احدهما مسببا عن الشك في الآخر، لانه ليس احدهما بخصوصه من الآثار الشرعية للآخر، فلا يكون الشك فيه مسببا عن الشك في الآخر بقوله: (و اخرى لا يكون كذلك)) و سيأتى الكلام فيه. ثم اشار الى الحكم فيما اذا كان احدهما اثرا للآخر بقوله: (فان كان احدهما اثرا للآخر فلا مورد الا للاستصحاب في طرف السبب)) و لا مجال لجريان الاستصحاب في المسبب (فان الاستصحاب في طرف المسبب)) لما كان موضوعه متقوما بعدم الحجة على خلافه يكون جريان الاستصحاب فيه متوقفا على عدم جريان الاستصحاب في السبب، و لما كانت اركان الاستصحاب في السبب متحققة فلا بد من التخصيص له، و تخصيصه اما بلا مخصص، او بوجه دائر كما عرفت.

فاتضح: ان جريان الاستصحاب في المسبب يتوقف على التخصيص للاستصحاب في السبب، و لذلك كان الاستصحاب في المسبب موجبا (لتخصيص الخطاب)) في السبب: أى لا بد من تخصيص لا تنقض الشامل للسبب حتى يكون مجال لجريان الاستصحاب في المسبب (و)) معنى تخصيص الخطاب في طرف السبب هو (جواز نقض اليقين بالشك في طرف السبب بعدم ترتيب اثره الشرعى)) لان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٨٦

.....

لازم ترتيب أثره هو عدم جريان الاستصحاب في المسبب (فان من آثار طهارة الماء)) الذى هو السبب (طهارة الثوب المغسول به و رفع نجاسته)) فى غسله به و انه لا- نقض للشك فى النجاسة المتيقنة فى غسلها به، بل هو من نقض اليقين بالحجة، بخلاف الاستصحاب فى نجاسة الثوب فانه ليس لازمه انه لا نقض لليقين بالشك فى طهارة الماء، لانه ليس من آثاره (فاستصحاب نجاسة الثوب نقض لليقين)) بالشك (ب)) النسبة الى (طهارته بخلاف استصحاب طهارته اذ لا- يلزم منه نقض اليقين بنجاسة الثوب

بالشك بل)) يكون نقضها من نقض اليقين ((باليقين)) و هو الحجّة القائمة، فالأخذ باستصحاب طهارة الماء نقض لليقين بنجاسة الثوب ((بما هو)) حجّة ((رافع لنجاسته و هو غسله بالماء المحكوم شرعا بطهارته)) لان لازم الحكم بطهارته هو تطهير النجس به و رفعه لنجاسته ((و بالجملة فكلّ من السبب و المسبب و ان كان موردا للاستصحاب)) من جهة اليقين و الشك ((إلا ان الاستصحاب في الاول)) و هو السبب يجرى ((بلا محذور)) لتامة موضوعه من غير توقف على عدم جريان الاستصحاب في المسبب ((بخلافه في الثاني)) أى بخلاف جريان الاستصحاب في المسبب ((ففيه محذور التخصيص بلا-وجه)) أى اما من غير مخصّص، او كان بمخصّص إلا ان كونه مخصصا لا يكون ((إلا بنحو محال)) و هو الدور.

و الحاصل: ان الاخذ باستصحاب السبب لازمه التخصّص في طرف المسبب، لتقوم موضوع الاستصحاب في المسبب بعدم قيام الحجّة في مورده، و مع قيام الاستصحاب السببي في مورده يكون خروجه عن لا-تنقض اليقين بالشك بعدم موضوعه و هو التخصّص، بخلاف الاخذ بالاستصحاب في المسبب فان لازمه التخصيص، و التخصيص غير معقول لانه اما بلا مخصّص او بوجه دائر. و قد ظهر مما ذكرنا: ان المانع من جريان الاستصحاب في المسبب هو جريان الاستصحاب في السبب لانه به يرتفع موضوع الاستصحاب في المسبب، فاذا لم يجر

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٨٧

و إن لم يكن المستصحب في أحدهما من الآثار للآخر (١)، فالأظهر جريانهما فيما لم يلزم منه محذور المخالفة القطعية للتكليف الفعلي المعلوم إجمالا، لوجود المقتضى إثباتا و فقد المانع عقلا.

الاستصحاب في السبب فلا بد عن جريان الاستصحاب في المسبب، لارتفاع المانع و تحقق اليقين السابق و الشك اللاحق فيه. و بعبارة أخرى: انه اذا لم يجر الاستصحاب في السبب فالموضوع في طرف المسبب يتحقق بجميع شئونه الثلاثة: من اليقين، و الشك، و عدم قيام الحجّة في مورده على خلافه. و الى هذا اشار بقوله: ((نعم لو لم يجر هذا الاستصحاب بوجه)) من الوجوه: أى لو لم يجر الاستصحاب السببي بوجه من الوجوه ((لكان الاستصحاب المسببي جاريا فانه لا-محذور فيه حينئذ)) أى حين عدم جريان الاستصحاب السببي لا بد ان يجرى الاستصحاب المسببي ((مع)) فرض ((وجود اركانه و عموم خطابه)).

(١) هذا هو الفرع الثاني و هو ما اذا كان تعارض الاستصحابين للعلم بانتقاض الحالة السابقة في احدهما، و لم يكن المستصحب في احدهما من الآثار الشرعية للآخر، كما لو علم بطهارة اناءين من الماء ثم علم بنجاسة احدهما اجمالا، فان الاستصحابين متعارضان للعلم بانتقاض الحالة السابقة في احدهما، لوضوح انه بعد العلم الاجمالي بنجاسة احدهما مجردا لا يمكن جريان الاستصحاب في كليهما، لان لازم جريانه في كل منهما طهارتهما معا، و هذا مما يعلم بعدمه، لوضوح فرض العلم الاجمالي بنجاسة احدهما، و ليس احدهما اثرا شرعيا للآخر، لبداهة انه ليس لازم طهارة احدهما بالاستصحاب طهارة الآخر.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٨٨

أما وجود المقتضى، فإطلاق الخطاب و شموله للاستصحاب في أطراف المعلوم بالاجمال (١)، فإن قوله عليه السلام في ذيل بعض أخبار الباب

(١) توضيحه: انه قد ذكروا لهذا الفرع فروضا: الاول: ان يكون الاثر لاحدهما دون الآخر، كما لو علم بنجاسة احد الإناءين و لكن بعد خروج احدهما عن محل الابتلاء، و قد قالوا انه في هذا الفرض يجرى الاستصحاب في الاناء الذي لم يخرج عن محل الابتلاء، لليقين بطهارته سابقا و الشك في نجاسته لاحقا، و لا-مانع من جريان الاستصحاب فيه، لعدم جريان الاستصحاب في الخارج عن محل الابتلاء، فانه لا يجرى الاستصحاب فيه لعدم الاثر و ان كان له يقين سابق و شك لاحق، و حيث لا يجرى فيه الاستصحاب فلا تحصل

المعارضة للاستصحاب الجارى في ما كان في محل الابتلاء.

و لكن الانصاف خروج هذا الفرض عن العنوان، لان العنوان هو تعارض الاستصحابين، و لما كان الاستصحاب غير جار في احدهما فلا يكون مشمولاً للعنوان.

الثانى: ان يترتب الاثر على كل واحد من الاستصحابين، و يلزم جريان الاستصحاب في كل منهما مخالفة عملية قطعية، كما في ما لو علم بطهارة الإناءين ثم علم بنجاسة احدهما، فان جريان الاستصحاب في طهارة كل منهما لازمه المخالفة العملية القطعية للتكليف الالزامى، فان التكليف باجتناب النجس تكليف الزامى، و لازم جريان استصحاب الطهارة في كل واحد من الإناءين هو طهارتهما و جواز ارتكابهما معاً، و لازم ذلك المخالفة العملية القطعية للتكليف الالزامى بوجود اجتناب النجس المعلوم بالاجمال. و اما ارتكاب احدهما فهو و ان لم يلزم منه مخالفة قطعية الا انه يلزم منه مخالفة احتمالية، و التكليف المعلوم بالاجمال حيث تجب موافقته القطعية فلا يعقل - ايضاً - الترخيص في احد اطرافه.

و الحاصل: انه بعد ان كان التكليف المعلوم بالاجمال مما تجب موافقته، فكما ان جعل الترخيص في كلا الطرفين قبيح للمخالفة القطعية، فالترخيص في احد الاطراف

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٨٩

.....

- ايضاً - قبيح، لوضوح منافاة المنع عن ارتكاب النجس المعلوم بالاجمال و الترخيص في احد الاطراف مع احتمال كونه هو النجس، فانه لو كان هو النجس لكان اذنا في ارتكابه، فكما انه لا يجوز الترخيص في كلا الطرفين للعلم بالمناقضة بين وجوب الاجتناب و جواز الارتكاب، كذلك لا يجوز الترخيص في احد الاطراف لاحتمال المناقضة، لان المحال لا بد و ان يكون مقطوع العدم. و قد اتضح مما ذكرنا: ان الوجه في عدم جريان الاستصحاب في الطرفين هو وجود المانع لا - عدم المقتضى، لتحقق اركان الاستصحاب في كل واحد من الطرفين لليقين السابق و الشك اللاحق، و سيأتى الجواب عما ذكره الشيخ الاجل في الرسالة - من عدم المقتضى - في الفرع الآتى.

الثالث: ان يترتب الاثر على كل واحد من الاستصحابين، و لا يلزم من جريانهما مخالفة عملية، كما لو علم بنجاسة الإناءين تفصيلاً ثم علم بطهارة احدهما، فالظاهر جريان الاستصحاب في كلا الطرفين عند الماتن، لوجود المقتضى و عدم المانع. اما وجود المقتضى فلان كل واحد من الطرفين متيقن سابقاً مشكوك لاحقاً، و اما عدم المانع فلان المانع هو المخالفة القطعية او الاحتمالية للتكليف الالزامى، و لما لم تكن الطهارة المعلومه بالاجمال حكماً الزامياً فلا مخالفة قطعية و لا احتمالية لتكليف الزامى، نعم غاية ما يلزم منه المخالفة الالزامية و لا مانع من جهتها كما سيأتى بيانه.

و بعبارة اوضح: ان دليل الاستصحاب هو لا تنقض اليقين بالشك، و من الواضح ان كل واحد من الطرفين متيقن سابقاً و مشكوك لاحقاً، و اطلاق قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك شامل له، لان قوله لا تنقض اليقين بالشك له اطلاق شامل للفرض، لجواز ان يصرح المولى و يقول لا تنقض اليقين بالشك و ان كان كل واحد من اطراف المعلوم بالاجمال حيث لا تلزم مخالفة عملية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٩٠

و لكن تنقض اليقين باليقين لو سلم أنه يمنع عن شمول قوله عليه السلام في صدره لا - تنقض اليقين بالشك لليقين و الشك في اطرافه، للزوم المناقضة في مدلوله، ضرورة المناقضة بين السلب الكلى و الايجاب الجزئى، إلا أنه لا يمنع عن عموم النهى في سائر الاخبار مما ليس فيه الذيل، و شموله لما في اطرافه، فإن إجمال ذاك الخطاب لذلك لا يكاد يسرى إلى غيره مما ليس فيه ذلك.

و أما فقد المانع، فلاجل أن جريان الاستصحاب في الاطراف لا يوجب إلا المخالفة الالزامية، و هو ليس بمحذور لا شرعاً و لا عقلاً

(١).

وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله: ((وان لم يكن المستصحب في احدهما من الآثار للآخر)) كما في السبى و المسببى (فالأظهر جريانهما)) أى الاظهر جريان الاستصحاب فى كلا الطرفين لكنه (فيما لم يلزم منه محذور المخالفه القطعية للتكليف الفعلى)) الالزامى (المعلوم اجمالا- لوجود المقتضى اثباتا)) و هو اطلاق لا تنقض اليقين بالشك (و فقد المانع عقلا)) كما سيشير اليه فى ذيل عبارته (اما وجود المقتضى)) فى مرحلة الاثبات (فل)) أجل (اطلاق الخطاب)) فى قوله لا تنقض اليقين بالشك (و شموله للاستصحاب فى اطراف المعلوم بالاجمال)).

(١) توضيحه كما مرّت الاشارة اليه فى مقامات كثيرة قد تقدّمت هو: ان الشيخ الاجل (قدس سره) فى رسائله يظهر منه قصور المقتضى فى مقام الاثبات عن شمول دليل الاستصحاب لاطراف المعلوم بالاجمال.

و حاصله: ان دليل الاستصحاب له صدر و له ذيل، اما صدره فهو لا تنقض اليقين بالشك، و اما ذيله فهو قوله و لكن تنقضه بيقين آخر، و يلزم من شمول دليل الاستصحاب لمورد العلم الاجمالى مناقضة الصدر و الذيل، فان صدره يدل على حرمة نقض اليقين بالشك، و لما كان كل واحد من اطراف المعلوم بالاجمال متيقنا سابقا و مشكوكا لاحقا، فبمقتضى الصدر يحرم نقضه، و بمقتضى الذيل و هو قوله

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٩١

.....

و لكن تنقضه بيقين آخر الشامل الذيل بمقتضى اطلاقه للنقض باليقين التفصيلى و الاجمالى جواز النقض باليقين الاجمالى، فشمول دليل الاستصحاب لمورد العلم الاجمالى يستلزم المناقضة بين صدره و ذيله، لان صدره يقتضى حرمة نقض اليقين السابق بالشك، و ذيله يقتضى جواز نقضه باليقين الاجمالى فيتناقضان.

و بعبارة اخرى: ان الصدر يدل على ان كل متيقن سابق شك فيه لاحقا يحرم نقضه بالشك، و لازمه حرمة نقض اليقين السابق فى كلا طرفى المعلوم بالاجمال.

و الذيل يدل على جواز النقض فى احدهما، لانه بعد ان كان شاملا لليقين الاجمالى و كان احدهما مما علم اجمالا بانتقاض الحالة السابقة فيه فلا يحرم نقضه. فمدلول الصدر هو السلب الكلى: أى عدم جواز النقض فى كل واحد من طرفى المعلوم بالاجمال بعنوانه الخاص، و مدلول الذيل هو الايجاب الجزئى و هو جواز النقض بعنوان احدهما، و من الواضح ان الموجبة الجزئية نقيض للسالبة الكلية.

و على هذا فان كان الذيل اظهر كان لازمه عدم حرمة النقض فى احد المتيقنين بعنوان كونه احد المتيقنين، و حيث لا تعيين لهذا العنوان فى احدهما بعنوانه الخاص به فتعيين احد المتيقنين بخصوصه ترجيح بلا مرجح، و الاخذ باحدهما بعنوان التخيير ليس متعلقا للعلم الاجمالى، لان متعلق العلم الاجمالى هو احدهما واقعا لا احدهما مخيرا.

مضافا الى ان احدهما مخيرا لم يكن متعلقا للعلم التفصيلى السابق، فان اليقين التفصيلى السابق كان متعلقا بكل واحد منهما بعنوانه بخصوصه، فهو خارج عن مصداق حرمة النقض، فان ما لا يقين به لا يحرم نقضه، فعنوان احدهما مخيرا لا يقين به سابقا حتى يكون مما يجوز نقضه باليقين الاجمالى. فاذا كان تعيين احدهما بخصوصه من الترجيح بلا مرجح، و عنوان احدهما مخيرا ليس من افراد المعلوم السابق التفصيلى و لا المعلوم اللاحق الاجمالى، فيكون المستفاد من دليل لا تنقض

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٩٢

.....

هو خروج مورد العلم الاجمالي عن ان يكون مشمولاً له، فدليل الاستصحاب لا يكون شاملاً لمورد العلم الاجمالي. هذا اذا كان الذيل اظهر.

و اما اذا لم يكن الذيل اظهر، فان دليل الاستصحاب لا يكون له ظهور مبيّن في شموله لمورد العلم الاجمالي، لاحتمال ان يكون المراد من اليقين الذي يجوز نقض اليقين التفصيلي به في قوله و لكن تنقضه بيقين آخر هو خصوص اليقين التفصيلي، واحتمال ان يكون المراد منه هو ما يعم اليقين الاجمالي، فيكون من الكلام المحفوف بالقرينة المجمل، و هو من المجمل لما مرّ في مبحث الظهور انه لا بناء من العقلاء على الاخذ بظهور الكلام المحفوف بمحتمل القرينية، و هو من المجمل لا المبيّن.

و يرد عليه أولاً ان الظاهر من اليقين في الذيل كونه متعلقاً بما تعلق به اليقين و الشك في الصدر، فيكون الظاهر من قوله و لكنه تنقضه بيقين آخر هو اليقين التفصيلي، لان الظاهر من النقض باليقين الجائز كونه متعلقاً بما تعلق به النقض لليقين المنهى عنه، فان الظاهر من قوله لا- تنقض اليقين بالشك و لكن تنقضه بيقين آخر كون الناقض لليقين السابق الذي يحرم نقضه بالشك هو اليقين المتعلق بما تعلق به اليقين السابق و الشك اللاحق، فان كان اليقين السابق يقينا تفصيلاً فلا ينقض الّا بيقين تفصيلي، و ان كان اجمالياً فيصح نقضه باليقين الاجمالي، و على هذا فيختصّ النقض لليقين التفصيلي باليقين التفصيلي دون اليقين الاجمالي.

ثانياً: انه لو سلّمنا ان للذيل قابلية الشمول لليقين الاجمالي، الّا انه حيث كان اليقين في الذيل مجرداً عمّا يدل على العموم، فلا بد و ان يكون شموله لليقين الاجمالي بالاطلاق، و سوجه للاطلاق انما يتمّ حيث يكون مسوقاً للبيان من هذه الجهة. و حيث كان نقض اليقين لليقين ليست قضية تعبدية، بل هي قضية ارشادية الى حكم العقل، لعدم كون العمل على طبق اليقين من المجعولات الشرعية، فهو قضية ارشادية لتأكيد ما يحكم به العقل لا للتحديد، و لا حكم للعقل في نقض اليقين [٢٣]

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول؛ ج ٨؛ ص ٣٩٣

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٩٣

.....

التفصيلي باليقين الاجمالي، و انما يحكم في نقض اليقين التفصيلي، فلم تسق القضية للاطلاق.

نعم لو كان قوله و لكن تنقضه بيقين آخر وارداً لتحديد ما ينقض به اليقين السابق تحديداً تعديداً، لكان للقضية اطلاق شامل لليقين الاجمالي في مقام نقض اليقين التفصيلي به. و حيث كان ظاهره انه قضية ارشادية لحكم العقل فيكون مسوقاً للتأكيد لا للتحديد حتى يكون له اطلاق و اذا لم يكن له اطلاق فلا يكون مما يحتمل شموله لليقين الاجمالي.

و بعبارة اخرى: ان ظاهر القضية في الذيل انه قضية ارشادية الى ما يحكم به العقل فيكون ظاهراً في التأكيد، و لازم ذلك ظهوره في عدم الاطلاق.

و الفرق بين هذا الايراد الثاني و الايراد الاول هو: ان الاول دعوى ظهور النقض في كون المتعلق واحداً، و في الثاني دعوى كون ظاهر اليقين الارشاد الى الذي يجوز النقض به عند العقل و ما يراه العقل ناقضاً و هو خصوص اليقين التفصيلي.

و ثالثاً: لو سلّمنا ظهور هذه القضية الواردة في صحيحة زرارة في شمولها لليقين الاجمالي، و ان لازم ذلك هو عدم شمول هذه الصحيحة لأطراف العلم الاجمالي للمناقضة بين الصدر و الذيل، الّا ان اخبار اعتبار الاستصحاب لا تنحصر بهذه الصحيحة، بل هناك اخبار آخر ليس فيها هذا الذيل، فتكون تلك الاخبار حجة على الشمول لأطراف العلم الاجمالي، لدلالاتها على حرمة نقض اليقين

بالشك من دون ان يكون فيها الذيل الموجود في صحيحة زرارة الموجب للاجمال، و من الواضح انه اذا كانت هناك اخبار احدها مجمل لا شمول فيه و باقيها لها دلالة على الشمول [٢٤]، فلا بد من الاخذ بها.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٩٤

.....

إلّا انه ينبغي ان لا يخفى ان هذا فيما اذا لم يكن الذيل اظهر من الصدر. اما اذا كان الذيل اظهر فيكون للصحيحة ظهور فيما عدا مورد العلم الاجمالي، و به يقتد ما ليس فيه الذيل.

و على كل فقد اشار الى ما ذكره الشيخ من القصور في مرحلة الاثبات- و ان دليل اعتبار الاستصحاب قاصر في مقام الدلالة عن ان يكون شاملا- لمورد العلم الاجمالي- بقوله: (فان قوله عليه السلام في ذيل بعض اخبار الباب و لكن تنقض اليقين باليقين)) بدعوى شمول الذيل للنقض باليقين الاجمالي، و لازم ذلك وقوع المناقضة بين الصدر و الذيل لو شمل الدليل اطراف العلم الاجمالي كما مرّ بيانه. و اشار الى الايراد الاول و الثاني عليه بقوله: (لو سلم)) أى انه لا نسلم هذه المناقضة لظهور الذيل في كون متعلق اليقين فيه هو المتعلق لليقين السابق و الشك اللاحق، و لازم ذلك انه لا ينفذ اليقين التفصيلي إلّا باليقين التفصيلي، و لكون القضية ارشادية الى ما يحكم به العقل فهي للتأكيد لا للتحديد. و لكنه لو سلمنا (انه يمنع عن شمول قوله عليه السلام في صدره)) و هو قوله عليه السلام (لا تنقض اليقين بالشك لليقين و الشك في اطرافه)) أى في اطراف العلم الاجمالي، لانه لو شمله (ل)) اقتضى (لزوم المناقضة في مدلوله)) صدر و ذيل ل (ضرورة المناقضة بين السلب الكلي)) المستفاد من الصدر (و الايجاب الجزئي)) المستفاد من الذيل.

و اشار الى الايراد الثالث بقوله: (إلّا انه لا- يمنع عن عموم النهي في ساير الاخبار)) الأخر (مما ليس فيه الذيل)) الموجود في صحيحة زرارة (و)) لما كان ساير الاخبار ليس فيه الذيل المذكور فلا مناقضة في مدلوله، فلا مانع عن (شموله لما في اطرافه)) أى فلا- مانع من شمول ساير الاخبار لاطراف العلم الاجمالي، و الوجه في ذلك ما اشار اليه بقوله: (فان اجمال ذاك الخطاب)) و هو صحيحة زرارة (لذلك)) أى للذيل الموجب للمناقضة المستلزم لاجمال الخطاب فيها (لا يكاد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٩٥

.....

يسرى الى غيره)) من الاخبار الأخر (مما ليس فيه ذلك)) الذيل إلّا انك قد عرفت ان هذا الايراد مبنى على عدم كون الذيل اظهر من الصدر كما مرّ بيانه.

و لما ثبت وجود المقتضى في مقام الاثبات في اخبار الاستصحاب لان يشمل اطراف العلم الاجمالي، اما في جميعها حتى صحيحة زرارة، أو خصوص غيرها من اخبار الاستصحاب، اشار الى فقد المانع في خصوص ما لا يلزم من جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي مخالفة عملية بقوله: (و اما فقد المانع فلاجل ان جريان الاستصحاب في الاطراف لا يوجب)) مخالفة عملية كما في المثال المتقدم و هو ما اذا علم بنجاسة الإناءين ثم علم اجمالا بطهارة احدهما، فانه لا يوجب جريان استصحاب النجاسة في كلا الإناءين مخالفة عملية لعدم كون الطهارة حكما إلزاميا، و ان لزم من جريانهما مخالفة قطعية إلّا انه ليست مخالفة عملية، و قد عرفت ان المانع هي المخالفة العملية، لان الترخيص في الاطراف المستلزم للمخالفة العملية القطعية او الاحتمالية للتكليف الالزامي قبيح، اما مثل النهي عن جميع الاطراف غير المستلزم للمخالفة العملية فلا- قبح فيه، فلا- يكون مانعا عن جريان الاستصحاب في جميع اطراف العلم الاجمالي في هذا الفرض، لانه لا يوجب إلّا المخالفة القطعية للعلم الاجمالي بطهارة احدهما و هي مخالفة غير عملية. نعم لما كانت الطهارة حكما شرعيا فجريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي (لا يوجب إلّا المخالفة الالزامية و هو ليس بمحذور)) حتى

يكون مانعا عن جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي (لا شرعا)) لعدم الدليل الشرعى على وجوب الموافقة الالتزامية و كونها مانعا عن جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي (و لا عقلا)) لما مرّ في مبحث القطع عدم قيام الدليل العقلي على وجوب الموافقة الالتزامية، و لو تنزلنا و سلّمنا قيام الدليل العقلي على وجوب الموافقة الالتزامية ففي مورد العلم الاجمالي بتكليف مثل الطهارة يجب الالتزام بان الحكم الواقعى فى احدهما هو الطهارة، و هذا

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٩٤

و منه قد انقذ عدم جريانه فى أطراف العلم بالتكليف فعلا أصلا و لو فى بعضها، لوجوب الموافقة القطعية له عقلا، ففي جريانه لا محالة يكون محذور المخالفة القطعية أو الاحتمالية، كما لا يخفى (١).

لا يمنع عن جريان الاستصحاب فى اطراف العلم الاجمالي الذى لازمه كون الحكم الظاهرى هو وجوب الاجتناب.

(١) يشير بهذا الى الفرع الثانى الذى مرّت الاشارة اليه، و هو ما اذا كان الاثر مرتبا على كل واحد من الاستصحابيين و لزم من جريانهما مخالفة عملية، كما لو علم بطهارة الإناءين ثم علم اجمالا بنجاسة احدهما، فان جريان الاستصحابيين فى طرفى المعلوم بالاجمال لازمه الترخيص فى ارتكابهما معا، و لازم ذلك جواز المخالفة العملية القطعية للمعلوم بالاجمال و هو قبيح، لوضوح انه من القبيح من المولى ان يجمع بين امره بلزوم اجتناب النجس فى الإناءين و إذنه فى ارتكاب ما يعلم انه ليس بنجس منهما، هذا فى ما يلزم منه المخالفة القطعية العملية و هو جريان الاستصحاب فى كلا طرفى العلم الاجمالي.

و اما جريان الاستصحاب فى احد الاطراف فهو ايضا محال، لان العلم الاجمالي بالنجس تجب موافقته القطعية، و وجوب موافقته القطعية مستلزم لقبح الاذن- ايضا- فيما يحتمل مطابقته للمنهى عنه المفروض وجوب موافقته القطعية و لزوم تحصيل اليقين بعدم ارتكابه، لما مرّ بيانه مرارا من ان المحال لا بد و ان يكون مقطوع العدم.

فاذا وجبت الموافقة القطعية فمعنى ذلك انه يجب تحصيل اليقين باجتناب النجس مثلا، فكما ان الترخيص فى جميع الاطراف محال صدوره من المولى لان لازمه القطع بالاذن فى المخالفة القطعية، فكذلك الترخيص فى بعض الاطراف لان لازمه احتمال صدور المحال من المولى، و المحال لا بد و ان يكون مقطوعا بعدمه، فوجوب الموافقة القطعية كما يقتضى عدم جواز الترخيص فى جميع الاطراف، كذلك يقتضى عدم جواز الترخيص فى بعض الاطراف.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٩٧

تذنب لا يخفى أن مثل قاعدة التجاوز فى حال الاشتغال بالعمل، و قاعدة الفراغ بعد الفراغ عنه، و أصالة صحة عمل الغير إلى غير ذلك من القواعد المقررة فى الشبهات الموضوعية إنما القرعة تكون مقدمة على استصحاباتها المقتضية لفساد ما شك فيه من الموضوعات، لتخصيص دليلها بأدلتها (١)، و كون النسبة بينه و بين بعضها عموما من وجه لا يمنع

و بعبارة اخرى: ان كون العلم الاجمالي علمة تامة لازمه وجوب الموافقة القطعية و حرمة المخالفة القطعية و الاحتمالية. و الى هذا اشار بقوله: (و منه قد انقذ عدم جريانه)) أى عدم جريان الاستصحاب (فى اطراف العلم بالتكليف فعلا اصلا)) اما وجه الانقذاح فهو ما ذكره من كون المانع هو المخالفة العملية، و ان ما يحرم مخالفته العملية فلا يجوز الاذن فى اطرافه (و لو فى بعضها)) لان العلم الاجمالي حيث كان علمة تامة فهو مستلزم (لوجوب الموافقة القطعية له عقلا)) و اذا وجبت الموافقة القطعية فلا يجوز المخالفة القطعية و لا- الاحتمالية، لما مرّ بيانه من استلزامه القبح و هو محال و المحال لا بد و ان يكون مقطوعا بعدمه، لان احتمال المحال كالقطع بالمحال (ففي جريانه)) أى ففي جريان الاستصحاب فى اطراف العلم الاجمالي (لا محالة يكون محذور المخالفة القطعية، او الاحتمالية)) لانه فى جريانه فى جميع الاطراف يكون محذور المخالفة القطعية، و فى جريانه فى بعض الاطراف يكون محذور

المخالفة الاحتمالية، و هي في المحالية كالمخالفة القطعية (كما لا يخفى)).

(١)

[النسبة بين الاستصحاب وبعض القواعد الفقهية]

هذا التذنب لبيان الحال في الاستصحاب مع قواعد فقهية دلت عليها النصوص او الاجماع في موارد خاصة، و قد ذكر المصنف منها: قاعدة التجاوز، و قاعدة الفراغ، و اصالة الصحة في عمل الغير، و اشار الى غيرها بقوله: (الى غير ذلك من)) القواعد كمثل قاعدة اليد المدلول عليها بخبر حفص بن غياث، و فيه (اذا رأيت شيئاً في يدي رجل يجوز لي ان اشهد انه له؟ قال عليه السلام: نعم، قال الرجل: اشهد انه في يده و لا أشهد انه له: فعله لغيره، فقال أبو عبد الله عليه السلام: أ فيحل الشراء

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٩٨

.....

منه؟ قال: نعم، فقال ابو عبد الله عليه السلام: فمن اين جاز لك ان تشتريه و يصير ملكا لك ثم تقول بعد الملك هو لي و تحلف عليه و لا يجوز ان تنسبه الى من صار ملكه من قبله اليك، ثم قال عليه السلام: و لو لم يحز هذا لم يقيم للمسلمين سوق [٢٥]. و ما ورد في احتجاج امير المؤمنين عليه السلام في قضية فدك يدل على ان اليد امر مفروغ عنه و انه من المعلوم في الاسلام. فلا بد في ترتيب الاثر على ان ما في يد الشخص له حتى تقوم الحجّة على انه ليس له. و مثل قاعدة على اليد ما اخذت، و قاعدة الالتزام و غيرها.

و تقتصر على التعرّض للقواعد التي ذكرها في المتن:

اما قاعدة التجاوز فهي مستفادة من مثل صحيح زرارة (قلت لابي عبد الله عليه السلام: رجل شك في الاذان و قد دخل في الاقامة. قال عليه السلام: يمضى. قلت رجل شك في الاذان و الاقامة و قد كبر. قال عليه السلام: يمضى. قلت رجل شك في التكبير و قد قرأ. قال عليه السلام: يمضى. قلت شك في القراءة و قد ركع قال عليه السلام: يمضى.

قلت شك في الركوع و قد سجد قال عليه السلام: يمضى على صلاته، ثم قال عليه السلام يا زرارة اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشككك ليس بشيء) [٢٦] ... و يستفاد من هذا امران:

الاول: ان مورد هذه القاعدة هو الشك في وجود الشيء بعد تجاوز محله، اما انها في الشك في الوجود فلان ظاهر الاسئلة في الرواية كلها هو الشك في وجود الشيء، و اما كونه بعد تجاوز محله فلظاهر السؤال و الجواب، اما السؤال فواضح، و اما الجواب فلظاهر قوله عليه السلام: اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره.

الثاني: ان موردها هو الشك في وجود اجزاء المركب سواء كانت وجوبية او استحبابية، فان التكبير و القراءة و الركوع اجزاء الصلاة، و الاذان و الاقامة من الامور الاستحبابية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٣٩٩

.....

و منه يظهر ان مورد قاعدة التجاوز هو حال الاشتغال بالعمل المركب من امور.

و الى هذا اشار بقوله: (ان مثل قاعدة التجاوز في حال الاشتغال بالعمل)). ألا انه يمكن ان يقال: ان الاذان و الاقامة ليست من اجزاء الصلاة الاستحبابية، بل هي من مقدمات الصلاة، و عليه فلا اختصاص لقاعدة التجاوز بحال الاشتغال في العمل، بل تجرى في حال

الفراغ منه، هذا بناء على كون قاعدة التجاوز غير قاعدة الفراغ.

و اما بناء على كونهما قاعدة واحدة، و ان المدار على الشك في الشيء سواء في اصل وجوده او في صحته، فعدم اختصاص قاعدة التجاوز بحال العمل أوضح، و عليه فلا مانع من جريان قاعدة الفراغ في اثناء العمل فيما اذا شك في صحة ما اتى به. و على كل الذي ينبغي ان يقال: ان قاعدة التجاوز هي الشك في الشيء بعد تجاوز محلّه، و لازم هذا ان يكون الشك فيها في الجزء او الشرط، و قاعدة الفراغ هي الشك في الشيء بعد الفراغ عنه، و لازم هذا ان يكون الشك في قاعدة الفراغ في العمل الماتى به، و اما الشك من ناحية الصحة لما اتى به فترجع الى الشك في الوجود، لان ما اتى به اذا كان ليس بصحيح فهو بحكم العدم. فجعل الفرق بين قاعدة التجاوز و قاعدة الفراغ هو الشك في ناحية الوجود في التجاوز و في الصحة في الفراغ لا وجه له. فظاهر المصنف هو اختصاص قاعدة التجاوز بحال الاشتغال بالعمل.

و اما قاعدة الفراغ بناء على كون موردها هو خصوص الشك في صحة العمل بعد الفراغ منه، فهي قاعدة تدل على الحكم بصحة العمل في حال الشك في صحته بعد الفراغ منه، و مدرکها مثل ما عن محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام (قال عليه السلام: كل ما شككت فيه مما مرّ قد مضى فامضه كما هو) [٢٧] و ما عن بكير بن اعين (قال قلت له عليه السلام: الرجل يشك بعد ما يتوضأ. قال عليه السلام هو حين يتوضأ اذكر

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٤٠٠

.....

منه حين يشك) [٢٨] و غير ذلك مما ورد في بابى الوضوء و الصلاة مما يدل على عدم الاعتناء بالشك فيما بعد الفراغ. و اما قاعدة الصحة في عمل الغير فيمكن ان يدل عليه ما مرّ ما عن ابن مسلم - من قوله عليه السلام: كل ما شككت فيه مما مرّ قد مضى فامضه كما هو - فان اطلاقه يشمل كل ما شك فيه مما قد مضى سواء كان من عمل نفسه او عمل غيره. و العمدة فيها هو الاجماع، مضافا الى انه لو لا اصالة الصحة في عمل الغير للزم ما يخلّ بالنظام في امر المعاش و المعاد. اذا عرفت مدرک هذه القواعد ... فاعلم انه لا اشكال في تقديم هذه القواعد المذكورة الثلاثة و قاعدة اليد ايضا على الاستصحاب، و لكن الكلام في وجه تقديمها.

و قبل الكلام في وجه التقديم ينبغي بيان النسبة بينها و بين الاستصحاب.

اما النسبة بين قاعدة التجاوز و قاعدة الفراغ و الاستصحاب فهو العموم المطلق، فان الاستصحاب اعم منهما، لانه ما من مورد من موارد قاعدتى التجاوز و الفراغ الا و فيه استصحاب عدم وجود المشكوك و استصحاب عدم اتيانه على وجه يكون مطابقا للجزء او الشرط المامور به.

لا- يقال: انه على فرض حصول الحالتين المتبادلتين و الشك في المتقدم و المتأخر فيهما لا يجرى الاستصحاب كما مرّ بيانه، و اذا لم يكن الاستصحاب جاريا في مورد من موارد هما كانت النسبة بينهما و بينه هي العموم من وجه، لصدقهما في مورد تبادل الحالتين دونه، و صدقه في غير مورد قاعدتى التجاوز و الفراغ، و تصادقهما في مورد هما في غير تبادل الحالتين.

فانه يقال: بعد تسليم امكان فرض تبادل الحالتين في الجزء و الشرط، ان الاستصحاب - ايضا - جار في مورد تبادل الحالتين لكنه ليس استصحاب نفس عدم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٤٠١

.....

وجود الجزء و الشرط او عدم صحتهما، بل هو استصحاب عدم تحقق الاثبات بالمركب المأمور به او عدم تحقق الاثر المرتب عليه. فاتضح: ان النسبة بينهما و بينه هي العموم و الخصوص و هما اخص منه، فاذا لم نقل بانهما من الامارات، كما يظهر من قوله عليه السلام هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك، فان دعوى دلالة هذا على الامارية غير بعيد، بتقريب ان من اتى بعمل مركب ذى اجزاء مرتبة علم بها و صار بصدد الاثبات بها، فان علمه الارتكازى بها يكون باعثا له و لو فى حال عدم التفاته الى ان يأتى بكل جزء او شرط فى محلّه و كما أمر به، فالمظنون نوعيا ان هذا الشخص قد اتى بحسب علمه الباعث له على الاثبات انه قد اتى بكل جزء او شرط فى محلّه، و هذا هو معنى قوله عليه السلام هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك، فيكون الامر من الشارع بالبناء على الاثبات بالمشكوك كما أمر به جعلاً منه و اعتباراً لهذا الظن، و ليس الامارة الا ما كان الجعل فيها باعتبار كونها ظناً.

فبناء على كون قاعدة التجاوز و الفراغ قاعدةً واحدةً فكلاهما من الامارة، و بناء على كونهما قاعدتين فالاماريّة مما تختص بقاعدة الفراغ، لان قوله عليه السلام اذكر وارد فى موردها.

إلّا انه يمكن ان يقال: انه لا ظهور فى الرواية فى كون الأذكريّة هي العلة للجعل، و انما الغلبة فيها هي الأذكريّة و الغلبة تصلح ان تكون حكمه للتعيّد لا علة، فاحتمال انها حكمه فى هذا التعبد هو الظاهر، و عليه فلا دلالة على ان الجعل فيهما او فى خصوص قاعدة الفراغ من باب الامارية. مضافاً الى ما ورد فى قاعدة الفراغ و هي رواية الخاتم فإن مضمونها انه يشك فى بلوغ ماء الوضوء الى ما تحت الخاتم مع التفاته الى انه لم يدر خاتمه فى حال وضوئه، فيجب الامام بالبناء على الصحة و عدم الاعتناء بالشك، و هذا ما يدل على كونها اصلاً لا اماره، لانه مع الالتفات الى عدم ادارة خاتمه لا مجال للاذكريّة. و لاجل ذلك بنى المصنف على ان تقديمهما على

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٤٠٢

عن تخصيصه بها بعد الاجماع على عدم التفصيل بين مواردّها، مع لزوم قلة المورد لها جداً لو قيل بتخصيصها بدليلها، إذ قل مورد منها لم يكن هناك استصحاب على خلافها، كما لا يخفى (١).

الاستصحاب من باب التخصيص لعدم كونهما من الامارة، و ألّا لكانا واردين على الاستصحاب على رأيه كما مرّ بيانه فى تقديم الامارات على الاستصحاب. و الى هذا اشار بقوله: ((تكون مقدمه على استصحاباتها)) أى ان القواعد المذكورة و هي قاعدة التجاوز و قاعدة الفراغ تكون مقدمه على الاستصحابات الجارية فى مواردّها، المقتضية تلك الاستصحابات للبناء على عدم الاثبات بالجزء او الشرط المشكوك او البناء على عدم الاثبات صحيحاً. و الى هذا اشار بقوله: ((المقتضية لفساد ما شك فيه من الموضوعات)) ألّا انه لا بد من تقديم قاعدتى التجاوز و الفراغ عليه لانهما اخص منه فتقدّما عليه ((لتخصيص دليلها)) أى لتخصيص دليل تلك الاستصحابات ((بأدلتها)) أى بادلّة قاعدتى التجاوز و الفراغ.

(١) الظاهر ان مراده من البعض هو قاعدة اليد او قاعدة الصحة، فان النسبة بينهما و بين الاستصحاب هو العموم من وجه، لصدق قاعدة اليد فيما لا حالة له سابقه كما لو ولد الشخص مالكا لما فى يده. و دعوى جريان استصحاب العدم الازلى فى هذا المورد غير مسموعة لانه من المثبت. و الوجه فى كونه من المثبت ان قاعدة اليد مقتضاها كون هذا الشخص مالكا، و استصحاب العدم الازلى هو كون هذا الشخص لم يكن مالكا لما لم يكن موجوداً، و لازمه ان يكون فى حال كونه موجوداً لم يكن مالكا.

و بعبارة اخرى: ان قاعدة اليد تدل على كون هذا الشخص مالكا، فلا يعارضها الا استصحاب كون هذا الشخص الموجود ليس بمالك، لا استصحاب كونه ليس بمالك لانه ليس بموجود، ففى الفرض المذكور- و هو كونه يولد مالكا- استصحاب العدم الازلى مثبت، لان مورد التعارض هو هذا الشخص الموجود، و بعد كون

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٤٠٣

.....

مقتضى قاعدة اليد كون هذا الشخص الموجود مالكا، فانما يعارضها استصحاب كون هذا الشخص الموجود ليس بمالك، و المفروض عدمه لفرض عدم الحالة السابقة، و كون حال عدمه ليس بمالك انما يقتضى ذلك باللازم و هو من المثبت. و صدق الاستصحاب بدون قاعدة اليد في غير مورد قاعدة اليد. و تصادقهما في مورد قاعدة اليد التي كانت الحالة السابقة فيها هو عدم ملكية الشخص لما في يده. و صدق قاعدة الصحة في عمل الغير بدون الاستصحاب في مورد تبادل الحالتين على المستصحب. و صدق الاستصحاب بدون قاعدة الصحة في غير مورد قاعدة الصحة كعمل الشخص نفسه مثلا. و تصادقهما في مورد قاعدة الصحة في غير تبادل الحالتين.

فاذا عرفت هذا ... فالوجه في تقديم قاعدة الصحة او قاعدة اليد مع انه بينهما و بين الاستصحاب هو العموم من وجه: هو انه لو لم نقدم قاعدة الصحة و قاعدة اليد على الاستصحاب للزم الاستهجان، و السبب في الاستهجان هو ان مورد تبادل الحالتين من الموارد النادرة القليلة، و لازم ذلك هو كون التعبد في قاعدة اليد و قاعدة الصحة يختص بهذا المورد النادر، لان تعارضهما مع الاستصحاب في غير هذا المورد يكون موجبا لتساوقهما، و حمل التعبد على هذا المورد النادر من المستهجن، للزوم خروج جل الموارد عن هذا التعبد للتساوق بواسطة التعارض، و كثرة التخصيص الموجبة لحصر العام في مورد نادر قبيح، اذ لا داعي للتعبد بنحو عمومية العام ثم تخصيصه بما يوجب اختصاصه بالفرد النادر، بل ينبغي من اول الامر تعيين هذا التعبد في ذلك المورد الخاص. مضافا الى ان التعارض انما يقتضى التساوق حيث لا يكون احد المتعارضين اظهر من الآخر، و في مثل قاعدة اليد التي ورد فيها انه لولاها لما قام للمسلمين سوق يوجب كونها اظهر من الاستصحاب، لان قيام السوق انما هو في غير ما تبادل فيه الحالتان. مضافا الى دعوى الاجماع على عدم التفصيل في موردهما و ان العمل بهما في مورد يلازمه العمل بهما في كل موردهما.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٤٠٤

و أما القرعة فالاستصحاب في موردها يقدم عليها، لأخصية دليله من دليلها، لاعتبار سبق الحالة السابقة فيه دونها، و اختصاصها بغير الاحكام إجماعا لا يوجب الخصوصية في دليلها بعد عموم لفظها لها (١)،

و قد اشار المصنف الى الوجهين اللذين يوجبان تقديم قاعدة اليد و قاعدة الصحة على الاستصحاب و هما الاجماع و الاستهجان- و ان كانت النسبة بين الاستصحاب و بينهما هي العموم من وجه- بقوله: ((و كون النسبة بينه)) أى كون النسبة بين الاستصحاب (و بين بعضها)) كقاعدة اليد و قاعدة الصحة كانت (عموما من وجه لا يمنع)) ذلك (عن تخصيصه)) أى عن تخصيص الاستصحاب (بها بعد الاجماع على عدم التفصيل بين موردها)) . و اشار الى لزوم الاستهجان بقوله: ((مع لزوم قلة المورد لها)) أى لزوم قلة المورد لمثل قاعدة اليد او قاعدة الصحة (جدا)) لما عرفت من انه لو لم يعمل بهما في مورد الاستصحاب للزم اختصاصهما بمورد تبادل الحالتين في الاستصحاب و هو نادر جدا ف (لو قيل بتخصيصها)) أى لو قيل بتخصيص القواعد التي بينها و بين الاستصحاب عموم من وجه (بدليلها)) أى بدليل الاستصحابات في موردها او بتساوقهما للزم قلة المورد لتلك القواعد (اذ قلّ مورد منها لم يكن هناك استصحاب على خلافها كما لا يخفى)) .

(١)

قد استثنى المصنف القرعة في صدر عبارته عن القواعد التي تقدم على الاستصحاب، لان القرعة لا تتقدم على الاستصحاب بل هو متقدم عليها و هي غير متقدمة عليه، فلذلك افردا ليدكر وجه تقديم الاستصحاب عليها.

و لا بأس بالاشارة الى دليل القرعة و هو على نحوين:

الاول: ما ورد في رواية محمد بن حكيم و هو قوله عليه السلام: (كل مجهول فيه القرعة) [٢٩]

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٤٠٥

.....

و ما ورد عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم من طريق العامة: (القرعة لكل امر مشكل) [٣٠] و المراد من المجهول ما جهل حكمه، و المراد من المشكل ما اشكل حكمه و لم يتضح.

و لا ريب ان هاتين الروايتين الموضوع فيهما هو الشك في الحكم، و هذا هو الذي يتقدم الاستصحاب عليه.

و اما النحو الثاني: و هو مثل ما ورد في الموارد الخاصة، كمثل قطع غنم نزا الراعى على واحدة منها، و مثل فيما لو وقع الحر و العبد و المشرك على امرأة فادعى كل واحد منهم الولد، و مثل ما لو اوصى بعق ثلث ممالিকে، فانه لا اشكال في تقديم القرعة في هذه الموارد الخاصة.

و على كل فقد ذكر في المتن وجهين لتقديم الاستصحاب على القرعة- و المراد تقديم دليل الاستصحاب على دليل القرعة بالنحو الاول و هو قوله عليه السلام كل مجهول فيه القرعة و القرعة لكل امر مشكل- الاول: ان الاستصحاب اخص من دليل القرعة، لان موضوع القرعة هو الشك في الحكم سواء كانت له حالة سابقة ام لم تكن، و موضوع الاستصحاب هو الشك فيما له حالة سابقة، فالاستصحاب اخص منها و الخاص مقدم على العام.

لا- يقال: ان النسبة بين القرعة و الاستصحاب هي العموم من وجه، لقيام الاجماع على عدم جريان القرعة في الشبهات الحكمية، فالشبهة الحكمية مورد الاستصحاب دون القرعة، و مورد القرعة دون الاستصحاب هي الشبهة الموضوعية التي ليست لها حالة سابقة، و يتصادقان في الشبهة الموضوعية التي لها حالة سابقة، فلا وجه لدعوى كون النسبة بينه و بينها هي العموم و الخصوص مطلق.

فانه يقال: انه سيأتى في التعادل و التراجع انه لا بد و ان تلحظ النسبة بين العام و الخاص بما لهما من الدلالة اللفظية، و لا تلحظ النسبة بينهما بعد تخصيص العام

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٤٠٦

.....

باحد المخصصات حتى يوجب ذلك انقلاب النسبة بينهما، لان التخصصات الواردة على العام كلها في مرتبة واحدة، فلا وجه لتخصيص العام اولا باحدها ثم ملاحظة النسبة بينه و بين الخاص الآخر حتى يوجب ذلك انقلاب النسبة بين العام و الخاص الثاني. و دليل القرعة لما كان بحسب دلالة اللفظية عاما يشمل الشبهة الحكمية و الموضوعية، فتخصيصه بالاجماع في عدم الاخذ بالقرعة في الشبهة الحكمية لا يوجب انقلاب النسبة بينه و بين الاستصحاب، بل لا بد من ملاحظة دليل القرعة مع الاستصحاب من دون ملاحظة تخصيص دليل القرعة بالاجماع، و على هذا فالنسبة بينهما على حالها و هي العموم و الخصوص.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((و اما القرعة فالاستصحاب في موردها يقدم عليها)) في غير الموارد الخاصة التي ورد الدليل الخاص بلزوم استعمال القرعة فيها كما عرفت، ففي غير هذه الموارد الخاصة يتقدم الاستصحاب على القرعة ((لأخصية دليله من دليلها)) لان موضوع القرعة هو الشك في حكم الشيء مطلقا سواء كانت له حالة سابقة ام لا، بخلاف الاستصحاب فان موضوعه اخص ((لاعتبار

سبق الحالة السابقة فيه دونها)) ولا بد من تقديم الخاص على العام. وقد اشار الى ما مرّ في لا يقال: من دعوى كون النسبة بينهما هي العموم من وجه بقوله: ((و اختصاصها بغير الاحكام اجماعا)) و بعد تخصيصها بالاجماع على عدم تأتى القرعة في الشبهات الحكمية تكون النسبة بينهما العموم من وجه. و اشار الى الجواب عنها بقوله: ((لا يوجب الخصوصية في دليلها)) أى ان تخصيص دليل القرعة بالاجماع لا يوجب خروج العموم فيها الى الخصوص لتكون النسبة بينهما هي العموم من وجه، لانه النسبة انما تلاحظ قبل التخصيص، و عليه فالنسبة بينهما هي العموم و الخصوص ((بعد عموم لفظها لها)) أى لانه بعد عموم اللفظ الوارد في دليل القرعة للشبهات الحكمية فتخصيصه بالاجماع على عدم تأتىها في الشبهات الحكمية لا يوجب انقلاب النسبة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٤٠٧

هذا مضافا إلى وهن دليلها بكثرة تخصيصه، حتى صار العمل به في مورد محتاجا إلى الجبر بعمل المعظم، كما قيل، و قوّة دليله بقلة تخصيصه بخصوص دليل (١).

(١) هذا هو الوجه الثانى الموجب لتقديم الاستصحاب عليها، و حاصله:

ان كثرة التخصيصات الواردة على دليل القرعة موجبة لو هن ظهور العموم فيها.

اما كثرة التخصيصات لها فلو ضوح عدم الاخذ بالقرعة في الشبهات الحكمية للاجماع، و عدم الاخذ بها- ايضا- فى كثير من الشبهات الموضوعية، كمورد العلم الاجمالي سواء فى الشبهة المحصورة او فى غيرها، فان القرعة لو جرت فى مورد العلم الاجمالي لأوجبت انحلاله، لانها تكون كما لو كان الاستصحاب فى احد الطرفين مثبتا للتكليف و فى الطرف الثانى نافيا له، فان ذلك يوجب انحلال العلم الاجمالي، و القرعة لو أخذ بها فى مورد العلم الاجمالي لكانت كذلك، لانها موجبة لتعيين التكليف فى احد الاطراف بخصوصه و هو الطرف الذى اصابه سهم القرعة، و كذا لا- يؤخذ بالقرعة فى كثير من الشبهات الموضوعية غير المقرونة بالعلم الاجمالي.

و اما كون كثرة التخصيص موجبة لو هن الظهور فى عموم الدليل، فلان حجية الظهور انما هى لبناء العقلاء على الاخذ به، لتطابق الارادة الاستعمالية و الارادة الجدئية عندهم، و كثرة التخصيصات مما توجب الوهن فى مرحلة الارادة الجدئية، و انه لم يرد منه جدّا ظهوره العمومى، و قوّة احتمال انه اريد منه مصاديق خاصة.

و لاجل ذلك قالوا ان دليل القرعة يحتاج الى الجبر بعمل الاصحاب فى المورد الذى يؤخذ فيه بالقرعة. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((هذا مضافا الى وهن دليلها)) أى مضافا الى ما قلنا من لزوم تقديم دليل الاستصحاب عليها لانه اخص منها، ان دليل القرعة موهون ظهوره ((بكثرة تخصيصه حتى)) بلغ من الوهن الى حدّ انه ((صار العمل به فى مورد محتاجا الى الجبر بعمل المعظم)) من الاصحاب ((كما قيل و)) ليس الاستصحاب كذلك، فانه اقوى ظهورا من دليل القرعة و ذلك لاجل ((قوّة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٤٠٨

لا- يقال: كيف يجوز تخصيص دليلها بدليله؟ و قد كان دليلها رافعا لموضوع دليله لا لحكمه، و موجبا لكون اليقين باليقين بالحجة على خلافه، كما هو الحال بينه و بين أدلة سائر الامارات، فيكون- هاهنا أيضا- من دوران الامر بين التخصيص بلا وجه غير دائر و التخصيص (١).

دليله ب)) سبب ((قلة تخصيصه بخصوص دليل)) فلو فرضنا انه كان بينهما عموم من وجه للزم تقديم الاستصحاب عليها لقوّة ظهوره على ظهورها.

(١) حاصله: ان لسان دليل القرعة كما ورد فى رواية زرارة انها أمارّة، لانه عليه السلام قال بعد ان سئل - بما حاصله-: ان القرعة تخطى

و تصيب، فاجاب عليه السلام (ليس من قوم فوضوا امرهم الى الله ثم اقرعوا الا خرج سهم المحق)[٣١]. والمتحصّل من هذا ان القرعة هي الطريق الذي لا يخطئ في تعيين الواقع، وهذا اللسان يدل على ان القرعة ان لم توجب القمع فلا اقل من كونها اقوى الامارات الظنية، وقد عرفت فيما مرّ من ان الامارة وارده على الاستصحاب و رافعة لموضوعه حقيقة، لان موضوعه متقوم بكون الاخذ بخلاف المتيقن في حال الشك لا بد وان يكون من مصاديق نقض اليقين بالشك لا من نقض اليقين بالحجة، لما عرفت من ان المراد من قوله و لكن تنقضه ييقن آخر هو الحجة لا خصوص صفة اليقين.

و على هذا فلما كانت القرعة بتسبب من الله هي طريق الى تعيين الواقع فلا يكون الاخذ بالقرعة القائمة على خلاف المتيقن من نقض اليقين بالشك بل من نقض اليقين باليقين، فتقديم الاستصحاب عليها المتقوم بكونه نقضا لليقين بالشك يتوقف على تخصيص دليل القرعة، و تخصيصه اما بلا مخصّص و هو باطل، او يكون المخصّص له هو نفس دليل الاستصحاب، و لازمه الدور لتوقف التخصيص به على تحقق موضوعه، و هو متوقف على عدم حجية دليل القرعة، و عدم حجية دليل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٤٠٩

فإنه يقال: ليس الامر كذلك، فإن المشكوك مما كانت له حالة سابقة و إن كان من المشكل و المجهول و المشتبه بعنوانه الواقعي، إلا أنه ليس منها بعنوان ما طرأ عليه من نقض اليقين بالشك، و الظاهر من دليل القرعة أن يكون منها بقول مطلق لا في الجملة، فدليل الاستصحاب الدال على حرمة النقص الصادق عليه حقيقة، رافع لموضوعه أيضا (١)،

القرعة يتوقف على التخصيص به، فلا- يجوز تخصيص دليل القرعة بدليل الاستصحاب. و لذا قال (قدس سره): ((كيف يجوز تخصيص دليلها بدليله)) لان التخصيص لا يكون إلا في حال بقاء موضوع الخاص ((و)) لا بقاء لموضوع دليل الاستصحاب لانه ((قد كان دليلها رافعا لموضوع دليله لا)) رافعا ((لحكمه)) مع بقاء موضوعه ((ل)) و ضوح ((كون)) لسان دليل القرعة انها من ((اليقين)) و عليه فيكون الاخذ بخلاف اليقين السابق من نقض اليقين ((باليقين ب)) سبب قيام ((الحجة على خلافه)) فتكون القرعة وارده على الاستصحاب ((كما هو الحال بينه و بين ادلة ساير الامارات)) كما عرفت من ورود دليل الامارات على دليل الاستصحاب، و إلا لزم اما التخصيص بلا مخصّص، و اما التخصيص بنحو يستلزم الدور ((فيكون هاهنا ايضا)) كذلك ((من)) انه يستلزم ((دوران الامر بين التخصيص بلا وجه غير دائر)) فيما اذا قدم المورد و هو دليل الاستصحاب على الامارة أ ((و التخصيص)) و هو فيما اذا قدم المورد على المورد و هو دليل الامارة على الاستصحاب، و لا ريب في تقديم التخصيص على التخصيص، لوضوح عدم استلزام فساد اصلا في كون دليل الامارة رافعا لموضوع الاستصحاب حقيقة.

(١) حاصله: ان الامر بالعكس، لإمكان ان يقال ان دليل الاستصحاب هو الوارد على دليل القرعة و ان كانت القرعة من الامارات لانها سهم المحق.

و توضيح ذلك: ان موضوع القرعة في ادلتها العامة ثلاثة: عنوان المشكل، و عنوان المجهول، و عنوان المشتبه. و لا يكون الامر مشكلا إلا اذا لم يكن له وجه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٤١٠

.....

من الوجوه اصلا، اما اذا كان له وجه باى نحو كان فلا- يكون ذلك الامر من مصاديق المشكل. و كذلك عنوان المجهول فان المجهول ما جهل وجه الحجة فيه باى نحو كانت الحجة، و متى كان وجه للحجة مبينا باى نحو كان لم يكن ذلك الامر من المجهول وجه الحجة فيه. و مثله المشتبه فان المشتبه هو ما اشبهه على الانسان وجه الحجة فيه، و متى كان له وجه مبين باى عنوان كان لا يكون

ذلك الامر من مصاديق المشتبه. فالقرعة وان كانت اماره و طريقا الى تعيين الواقع بتسبيب من الله، الا انه لما كان الموضوع فيها هو ما لم يبين له وجه اصلا باى نحو من الوجوه فأماريتها انما تكون فى غير مورد الاستصحاب، لان الامر فى الاستصحاب قد يبين الوجه فيه بعنوان نقض اليقين بالشك، و لازم ذلك هو رفع موضوع القرعة به حقيقة، اذ بعد بيان الوجه بواسطة دليل الاستصحاب لا يكون المورد مما اشكل الحال فيه، و لا مما جهل الحال فيه، و لا مما اشتبه الحال فيه.

و الحاصل: ان موضوع الاستصحاب هو الشك فى الحكم الواقعى، فموضوع الاستصحاب هو المشكل و المجهول و المشتبه من جهة خصوص الحكم الواقعى، لا- من كل جهة كما فى موضوع دليل القرعة، فان الموضوع فيها هو المشكل و المجهول و المشتبه مطلقا بكل وجه من الوجوه. اما كون الموضوع فى الاستصحاب هو المشكل و المجهول و المشتبه من جهة خصوص الحكم الواقعى فللزوم كون متعلق الشك فى الاستصحاب هو متعلق اليقين، و لما كان اليقين متعلقا بالواقع لبداهة انه فى مقام الشبهة الموضوعية يكون اليقين متعلقا بالموضوع و هو مستلزم لليقين بالحكم بالضرورة، و لا بد من اتحاد متعلق الشك و اليقين فى الاستصحاب، و لازمه كون متعلق الشك فى الاستصحاب هو الحكم الواقعى. و اما كون الموضوع فى القرعة هو عنوان المشكل و المجهول و المشتبه مطلقا، فلانه لم يكن فى لسان دليلهما ما يعين كون متعلق الاشكال و الجهالة و الاشتباه فيها هو خصوص الحكم الواقعى، بل الظاهر فيها هو ما لا يبين الحال فيه باى وجه من الوجوه.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٤١١

.....

و اذا كان الموضوع فى الاستصحاب هو خصوص المشكوك حكمه الواقعى، و الموضوع فى القرعة هو المشكوك مطلقا و هو الذى لم يبين الحال فيه بوجه من الوجوه، فلا- مناص من ورود دليل الاستصحاب على دليل القرعة، و ان كان لسان القرعة لسان الامارة و تعيين الواقع. فان المتحصل من الجمع بين الدليلين هو انه اذا لم يبين الحال بوجه من الوجوه فحينئذ تكون القرعة بتسبيب من الله سهم المحق، اما اذا يبين بوجه من الوجوه فلا- تكون القرعة كذلك، و حيث قد يبين فى الاستصحاب وجه الحكم بعنوان نقض اليقين بالشك، فلا يكون من المشكل حقيقة و لا من المجهول و لا من المشتبه، بل هو يكون مما اتضح الحال فيه و علم حكمه بوجه و لم يلبس الامر فيه. فدليل الاستصحاب هو الوارد على دليل القرعة لانه به يرتفع موضوعها حقيقة، و كلما كان رافعا لموضوع حقيقة كان واردا عليه.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: ((فانه يقال ليس الامر كذلك)) بل الامر بالعكس و دليل الاستصحاب هو الوارد على دليل القرعة ((فان المشكوك مما كانت له حالة سابقة)) أى الاستصحاب ((و ان كان من المشكل و المجهول و المشتبه)) إلا انه ((بعنوانه الواقعى)) لا مطلقا، و من الواضح ان المشكل و المجهول و المشتبه بخصوص عنوانه الواقعى اذا يبين حكمه بعنوان نقض اليقين بالشك لا يكون من المشكل و المجهول و المشتبه مطلقا، بل يكون مما يبين حكمه بوجه من الوجوه و هو عنوان نقض اليقين بالشك. و الى هذا اشار بقوله: ((إلا انه ليس منها بعنوان ما طرأ عليه من نقض اليقين بالشك)) و قد عرفت الوجه فى كون الموضوع فى الاستصحاب هو خصوص المشكوك من جهة حكمه الواقعى ((و)) ذلك بخلاف دليل القرعة فان ((الظاهر من دليل القرعة)) هو ان المشكوك لا يكون موضوعا لها إلا ان يكون مشكوكا مطلقا و من كل جهة، فلا بد فى مقام ((ان يكون)) المشكوك ((منها)) من ان يكون مشكوكا ((بقول مطلق لا فى الجملة فدليل الاستصحاب الدال على حرمة النقض الصادق

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٤١٢

فافهم (١). فلا بأس برفع اليد عن دليلها عند دوران الامر بينه و بين رفع اليد عن دليله، لو هن عمومها و قوّة عمومه، كما أشرنا إليه آنفا، و الحمد لله أولا و آخرا، و صلى الله على محمد و آله باطنا و ظاهرا.

(عليه)) أى الصادق على المشكوك بعنوانه الواقعي (حقيقة رافع لموضوعه ايضا)) أى لموضوع دليل القرعة.

(١) لعله اشارة الى ان هذا يكون نقضا منه لما بنى عليه، من كون الوجه فى تقديم دليل الاستصحاب هو التخصيص، و لا وجه ايضا لدعوى تقديمه لو هن دليل القرعة، بل لو كان بينهما عموم من وجه، او كان دليل القرعة بمنتهى القوة، للزم تقديم دليل الاستصحاب لانه يكون رافعا لموضوع دليل القرعة حقيقة، و مع ارتفاع موضوع دليل القرعة حقيقة لا وجه للتخصيص، بل الخروج يكون تخصصا و لا داعى لدعوى الوهن، بل يقدم عليه و ان كان دليل القرعة فى غاية القوة.

و يمكن ان يكون اشارة الى انه لا وجه لدعوى كون الموضوع فى الاستصحاب هو خصوص المشكوك حكمه من جهة الواقع، دون القرعة فان الموضوع فيها هو المشكوك بقول مطلق، فان المراد من المشكوك فيهما واحد و هو المشكوك من جهة الواقع، و كل منهما قد جعل حجة فعلية فى حال الشك، و لعل فى بعض ادلة القرعة ما يشير الى ان المشكوك فيها هو الحكم الواقعي، و هو ما ورد فى مقام السؤال عنها ان القرعة تصيب و تخطى، فان الاصابة و الخطأ انما هما بالنسبة الى الحكم الواقعي، لا الى الحكم بأى وجه كان و بأى عنوان جعل فانه لا اصابة فيه و لا خطأ، فان المجمعول فيه الحجة بعنوان نقض اليقين بالشك لا اصابة فيه و لا خطأ اذا تحقق موضوعه و هو اليقين و الشك، و لعله لهذا عقب قوله: (فافهم)) بالرجوع الى التمسك فيها بان الظهور فيها فى العموم موهون، لعدم العمل بها على مقتضى عمومها، بخلاف الظهور فى عموم الاستصحاب فانه قوى، و لذا لا بد من تقديم

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٤١٣

.....

الظهور فيه على الظهور فيها، فقال (قدس سره): (فلا بأس برفع اليد عن دليلها ... الى آخر الجملة)).

تم بعون الله و لطفه و منه الفراغ من الاستصحاب فى يوم السبت سابع رجب سنة الواحد و الثمانين بعد الالف و الثلاثمائة- ٧ رجب سنة ١٣٨١- هجرية، على صادق الوحي فيها و آله الف صلاة و الف سلام و تحية. نسأله تعالى بحقهم التوفيق للإتمام و لمراضيه، و هو حسبنا و نعم الوكيل.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٤١٥

الفهرس

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٤١٧

الفهرس

الخبر الثانى: صحيحة زرارة فى الشك فى الطهارة من الخبث ١

تقريب دلالتها على الاستصحاب لا على قاعدة اليقين ٧

اشكال تطبيق التعليل على عدم وجوب الاعادة ٩

جواب المصنف عن الاشكال و توجيه التعليل ١٢

التعليل باقتضاء الأمر الظاهرى للاجزاء و الايراد عليه ٢٢

تصحيح التعليل و دفع ما اورد عليه ٢٣

الخبر الثالث: صحيحة زرارة فى الشك فى الركعات ٢٨

- الاشكال على الصحيحة ٢٩
- الذّب عن الاشكال ٣١
- اشكال اختصاص الصحيحة بالشك في الركعات ٣٣
- الجواب عن الاشكال ٣٥
- الخبر الرابع: رواية الخصال ٣٦
- اشكال في دلالة الرواية على الاستصحاب ٣٨
- الجواب عن الاشكال ٣٩
- الخبر الخامس: مكاتبة القاساني ٤١
- الخبر السادس و السابع و الثامن: من اخبار الحل و الطهارة ٤٤
- دلالة المغيبى على الحكم الواقعى و الغاية على الاستصحاب ٤٨
- الايراد على صاحب الفصول ٥٢
- ايراد آخر على صاحب الفصول ٥٣
- الاحكام الوضعية ٥٦
- اختلاف الحكم الوضعى و الحكم التكليفى ٥٨
- بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٤١٨
- انحصار الحكم الوضعى و عدمه ٦٠
- الاشارة الى وجهين لكون الانحصار و عدمه لا وقع له ٦٢
- اطلاق الحكم الوضعى على ثلاثة أنحاء ٦٦
- عدم مجعولية النحو الاول لا تبعا و لا استقلالا ٦٨
- ايراد المصنف (قده) على دعوى الشيخ الاعظم (قده) من كون السببية و الشرطية منتزعة عن التكليف ٧٠
- الايراد على ما ينسب الى المشهور ٧٣
- مجعولية النحو الثانى تبعا للتكليف ٧٩
- مجعولية النحو الثالث أصالة لا تبعا للتكليف ٨٥
- وهم و دفع ٩٢
- جريان الاستصحاب و عدمه فى الانحاء الثلاثة ٩٧
- تنبيهات الاستصحاب ١٠١
- الاول: اعتبار فعلية الشك و اليقين ١٠١
- الاشارة الى فروع ثلاثة ١٠٣
- الثانى: استصحاب مؤديات الامارة ١١٠
- الثالث: استصحاب الكلى و أقسامه الثلاثة ١١٨
- القسم الثانى من استصحاب الكلى ١٢١
- اشكالان للشيخ الاعظم (قده) على القسم الثانى و الجواب عنهما ١٢٢
- القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى ١٢٩

- مختار المصنف (قده) في القسم الثالث عدم الجريان مطلقا ١٣٠
- الرابع: استصحاب الامور التدريجية و الاشكال فيها ١٤١
- بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٤١٩
- جريان الاستصحاب في الزمان كالليل و النهار ١٤٦
- الفعل المقيد بالزمان ١٥١
- التعرض لكلام الفاضل النراقي (قده) ١٥٨
- إزاحة وهم الفاضل النراقي (قده) ١٦٣
- الخامس: الاستصحاب التعليقي ١٦٥
- اشكالان في جريان الاستصحاب التعليقي و الجواب عنهما ١٦٦
- السادس: استصحاب عدم نسخ الشرائع السابقة ١٧٧
- وجوه لمنع استصحاب الشرائع السابقة ١٧٨
- التعرض لجواب الشيخ الاعظم (قده) عن اشكال صاحب الفصول ١٨٧
- السابع: الاصل المثبت ١٩٣
- الوجه في عدم حجية الاستصحاب في اللوازم المثبتة ١٩٨
- الفرق بين مثبتات الاستصحاب و الامارات ٢٠٩
- الثامن: موارد ثلاثة توهم كون الاصل فيها مثبتا ٢١٢
- الاول: استصحاب الفرد لترتيب أثر الطبيعي عليه ٢١٢
- الثاني: الاستصحاب في الخارج المحمول ٢١٤
- الثالث: استصحاب الجزء و الشرط و المانع ٢١٧
- استصحاب عدم التكليف لنفي العقاب ٢٢١
- التاسع: ترتيب بعض الآثار العقلية و العادية على الاصل ٢٢٧
- العاشر: اعتبار ترتب الاثر على المستصحب بقاء ٢٣١
- الحادي عشر: أصالة تأخر الحادث ٢٣٥
- بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٤٢٠
- شرطية احراز اتصال زماني الشك و اليقين ٢٤٧
- صور العلم بتاريخ احد الحادثين ٢٥٨
- تعاقب الحالتين المتضادتين ٢٦٧
- الثاني عشر: استصحاب الامور الاعتقادية ٢٧١
- النبوة من حيث جريان الاستصحاب و عدمه ٢٨٤
- محااجة الكتابي لبعض السادة الافاضل ٢٩٢
- الثالث عشر: موارد الرجوع الى العام و استصحاب حكم المخصص ٢٩٧
- لحاظ الزمان و قيديته في كل من العام و الخاص ٣٠٢
- الرابع عشر: المراد بالشك في الاستصحاب خلاف اليقين ٣١٥

ورد قرائن تدل على ان المراد بالشك عدم اليقين ٣١٧

دعوى الاجماع و ايراد المصنف عليها ٣٢٢

تمتة فيها مقامان ٣٣٠

المقام الاول: الموضوع الاول: المراد من بقاء الموضوع ٣٣٠

الموضوع الثاني: الاستدلال على بقاء الموضوع ٣٣٤

الموضوع الثالث: المدار في اتحاد القضيتين في الموضوع ٣٤٠

المقام الثاني: تقدم الامارة على الاستصحاب بالورود ٣٥٤

حكومة الامارة على الاستصحاب، و النظر فيه ٣٦٤

تقديم الامارة على الاستصحاب بالتخصيص و النظر فيه ٣٧٠

خاتمة: بيان النسبة بين الاستصحاب و سائر الاصول ٣٧٣

ورود الاستصحاب على الاصول العملية ٣٧٣

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٨، ص: ٤٢١

تعارض الاستصحابين ٣٧٩

النسبة بين الاستصحاب و بعض القواعد الفقهية ٣٩٧

النسبة بين الاستصحاب و القرعة ٤٠٤

الفهرس ٤١٥

[٣٢]

[١] (١) تهذيب الاحكام ج ١، ص ٢١ (ط. النجف الاشرف).

[٢] (١) كفاية الاصول، بحاشية المحقق المشكيني (قدس سره) ج ٢ ص ٢٩٣ (حجری).

[٣] (١) الكافي ج ٣، ص ٣٥١، حديث ٣.

[٤] (١) اي الأمر الثاني.

[٥] (١) الخصال، باب الواحد الى المائة، حديث: ١٠، ص ٦١٩ (ط. مكتبة الصدوق).

[٦] (٢) بحار الانوار ج ٢، ص ٢٧٢، نقلا عن الارشاد.

[٧] (١) وسائل الشيعة: ج ٤، باب ١١ من أبواب احكام شهر رمضان حديث ١٠.

[٨] (٢) وسائل الشيعة: ج ٤، باب ١١ من أبواب احكام شهر رمضان حديث ١١.

[٩] (١) وسائل الشيعة: ج ٢، باب ٣٧، من ابواب النجاسات حديث ٤.

[١٠] (٢) الكافي: ج ٣، ص ١.

[١١] (٣) و كذا في وسائل الشيعة: ج ١٣، باب ٤، من أبواب ما يكتسب به حديث ٤.

[١٢] (١) آل عمران: الآية ٩٧.

[١٣] (١) بحار الانوار ج ٨٤، ص ١٩٩ (الطبعة الثانية المصححة ١٤٠٣).

- [١٤] (١) الاسراء: الآية ٧٨.
- [١٥] آل شيخ راضى، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.
- [١٦] (١) فرائد الاصول: ج ٢، ص ٦٥٤ (تحقيق عبد الله النوراني).
- [١٧] (١) فرائد الاصول: ج ٢، ص ٦٥٥ (تحقيق عبد الله النوراني).
- [١٨] آل شيخ راضى، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.
- [١٩] (١) النمل: الآية ١٤.
- [٢٠] آل شيخ راضى، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.
- [٢١] (١) فرائد الاصول: ج ٢، ص ٦٩٠ (تحقيق عبد الله النوراني).
- [٢٢] (١) كفاية الاصول بحاشية المحقق المشكيني (قدس سره): ج ٢، ص ٣٥٥ (ط، حجري).
- [٢٣] آل شيخ راضى، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.
- [٢٤] (١) المراد من الشمول هو الشمول لاطراف العلم الاجمالى، و لازم ذلك ان يكون الناقض مختصا باليقين التفصيلى (منه قدس سره).
- [٢٥] (١) وسائل الشيعة ج ١٨، باب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم و احكام الدعوى حديث ٢.
- [٢٦] (٢) وسائل الشيعة: ج ٥، باب ٢٣ من ابواب الخلل الواقع فى الصلاة حديث ١.
- [٢٧] (١) تهذيب الاحكام: ج ٢، ص ٣٤٤.
- [٢٨] (١) تهذيب الاحكام: ج ١، ص ١٠١.
- [٢٩] (١) وسائل الشيعة ج ١٨: ١٨٩ / ١١ باب ١٣ من أبواب كيفية الحكم و احكام الدعوى.
- [٣٠] (١) عوالى اللئالى ج ٢، ص ١١٢ (ط. الاولى).
- [٣١] (١) راجع وسائل الشيعة ج ١٨، باب ١٣ من ابواب كيفية الحكم حديث ٤.
- [٣٢] آل شيخ راضى، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.

الجزء التاسع

اشارة

المقصد الثامن فى تعارض الادلة و الامارات (١).

فصل التعارض هو تنافى الدليلين أو الادلة بحسب الدلالة و مقام الاثبات على وجه التناقض أو التضاد حقيقة أو عرضاً، بأن علم بكذب أحدهما إجمالاً مع عدم امتناع اجتماعهما أصلاً (٢)، و عليه فلا تعارض بينهما

المقصد الثامن مبحث التعادل و التراجع

اشارة

بسم الله الرحمن الرحيم

(١) و بهذا المقصد الثامن تنتهى مقاصد الكتاب، لان مبحث الاجتهاد و التقليد من الخاتمة لا- من المقاصد. و انما كان مبحث

التعارض من المقاصد لان نتيجة هذا المبحث مما تقع في طريق الاستنباط، لوضوح انه بعد تعارض الأدلة، فاما ان تكون متكافئة و لازم ذلك عدم حجتيه احدهما بالفعل، و عليه فالمرجع غير هذه الأدلة المتعارضة في الحكم الذي تعارضت فيه، و اما ان لا تكون متكافئة فالمرجع هو الراجح منها، و يكون هو الدليل الذي يثبت به الحكم، و مع كون نتيجهتها مما تقع في طريق الاستنباط فهي من المسائل الاصولية، و لذلك كانت من المقاصد.

ثم لا يخفى ان عقد البحث في هذا المقصد انما هو لبيان الحال في تعارض الأدلة الاجتهادية، و لما كان المراد هو البحث عن تعارض الحجيتين من الامارات فلا بد و ان يكون المراد من الامارات هي الامارات المعتبرة، لوضوح كون الامارة غير المعتبرة ليست بحجة. و على هذا فيكون عطف الامارات في المتن على الأدلة من عطف التفسير، لان الدليل الاجتهادي هو الامارة المعتبرة، فلا يكون العطف من عطف العام على الخاص.

(٢) توضيح الحال يحتاج الى بيان امور: الاول: ان جعل عنوان هذا المبحث تعارض الأدلة اولى من جعل العنوان التعادل و التراجع، لان التعادل هو التكافؤ في الأدلة،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢

.....

و التراجع هو ترجيح بعضها على بعض. و لا ريب في ان الأدلة تتعارض و تتنافى اولا، و بعد تنافيا و تعارضها تكون اما متعادلة او بعضها ارجح من الآخر. و من الواضح ان جعل عنوان المبحث هو الجامع لا قسمه اولى من جعل عنوانه نفس اقسامه، او جعل العنوان الموضوع اولى من جعله الحكم او الاثر المرتب عليه. و من البين ان الموضوع للتعادل و التراجع هو التعارض، لما عرفت من انها تتعارض اولا ثم اما تتعدل او يكون بعضها ارجح.

الثاني: ان التعارض هو من باب التفاعل .. و قد يتوهم بدوا انه لا- بد من وقوع المادة فيه لفاعلين، كمثل تشارك زيد و عمرو، و تضارب بكر و خالد. و لكن مراجعة الاستعمالات الصحيحة ينفي ذلك، فان مثل تعافى زيد عن الامر، و تقاعس عمرو عن النهوض، و تساند زيد الى الجدار، و تماثل للشفاء، و تغابى عن الحق، و تمايل في الهواء، و تهادى في مشيته، مما كان الفاعل فيها واحدا لا اثنين كثير جدا، قد ورد في القرآن الكريم ما كان الفاعل فيها واحدا كقوله تعالى: **عَيْرٌ مُّتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ ۗ** [١] و قوله تعالى: **فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكَ تَتَمَارَى** [٢] و قوله عز من قائل: **تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ** [٣].

فظهر مما ذكرنا: انه لا يلزم في باب التفاعل ان تدل النسبة فيه على نسبة المادة لفاعلين، بل لو دلت على ذلك لكانت الهيئة دالة على نسبتين، و من البديهي ان الهيئة انما تدل على نسبة واحدة لا نسبتين، و انما مدلول هيئة التفاعل هي نسبة واحدة خاصة لها طرفان، فقد يكون الطرفان مشتركين في تلك المادة فيكون لباب التفاعل فاعلان كتضارب زيد و عمرو و تشارك بكر و خالد، و قد يكون الفاعل واحدا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣

.....

و الطرف له دخل في تحقق هذه النسبة للفاعل، كمثل كون الجدار قد كان متساندا اليه و كون الهواء مما كان التمايل فيه. و ينبغي ان لا- يخفى ان ما قلنا بانه لو كان دالا على المشاركة بين اثنين لكان له نسبتان- لا يخلو عن شيء، فان غايته هو اختصاصه بكون الطرف لا بد و ان يكون مثل الفاعل الاول، و هذا لا يستلزم ان يكون له نسبتان بل له نسبة واحدة، غايته ان الطرف فيها هو لا بد و ان يكون مثل الفاعل الاول.

و مما ذكرنا ظهر ايضا: ان هيئة التفاعل لا تستلزم الدلالة على الاظهار من الفاعل حتى يلزم ان تكون مستندة دائما الى ما له الشعور، فيكون اسنادها الى ما لا شعور له من المجاز اما في الاسناد او في الكلمة، و ذلك لوضوح انا لا نجد في انفسنا لحاظ علاقة في قولنا تمايلت الخشبة في الهواء، بل نرى ان الاسناد في قولنا تمايل زيد في الهواء و تمايلت الخشبة في الهواء اسناد الى ما هو له، و انه على نحو واحد فيهما من غير أى فرق اصلا، و ليس قوله تعالى: تَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ مَجَازًا اصلا. فلا وجه لما ذكر في المقام من كون باب التفاعل يدل على الاظهار المستلزم لاسناده الى خصوص من له الشعور و ان استعماله في غير ما له الشعور كنسبة التعارض الى الادلة لا بد فيه اما من التزام المجازية باحد نحوها او النقل بحسب الاصطلاح، بل هو استعمال جار على طبع وضع المادة لغه.

[الفصل الاول: تمهيد حول التعارض]

[تعريف التعارض]

الثالث: شرح الفاظ التعريف للتعارض المذكور في المتن، و هو قوله:

«التعارض هو تنافي الدليلين او الادلة بحسب الدلالة و مقام الاثبات على وجه التناقض او التضاد حقيقة او عرضا» التنافي بين الشئيين هو عدم اجتماعهما في الوجود.

و قد عرّف المشهور التعارض: بتنافي المدلولين، و عرّفه المصنف: بتنافي الدليلين. و الوجه في عدول المصنف عن تعريف المشهور يتوقف على تمهيد مقدمة، و هي: ان التنافي المطلق و هو عدم الاجتماع في الوجود متحقق بين المدلولين، لبداهة عدم بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٤

.....

اجتماع الوجوب و عدم الوجوب- مثلا- لانهما متناقضان بالذات، و عدم اجتماع الوجوب و الحرمة لانهما متضادان بالذات على المعروف، فالتنافي بين المدلولين المتناقضين و المتضادين ذاتي. و التنافي بالذات- ايضا- متحقق بين الدالين بما هما حجتان، لعدم امكان الاجتماع ذاتا بين الحجيتين القائمتين على الوجوب و عدم الوجوب، و على الوجوب و الحرمة، لوضوح عدم امكان جعل حجيتين فعليتين تدل احدهما على الوجوب و الثانية على عدم الوجوب، او تدل احدهما على الوجوب و الثانية على الحرمة. فالتنافي بالذات كما هو متحقق بين المدلولين المتنافيين ذاتا، كذلك متحقق بالذات بين الحجيتين الداليتين على ما لا يمكن اجتماعهما.

ولا- ينبغي ان يتوهم: ان التنافي بين المدلولين أولا و بالذات و بين الدليلين ثانيا و بالعرض .. فانه فاسد، لان معنى كون التنافي بين الدليلين ثانيا و بالعرض هو انه يصح سلب التنافي بينهما حقيقة عنهما لانه من الواسطة في العروض، كقولهم جرى الميزاب فانه يصح سلب الجريان عنه حقيقة، لان الجاري حقيقة هو الماء لا الميزاب، مع انه لا يصح سلب التنافي حقيقة عن الحجيتين القائمتين على المتنافيين، لما عرفت من عدم امكان جعل حجيتين داليتين على المتنافيين، فالتنافي بالذات كما ينسب على وجه الحقيقة الى المدلولين ينسب- ايضا- على وجه الحقيقة الى الحجيتين الداليتين.

نعم التنافي بين المدلولين واسطة في الثبوت للتنافي الحقيقي بين الدليلين، و لازم كونه من الواسطة في الثبوت هو ثبوت التنافي حقيقة للدليلين ... هذا كله في التنافي.

و اما التعارض فهو اخص من مطلق التنافي، لانه يصح ان يقال: تعارض الخبران، و لا يصح ان يقال تعارض الحكمان. و لعل السبب في ذلك هو ان التعارض كون الشئ واقعا في طريق الآخر و مانعا دونه، و حيث ان الدليل هو الموصل للمدلول و الطريق اليه فهو

الذى يقع فى طريق الدال الآخر و يعترض سبيله. فالتعارض هو خصوص التنافى بين الطرفين، و لذا اذا لم يكن بين الطرفين تنافى بان كان لسان احدهما لسان الحكومة على الآخر و المفسريه له، يخرجان عن عنوان التعارض

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٥

.....

المبحوث عنه فى المقام مع وجود التنافى حقيقه و لبا بين المدلولين، فالتعارض هو التنافى الخاص - لا مطلق التنافى - و هو التنافى بين الدليلين، لما عرفت من ان الدليل الحاكم و المحكوم لا تعارض بينهما مع تحقق التنافى بين مدلوليهما لبا و حقيقه، و لذلك عدل المصنف عن تعريف المشهور بكون التعارض تنافى المدلولين الى تعريفه بانه تنافى الدليلين.

و المراد من الدليلين و الادله: هو الدليل بما هو دليل قد اعتبر حجه بالجعل الشرعى، و على هذا فيكون قوله: و مقام الاثبات، من عطف التفسير كما مرّت الاشارة الى ذلك فى الحاشية المتقدمه، لوضوح انه لا تعارض بين الدليلين غير المعبرين و ان كان بينهما تنافى، لعدم وقوع كل منهما مانعا و معترضا سبيل الآخر حيث لا يثبت بهما حكم، فليس لهما مقام الاثبات حتى يتمانعا.

قوله: «على وجه التناقض او التضاد حقيقه» كون الدليلين متناقضين حقيقه بان يدل احدهما على وجوب شىء و الآخر على عدم وجوبه، و كون الدليلين متضادين حقيقه بان يدل احدهما على وجوب الشىء و الآخر على حرمة مثلا.

قوله: «او عرضا» المراد من قوله عرضا - فى قبال الحقيقه - ليس الواسطه فى العروض لانه كما سيأتى انه يكون التنافى حقيقيا. ايضا التنافى بين الدليلين بالعرض هو ان يكون متعلق احد الدليلين غير متعلق الآخر، كما لو دلّ احد الدليلين على وجوب الظهر و الآخر على وجوب الجمعه، و كنا قد علمنا من الخارج بكذب احدهما، و لو علمنا بانه لا يجب فى الظهر فرضان الجمعه و الظهر، فاما ان تجب الجمعه فلا - يجب الظهر او يجب الظهر فلا - تجب الجمعه ... و مما ذكرنا ظهر: ان وقوع التنافى بينهما لا لتنافيهما فى الدلاله، لوضوح عدم التنافى بينهما فى الدلاله، لان احدهما قد دلّ على وجوب الظهر و الآخر على وجوب الجمعه، و لا تنافى بين هاتين الدلاتين، الا انه حيث علمنا بكذب احدهما فعلم بعدم صدورهما معا، و ان الصادر لا بد و ان يكون احدهما، فمن هذه الجهه التى قد عرضت يقع التنافى بينهما،

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٦

.....

فلذا كان التنافى بينهما عرضا لا حقيقه: أى عارضا لا أولا و بالذات، و ان كان بعد العلم بذلك يكون التنافى بينهما حقيقيا.

بقى شىء: و هو ان قوله عرضا هل يرجع الى التناقض و التضاد معا، او يختص بخصوص التضاد؟ .. و يظهر من بعض الاعلام المحشين انه يختص بالتضاد و لا - يشمل التناقض، نظرا الى ان التناقض هو عدم اجتماع الوجود و العدم، و التضاد هو عدم اجتماع الامرين الوجوديين، فان وردا على محل واحد كان التضاد حقيقيا، و ان لم يردا على محل واحد بل كان عدم اجتماعهما للعلم بان الوجود احدهما كان التضاد عرضيا. فالتناقض لا - ينقسم الى حقيقى و عرضى، و التضاد هو المنقسم الى حقيقى و عرضى، و لما كان المفروض فى المقام ان التنافى انما حصل للعلم بكذب أحد الدليلين بعد كونهما امرين وجوديين لم يردا على محل واحد، فالتنافى بينهما من التضاد العرضى.

إلّا انه يمكن ان يقال بامكان رجوع قوله عرضا الى التناقض و التضاد معا، و ان التناقض ايضا ينقسم الى حقيقى و عرضى كالتضاد، و ذلك انه بعد ان لم يكن بين الدليلين بذاتهما تناقض و لا تضاد حقيقى لعدم وحده الموضوع، و انما جاء التنافى بينهما من جهه العلم بعدم اجتماعهما: فتارة نعلم بعدم اجتماعهما فقط، و لازم ذلك ان يحصل لنا فى كل واحد منهما بخصوصه احتمال الوجود و العدم،

و من هذه الحيثية يكون الحكم الترجيح بينهما او التخيير. و اخرى نعلم زيادة على عدم اجتماعهما حرمة احدهما، بان نعلم ان الواجب هو اما الظهر او الجمعة، و انه لو كان الواجب هو الظهر فالجمعة محرمة و بالعكس. فان كانت جهة التنافي بينهما هو العلم بعدم اجتماعهما فقط فهذا التنافي مستلزم للتناقض العرضي، و ان كان التنافي من جهة العلم بحرمة احدهما فلا بد و ان يكون هذا التنافي مستلزما للتضاد العرضي، لان كل واحد منهما مما يحتمل كونه هو الواجب او انه هو المحرّم .. و ما اشار اليه من كونهما امرين وجوديين لم يردا على محل واحد فلا بد و ان يكون التنافي بينهما هو

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٧

بمجرد تنافي مدلولهما، إذا كان بينهما حكومة رافعة للتعارض

التضاد و العرضي .. فالجواب عنه: ان التنافي انما حصل لامر خارج عن الامرين الوجوديين لانه بعد ان كانا مما لم يردا على محل واحد فحال التضاد حال التناقض في كونه ليس من الحقيقي، فالمدار في التنافي هو ما يؤدي اليه ذلك الامر الخارج، فان أدى الى عدم الاجتماع و ان الموجود احدهما فقط كان ذلك التنافي من التناقض، لمرجهه الى ان كلا منهما اما واجب او ليس بواجب، و ان كان ما يؤدي اليه ذلك الامر الخارج هو العلم بكون احدهما هو الواجب و الثاني على فرضه يكون محرما فذلك التنافي المستفاد منه هو التنافي بنحو التضاد العرضي.

و قد اشار الى التنافي العرضي - و انه حيث لا- يكون بين الدليلين تناف بالذات لا بنحو التناقض بالذات حيث يدل احدهما على الوجوب و الآخر على عدم الوجوب، و لا بنحو التضاد بالذات بان يدل احدهما على الوجوب و الآخر على الحرمة، و ذلك بان لا يكون بينهما تناف اصلا، كما عرفت في المثال من دلالة احد الدليلين على وجوب الظهر و الآخر على وجوب الجمعة، فلما لم يردا على موضوع واحد لم يكن بينهما تناف بالذات اصلا، لعدم المانع عقلا- من وجوب الظهر و الجمعة معا، و لكن حيث علمنا من الخارج بكذب احدهما و ان الصادر احدهما بنحو الاجمال حدث التنافي بين هذين الدليلين - بقوله: «بان علم بكذب احدهما اجمالا مع» فرض «عدم امتناع اجتماعهما اصلا» لوضوح عدم الامتناع عقلا بين اجتماع الدليلين الذي كان مفاد احدهما وجوب الظهر و مفاد الآخر وجوب الجمعة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٨

و الخصومة (١)، بأن يكون أحدهما قد سبق ناظرا إلى بيان كميّة ما أريد

(١) لا- يخفى ان هذا التفرّيع، و هو انه على ما ذكر من كون التعارض تنافي الدليلين دون المدلولين كما عرّفه المشهور، فلا محالة يتفرّع عليه انه فيما كان احد الدليلين حاكما و الآخر محكوما، او كان التوفيق العرفي بينهما يقضى بالتصرّف فيهما الراجع للمعارضة، او كان احدهما واردا على الآخر، او كان احدهما مخصّصا للآخر ..

فان هذه الموارد كلّها خارجة عن مبحث التعارض على تفسير المصنف: من كون التعارض هو تنافي الدليلين، لعدم التنافي بين الدليلين فيما كان احدهما له لسان الحكومة التي معناها كون الحاكم مبيّنا و مفسّرا و شارحا للمحكوم، فلا يكون بينهما تناف لوضوح عدم التنافي بين الدليل المشروح و الدليل الشارح. و مثله في عدم التنافي بين الدليلين فيما كان احدهما واردا و الآخر مورودا، فانه مع ارتفاع موضوع الدليل المورود حقيقة بواسطة الدليل الوارد لا يكون بين الدليلين تناف. و كذلك الحال في مورد التوفيق العرفي بين الدليلين فان العرف اذا كان يرى التصرف في احدهما او في كليهما متعيّنا لا يكون للدليلين مع تعيين التصرف تناف بينهما. و كذا العام و الخاص فانه بعد تقديم الخاص على العام في مقام الحجية بما مآله الى عدم حجية العام عند قيام حجة اقوى على خلافه في بعض افراده، فعليه لا يكون بين الدليلين تناف، و هو واضح.

و هذا بخلاف تفسير التعارض على المشهور، فانه اذا كان التعارض هو تنافى المدلولين فان في هذه الموارد كلها التنافى بين المدلولين متحقق، لانه كون احدهما في مقام الدليلية غير مناف للآخر في مقام دليلته لا يلزم ارتفاع التنافى بين المدلولين، فان التنافى بين المدلولين باق و ان كان احد الدليلين حاكما و الآخر محكوما.

و لذا قال (قدس سره): «فلا تعارض بينهما» أى بين الدليلين «بمجرد تنافى مدلولهما اذا كان بينهما حكومه» لان الحكومه هي كون الحاكم شارحا و مفسرا للمحكوم و لا تنافى بين الدليل الشارح و الدليل المشروح، و هذه الحكومه تكون بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٩ من الآخر، مقدا كان أو مؤخرا (١)، أو كانا على نحو إذا عرضا على العرف وفق بينهما بالتصرف في خصوص أحدهما، كما هو مطرد في

«رافعة للتعارض و الخصومه» بين الدليلين مع بقاء التنافى بين مدلوليهما، لوضوح ان الشارحيه و المفسريه انما هي للدليل الدال على كونه شارحا للدليل الآخر لا للمدلول.

فاتضح مما ذكر: ان هذا التفريع هو الثمره بين تفسير المصنف و تفسير المشهور، فان هذه الموارد بناء على تفسير المصنف للتعارض بانه تنافى الدليلين تخرج هذه الموارد عن مبحث التعارض، و بناء على تفسير المشهور تدخل في مبحث التعارض لبقاء التنافى بين المدلولين في هذه الموارد.

(١) لما فرغ عن خروج الموارد المذكوره عن مبحث التعارض بناء على تفسيره بانه تنافى الدليلين دون المدلولين - تعرض لبيان جمله منها ...

[تعريف الحكومه]

فاشار أولا الى معنى الحكومه في نظره بقوله: «بان يكون احدهما قد سبق ناظرا الى بيان كمي ما اريد من الآخر مقدا كان او مؤخرا» ... و توضيح مراده بامور:

الاول: ان معنى حكومه دليل على دليل آخر هو كون الدليل الحاكم مسوقا لبيان حال الحكم من الدليل المحكوم، و ناظرا الى مقام اثبات حكمه ببيان كمي مقدار الافراد التي يثبت لها الحكم فيه.

فتارة: يكون الحاكم موسعا لافراد المحكوم، مثل قاعدة الطهارة بالنسبة الى الدليل الدال على شرطية الطهور في الصلاة كقوله عليه السلام: (لا صلاة الا بطهور) [٤] فانه بناء على كون الظاهر من قوله لا صلاة الا بطهور كون الشرط هو الطهارة الواقعيه، فان قاعدة الطهارة الدالة على كون الشاك في الطهارة واجدا للطهارة تكون مبيته للكمية التي اريدت من قوله لا صلاة الا بطهور، و انها تشمل الافراد الواقعيه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٠

.....

و المشكوكه. و قد ظهر ان هذه الحكومه موسعة لافراد الطهور الذي هو شرط للصلاة.

و اخرى: تكون مضيقة لافراد المحكوم كحكومة قوله: (لا شك لكثير الشك) [٥] بالنسبة الى ادلة الشكوك، فان قوله - مثلا - من شك بين الثلاث و الاربع يبنى على الاربع قد دل على لزوم الاعتناء بكل شك، و لزوم البناء فيه على الاربع، و قوله لا شك لكثير الشك قد دل ان الاعتناء بالشك انما هو لغير كثير الشك.

الثاني: ان الحاكم لما كان شارحا لكمية ما اريد ثبوت الحكم له من المحكوم فلا بد من بقاء الموضوع في مورد الدليل الحاكم، لانه لو كان الموضوع مرتفعا واقعا في مورد الدليل الحاكم لما كان الحاكم شارحا للكمية و المقدر في مقام الاثبات، بل يكون خروج مورد الحاكم في مرحلة الثبوت و الواقع .. و بهذا تمتاز الحكومة عن التخصيص و الورود، فانه في التخصيص و الورود يكون المورد خارجا ثبوتا و واقعا لا في مرحلة الاثبات للحكم فقط.

و تمتاز الحكومة عن التخصيص انه لا شرح في الدليل المخصص، بل هو رافع لحكم العام لا غير، فان قوله لا تكرم زيدا العالم بالنسبة الى اكرم العلماء لا يدل الا على رفع وجوب الاكرام بالنسبة الى زيد العالم، و ليس فيه دلالة على ان المدلول في اكرم العلماء هو ما عدا زيدا، بخلاف مثل قوله لا شك لكثير الشك بالنسبة الى ادلة الشكوك، فانه لما كان لسانه لسان رفع الشك كان دالا و شارحا للمدلول في ادلة الشكوك و انه هو ما عدا كثير الشك.

الثالث: ان الشيخ الاعظم بعد ان ذكر الحكومة فرع بنحو الضابط لها بما حاصله: انه لو لم يكن هناك دليل محكوم لكان الحاكم لغوا، و مرجعه الى انه لا بد في الحكومة من وجود الدليل المحكوم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١١

مثل الادلة المتكفلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الاولى، مع مثل الادلة النافية للعسر و الحرج و الضرر و الاكراه و الاضرار،

و توضيح الحال: ان الحكومة ان كانت هي الشارحية الفعلية فلا بد من تحقق المحكوم فيها بالفعل، لوضوح ان الشارحية الفعلية تستدعي مشروحا بالفعل، و حيث لا مشروح بالفعل لا يعقل تحقق الشارحية بالفعل. و ان كانت الحكومة هي الشارحية بالاقضاء: بمعنى ان يكون الدليل قابلا لان يكون شارحا و مبينا لكمية مقدار الدليل الآخر، و على هذا فلا تستدعي الحكومة تحقق مشروح بالفعل.

و يتفرع على الاول انه لا بد من تقدم الدليل المحكوم على الدليل الحاكم، لان الحكومة اذا كانت هي الشارحية بالفعل، و لا بد في كون دليل شارحا بالفعل لدليل آخر من تقدم المشروح على الشارح.

و يتفرع على الثاني عدم لزوم تقدم المحكوم على الحاكم، لان الحكومة بناء عليه هي الشارحية بالاقضاء، بان يكون الدليل الحاكم قابلا لان يكون مبينا لكمية دليل آخر، و لا تستلزم الحكومة بهذا المعنى تقدم المحكوم، بل حيثما تحقق الدليل الذي يمكن ان يكون الدليل الحاكم شارحا له حينئذ تتحقق الحكومة بالفعل، فلا مانع من ان يكون الدليل الحاكم مقدما على الدليل المحكوم.

و لما كانت الحكومة بنظر الشيخ (قدس سره) هي الشارحية بالفعل، لذا جعل الضابط لزوم تقدم المحكوم على الحاكم. و المصنف حيث يرى انه لا يشترط في الحكومة الشارحية بالفعل، بل الحاكم هو الدليل الذي يكون قابلا لان يكون مبينا لكمية دليل آخر، لذلك صرح في المتن بانه لا مانع من تقدم الدليل الحاكم على المحكوم بقوله: «مقدما كان او مؤخرا».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٢

مما يتكفل لاحكامها بعناوينها الثانوية، حيث يقدم في مثلها الادلة النافية، و لا تلاحظ النسبة بينهما أصلا (١) و يتفق في غيرهما،

(١)

[الجمع العرفي]

توضيح الحال يتوقف على امور: الاول: ان الجمع العرفي - اصطلاحا - يشمل الحكومة و الورود و التوفيق العرفي.

الثاني: انه قد تقدم من المصنف في قاعدة الضرر ان الوجه في تقدمها على الادلة بعناوينها الاولى، هو حمل الادلة بعناوينها الاولى

على الحكم الاقتضائي، وقاعدة الضرر على نفي الحكم الفعلي لان لسانها لسان المانع، وليس الوجه في تقدّمها حكومتها على الادلة الاولى، لانها ليس المستفاد منها كونها مبيّنة للكمية، بل المستفاد منها كونها من قبيل المانع عمّا تقتضيه الادلة الاولى، سواء كان المستفاد منها رفع الحكم الذي ينشأ منه الضرر كما يراه الشيخ، أو كان المستفاد منها رفع الحكم بلسان رفع الموضوع كما يراه المصنف. فهي على كل حال المتحصّل منها هو ان الضرر بحكم المانع، فلا مناص من حمل العناوين للادلة الاولى في مورد الضرر على الاقتضاء، فلا يكون تقدّم ادلة الضرر لاجل الحكومه، لان دليل الضرر بعد ان كان بحكم المانع لا يكون في مقام بيان الكمية للدليل الآخر. ومثله ساير الادلة التي لسانها لسان نفي الحكم للادلة الاولى، مثل دليل الحرج و دليل رفع الاكراه و دليل رفع الاضطرار.

فاتضح مما ذكرنا: ان حمل الادلة بعناوينها الاولى على الاقتضاء و الادلة النافية بعناوينها الثانوية على نفي الحكم في مرحلة الفعلية مطّرد في كل دليل بعنوان ثانوي كان نافيا للحكم بعنوانه الاولى، لان لسان الدليل الثانوي النافي مرجعه الى جعل المانع، و ليس الجمع بينهما من نحو الحكومه. و مثل الجمع بين الادلة الثانوية النافية و الادلة الاولى بالحمل على الاقتضاء و الفعلية هو الجمع بين المتراحمين، فيما اذا احرز ان احدهما اقوى مناطا، فانه لا بد من حمل المزاحم الاقوى على الفعلية

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٣

.....

و المزاحم الأضعف على الاقتضاء، غايته ان المزاحم الاقوى يمنع الاضعف و يثبت حكم نفسه، و الادلة النافية تنفي الحكم فقط. و لا يخفى ايضا ان مورد الحمل على الاقتضاء و الفعلية يكون التصرف في احد الدليلين و هو الدليل بالعنوان الاولى، فانه حيث كان الظاهر منه الفعلية فبحمله على الاقتضاء يكون التصرف فيه لا غير.

الثالث: ان هذا الجمع بين الادلة الثانوية النافية و الادلة بالعناوين الاولى هو من الجمع الدلالي، و لا يتوقف على ملاحظة النسبة بين الدليلين، بل حيث كان الدليل الثاني النافي بحكم المانع لا بد من حمل الدليل الاولى على الاقتضاء من دون ملاحظة للنسبة بينهما، فلا فرق بين كون النسبة بينهما عموما مطلقا او عموما من وجه.

و من مصاديق الجمع الدلالي ما اذا كان احد الدليلين واردا على الدليل الآخر، فانه مع كون الدليل الوارد رافعا لموضوع الدليل المورود لا تلاحظ النسبة بينهما، بل لا بد من تقديم الدليل الوارد على كل حال. و كون الورد ليس من الحكومه واضح ايضا، لانه لا بقاء للموضوع فيه، بخلاف الحكومه فان الموضوع لا بد من تحققه في الحاكم و المحكوم. و ينبغي ان لا يخفى انه في الورد يكون التصرف في الدليل المورود فقط، لانه هو الذي يرتفع الحكم فيه بارتفاع موضوعه.

و من مصاديق الجمع الدلالي التوفيق العرفي بين الدليلين، و من موارد التوفيق العرفي ما اذا كان كل واحد من الدليلين نصّا في فرد و ظاهرا بالنسبة الى فرد آخر، فان العرف لا يتوقف في الاخذ بنصّ كلّ منهما و رفع اليد عن ظاهر كلّ منهما من دون ملاحظة النسبة بينهما.

و لا يخفى انه يختلف هذا المورد من التوفيق العرفي عن مورد الحمل على الاقتضاء و عن مورد الورد بان التصرف فيه في كلا الدليلين، بخلاف مورد الاقتضاء و مورد الورد فان التصرف في احد الدليلين منهما.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٤

كما لا يخفى (١).

و قد ظهر ايضا مما ذكرنا: ان الجمع الدلالي يشمل مورد الحمل على الاقتضاء و الفعلية، كما في الادلة الثانوية النافية و الادلة بعناوينها

الاولية و التوفيق العرفي و الورود.

و قد اشار المصنف الى مصاديق الجمع الدلالي بالاشارة أولا الى مورد الحمل على الاقتضاء و الفعلية بقوله: «او كانا على نحو اذا عرضا على العرف وفق بينهما بالتصرف في خصوص احدهما» بحمله على الاقتضاء «كما هو مطرد في مثل الادلة المتكفلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الاولى مع مثل الادلة النافية» مثل الدليل النافي «للعسر و الحرج» و مثل دليل النافي «للضرر» و مثل دليل الرفع الراجع «للاكره و الاضطرار» و هذه الادلة كلها من الادلة الثانوية فهي «مما يتكفل لاحكامها بعناوينها الثانوية» لوضوح ان دليل العسر رافع للحكم حيث يكون مورده من العسر و الحرج، فحكم الوضوء الحرجي يرتفع لعنوان الحرج الطارئ لا بعنوان كونه وضوءا، و مثله دليل الضرر و دليل رفع الاكراه و الاضطرار فانها كلها عناوين ثانوية طارئة على الموضوعات بعناوينها الاولى ككونها وضوءا او أكلا أو شربا.

و اشار الى ان تقديم الادلة الثانوية النافية و حمل خصوص الادلة الاولى على الاقتضاء من دون ملاحظة للنسبة بينهما بقوله: «حيث يقدم في مثلها» أي في مثل الدليل النافي للعسر و الضرر و مثل الدليل النافي للاكراه و الاضطرار، فانه لا بد من تقديم «الادلة النافية و لا تلاحظ النسبة بينهما اصلا» أي لا تلاحظ النسبة بين الادلة الاولى و الادلة الثانوية النافية، بل تتقدم الادلة النافية على كل حال (١) أي ان حمل احد الدليلين المتنافيين مدلولاً على الاقتضاء و الآخر على الفعلية لا يختص بالادلة الثانوية النافية و الادلة بعناوينها الاولى، بل يتفق في غيرهما- ايضا- لزوم حمل احد الدليلين على الاقتضاء و الآخر على الفعلية من دون ملاحظة للنسبة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٥

أو بالتصرف فيهما، فيكون مجموعهما قرينة على التصرف فيهما (١)، أو في أحدهما المعين و لو كان الآخر أظهر (٢)، و لذلك تقدم الامارات المعتبرة على الاصول الشرعية، فإنه لا يكاد يتحيز أهل العرف في تقديمها عليها بعد ملاحظتهما، حيث لا يلزم منه محذور تخصيص أصلا، بخلاف

بينهما، كما في مثل الدليلين المتزامين فانه لا بد من حمل الاقوى على الفعلية و الاضعف على الاقتضاء من غير ملاحظة للنسبة فيهما. (١) قد عرفت ان من موارد الجمع الدلالي التوفيق العرفي بين الدليلين، كما فيما لو كان كل واحد من الدليلين نصا في مقام و ظاهرا بالنسبة الى مقام آخر، فان العرف لا يتوقف في الجمع بينهما بالاخذ بنص كل واحد منهما و رفع اليد عن الظاهر في كل منهما، و الى هذا اشار بقوله: «او بالتصرف فيهما» معا «فيكون مجموعهما قرينة على التصرف فيهما» فان النصية في كل منهما قرينة على التصرف في الآخر، برفع اليد عن الظاهر في كل منهما.

(٢) قد مر ايضا ان من موارد الجمع الدلالي ما اذا كان احد الدليلين واردا على دليل آخر، فان العرف لا يتوقف في رفع اليد عن الدليل المورد لارتفاع موضوعه بالدليل الوارد عليه من دون ملاحظة للنسبة بينهما، و من الواضح ايضا ان في مورد الورود يكون التصرف في خصوص احد الدليلين و هو الدليل المورد دون الدليل الوارد. و الى هذا اشار بقوله: «او في احدهما» أي أو يكون الجمع الدلالي بينهما بالتصرف في خصوص احدهما «المعين و لو كان» الدليل «الآخر اظهر» أي انه لا بد في كون الدليل الوارد اظهر من المورد في الدلالة على رفع موضوع الدليل المورد بالدليل الوارد.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٦

العكس فإنه يلزم منه محذور التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر، كما أشرنا إليه في أواخر الاستصحاب (١).

و ليس وجه تقديمها حكومتها على أدلتها لعدم كونها ناظرة إلى أدلتها بوجه، و تعرضها لبيان حكم موردها لا يوجب كونها ناظرة إلى أدلتها و شارحة لها، و إلا كانت أدلتها أيضا دالة- و لو بالالتزام- على أن حكم مورد الاجتماع فعلا هو مقتضى الاصل لا الامارة، و هو مستلزم عقلا نفى ما هو قضية الامارة، بل ليس مقتضى حجيتها إلا نفى ما قضيته عقلا من دون دلالة عليه لفظا، ضرورة أن نفس

الامارة لا دلالة له إلا على الحكم الواقعي، وقضية حجيتها ليست إلا لزوم العمل على وفقها شرعا المنافي عقلا للزوم العمل على خلافه و هو قضية الاصل (٢)، هذا

(١)

[تقدم الامارات على الاصول]

لا يخفى ان في هذا التفريع دلالة واضحة على ان مراده من قوله: «او في احدهما المعين الى آخره» هو الورود لما مر منه: من ان تقدم الامارات على الاصول انما هو لورودها عليها، كما تقدم بيانه مفصلا في المقام الثاني من تتمه الاستصحاب، و ان كان قوله: «لا يكاد يتحيز اهل العرف» ربما يوهم ان تقدم الامارات على الاصول من التوفيق العرفي، ألما ان في تصريحه سابقا من ان تقديم الامارات للورود، و تصريحه ايضا في المقام بان وجه تقديم الامارات انما هو لانه لا يلزم في تقديمها محذور التخصيص بلا مخصص، بخلاف تقديم الاصول عليها فان لازمه اما لزوم محذور التخصيص بلا مخصص او بوجه دائر، كما تقدم في ذلك المقام مشروحا مفصلا، و اليه اشار بقوله: «كما اشرفنا اليه في اواخر الاستصحاب».

(٢) قد تقدم فيما سبق ما ملخصه: ان وجه تقديم الامارة على الاستصحاب هو ورودها عليه، لان موضوع الاستصحاب متقوم بكون الاخذ بما يخالف اليقين السابق من نقض اليقين بالشك، و الاخذ بالامارة القائمة على خلاف اليقين السابق ليس من نقض اليقين بالشك، بل من نقض اليقين بالحجة. و اما تقديم الامارة على بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٧

.....

ساير الاصول غير الاستصحاب فواضح، لان الاستصحاب في نظر المصنف وارد على غيره من الاصول، فما كان له الورود على الاستصحاب يكون واردا على غيره من الاصول بطريق اولي. و قد تقدم هناك وجه تقريب ورود الاستصحاب على غيره من الاصول .. و ملخصه: ان الموضوع في الاصول النقلية غير الاستصحاب هو الشك في الحكم من كل جهة، و حيث كان الحكم في الاستصحاب مبينا بعنوان نقض اليقين بالشك فمع جريان الاستصحاب يرتفع موضوع الاصول، لان الحكم لا يكون مشكوكا حينئذ من كل جهة، بل يكون مبينا بعنوان كونه نقض اليقين بالشك. و اما تقديم الاستصحاب على الاصل العقلي فلكون موضوعه منوطا بعدم البيان و الاستصحاب بيان، فبجريان الاستصحاب يرتفع اللابيان الذي هو موضوع الاصل العقلي.

و مما ذكرنا يتضح وجه الاولوية في ورود الامارة على ساير الاصول غير الاستصحاب، لان ورود الاستصحاب عليها حيث كان الحكم معلوما بعنوان كونه نقضا لليقين بالشك، فورود الامارة عليها يكون بطريق اولي، لان لسانها كون مؤداها هو الحكم بعنوان انه هو الواقع. و اما كونها بيانا يرتفع بها موضوع اللابيان في الاصل العقلي فواضح.

فظهر مما ذكرنا: ان الوجه في تقديم الامارة على الاصول هو ورودها عليها عند المصنف. و قد ذهب الشيخ الاجل في رسائله ان وجه التقديم للامارة على الاصول هو الحكومة. و لما لم يكن التقديم بعنوان الحكومة مرضيا عند المصنف تعرض للإشارة الى وجه الحكومة و رده.

و المتحصل من مجموع عبارة المصنف في تقريب الحكومة هو: انه لا يشترط في الحكومة ان يكون لسان الدليل الحاكم بمنزلة اعنى، بل يكفي في كون الدليل حاكما على دليل آخر هو ان يكون للدليل الحاكم خصوصية اما من جهة دلالاته المطابقية او دلالاته الالتزامية تكون نافية للدليل الآخر، و لا تكون للدليل المحكوم مثل تلك

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٨

.....

الخصوصية، وحينئذ يكون الدليل الحاكم نافيا للدليل المحكوم ولا يكون المحكوم نافيا له. و توضيح ذلك: ان الامارة حيث كان لسانها كون مؤداها هو الحكم واقعا فهي تدل بالمطابقة على كون مؤداها هو الحكم الواقعي، و دليل اعتبارها يدل بالالتزام على الغاء احتمال خلاف ما قامت عليه الامارة، فمثلا اذا قامت الامارة على حرمة شيء فالامارة القائمة على ذلك تدل بالمطابقة على ان هذه الحرمة هي الحكم الواقعي، و دليل اعتبارها و هو صدق العادل يدل بالالتزام على الغاء احتمال كون حكم ما قامت عليه الامارة هو الحلية واقعا، فاحتمال الخلاف في مورد قيام الامارة هو احتمال الخلاف واقعا، لان الامارة حيث كان لسانها ان مؤداها هو الحكم واقعا، فاحتمال الخلاف في مؤداها لا بد و ان يكون هو احتمال ان يكون الحكم الواقعي هو غير ما قامت عليه الامارة، و دليل اعتبار الامارة يدل على الغاء هذا الاحتمال بالالتزام، لان الدلالة المطابقة لصدق العادل هي لزوم تصديق العادل، و لزوم التصديق يدل بالالتزام على نفي احتمال الخلاف. هذا مدلول الامارة.

و اما الاصل كمثل قوله كل شيء لك حلال، فمدلوله المطابق هو الحلية الظاهرية للمشكوك، و دليل اعتبار الاصل الدال على الاخذ بهذا الاصل - و هي قاعدة الحل مثلا - يدل بالالتزام على الغاء احتمال الخلاف في مؤداه، و حيث كان مؤداه هو الحلية الظاهرية، فاحتمال الخلاف فيه هو احتمال ان لا يكون الحكم الظاهري هو الحلية الظاهرية بل غيرها، اما عدم هذه الحلية بنحو الاطلاق او كون الحكم الظاهري هو الحرمة الظاهرية لا الحلية. فدليل الغاء احتمال الخلاف في الامارة يدل على ان احتمال غير ما قامت عليه الامارة يلزم الغاؤه، فاذا قامت الامارة على ان العصير العنبي المغلي حرام، فدليل الغاء احتمال الخلاف فيها يدل على ان احتمال ان يكون للعصير العنبي المغلي حكم غير الحرمة يجب الغاؤه، فهو يدل على لزوم الغاء الحلية التي دلت عليها قاعدة الحل، لوضوح انه اذا دل دليل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٩

.....

اعتبار الامارة على الغاء احتمال كل حكم واقعي للعصير المغلي عدا الحرمة التي قامت عليها الامارة، فهو يدل على ان العصير العنبي لا شك في حكمه الواقعي، و من الواضح كون الشك في الحكم الواقعي هو الموضوع لقاعدة الحل، فدليل اعتبار الامارة يدل بالالتزام على رفع الموضوع في القاعدة.

و اما دليل اعتبار القاعدة فهو و ان دل على لزوم الغاء احتمال الخلاف في موردها، ألا انه قد عرفت ان احتمال الخلاف في موردها هو احتمال خلاف الحكم الظاهري، و لا دلالة له على نفي كل حكم في مورد القاعدة حتى الحكم الواقعي.

فدليل الاعتبار في الامارة يدل بالالتزام على خصوصية تنفي الاصل، لدلالته على الغاء كل احتمال عدا مؤدى الامارة، بخلاف دليل الاصل فانه لا دلالة فيه على خصوصية تنفي الامارة، فلذلك كانت الامارة حاكمة على الاصل، لما ذكرنا في انه لا يلزم في الدليل الحاكم ان يكون بمعنى اعنى او ما يساوقه، بل يكفي في حكمة الدليل الحاكم ان يكون دالاً و لو بالالتزام على خصوصية تنفي الدليل المحكوم، و لا يكون للمحكوم خصوصية دالة على نفي الحاكم .. هذا لعلّه أوجه الوجوه في تقريب حكومة الامارات على الاصول من ناحية الغاء احتمال الخلاف.

و الجواب عنه: ان في الامارة شيئين: نفس الامارة الدالة على الحكم، و دليل اعتبارها و هو صدق العادل. و لا دلالة لاي واحد منهما على الغاء احتمال الخلاف لا بالمطابقة و لا بالالتزام، اما نفس الامارة كخبر زارة الدال على حرمة العصير العنبي المغلي مثلا، فانه لا

دلالة له ألا الدلالة المطابقية على كون حكم العصير المغلى هو الحرمة واقعا، وليس له دلالة التزامية على الغاء احتمال الخلاف، فلا تعرض له ألما لبيان حكم مورده و هو حرمة العصير. و لو كان نفس بيان الامارة لحكم موردها ناظرا و شارحا لادلة الاصول بالالتزام، بدعوى: ان لازم دلالتها على ان الحكم هو الحكم الذى أدت له رفع كل حكم غير الحكم الذى أدت اليه، و منه الحكم الذى أدت اليه الاصول- لكان الاصل ايضا شارحا و ناظرا الى الامارة، فانه حيث يدل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٠

.....

على الحكم فى مورده فهو دالّ ايضا بالالتزام على انه لا حكم لمورده ألا الحكم الذى دلّ عليه الاصل.

و الحاصل: ان تعرض نفس الدليل لحكم مورده و بيانه لا دلالة له بالالتزام على الغاء احتمال الخلاف، و لو كان نفس التعرض لبيان الحكم دالّما بالالتزام لكان ذلك من الطرفين، فلا تختص الامارة بخصوصية تنفى الاصل، و لو كانت تلك الخصوصية مستفادة من نفس تعرض الامارة لبيان حكم المورد لكانت مستفادة ايضا من نفس تعرض الاصل لبيان حكم مورده.

و المصنف بعد ان نفى وجه تقديم الامارة على الاصول للحكومة حيث لا- نظر لها و لا- شرح لادلة الاصول بقوله: «و ليس وجه تقديمها حكومتها» أى ليس وجه تقديم الامارة هو حكومتها «على ادلتها» أى على ادلة الاصول «لعدم كونها ناظرة الى ادلتها بوجه» أى لعدم كون الامارة ناظرة الى ادلة الاصول بوجه من الوجوه. و حيث انه ليس فى الامارة الا شيان: نفس الامارة، و دليل اعتبارها- تعرض أولا لبيان ان نفس الامارة لا دلالة لها على النظر و الشرح لادلة الاصول، لعدم دلالتها على الغاء احتمال الخلاف، لان دلالتها المطابقية ليست هى ألما لبيان حكم موردها بقوله: «و تعرضها لبيان حكم موردها» التى هى دلالتها المطابقية «لا يوجب كونها ناظرة» بهذه الدلالة «الى ادلتها» أى الى ادلة الاصول «و شارحة لها». و اشار الى ان نفس تعرضها لبيان حكم موردها لو كان دالا و لو بالالتزام العقلى على نفى ادلة الاصول، لكانت ادلة الاصول- ايضا- دالة على مثل ذلك لتعرضها ايضا لبيان حكم موردها بقوله: «و ألا كانت ادلتها» أى ادلة الاصول «ايضا دالة و لو بالالتزام على» نفى الامارة و «ان حكم مورد الاجتماع فعلا» و هو العصير العنبى المغلى الذى هو مورد الامارة الدالة على حرمة، و مورد الاصل الدال على حليته يدل الاصل لتعرضه لبيان الحكم فيه على نفى الامارة ايضا، فنفس التعرض لبيان حكم المورد فى الامارة اذا كان نافيا للاصل بالالتزام العقلى،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢١

.....

فان نفس تعرض الاصل لبيان الحكم فى مورده يكون نافيا- ايضا- بالالتزام العقلى للامارة.

و الحاصل: ان الاصل فى مورد الاجتماع- ايضا- يدل بالالتزام العقلى على ان حكم مورده فعلا «هو مقتضى الاصل لا الامارة». و بالجملة: انه اذا كان نفس التعرض لبيان حكم المورد هو النافى لغيره فحال الاصل فى ذلك حال الامارة، فكما ان الامارة مستلزمة عقلا- لنفى الاصل فالاصل «هو مستلزم عقلا» ايضا «نفى ما هو قضية الامارة». هذا كله بالنسبة الى نفس الامارة، و انها لا دلالة لها بالمطابقة على نفى احتمال الخلاف، و استلزامها عقلا لنفى الحكم الذى هو غير حكمها موجود فى الاصل ايضا، فانه مستلزم عقلا لنفى الحكم غير الحكم الذى قام عليه. و اما دليل الاعتبار فى الامارة و هو صدق العادل، فان كان المستفاد منه جعل الحكم المماثل على طبق ما أدت اليه الامارة فحاله حال النفس الامارة، حيث لا دلالة له على هذا المبنى الا الدلالة على ان ما قامت عليه الامارة هو الحكم، و لا دلالة له على هذا على الغاء احتمال الخلاف، لا على الغاء الحكم المحتمل، و لا على الغاء حكم الاحتمال: أى ان صدق العادل اذا كان المراد منه جعل الحكم المماثل فلا دلالة لفظية له على غير ذلك، فلا يدل بالدلالة اللفظية لا المطابقية و لا الدلالة

اللفظية الالتزامية على الغاء الحكم المحتمل واقعا غير الحكم المماثل، و لا على الغاء حكم الاحتمال الذي هو مورد الاصل، فان مورد الاصل مقام حكم الاحتمال لان مورده في مقام الشك و الاحتمال.

و الحاصل: ان حال صدق العادل حال الامارة ليس له إلا التعرض لجعل الحكم المماثل. و دعوى نفيه عقلا لحكم غيره بنفس تعرضه لبيان الحكم المماثل كما مر بيانه في نفس الامارة .. يجرى فيه- ايضا- ما ذكرناه من كون الاصل- ايضا- ينفي عقلا غيره كما عرفت. بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٢

.....

لا يقال: ان صدق العادل يدل على لزوم التصديق بما جاء به العادل، و معنى التصديق به هو اعتقاد ان ما جاء به هو الواقع، و الاعتقاد بانه هو الواقع ينفي الحكم المحتمل الذي هو غير ما قامت عليه الامارة، و ينفي حكم الاحتمال لانه مع الاعتقاد بانه هو الواقع لا مجال للاحتتمال حتى يكون له حكم و يجيء مورد الاصل.

فانه يقال أولا: انه ليس المراد من تصديق العادل هو تصديقه جنانا، لان التصديق الجناني انما يحصل باسبابه، و ليس خبر العادل منها لانه من الظنيات، فلا يكون المراد من الامر بتصديق العادل هو التصديق الجناني، بل المراد من الامر بتصديقه هو التصديق العملي بترتيب الاثر على ما يقوله المخبر العادل عملا، و ليس هناك اعتقاد و قطع بالواقع حتى يكون نافيا لغير ما قامت عليه الامارة. و ثانيا: انه سلمنا ان المراد من التصديق هو التصديق الجناني، إلا انه لا بد و ان يكون بنحو الكناية عن العمل، و نتيجة الكناية هو طلب الممكنى عنه دون نفس ما يدل عليه الممكنى به.

فاتضح: انه لا دلالة لفظية لا بالمطابقة و لا بالالتزام لدليل الاعتبار و هو صدق العادل على الغاء احتمال الخلاف ..

و ثالثا: ان الكلام مبنى على ان المستفاد من دليل الاعتبار هو جعل الحكم المماثل على طبق ما أدت اليه الامارة بعنوان تصديق العادل، بان يكون صدق العادل واسطة في جعل الحكم المماثل بعنوان انه تصديق العادل، كمن اراد ان يأمر عمرا باكرام زيد فأمره بعنوان اكرم جارك او صديقك، فلا يكون دالا على غير جعل الحكم المماثل، و يكون حال دليل الاعتبار حال نفس الامارة من دون فرق، الا كون الامارة دالة على نفس الحكم بعنوانه الخاص من الحرمة و الوجوب، و دليل الاعتبار دالا على جعله بعنوان انه تصديق المخبر العادل. فلا دلالة لصدق العادل لا بالمطابقة و لا بالالتزام على الغاء احتمال الخلاف، لا بالنسبة الى الحكم المحتمل،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٣

مع احتمال أن يقال: إنه ليس قضية الحجية شرعا إلا لزوم العمل على وفق الحجية عقلا و تنجز الواقع مع المصادفة، و عدم تنجزه في صورة المخالفة (١). و كيف كان ليس مفاد دليل الاعتبار هو وجوب الغاء احتمال

و لا بالنسبة الى حكم الاحتمال. هذا فيما اذا كان المستفاد من دليل الاعتبار هو جعل الحكم المماثل.

فاتضح: ان المستفاد من دليل الاعتبار هو جعل الحكم المماثل، فهو لا ينفي غيره الا بالاستلزام العقلي كما مر بيانه. و الى هذا اشار بقوله: «بل ليس مقتضى حجيتها» أى ليس مقتضى حجية الامارة بدليل اعتبارها «الانفى ما قضيته عقلا» بنحو الاستلزام العقلي «من دون دلالة عليه لفظا». ثم اشار الى ما تدل عليه الامارة و دليل الاعتبار معا بقوله: «ضرورة ان نفس الامارة لا دلالة له الا على» ان مؤداها هو «الحكم الواقعي و قضية حجيتها» المستفادة من دليل الاعتبار «ليست» هي «اللزوم العمل على وفقها شرعا» بجعل الحكم المماثل، فالمستفاد منهما معا هو الحكم «المنافي عقلا للزوم العمل على خلافه» و هو انما ينفي الخلاف بنحو الاستلزام العقلي، بمعنى ان لازم كون العصير العنبي حكمه هو الحرمة- مثلا- يستلزم عقلا نفي غيره من الاحكام للعصير، و قد عرفت ان النفي بهذا النحو من الاستلزام العقلي موجود في الاصل ايضا، و اليه اشار بقوله: «و هو قضية الاصل».

(١) ينبغي ان لا يخفى ان هذا يدل على ان كلامه المتقدم مبنى على كون المستفاد من دليل الاعتبار هو جعل الحكم المماثل. و بعد ما فرغ من عدم دلالة دليل الاعتبار- بناء على جعل الحكم- على نفى احتمال الخلاف إلاً بنحو الاستلزام العقلي الموجود مثله في الاصل- تعرض الى انه بناء على ان المستفاد من دليل الاعتبار هو جعل الحجية، فلا دلالة ايضا على الغاء احتمال الخلاف، لانه لو كان المستفاد من دليل صدق العادل هو جعل الحجية لخبر العادل: بمعنى التنجيز للواقع لو اصاب
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٤

الخلاف تعبدا، كى يختلف الحال و يكون مفاده فى الامارة نفي حكم الاصل، حيث أنه حكم الاحتمال بخلاف مفاده فيه، لاجل أن الحكم

و العذر لو خالف، من دون دلالة له على جعل الحكم المماثل على طبق مؤدى خبر العادل، فمن الواضح ايضا انه لا دلالة لما دل على ذلك- و هو كون خبر العادل منجزا لو اصاب و معذرا لو خالف- على الغاء احتمال الخلاف لا بالدلالة المطابقة و لا بالدلالة الالتزامية اللفظية، فان كون خبر العادل مما ينجز لو اصاب و يعذر لو خالف لا- دلالة له بالمطابقة و لا- بالتزام على الغاء احتمال الخلاف، بل بناء على ان المستفاد من دليل الاعتبار هو جعل الحجية لا جعل الحكم المماثل، لا يكون دليل الاعتبار دالا على جعل حكم شرعا على طبق مؤدى الامارة حتى يكون ذلك الحكم نافيا عقلا لغيره. و لذا قال (قدس سره): «هذا» أى ان ما قلناه مبنى على ان دليل الاعتبار يدل على جعل الحكم على وفق ما قامت عليه الامارة. و اما «مع احتمال ان يقال انه ليس قضية الحجية» لخبر العادل «شرعا الا لزوم العمل» على وفقه كما يلزم العمل «على وفق الحجة عقلا و» انه انما يدل على «تنجز الواقع مع المصادفة و عدم تنجزه فى صورة المخالفة» فانه على هذا لا يكون دليل الاعتبار دالا على جعل حكم، بل لا يكون دالا على جعل نفس الحجية.

و لا يخفى انه قد تقدم من المصنف فى اول حجية الظن ان مختاره فى دليل الاعتبار هذا المعنى لا جعل الحكم المماثل. و انما ذكره هنا بنحو الاحتمال مما شاء مع الشيخ الاعظم حيث انه لا يقول بجعل الحجية، بل هى عنده منتزعة عن جعل التكليف. فذكر أولا عدم دلالة دليل الاعتبار على الغاء احتمال الخلاف بناء على انه يدل على جعل الحكم، ثم اشار الى انه لا دلالة له ايضا بنحو أوضح- بناء على ان المستفاد منه هو جعل الحجية- حيث انه بناء عليه لا حكم حتى يكون بوجوده نافيا لغيره عقلا.
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٥

الواقعي ليس حكم احتمال خلافه، كيف؟ و هو حكم الشك فيه و احتمالها، فافهم و تأمل جيدا.
فانقدح بذلك أنه لا تكاد ترتفع غائلة المطاردة و المعارضة بين الاصل و الامارة، إلا بما أشرنا سابقا و آنفأ، فلا تغفل (١)، هذا و لا تعارض أيضا

(١) حاصله: انه لا يستفاد من دليل اعتبار الامارة الدلالة على وجوب الغاء احتمال الخلاف تعبدا، لا بالدلالة المطابقة و لا بالدلالة الالتزامية اللفظية. نعم لو دل على ذلك لكان دالا على خصوصية تنفى مقتضى الاصل، بخلافه فى الاصل لما مر بيانه: من ان دليل الاعتبار لو كان دالا- على الغاء احتمال الخلاف، لكان مقتضاه فى الامارة غير مقتضاه فى الاصل، فان مقتضاه فى الامارة هو الغاء احتمال غير ما قامت عليه الامارة، و فى مورد قيام الامارة حيث انه هناك احتمالان: احتمال كون الحكم الواقعي غير ما قامت عليه الامارة، و احتمال حكم الشك فى ذلك المورد فانه ايضا غير ما قامت عليه الامارة، فالغاء احتمال الخلاف فى الامارة يشمل كلا الامرين.

و اما مقتضى دليل الاعتبار فى الاصل فهو لا يدل على اكثر من الغاء احتمال كون حكم الاحتمال فى مورده هو غيره، و لا يدل على الغاء احتمال الخلاف مطلقا حتى الغاء احتمال الحكم الواقعي، لان المستفاد من دليل اعتبار الاصل هو العمل على طبق الاصل فى

مقام الشك.

و بعبارة اخرى: ان ما يقتضيه اصل الاباحة هو كون حكم الواقعة المشكوكه هو الاباحة الظاهرية لا الحرمة الظاهرية، و اما كون حكمها الواقعي هو الحرمة واقعا فدليل الاعتبار في الاصل لا ينفي هذا الاحتمال، بل دليل الاعتبار في الاصل يقول اعلم على طبق هذا الاصل و الغ احتمال غيره من احتمال حكم الشك، و لا- يقول الغ احتمال الحكم الواقعي، بل لا- يعقل ان يدل على الغاء احتمال الحكم الواقعي، لان موضوع الاصل هو احتمال الحكم الواقعي، فكيف يدل دليل اعتباره على الغاء احتمال الحكم الواقعي، و لو دل على الغائه للزم دلالة على الغاء نفس حكم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٦

إذا كان أحدهما قرينة على التصرف في الآخر، كما في الظاهر مع النص أو الاظهر، مثل العام و الخاص و المطلق و المقيد، أو مثلهما مما كان

الاصل، فيلزم من دليل اعتباره عدم اعتباره، لان موضوع دليل اعتباره متقوم بالشك في الحكم الواقعي، فلو دل على الغاء الحكم الواقعي لدل على الغاء موضوع دليل اعتباره. و لذا قال (قدس سره): «و كيف كان ليس مفاد دليل الاعتبار هو وجوب الغاء احتمال الخلاف تعبدا كي يختلف الحال» في ما يقتضيه دليل الاعتبار «و يكون مفاده في الامارة نفي حكم الاصل» لدلالته في الامارة على الغاء احتمال الخلاف سواء كان هو الحكم المحتمل او كان حكم الاحتمال و «حيث انه» في الاصل هو «حكم الاحتمال» فيدل دليل الاعتبار في الامارة على نفيه «بخلاف مفاده» أي بخلاف مفاد دليل الاعتبار «فيه» أي في الاصل فانه لا ينفي الامارة «لاجل ان» الامارة لسانها ان مؤداها هو «الحكم الواقعي» و دليل الاعتبار في الاصل يدل على الغاء الحكم الظاهري غير الحكم الذي ادى اليه، و لا يدل على الغاء احتمال الحكم الواقعي لان الحكم الواقعي «ليس» هو «حكم احتمال خلافه» أي خلاف الحكم الظاهري، و «كيف» يدل على الغاء احتمال الحكم الواقعي «و» الحال ان مفاد الاصل «هو حكم الشك فيه» أي في الحكم الواقعي «و» في مورد «احتماله» أي ان الموضوع في الاصل هو الشك في الحكم الواقعي و احتمالها، فلا- يعقل ان يدل دليل اعتبار حكم لموضوع على ارتفاع ما هو الموضوع لذلك الحكم.

قوله (قدس سره): «سابقا الخ» أي ان المطاردة و المنافاة بين المدلولين في الامارة و الاصل لا ترتفع، إلّا بما ذكره سابقا في المقام الثاني من آخر مبحث الاستصحاب، و بما ذكره آنفا في هذا المبحث بقوله: «و لذلك تقدم الامارات المعتمدة على الاصول الشرعية» و هو ورود الامارات على الاصول كما مر بيانه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٧

أحدهما نصا أو أظهر، حيث أن بناء العرف على كون النص أو الاظهر قرينة على التصرف في الآخر.

و بالجملة: الادلة في هذه الصور و إن كانت متنافية بحسب مدلولاتها، إلا- أنها غير متعارضة، لعدم تنافيا في الدلالة و في مقام الاثبات، بحيث تبقى ابناء المحاوره متحيرة، بل بملاحظة المجموع أو خصوص بعضها يتصرف في الجميع أو في البعض عرفا، بما ترتفع به المنافاة التي تكون في البين (١)، و لا فرق فيها بين أن يكون السند فيها قطعيا أو ظنيا أو مختلفا،

(١)

[حمل الظاهر على النص أو الاظهر]

توضيحه: ان التعارض كما مر بيانه على رأى المصنف ليس هو تنافي المدلولين، بل هو تنافي الدليلين في مقام الحجية الفعلية: أي

تتألف في مقام الاثبات و التأثير لا في مقام الثبوت و الاقتضاء. فعلى هذا لا تنافي بينهما فيما اذا كان احدهما قرينة على التصرف في الآخر، لان ما كان هو القرينة على التصرف في الآخر فالتأثير الفعلي له دون الآخر الذي يتعين التصرف فيه، كما في مثل العام و الخاص و المطلق و المقيد، فان العام و المطلق من قبيل الظاهر، و الخاص و المقيد من قبيل النص او الاظهر، و لا ريب ان النص و الاظهر قرينة على التصرف في الظاهر. ففي مقام الفعلية و التأثير لا حجية فعلية للظاهر في قبال النص أو الاظهر، فلا تنافي بينهما في مقام الفعلية و التأثير، فليسا هما من المتعارضين على هذا. و اما كون النص و الاظهر قرينة على التصرف في الظاهر فلان بناء العرف في مقام اجتماعهما على ذلك.

و الحاصل: ان المتعارضين هما الدليلان المتنافيان في مقام الفعلية و التأثير، بحيث يتخير ابناء المحاوره في الجمع بينهما في مقام اجتماعهما، و حيث ان بناء المحاوره في مقام اجتماع الظاهر مع النص او الاظهر لا تحير عندهم فيما هو المؤثر بالفعل و ما هو الحجية فعلا، و ان المؤثر بالفعل و الحجية فعلا عندهم هو النص او الاظهر، فلا تنافي عند ابناء المحاوره في الحجية الفعلية بين العام و الخاص و المطلق و المقيد، لان الخاص و المقيد عند ابناء المحاوره بمنزلة النص و الاظهر فهو الحجية الفعلية عندهم، و الذي

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٨

.....

يتعين التصرف فيه عند ابناء المحاوره برفع اليد عن تأثيره و حجيته بالفعل هو العام و المطلق لانهما من الظاهر. و الحاصل: ان ابناء المحاوره عند اجتماع العام و الخاص و المطلق و المقيد يرون الخاص و المقيد قرينة على التصرف في العام و المطلق، فلا تنافي بينهما عندهم فيما هو الحجية الفعلية، فلا تعارض بينهما على هذا، لان المتعارضين هما الدليلان المتكافئان في مقام الحجية الفعلية.

و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «و لا تعارض ايضا اذا كان احدهما قرينة على التصرف» ... الى قوله «و المطلق و المقيد». و مما ذكرنا يظهر انه كلما اجتمع الظاهر مع النص او الاظهر فالنص و الاظهر يكونان قرينة على التصرف في الظاهر، و تنحصر الحجية الفعلية في النص و الاظهر، فلا تنافي في مقام التأثير و الحجية الفعلية بين كل ظاهر و نص او اظهر و ان كان بينهما عموم و خصوص من وجه، و لا اختصاص لما ذكرنا بالعام و الخاص و المطلق و المقيد، بل فيما كان بين الدليلين عموم و خصوص من وجه فان كان احدهما ظاهرا و الآخر نصيا يكون التصرف في خصوص الظاهر، و ان كان كل منهما نصا في جهة و ظاهرا في جهة اخرى يكون التصرف في ظاهر كل منهما بقرينة النصوصية او الاظهرية في الآخر. و الى هذا اشار بقوله: «او مثلهما» أى و مثل العام و الخاص و المطلق و المقيد غيرهما، كالدليلين اللذين كان بينهما عموم و خصوص من وجه «مما كان احدهما نصا أو اظهر» من الآخر، فلا تعارض بين هذين الدليلين كما لا تعارض بين العام و الخاص و المطلق و المقيد. و قد اشار الى الوجه في عدم التعارض بين هذه الادلة بقوله: «حيث ان بناء العرف» ... الى قوله «و بالجملة». و اشار الى ان التعارض ليس هو التنافي بين المدلولين، بل هو التنافي بين الدليلين في مقام الاثبات و الحجية الفعلية بقوله: «و بالجملة» ... الى قوله «بحيث تبقى ابناء المحاوره متحيرة». ثم اشار الى ان التعارض ليس هو في مثل العام و الخاص و المطلق و المقيد، او ما كان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٩

فيقدم النص أو الاظهر - و إن كان بحسب السند ظنياً - على الظاهر و لو كان بحسبه قطعياً (١).

بينهما عموم و خصوص من وجه و كان احدهما ظاهرا و الآخر نصا أو اظهر، او كان كل واحد منهما ظاهرا في جهة و نصا أو اظهر في جهة اخرى، فان هذه الموارد لا تعارض بينها في مقام الحجية الفعلية، لتعين التصرف اما في احدهما بخصوصه او في كليهما، و بذلك

ترتفع المنافاة بينهما في مقام التأثير و الحجية الفعلية، فلا تعارض بينهما فيما هو الحجة بالفعل بقوله: «بل بملاحظة المجموع» ... الى آخر قوله «بما ترتفع المنافاة التي تكون في البين».

(١) حاصله: ان موارد الجمع الدلالي كلها التي ضابطها ان يكون احدهما ظاهرا و الآخر نصا او اظهر، يقدم في جميعها النص و الاظهر و ان كان ظني السند على الظاهر و ان كان قطعي السند ... فان الصور المتصورة فيهما اربع:
الاول: ان يكونا معا قطعيين بحسب السند. الثانية: ان يكونا معا ظنيين بحسب السند. الثالثة: ان يكون النص او الاظهر قطعيا سندا و الظاهر ظنيا. الرابعة:

بالعكس بان يكون النص او الاظهر ظنيا سندا، و الظاهر قطعيا بحسب السند.

و لما كانت الصورة الاخيرة هي التي ربما يتوهم فيها تقديم الظاهر على النص او الاظهر، لفرض كون الظاهر فيها قطعيا من حيث السند و النص و الاظهر ظنيا، لذلك نبه على لزوم التقديم في جميع الصور حتى في هذه الصورة، و لا ينبغي ان يتوهم فيها تقديم الظاهر لكونه قطعي السند، لان التقديم انما يكون مع التعارض، و حيث قد عرفت ان في موارد الجمع الدلالي كلها لا تعارض بين الدليلين فلا وجه للتقديم. فالنص و الاظهر دلالة الظني من حيث السند يتقدم على الظاهر دلالة و ان كان مقطوع السند، فان سريان التعارض الى السندين انما هو حيث يتحقق التعارض في مقام الدلالة للتنافي فيها، و حيث لا تنافي في مقام الدلالة فلا يكون بين السندين تعارض حتى يتوهم لزوم تقديم القطعي بحسبه على الظن بحسبه. و لذا قال

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٠

و انما يكون التعارض في غير هذه الصور مما كان التنافي فيه بين الادلة بحسب الدلالة و مرحلة الاثبات (١)، و انما يكون التعارض بحسب السند

(قدس سره): «و لا فرق فيها» أى لا فرق في موارد الجمع الدلالي كلها «بين ان يكون السند فيها قطعيا» في كليهما «او ظنيا» في كليهما «او مختلفا» و في جميعها يتقدم النص و الاظهر من دون فرق حتى في الصورة الاخيرة «فيقدم النص أو الاظهر و ان كان بحسب السند ظنيا على الظاهر و لو كان بحسبه قطعيا».

(١)

[صور تعارض الدليلين]

التعارض في غير صور الجمع الدلالي انما هو للتنافي في مقام الدلالة.

و صور التعارض في الدليلين المتنافيين - في مقام الدلالة و هي في مرحلة الاثبات - المتكافئين فيها ست:

الاولى: ان يكون الدليلان قطعى السند و قطعى الدلالة، و لا بد في هذه الصورة من ان يكونا من حيث جهة صدور ظنيين، اذ لا يعقل ان يكونا قطعيين حتى من حيث جهة صدور للزوم التناقض في مرحلة الواقع، لانهما اذا كانا قطعى السند و قطعى الدلالة و قطعيين من حيث جهة صدور بان يكونا قد صدرا لبيان الواقع واقعا، فلازم ذلك ان يكون الواقع الشيء و عدمه اعتم من كونه نقيضه او ضده، و هذا معنى لزوم التناقض، و لا يعقل صدور المتناقضين واقعا بحسب الواقع من الشارع.

الثانية: ان يكون الدليلان قطعى السند ظاهري الدلالة.

الثالثة: ان يكونا ظني السند قطعى الدلالة.

الرابعة: ان يكونا ظني السند ظاهري الدلالة.

الخامسة: ان يكون الدليلان مختلفين من حيث السند، فيكون احدهما قطعى السند و الآخر ظني، و لكن من حيث الدلالة يكونان

قطعيين معا.

السادسة: ان يكونا مختلفين - ايضا - من حيث السند، ولكن من حيث الدلالة يكونان معا ظاهرين.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣١

فيما إذا كان كل واحد منها قطعيا دلالة و جهة، أو ظنيا (١) فيما إذا لم

(١) توضيحه: ان الصور الست المذكورة للتعارض ليس في جميعها تعارض من حيث السند، بل التعارض من حيث السند في بعض منها.

بيان ذلك: انه فيما كان السند فيهما قطعيا لا تعارض من حيث السند، لوضوح انه مع فرض كون السند فيهما قطعيا فلا يعقل ان ينفي احدهما الآخر من جهة السند.

ومما ذكرنا يظهر انه لا- تعارض من حيث السند في الصورة الاولى، و لا- في الدلالة- ايضا- لفرض كونها قطعياً ايضاً، و يتعين التعارض حينئذ ان يكون في جهة الصدور فقط.

و لا تعارض - ايضا - من حيث السند في الصورة الثانية لفرض كونه قطعيا فيهما، و تكون المعارضة في الدلالة لكونها ظنية فيهما. و في الصورة الثالثة لا تعارض بينهما من حيث الدلالة لفرض كونها قطعياً فيهما، و ينحصر التعارض بينهما من حيث السند لكونه ظنيا فيهما.

و في الصورة الرابعة يتعارضان من حيث السند و الدلالة لفرض كونهما معا ظنيين فيهما.

و في الصورة الخامسة حيث فرض كون احدهما قطعياً السند و فرض كون الدلالة فيهما معا قطعياً، فان كان ما هو قطعياً السند و قطعياً الدلالة قد كان قطعيا ايضاً من حيث جهة الصدور، فلا بد من تقديمه على ما هو ظني السند، للعلم بان ما كان قطعياً من حيث جهة الصدور قد صدر لبيان الواقع قطعاً مع فرض كونه قطعياً السند و الدلالة، للعلم بان الحكم الذي دل عليه هو الحكم الواقعي قطعاً، و مع العلم بان حكمه هو الحكم الواقعي لا- بد من العلم بان معارضه لم يكن صادراً، او كان صادراً لا لبيان الواقع، فهو ساقط عن الحجية قطعاً، و اذا لم يكن ما هو قطعياً

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٢

يكن التوفيق بينها بالتصرف في البعض أو الكل (١)، فإنه حينئذ لا معنى للتعبد بالسند في الكل، إما للعلم بكذب أحدهما، أو لاجل أنه لا معنى

السند و قطعياً الدلالة قطعياً من حيث الجهة فيقع التعارض حينئذ بين جهته فقط و سند ظني السند و جهته، دون دلالة لفرض كونها قطعياً ايضاً.

و في الصورة السادسة يقع التعارض بين دلالة قطعياً الصدور و سند ظني السند و دلالة، لفرض كون الدلالة فيهما معا غير قطعياً و السند في خصوص احدهما ظنياً.

و قد تبين مما مر ان تعارض الدليلين معا من ناحية السند انما هو في الصورة الثالثة و الرابعة، و عدم تعارضهما معا من حيث السند في الصورة الاولى و الثانية لفرض كونه قطعياً فيهما معا، و لا في الصورة الخامسة حيث ان احد السندين قطعياً، و في الفرض الاول منه يتقدم ما هو قطعياً السند و الدلالة و الجهة، و في الفرض الثاني يقع التعارض بين جهة قطعياً الصدور و الدلالة و بين سند ظني الصدور و جهته، فلا- تعارض بينهما معا من حيث السند. و في الصورة السادسة يقع التعارض بين دلالة قطعياً الصدور و سند ظني الصدور و دلالة، فلا تعارض ايضاً بينهما معا من حيث السند. و قد اشار الى الصورتين التي يتعارض الدليلان معا من حيث السند فيها

بقوله: «و انما يكون التعارض بحسب السند فيما اذا كان كل واحد من» الدليلين «قطعيا دلالة و جهة» كما في الصورة الثالثة «او» كان كل واحد منهما «ظتيا» من جهة الدلالة كما هما ظنيان من جهة السند ايضا.

(١) لانه قد عرفت انه فيما اذا امكن التوفيق بالجمع الدلالي بينهما لا يكونان من المتعارضين، فلا تعارض بينهما من حيث السند فيما اذا كان احدهما نصا او اظهر و كان الآخر ظاهرا، او كان كل واحد منهما نصا من جهة و ظاهرا من جهة اخرى، ففي الصورة الاولى يكون التصرف في احدهما، و في الصورة الثانية يكون التصرف فيهما معا كما مرّ بيان ذلك.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٣

للتعبد بصدورها مع إجمالها، فيقع التعارض بين أدلة السند حينئذ، كما لا يخفى (١).

(١) قد عرفت ان التعارض بين الدليلين في السندين معا انما هو في الصورة الثالثة و الرابعة ... و قد ذكر المصنف وجهين لوقوع التعارض: الوجه الاول ما اشار اليه بقوله: «فانه حينئذ لا معنى للتعبد بالسند في الكل اما للعلم بكذب احدهما» و العلم بكذب احدهما هو الوجه الاول. و الوجه الثاني ما اشار اليه بقوله: «او لاجل انه لا معنى للتعبد بصدورها مع اجمالها الى آخره».

و توضيح الاول: ان المتعارضين تارة يعلم اجمالا بان احدهما لم يصدر و اما الثاني يكون محتمل الصدور و عدم الصدور، و في هذه الصورة يعلم بكذب احدهما قطعا لفرض العلم بعدم صدور احدهما. و اخرى يعلم اجمالا بصدور احدهما و عدم صدور الآخر، و في هذه الصورة- ايضا- يعلم بكذب احدهما قطعا لفرض العلم بعدم صدور احدهما اجمالا. و ثالثة: يعلم اجمالا بصدور احدهما فقط من دون علم بالآخر، فيكون الآخر محتمل الصدور و عدم الصدور، و في هذه الصورة لا علم بكذب احدهما لفرض كون العلم بالصدور مختصا باحدهما اجمالا، و الآخر محتمل الصدور و عدم الصدور فلا علم بالكذب. و رابعة: انه لا يكون علم اجمالي في البين، لا بعدم صدور احدهما، و لا بصدور احدهما و عدم صدور الآخر، و لا بصدور احدهما فقط، و في هذه الصورة ايضا لا علم بالكذب كما هو واضح، و في هذه الصورة لا يكون هناك الا العلم الاجمالي بعدم صدورهما معا لبيان الواقع، اذ لا يعقل ان يكون الحكم الواقعي كل واحد منهما، و الا لما كانا متعارضين.

و لا يخفى ان هذا العلم الاجمالي موجود في جميع صور التعارض.

فاتضح مما ذكرنا: ان العلم بالكذب و ان كان يختص بالصورة الاولى و الثانية، و لا- يعم الصورة الثالثة و الرابعة المذكورتين للمتعارضين، إلا ان العلم الاجمالي بعدم صدورهما معا لبيان الواقع يعم جميع الصور. و لا يخفى انه مع العلم بكذب

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٤

.....

احدهما يتمتع عقلا جعل الحجية لكل واحد من السندين بناء على الطريقة لا الموضوعية، فيقع التعارض بين السندين لامتناع حجية كل واحد منهما- بناء على الطريقة- مع العلم بكذب احدهما، و يتمتع عقلا ايضا حجية كل واحد منهما مع العلم الاجمالي بعدم صدورهما معا لبيان الواقع.

و توضيح الثاني: انه قد عرفت ان تعارض السندين معا في الدليلين المتعارضين هو في الصورة الثالثة و الرابعة من الصور الست المتقدمة. و حيث فرض في الصورة الثالثة قطعية الدلالة فيهما معا فلا اجمال في الدلالة، و تنحصر المعارضة بينهما في السندين. و اما الصورة الرابعة فالدلالة فيهما و ان كانت ظنية كما هو المفروض فيها، إلا انه بعد تعارضهما دلالة لا بناء من العقلاء على حجية الظهور فيهما معا، و يكون حالهما حال المجمل من حيث الظهور، فلا معنى لجعل الحجية الفعلية لكل واحد من السندين مع تعارضهما في الدلالة، فان جعل الحجية الفعلية لكليهما لغو من الحكيم مع فرض تعارضهما دلالة الموجب لاجمال الظهور فيهما، كما لو كان الدليل

مجملا من حيث الدلالة فانه مع اجماله في الدلالة يكون جعل الحجية الفعلية لسنده لغوا من الحكيم لعدم الفائدة في هذا الجعل، فاذا كانت الادلة متعارضة في الدلالة فجعل الحجية الفعلية لسند كل واحد منها ايضا لا فائدة فيه لاجمال ظهورها فهو لغو لا يصدر من الحكيم، فلا بد و ان يكون الحجية الفعلية هو احد الادلة المتعارضة، و لذلك يقع التعارض في السند ايضا في الادلة المتعارضة في الدلالة.

و المتحصل من جميع ما ذكرنا: ان الموجب للتعارض: اما العلم الاجمالي بعدم صدورهما معا لبيان الواقع، او لزوم اللغوية في جعل الحجية الفعلية لكل واحد من المتعارضين، و هذا هو الثاني الذي اشار اليه بقوله (قدس سره): «او لاجل انه لا معنى للتعبد بصدورها» أى لا معنى للتعبد بصدور الادلة المتعارضة في الدلالة «مع اجمالها» لما عرفت من انه بعد تعارضها في الدلالة لا بناء من العقلاء على الاخذ بظهورها جميعا فتكون مجمله من حيث اصالة الظهور، و حيث عرفت ايضا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٥

فصل التعارض و إن كان لا يوجب إلّا سقوط أحد المتعارضين عن الحجية رأسا، حيث لا يوجب إلا العلم بكذب أحدهما، فلا يكون هناك مانع عن حجية الآخر، إلا أنه حيث كان بلا تعيين و لا عنوان واقعا- فإنه لم يعلم كذبه إلا كذلك، و احتمال كون كل منهما كاذبا- لم يكن واحد منهما بحجة في خصوص مؤداه، لعدم التعيين في الحجية أصلا، كما لا يخفى.

نعم يكون نفى الثالث بأحدهما لبقائه على الحجية، و صلاحيته على ما هو عليه من عدم التعيين لذلك لا بهما (١)، هذا بناء على حجية

انه لا معنى لجعل الحجية الفعلية لسند كل واحد منها «ف» لاجل ذلك «يقع التعارض بين ادلة السند حيثئذ كما لا يخفى».

(١)

[الفصل الثاني: الاصل الاولي في المتعارضين بناء على الطريقة]

اشارة

توضيح الحال يتوقف على امور: الاول: ان الظاهر من ادلة الجعل لحجية الامارات هو الطريقة و انها بداعي الايصال الى الواقع، كقوله عليه السلام: العمري و ابنه ثقتان فما أديا فعنى يؤديان، و غيره من ادلة الجعل، و ظهور اخبار العلاج في ذلك ايضا، فان المزايا المذكورة في الادلة العلاجية: كالأوثقية و الأصدقوية و الأورعية و الأفقية و موافقة الكتاب و مخالفة القوم كلها ظاهرة في ان جعل الحجية انما هو بداعي الايصال الى الواقع.

الثاني: ان الجامع الاولي للامارة المجعولة هو احتمال الاصابة للواقع شخصا، و غلبة الاصابة نوعا.

الثالث: انه بناء على الطريقة فالعلم التفصيلي بكذب الامارة مخرج لها موضوعا عن ادلة الحجية، لان جعل الحجية للامارة حيث انه بداعي الايصال فلا بد و ان تكون الامارة محتملة الاصابة شخصا غالبية الاصابة نوعا، و مع العلم بالكذب تفصيلا لا تكون الامارة محتملة الاصابة شخصا و لا غالبية الاصابة نوعا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٦

.....

و اما مع العلم الاجمالي بكذب احدهما فان كل واحد من الامارتين و ان كان محتمل الاصابة شخصا غالب الاصابة نوعا، إلا ان الواقع حيث انه غير قابل للفعلية فيهما معا، لوضوح عدم امكان ان يكون الواقع كل واحد منهما، بل الواقع على فرضه لا يكون إلا في ضمن

احدهما- فلا- يعقل ان يكون كل واحد منهما مشمولاً لادلة الحجية. و منه يظهر ان احتمال ان يكون كل واحد من الدليلين حجة بالفعل في مدلوله المطابقى غير معقول بناء على الطريقة.

و مما ذكرنا يظهر ايضا: ان العلم الاجمالى بعدم صدور كل واحد منهما لبيان الواقع- بناء على الطريقة- لا بد فيه فى فرض التعارض، و مع هذا العلم الاجمالى لا يعقل- ايضا- ان يكون كل واحد من الدليلين حجة بالفعل فى مدلوله المطابقى.

[حجيه احدهما بنحو التخيير العقلى بينهما]

الرابع: انه بعد ما عرفت عدم امكان حجيه كل واحد من المتعارضين فعلا فى المدلول المطابقى ... فمحتملات المقام امور: منها حجيه احدهما بنحو التخيير العقلى بينهما.

و الوجه فيه ان اطلاق دليل الحجية يشملهما معا، لان كل واحد منهما محتمل الاصابة شخصا غالب الاصابة نوعا، لانه من الظنون النوعية، و العلم الاجمالى بكذب احدهما يوجب سلب القدرة عن العمل بهما معا، و لازم شمول الاطلاق لكلا الدليلين و عدم القدرة على الجمع بينهما هو التخيير بينهما عقلا.

و يرد عليه: ان اطلاق دليل الحجية و ان شمل كل واحد منهما مع الغض عن الآخر، اذ انه لا يشملهما معا: بمعنى انه لا يشمل كل واحد منهما مع لحاظ اجتماعه مع الآخر، للعلم بعدم وجود ملاكها فيهما معا ثبوتا بناء على الطريقة، فليس المانع هو عدم القدرة على الجمع بينهما، و انما يكون المانع عدم القدرة فيما اذا كان كل واحد منهما بلحاظ الآخر واجدا لملاك الحجية ثبوتا، كالتناقض الغريقيين فانه حينئذ يكون المانع عدم القدرة على الجمع بينهما فيكون التخيير عقليا. اما فى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٧

.....

المتعارضين فليس ملاك الحجية ثبوتا متحققا فيهما معا ليكون المانع عدم القدرة، بل المانع عدم تحقق ملاك الحجية ثبوتا فيهما معا، فلا يكون المقام من التخيير العقلى.

[حجيه الخبر الموافق للواقع و عدم حجيه الخبر الكاذب]

و منها: حجيه الخبر الموافق للواقع و عدم حجيه الخبر الكاذب غير الموافق للواقع، و يكون المقام من قبيل اشتباه الحجة باللاحجة. و الوجه فيه ان كل واحد من الخبرين مع لحاظه بذاته يغض النظر عن الآخر يشمله اطلاق دليل الحجية، اذ ان الحجية الفعلية- بناء على الطريقة- الموجبة لتنجز الواقع و الموصلة اليه هى خصوص الخبر الموافق للواقع، دون الخبر غير الموافق للواقع الذى هو الخبر الكاذب، لوضوح كون الخبر الكاذب لا ينجز الواقع و لا يوصل اليه.

و بعبارة اخرى: انه مع لحاظ الخبرين معا مجتمعين فان احدهما بخصوصه و هو الخبر الموافق للواقع يكون هو الحجة، و الخبر غير الموافق للواقع لا يكون بحجة، و حيث لا يعلم الخبر الموافق للواقع بخصوصه من الخبر غير الموافق للواقع، فلازم كون المقام من قبيل اشتباه الحجة باللاحجة.

و فيه أولا: ان مورد اشتباه الحجة باللاحجة هو ان لا يكون كل واحد من الخبرين مع فرض الغض عن الآخر مما يشمله اطلاق دليل الحجية، كما لو اشتبه- مثلا- رجال الخبرين الثقة و الضعيف، بان روى كل واحد من الخبرين عن ابن سنان، و علم اجمالا بان احدهما رواه هو ابن سنان الضعيف و الآخر ابن سنان الثقة، فان كل واحد من الخبرين لا يشمله اطلاق دليل الحجية، و حيث علم ان

احد الراويين ثقة و الآخر ضعيف فالمورد يكون من قبيل اشتباه الحجّة باللاحجة. اما في المقام فحيث ان اطلاق دليل الحجية يشمل كل واحد منهما على الفرض، و العلم بكذب احدهما اجمالا يمنع عن الحجية الفعلية لكل واحد منهما لا انه يوجب اخراج احدهما عن شمول اطلاق دليل الحجية، فلا يكون من قبيل اشتباه الحجّة باللاحجة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٨

[حجبة احدهما من غير تعيين]

و ثانيا: ان فرض الكلام هو العلم بكذب احدهما فقط، لا العلم بكذب احدهما و صدق الآخر، فلا يعلم بموافقة الآخر للواقع حتى يكون الخبر المعلوم موافقة للواقع هو الحجّة و الخبر غير الموافق للواقع ليس بحجّة، ليكون من قبيل اشتباه الحجّة باللاحجة.

و الحاصل: ان فرض الكلام هو عدم موافقة احدهما للواقع، و اما الآخر فيمكن ان يكون موافقا و يمكن ان لا يكون موافقا، فليس في فرض الكلام لنا علم بموافقة احد الخبرين للواقع حتى يكون هو الحجّة بخصوصه، و يكون من قبيل اشتباه الحجّة باللاحجة.

و ثالثا: ان مجرد الموافقة للواقع لا تكفي في كون الخبر الموافق له حجة بالفعل، بل الحجّة الفعلية متقومة بوصول الواقع بالخبر و تنجزه به، و حيث لم يعلم المنجز للواقع منهما و الموصل له، فمجرد كون احدهما موافقا للواقع من دون كون الواقع واصلا به و منجزا به لا يوجب كون احدهما هو الحجّة الفعلية، فلم يبق لنا إلّا احتمال الموافقة و هو موجود في كل واحد من الخبرين، فلا يكون المقام من قبيل اشتباه الحجّة باللاحجة.

و منها: كون الحجّة هو احدهما من غير تعيين، و هو الذي يظهر من المتن اختياره.

و الوجه فيه هو ان المقتضى للحجبة موجود في كل واحد من الخبرين، لان المقتضى للحجبة في الخبر هو احتمال اصابته الواقع شخصا و غلبة اصابته نوعا، و هذا المعنى موجود في كل واحد من الخبرين، و المانع عن تأثير هذا الاقتضاء في كل واحد من الخبرين هو العلم الاجمالي بكذب احدهما، و هذا المانع متساوي النسبة الى كل واحد من المقتضيين الموجودين في الخبرين، و اذا كان المقتضى موجودا في كل واحد من الطرفين، و كان المانع متساوي النسبة اليهما، و لم يكن مانعا عن كل واحد منهما بخصوصه، و لم يكن ايضا مانعا عن احدهما المعين بخصوصه، كان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٩

.....

ذلك المانع مانعا عن تأثير المقتضيين فيهما معا.

[نفى الثالث بالمتعارضين]

اما تأثير المقتضى في احدهما بلا تعيين فلا مانع منه، فيكون الحجّة هو احدهما من غير تعيين لتحقق المقتضى له من غير مانع، اما تحقق المقتضى له فلما عرفت من وجود المقتضى في كل واحد منهما، و اما عدم المانع فلما عرفت ايضا من ان المانع المذكور انما يمنع عن تأثير كلا المقتضيين معا، و لا يمنع عن تأثير كل واحد منهما بخصوصه و لا عن احدهما المعين بخصوصه ليكون مانعا عن التأثير في احدهما بلا تعيين، فلا مانع حينئذ عن تأثير المقتضى في احدهما بلا عنوان، و يسقط المقتضى عن التأثير في احدهما بلا عنوان ايضا، و على هذا فيكون الحجّة هو احدهما بلا تعيين و الساقط هو احدهما بلا تعيين ايضا. و حيث كان الحجّة هو احدهما بلا تعيين و لم يعلم انه أيهما فكل واحد منهما بخصوصه لا يكون حجة بالفعل في مؤداه، لان الحجّة هو احدهما بلا عنوان و من غير

تعيين، فما هو المعين بعنوانه الخاص ليس بحجة و ما هو الحجة هو احدهما بلا- تعيين، و لازم ذلك عدم حجية كلا الخبرين في مدلولهما المطابقي و نفى الثالث غيرهما، لفرض كون الحجة هو احدهما بلا عنوان، و هذا المقدار كاف في نفى الثالث لان الثالث هو غيرهما، و حيث كان الحجة هو احدهما فلازمه ان يكون غيرهما ليس بحجة. فكون الحجة هو احدهما بلا تعيين صالح بنفسه لنفى الثالث.

و ليس نفى الثالث بهما معا، بدعوى انهما بعد تساقطهما في مدلولهما المطابقي ينفيان الثالث بمدلولهما الالتزامي، فان للدليل دلالة مطابقيه و هو كون مؤداه هو الحكم، و دلالة التزاميه و هو نفى الحكم الذي خالف مؤداه المطابقي، فالمتعارضان و ان سقطا في مدلولهما المطابقي للعلم بكذب احدهما، إلاً انهما لم يسقطا في مدلولهما الالتزامي و هو نفى الثالث، فيكون نفى الثالث منفيًا بهما معا. و لكنه لا وجه لهذه الدعوى بعد ما عرفت من ان الحجة هو احدهما بلا تعيين، و انما تساقط لعدم تمييز ما هو الحجة منهما، و بعد العلم بكذب احدهما يكون الكاذب

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٤٠

.....

ساقطاً عن الحجية في مدلوله المطابقي و الالتزامي، فلا بد و ان يكون نفى الثالث مستندا الى ما هو الحجة و هو احدهما بلا تعيين. و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «التعارض و ان كان لا يوجب إلاً سقوط احد المتعارضين عن الحجية رأساً» لتحقق المقتضى للحجية في كل واحد منهما، و هو كونه محتمل الاصابة شخصاً غالب الاصابة نوعاً، و انما لا يؤثر هذا المقتضى في حجية كل واحد منهما لوجود المانع، و المانع «لا يوجب» الا عدم تأثير المقتضى في احدهما لانه ليس هو «إلاً العلم بكذب احدهما فلا يكون هناك مانع عن حجية الآخر إلاً انه حيث كان» ما هو الساقط هو احدهما «بلا تعيين و لا عنوان واقعا» لفرض عدم العلم به بخصوصه «فانه لم يعلم كذبه الا كذلك» أى لم يعلم كذبه الا اجمالاً و كونه احدهما «و» هذا لا يوجب إلاً «احتمال كون كل منهما كاذباً» و لعدم تمييز ما هو الكاذب منهما «لم يكن واحد منهما بحجة في خصوص مؤداه لعدم التعيين في الحجة اصلاً كما لا يخفى. نعم يكون نفى الثالث باحدهما لبقائه على الحجية» لما عرفت من عدم المانع عن كون الحجة هو احدهما بلا تعيين «و صلاحيته» أى و صلاحية ما هو الحجة و هو احدهما «على ما هو عليه من عدم التعيين لذلك» أى لا يكون نفى الثالث به «لا بهما» معا.

[سقوط المتعارضين في الحجية الفعلية]

و منها: سقوط المتعارضين في الحجية الفعلية، و لا يكون الحجة هو احدهما بنحو التخيير العقلي لما عرفت، و لا الموافق للواقع منهما كما مر، و لا- احدهما بلا- تعيين كما هو ظاهر المتن لان مرجع ما ذكره الى حجية المردد، فان احدهما بلا تعيين واقعا ليس هو إلاً المردد، و المردد لا تحقق له لا ذهناً و لا خارجاً، اما خارجاً فلبدها ان كل شىء في الخارج هو هو لا هو او غيره، و اما ذهنياً فلأن كل موجود سواء كان في الذهن او الخارج له ماهية ممتازة عن ساير الماهيات بامتياز ما هو، و له وجود ممتاز بنفسه هويته الوجودية عن ساير الوجودات، و من الواضح ان المردد بما هو مردد لا ماهية له ممتازة عن ساير الماهيات لفرض الترديد في نفس ذاته، و لا وجود له لان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٤١

.....

الوجود مشخص لما تعلق به من الماهيات، و لا- يعقل ان يكون الوجود مشخصاً لما كان بذاته آيباً عن التشخيص، و المردد بما هو

مردد آب بذاته عن التشخيص والتعيين، و من الواضح ان الذهن نحو وجود للماهية و به تشخيص ذهنا، كما ان الوجود الخارجى مشخص لها خارجا.

فظهر ان المردد- بما هو مردد- لا وجود له لا ذهنا و لا خارجا، و ما لا وجود له بكلا نحوى الوجود لا يكون متعلقا لصفة من الصفات اصلا، لا الصفات الخارجيه و لا الصفات النفسية كالعلم و الارادة، و لا الصفات الاعتبارية كالحجيه، لانه لا معنى لتعلق الحجيه بما لا تحقق له لا ذهنا و لا خارجا.

و ما يقال: من ان العلم الاجمالي المتعلق بنجاسة احد الإناءين- مثلا- قد تعلق بالمردد فان متعلقه هو عنوان احدهما. فانه يقال: ان العلم الاجمالي لم يتعلق بالمردد، بل متعلقه مفصل من جهة كونه نجسا موجودا فى الخارج، و لما كان ذلك المعلوم بما هو نجس فى الخارج مجهول الانطباق على الإناءين كان هو علما من جهة مشوبا بجهل من جهة اخرى، فمرجع العلم الاجمالي الى علم من جهة و جهل من جهة، لا- ان العلم الاجمالي هو العلم المتعلق بالمردد. و المفروض فى المقام كون الحجته هو احدهما بلا تعيين واقعا، فان مرجعه الى التردد، و لذلك لا يرد التردد على من قال بان الحجته هو احدهما و هو الموافق للواقع، لان متعلق الحجته امر معين واقعا لا مردد.

و على كل فمن يرى عدم امكان كون الحجته هو احدهما بلا- تعيين واقعا، و لا احدهما بنحو التخيير العقلي، و لا احدهما الموافق للواقع، و لا- يعقل ايضا ان تكون الحجته كل واحد منهما للعلم بكذب احدهما- فلا بد من سقوط كلا المتعارضين فى المدلول المطابقى، لعدم حجته كل واحد منهما، و اذا كان السقوط للمتعارضين فى المدلول المطابقى لعدم الحجته فلا سبيل لنفى الثالث، لان سقوطهما لاجل عدم الحجته فى المدلول المطابقى معناه عدم الحجته على الملزوم، فلا تكون هناك حجة على

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٤٢

الامارات من باب الطريقيه (١)، كما هو كذلك (٢) حيث لا- يكاد يكون حجة طريقا إلا- ما احتمل إصابته، فلا محالة كان العلم بكذب أحدهما

اللازم، و المدلول الالتزامى هو اللازم للمدلول المطابقى، فحيث لا يكون الدليل حجة فى مدلوله المطابقى لا يكون حجة فى مدلوله الالتزامى، بخلاف ما اذا كان الحجته فى المتعارضين هو احدهما باحد الانحاء المذكورة فانه يكون هو الحجته على نفى الثالث.

(١)- يخفى ان الاحتمالات المتقدمة: من كون الحجته احدهما بنحو التخيير، او احدهما الموافق للواقع، او احدهما لا- بعينه، او سقوطهما معا، مبنية على كون حجته الامارات من باب الطريقيه و لا يصلح الواقع و تنجزه بها.

و اما بناء على السببية و كون الحكم الواقعى هو مؤدى الامارة فسيأتى الكلام فيه.

و اما كون تلك الاحتمالات مبنية على الطريقيه، فلوضوح ان كون الحجته هو احدهما باحد العناوين الثلاثة المذكورة، أو تساقطهما فى الحجته لكون العلم بكذب احدهما مانعا انما هو حيث يكون المبنى فى الامارة حجيتها طريقا لا يصلح الواقع و تنجزه بها، لبداهة انه اذا كان هناك واقع قد جعلت الامارة طريقا اليه يكون العلم بكذب احدهما و مخالفته له و عدم ايصاله اليه مانعا اما عن حجته احدهما او موجبا لتساقطهما.

و اما بناء على كون الحكم الواقعى هو مؤدى الامارة، فلا يكون العلم بكذب احدهما و مخالفته للواقع مانعا عن حجيتها، إلا ان يدعى ان السببية فى الامارة هى فى خصوص الخبر الذى لم يعلم كذبه كما سيأتى بيانه. و اما اذا قيل بعدم تقييد السببية فى الامارة بذلك فلا يكون العلم بكذب احدهما مانعا.

(٢) يريد ان الصحيح هو حجته الامارة من باب الطريقيه، لان حجيتها اما لبناء العقلاء، و من الواضح ان بناء العقلاء على الاخذ بخبر العادل او الثقة انما هو لكونه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٤٣

مانعا عن حجته (١)، و أما بناء على حجيتها من باب السببية فكذلك لو كان هو خصوص ما لم يعلم كذبه، بأن لا يكون المقتضى للسببية فيها إلا فيه، كما هو المتيقن من دليل اعتبار غير السند منها، و هو بناء العقلاء على أصالتي الظهور و الصدور، لا للتقية و نحوها، و كذا السند لو كان دليل اعتباره هو بناؤهم أيضا، و ظهوره فيه لو كان هو الآيات و الاخبار،

طريقا الى الواقع، لا- لان مؤداه هو الواقع واقعا. و اما للاخبار، و الظاهر منها ايضا هو ذلك، لوضوح ظهور قوله عليه السلام صدق العادل فيما اخبر به بذلك، فان مادة التصديق ظاهرة في ان هناك واقعا يكون الاخذ باخبار العادل عنه تصديقا له بانه هو الواقع، و ان الامر بالأخذ بقول العادل عملا- بعنوان كونه تصديقا له واضح الظهور ايضا في ان الامر بتصديقه لصدقه في خبره و مطابقته لواقع هناك، لا لأن ما اخبر به هو الحكم واقعا و انه ليس هناك شيء يكون مطابقته له صدقا.

(١) هذا تعليل لكون ما تقدم من الكلام انما هو بناء على الطريقية. و حاصله:

انه بناء على الطريقية تكون الحجية منحصرة في الطريق الذي احتمل اصابته للواقع، اما ما علم عدم اصابته للواقع فلا يكون بحجة، و لذلك كان العلم اجمالا بكذب احدهما مانعا عن حجة احدهما، فلا يعقل ان يكون كل واحد من المتعارضين حجة بالفعل مع العلم بكذب احدهما، و لا بد ان يكون الحجة هو احدهما كما مر بيانه.

و قد اشار الى انحصار الحجية بما احتمل اصابته بقوله: «حيث لا يكاد الى آخر الجملة» و اشار الى كون العلم بكذب احدهما مانعا على الطريقية بقوله: «فلا محالة الى آخر الجملة».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٤٤

ضرورة ظهورها فيه، لو لم نقل بظهورها في خصوص ما إذا حصل الظن منه أو الاطمئنان (١).

(١)

[مختار الشيخ الاعظم (قده) من التخيير مطلقا - بناء على السببية - و تعريض المصنف (قده) به من وجوه

لا يخفى ان ظاهر الشيخ (قدس سره) في رسائله انه بناء على السببية في الامارات فالوجه هو التخيير مطلقا و ان علم بكذب احدهما، فالعلم بكذب احدهما ليس بمانع بناء على السببية في الامارات. و كلام المصنف تعريض به.

و قد عرض به من وجوه: الاول ما اشار اليه بقوله: «فكذلك لو كان الى آخر الجملة» أي ان العلم بالكذب يكون مانعا حتى على القول بالسببية، فيما اذا قلنا بان ما يدل على ان الجعل في الامارات بنحو السببية هو في خصوص ما لم يعلم كذبه.

و توضيح ذلك: انه لا- اشكال ان مقام جعل الامارة سواء على الطريقية او السببية هو الجهل بالحكم الواقعي، لبدهة انه مع العلم بالحكم الواقعي لا- مقام لجعل الامارة، و في مقام الجهل بالحكم الواقعي يتأتى الجعل في الامارة التي هي من الظنون. و للامارة جهات ثلاث: جهة الدلالة، و جهة الصدور لا للتقية، وجه السند. و لا بد من تمامية الحجة في الامارة من هذه الجهات الثلاث، فانه متى كانت الحجة في جهة من هذه الثلاث غير تامة لا تكون الامارة بحجة.

و الحجة في الامارة من جهة الدلالة و جهة الصدور منحصرة في بناء العقلاء على الاخذ بظهور ما كان الدليل ظاهر الدلالة فيه، و في بناء العقلاء على ان الظاهر في الكلام الصادر من العقلاء انه قد صدر للواقع لا لبيان غير الواقع، و من الواضح ان القدر المتيقن من بناء العقلاء حيث انه لا اطلاق له لانه دليل عملي، فهو دليل لبي لا لفظي حتى يكون له اطلاق، و لذا كان القدر المتيقن منه كون الحجة في جهة الدلالة و جهة الصدور هو في الامارة التي لا يعلم كذبها.

و اما في جهة السند فالدليل غير منحصر ببناء العقلاء، فان الدليل على الحجية فيها: بناء العقلاء، والآيات، و الاخبار. و حال بناء العقلاء في جهة السند كحاله في

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٤٥

.....

جهة الظهور الدلالي و جهة الصدور لا للتقية في ان القدر المتيقن منه هو حجية سند الامارة التي لا يعلم كذبها. و اما الآيات و الاخبار فحيث انها دليل لفظي فقد يتوهم ان لها اطلاقا يعم الخبرين و ان علم بكذب احدهما .. إلما انه توهم باطل، لضرورة ظهور اخبار الجعل - كصدق العادل المستفاد من آية النبأ، و مثل قوله عليه السلام فلان مأمون على الدين و الدنيا، و فلان ثقة - في خروج ما علم كذبه من الامارة عن الحجية، فتختص الحجية في الامارة بخصوص ما لم يعلم الكذب منها. و هذا اذا لم نقل بان الاخبار تدل على اكثر من ذلك و انها انما تدل على حجية خصوص الامارة الموجبة للظن او لخصوص مرتبة الاطمئنان منه.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: ان العلم بكذب احدهما مانع على السببية ايضا، و لازم كونه مانعا كون الحجية في المتعارضين هو احدهما لا على التعيين، كما كان ذلك هو اللازم على الطريقة على مختار المصنف (قدس سره) كما مر بيانه. و قد اشار الى هذه النتيجة في اول كلامه بقوله: «بان لا يكون المقتضى للسببية فيها» أي في الامارات «الافيه» أي الا كون الحجية هي في خصوص ما لم يعلم كذبه، و عليه فلا بد من كون العلم بالكذب مانعا، و كون الحجية في المتعارضين هو احدهما بلا تعيين.

و اشار الى ان دليل الاعتبار في غير جهة السند - و هو جهة الدلالة و الصدور - منحصر في بناء العقلاء، و ان القدر المتيقن منه كون الحجية خصوص الامارة التي لم يعلم كذبها بقوله: «كما هو المتيقن من دليل اعتبار غير السند منها» و هو جهة الدلالة و جهة الصدور «و هو بناء العقلاء على أصالتي الظهور و الصدور لا للتقية و نحوها» كالتقاء الخلاف بين الشيعة حفظا لهم.

و اشار الى ان جهة السند دليل الاعتبار فيها غير منحصر في بناء العقلاء، بل هو بناء العقلاء و الآيات و الاخبار، و انه فيما كان هو بناء العقلاء يكون الحال في جهة السند كالحال في جهة الدلالة و الصدور بقوله: «و كذا السند لو كان دليل اعتباره هو

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٤٦

و أما لو كان المقتضى للحجية في كل واحد من المتعارضين لكان التعارض بينهما من تراحم الواجبين، فيما إذا كانا مؤديين إلى وجوب الضدين أو لزوم المتناقضين (١)، لا فيما إذا كان مؤدي أحدهما حكما غير

بناؤهم ايضا». و اما الآيات و الاخبار فأشار الى ان الظاهر منها ايضا هو كون الحجية خصوص ما لم يعلم كذبه بقوله: «و ظهوره فيه» أي و ظهور دليل الاعتبار في حجية خصوص ما لم يعلم كذبه «لو كان هو الآيات و الاخبار ضرورة ظهورها فيه» كما عرفت من ان الظاهر - من صدق العادل المستفاد من آية النبأ، و الاخبار الواردة في ذلك كقوله عليه السلام: فلان مأمون او ثقة - هو حجية خصوص ما لم يعلم كذبه. و اشار الى ان المستفاد من الآيات و الاخبار اكثر من ذلك بقوله: «لو لم نقل بظهورها في خصوص ما اذا حصل الظن منه» أي من السند «او» حصل منه «الاطمئنان».

و لا يخفى ان كون بناء العقلاء دليلا على الحجية لازمه كون مبنى الحجية هو الطريقة دون السببية، لان بناء العقلاء على الحجية في الامارات من حيث الجهات الثلاث كلها - جهة الدلالة و جهة الصدور و جهة السند - انما هو لان الاصل عندهم في الظهور الدلالي مطابقته للواقع، و لان الاصل في الصدور ان يكون لبيان الواقع، و لان الاصل في المخبر الثقة ان يكون صادقا يطابق اخباره الواقع، ففي جميع هذه الاصول الثلاثة العقلية هناك واقع عند العقلاء، يكون مؤدى الخبر مطابقا له من حيث الدلالة و من حيث الصدور و من حيث المخبر، و ليس للسببية عند العقلاء عين و لا اثر. نعم السببية يمكن ان تدعى بالنسبة الى الادلة اللفظية الدالة على الاعتبار بالنسبة

الى جهة السند كما سيأتى بيان ذلك.

(١) هذا هو الوجه الثانى من وجوه التعريض، و الرد على ما ذهب اليه الشيخ: من انه بناء على السببية فالوجه هو التخيير مطلقا و ان علم بكذب احدهما.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٤٧

.....

و توضيحه: ان مدرك القول بالسببية ان كان للتخلص عن اشكال تفويت المصالح الواقعية، فلان ذلك هو القول بالسببية فى خصوص الخبر المخالف للواقع، و اما الخبر الموافق للواقع فلا سببية فيه، و هذا قول بالطريقية و السببية معا، لان الخبر ان كان موافقا للواقع فقد ادرك فيه مصلحة الواقع، و ان كان مخالفا للواقع فقد كان به المصلحة التى بها يتدارك ما يفوت من مصلحة الواقع، و على هذا فالمقتضى للحجية و ان كان موجودا فى كل واحد من الخبرين، إلتا ان لازم هذا القول كون دليل الاعتبار جامعا للطريقية و السببية، و هو جمع بين الآلية و الاستقلالية بنظر واحد و هو محال.

إلتا ان يقال: انه ليس فى دليل الاعتبار جمع بين اللحاظين، بل دليل الاعتبار يتضمن لزوم اتباع ما اخبر به العادل، غايته ان العلة لاعتباره مختلفة: تارة تكون مصلحة الواقع، و اخرى المصلحة التى يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع.

و لكنه يرد عليه ما يأتى فى المبنى الثانى للسببية من ان التخيير ليس مطلقا.

الثانى: ان مبنى القول بالسببية ليس التخلص عن اشكال التفويت، بل مبناها هو ان الظاهر من كل عنوان رتب عليه حكم ان الحكم قد رتب عليه بذاته، لا- لانه معرف لغيره و طريق اليه، فظاهر اعتبار ما اخبر به العادل هو لزوم الاخذ به لانه خبر عادل، لا لانه طريق الى غيره، غايته حيث ان الجعل لا بد و ان يكون لمصلحة فيكون ما اخبر به ذا مصلحة على كل حال، و على هذا فالمقتضى للحجية فى كل واحد من الخبرين موجود، و لا يكون العلم بالكذب مانعا لفرض كون المصلحة متحققة فى نفس مؤدى الخبر، و هى العلة للجعل و الاعتبار، و ليس العلة للجعل و الاعتبار مصلحة الواقع حتى يكون العلم بعدم مطابقة مؤدى الخبر للواقع مانعا عن الحجية، بل ليس هناك داع للجعل الا المصلحة القائمة بنفس مؤدى الخبر، و هى متحققة فى كل واحد من الخبرين.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٤٨

.....

فاذا تعارض الخبران على هذا المبنى للسببية يكونان من المتزاحمين فى خصوص ما اذا كانا مؤدبين الى حكمين الزاميين كوجوب الضدين، كما لو دل احدهما- مثلا- على وجوب القصر و الآخر على وجوب التام، او كانا مؤدبين الى حكمين متناقضين، كما لو دل احدهما على وجوب فعل شىء و الآخر على وجوب تركه.

و الوجه فى كونهما من المتزاحمين هو تمامية المقتضى فى كل واحد منهما، و هى المصلحة المشتمل عليها مؤدى كل منهما، و المانع عن تأثيرهما هو عدم القدرة على الجمع بينهما للزوم اجتماع الضدين او المتناقضين، فلا بد من القول بالتخيير بينهما لان بتركهما تفوت المصلحتان معا، و حيث لا يمكن الجمع بينهما فيكون الوجه هو التخيير بينهما.

و الحاصل: ان التعارض يكون من التزاحم بناء على السببية فى خصوص ما اذا دل المتعارضان على مثل وجوب الضدين، أو دلا على وجوب امرين متناقضين كما اذا دلا على وجوب الفعل او وجوب الترك، و حينئذ فاللازم هو التخيير بينهما.

لا فيما اذا كان احد الخبرين دالا على حكم الزامى و الآخر على حكم غير الزامى، فانه لا وجه للقول بالتخيير بينهما كما سيأتى بيانه.

فاتضح مما ذكرنا: انه على القول بالسببية لا- وجه للقول بالتخيير مطلقا فى المتعارضين. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و اما لو كان

المقتضى للحجية في كل واحد من المتعارضين» كما عرفت في السببية على المبنى الثاني، و على فرض كون السببية بهذا المعنى لا تكون النتيجة التخيير مطلقا بل «لكان التعارض بينهما» موجبا لان يكون التعارض «من» باب «تراحم الواجبين في» خصوص «ما اذا كان مؤدبين الى وجوب الضدين او لزوم المتناقضين».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٤٩

إلزامي، فإنه حينئذ لا يزاحم الآخر، ضرورة عدم صلاحية ما لا اقتضاء فيه أن يزاحم به ما فيه الاقتضاء (١)، إلا أن يقال بأن قضية اعتبار دليل غير الإلزامي أن يكون عن اقتضاء، فيزاحم به حينئذ ما يقتضى

(١) توضيحه: ان مصلحة الحكم غير الإلزامي في مرحلة الثبوت على نحوين: الاول:

ان تكون المصلحة لها اقتضاء بالنسبة الى الحد غير الإلزامي، و اما بالنسبة الى المرتبة العليا التي هي فوق مرتبة غير الإلزامي و هي مرتبة الحد الإلزامي فهي لا اقتضاء، و على هذا فلا يكون تعارض الخبرين الدال احدهما على استحباب الشيء و الآخر على وجوبه من المتراحمين، لعدم معقولية مزاحمة ما لا اقتضاء له لما له الاقتضاء، لان ما دل على الاستحباب له مصلحة مقتضية للحد غير الإلزامي، و بالنسبة الى المرتبة العليا و هي مرتبة اللزوم لا اقتضاء له، و الدليل الدال على الوجوب له اقتضاء بالنسبة الى المرتبة العليا و هي مرتبة اللزوم، فدل على الاستحباب بالنسبة الى مرتبة اللزوم لا اقتضاء له و دليل الوجوب بالنسبة الى مرتبة اللزوم له اقتضاء، و لا يعقل ان يزاحم ما ليس له اقتضاء لما له الاقتضاء، فلا تزاحم بين ما يدل على الاستحباب و بين ما يدل على الوجوب، و لا بد من تقديم ما يدل على الوجوب. فلا- يكون في هذا الفرض تزاحم بين هذين المتعارضين ليكون الحكم فيها التخيير، فلا- وجه للحكم بالتخيير مطلقا على السببية، فانه في مثل هذا الفرض لا بد من تقديم الامارة الدالة على الوجوب على الامارة الدالة على الاستحباب، لعدم التزاحم بين ما ليس له اقتضاء و ما له الاقتضاء.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «لا فيما اذا كان مؤدى احدهما حكما غير الزامي» و كان مؤدى الآخر حكما الزاميا «فانه حينئذ لا يزاحم الآخر» أى انه على هذا الفرض لا يزاحم ما كان غير الزامي لما كان الزاميا «ضرورة» انه اذا كان غير الإلزامي لا اقتضاء له بالنسبة الى المرتبة العليا فلا يزاحم ما كان له الاقتضاء بالنسبة الى المرتبة العليا «عدم صلاحية ما لا اقتضاء فيه ان يزاحم به ما فيه الاقتضاء».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٥٠

الإلزامي، و يحكم فعلا بغير الإلزامي، و لا يزاحم بمقتضاه ما يقتضى غير الإلزامي، لكفاية عدم تمامية علة الإلزامي في الحكم بغيره (١).

(١) حاصل إلاً ان يقال: هو ان الدليل غير الإلزامي له الاقتضاء ايضا بالنسبة الى عدم المرتبة العليا ثبوتا و إثباتا. فلا بد من التكلم فيه في مرحلة الثبوت و في مرحلة الاثبات ..

و اما الكلام في مرحلة الثبوت، فنقول: ان المصلحة في الدليل غير الإلزامي كما انها يكون لها اقتضاء بالنسبة الى الحد غير الإلزامي يكون لها اقتضاء ايضا بالنسبة الى عدم المرتبة العليا، لاقتضاءها فعليا الحكم غير الإلزامي، و فعليا الحد غير الإلزامي تنافى فعليا الحد الإلزامي، فلو كان هناك حد الزامي لكان منافيا لكون الحكم الفعلي هو الحد غير الإلزامي. و على هذا الفرض يكون الدليل غير الإلزامي مزاحما للدليل الإلزامي، لانه كما ان الدليل الإلزامي له اقتضاء بالنسبة الى المرتبة العليا فللدليل غير الإلزامي اقتضاء ايضا بالنسبة الى عدمها، فيقع التزاحم بينهما بالنسبة الى المرتبة العليا التي هي حد الالزام، لان الدليل الإلزامي يقتضى وجودها، و الدليل غير الإلزامي يقتضى عدمها. و اما بالنسبة الى اصل الرجحان فلا تزاحم بينهما، بل كل منهما له اقتضاء بالنسبة اليه، و حينئذ فتكون النتيجة هو الحكم بالرجحان بعد تساقطهما في المرتبة العليا. هذا في مرحلة الثبوت.

و اما مرحلة الاثبات التي اشار اليها بقوله: «ان قضية اعتبار دليل غير الالزامي الى آخره»، فتوضيحتها:

ان دليل الاعتبار الشامل للامارة المتكفلة للحكم غير الالزامي الاستجابي يقتضى ان الحكم الفعلي هو الاستجاب على طبق مؤدى الامارة التي دلت عليه- بناء على السببية- و وجود المصلحة الفعلية في مؤدى الامارة، ففيما لو كان في الواقع مصلحة تقتضى الوجوب و كانت الامارة الدالة على الاستجاب لا مزاحم لها، فلا بد و ان هذه المصلحة الفعلية الاستجابية لها اقتضاء بالنسبة الى عدم مرتبة اللزوم،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٥١

.....

و ليست بالنسبة اليها لا اقتضاء، و إلا لأثرت المصلحة الوجوبية و كانت هي الفعلية دون الاستجابية، لعدم مزاحمة اللاقتضاء لما له اقتضاء، فيعلم من كون الحكم الفعلي هو الاستجاب ان المصلحة الاستجابية لها اقتضاء بالنسبة الى عدم المرتبة الالزامية، بل يعلم منه اقوائية المصلحة غير اللزومية في مقام التأثير من المصلحة الالزامية لتغلبها عليها. هذا فيما اذا كانت الامارة الدالة على الاستجاب منفردة لا مزاحم لها.

و اما اذا كانت مزاحمة بالامارة الدالة على الوجوب فحيث ثبت ان الامارة الدالة على الاستجاب هي مما لها اقتضاء بالنسبة الى عدم المرتبة العليا الزائدة عليها فيتزاحمان في المرتبة العليا و هي مرتبة اللزوم، و تكون النتيجة مع الامارة الدالة على غير الالزام لكفاية اصل الرجحان في الحكم بالاستجاب بعد عدم الوجوب. هذا فيما اذا كانت الامارة متكفلة لحكم غير الزامى استجابي.

و اما اذا كانت الامارة متكفلة لحكم غير الزامى و غير استجابي كما في الامارة الدالة على الاباحة، فانه لا بد- بناء على السببية- ان تكون اقتضائية بالنسبة الى حكم الاباحة، و ان كانت الاباحة الواقعية يمكن ان تكون عن لا اقتضاء و يمكن ان تكون عن اقتضاء، لكنه بناء على السببية في مؤدى الامارة، و انها لا بد من وجود مصلحة على طبق مؤدى الامارة، فتكون الامارة على هذا واجدة لمصلحة اقتضت الاباحة، و حينئذ يقع التزاحم بينها و بين ما دل على الحكم الالزامي، لان الاباحة بعد ان كانت اقتضائية فهي تزاحم ما كان له اقتضاء الالزام، و النتيجة حينئذ بعد تساقطهما مع الاباحة، لكفاية عدم تمامية علة الحكم الالزامي في الحكم بعدم الالزام.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «إلا ان يقال بان قضية اعتبار دليل غير الالزامي» بناء على السببية سواء كان دالا على الحكم الاستجابي او على الاباحة «ان يكون عن اقتضاء» بالنسبة الى عدم المرتبة التي فوقه في الحكم الاستجابي و بالنسبة الى الترخيص في العدم في الحكم الاباحي «فيزاحم به حينئذ ما يقتضى» الحكم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٥٢

نعم يكون باب التعارض من باب التزاحم مطلقا لو كان قضية الاعتبار هو لزوم البناء و الالتزام بما يؤدي إليه من الاحكام، لا مجرد العمل على وفقه بلا لزوم الالتزام به، و كونهما من تزاحم الواجبين حينئذ و إن كان واضحا، ضرورة عدم إمكان الالتزام بحكمين في موضوع واحد من الاحكام (١)، إلا أنه لا دليل نقلا و لا عقلا على

«الالزامي» و تكون النتيجة مع غير الالزامي كما عرفت و «يحكم فعلا بغير الالزامي و لا يزاحم بمقتضاه» أى لا يزاحم بمقتضى الدليل الالزامي «ما يقتضى غير الالزامي لكفاية عدم تمامية علة» الحكم «الالزامي في» ان تكون النتيجة مع «الحكم بغيره».

(١) حاصله: انه استدرك عما ذكر من ان المتعارضين لو كان احدهما دالا على حكم الزامى و الآخر على حكم غير الزامى لا مورد للتخيير فيهما، لان الحكم غير الزامى ان كان لا اقتضاء فيه بالنسبة الى المرتبة العليا فالنتيجة تقديم الحكم الالزامى فلا تخيير، و ان كان عن اقتضاء لعدم المرتبة العليا فالنتيجة مع الحكم غير الالزامى فلا تخيير ايضا كما عرفت. فاستدرك كلامه هذا بما اشار اليه بقوله:

«نعم يكون باب التعارض من باب التراحم مطلقا الى آخر ما ذكره».

و توضيحه: ان المراد من قوله مطلقا هو كون الدليل غير الالزامي لو قلنا انه و ان كان لا- اقتضاء له بالنسبة الى عدم المرتبة العليا الالزامية، لكنه يكون التعارض من باب التراحم فيما اذا قلنا بان ادلة الاعتبار تدل على وجوب الموافقة الالزامية، و انه يجب الالتزام بالمؤدى زيادة على جعل المؤدى على طبق ما اخبر به العادل بناء على السببية، فيكون لدليل الاعتبار دالتان: دلالة على جعل المؤدى، و دلالة على وجوب الموافقة الالزامية و هى وجوب الالتزام قلبا بهذا المؤدى .. و الوجه فى ذلك ان المؤدى للخبر و ان كان غير الزامى، بل كان حكما استجابيا عمليا لا اقتضائيا بالنسبة الى المرتبة العليا، إلا ان الالتزام به قلبا يكون واجبا بناء على دلالة دليل

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٥٣

الموافقة الالزامية للاحكام الواقعية فضلا عن الظاهرية، كما مر تحقيقه (١).

و حكم التعارض بناء على السببية فيما كان من باب التراحم هو التخيير لو لم

الاعتبار على وجوب الموافقة الالزامية، و حينئذ فدليل الاستحباب و ان كان لا اقتضاء له بالنسبة الى دليل الوجوب من جهة المرتبة العليا، إلا انه يجب الالتزام به كما يجب الالتزام بمؤدى الدليل الدال على الوجوب، فدليل الاعتبار بالنسبة الى وجوب الالتزام لا فرق فيه بين الدليل غير الالزامى اللاقتضائى و بين دليل الوجوب الاقتضائى. و حيث انه لا يعقل الالتزام قلبا بحكمين متنافيين فى موضوع واحد فلا محالة يقع التراحم بين الدليل الالزامى و الدليل غير الالزامى فى وجوب الموافقة الالزامية، و ان كان لا اقتضاء له، لانه بعد ان كان الالتزام بغير الالزامى واجبا كالاتزام بالدليل الالزامى فحيث لا يعقل الالتزام بهما معا يقع التراحم بين هذين الواجبين.

و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «نعم يكون باب التعارض من باب التراحم مطلقا» أى و ان كان الحكم غير الالزامى لا اقتضاء فيما «لو كان قضية الاعتبار هو لزوم البناء و الالتزام» قلبا «بما يؤدى اليه من الاحكام لا مجرد العمل على وفقه بلا لزوم الالتزام به» بان يكون لدليل الاعتبار دالتان: العمل على وفق المؤدى، و وجوب الالتزام به «و كونهما من تراحم الواجبين حينئذ و ان كان واضحا» لانه على هذا يجب الالتزام بالحكم غير الالزامى اللاقتضائى كما يجب الالتزام بالحكم الالزامى، فيكون التعارض بين الدليل غير الالزامى اللاقتضائى و الدليل الالزامى من باب تراحم الواجبين بالنسبة الى وجوب الالتزام. و اشار الى وجه وقوع التراحم بينهما بقوله: «ضرورة عدم امكان» وجوب «الالتزام بحكمين» متنافيين «فى موضوع واحد من الاحكام».

(١) حاصله: ان التعارض يكون من باب التراحم مطلقا، و ان كان بين الدليل غير الالزامى اللاقتضائى و الدليل الالزامى، فيما اذا قلنا بدلالة دليل الاعتبار على

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٥٤

يكن أحدهما معلوم الاهمية أو محتملها فى الجملة، حسبما فصلناه فى مسألة الضد، و إلا فالتعيين (١)، و فيما لم يكن من باب التراحم هو لزوم الاخذ بما دل

وجوب الموافقة الالزامية زيادة على جعل الحكم على طبق مؤدى الخبر. إلا انه قد تقدم فى مبحث القطع انه لا دليل على وجوب الموافقة الالزامية لا من العقل و لا من النقل فى الاحكام الواقعية، فضلا عن الاحكام الظاهرية المجعولة للطرق فى مقام الشك فى الحكم الواقعى، و قد تبين هناك مفصلا انه لا- دليل من العقل و لا- من النقل على وجوب الالتزام بالحكم الواقعى قلبا، بل الدليل العقلى و النقلى لا- يدلان على اكثر من موافقة الحكم الواقعى عملا و الجريان على طبقه عملا لا التزاما. فاذا كانت الموافقة لا تجب فى الحكم الواقعى الواصل فبطريق اولى ان لا- تجب الموافقة الالزامية فى الحكم الظاهرى المجعول فى مقام الشك فى الحكم الواقعى، فدليل الاعتبار لا يدل على اكثر من الموافقة العملية، و لا دلالة له على وجوب الموافقة الالزامية، فلا يكون باب التعارض من

باب التزاحم مطلقا. و الى هذا اشار بقوله: «إلا انه لا دليل نقلا ولا عقلا على الموافقة الالتزامية الى آخر الجملة».

(١) هذا هو الوجه الثالث من وجوه التعرض لما ذهب اليه الشيخ (قدس سره): من التخيير مطلقا.

وحاصله: انه لا وجه للتخيير مطلقا في المتعارضين بناء على السببية، حتى فيما كان الدليلان متكفلين لحكمين متضادين او متناقضين، بل فيما اذا احرز اهمية احدهما لزم تقديم الاهم فلا تخيير هنا كما مر بيان هذا في مسألة الضد.

وفما اذا لم تحرز الاهمية في احدهما ولكن احتملنا الاهمية في احدهما فقد ذكر تفصيلا في حاشيته المباركة في هذا المقام، و حاصله: ان احتمال الاهمية ان كان منشؤه حدوث ملاك آخر وانطبقه على المورد، فحيث ان مرجعه الى احتمال تكليف آخر فهو مرفوع بادللة البراءة، و بعد رفعه بادللة البراءة يتساوى المتعارضان، و في مثله يحكم العقل بالتخيير كما لو قطعنا بعدم اهمية احدهما. و ان كان منشأ احتمال

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٥٥

.....

الاهمية هو احتمال شدة الملاك و قوته في احدهما دون الآخر، فحيث ان شدة الملاك و قوته ليس مرجعه الى احتمال تكليف مستقل، بل في محتمل الاقوائية لا يكون هناك الا نفس التكليف بنحو اكيد، فاحتمال تأكد الطلب في احدهما لا مجرى فيه للبراءة، فلا بد من تعيين محتمل الاهمية اذ لا مدفع لهذا الاحتمال، فيحكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكليف الثابت في الجملة، و لا يقطع بالخروج عنه إلا باتيان محتمل الاهمية، ففي مثل هذا الفرض لا وجه للقول بالتخيير مطلقا، بل يتعين الامتثال لخصوص محتمل الاهمية، و لا محالة يتقدم محتمل الاهمية.

فظهر ان مورد التخيير في المتعارضين الالزاميين انما هو فيما اذا لم يكن احد المتعارضين معلوم الاهمية، و فيما اذا لم يكن احدهما محتمل الاهمية ملاكا و مناطا، فانه في هذين الفرضين لا وجه للتخيير، بل لا بد من تقديم معلوم الاهمية و محتمل الاهمية. و انما يكون الحكم هو التخيير فيما اذا علم عدم الاهمية، أو كان احتمال الاهمية لانطباق عنوان آخر على احدهما كما مر بيانه.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و حكم التعارض بناء على السببية فيما كان من باب التزاحم» كما لو كان المتعارضان الزاميين «هو التخيير» و لكن ليس مطلقا بل هو «لو لم يكن احدهما معلوم الاهمية او محتملها في الجملة» بان لا يكون احتمال الاهمية لشدة الملاك و قوته «حسبما فصلناه في مسألة الضد» بالنسبة الى معلوم الاهمية و بالنسبة الى محتمل الاهمية في حاشية الرسائل على المقام «و إلا فالتعيين» أى في معلوم الاهمية و في محتمل الاهمية لاحتمال شدة الملاك و قوته لا بد من التعيين، فانه لا تخيير في هذين الفرضين، بل لا بد من تقديم معلوم الاهمية و محتمل الاهمية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٥٦

على الحكم الالزامي، لو لم يكن في الآخر مقتضيا لغير الالزامي، و إلا فلا بأس بأخذه و العمل عليه، لما أشرنا إليه من وجهه آنفا (١)، فافهم (٢).

(١) هذا العطف منه هنا و ان كان اعادة لما سبق بيانه منه (قدس سره) إلا انه لجمع نتيجة ما مر منه. و حاصله: ان ما ذكره الشيخ (قدس سره) من التخيير مطلقا بناء على السببية، بعد الغض عن الايراد الاول، و هو ان السببية انما هي فيما لم يعلم كذبه، فلا يكون للدليل الاعتبار على السببية اطلاق يشمل كلا الخبرين المتعارضين، فلو عرضنا عن هذا و سلمنا الاطلاق في دليل الاعتبار على السببية، فتكون النتيجة هي التزاحم و التخيير في غير معلوم الاهمية او محتمل الاهمية لاحتمال قوة الملاك لا مطلقا، مضافا الى ما ذكره سابقا من عدم الاطلاق في التخيير فيما اذا كان احد المتعارضين غير الزامي و الآخر الزاميا، فانه مع كون غير الالزامي لا اقتضائيا تكون النتيجة تقديم

الالزامي لا التراحم و التخيير، و اذا كان غير الالزامي اقتضائيا كانت النتيجة هو العمل على طبق غير الالزامي فلا تخيير ايضا. و قد اشار الى هذا بقوله: «و فيما لم يكن من باب التراحم» و ذلك فيما اذا كان احد المتعارضين غير الزامي و الآخر الزاميا لا تراحم بينهما فلا- تخيير، بل اللازم «هو لزوم الاخذ بما دل على الحكم الالزامي لو لم يكن في الآخر مقتضيا غير الالزامي» بان كان غير الالزامي لا اقتضائيا «و إلاً» أي و ان كان غير الالزامي اقتضائيا «فلا بأس باخذه» أي فلا بأس بأخذ غير الالزامي «و العمل عليه لما اشرنا اليه من وجهة آتفا» كما مر بيانه.

(٢) لعله اشارة الى ما ذكره من التعريض الثالث على الشيخ: و هو لزوم تقديم محتمل الاهمية فيما اذا كان منشؤه احتمال شدة الملاك، لعدم جريان رفع ما لا يعلمون فيه لفرض تعيينه بذاته و ان لم يكن متعينا بالفعل للمعارضة، و لكن احتمال شدة الملاك تعيينه بالفعل.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٥٧

هذا هو قضية القاعدة في تعارض الامارات، لا الجمع بينها بالتصرف في أحد المتعارضين أو في كليهما، كما هو قضية ما يتراءى مما قيل من أن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح، إذ لا دليل عليه فيما لا يساعد عليه

فان فيه: انه و ان لم تجر فيه البراءة العقلية و هي رفع ما لا- يعلمون لعدم مجال للجعل الشرعي فيه بعد تعيينه بذاته، ألا انه تجرى فيه البراءة العقلية و هي قبح العقاب بلا- بيان، لان لا يزم تعيينه بالفعل صحة العقاب عليه، و حيث انه لم يصل به بيان يعينه بالفعل يقبح العقاب عليه، و المفروض انه محض احتمال الاهمية من دون بيان فيه.

او انه اشارة الى ان ما ذكره من كون دليل الاعتبار يقتضى كون غير الالزامي اقتضائيا بالنسبة الى عدم المرتبة العليا لا يساعد عليه طبع الدليل الدال على الحكم غير الالزامي، فانه لا يقتضى اكثر من وجود مصلحة تقتضى هذا الحكم غير الالزامي، و اما كونه اقتضائيا- ايضا- لعدم المرتبة العليا فهي مئونة زائدة لا يساعد عليها نفس دليل الحكم غير الالزامي.

و ما ذكرناه من الوجه و هو ما اذا كان الدليل غير الالزامي منفردا و كان في مورده حكم واقعي لزومي فلا بد من غلبة المصلحة غير اللزومية على المصلحة اللزومية الواقعية، و ألا لكان الغالب هي المصلحة اللزومية، فلا وجه له لعدم لزوم غلبة المصلحة غير اللزومية، بل المصلحة غير اللزومية انما تنجزت لوصولها بالخبر الدال عليها، و المصلحة اللزومية لعدم وصولها لم تنجز، فلا داعي للالتزام بلزوم غلبة المصلحة غير اللزومية.

هذا مضافا الى ان فرض غلبة المصلحة غير اللزومية في مرحلة الثبوت و الواقع هو عدم وجود الحكم الواقعي على طبق المصلحة اللزومية، لفرض مغلوبيتها بالمصلحة غير اللزومية، و لازم هذا عدم الحكم الواقعي المشترك بين العالم و الجاهل، و هو تصويب مجمع على بطلانه. و الله العالم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٥٨

العرف مما كان المجموع أو أحدهما قرينه عرفية على التصرف في أحدهما بعينه أو فيهما، كما عرفته في الصور السابقة (١)، مع أن في الجمع كذلك

حجتيه احدهما لا بعينه على مختاره، و بناء على السببية ايضا على مختاره هو حجتيه احدهما لا بعينه، و على مختار الشيخ (قدس سره) هو التخيير بما تقدم من الكلام فيه. و ليس هناك قاعدة اخرى تقتضى فى المتعارضين الجمع بينهما بالتصرف فى احدى الامارتين او فى كليهما.

و الحاصل: انه بعد ما عرفت ان القاعدة الاولى فى المتعارضين هى ما ذكرناه، فلا وجه لان يدعى ان القاعدة الاولى و ان كانت هى كما ذكر، ألما ان قاعدة الجمع مهما امكن اولى من الطرح تكون هى القاعدة التى يلزم اتباعها فى المتعارضين، فهى كقاعدة ثانية مقدّمة على القاعدة الاولى فى المتعارضين، لان قاعدة الجمع مهما امكن اولى من الطرح لا اصل لها.

و توضيح ذلك: ان قاعدة الجمع اولى من الطرح اما فيما يساعد العرف على الجمع بينهما بالتصرف فى احدهما كمورد الورود و الحكومة، او بالتصرف فى كليهما كما فى بعض الموارد، فيما اذا كان لكل واحد من الدليلين نصّ من جهة و ظهور من جهة اخرى، فيؤخذ بنصّ كل منهما و يرفع اليد عن الظهور فى كل منهما. فقد عرفت ان هذه الموارد كلها ليست من المتعارضين، و هى خارجة عن التعارض لان التعارض تنافى الدليلين لا المدلولين.

و اما فيما لا- يساعد العرف على التصرف فى احدهما او فى كليهما و هو مورد التعارض فلا- مجال لهذه القاعدة، لان المراد من الامكان فيها المدلول للفظ مهما امكن: اما الامكان العرفى، و لازم ذلك كون الجمع مما يساعد عليه العرف، و قد عرفت ان ما يساعد عليه العرف خارج عن التعارض، و الكلام فى التعارض و فيه

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٥٩

.....

لا يساعد العرف على الجمع بينهما بالتصرف، فلا يكون المراد من الامكان فيها هو الامكان العرفى.

و اما ان يراد منها هو الامكان العقلى، و فيه اولا: انه لا بد من دليل اما عقلى او نقلى يدل على انه مهما امكن عقلا الجمع فهو اولى من الطرح. و لا يخفى ان الامكان العقلى اعم مما يساعد عليه العرف و غيره مما لا يساعد عليه العرف، و منه يظهر ان مورد هذه القاعدة- بناء على ان المراد من امكان الجمع هو الامكان العقلى- مما يشمل ما هو خارج عن التعارض، و هو مورد الجمع الذى يساعد عليه العرف بالتصرف فى احدهما أو كليهما، و مورد التعارض المفروض انه لا يساعد العرف فيه على الجمع بالتصرف فى احدهما او كليهما. و قد ظهر مما مرّ انه فيما هو خارج عن التعارض الدليل على الجمع بينهما بالتصرف فى احدهما او فيهما هو مساعدة العرف على ذلك، كما مرّ بيانه فى موارد الجمع المتقدّمة.

و الحاصل: انه فيما لا يساعد العرف على التصرف فيه و هو مورد التعارض لا دليل من العقل على الجمع بينهما.

و ما استدل به على لزوم الجمع بين المتعارضين عقلا وجهان:

الاول: ان الاصل فى الدليلين اعمالهما، فانه بعد فرض ان كل واحد من المتعارضين بنفسه يشمل دليل الاعتبار، فيكون الاصل فى كل واحد منهما اعماله، فلا يجوز ان يطرحا معا و لا يجوز ان يؤخذ باحدهما دون الآخر لانه ترجيح بلا مرجح، فلا بد من اعمالهما معا بالتصرف فى ظهور احدهما او كليهما.

فالقاعدة الاولى فى المتعارضين و ان كان ما ذكر من سقوطهما او حجتيه احدهما او التخيير، ألما ان كون الاصل فى الدليلين هو اعمالهما معا يكون هو القاعدة الثانية التى يلزم العمل بها فى المتعارضين.

و يرد عليه أولا: ان دليل الاعتبار و ان كان يشمل كل واحد منهما لو كان منفردا، ألما انه بعد تعارضهما لا يعقل- بناء على الطريقة- شمول دليل الاعتبار

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٦٠

.....

لهما معا مع كذب احدهما، لوضوح انه لا يعقل ان يكون الواقع مع كونه واحدا ان ينجز بدليلين متنافيين. و بناء على السببية فانه و ان كان كل واحد منهما واجدا للمصلحة على طبق مؤداه، ألا انه بعد عدم امكان الجمع بين المصلحتين المتنافيتين لا يعقل شمول دليل الاعتبار لهما معا، فليس الاصل في المتعارضين لزوم اعمالهما، لان لزوم الاعمال انما هو لما كان حجة، و حيث لا يعقل حجتيهما معا فلا يكون الاصل في المتعارضين اعمالهما.

و ثانيا: ان التصرف بعد فرض كونه مما لا- يساعد العرف عليه لا بد و ان يكون تصرفا اقتراحيا، و لازم ذلك كون الاعمال اعمالا اقتراحيا، و الاصل المذكور انما يقتضى الاعمال العقلاني لا الاقتراحي، و حيث لا مجال للاعمال العقلاني لعدم مساعدة عليه، فلا يكون الاصل في المتعارضين الاعمال، لان الاعمال العقلاني لا مجال له، و الاقتراحي ليس اعمالا.

الوجه الثاني: ان القاعدة الاولى على ما ذكرتم- بناء على الطريقة- تقتضى سقوط كلا المتعارضين في الدلالة المطابقية، و بناء على السببية تقتضى التخيير مطلقا على رأى الشيخ (قدس سره)، و على رأى المصنف تقتضى ايضا سقوط كلا المتعارضين في الدلالة المطابقية، بناء على ان المجعول في السببية هو غير معلوم الكذب، و بناء على ان المجعول على السببية هو مؤدى الطريق من دون تخصيص لها بخصوص غير معلوم الكذب، فالنتيجة هي التخيير في بعض افراد المتعارضين.

و على كل حال فاللازم هو الطرح للدلالة المطابقية إما في كليهما او في احدهما.

و لا اشكال ان الدلالة المطابقية دلالة اصلية، فلان ما ذكر هو اهمال دلالة اصلية، بخلاف اعمالهما معا فان لازمه اهمال دلالة تبعية لا اصلية.

و بيان ذلك: ان معنى اعمالهما معا هو رفع اليد عن شمول كل منهما لمورد المعارضة، بان يكون المراد من كليهما معنى يرتفع به التعارض بينهما، فيكون لازم الاعمال رفع اليد عن بعض مدلول الدليل، و شمول الدليل لهذا البعض تبع الدلالة
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٦١

.....

الاصلية الشاملة لمورد المعارضة، فالقاعدة الاولى في المتعارضين و ان كانت ما ذكر إلا انه لما كان لازمها اهمال دلالة اصلية، و كان لازم الجمع بينهما اهمال دلالة تبعية، فقاعدة الجمع اولى من الطرح تكون هي القاعدة الثانية في المتعارضين.

و يرد عليه أولا: ان كون الجمع مستلزما لاهمال دلالة تبعية، بخلاف القاعدة الاولى فانها مستلزمة لاهمال دلالة اصلية، لا يوجب كون قاعدة الجمع هي القاعدة التي يلزم اتباعها في المتعارضين، لعدم كون ذلك برهانا عقليا محضا، و لا بناء عقلايا لعدم بناء العقلاء الا على اصالة الظهور و اصالة الصدور و اصالة السند، و لا بناء من العقلاء على تقديم ما يستلزم الاهمال في الدلالة التبعية على ما يستلزم الاهمال في الدلالة الاصلية.

و ثانيا: ان لزوم تقديم ما يستلزم الدلالة التبعية على ما يستلزم الاهمال في الدلالة الاصلية لا يقتضى كون الجمع اولى من الطرح، لان الجمع برفع اليد عن بعض ما يشمله المدلول الاولى- ايضا- هو رفع يد عن الدلالة الاصلية، لان المفروض كون الدلالة الاصلية هي الشمول، فرفع اليد عن الشمول رفع يد عن الدلالة الاصلية ايضا، فلا يكون الجمع اولى من الطرح، لان في الجمع- ايضا- اهمالا لدلالة اصلية. هذا في الدليل العقلي على قاعدة الجمع.

و اما الدليل النقلى فغاياته هو دعوى الاجماع المنقول عليها .. و فيه اولا: عدم حجية الاجماع المنقول. و ثانيا: انه لا صراحة في هذا الاجماع المنقول على ان المراد من امكان الجمع هو الامكان العقلي الشامل لما لا يساعد العرف على التصرف فيه الذى هو مورد

التعارض، بل يحتمل ان يكون المراد من امكان الجمع هو الامكان العرفي المختص بما يساعد العرف على التصرف فيه، و هو مختص بغير مورد التعارض كما عرفت.

فاتضح مما ذكرنا: انه لا دليل لا من العقل و لا من النقل على هذه القاعدة لتكون هي القاعدة المتبعة في المتعارضين دون القاعدة الاولى. و الى ما ذكرنا اشار بقوله:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٦٢

أيضا طرحا للامارة أو الامارتين، ضرورة سقوط أصالة الظهور في أحدهما أو كليهما معه، و قد عرفت أن التعارض بين الظهورين فيما كان سنداهما قطعيين، و في السندين إذا كانا ظنيين (١)، و قد عرفت أن

«اذ لا- دليل عليه فيما لا يساعد عليه العرف» الذي هو مورد التعارض. نعم الجمع اولى من الطرح فيما يساعد عليه العرف الخارج عن التعارض «مما كان المجموع او احدهما قرينه عرفية على التصرف في احدهما بعينه» كما في مثل الورد و الحكومة «او فيهما» و ذلك في بعض موارد التوفيق العرفي كما اذا كان لكل واحد من الدليلين نص من جهة و ظهور من جهة اخرى «كما عرفته في الصورة السابقة».

(١) هذا هو الايراد الثاني على قاعدة الجمع في المتن، لانه بعد ان اورد عليها أولا- بانه لا دليل عليها لا من العقل و لا من النقل ... اضاف الايراد الثاني بقوله: «مع ان الى الى آخره».

و توضيحه: ان الاصول العقلائية في الطريق كالخبر الواحد- مثلا- ثلاثة: اصالة السند، و اصالة الظهور، و اصالة الصدور. و لازم كون القاعدة هي الجمع هو تقديم اصالة السند فيهما على اصالة الظهور، و لازم القاعدة الاولى المذكورة في المتعارضين هو سرائة التعارض من الظهور فيهما الى سنديهما، في مثل الخبرين اللذين هما ظنيا السند ظنيا الدلالة، و بناء على قاعدة الجمع و التصرف في مدلولهما او مدلول احدهما هو المحافظة على اصالة السند فيهما و رفع اليد عن اصالة الظهور فيهما، ففي قاعدة الجمع في المتعارضين بالتصرف في مدلولهما او مدلول احدهما طرح لاصالة الظهور، فلم يخل العمل بقاعدة الجمع في المتعارضين عن طرح ايضا. و ما المرجح لاصالة السند على اصالة الظهور؟ نعم فيما كان السند في المتعارضين قطعيا يكون الجمع بالتصرف في مدلولهما او مدلول احدهما طرحا لاصالة الظهور خاصة، من دون تقديم لاصالة السند عليها، فقاعدة الجمع المذكورة لم تخل عن الطرح لاصالة الظهور على كل حال.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٦٣

قضية التعارض إنما هو سقوط المتعارضين في خصوص كل ما يؤيدان إليه من الحكمين، لا بقاءهما على الحجية بما يتصرف فيهما أو في أحدهما، أو بقاء سنديهما عليها كذلك بلا دليل يساعد عليه من عقل أو نقل (١)،

و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «مع ان في الجمع كذلك» بالتصرف في مدلولهما او مدلول احدهما «ايضا طرحا للامارة» بالتصرف في احدهما «او الامارتين» بالتصرف في كليهما «ضرورة سقوط اصالة الظهور في احدهما او كليهما معه» أي مع الجمع على كل حال كما عرفت. و اشار الى ان التعارض في الظهورين فقط فيما اذا كان السندان قطعيين، و في السندين ايضا فيما اذا كان السندان ظنيين كالظهورين بقوله: «و قد عرفت ان التعارض بين الظهورين الى آخر الجملة».

(١) حاصله: الاشارة الى ما مر تحقيقه: من ان القاعدة في الدليلين المتعارضين الظني السند و الظهور- كالخبرين- هي سقوط كلا المتعارضين عن الحجية سندا في جميع مدلولهما المطابقي، دون قاعدة الجمع التي مقتضاها بقاء سنديهما على الحجية و عدم سقوطهما في جميع مدلولهما المطابقي، بالتصرف في ظهورهما او في ظهور احدهما بما به ترتفع المعارضة بينهما. و مما ذكرنا يظهر

نفى احتمال ثالث و هو بقاء سنديهما على الحجية و سقوطهما معا في الدلالة المطابقية، بدعوى ان المعارضة بينهما انما هي في مدلولهما، فلا مجال للاخذ باصالة الظهور فيهما بعد المعارضة، و بعد سقوطهما في الظهور لا معارضة بينهما من حيث السند، فلا مانع من التعبد بسنديهما، فتكون النتيجة بقاء سنديهما على الحجية و سقوطهما في الدلالة المطابقية.

و يرد عليه: ان التعبد بالسند مع عدم حجية الظهور لغو لا فائدة فيه، فلا وجه لبقاء سنديهما على الحجية مع عدم حجية الظهور فيهما معا.

و قد اشار الى ما هو المختار الذي مر تحقيقه بقوله: «و قد عرفت الى آخر الجملة». و الى عدم صحة قاعدة الجمع بقوله: «لا بقاؤهما على الحجية الى آخر الجملة». و الى نفى الاحتمال الثالث بقوله: «او بقاء سنديهما عليها» أى على بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٦٤

فلا- يبعد أن يكون المراد من إمكان الجمع هو إمكانه عرفا، و لا ينافيه الحكم بأنه أولى مع لزومه حينئذ و تعينه، فإن أوليته من قبيل الاولوية في أولى الارحام، و عليه لا إشكال فيه و لا كلام (١).

الحجية «كذلك» أى مع سقوطهما في الدلالة. و اشار الى ان الوجه في عدم صحة قاعدة الجمع و الاحتمال الثالث: انه لا دليل من العقل و لا من النقل يساعد على ما ذكره بقوله: «بلا دليل يساعد الى آخر الجملة».

(١) حاصله: انه لو ثبت اجماع على القضية المذكورة التي استدل بها من قال بالجمع في المتعارضين، من ان الجمع مهما امكن اولى من الطرح، فحيث ان الامكان العقلي لا يصح ارادته كما عرفت، فلا يبعد ان يكون المراد من الامكان فيها هو الامكان العرفي الخارج عن مبحث التعارض كما مر، فيكون المراد بهذه القضية الثانية بالاجماع هو موارد الجمع العرفي الذي يساعد العرف فيه على التصرف اما في احدهما او في كليهما.

لا يقال: ان ظاهر لفظ الاولى في القضية المذكورة كون الجمع بالتصرف ليس متعينا بالذات، و لازم ذلك ان يكون موردها التعارض لكون الجمع بالتصرف ليس متعينا فيه، بل القاعدة الاولى تقتضى غير الجمع بالتصرف، بخلاف الجمع فيما يساعد عليه العرف فانه متعين بذاته.

فانه يقال: لا مانع من كون المراد من الاولى فيها هو التعين بالذات، و تكون الاولوية فيه كالاولوية في آية أولى الارحام بعضهم اولى ببعض، فان الاولوية في ميراث ذوى الارحام يراد بها التعين و اللزوم.

و قد اشار الى حمل القضية على الامكان العرفي بقوله: «فلا يبعد الى آخر الجملة». و اشار الى الاشكال المذكور بقوله: «و لا ينافيه الحكم بانه اولى» الظاهر في عدم تعين الجمع و لزومه «مع لزومه» أى مع كون الجمع لازما متعينا بناء على ان المراد منها هو الامكان العرفي، لان الجمع فيما يساعد العرف على التصرف فيه بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٦٥

فصل لا يخفى أن ما ذكر من قضية التعارض بين الامارات، إنما هو بملاحظة القاعدة في تعارضها، و إلا فربما يدعى الاجماع على عدم سقوط كلا المتعارضين في الاخبار، كما اتفقت عليه كلمة غير واحد من الاخبار (١)، و لا- يخفى أن اللزوم فيما إذا لم تنهض حجة على التعيين أو

لازم «حينئذ و تعينه» واضح. و الى جوابه اشار بقوله: «فان أوليته من قبيل الاولوية في أولى الارحام» فهو اولوية لزومية «و عليه لا اشكال فيه و لا كلام» أى حيث تكون الاولوية لزومية يرتفع الاشكال عن حمل القضية على الامكان العرفي.

[الفصل الثالث: القاعدة الثانوية في المتعارضين]

إشارة

حاصله: انك قد عرفت ان القاعدة الاولى في المتعارضين من الطرق و الامارات تقتضى سقوط كلا المتعارضين في الدلالة المطابقة على الطريقة، و على السببية القاعدة الاولى تقتضى التخيير مطلقا على رأى الشيخ (قدس سره)، و على رأى المصنف هو سقوطهما - ايضا - فى الدلالة المطابقة بناء على كون العلم بالكذب مانعا، و التخيير فى بعض المقامات و التعيين فى بعض المقدمات بناء على عدم كون العلم بالكذب مانعا كما مر بيانه.

و اما القاعدة الثانية فى خصوص المتعارضين من الاخبار فقد قام الاجماع و جملة وافية من الاخبار على عدم سقوط كلا المتعارضين فى الدلالة المطابقة. هذا هو القدر المتيقن من القاعدة الثانية.

و قد اشار الى هذا بقوله: «لا يخفى ان ما ذكر من قضية التعارض بين الامارات» من سقوط كلا المتعارضين فى الدلالة المطابقة اما مطلقا او فى بعض المقامات و فى بعضها بالتخيير «انما هو بملاحظة القاعدة» الاولى «فى تعارضها» أى فى تعارض الامارات «و الآ» فبملاحظة القاعدة الثانوية «ربما يدعى الاجماع على عدم سقوط كلا المتعارضين فى» خصوص «الاخبار» من الامارات المتعارضة «كما» انه يدل على ذلك ايضا ما «اتفقت عليه كلمة غير واحد من الاخبار».

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٦٦

التخيير بينهما هو الاقتصار على الراجح منهما، للقطع بحجته تخيرا أو تعيينا، بخلاف الآخر لعدم القطع بحجته، و الاصل عدم حجية ما لم يقطع بحجته، بل ربما ادعى الاجماع أيضا على حجية خصوص الراجح (١)،

(١)

[تأسيس الاصل]

حاصله: انه بعد ما عرفت ان القاعدة الثانوية فى خصوص تعارض الاخبار:

هى عدم سقوط كلا المتعارضين فى الدلالة المطابقة، و ان هذا هو القدر المتيقن من القاعدة الثانوية ... فلا بد من تأسيس اصل - بناء على هذه القاعدة الثانوية - قبل الدخول فيما تقتضيه الادلة الخاصة فى المقام.

و الاصل يقتضى - بناء على الطريقة - الاقتصار على الراجح من الخبرين، لانه من دوران الامر بين التخيير و التعيين فى المسألة الاصولية، فانا لو قلنا بالتخيير فى دوران الامر بين التعيين و التخيير فى المسألة الفرعية، لكن لا نقول به فى المسألة الاصولية كما فى المقام لان المشكوك هو الحجية و الامر دائر بين كون الحجته هو احدهما على التخيير، أو ان الحجته هو خصوص الراجح منهما .. و ليس التخيير فى الحكم الفرعى و انه هل هو احدهما تخيرا او خصوص احدهما تعيينا؟

و توضيح ذلك: يتوقف على امور:

الاول: انه هل هناك مانع عقلى من التخيير بينهما بناء على الطريقة، ام لا مانع عقلا من التخيير حتى بناء على الطريقة؟

و ما يمكن ان يقال فى وجه المانع عن التخيير بناء على الطريقة: هو انه بناء على الطريقة ان الواقع واحد و قد جعلت الامارة طريقا الى تنجيزه، و حيث ان احدى الامارتين توافقه و الاخرى تخالفه، فجعل التخيير بين ما يوافق الواقع و ما يخالفه مناف لكون الداعى لجعل الامارة تنجيز الواقع بها و ايصالها له، فلا - وجه للتخيير بين ما يوافق الواقع و بين ما يخالفه، مع فرض كون الواقع واحدا و ان

الداعى للجعل ايصاله بالامارة، فكيف يجعل الشارع ما يخالف الواقع حجة مع كون الداعى لجعل الحجية هي الايصال؟

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٦٧

.....

و الجواب عنه: ان محض موافقة الامارة للواقع ليست هي العلة التامة لجعل الامارة، و إنما كانت كل امارة موافقة للواقع حجة، فاخصاص جعل الحجية ببعض الامارات دون بعض - كخبر الثقة دون غيره - يكشف عن انه هناك شىء آخر اوجب ان يختص الجعل ببعض الامارات دون بعضها، و ذلك الشىء الآخر موجود في بعض الامارات دون بعضها الآخر.

فتحصّل مما ذكرنا: ان العلة لجعل الامارة هي موافقة الواقع، و مصلحة اخرى موجودة في بعض الامارات دون بعضها، فاذا كان هناك شىء آخر غير الاصابة و موافقة الواقع شريكا في جعل الحجية يتضح معقولية جعل التخيير في مورد التعارض، لان صرف موافقة احدى الامارتين للواقع ليست هي العلة التامة لجعل الحجية حتى يكون التخيير بين ما يوافقه و ما لا يوافقه غير معقول، بل هناك مصلحة اخرى لا بد من انضمامها الى موافقة الواقع، و المصلحة الاخرى انما تتحقق في الامارة الموافقة حيث لا تعارض هذه الامارة امارة الاخرى التي هي العدل لهذه الامارة الموافقة، اما اذا عارضتها الامارة الاخرى فلا تكون الامارة الموافقة تامة المصلحة حتى تكون الحجية لها دون غيرها، و حيث لا تكون العلة تامة في الامارة الموافقة فلا مانع عقلا من جعل الحجية للامارة المخالفة بنحو التخيير.

الثانى: ان معنى الحجية بنحو التخيير هي كون كل واحدة من الامارتين منجزيتها متقومة بأمرين: موافقتها للواقع، و ترك العمل على طبق عدلها المعدر.

و معدريتها متقومة بأمرين ايضا: خطؤها و العمل على طبقها او على طبق عدلها.

الثالث: ان من الواضح ان المنجز للواقع هو الحجة الواصلة، و المعدر عن مخالفة الواقع هو الحجة الواصلة. و من البين ان الامارة الراجحة يعلم قطعا بكونها منجزة للواقع اما تعيينا او تخييرا، و الامارة المرجوحة لا يعلم معدريتها عن الواقع، لاحتمال كون الامارة الراجحة هي الحجة تعيينا، فلا تكون موافقتها مقطوعة بالمعدريّة بالفعل، فالعقل يحكم بلزوم الاقتصار على الامارة الراجحة لانها معدرة بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٦٨

.....

قطعا للعلم بحجيتها اما تعيينا او تخييرا، و لا محالة ما هو مقطوع الحجية معذر قطعا، بخلاف الامارة المرجوحة فان العقل لا يجوز الاقتصار على موافقتها، لانه لم يعلم كون موافقتها معدرة عن مخالفة الامارة الراجحة، لاحتمال كون الامارة الراجحة هي الحجة تعيينا. فاذا كانت معدرية الامارة الراجحة واصلت بحكم العقل، و معدرية الامارة المرجوحة غير واصلت، فلا مانع من العقاب على مخالفة الامارة الراجحة لو كانت مصادفة للواقع، بخلاف الامارة المرجوحة فانه يقطع بعدم العقاب على مخالفتها و ان صادفت الواقع لموافقة عدلها الراجح الذى هو معذر عن مخالفتها.

و مما ذكرنا يظهر: ان اصابة البراءة غير جارية في المقام، لان مورد البراءة عدم وصول البيان، و بعد وصول حكم العقل بلزوم الاقتصار على الراجح لانه معذر قطعا، و عدم جواز الاقتصار على المرجوح لعدم القطع بمعدريته، و انه لا دافع لاحتمال العقاب على مخالفة الراجح لو اقتصرنا على المرجوح، فان هذا من العقل يكون بيانا واصلا، و مع وصول هذا البيان لا مجرى للبراءة. هذا كله بناء على الطريقة، و قد اتضح ان الاصل يقتضى الاقتصار على الراجح.

و اما بناء على السببية و الموضوعية، فقد مر ان الاصل الاولى و القاعدة الاولى هو حجة احدهما: تارة على التعيين، و اخرى على

التخيير، فلا فائدة في هذه القاعدة الثانوية على القول بالسببية، لأن القدر المتيقن منها- اما للاجماع او للاخبار- هو عدم سقوطهما معا عن الحجية. و بعد ان كانت القاعدة الاولى هو حجية احدهما تعيينا او تخييرا فالاجماع على عدم سقوطهما لا يفيد تعبدا جديدا. و مثله الاخبار الدالة على محض عدم سقوطهما لدلالة القاعدة الاولى على ذلك.

و اما ما يقتضيه الاصل في الخبرين الدالين على الحكم الالزامي، فيما اذا كان احد الخبرين ذا مزية دون الآخر، فانه حيث كان- بناء على السببية- كل واحد من الخبرين واجدا لملاك الحجية بالذات فهما مع الغض عن هذه المزية من الواجبين المتراحمين، و لكن بملاحظة المزية يكون واجدها محتمل الاهمية. و قد مر من المصنف بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٦٩

[الأخبار العلاجية]

و استدل عليه بوجوه آخر أحسنها الاخبار (١)، و هي على طوائف:

انه لا بد من الاقتصار على محتمل الاهمية، و عليه فالاصل بناء على السببية كالطريقة يقتضى الاقتصار على الراجح منهما، و لذا اطلق المصنف في المتن بان الاصل يقتضى الاقتصار على الراجح من دون تخصيص له بالطريقة، فقال (قدس سره): «و لا يخفى ان اللازم فيما اذا لم تنهض حجة» خاصة «على التعيين او التخيير بينهما» في الخبرين المتعارضين بعد كون القاعدة الثانوية المستفاد من الاجماع و الاخبار هو عدم سقوطهما معا عن الحجية، فالاصل في المقام «هو الاقتصار على الراجح منهما». ثم اشار الى الوجه في هذا الاصل بقوله: «للقطع بحجيتة» أى للقطع بحجية الراجح اما «تخييرا او تعيينا بخلاف الآخر» و هو المرجوح «لعدم القطع بحجيتة و» لما كان «الاصل» الاولى في الامارات هو «عدم حجية ما لم يقطع بحجيتة» فلا يكون المرجوح بحجة بالفعل «بل» مضافا الى هذا الاصل «ربما ادعى الاجماع ايضا على حجية خصوص الراجح».

و لا يخفى حيث ان الاجماع المدعى في المقام من الاجماع المنقول أولا، و ثانيا انه محتمل المدرك .. فلذلك اشار الى ضعفه بقوله: «بل ربما ادعى الاجماع ايضا».

(١) قد عرفت ان الاصل في المقام يقتضى الاقتصار على خصوص الراجح، و عليه فذو المزية من الخبرين يكون هو الحجة الفعلية بمقتضى هذا الاصل، و قد استدل ايضا بلزوم الاقتصار على ذى المزية بوجوه آخر غير هذا الاصل سيأتى التعرض لها، و لكن احسنها الاخبار الدالة على تقديم الراجح و هو ذو المزية.

و لا- يخفى انه لو تمت دلالة الاخبار على حجية خصوص الراجح لكانت دليلا خاصا على التعيين للراجح، و معها لا مجال للاصل المذكور و ان كان موافقا لها، لوضوح ان الرجوع الى الاصل انما هو حيث لا يكون هناك دليل خاص، هذا اذا تمت دلالة الاخبار على تقديم الراجح و هو ذو المزية. و اما اذا لم تتم دلالة هذه بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٧٠

منها: ما دلّ على التخيير على الاطلاق، كخبر الحسن بن الجهم، عن الرضا- عليه السلام: قلت: يجيئنا الرجلان و كلاهما ثقة بحدِيثين مختلفين و لا- يعلم أيهما الحق، قال: فإذا لم يعلم فموسع عليك بأيهما أخذت. و خبر الحارث بن المغيرة، عن أبي عبد الله عليه السلام: إذا سمعت من أصحابك الحديث و كلّهم ثقة، فموسع عليك حتى ترى القائم فترد عليه. و مكاتبة عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام، في ركعتي الفجر، فروى بعضهم: صل في المحمل، و روى بعضهم:

لا تصلها إلا في الارض، فوقع عليه السلام موسع عليك بأية عملت و مكاتبة الحميري إلى الحجة عليه السلام- إلى أن قال في الجواب

عن ذلك حديثان ..

إلى أن قال عليه السلام و بأيهما أخذت من باب التسليم كان صوابا (١)

الطائفة من الاخبار، و تمت دلالة طائفة اخرى على التخيير كانت هذه الطائفة هي المقدمة على الاصل المذكور.

(١)

[أخبار التخيير]

لا- يخفى ان الطوائف هي مطلق الاخبار: الدال بعضها على التخيير، و بعضها على التوقف، و بعضها على الاحتياط، و بعضها على الترجيح، لا- خصوص اخبار الترجيح كما يوهمه ظاهر عبارة المتن في قوله و هي على طوائف ٦] بعد قوله و استدل عليه: أى على الترجيح بوجوه احسنها الاخبار، ألما انه بعد قوله و منها ما دلّ على التخيير يتعين ان مراده من الطوائف ما ذكرناه، فيكون ذلك على سبيل الاستخدام.

ثم ان الاخبار التي ذكرها في المتن اربعة: خبر الحسن بن الجهم ٧] و خبر الحارث بن المغيرة ٨]، و مكاتبة عبد الله بن محمد ٩]، و مكاتبة الحميري ١٠].

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٧١

.....

و يدل على التخيير مطلقا في خبر الحسن قوله عليه السلام: فاذا لم يعلم- أى الحق- فموسع عليك بايهما اخذت، فان مورد السؤال فيه هو الخبران المتعارضان الذي كان راوى كل واحد منهما ثقة، بحيث لو لا تعارضهما لما كان يسأل ابن الجهم عن الحكم فيهما، بل كان يأخذ بكل واحد منهما فيما لو كان منفردا. و جوابه عليه السلام كان في ذلك الفرض هو جواز الأخذ بأى واحد منهما من دون تقييد بشيء مما ذكر في اخبار الترجيح.

و مثله خبر الحارث فان قوله عليه السلام فيه: (فموسع عليك حتى ترى القائم)، فانه و ان كان قد دلّ على التخيير مطلقا الى ان يلقي الامام عليه السلام، ألما انه لو كان الاخذ بالراجح لازما لقيده بذلك، و لو في تلك المدة الواقعة بين سماع الاحاديث و لقاء الامام عليه السلام.

و كذلك الحال في مكاتبة عبد الله بن محمد، فان قوله عليه السلام: فموسع عليك بأية عملت، بعد كون السائل قد سأل عن تعارض الخبرين في صلاة ركعتي الفجر من انها هل تصلّى في المحمل كما رواه بعض الاصحاب، او تصلّى على الارض كما رواه البعض الآخر منهم؟ فاجابه عليه السلام بانه موسع عليه باى واحد منهما اخذ.

ألما ان هذه المكاتبة قابلة للمناقشة:

أولا- بانها خاصة لان السؤال فيها عن التعارض في خصوص ركعتي الفجر، فالتخيير في جوابه عليه السلام لا اطلاق فيه يعم غير مورد السؤال.

و ثانيا: بانه لا تعارض في هذه الرواية، لانه لا يشترط في الصلاة الاستحبابية كيفية خاصة، و التعارض انما هو حيث يكون الحكم الواقعي واحدا، و حيث ان الحكم الواقعي في الصلاة الاستحبابية عدم اشتراطها بكيفية خاصة فلا تعارض هنا.

و ثالثا: انه لو تعدينا عن المورد لكان لنا التخيير في خصوص تعارض المستحبات، و التخيير في المستحبات لا- يستلزم التخيير في تعارض الالزاميات، فان المستحبات

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٧٢

إلى غير ذلك من الاطلاقات (١).

و منها: ما دلّ على التوقف مطلقا (٢).

نختلف عن الازاميات في جملة من الاحكام، فليس لنا التعدي من الحكم فيها الى الازاميات.
و اما مكاتبة الحميري فالحال فيها كمكاتبة عبد الله بن محمد، لان قوله -عجل الله فرجه- فيها: و بايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا يدل على التخيير مطلقا.

و لكنها واردة ايضا في خصوص تعارض المستحبات، و المناقشة كالمناقشة في مكاتبة عبد الله بن محمد.

(١) قد عرفت ان المصنف ذكر في المتن اربع روايات مما تدل على التخيير مطلقا.

و لما كان هناك روايات اخرى تدل باطلاقتها على التخيير مطلقا- ايضا- اشار الى ذلك بقوله: «الى غير ذلك من الاطلاقات».

منها ما في العيون في خبر طويل عن الرضا عليه السلام قال في آخره: (و بايهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم) [١١].

و منها ما في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام (قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلا من اهل دينه في امر كلاهما يروييه، احدهما يامرّه و الآخر ينهاه، كيف يصنع؟ قال عليه السلام: (يرجئه حتى يلقي من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه) [١٢]. ثم قال صاحب الكافي: و في رواية اخرى بايهما اخذت من باب التسليم وسعك.

(٢)

[أخبار الوقوف]

لا يخفى ان الاخبار التي تدل على التوقف مطلقا في خصوص مورد التعارض:

هو خبر سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام (قلت يرد علينا حديثان واحد يامرنا بالاخذ به و الآخر ينهانا عنه. قال عليه السلام: لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٧٣

و منها: ما دلّ على ما هو الحائط منها (١).

قلت لا بد ان نعمل بواحد منهما. قال عليه السلام: خذ بما فيه خلاف العامة [١٣] و هذا و ان كان ملحوقا بالترجيح الا انه في خصوص ما لا بد فيه من العمل، فلا ينافي دلالة على التوقف مطلقا، لان الظاهر مما لا بد فيه من العمل هو مورد الدوران بين المحذورين، و هو خارج عن مورد جعل التوقف شرعا، و التخيير فيه عقلي.

و مكاتبة محمد بن علي بن عيسى الى علي بن محمد عليه السلام يسأله عن العلم المنقول اليها عن آبائك و اجدادك عليهم السلام (قال قد اختلف علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه؟ أو الرد اليك فيما اختلف فيه؟ فكتب عليه السلام: ما علمتم انه قولنا فالزموه، و ما لم تعلموا فردوه اليها) و قوله عليه السلام: ما لم تعلموا فردوه اليها بعد ان كان السؤال عن مورد الاختلاف يدل على التوقف مطلقا.

(١)

[أخبار الاحتياط]

لا يخفى انه لا يوجد ما يدل على الاحتياط مطلقا في مورد التعارض، فان ما يدل على الحائطة مطلقا هو ما ذكر في مبحث البراءة، و المفروض ذكر الطوائف في مورد التعارض، و ليس في مورد التعارض ما يدل على الاحتياط مطلقا.
 ألما ان يقال: ان تلك الاخبار التي ذكرت في البراءة لا- بد وان يكون موردها التعارض أو تكون محمولة عليه، لما عرفت من انه لا تعارض في موارد الجمع العرفي، بل لا- بد فيها من حمل العام على الخاص و المطلق على المقيد و المورد على الوارد و المحكوم على الحاكم. و لا مجال للاحتياط لعدم التحير فيها، فان الجمع فيها بما مرّ لازم عند العرف. و على كل فلم يرد لزوم الاحتياط ابتداء بعنوان التعارض.

نعم في المقام قد ورد الامر بالاحتياط بعد فقد المرجحات ايضا. فليس في المقام ما يدل على الاحتياط مطلقا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٧٤

و منها: ما دلّ على الترجيح بمزايا مخصوصة و مرجحات منصوصة، من مخالفة القوم و موافقة الكتاب و السنة، و الاعدلية، و الأصديقية، و الافقية و الأورعية، و الاوثقية، و الشهرة (١) على اختلافها في الاقتصار على بعضها و في الترتيب بينها (٢).
 و لاجل اختلاف الاخبار اختلفت الانظار (٣).

(١)

[أخبار الترجيح]

لا يخفى ان الشيخ الاجل في رسائله قد استقصى الاخبار الدالة على الترجيح بمزايا خاصة، ألما انه سيأتي ان عمدة الاخبار الدالة على الترجيح هي مقبولة عمر بن حنظلة و مرفوعة زرارة لانهما اجمع الاخبار بالنسبة الى المزايا المقتضية لترجيح ذي المزية على عدله.
 (٢) حاصله: ان اخبار الترجيح مختلفة من جهتين: من جهة سعة المزايا و كثرتها، فان المقبولة اوسع الاخبار لذكر المزايا. و من جهة الاختلاف في ترتيب المزايا من حيث التقديم و التأخير، فان في المقبولة آخر الترجيح بالشهرة عن الترجيح بالاعدلية، و جملة من مزايا اخرى. و في المرفوعة قدم الترجيح بالشهرة على الترجيح بالاعدلية، و غيرها من المزايا.
 و الى هاتين الجهتين في اخبار الترجيح اشار بقوله: «على اختلافها». الى الجهة الاولى اشار بقوله: «في الاقتصار على بعضها»، و الى الجهة الثانية اشار بقوله:
 «و في الترتيب بينها».

(٣) توضيحه: ان الطوائف المتقدمة و ان كان قد عدّها المصنف اربعا، ألما انه حيث لم يوجد في مورد التعارض بعنوان التعارض ما يدل على الاحتياط مطلقا، فلا قائل به.

و اما ما دلّ على التوقف كخبر سماعة و مكاتبه محمد بن علي بن عيسى فلم يقل به احد في مورد التعارض، لضعف خبر سماعة و اعراض المشهور عن العمل بهما.

فالاقوال في المقام هي: في التخيير مطلقا، او بعد عدم المزية فيهما، او لوجود المزية في كل منهما. أما اذا كانت المزية في احدهما فالترجيح لذي المزية. و على

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٧٥

فمنهم من أوجب الترجيح بها، مقيدين بأخباره إطلاقات التخيير، و هم بين من اقتصر على الترجيح بها، و من تعدى منها إلى سائر المزايا الموجبة لأقوائية ذي المزية و أقربيته، كما صار إليه شيخنا العلامة أعلى الله مقامه، أو المفيدة للظن، كما ربما يظهر من غيره.
 (١).

القول بالترجيح هل يجب الاقتصار فيه على المزايا المنصوصة، او يتعدى عنها الى غيرها؟
و لا يخفى ان السبب في الاختلاف و تعدد الاقوال هو اختلاف الاخبار، لان بعضها كما عرفت دلّ على التخيير مطلقاً، و بعضها يدل
على الترجيح ثم التخيير.

و اختلاف الانظار فيما يستفاد منها من لزوم الاقتصار على المزايا المنصوصة أو التعدى عنها الى غيرها من المزايا غير المنصوصة.
(١)

[الاقوال المشار اليها في الترجيح ثلاثة]

الاقوال التي اشار اليها المصنف في الترجيح ثلاثة، و لازم هذه الثلاثة كلها هو تقييد اطلاقات اخبار التخيير المتقدمه:
الاول: تقييد اطلاقات اخبار التخيير بين بلزوم الترجيح بخصوص المزايا المنصوصة في اخبار الترجيح بلا تعدد منها الى غيرها، و هو
مذهب الاخباريين و نسب الى المشهور ايضا.

الثاني: التعدى منها الى غيرها من المزايا غير المنصوصة مما توجب اقوائه ذى المزية و اقربته نوعاً، و ان لم يحصل منها الظن الفعلى
الشخصى.

الثالث: التعدى منها الى غيرها مما يفيد الظن الشخصى الفعلى.

و الى الاول اشار بقوله: «و هم بين من اقتصر على الترجيح بها»، و الى الثانى اشار بقوله: «و من تعدى منها الى سائر المزايا الموجبة
لاقوائه ذى المزية و اقربته».

و حيث انه في قبال ما يفيد الظن الشخصى الفعلى، فلا بد و ان يكون المراد بالاقوائه و الاقريبه النوعية. و الى الثانى ذهب الشيخ
الاجل في رسائله، كما اشار الى ذلك بقوله: «كما صار اليه شيخنا العلامة اعلى الله مقامه» و الى الثالث اشار بقوله:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٧٦

فالتحقيق أن يقال: إن أجمع خبر للمزايا المنصوصة في الاخبار هو المقبولة و المرفوعة (١)، مع اختلافهما و ضعف سند المرفوعة

«او المفيدة للظن كما ربما يظهر من غيره». و لم يذكر المصنف من الذى يظهر من كلامه ذلك.

(١)

[تحقيق فساد الاقوال الثلاثة]

لما كان مختار المصنف (قدس سره) هو التخيير مطلقاً في المتعارضين ... شرع في تحقيق فساد كون الترجيح لازماً من أصله، و منه
يظهر فساد الاقوال الثلاثة المتقدمه.

و لما كان عمدة اخبار الترجيح هي المقبولة و المرفوعة جعلهما هدف التحقيق لما يدل على فساد استفادة لزوم الترجيح منهما بحيث
يعم مورد الفتوى.

و لا بأس بذكر نفس الروايتين تيمناً و تبرّكاً و تميماً للفائدة.

[مقبولة عمر بن حنظلة]

اما المقبولة فهي مقبولة عمر بن حنظلة (قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان او الى القضاة أ يحل ذلك؟ قال عليه السلام: من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت الى ان قال- قلت: فان كان كل رجل يختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما فاختلغا فيما حكما و كلاهما اختلفا في حديثكم. قال عليه السلام: الحكم ما حكم به اعدلهما و أفقهما و اصدقهما في الحديث و اورعهما، و لا يلتفت الى ما يحكم به الآخر. قلت: فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهم على الآخر قال عليه السلام ينظر الى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به من حكمهما، و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك، فان المجمع عليه لا ريب فيه- الى ان قال- قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم. قال عليه السلام: ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب و السنة و خالف العامة فيؤخذ به و يترك ما خالف الكتاب و السنة و وافق العامة. قلت جعلت فداك: أ رأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنة فوجدنا احد الخبرين موافقا للعامة و الآخر مخالفا باي الخبرين يؤخذ؟ قال عليه السلام: ما

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٧٧

جدا (١)، و الاحتجاج بهما على وجوب الترجيح في مقام الفتوى لا- يخلو عن إشكال، لقوة احتمال اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومة لرفع

خالف العامة فيه الرشاد. قلت جعلت فداك: فان وافقهم الخبران جميعا. قال عليه السلام: ينظر الى ما هم اميل اليه حكاهم و قضاتهم فيترك و يؤخذ بالآخر. قلت: فان وافق حكاهم الخبرين جميعا. قال عليه السلام: اذا كان ذلك فارجعه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات) ... [١٤] انتهت هذا الرواية المباركة.

[مرفوعة زرارة]

و اما المرفوعة فهي الرواية التي ذكرها صاحب عوالي اللآلي عن كتب العلامة (قدس سرهما) رفعها عن زرارة (قال سألت أبا جعفر عليه السلام فقلت جعلت فداك: يأتي عنكم الخبران و الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟ فقال عليه السلام: يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر. فقلت يا سيدي: انهما معا مشهوران مأثوران عنكم فقال عليه السلام: خذ بما يقول اعدلهما عندك و اوثقهما في نفسك. فقلت: انهما معا عدلان مرضيان موثقان. فقال عليه السلام: انظر ما وافق منهما العامة فاتركه و خذ بما خالف، فان الحق فيما خالفهم. قلت ربما كانا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع؟ قال عليه السلام: إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك و اترك الآخر. قلت: فانهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع؟ فقال عليه السلام: اذا فتخيرا احدهما فتأخذ به ودع الآخر) [١٥]. (١)

[اشكالات المصنف في الاستدلال بهما على وجوب الترجيح]

قد عرفت انهما مختلفان من جهة كثرة المزاي المرجحة و قلتها، فان المقبولة اكثر، لانه في المرفوعة اقتصر على الاعدل، لان الظاهر من الاوثق في نفسك هو الاعدل،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٧٨

.....

و في المقبولة ضم اليه الافقه و الاصدق و الاورع، و في المقبولة موافقة الكتاب و ليس موجودا في المرفوعة، و في المقبولة الحكم الذي كان حكاهم و قضاتهم اميل اليه، و ليس له ذكر في المرفوعة.

نعم في المرفوعة موافقة الاحتياط و لم تذكر في المقبولة، كما انه أمر في المقبولة بالارجاء عند التساوى، و في المرفوعة بالتخير. و من جهة الترتيب- ايضا- مختلفان فانه في المقبولة الاعدية و الصفات الاخرى للراوى مقدمة على الشهرة، و في المرفوعة الشهرة مقدمة على الاعدية.

و لو كان الترجيح بهذه المزاي لازما لوقع التعارض بين المقبولة و المرفوعة للاختلاف المذكور.

إلما ان يقال: ان المرفوعة ضعيفة السند جدا، و لم توجد في كتب العلامة التي ذكر صاحب العوالي انه نقله عنها. و قد طعن فيها صاحب الحدائق الذي ليس من مبناه الطعن في الروايات. فلا تعارض بين المقبولة و المرفوعة، لان المقبولة مروية في كتب الحديث و قبلها المشهور و لهذا سميت بالمقبولة. فالقائل بلزوم الترجيح يقتصر على المقبولة، و القائل بلزوم الاقتصار على المزاي المنصوصة يقتصر ايضا على ترتيب المقبولة.

و قد اشار المصنف الى ضعف سند المرفوعة بقوله: «و ضعف سند المرفوعة جدا» و ظاهره ايضا ضعف المقبولة سندا إلا ان المرفوعة اشد ضعفا، و لكن بعد ان كان المشهور قبلوها و اعتمدوا عليها و لذا سميت بالمقبولة فضعف سندها منجر بذلك.

و لا يخفى ان الاختلاف و ضعف السند هو الاشكال الاول الذي اشار اليه المصنف في روايات الترجيح.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٧٩

المنازعة و فصل الخصومة كما هو مورد هما، و لا وجه معه للتعدى منه إلى غيره، كما لا يخفى (١).

و لا وجه لدعوى تنقيح المناط، مع ملاحظة أن رفع الخصومة بالحكومة في صورة تعارض الحكامين، و تعارض ما استند إليه من

(١) هذا هو الاشكال الثاني عليها. و حاصله: انه حيث كانت المرفوعة ضعيفة السند جدا فهي غير قابلة للاحتجاج بها، لان المستند لا بد و ان يكون جامعا لشرائط الوثوق و هو منتف في المرفوعة، فالاحتجاج للترجيح بالمزاي لا بد و ان يكون المستند فيه هي المقبولة. إلا ان الاحتجاج بها و الاستناد اليها في مقام الفتوى لا يخلو عن الاشكال.

و وجهه ان مورد المقبولة هو التنازع، و من الواضح ان التنازع لا يعقل فيه التخير، لان التخير لا يرفع الخصومة، لان كل واحد من المتخاصمين يختار ما يوافق مدعاه فلا ترتفع الخصومة، فلا مجال للتخير في مورد التنازع و المخاصمات، و لا ترتفع الخصومة إلا بالترجيح، او بايقاف الدعوى حتى يلقي الامام عليه السلام. و مع كون المورد مما لا يصح فيه التخير فلا وجه للتعدى بواسطة المقبولة التي موردها لا يقبل التخير الى المورد الذي يقبل التخير و هو مقام الفتوى، فيقال بلزوم الترجيح فيه كما في مقام التنازع.

و الى هذا اشار بقوله: «لقوة احتمال اختصاص الترجيح بها» أي بالمقبولة «بمورد الحكومة لرفع المنازعة و فصل الخصومة كما هو مورد هما» لما عرفت من ان مقام التنازع لا يعقل فيه التخير لعدم امكان رفع الخصومة به، و لا بد فيه من الترجيح او الايقاف.

و اشار الى ان مورد المقبولة حيث كان لا يقبل التخير فلا وجه للتعدى عنه الى ما يقبل التخير، بان يكون الحال فيما يقبل التخير هو لزوم الترجيح ايضا بقوله:

«ولا وجه معه» أي لا-وجه مع كون مورد المقبولة مما لا يقبل التخير و هو مورد التنازع «للتعدى منه الى غيره» و هو المورد الذي

يقبل التخير و هو مورد الفتوى. [١٦]

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول؛ ج ٩؛ ص ٨٠

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٨٠

الروايتين لا- يكاد يكون إلا- بالترجيح و لذا أمر عليه السّلام بإرجاء الواقعة إلى لقائه عليه السّلام في صورة تساويهما فيما ذكر من المزايا، بخلاف مقام الفتوى (١) و مجرد مناسبة الترجيح لمقامها أيضا لا- يوجب ظهور الرواية في وجوبه مطلقا و لو في غير مورد الحكومة، كما لا يخفى (٢).

(١) حاصله: انه لا وجه لان يدعى تنقيح المناط بين مورد التنازع و مورد الفتوى، بان الغرض في كل منهما بيان ما هو الحكم، و كما ان مورد التنازع و تعارض الروايات فيه لا ينتهي إلّا بالحكم الشرعي، فكذا مورد الفتوى.

و الوجه في عدم صحة تنقيح المناط: هو لان التعارض لا يرتفع إلّا بالحكم الشرعي البات، فالترجيح في مورد التنازع لبيان الحكم الشرعي البات الذي لا تخيير فيه، و هذا المناط غير موجود في مورد الفتوى عند تعارض الروايات لامكان التخيير فيه.

و بما ذكرنا تعرف انه لا وجه لتنقيح المناط، لانه لا بد في تنقيح المناط من تساوي المقيس و المقيس عليه، و لا تساوي بينهما هنا لما عرفت من ان مورد التنازع مما لا- يقبل التخيير، بخلاف مورد الفتوى فانه يقبل التخيير، و مع هذا الاختلاف بينهما لا وجه لتنقيح المناط و التعدي عن مورد الخصومة الى مورد الفتوى.

و الى هذا اشار بقوله: «و لا وجه لدعوى تنقيح المناط» ليكون الترجيح في مورد التنازع جاريا- ايضا- في مورد الفتوى، فانه لا وجه لوحدة المناط فيهما «مع ملاحظة ان رفع الخصومة» لا يكاد يكون الا «بالحكومة» و «في صورة تعارض الحكمين و تعارض ما استند اليه من الروايتين لا- يكاد يكون إلّا بالترجيح» او بالايقاف «و لذا امر عليه السّلام بإرجاء الواقعة الى لقائه عليه السّلام في صورة تساويهما فيما ذكر من المزايا» و لا مجال للتخيير فيه «بخلاف مقام الفتوى» فان للتخيير مجالا فيه.

(٢) توضيحه: ان مقام الفتوى مما يمكن فيه الامور الثلاثة: الترجيح بالمزايا، و التوقف، و التخيير. و مقام المخاصمة يختص بالترجيح و التوقف، و لا يعقل فيه التخيير.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٨١

و إن أبيت إلا- عن ظهورهما في الترجيح في كلا- المقامين، فلا- مجال لتقييد إطلاقات التخيير في مثل زماننا مما لا يتمكن من لقاء الامام عليه السّلام بهما، لقصور المرفوعة سندا و قصور المقبولة دلالة، لاختصاصها بزمان التمكن من لقائه عليه السّلام (١)، و لذا ما أرجع إلى التخيير بعد فقد

و ليس لقائل ان يقول: ان الترجيح كما يناسب مقام المخاصمة كذلك يناسب مقام الفتوى، فلا مانع من تنقيح المناط في مقام الفتوى بعد ان كان الترجيح يناسب المقامين.

لان مجرد المناسبة بين المقامين بامكان الترجيح فيهما لا يصح تنقيح المناط، بل لا بد من مساواة المقيس و المقيس عليه في عامة الجهات، و حيث كان مورد المقيس عليه و هي المقبولة في خصوص المخاصمة الذي لا يناسبه التخيير، فلا تتم المساواة في عامة الجهات بينهما حتى يصح تنقيح المناط. و الى هذا اشار بقوله: «و مجرد مناسبة الترجيح لمقامها» أي لمقام الفتوى كما هو مناسب لمقام المخاصمة «ايضا لا يوجب ظهور الرواية في وجوبه مطلقا و لو في غير مورد الحكومة» و المخاصمة بحيث يكون شاملا لمقام الفتوى «كما لا يخفى».

(١) حاصله: انه مع التنزل و تسليم دلالة المقبولة و المرفوعة على وجوب الترجيح مطلقا حتى في مقام الفتوى، فلا بد من الاقتصار على

وجوب الترجيح في مقام الفتوى في زمان الحضور دون زمان الغيبة، فان ادلة التخيير مطلقة شاملة لزمان الحضور و زمان الغيبة، و لا تصلح المقبولة و المرفوعة لتقييد هذا الاطلاق بحيث يشمل التقييد زمان الغيبة، لان المرفوعة و ان لم تكن مقيدة بزمان الحضور، إلا ان ضعف سندها جدا مانع عن قابليتها لتقييد مطلقات التخيير، لان المقيد لا بد و ان يكون بالغا مرتبة الحجية حتى يكون صالحا لتقييد المطلقات، فان المطلق انما يجب تقييده بالمقيد لكون المقيد حجة اقوى منه، و المرفوعة حيث انها ليست بحجة لضعفها جدا فلا تصلح لتقييد مطلقات التخيير.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٨٢

الترجيح (١)، مع أن تقييد الاطلاقات الواردة في مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين - بلا- استفعال عن كونهما متعادلين أو متفاضلين، مع

و اما المقبولة فمضافا الى ما عرفت من ان صدرها مختص بمورد الحكومة و المخاصمة، و مع التنزل عنه فان ذيلها مختص بزمان الحضور، فلو كانت شاملة لمقام الفتوى لاختص ذلك بالفتوى في زمان الحضور و لا تشمل الفتوى في زمان الغيبة، لانه عليه السلام بعد فرض تساوي المتعارضين امره بالارجاء الى ان يلقي الامام عليه السلام، و الارجاء الى ان يلقي الامام مختص بزمان الحضور، فلو كانت المقبولة شاملة لمقام الفتوى لكانت دالة على وجوب الترجيح في زمان الحضور دون الغيبة، فلا تكون المقبولة صالحة لتقييد اطلاق ادلة التخيير حتى في زمان الغيبة و ان كانت شاملة لمقام الفتوى.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و ان ابنت الا عن ظهورهما» أى المرفوعة و المقبولة «في الترجيح في كلا المقامين» أى في مقام الحكومة و مقام الفتوى و مع ذلك «فلا مجال لتقييد اطلاقات التخيير» حتى «في مثل زماننا» و هو زمان الغيبة الذي هو «مما لا يتمكن من لقاء الامام عليه السلام» فيها «بهما» أى بالمرفوعة و المقبولة، فمتعلق هذا الجار و المجرور هو قوله فلا مجال لتقييد اطلاقات التخيير. و حاصله: انه مع التنزل و تسليم ظهور المرفوعة و المقبولة لشمول الترجيح لمقام الفتوى فلا مجال لتقييد اطلاقات التخيير بهما «لقصور المرفوعة سندا» فليست بالغة مرتبة الحجية حتى تصلح لتقييد المطلقات المذكورة «و قصور المقبولة دلالة لاختصاصها» بواسطة ذيلها «بزمان التمكن من لقائه عليه السلام» و هو زمان الحضور فانه في ذيلها بعد فرض التساوي امر عليه السلام بالارجاء الى لقائه عليه السلام.

(١) هذا شاهد على اختصاص المقبولة بزمان الحضور. و حاصله: ان تقييد المطلق على نحوين فانه: تارة يكون موجبا لتضييق دائرة الاطلاق في خصوص بعض افراد المطلق، كما لو قال اكرم العالم، ثم ورد تقييده بخصوص العادل من افراد العالم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٨٣

ندرة كونهما متساويين جدا- بعيد قطعا، بحيث لو لم يكن ظهور المقبولة في ذاك الاختصاص لوجب حملها عليه أو على ما لا ينافيها من الحمل على الاستحباب، كما فعله بعض الاصحاب (١)، و يشهد به الاختلاف

و اخرى يكون التقييد موجبا لا خراج بعض افراد المطلق من دون دلالة له على التخصيص ببعض الافراد، و في مثله لا بد و ان يكون الاخراج غير منته، لاهمال الاطلاق و عدم العمل به اصلا لاستلزامه لغوية الاطلاق. و المقبولة لو كانت دالة على وجوب الترجيح حتى في زمان الغيبة لكانت دالة على ان المتعارضين عند عدم تساويهما لا بد من الترجيح و عند تساويهما لا بد من ايقاف العمل بهما، فلا يبقى مورد لاطلاقات التخيير.

لا- يقال: ان الايقاف انما هو في زمان الحضور، لان الايقاف حتى يلقي الامام عليه السلام مما يختص بزمان الحضور، فيبقى مورد التخيير عند تساويهما في زمان الغيبة.

فانه يقال: ان وجوب الايقاف لما وجب فيه الترجيح فلا بد و ان يكون الطرفان في زمان الحضور، فلا وجه لان يكون احد الطرفين و هو وجوب الترجيح شاملا لزمان الغيبة دون وجوب الايقاف، و مع شمول الايقاف لزمان الغيبة لا يبقى مورد لاطلاق ادلة التخيير. و الى هذا اشار بقوله: «و لذا ما ارجع الى التخيير بعد فقد الترجيح».

(١) هذا هو الاشكال الثالث على كون ادلة الترجيح مقيدة لاطلاق ادلة التخيير.

و حاصله: ان مرجع الاطلاق و التقييد هو حمل المطلق على المقيد، و حيث يكون التقييد مخرجا لافراد المطلق كما عرفت، لا بد و ان لا يكون المطلق محمولا على الفرد النادر، و لازم وجوب الترجيح و تقييد اطلاقات التخيير بادلته هو لزوم حمل اطلاقات التخيير على الفرد النادر، لانه قلما يكون المتعارضان متساويين من جميع الجهات، و الغالب في المتعارضين هو وجود احدي المزايا المذكورة في ادلة الترجيح في احد المتعارضين، فمع لزوم الترجيح في المتعارضين مطلقا يلزم حمل اطلاقات التخيير على الفرد النادر و هو قبيح، فلو كانت ادلة الترجيح سالمة عن كل اشكال

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٨٤

الكثير بين ما دل على الترجيح من الاخبار (١).

و ظاهرة في وجوب الترجيح مطلقا لوجب رفع اليد عن احد ظهورين فيها: اما عن ظهورها في الاطلاق و الشمول لمقام الفتوى، و بقاء ظهور الوجوب فيها على حاله مختصا بمورد الحكومة و المخاصمة. او عن ظهورها في الوجوب و حملها على الاستحباب، و بقاء شمولها لمقام الفتوى على حاله حتى لا يلزم حمل اطلاقات التخيير على الفرد النادر.

و قد اشار الى ندره تساوي المتعارضين بقوله: «مع ندره كونهما متساويين جدا» و جدا من متعلقات الندره: أى ان كون المتعارضين متساويين من جميع الجهات نادر جدا، و حمل اطلاقات التخيير على الفرد النادر «بعيد قطعاً»، و لازم كون الترجيح واجبا مطلقا مع غلبة وجود احدي المزايا الموجبة للترجيح في احد المتعارضين هو حمل اطلاقات التخيير على الفرد النادر الذي هو بعيد قطعاً.

و قد اشار الى لزوم رفع اليد عن احد الظهورين حتى لا يلزم حمل اطلاقات التخيير على الفرد النادر بقوله: «بحيث لو لم يكن ظهور المقبولة في ذاك الاختصاص» و هو مورد الحكومة و المخاصمة «لوجب حملها عليه» مع بقاء ظهور الوجوب فيها على حاله «او» و جب حملها «على ما لا- ينافيها» أى على ما لا ينافي اطلاقات التخيير بوجه آخر «من الحمل على الاستحباب» و ابقاء شمولها لمورد الفتوى «كما فعله بعض الاصحاب».

(١) هذا شاهد الحمل على الاستحباب .. و وجهه: ان اختلاف ادلة الترجيح من جهة الترتيب و من جهة نفس المرجحات من ناحية الكثرة و القلة يشهد بان الامر فيها استجابي، و إلا لوقعت المعارضة بين ادلة الترجيح بانفسها، و لما كان في حملها على الاستحباب يرتفع التنافي بينها و يرتفع التنافي بينها و بين اطلاقات التخيير ايضا، لذا كان هذا الاختلاف شاهدا على ان الامر فيها للاستحباب لا للوجوب.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٨٥

و منه قد انقذ حال سائر أخباره (١)، مع أن في كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظراً، ووجه قوة احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجة، بشهادة ما ورد في أنه زخرف، و باطل، و ليس بشيء، أو أنه لم نقله، أو أمر بطرحه على الجدار، و كذا الخبر الموافق للقوم، ضرورة أن أصالة عدم صدوره تقيية بملاحظة الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لو لا القطع به غير جارية، للوثوق حينئذ بصدوره كذلك، و كذا الصدور أو الظهور في الخبر المخالف للكتاب يكون موهونا بحيث لا يعمه أدلة اعتبار السند و لا الظهور، كما لا يخفى، فتكون هذه الاخبار في مقام تميز الحجة عن اللاحجة لا ترجيح الحجة على

الحجة (٢)،

(١)

[حكم سائر الاخبار المشتملة على المرجحات]

أى مما ذكرنا من الاشكالات على المرفوعة و المقبولة: من عدم الاطلاق فيها بحيث يشمل مورد الفتوى تارة، و من كونها مختصة بزمان الحضور اخرى، و من لزوم حملها على ما لا ينافى اطلاقات التخيير بحملها على الاستحباب ثالثة- يظهر الحال فى الاخبار الأخر التى ذكرها الشيخ الاجل فى رسائله للدلالة على وجوب الترجيح فى مقام الفتوى فى زمان الغيبة.

(٢)

[دلالة اخبار موافقة الكتاب و مخالفة العامة على تمييز الحجة على اللاحجة]

لا يخفى ان المزايا المذكورة فى ادلة الترجيح مختلفة: بعضها يرجع الى صفات الراوى كالأعدلية و امثالها، و بعضها يرجع الى نفس الرواية ككونها مشهورة او غير مشهورة، و بعضها يرجع الى الحكم فى الرواية كموافقة الكتاب و مخالفة العامة. و الغرض المناقشة فى عدم مزية موافقة الكتاب و مخالفة العامة من مزايا الترجيح، لان الترجيح لا بد فيه من فرض الروايتين مشمولتين لادلة الاعتبار لو لا المعارضة، فتكون المرجحات موجبة لترجيح احدى الحجتين على الأخرى، لا ان تكون المزية موجبة لتمييز الحجة عن اللاحجة. و يحتمل قويا فى هاتين المزيتين كونهما لتمييز الحجة عن اللاحجة لا لترجيح الحجة على الحجة، ففى عددهما من مزايا الترجيح نظر، لان

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٨٦

.....

الضابط فى مورد الترجيح كون الرواية حجة لو لا المعارضة، بحيث تكون الرواية جامعة لجميع شرائط الحجية، و بالمعارضة تسقط فعليه حجيتها، و حينئذ يكون الترجيح لترجيح حجة على حجة، و الرواية المخالفة للكتاب غير حجة لما ورد من الاخبار فى الخبر المخالف للكتاب بمضامين كلها تقتضى ان الخبر المخالف للكتاب خارج عن دائرة الحجية، كما مر ذكرها فى مبحث حجية الظن، كمضمون ان الخبر المخالف للكتاب زخرف و باطل، و فى بعضها انه ليس بشىء، و فى بعضها ان ما خالف قول ربنا لم نقله، و فى بعضها امر عليه السلام بطرحه على الجدار.

و مثله فى الخبر الموافق للعامة، فانه ورد الامر بترك موافقة العامة، لان الرشد فى خلافهم، و فى بعضها اجاب الامام عليه السلام السائل له عن حكم امر حادث لا بد له من معرفته، فقال له عليه السلام: (ائت فقيه البلد فاستفته من امرك فاذا افتاك بشىء فخذ بخلافه فان الحق فيه)[١٧] و فى بعضها ذكر التعليل للاخذ بما خالف العامة فيما ورد عن ابى عبد الله عليه السلام: (قال عليه السلام: أ تدرى لم امرتم بالاخذ بخلاف ما تقول العامة).

فقلت: لا فقال عليه السلام: ان عليا عليه السلام لم يكن يدين الله بدين الا خالف عليه الامة الى غيره ارادة لابطال امره، و كانوا لا يسألون امير المؤمنين عليه السلام عن الشىء الذى لا يعلمونه، فاذا افتاهم جعلوا له ضدا من عندهم ليلتبسوا على الناس)[١٨].

و مثله ما جاء فى رواية عبيد بن زرارة عن الصادق عليه السلام (قال عليه السلام:

ما سمعته منى يشبه قول الناس فيه التقيه، و ما سمعت منى لا يشبه قول الناس فلا تقيه فيه)[١٩].

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٨٧

.....

و توضيح الحال لكون ما وافق العامة و ما خالف الكتاب خارجا عن الحجية:

اما في الخبر الموافق للعامة فان في حجية الخبر اصولا ثلاثة: اصالة تصديق العادل في الصدور، و اصالة الظهور، و اصالة كون الصدور لبيان الواقع، و من الواضح انه مع الاخبار المتقدمة فيما وافق العامة لا مجال لاصالة الصدور لبيان الواقع، فان الخبر الموافق لهم لو كان موثوق الصدور او مقطوعا بصدوره و كان قوى الظهور في مضمونه او كان نصا فيه فلا مجال للاخذ به، لدلالة تلك الاخبار على ان جهة صدوره كان لاجل التقيّة، فهو خارج عن الحجية لعدم تمامية اصالة الصدور فيه لبيان الواقع، فانه مع دلالة الاخبار المذكورة على ان الموافق للعامة قد صدر لا لبيان الواقع بل كان صدوره للتقيّة لا مجال لاصالة الصدور فيه، فلا يكون مستوفيا لشرائط الحجية.

فاتضح مما ذكرنا: ان معارضة الخبر المخالف للعامة و الخبر الموافق لهم من معارضة الحجّة باللاحجة، لان الخبر الموافق للعامة غير داخل فيما هو الحجّة، فعد مخالفة العامة من المرجحات لا وجه له، بل هي في مقام تمييز الحجّة عن اللاحجة.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «ضرورة ان اصالة عدم صدوره تقيّة» أي ان اصالة عدم صدور الخبر الموافق للعامة تقيّة، بان يكون اصالة كونه لبيان الواقع «بملاحظة الخبر المخالف لهم» أي للعامة حتى «مع الوثوق بصدوره» أي بصدور الخبر الموافق لهم «لولا القطع به» أي حتى مع القطع بصدور الموافق «غير جارية» هذا خبر لاسم ان المتقدم و هو اصالة عدم صدوره تقيّة، و التقدير ان اصالة عدم صدوره تقيّة غير جارية في مقام معارضته بالخبر المخالف لهم «للوثوق حينئذ بصدوره كذلك» أي للتقيّة، ففي حال معارضته بالخبر المخالف للعامة يحصل الوثوق بان الخبر الموافق للعامة كان صدوره للتقيّة لا لبيان الواقع، و مع الوثوق بكونه للتقيّة لا مجال لاصالة صدوره لبيان الواقع، و اذا كان لا مجال لجريان اصالة جهة الصدور فيه فيكون مما لم يتم فيه شروط الحجية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٨٨

.....

فاتضح مما ذكرنا: ان الموافقة و المخالفة لهم لتمييز الحجّة عن اللاحجة، لا لترجيح احدي الحجيتين على الاخرى، فعد مزية مخالفة العامة من المزايا بالمرجحة غير صحيح، لما عرفت من ان ضابط الترجيح هو كون الخبر مما تم فيه شرائط الحجية، لانه حينئذ يكون الترجيح من باب رجحان احدي الحجيتين على الاخرى.

اما اذا كان فاقد المزية خارجا عن دائرة الحجية، فالمزية تكون لتمييز الحجّة عن اللاحجة، لا لترجيح احدي الحجيتين على الاخرى. و اما في الخبر المخالف للكتاب فان ما ورد فيه من المضامين المتقدمة - كقوله عليه السلام انه زخرف، و باطل، و انه لم نقله، و الامر بطرحه على الجدار، و عدم العمل به - يوجب الوهن في اصالة تصديق العادل بالنسبة اليه، و في اصالة الظهور فيه ايضا، فانه بعد قوله عليه السلام: (ما خالف قول ربنا لم نقله) الدال على ان المخالف للكتاب لا يقولونه و ليس بصادر منهم عليه السلام لا تكون اصالة تصديق العادل المقتضية للصدور جارية، بل تكون موهونة فيما اذا كان الخبر من الظنون النوعية، و اذا كان موثوق الصدور او مقطوع الصدور فلا بد و ان يكون الراوي قد اخطأ فيما سمعه عنهم، فتكون اصالة الظهور موهونة، فلا يكون الخبر المخالف للكتاب مما تمت فيه شرائط الحجية، و لا - تعمه ادلة اعتبار السند، و لا - دليل اعتبار الظهور، فمعارضته بالخبر الموافق للكتاب من معارضة الحجّة باللاحجة، و عليه فتكون مزية موافقة الكتاب لتمييز الحجّة عن اللاحجة، لا لترجيح الحجّة على الحجّة.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و كذا الصدور او الظهور في الخبر المخالف للكتاب يكون موهونا» تارة من جهة السند، و اخرى من جهة الظهور «بحيث» يكون خارجا عن الحجية «و لا - يعمه ادلة اعتبار السند و لا - دليل اعتبار الظهور كما لا يخفى» و عليه «فتكون هذه

الاجبار» الدالة على الاخذ بالخبر الموافق للكتاب دون الخبر المخالف له «في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة لا» في مقام «ترجيح الحجة على الحجة» لتكون من باب الترجيح.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٨٩

فافهم (١).

(١) لعله اشارة الى ان مخالفة الكتاب على نحوين: تارة بنحو التباين، و اخرى بنحو العموم والخصوص، و الاخبار المتقدمة ظاهرة في المخالفة على نحو التباين، لان المخالفة بنحو العموم والخصوص مما لا ريب فيها، و لذا جاز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد. و عليه فلا مانع من عد الموافقة للكتاب من المرجحات، لان الخبر المخالف للكتاب على نحو العموم والخصوص جامع لشرائط الحجية، و لا يكون المقام من باب تمييز الحجة عن اللاحجة فيما لو عارضه خبر آخر موافق للكتاب، بل من باب ترجيح احدي الحجتين على الاخرى.

و مثله الحال في موافقة العامة، فان الاخبار الواردة في غير فرض التعارض انما تدل على ترك ما تفرد به العامة، كأمره عليه السلام بالرجوع الى قاضي البلد و الاخذ بخلافه، و كالتعليل في وجه امرهم بخلاف ما ذهب اليه العامة من انهم كانوا يسألون عليا امير المؤمنين عليه السلام ثم يجعلون له ضدا من عند انفسهم.

و اما الموافقة في مورد التعارض ففرضها فرض عدم كون الحكم مما تفرد به العامة، مضافا الى ان المتعارضين ربما يكونان دالين على حكمين كليهما موافقين للعامة، كما في المرفوعة فانه فرض فيها موافقتها تارة لما عند العامة و مخالفتها اخرى معا لهما، و هذا يدل على ان مورد المعارضة ليس دائما يكون احد الخبرين موافقا لما تفرد به العامة، مع ان المتعارضين الموافقين للعامة ربما يكونان دالين على حكمين متنافيين بالسلب و الايجاب، و لا يعقل ان يكون الرشد في خلاف السلب و الايجاب معا. هذا مضافا الى ان موافقة الكتاب و مخالفة العامة قد ذكرا في المقبولة، و في المرفوعة بعد ذكر جملة من المرجحات، فلو كان ذلك من باب تمييز الحجة عن اللاحجة لكان ذكرهما متقدما على بقية المرجحات.

فاتضح: ان دعوى موافقة العامة دائما حتى في مورد التعارض من باب تمييز الحجة عن اللاحجة لا يخلو عن اشكال.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٩٠

و إن أبيت عن ذلك، فلا محيص عن حملها توفيقا بينها و بين الاطلاقات، إما على ذلك أو على الاستحباب كما أشرنا إليه آنفا، هذا (١) ثم إنه لو لا التوفيق بذلك للزم التقييد أيضا في أخبار المرجحات، و هي آية عنه، كيف يمكن تقييد مثل: ما خالف قول ربنا لم أقله، أو زخرف، أو باطل؟ ... كما لا يخفى (٢).

(١) حاصله: انه لو قلنا بان موافقة الكتاب و مخالفة العامة من المرجحات، و شأنهما شأن المزاي الأخر المذكورة معهما كالأعدلية و الشهرة، إلما انه لما عرفت من كون عمدة اخبار الترجيح المقبولة، و قد مر الاشكال عليها: تارة بانها واردة في مورد الخصومة و المحاكمة، و اخرى بان موردها زمان الحضور، و ثالثة بلزوم حمل مطلقات التخيير على الفرد النادر، فلا بد من حملها على ما لا ينافي اطلاق ادلة التخيير، اما على اختصاص وجوب الترجيح بمورد الحكومة او على الاستحباب.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و ان أبيت عن ذلك» أي و ان أبيت عن قبول ما ذكرنا: من كون موافقة الكتاب و مخالفة العامة لتمييز الحجة عن اللاحجة، بل كان حالهما حال غيرهما من المزاي المذكورة معهما واردة للترجيح «فلا محيص عن حملها» على ما لا ينافي اطلاقات التخيير «توفيقا بينها و بين الاطلاقات اما على ذلك» أي على لزوم الترجيح بالمزاي المذكورة في مورد الحكومة «او على الاستحباب».

(٢) حاصلة: انه لو لم نحمل اخبار الترجيح على ما ذكرنا، و قلنا بان المزايا المذكورة في اخبار الترجيح كلها للترجيح حتى موافقة الكتاب و مخالفة العامة، فلا بد من تقييد مطلقات اخبار موافقة الكتاب و مخالفة العامة بغير الموافقة و المخالفة في مورد التعارض، لوضوح ظهور تلك المطلقات في كون المخالف لكتاب الله و الموافق للعامة مطلقا ليس بحجة من رأس، و لكنها في مورد التعارض تكون حجة مرجوحه، لان الترجيح لا بد فيه من فرض الحجية أولا ثم تقديم الراجح. و حينئذ يرد اشكال آخر:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٩١

فتلخص - مما ذكرنا- أن اطلاقاات التخيير محكمه، و ليس في الاخبار ما يصلح لتقييدها. نعم قد استدل على تقييدها، و وجوب الترجيح في المتفاضلين (١) بوجوه آخر:

و هو ان ظهور تلك المطلقات آب عن التخصيص و التقييد، فان قوله عليه السلام ما خالف قول ربنا لم نقله، او انه زخرف و باطل، و مثل مضمون قوله عليه السلام في مقام موافقة العامة ائت فقيه البلد و استفتته و خذ بخلافه فان الحق فيه آب عن التقييد ... و مرجع هذا الى اشكال رابع على اخبار الترجيح في خصوص موافقة الكتاب و مخالفة العامة.

و لا- يخفى ان ظاهر المتن ان التوفيق بما ذكره بين مطلقات اخبار التخيير و اخبار الترجيح يقتضى صحة كون الموافقة للكتاب و المخالفة للعامة من المرجحات، مع انه حيث تكون اخبارها المطلقة آية عن التقييد فالتوفيق المذكور لا يصح كونها من المرجحات حتى في مورد الحكومة، بل لا- بد من انها حتى في هذا المورد لتمييز الحجة عن اللاحجة لا من المرجحات. و كذا بالحمل على الاستحباب فان المخالف لكتاب الله و الموافق للعامة لا يجوز العمل عليه لانه ليس بحجة، لا انه يستحب العمل بالموافق لكتاب الله و المخالف للعامة بالنسبة الى المخالف لكتاب الله و الموافق للعامة.

(١) هذا ملخص ما مر: من ان الاصل العملى و ان كان يقتضى الاخذ بما فيه المزية، إلا انه لا مجرى له مع اطلاقاات التخيير، لوضوح ان الرجوع الى الاصل العملى انما هو حيث لا يرد دليل لفظى على خلافه، و بعد ورود اطلاقاات التخيير فلا وجه لجريانه. و اما اخبار الترجيح و تقييد مطلقات التخيير بها فقد عرفت انه لا وجه له ايضا، لما يرد عليها من الاشكالات المتقدمة. فالحق في تعارض الخبرين هو التخيير بينهما في مقام الفتوى.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٩٢

منها: دعوى الاجماع على الاخذ بأقوى الدليلين (١).

و فيه أن دعوى الاجماع- مع مصير مثل الكليني إلى التخيير، و هو في عهد الغيبة الصغرى و يخالط النواب و السفراء، قال في ديباجة الكافي:

و لا نجد شيئا (٢) أوسع و لا أحوط من التخيير (٣)- مجازفة.

(١)

[الاستدلال على وجوب الترجيح بوجوه آخر]

قد استدل القائلون بلزوم الترجيح في المتعارضين بوجوه آخر:

منها الاجماع المدعى على لزوم الاخذ بأقوى الدليلين. و لا ريب ان المزايا المذكورة مما توجب قوة الدليل الواجد لها على الفاقد لها، فان الدليل الذى يكون راويه اعدل هو اقوى من حيث السند من الدليل الذى راويه ليس باعدل، و الرواية التى تكون مشهورة هي اقوى من الرواية غير المشهورة، و الرواية التى يكون حكمها موافقا للكتاب او مخالفا للعامة هي اقوى من حيث جهة الصدور من

الرواية المخالفة للكتاب او الموافقة للعامه.

(٢)

[الاجماع على الأخذ بأقوى الدليلين و منعه]

توضيحه: ان الصحيح من مسالك الاجماع هو الاجماع الحدسي كما مر بيانه في مبحث الاجماع. و مع مصير الكليني (قدس سره) الى التخيير في المتعارضين لا وجه لدعوى الاجماع، لان حياة الكليني (قدس سره) كانت في الغيبة الصغرى، و كان مخالفا لنواب الامام و سفرائه فيها، و ذهاب الكليني الى التخيير يكشف عن ان رأى السفراء لم يكن على الترجيح، و إلا لما قال بالتخيير.

(٣) حاصله: ان الكليني (قدس سره) يقول انه ليس هناك شيء اوسع من التخيير في المتعارضين و لا احوط منه. و لا يخفى ان كلامه (قدس سره) ظاهر بذهابه الى التخيير و انه اوسع و احوط: اما كونه اوسع فواضح، لان الاخذ بأى واحد من الخبرين اوسع من الاخذ بخصوص احدهما. و اما كونه احوط فقد يكون المراد من احوطيته هو كون ادلة التخيير اقوى من ادلة الترجيح، و لا ريب ان الاخذ بأقوى الدليلين احوط، او انه احوط لكونه عملا بكلا الدليلين و هو احوط من الاخذ باحدهما.

و الله العالم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٩٣

و منها: أنه لو لم يجب ترجيح ذى المزية، لزم ترجيح المرجوح على الراجح و هو قبيح عقلا، بل ممتنع قطعاً (١). و فيه انه إنما يجب الترجيح لو كانت المزية موجبة لتأكد ملاك الحجية في نظر الشارع، ضرورة إمكان أن تكون تلك المزية بالاضافة إلى ملاكها من قبيل الحجر في جنب الانسان، و كان الترجيح بها بلا مرجح، و هو قبيح كما هو واضح (٢)، هذا مضافاً إلى ما هو في الاضراب من الحكم

قوله: «مجازفة الخ» هذا خبر إن و التقدير ان دعوى الاجماع على الترجيح مجازفة مع ذهاب الكليني الى التخيير.

(١)

[الترجيح بحكم العقل و منعه]

توضيح هذا الوجه ان الخبر الواجد للمزية هو الراجح، و الخبر الفاقد للمزية هو المرجوح، فلو لم يكن العمل على طبق الراجح واجبا بان يكون الحكم هو التخيير بينهما لزم ترجيح المرجوح على الراجح، لوضوح ان الحكم بالتخيير بينهما معناه مساواتهما و الغاء رجحان الراجح، و من البين ان ترجيح المرجوح على الراجح قبيح عقلا، بل ممتنع قطعاً على الشارع.

و لا يخفى انه لو تم هذا الدليل لكان لازمه تقديم الخبر ذى المزية مطلقا سواء كانت المزية منصوصة أو غير منصوصة، و لكان لازمه عدم امكان القول بالتخيير، لوضوح انه بعد تمامية البرهان العقلي على لزوم الترجيح لما هو واجد للمزية لا يعقل الاخذ بظهور اخبار التخيير، لعدم امكان مصادمة الظهور لما قام الدليل العقلي عليه.

(٢) توضيح ما اجاب به (قدس سره) عن هذا الوجه و هو ان كبرى هذه القضية و هو ان ترجيح المرجوح على الراجح قبيح مسلمة، و لكن الفساد ناشئ من تطبيقها على ما نحن فيه.

و بيان ذلك: ان مساواة فاقد المزية لواجدها انما يكون من مصاديق هذه الكبرى و من ترجيح المرجوح على الراجح، حيث تكون تلك المزية في الواجد موجبة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٩٤

.....

لاقوائية ملاك الحجية في الواجد بالنسبة الى ملاك الحجية في الفاقد، و ليس كل مزية في الواجد تكون موجبة لقوة ملاك الحجية في نظر الشارع، فان من الجائر ان تكون المزية بالنسبة الى ملاك الحجية اجنبية تماما، و من قبيل الحجر في جنب الانسان، فان وجود الحجر في جنب الانسان غير مرتبط بإنسانيته، و حيث تكون تلك المزية اجنبية تماما عن اقوائية ملاك الحجية في احد الخبرين في نظر الشارع فترجيح الواجد لها حينئذ على الفاقد يكون ترجيحا من غير مرجح، لا ان مساواة الفاقد للواجد من ترجيح المرجوح على الراجح، لوضوح ان الواجد للمزية اذا كانت المزية فيه اجنبية عن قوة ملاك الحجية فيكون ملاك الحجية في الواجد و الفاقد على حد سواء، فترجيح الواجد- حينئذ- على الفاقد بالنسبة الى ملاك الحجية من الترجيح بلا مرجح، لفرض كون تلك المزية اجنبية عنه، و لا موجب آخر للترجيح، فالترجيح حينئذ يكون بلا مرجح، و ينقلب الحال للزوم المساواة على الفرض، و ترجيح الواجد على الفاقد يكون من الترجيح بلا مرجح.

هذا بالنسبة الى اصل المزية. و اما بالنسبة الى المزايا المنصوصة، فحيث عرفت ان القدر المتيقن منها هو اما مورد الحكومة او زمان الحضور. اما بالنسبة الى مورد الفتوى في زمان الغيبة فلا دلالة لها على كونها موجبة لاقوائية ملاك الحجية فيه في نظر الشارع، فلا يكون الحكم بالمساواة بين الواجد و الفاقد في زمان الغيبة في مقام الفتوى من ترجيح المرجوح على الراجح، بل اطلاقات التخيير تقتضى المساواة بينهما، فلا يكون الحكم بالتخيير من ترجيح المرجوح على الراجح، بل يكون لزوم تقديم الواجد على الفاقد من الترجيح بلا مرجح، لعدم ثبوت ما يقتضى الترجيح.

فظهر مما ذكرنا: ان عدم القول بالترجيح في زمان الغيبة في الخبرين المتعارضين ليس من مصاديق ترجيح المرجوح على الراجح، لانه انما يكون من مصاديقها حيث تكون المزية موجبة لاقوائية ملاك الحجية في نظر الشارع و لم يثبت ذلك.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٩٥

بالقبح إلى الامتناع، من أن الترجيح بلا مرجح في الافعال الاختيارية و منها الاحكام الشرعية، لا يكون إلا قبيحا، و لا يستحيل وقوعه إلا- على الحكيم تعالى، و إلا فهو بمكان من الامكان، لكفاية إرادة المختار علة لفعله، و إنما الممتنع هو وجود الممكن بلا علة، فلا استحالة في ترجيحه تعالى للمرجوح، إلا من باب امتناع صدوره منه تعالى، و أما غيره فلا استحالة في ترجيحه لما هو المرجوح مما باختياره.

و بالجملة: الترجيح بلا مرجح بمعنى بلا علة محال، و بمعنى بلا داع عقلاني قبيح ليس بمحال، فلا تشبه (١).

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و فيه انه انما يجب الترجيح» لواجد المزية على فاقدها «لو كانت المزية موجبة لتأكد ملاك الحجية في نظر الشارع» و قد عرفت انه ليس كل مزية موجبة لتأكد ملاك الحجية في نظر الشارع «ضرورة امكان ان تكون تلك المزية بالاضافة الى ملاكها» أى الى ملاك الحجية «من قبيل الحجر في جنب الانسان» فلا تكون تلك المزية موجبة لتأكد ملاك الحجية. و قد اشار الى انه حيث تكون تلك المزية اجنبية عن تأكد ملاك الحجية ينقلب الحال و يكون الترجيح بها من الترجيح بلا مرجح بقوله: «و كان الترجيح بها بلا مرجح و هو قبيح كما هو واضح» لبداهة ان الترجيح مع فرض كون تلك المزية اجنبية عن تأكد ملاك الحجية يكون الترجيح بها بلا مرجح، لان الترجيح بما لا يقتضى الترجيح من الترجيح بلا مرجح.

(١) المراد من الاضراب هو قولهم: بل ممتنع عقلا.

و محصل مرامهم: انه لو لم يجب ترجيح الواجد للمزية على الفاقد لها لزم ترجيح المرجوح على الراجح، و ترجيح المرجوح على

الراجح قبيح عقلا، بل مضافا الى قبحه عقلا انه ممتنع قطعاً، ففيه محذوران: القبح العقلي، و الامتناع الذاتي.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٩٦

.....

و حاصل ما يقوله المصنف: ان كون ترجيح المرجوح على الراجح في مقامنا من الممتنع بالذات فيه خلط بين موارد هذه القاعدة. و توضيح ذلك: ان هناك نزاعاً بين العدلية و الاشاعرة في افعاله تبارك و تعالي، مع فرض كون الفعل خالياً عن أى غرض و عن أى مصلحة. فذهب الاشاعرة الى انه لا مانع من صدور الفعل الخالي عن أى مصلحة و غرض منه تعالي شأنه. و قال العدلية بقبحه من جهة، و بامتناعه من جهة اخرى مع تسالم الطرفين على ان الفعل لا بد من صدوره عن ارادة و اختيار، لان صدور الفعل بلا ارادة منه تعالي و لا اختيار مرجعه الى جواز حصول المعلول بلا علة، و هو من الترجيح بلا مرجح، و قد اطبق الكل على محالته.

و الاشاعرة حيث انكروا الحسن و القبح العقلي و قالوا بإمكان الارادة الجزافية قالوا لا مانع من صدور الفعل الخالي عن أى غرض و مصلحة منه تعالي شأنه، لانه انما لا يصدر منه الفعل الخالي عن الغرض و المصلحة لانه قبيح حيث لا بد و ان يكون فعله حسناً اما بالذات او بالعرض، و فعل ما ليس فيه غرض و لا مصلحة قبيح فعله من الحكيم، و هذا انما يلزم عند من يرى الحسن و القبح العقلي. اما من لا يرى ذلك فلا مانع عنده من صدور الفعل منه تعالي بلا مصلحة و لا غرض، و يكفي في صدور الفعل منه تعالي نفس الارادة و الاختيار، فلا يكون الفعل الخالي عن المصلحة و الغرض من المعلول بلا علة، لفرض كونه صادراً عن ارادة و اختيار. نعم لازم ذلك هو الارادة الجزافية، لانه مع فرض خلو الفعل عن المصلحة و الغرض تكون ارادته من الجزاف، و لذا قالوا بإمكان الجزافية له تبارك و تعالي شأنه عن ذلك علواً كبيراً.

و العدلية بعد ان اثبتوا الحسن و القبح العقلي اوردوا عليهم: بان فعل ما ليس فيه غرض و لا مصلحة بالنظر الى نفس صدور الفعل بلا مصلحة و لا غرض هو قبيح عقلاً فلا يصدر منه، تعالي شأنه عن صدور القبيح منه، و بالنظر الى نفس الارادة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٩٧

.....

الجزافية فهي ممتنع عقلاً، لان الارادة المتعلقة بالفعل الخالي عن المصلحة و الغرض حيث انها بنفسها موجود من الموجودات فهي مما تحتاج الى علة، فان كانت العلة المرجحة لتحقيقها و تعلقها بهذا الفعل الخالي عن كل شيء دون غيره هو ارادة اخرى يلزم التسلسل، و ان كان تحققها من غير علة يلزم كون هذه الارادة المتعلقة بالفعل الخالي عن كل شيء من المعلول بلا علة، و هو من الترجيح بلا مرجح المسلم بطلانه عند الكل. فالمانع بالنسبة الى نفس صدور الفعل الخالي عن كل شيء هو القبيح، و المانع بالنسبة الى نفس الارادة الجزافية هو الامتناع.

و لا يخفى ان الكلام في هذه المسألة خارج عن مقامنا، لان المفروض في مقامنا ان هناك شيئين في كل واحد منهما مصلحة و غرض، غاية ان المصلحة و الغرض في احدهما اقوى من الآخر. فالكلام في تلك المسألة في الترجيح بلا مرجح. و الكلام في هذه المسألة هي في ترجيح من فيه رجحان على ما هو ارجح منه، و هو يرجع الى ترجيح المرجوح على الراجح. و لما كان تقديم المرجوح على الراجح لدواع غير عقلانية لا امتناع فيه، بل كثيراً ما يصدر من غير الحكيم، لذلك كان ترجيح المرجوح على الراجح لا يصدر منه تعالي لانه قبيح، حيث انه لا بد و ان يكون لدواع غير عقلانية، لا لان ارادته من المعلول بلا علة.

فظهر مما ذكرنا: ان مورد الامتناع العقلي هو الارادة الجزافية المتعلقة بالفعل الخالي عن الغرض و المصلحة، و هو من الترجيح بلا

مرجح، و بالنسبة الى نفس الفعل هو من الترجيح بلا مرجح، و مقامنا مورد القبح العقلي هو الفعل بلا داع عقلائي، و هو مما لا يصدر من الحكيم، و لا امتناع فيه بالذات لانه من ترجيح المرجوح على الراجح من غير داع عقلائي، و ليس فيه امتناع بالذات، و إلا لما صدر من غيره.

فتبين ان الاضراب في كلام هذا القائل قد صدر من الخلط بين المقامين، و لا وجه له في مقامنا لان مقامنا من ترجيح المرجوح على الراجح من غير داع عقلائي.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٩٨

و منها: غير ذلك مما لا يكاد يفيد الظن، فالصفح عنه أولى و أحسن.

ثم إنه لا إشكال في الافتاء بما اختاره من الخبرين، في عمل نفسه و عمل مقلديه، و لا وجه للافتاء بالتخيير في المسألة الفرعية، لعدم الدليل عليه فيها. نعم له الافتاء به في المسألة الاصولية، فلا بأس حينئذ باختيار

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «هذا مضافا الى ما هو في الاضراب من الحكم بالقبح العقلي الى الامتناع» العقلي. و اشار الى الوجه في عدم صحة هذا الاضراب، و ان مقامنا ليس مورد الامتناع بالذات الذي مرجعه الى حدوث المعلول بلا علة بقوله: «من ان الترجيح بلا مرجح في الافعال الاختيارية و منها الاحكام الشرعية لا يكون إلا قبيحا» لانه من الترجيح بلا مرجح عقلائي «و» هو قبيح عقلا لا ممتنع عقلا- لانه «لا يستحيل وقوعه الا على الحكيم تعالى شأنه» عن فعل القبيح «و إلا فهو بمكان من الامكان» لصدوره من غير الحكيم «لكفاية ارادة المختار» و لو لداع غير عقلائي «علة لفعله و انما الممتنع هو وجود الممكن بلا علة» و مورده الفعل الخالي عن أى غرض «فلا استحالة في ترجيحه تعالى للمرجوح» لداع غير عقلائي «الا من باب امتناع صدوره منه تعالى» لانه حكيم و يستحيل على الحكيم الفعل لداع غير عقلائي لانه قبيح «و اما غيره» تعالى «فلا- استحالة في ترجيحه لما هو المرجوح» لداع غير عقلائي «مما» يصدر «باختياره» لموجب غير عقلائي «و بالجمله الترجيح بلا مرجح» الذي هو «بمعنى» الترجيح بلا مرجح و حدوث المعلول «بلا علة محال» و هو الممتنع عقلا «و» ترجيح المرجوح على الراجح الذي هو «بمعنى» كونه «بلا داع عقلائي قبيح عقلا و ليس بمحال» بالذات عقلا «فلا تشبهه».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٩٩

المقلد غير ما اختاره المفتي، فيعمل بما يفهم منه بصريحه أو بظهوره الذي لا شبهة فيه (١).

(١)

[الإفتاء بالتخيير بين الخبرين المتعارضين]

لا يخفى ان فتوى المفتي في مقامين: الاول: في الحكم الفرعي في مورد التعارض، و في هذا المقام ليس له ان يفتي بالتخيير بين الحكمين المدلولين للخبرين المتعارضين، و لكن له ان يختار احد الخبرين و يفتي بالحكم الفرعي الذي هو مؤدى الخبر الذي اختاره منهما، و الوجه في ذلك انه بناء على الطريقة الحكم الواقعي واحد فهو تعييني لا تخييري، و لازم الافتاء بالتخيير بين الحكمين كون الحكم الواقعي تخييريا مع انه تعييني لا تخييري، فالافتاء بالتخيير بين الحكمين يكون تشريعا محرما.

و لكنه حيث قام الدليل في التعارض على التخيير في الاخذ باي الخبرين فله ان يختار احد الخبرين، و يفتي بمؤداه في عمل نفسه و عمل مقلديه.

و بعبارة اوضح: ان الدليل انما قام على التخيير في الطريق لا في الحكم الواقعي، و معنى التخيير في الحكم هو كونه واجبا تخييريا، و

حيث لم يتم الدليل على الوجوب التخييري فالافتاء بما يرجع الى الوجوب التخييري تشريع محرم. نعم قد دلّ الدليل على التخيير في الطريق: أى ان له الاخذ باى واحد من الخبرين المتعارضين.

والحاصل: ان التخيير فى الحكم الفرعى فى مقام الفتوى هو ان يقول المقلد الى مقلديه: انتم مخيرون بين الوجوب وغيره فيما لو دلّ احد الخبرين على الوجوب و دلّ الخبر الثانى المعارض على غير الوجوب. و اما التخيير فى المسألة الاصولية هو ان يقول المقلد لمقلديه: انتم مخيرون فى الاخذ و الاتباع لاحد هذين الخبرين المتعارضين.

و لازم التخيير فى الطريق أى الاخذ باحد الخبرين مما ذكرنا من جواز اختيار احد الخبرين و الافتاء على طبقه، و لا- وجه للافتاء بالتخيير فى نفس الحكمين لرجوعه الى الوجوب التخييرى، و حيث لا دليل عليه فهو تشريع محرم.

و المقام الثانى ما اشرنا اليه و هو الافتاء بالتخيير فى نفس المسألة الاصولية، و له فيها ان يفتى بالتخيير بان يقول: قد تعارض الخبران و للشخص ان يختار احد الخبرين

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٠٠

و هل التخيير بدوى أم استمرارى؟ قضية الاستصحاب لو لم نقل بأنه قضية الاطلاقات أيضا كونه استمراريا (١).

و يعمل على طبقه. و يتفرّع على الفتوى بالتخيير فى المسألة الاصولية انه لا مانع من ان يكون عمل المقلد لهذا المفتى على خلاف عمل المفتى، بان يختار المقلد خبرا غير الخبر الذى اختاره المفتى.

و قد اشار الى المقام الاول و هو ان للمجتهد ان يختار احد الخبرين و يفتى على طبقه بقوله: «ثم انه لا اشكال فى الافتاء بما اختاره من الخبرين الى آخر الجملة». و اشار الى انه ليس له ان يفتى بالتخيير بين حكمى الخبرين و هو التخيير فى المسألة الفرعية بقوله: «و لا وجه للافتاء بالتخيير فى المسألة الفرعية لعدم الدليل عليه» أى لعدم الدليل على التخيير فى نفس الحكم الفرعى، و انما قام الدليل على التخيير فى الاخذ باى واحد من الخبرين و هو من التخيير فى الطريق للحكم الفرعى لا- فى نفس الحكم الفرعى، فالتخيير فى الحكم الفرعى لا دليل عليه «فيها» أى فى مسألة التعارض.

و اشار الى المقام الثانى و هو الافتاء بالتخيير فى المسألة الاصولية بقوله: «نعم له الافتاء به» أى بالتخيير «فى المسألة الاصولية» كما عرفت. و قد اشار الى ما يتفرّع على الفتوى بالتخيير فى المسألة الاصولية بقوله: «فلا بأس حينئذ باختيار المقلد غير ما اختاره المفتى الى آخر الجملة».

(١) لا- يخفى ان المراد من التخيير الذى وقع الخلاف فى كونه بدويًا او استمراريا هو التخيير الثابت بقوله عليه السلام اذا فتخّر فى مرفوعة زرارة، و المستفاد من قوله عليه السلام موسع عليك باية عملت .. و قد وقع الكلام فى ان هذا التخيير بدوى او استمرارى.

و معنى كونه بدويًا انه اذا اختار احد الخبرين فليس له بعد ذلك ان يختار الخبر الآخر.

و معنى كونه استمراريا انه له بعد اختيار احد الخبرين ان يختار الخبر الآخر ايضا.

و مختار المصنف انه استمرارى. و قد اشار الى وجهين للدلالة على انه استمرارى:

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٠١

و توهم أن المتحير كان محكوما بالتخيير، و لا تحير له بعد الاختيار، فلا يكون الاطلاق و لا الاستصحاب مقتضيا للاستمرار، لاختلاف الموضوع فيهما، فاسد، فإن التحير بمعنى تعارض الخبرين باق على حاله، و بمعنى آخر لم يقع فى خطاب موضوعا للتخيير أصلا، كما لا يخفى (١).

الاول: اطلاق قوله عليه السلام موسع عليك باية عملت، فانه قد دلّ على التوسعة بان له ان يعمل على أى الخبرين شاء مطلقا، سواء

كان ما عمل باحدهما او كان قد عمل باحدهما. و حيث انه يمكن ان يناقش في الاطلاق بان مورده من لم يعمل، فان سؤال السائل فيها قد كان لاجل ان يعرف كيف يعمل عند التعارض، فمورد الروايات هو من لم يعمل، و عليه فيكون القدر المتيقن من البيان فيها هو البيان لمن لم يعمل، فلا- يكون لها اطلاق يشمل من عمل. و لذا جعل المصنف الدليل على التخيير الاستمراري أولا- هو الاستصحاب، و ذكر الاطلاق بنحو لو لم نقل.

الثاني: الاستصحاب فان التخيير بعد ان ثبت بالروايات لمن لم يعمل فبعد العمل يشك في بقاءه فيستصحب بقاءه، و قد اشار الى الاستصحاب بقوله: «قضية الاستصحاب»، و الى الاطلاق بقوله: «لو لم نقل الى آخر الجملة».

(١) حاصل هذا التوهم: انه لا مجال لجريان الاستصحاب، لانه لا بد في جريانه من اتحاد الموضوع في القضية المتيقنة و المشكوكه، و حيث ان الموضوع للتخيير هو المتحير في عمله، و لا تحير له بعد العمل و الاخذ باحدهما، فلا بقاء للموضوع.

و الحاصل: ان المتحير من لم يختر احدهما، اما بعد اختياره احدهما فلا يكون متحيرا، و بعد عدم بقاء الموضوع و هو عنوان المتحير لا وجه لجريان الاستصحاب.

و منه يظهر انه لا- مجال للتمسك بالاطلاق ايضا، لان الموضوع لادلة التخيير اذا كان هو المتحير فلا وجه للتمسك باطلاقها ايضا بعد رفع التحير و ارتفاع عنوان المتحير، لما عرفت من انه بعد اختيار أحد الخبرين و العمل عليه لا يكون هناك تحير

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٠٢

.....

فلا وجه للتمسك بالاطلاق ايضا. و على هذا فلا وجه للتخيير الاستمراري حيث لا اطلاق يدل عليه و لا استصحاب يقتضيه.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و توهم ان المتحير» هو الموضوع الذي «كان محكوما بالتخيير و لا تحير له بعد الاختيار» و الاخذ باحدهما «فلا يكون الاطلاق و لا الاستصحاب مقتضيا للاستمرار» للزوم بقاء الموضوع في التمسك بالاطلاق و في جريان الاستصحاب، و لا وجه للاطلاق و لا لجريان الاستصحاب بعد اختيار احدهما «لاختلاف الموضوع فيهما» و صيرورة المتحير بعد الاختيار غير متحير، و لكنه «فاسد» أي هذا التوهم فاسد، ففاسد خبر التوهم.

و وجه فساده ان لفظ المتحير لم يرد بلفظه في اخبار التخيير، فلا بد و ان يكون مستفادا من الاخبار، فان كان المراد من المتحير هو من تعارض عنده الخبران، باعتبار ان من تعارض عنده الخبران يحصل عنده التحير عند تحقق التعارض، و اذا كان المراد من المتحير هو من تعارض عنده الخبران و هو الموضوع لاخبار التخيير كما هو المستفاد من الاسئلة المذكورة في اخبار التخيير، فان السؤال ورد فيها عن تعارض الخبرين، و الموضوع على هذا باق بعد الاختيار لاحدهما، لبداهة ان اختياره لاحدهما لا يخرج عن كونه ممن تعارض عنده الخبران، و مع بقاء الموضوع يصح التمسك بالاطلاق و يجرى الاستصحاب، لاتحاد القضية المتيقنة و المشكوكه في الموضوع.

و الحاصل: ان المستفاد من اخبار التخيير ان الموضوع للتخيير هو من تعارض عنده الخبران، و عبر عنه بالتحير لتحيره عند تحقق التعارض، فاجابه الامام عليه السلام بان من تعارض عنده الخبران حكمه التخيير، فما هو الموضوع لحكم التخيير باق بعد الاختيار لاحدهما، و على هذا فيكون التحير الذي يكون موضوعا للتخيير هو تعارض الخبرين، و هو باق على حاله بعد اختيار احدهما، لبداهة انه بعد الاختيار لا يرتفع التعارض بين الخبرين، فانه لا يزال كل واحد من الخبرين يعارض الآخر في

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٠٣

.....

مدلوله، و لذا قال (قدس سره) «فان التحير بمعنى تعارض الخبرين باق على حاله» هذا اذا كان المراد من المتحير هو بمعنى من

تعارض عنده الخبران.

و اما اذا كان المراد من المتحير لا بهذا المعنى فلا يخلو: اما ان يكون المراد منه المتحير في الحكم الواقعي.

ففيه اولاً: انه لم يؤخذ التحير في الحكم الواقعي موضوعاً للحكم بالتخيير، لما عرفت من انه لم يرد لفظ المتحير أو التحير في اخبار التخيير لا سؤالاً ولا جواباً.

و ثانياً: ان التحير في الحكم باق بعد الاختيار، فانه لا يزال من اختار احد المتعارضين لا علم له بالحكم الواقعي لا وجدانا و هو واضح و لا- تعبداً، لان الحكم بالتخيير في احد الطريقتين ليس معناه كون احد الطريقتين هو الواقع تعبداً، بل معناه كون الوظيفة الفعلية هو الاخذ باحد الطريقتين، كما يشهد به قوله عليه السلام: بايهما اخذت من باب التسليم وسعك .. فظهر مما ذكرنا: ان التحير في الحكم الواقعي باق بعد الاختيار.

أو يكون المراد من المتحير هو المتحير في الوظيفة الفعلية .. ففيه اولاً: ما أوردناه على أولاً على المتحير بالحكم الواقعي.

و ثانياً: ان التحير في الوظيفة الفعلية لا- يعقل ان يكون عنواناً للحكم بالتخيير، لوضوح ان موضوع الحكم لا بد و ان يكون باقيا حال الحكم، و التحير في الوظيفة الفعلية يرتفع بمجرد العلم بان الوظيفة الفعلية هو التخيير، و ما يرتفع بمجرد العلم بالحكم لا- يعقل ان يكون موضوعاً للحكم، بل يكون كالعلة المحدثة للحكم فقط، و العلة المحدثة للحكم فقط لا- تكون موضوعاً له، فان الموضوع للحكم لا بد و ان يكون بمنزلة العلة المحدثة و المبقية، لا بمنزلة العلة المحدثة فقط.

فتبين ان التحير في الوظيفة الفعلية لا يكون هو الموضوع للحكم بالتخيير.

و ما ذكرناه يرد ايضا على ما اذا كان المراد من المتحير هو من لم يعلم الحكم، فان المراد بمن لم يعلم الحكم: ان كان هو من لم يعلم الحكم الواقعي فيرد عليه ما

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٠٤

فصل هل على القول بالترجيح، يقتصر فيه على المرجحات المخصوصة المنصوصة، أو يتعدى إلى غيرها؟ قيل بالتعدي، لما في الترجيح بمثل الأصدقية و الاوثقية و نحوهما، مما فيه من الدلالة على أن المناط في الترجيح بها هو كونها موجبةً للاقربية إلى الواقع، و لما في التعليل بأن المشهور مما لا ريب فيه، من استظهار أن العلة هو عدم الريب فيه بالاضافة إلى الخبر الآخر و لو كان فيه ألف ريب، و لما في التعليل بأن الرشد في خلافهم (١).

أوردناه على المتحير في الحكم الواقعي، لبداهة عدم العلم بالحكم الواقعي لا- وجدانا و لا- تعبداً بعد الاختيار، فالموضوع باق بعد الاختيار. و ان كان المراد هو من لم يعلم الحكم الفعلي فمرجعه الى عدم العلم بالوظيفة الفعلية فيرد عليه ما ذكرناه في المتحير، بمعنى من لم يعلم بالوظيفة الفعلية.

و قد اشار المصنف الى الايراد الاول على ما اذا كان الموضوع هو المتحير بمعنى آخر غير من تعارض عنده الخبران بقوله: «و بمعنى آخر لم يقع في خطاب موضوعاً للتخيير اصلاً كما لا يخفى» و قد عرفت مفصل الكلام فيه.

(١)

[الفصل الرابع: الاقتصار على المرجحات المنصوصة و التعدي عنها]

[الاستدلال على التعدي بوجوه]

الكلام في هذا الفصل هو انه بعد البناء على لزوم الترجيح في الخبرين المتعارضين، فهل يقتصر على المرجحات المنصوصة الوارد

ذكرها في اخبار الترجيح كما هو مذهب الاخباريين و نسب الى المشهور ايضا؟ او يتعدى عنها الى كل مزية توجب الاقربيه الى الواقع نوعا؟ كما صار اليه الشيخ الاجل في رسائله. و مختار المتن انه بعد البناء على الترجيح لا بد من الاقتصار على المزايا المنصوصة، و لا يتعدى عنها الى غيرها، لان ما ذكر من الوجوه للتعدى كلها مخدوشة.

و قد اشار في المتن الى وجوه ثلاثة تقتضى التعدى: الاول: قوله (قدس سره):

«قيل بالتعدى لما في الترجيح بمثل الأصدقيه الى آخر الجملة».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٠٥

.....

و توضيح هذا الوجه: انه لا يخفى ان من جملة المرجحات المنصوصة الأصدقيه الواردة في المقبولة و الاوثقيه الواردة في المرفوعة، و هما من صفات الراوى، و لهذه الصفات جهتان: جهة كونهما من الصفات النفسية لذات الراوى، و جهة تعلقهما بغير الراوى لانها من الصفات ذات الاضافة، فان الصدق كما انه صفة لذات الراوى فان له تعلقا بنفس روايته و كلامه ايضا فانها موصوفة بالصدق ايضا، فانه كما يقال الراوى صادق كذلك يقال الرواية صادقة و كلامه صدق باعتبار إراءة الواقع و مطابقته له.

و الظاهر من اخذ صفة الصدق ليس اخذها بما هي صفة من الصفات بان يكون لها موضوعية، بل الظاهر منها اخذها مرجحا بما فيها من إراءة الواقع. و مثلها الاوثقيه فانها مما لها تعلق براءة الواقع و مطابقته، فان الشخص الذى يكون فى كلامه اوثق من غيره معناه ان احتمال مطابقتها للواقع فى كلامه اشد من غيره. و الظاهر منها ايضا هو اخذها مرجحا من هذه الجهة، و هى كون احتمال المطابقتها للواقع فيها أكد و اشد من غيره لا لكونها لها موضوعية، و اذا كان الملاك فى اخذها ذلك فلا بد من التعدى عنهما لكل ما يكون اقرب الى الواقع، و كذلك الحال فى الاعدية و الاورعية فان الظاهر من اخذها هو اخذها ايضا بما ان الراوى الاعدل و الاورع كلامه أكد فى احتمال الواقع و مطابقته من غير الاعدل و الاورع.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «لما فى الترجيح بمثل الأصدقيه و الاوثقيه و نحوهما» كالأعدية و الاورعية «مما فيه من الدلالة على ان المناط فى الترجيح بها هو» الجهة المتعلقة بكلامه من حيث كونه اقرب الى الواقع، فالمناط فى الترجيح بهذه الصفات هو «كونها موجبة للاقربيه الى الواقع» لا جهة موضوعيتها. و اذا كان المناط فى اخذها ذلك فلا بد من التعدى عنه لكل ما يكون اقرب الى الواقع لتحقق المناط فيه.

الوجه الثانى: فى الترجيح بالشهرة فان كونها مرجحة يقتضى التعدى ايضا لكل ما هو اقرب الى الواقع.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٠٦

.....

و بيان ذلك: ان التعليل الوارد وجها لتقديم الرواية المشهورة على غير المشهورة هو كون المشهور لا ريب فيه، لا بد و ان يكون المراد منه هو نفي الريب الاضافى عنها، لا نفي الريب عن الرواية المشهورة حقيقة، لوضوح ان الرواية لها جهات ثلاث: جهة السند، و جهة الظهور، و جهة الصدور. و لو كان المراد نفي الريب عنها حقيقة لزم كون المشهورة مقطوعة من الجهات الثلاث، و من البديهي ان شهرة الرواية لا توجب القطع لا بسندها و لا بظهورها و لا بجهة صدورها، بل هى باقية على حالها من كونها ظنية السند ظنية الدلالة ظنية جهة الصدور، لبداهة ان الروايتين المتعارضتين تكونان معا مشهورتين، و لا يعقل ان يكون المتعارضان مقطوعين من كل جهة، و الا كان الحكم الواقعي هو الوجوب و الحرمة. و حيث لا يمكن اعادة نفي الريب عنها حقيقة فلا بد و ان يكون المراد نفي الريب فيها بالاضافة الى الرواية غير المشهورة، بمعنى ان الرواية المشهورة اقرب الى مطابقتها للواقع من الرواية غير المشهورة.

والحاصل: ان المستفاد من التعليل هو كون العلة لتقديم الرواية المشهورة على غيرها هو انها لا ريب فيها بالاضافة الى غيرها، لا انها لا ريب فيها حقيقة، لان الرواية المشهورة مع كونها مشهورة فيها كثير من الريب كما عرفت. و اذا كان المراد من نفى الريب هو نفى الريب الاضافي، فالمتحصّل منه هو ان المناط للاخذ بالمشهورة دون غير المشهورة هو كونها اقل ريبا، و كلما كان اقل ريبا كان اقرب الى الواقع.

فاتضح: ان المناط هو الاقرب الى الواقع، و عليه فلا بد من التعدي الى كل ما كان اقرب الى الواقع.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و لما في التعليل» لتقديم الرواية المشهورة «بان المشهور مما لا ريب فيه» فانه لا بد «من استظهار ان العلة هو عدم الريب فيه بالاضافة الى الخبر الآخر» لا نفى الريب حقيقة، فالمشهور لكونه اقل ريبا من غيره يترجح على غيره «و لو كان فيه الف ريب» و اذا كان الترجيح له لكونه اقل ريبا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٠٧

و لا يخفى ما في الاستدلال بها: أما الاول: فإن جعل خصوص شيء فيه جهة الاراء و الطريقيّة حجة أو مرجحا لا دلالة فيه على أن الملاك فيه بتمامه جهة إراءته، بل لا إشعار فيه كما لا يخفى، لاحتمال دخل خصوصيته في مرجحيته أو حجيته، لا سيما قد ذكر فيها ما لا يحتمل الترجيح به إلا تعبدا (١)،

فلا بد من التعدي لكل ما كان الريب فيه اقل، و من الواضح ان كل ما كان اقرب الى الواقع من غيره فلا بد من كون الريب فيه اقل من غيره.

الوجه الثالث: التعليل الوارد لترجيح ما خالف العامة و هو كون الرشد في خلافهم، فان المراد من الرشد في الخبر المخالف للعامة هو الاقرب الى الواقع، لوضوح كون الرشد على خلاف الخبر الموافق للعامة هو مخالفتهم للواقع في احكامهم، فالمراد من الرشد هو الموافقة للواقع، و المراد من خلافهم للرشد هو المخالفة منهم للواقع، فانما يترجح الخبر المخالف لهم لان فيه قرب الموافقة للواقع، و انما يكون الخبر الموافق لهم مرجحا لكونه موافقا لما هو بعيد عن الواقع. فهذا التعليل يدل على ان المناط للترجيح هو القرب الى الواقع، و عليه فلا بد من التعدي لكل مزية توجب القرب الى الواقع لتحقق مناط الترجيح فيه.

(١)

[مناقشة المصنف (قده) فيها]

اورد المصنف على الوجه الاول بايرادين: الاول: ان وجه الاستدلال به - كما مرّ - هو ان الظاهر من الأصدقيّة و الاوثقيّة ان الترجيح بهما لا لاخذهما على نحو الموضوعية و بما هما صفة من الصفات النفسية، بل المناط في اخذهما جهة تعلّقهما بالواقع و إراءتهما عنه و مطابقتها له، فيتعدى منهما الى كلّ مزية توجب قوة احتمال المطابقة للواقع و الاراء عنه و القرب اليه.

و يرد عليه: ان ترجيح احدي الحجيتين في مقام المعارضة هو على طبق جعل الحجية، فكما ان جعل الحجية لخبر الثقة لا يقتضى التعدي عنه لحجية مطلق ما يوجب الوثوق من الظنون، لاحتمال خصوصية لخبر الثقة دون سائر الظنون الموجبة للوثوق، فكذلك الترجيح لاوثقيّة المخبر على غيره الذي ليس مثله في الاوثقيّة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٠٨

.....

لا يتعدى عنها لكل مزية توجب القرب الى الواقع غير الاوثقيّة، لاحتمال ان ليس تمام الملاك للترجيح بها هو محض الاراء عن

الواقع، بل يحتمل ان يكون لاضافتها الى المخبر دخل ايضا في الترجيح، و مع احتمال الدخول لاوثقية المخبر في الترجيح لا يعلم ان تمام المناط هو الراء عن الواقع حتى يتعدى عنها الى كل مزية توجب القرب الى الواقع.

و الحاصل: ان خبر الثقة مع ان له إراءه عن الواقع، لكن جعله حجة لا يقتضى التعدى عنه لكل ظن يوثق براءته للواقع، لاحتمال دخل خصوصية الخبرية فيه، كذلك الترجيح بأوثقية الراوى يحتمل ايضا ان يكون لخصوصية الاضافة الى الراوى دخل في مقام الترجيح، فلا يقتضى التعدى الى كل مزية توجب القرب الى الواقع، لانه لم يعلم ان الراءه عن الواقع هي تمام الملاك للترجح.

و بعبارة اخرى: ان مجرد كون الاوثقية لها إراءه عن الواقع لا يقتضى ان تمام الملاك للترجح بها هي هذه الجهة، لاحتمال كون اضافتها الى الراوى له دخل في ملاك الترجيح، فلا دلالة للاصديقية و الاوثقية على ان تمام الملاك لاخذهما هو جهة الراءه عن الواقع، بل لا اشعار في اخذهما على ان تمام الملاك هو الراءه عن الواقع، كما لا اشعار في حجية خبر الثقة على ان تمام الملاك فيه هو الظن الموجب للوثوق بالواقع.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «فان جعل خصوص شيء فيه جهة الراءه و الطريقية» الى الواقع «حجة» في اصل جعل الحجية لخبر الثقة «او مرجحا» في مقام ترجيح خبر ثقة على خبر ثقة «لا دلالة فيه» أى في هذا الجعل لما فيه الراءه «على ان الملاك فيه بتمامه» هو «جهة إراءته» لا- في مقام اصل الحجية و لا في مقام ترجيح احدى الحجيتين «بل لا اشعار فيه» بان تمام الملاك هو الراءه «لاحتمال دخل خصوصية» اخرى «في مرجحيته» غير الراءه «او» دخل خصوصية اخرى في اصل «حجيته» غير الراءه كما عرفت.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٠٩

فافهم (١).

و أما الثانى: فلتوقفه على عدم كون الرواية المشهورة في نفسها مما لا ريب فيها، مع أن الشهرة في الصدر الاول بين الرواة و أصحاب الائمة عليهم السلام موجبة لكون الرواية مما يطمأن بصدورها، بحيث يصح أن يقال عرفا: إنها مما لا ريب فيها، كما لا يخفى. و لا- بأس بالتعدى منه إلى مثله مما يوجب الوثوق و الاطمئنان بالصدور، لا إلى كل مزية و لو لم يوجب إلا أقربيه ذى المزية إلى الواقع،

الايراد الثانى: انه لو كان تمام المناط في الترجيح هو الراءه عن الواقع لما اخذ في روايات الترجيح مزايا لا ربط لها بالراءه عن الواقع كالأفقيية، فان كون الراوى افقه لا- يوجب كون خبره اقرب الى الواقع من خبر غير الافقه المساوى له في الأصديقية و الاوثقية، فلا يكون الترجيح بها إلا تعبدا محضا.

و الحاصل: ان الترجيح بالأفقيية ليس لجهة الراءه عن الواقع، فلو كان تمام الملاك للترجح هو الراءه عن الواقع لما كانت الأفقيية من مزايا الترجيح، و حيث كانت من المرجحات يعلم منه انه ليس تمام الملاك للترجح هو الراءه عن الواقع.

و الى هذا اشار بقوله: «لا سيما» و «قد ذكر فيها» أى في المرجحات «ما لا يحتمل الترجيح به الا تعبدا» كالأفقيية فان الترجيح بها تعبدا محض لا لاجل الراءه عن الواقع.

(١) لعله يشير الى انه لما كان نقل اكثر الرواة بالمضمون فيكون للأفقيية جهة إراءه عن الواقع، لوضوح ان الافقه اقرب الى الاحاطة بالواقع من غير الأفقه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١١٠

من المعارض الفاقد لها (١).

(١) قد عرفت ان الوجه في ان المناط هو القرب الى الواقع هو التعليل لتقديم الخبر المشهور على غير المشهور انه لا ريب فيه، بتقريب

ان المراد من نفى الريب هو نفى الريب الاضافى لا الحقيقى كما مرّ بيانه.

و قد اورد عليه المصنف بانه بعد تعذر ارادة نفى الريب الحقيقى لا يتعين نفى الريب الاضافى، بل المراد نفى الريب بحسب الاستغراق العرفى: أى ان المراد منه نفى الريب الحقيقى العرفى دون نفى الريب الحقيقى حقيقه.

و توضيح ذلك: انما لا يعقل ارادة نفى الريب الاستغراقى حيث يرجع الى الجهات الثلاث فى الرواية: جهة السند، و جهة الدلالة، و جهة الصدور. اما اذا رجع نفى الريب الى خصوص جهة السند فلا مانع من كون الخبر المشهور لا ريب فيه عرفا من هذه الجهة، و على هذا فيكون الترجيح بالشهرة لأرجحيه جهة السند فى الخبر المشهور على غيره، لان شهرة الرواية فى الصدر الاول القريب من الائمه عليهم السلام توجب الاطمئنان بالرواية بحيث يصح ان يقال انها لا- ريب فيها عرفا، و لاجل هذا الاطمئنان تترجح الرواية المشهورة على غير المشهورة.

و الحاصل: انه لا اشكال فى ان الشهرة فى الرواية فى الصدر الاول توجب الاطمئنان بالرواية من حيث السند، فارتباط الشهرة بجهة السند و انها بواسطتها تكون الرواية لا ريب فيها عرفا لا اشكال فيه، و لا مانع من ترجيح احدى الروايتين على الاخرى المتساويتين فيما عدا السند لاجل الرجحان من جهة السند.

فاتضح مما ذكرنا: انه بعد تعذر نفى الريب الحقيقى فاقرب شىء اليه هو نفى الريب بنحو الاستغراق العرفى، لكنه من حيث جهة السند كما يناسبه ارتباط الشهرة به- لا- بالجهتين الاخرين- فالمراد بنفى الريب فى الرواية هو نفى الريب الحقيقى العرفى لا نفى الريب الحقيقى حقيقه، لا انه بعد تعذر نفى الريب الحقيقى لا بد من ان يكون

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١١١

.....

المراد نفى الريب الاضافى حتى يتعين كون المناط للترجيح بالشهرة هو القرب الى الواقع كما مرّ بيانه.

نعم على هذا لا بد من الالتزام بالتعدى الى كل ما يوجب وثوقا بجهة السند فى احدى الروايتين بعد تساويهما فى غيره، لما ظهر من ان المناط للترجيح بالشهرة هو جهة الوثوق بسند الرواية من حيث الصدور، فلا بد من التعدى عنه لكل ما يوجب الاطمئنان من حيث الصدور.

و لا يخفى ان الوثوق من حيث الصدور لا يستلزم القرب الى الواقع، لبدهاه ان مقطوع الصدور مع احتمال الخطأ فى دلالته أو احتمال كون صدوره للتقية لا- يستلزم القرب الى الواقع، بل ربما يكون مقطوع الصدور مع كونه موافقا للعامة ابعد عن الواقع من مظنون الصدور المخالف للعامة، فكيف يكون موثوق الصدور مستلزما له؟

فاتضح مما ذكرنا: انه لا دلالة للترجيح بالشهرة على ان المناط للترجيح هو القرب الى الواقع حتى يتعدى منها الى كل مزية توجب القرب الى الواقع و ان لم توجب الوثوق بالصدور.

و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «و اما الثانى» أى الدليل الثانى و هو تعليل الشهرة بان المشهور مما لا ريب فيه، و انه بعد تعذر المعنى الحقيقى و هو عدم الريب حقيقه من حيث الجهات الثلاث، لان الشهرة فى الرواية لا توجب كون الرواية لا ريب فيها من الجهات الثلاث حقيقه كما مرّ بيانه، و حينئذ يتعين كون المراد من كون الخبر المشهور لا- ريب فيه هو نفى الريب الاضافى، و مآله الى ان الشهرة انما كانت مرجحة لانها توجب الاقربيه الى الواقع، و لا بد بواسطة هذا التعليل من التعدى الى كل ما يوجب الاقربيه الى الواقع.

و اورد عليه بقوله: «و اما الثانى فتوقفه على عدم كون الرواية المشهورة فى نفسها مما لا ريب فيها» أى ان هذا الدليل الثانى يتوقف على عدم صحة ارادة نفى الريب حقيقه، لان الرواية المشهورة لا تخلو عن الريب، فلا بد و ان لا يكون الريب

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١١٢

و أما الثالث: فلاحتمال أن يكون الرشد في نفس المخالفة، لحسنها، و لو سلم أنه لغلبة الحق في طرف الخبر المخالف، فلا شبهة في حصول

المنفى فيها هو الريب الحقيقي. فيتعين ان يكون المنفى فيها هو الريب الاضافي، و بهذا يتم هذا الدليل الثاني .. أما اذا كان المراد من الريب المنفى هو الريب الحقيقي لكنه العرفي - لا- الحقيقي من كل جهة، و الريب الحقيقي العرفي يصدق عليه انه ريب حقيقي، و حينئذ لا يتعين الريب الاضافي - فلا يتم الدليل، و لذا قال (قدس سره):

«مع ان الشهرة في الصدر الاول بين الزواة و اصحاب الائمة عليهم السلام موجبة لكون الرواية مما يطمأن بصدورها» و الرواية المطمأن بصدورها يصدق عليها عرفا انها لا-ريب فيها، و هي التي «بحيث يصح ان يقال عرفا» في حقها «انها مما لا ريب فيها» و لازم هذا التعليل - حينئذ - هو التعدى الى كل ما يوجب الوثوق بالصدور، كشدته تحفظ الراوى و مزيد اهتمامه بعدم الكذب. و «لا» موجب للتعدى «الى كل مزية و» ان كانت لا توجب الوثوق و الاطمئنان بالصدور، بل كانت تلك المزية «لم توجب الاقربى ذى المزية الى الواقع من» الخبر «المعارض» لها «الفاقد لها» أى الفاقد لتلك المزية من دون ان تكون تلك المزية موجبة للوثوق و الاطمئنان بالصدور.

مضافا الى انه لو تنزلنا عما ذكرنا و قلنا بان الشهرة في الرواية توجب الاطمئنان بكل جهة من جهات الرواية لا من حيث السند فقط، فلا- يكون المراد منها ايضا نفى الريب الاضافي، بل المراد منها ايضا نفى الريب الحقيقي العرفي لا الحقيقي حقيقته، و عليه فلا بد من التعدى الى كل ما يوجب الوثوق و الاطمئنان بجميع جهات الرواية لا ما يوجب القرب الى الواقع و ان لم يوجب وثوقا و لا اطمئنانا بجهات الرواية.

و ينبغي ان لا- يخفى ان عبارة المتن يمكن ان يراد منها ما ذكرناه أولا، و يمكن ان يكون المراد منها ما ذكرناه اخيرا، و لا- يبعد ظهورها فيما ذكرناه أولا. و الله العالم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١١٣

الوثوق بأن الخبر الموافق المعارض بالمخالف لا يخلو من الخلل صدورا أو جهة، و لا بأس بالتعدى منه إلى مثله، كما مر آنفا (١).

(١) حاصله: ان الوجه الثالث و هو التعليل لترجيح الخبر المخالف للعامه على الموافق لهم بان الرشد في خلافهم مرجعه الى كون تقديم الخبر المخالف اقرب الى الواقع، فالمراد من الرشد هو القرب الى الواقع، فيتعدى منه الى كل مزية توجب القرب الى الواقع. و قد اورد عليه المصنف بوجهين:

الاول: ما اشار اليه بقوله: «فلاحتمال ان يكون الرشد في نفس المخالفة لحسنها». و توضيحه: ان الرشد الذى كان تعليلا لتقديم الخبر المخالف للعامه يحتل فيه وجهان: الاول: ان يكون نفس مخالفتهم و الخلاف عليهم رشدا، و ذلك حيث قاوموا الحق و رفعوه عن اهله، فنفس الخلاف عليهم و مقابلتهم عملا رشدا لانه بنفسه حسن، كما ورد مثله فى اليهود: خالفوهم ما استطعتم. و يشهد لهذا الوجه ما ورد فى بعض اخبار مخالفة العامه: (خالفوهم فانهم ليسوا من الحنيفية فى شىء) [٢٠] و على هذا فيكون التعليل بالرشد اجنبيا عن افادة ان المناط فيه هو القرب الى الواقع، لوضوح كون الرشد هو نفس الخلاف عليهم، لا ان ما فيه المخالفة لهم هو الرشد.

الايراد الثانى: مبناه ان يكون المراد من الرشد هو الوجه الثانى، و هو- ايضا- ذو وجهين: الاول: ان يكون المراد من الرشد الذى كان علة للاخذ بالخبر المخالف هو غلبة موافقة الخبر المخالف للواقع، كما يشهد له ما ورد من انه فيه الحق، فانه ظاهر فى ان المراد منه هو الواقع، لظهور كون الخبر المخالف فيه الحق هو ان فيه موافقة للواقع، و لازم كون الحق فى الخبر المخالف هو الخلل الاجمالي فى الخبر الموافق، اما من حيث صدوره او من حيث جهة صدوره، فلا يكون مشمولاً لادلة الاعتبار بعد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١١٤

ومن انقذ حال ما إذا كان التعليل لاجل انفتاح باب التقيّة فيه، ضرورة كمال الوثوق بصدوره كذلك، مع الوثوق بصدورهما، لو لا القطع به في الصدر الاول، لقلّة الوسائط و معرفتها (١)، هذا مع ما في

وقوع الخلل اجمالاً اما في صدوره او جهه صدوره، فيخرج موضوعاً عن باب الترجيح، لان الترجيح لا بد وان يكون بين الحجّتين، و مع تحقق الخلل اجمالاً اما في الصدور او في جهه الصدور يخرج الخبر الموافق عن الحجّية، لعدم شمول ادلة الاعتبار له، و على هذا فلا مانع من التعدى الى كل مزية توجب كون الخبر الخالي عنها غير مشمول لادلة الاعتبار.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و لو سلم انه لغلبة الحق» أى لو سلمنا ان المراد من الرشد هو غلبة الحق «في طرف الخبر المخالف» للعامّة «ف» على هذا «لا شبهة في حصول الوثوق بان الخبر الموافق» للعامّة «المعارض بالخبر المخالف» للعامّة «لا يخلو من الخلل» اجمالاً اما «صدورا او جهه» فلا يكون مشمولاً لادلة الاعتبار، و يخرج عما هو مفروض المقام من ترجيح احدى الحجّتين على الاخرى «و» منه يظهر انه بناء على ان يكون المراد من التعليل بالرشد هو غلبة الحق «لا بأس بالتعدى منه الى مثله» و هو كل مزية توجب الخلل في الخبر المعارض، بحيث لا يكون مشمولاً لادلة الاعتبار «كما مر آنفاً» في الاشكال على اخبار الترجيح.

(١) هذا هو الوجه الثانى من الوجهين للتعليل بالرشد- حيث لا يكون نفس الخلاف رشداً بل يكون الرشد في نفس الخبر المخالف للعامّة- هو ان يكون المراد من التعليل بالرشد الموجب للاخذ بالخبر المخالف للعامّة هو التقيّة في الخبر الموافق للعامّة، كما يشهد له ما ورد في رواية عبيد بن زرارة عن الصادق عليه السلام (قال عليه السلام: ما سمعته منى يشبه قول الناس فيه التقيّة، و ما سمعت منى لا يشبه قول الناس فلا تقيّة فيه) [٢١]

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١١٥

.....

فان التعليل للاخذ بالخبر المخالف للعامّة بانه رشد يكون معناه كون الخبر الموافق لهم قد كان صدوره للتقيّة و لم يصدر لبيان الواقع، و من الواضح ان ما كان صدوره لا لبيان الواقع لا يكون مشمولاً لادلة الاعتبار في مقطوع الصدور فضلاً عن غيره، فيكون خارجاً عن مقامنا و يكون من ترجيح الحجّة على غير الحجّة، لا ترجيح احدى الحجّتين على الاخرى كما هو المفروض في المقام.

و على كل فالرشد سواء كان المراد منه هو غلبة الحق في الخبر المخالف او صدور الموافق للتقيّة لا يكون من باب ترجيح احدى الحجّتين ليكون المراد منه القرب الى الواقع، بل يكون خارجاً، و لا- بأس بالتعدى عن هذه المزية الى مثلها مما يكون وجود المزية موجبا لعدم شمول ادلة الاعتبار للخبر المعارض.

و وجه انقذاح الحال في كون المراد من الرشد هو انفتاح باب التقيّة في الخبر الموافق للعامّة من كون الرشد بمعنى غلبة الحق في الخبر المخالف للعامّة واضح، من انه كما يوجب الخلل اجمالاً في الخبر الموافق فلا يكون مشمولاً لادلة الاعتبار، كذلك انفتاح باب التقيّة في الخبر الموافق يوجب عدم شمول ادلة الاعتبار للخبر الموافق.

إلّا ان يقال ان الكلام حيث كان مورده ترجيح احدى الحجّتين على الاخرى لا ترجيح الحجّة على اللاجحة، فلا مناص من ان يكون المراد من الخلل الاجمالى هو احتمال الخلل لا القطع به، و كذلك المراد بالتعليل بالرشد في الخلاف فان المراد هو الاحتمال ايضاً، دون القطع الموجب لكون المقام من ترجيح الحجّة على اللاجحة.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و منه انقذح حال ما اذا كان التعليل» بالرشد «لاجل انفتاح باب التقيّة فيه» أى في الخبر الموافق «ضرورة» ان انفتاح باب التقيّة في الخبر الموافق يوجب «كمال الوثوق بصدوره كذلك» أى للتقيّة لا لبيان الواقع فلا تشمله ادلة الاعتبار «مع»

فرض «الوثوق بصدورهما» أى بصدور كلا الخبرين المخالف و الموافق «لو لا القطع به» أى لو لم ندعى القطع بصدورهما معا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١١٦

عدم بيان الامام عليه السّلام للكليّة كى لا يحتاج السائل إلى إعادة السؤال مرارا (١)، و ما فى أمره عليه السّلام بالارجاء بعد فرض التساوى فيما ذكر من

كما هو حاصل كثيرا «فى الصدر الاول لقلّة الوسائط و معرفتها» لوضوح ان تعدد الوسائط هو الموجب لتوفر احتمال الظن بالصدور، اما خبر العادل مع قلة الوسائط فانه موجب غالبا للقطع بالصدور لمعرفة حال الرواة تفصيلا لا بالشهادة و التركية.

(١) هذا الاشكال - كالذى ياتى بعده و كالأشكال الثالث - اشكال عام على التعدى الى كل مزية توجب القرب الى الواقع.

و توضيحه: ان لازم ما ذكر من الوجوه الثلاثة للتعدى هو كون المناط للترجيح هو القرب الى الواقع، و لا خصوصية للمزايا المنصوص عليها فى اخبار الترجيح.

و لو كان الامر كما ذكر لما كان هناك داع للامام عليه السّلام ان ينتقل من خصوصية الى خصوصية اخرى، بل كان ينبغي ان يقول الامام عليه السّلام عند ما يسأله السائل عن الحال فى المتعارضين: بان الحكم فى المتعارضين هو تقديم الخبر الواجد لمزية توجب القرب الى الواقع، و لا- داعى لذكر هذه المزايا واحدة بعد واحدة حتى لا- يحتاج السائل الى تكرير السؤال مرارا بفرض كونهما متساويين بالاعدلية و غيرها من صفات الراوى، فيجيب الامام بالترجيح بالشهرة و هلم جرا، بل كان ينبغي من الاول ان يقول الامام: المدار فى الترجيح على المزية الموجبة للقرب الى الواقع بنحو الكليّة كضابط للترجيح فلا يحتاج السائل للتكرير، فعدول الامام عليه السّلام عن الكليّة و ذكره للمزايا واحدة بعد واحدة لفرض السائل التساوى بعد كل واحدة منها يدل على الخصوصية للمزايا المنصوصة.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «هذا مع» أى يضاف الى ما ذكرناه من الاشكالات الخاصة على كل وجه من وجوه التعدى الثلاثة اشكال عام عليها جميعا و هو «ما فى عدم بيان الامام عليه السّلام للكليّة» فانه لو كان المناط هو القرب الى الواقع كما تقتضيه الوجوه الثلاثة لذكر الامام عليه السّلام ان المدار فى الترجيح هو كل مزية توجب القرب

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١١٧

المزايا المنصوصة، من الظهور فى أن المدار فى الترجيح على المزايا المنصوصة، كما لا يخفى (١).

ثم إنه بناء على التعدى حيث كان فى المزايا المنصوصة ما لا- يوجب الظن بذى المزية و لا- أقربيته، كبعض صفات الراوى مثل الاورعية أو

الى الواقع «كى لا- يحتاج السائل الى اعادة السؤال مرارا» فانه لو لم يذكر الامام عليه السّلام المزايا المذكورة بخصوصها و ذكر الترجيح بنحو الكليّة لما كرر السائل السؤال مرارا، فعدول الامام عليه السّلام عن الكليّة الى ذكر المزايا واحدة بعد واحدة دليل على ان للمزايا المذكورة خصوصية فى مقام الترجيح.

(١) هذا هو الاشكال الثانى العام على الوجوه الثلاثة للتعدى.

و حاصله: ان الامام عليه السّلام بعد ذكر المزايا المذكورة واحدة بعد واحدة و فرض السائل تساوى المتعارضين فى جميعها امره الامام عليه السّلام بالارجاء حتى يلقاه، و لو كان المناط للترجيح هو كل مزية توجب القرب الى الواقع غير المزايا المنصوصة لأمره الامام- بعد فرض التساوى فى تلك المزايا- بالترجيح بما يوجب القرب الى الواقع من غير تلك المزايا، فاذا فرض السائل التساوى فيها ايضا لا ينبغي ان يامر عليه السّلام بالارجاء، بل يأمره بالترجيح بما يوجب القرب الى الواقع، فأمره عليه السّلام بالارجاء بمحض

فرض التساوى فى المزايا المنصوصة دليل على ان للمزايا المنصوصة خصوصية فى مقام الترجيح، و ليس المناط فى الترجيح هو كل مزية توجب القرب الى الواقع.

و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «و ما فى امره عليه السلام بالارجاء بعد فرض التساوى فيما ذكر من المزايا المنصوصة من الظهور» أى الاشكال الثانى على الوجوه الثلاثة للتعدى، فان فى امر الامام عليه السلام بالارجاء- بمجرد فرض التساوى فى المزايا المنصوصة من دون ذكره للترجيح بغيرها مما يوجب القرب- ظهورا واضحا «فى ان المدار فى الترجيح على المزايا المخصوصة» التى نص عليها، فلا وجه للتعدى عنها «كما لا يخفى».

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١١٨

الافقيهية، إذا كان موجبهما مما لا- يوجب الظن أو الاقربيه، كالتورع من الشبهات، و الجهد فى العبادات، و كثرة التبع فى المسائل الفقيهية أو المهارة فى القواعد الاصولية، فلا وجه للاقتصار على التعدى إلى خصوص ما يوجب الظن أو الاقربيه، بل إلى كل مزية، و لو لم تكن بموجبه لاحدهما، كما لا يخفى (١).

(١) هذا اشكال ثالث على التعدى.

و توضيحه: ان المزايا المذكورة فى اخبار الترجيح على انحاء:

منها: ما يوجب القوة من حيث السند و بعد احتمال كذب الراوى كالاصدقيه.

و منها: ما يوجب القوة بالنسبة الى القرب الى الواقع كموافقة الكتاب.

و منها: ما يوجب القوة فى جهة الصدور كمخالفة العامة.

و منها: ما لا يرجع باطلاقه الى شىء مما ذكرنا كالأفقيهية و الاورعية، فان الافقه كما يصدق على من كان افقه فى مقام نقل المضمون، كذلك يصدق الافقه على من كان افقه لكثرة تبعه فى المسائل الفقيهية و وفور استحضاره لها، و كذلك يصدق الافقه على من كان أمهر من غيره فى المسائل الاصولية و تطبيقها على مواردھا. و من الواضح ان الافقه لمزيد استحضاره للمسائل او لانه امهر فى المسائل الاصولية لا- يوجب فى مقام نقله قوة لخبره، لا- من حيث السند و لا من حيث القرب الى الواقع و لا من حيث جهة الصدور. و مثله الحال فى الاورعية فان اطلاقها يشمل ما لا دخل له بالجهات الثلاث، لا من حيث السند و لا من حيث جهة القرب و لا من حيث الجهة الصدور، فان الاورع كما يصدق على الاورع من حيث النقل، كذلك يصدق على من كان اورع فى مقام التجنب عن الشبهات، و على من كان اورع لمزيد مواظبته على العبادات و كان شديد الجهد فيها. و من الواضح ان الاورع لتجنبه عن الشبهات او لمزيد جهده فى العبادات لا يوجب قوة لخبره على خبر غيره، لا من حيث السند و لا من حيث القرب الى الواقع و لا من حيث جهة الصدور. و بناء على التعدى بما

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١١٩

.....

هو استفاد من المزايا المنصوصة كما هو صريح الوجوه الثلاثة المتقدمة الى كل ما يوجب القرب الى الواقع، فلا بد من التعدى من الافقيهية و الاورعية الى كل صفة توجب مزيد فضل للراوى على الراوى الآخر، و لا وجه للاقتصار على خصوص المزايا التى توجب القرب الى الواقع، إلّا انه قد تقدم فى شرح فافهم المتقدمة بعد الايراد الثانى على الوجه الاول: من ان النقل المتعارف هو النقل بالمضمون، و عليه فالافقه يكون افهم من غيره لمراد الامام عليه السلام، و كذلك الاورع فان المثبت يكون ابعد عن احتمال الخطأ، و ليس المراد من الاورعية حيثية التجنب عن الشبهات، فراجع ...

وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «ثم انه بناء على التعدى» بما هو مستفاد من المزايا المنصوصة فانه «حيث كان في المزايا المنصوصة ما لا يوجب الظن بذى المزية» لا من حيث السند و لا من حيث جهة الصدور «و لا» من «اقربيته» الى الواقع «كبعض صفات الراوى مثل الاورعية أو الافقيه» فان اطلاقهما يشمل ما لا دخل له بالجهات المذكورة لا من حيث جهة السند و لا من حيث جهة الصدور و لا من حيث جهة القرب الى الواقع، و ذلك فيما «اذا كان موجهما مما لا يوجب الظن» بجهة السند أو بجهة الصدور «او الاقربيه» الى الواقع «كالتورع من الشبهات و الجهد فى العبادات» فان من كان شديد التورع فى التجنب عن الشبهات كان شديد الجهد فى العبادات، فانه يصدق عليه انه اورع من غيره، و ليس لهذه الاورعية دخل فيما ذكرنا من الجهات «و» مثله الحال فى الافقيه فان اطلاقها يشمل «كثرة التتبع فى المسائل الفقيهية او المهارة فى القواعد الاصولية» و يصدق عليه انه افقه، مع ان افقيته من حيث كثرة التتبع او المهارة فى المسائل الاصولية لا دخل له بالجهات المذكورة. و حيث كان البناء على التعدى مستفادا من المزايا المنصوصة «فلا وجه للاقتصار على التعدى الى خصوص ما يوجب الظن او الاقربيه بل» لا بد من

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٢٠

و توهم أن ما يوجب الظن بصدق أحد الخبرين لا يكون بمرجح، بل موجب لسقوط الآخر عن الحجية للظن بكذبه حينئذ (١)، فاسد. فإن الظن بالكذب لا يضر بحجية ما اعتبر من باب الظن نوعا، وإنما يضر

التعدى «الى كل مزية» توجب الفضل للراوى «و لو لم تكن بموجبه لاحدهما كما لا يخفى» أى لا للظن و لا للأقربيه.

و مما ذكرنا ظهر ان قوله فى المتن فلا وجه للاقتصار مما يتعلق بقوله فى صدر عبارته حيث كان فى المزايا المنصوصة.

(١) توضيح ربط هذا التوهم بما سبقه من الكلام هو ما ذكره فى آخر عبارته السابقة:

من انه لا- وجه للاقتصار على التعدى الى ما يوجب الظن او الاقربيه، فان كون الظن فى قبال الاقربيه الى الواقع انما هو حيث يكون المراد من الظن هو الظن الشخصى، و المراد من الاقربيه هى الاقربيه النوعيه، كما تقدمت الاشارة الى هذا عند ذكر الاقوال فيما تقتضيه القاعدة الثانية فى الخبرين المتعارضين.

و حاصل هذا التوهم: انه لا وجه لكون الظن الشخصى من المرجحات، لان لازم الظن الشخصى بصدق احد الخبرين هو الظن بكذب الخبر الآخر، و الظن بالكذب مما يوجب عدم شمول ادلة الحجية للخبر المظنون بكذبه، فيخرج عما هو المفروض فى المقام من كون المقام من باب ترجيح احدى الحجيتين على الاخرى لا ترجيح الحجية على غير الحجية، و الظن بكذب احد الخبرين يوجب خروجه عن ادلة الحجية، فلا يكون ذلك من باب ترجيح حجة على حجة، بل هو ترجيح الحجية على غير الحجية.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و توهم ان ما يوجب الظن بصدق احد الخبرين لا يكون بمرجح» لاحدى الحجيتين على الاخرى «بل» هو «موجب لسقوط الآخر عن الحجية» لان لازم الظن بصدق احد الخبرين الظن بكذب الآخر، فيسقط هذا الآخر عن الحجية «للظن بكذبه حينئذ».

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٢١

فيما أخذ فى اعتباره عدم الظن بخلافه، و لم يؤخذ فى اعتبار الاخبار صدورا و لا- ظهورا و لا- جهة ذلك (١)، هذا مضافا إلى اختصاص حصول

(١) لا يخفى ان قوله: «فاسد» هو خبر «توهم». و وجه فساد هذا التوهم: ان حجية الخبر من حيث جهاته الثلاث- سندا و دلالة و جهة- غير مشروطة بعدم الظن بالخلاف، لما هو ظاهر من ان حجية الخبر انما هى من باب حجية الظن النوعى، و ان لم يكن مفيدا للظن الشخصى على وفاقه، و غير مشروطة ايضا بعدم الظن الشخصى بخلافه.

و الحاصل: ان في حجية الخبر احتمالات ثلاثة: الاول: ان حجيته من الظنون النوعية غير المشروطة بعدم الظن بالخلاف.

الثاني: ان تكون من باب الظن النوعي لكنها مشروطة بعدم الظن على خلافه.

و الفرق بين الاول و الثاني هو انه على الاول لا يشترط في حجية الخبر الظن الشخصي على وفاقه و لا يمنع عن حجيته الظن الشخصي على خلافه، و على الثاني فانه و ان كان لا يشترط في حجية الخبر الظن الشخصي على وفاقه، و لكنه يمنع عن حجية الظن الشخصي على خلافه.

الثالث: كون حجية الخبر مشروطة بالظن الشخصي على وفاقه.

و الظاهر من ادلة الاعتبار سواء كان بناء العقلاء او الاخبار هو الاول، و ان حجيته من باب الظن النوعي غير مشروطة بعدم الظن بالخلاف، لقيام بناء العقلاء على الاخذ بخبر الثقة و ان لم يفد الظن الشخصي، و الاخذ به و ان قام الظن الشخصي على خلافه. و مثله المستفاد من اخبار حجية خبر الثقة و بناء العقلاء -ايضا- على الاخذ بالظهور الدلالي كذلك، و بناؤهم ايضا على ان الاصل كونه صادرا لبيان الواقع و ان لم يفد الظن الشخصي بذلك و حتى لو قام الظن الشخصي على صدوره لا لبيان الواقع.

فاتضح مما ذكرنا عدم كون الظن بكذب احدهما موجبا لخروج الخبر عن ادلة الحجية. و على هذا فالترجيح بما يوجب صدق احد الخبرين هو من ترجيح الحجة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٢٢

الظن بالكذب بما إذا علم بكذب أحدهما صدورا، و إلا فلا يوجب الظن بصدور أحدهما لا مكان صدورها مع عدم إرادة الظهور في أحدهما أو فيهما، أو إرادته تقيء، كما لا يخفى (١).

على الحجة، لا ترجيح الحجة على اللاحجة. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «فاسد» أى ان هذا التوهم فاسد «فان الظن بالكذب لا يضر بحجته ما اعتبر» حجية «من باب الظن النوعي» غير المشترط فيه الظن بالوفاق و لا عدم الظن بخلافه «و انما يضر» بحجته «فيما» لو «اخذ في اعتباره عدم الظن بخلافه و لم يؤخذ في اعتبار الاخبار» من حيث جهاتها الثلاث لا «صدورا و لا ظهورا و لا جهة ذلك» أى عدم الظن بالخلاف كما عرفت انه لم يؤخذ الظن بالوفاق في اعتبار الاخبار ايضا.

(١) هذا اشكال ثان على التوهم المذكور، و حاصله: ان الظن بصدق احد الخبرين انما يوجب الظن بكذب الآخر في مورد واحد من التعارض، و هو ما اذا علم بكذب احدهما، فانه في هذا المقام حيث علم اجمالا بكذب احد الخبرين و عدم صدوره فلا محالة يكون الظن بصدق احد الخبرين موجبا للظن بكذب الآخر و عدم صدوره، إلا انه ليس دائما يعلم بكذب احد المتعارضين، بل كثيرا ما يتعارض الخبران و لا يعلم بكذب احدهما. و حينئذ فالاحتمالات كثيرة: لانه يحتمل صدق احدهما و كذب الآخر، و يحتمل كذبهما معا و عدم صدورهما، و يحتمل صدورهما معا و لم يرد الظهور في احدهما اصلا او لم يرد الظهور فيهما معا، و يحتمل صدورهما معا و قد اريد الظهور في احدهما للتقية لا لبيان الواقع او في كليهما للتقية. و مع هذه الاحتمالات لا يكون الظن بصدق احد الخبرين و صدوره موجبا للظن بكذب الآخر و عدم صدوره، فلا وجه للتوهم المذكور من كون الظن بصدق احدهما موجبا للظن بكذب الآخر و يكون المقام من باب ترجيح الحجة على اللاحجة، لا من باب ترجيح احدي الحجيتين على الاخرى.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٢٣

نعم لو كان وجه التعدى اندراج ذى المزية فى أقوى الدليلين لوجب الاقتصار على ما يوجب القوة فى دليته و فى جهة إثباته و طريقيته، من دون التعدى إلى ما لا- يوجب ذلك، و إن كان موجبا لقوة مضمون ذيه ثبوتا، كالشهرة الفتوائية أو الاولوية الظنية و نحوهما، فإن المنساق من قاعدة أقوى الدليلين أو المتيقن منها، إنما هو الاقوى دلالة، كما لا يخفى (١)،

وقد اشار الى ان الظن بصدق احد الخبرين موجب للظن بكذب الآخر في مورد واحد من التعارض - وهو ما اذا علم اجمالا بكذب احدهما - بقوله: «هذا مضافا الى اختصاص حصول الظن بالكذب بما اذا علم بكذب احدهما صدورا» على نحو الاجمال فانه في هذا المورد يكون الظن بصدق احدهما موجبا للظن بكذب الآخر صدورا. و اشار الى انه في غير هذا المورد لا يكون الظن بصدق احدهما موجبا للظن بكذب الآخر - مع الاشارة الى بعض الاحتمالات المذكورة - بقوله: «وإلا» أى و ان لم يعلم بكذب احدهما اجمالا «فلا يوجب الظن بصدور احدهما» الظن بكذب الآخر «لا مكان صدورهما» معا «مع عدم ارادة الظهور في احدهما او» مع عدم ارادة الظهور «فيهما او ارادته تقيء» أى و يحتمل ارادة الظهور تارة في احدهما تقيء، و اخرى فيهما معا تقيء، كما اذا كان للعامه قولان و كانا معا مخالفين للواقع «كما لا يخفى».

(١) توضيحه: ان هذا الاستدراك مرتبط بالاشكال الاخير على التعدى لكل ما يوجب القرب الى الواقع، و هو انه بناء على ان التعدى الى ما يقرب الى الواقع مستفاد من المرجحات المذكورة في اخبار الترجيح، فانه مما يرد عليه - كما مر - انه لا معنى للاقتصار في التعدى على خصوص ما يوجب القرب الى الواقع، بل لا بد من التعدى الى كل مزية توجب مزيد فضل لاحدهما على الآخر. فاستدرك من كلامه هذا بقوله: «نعم» و حاصله: ان التعدى الى كل مزية توجب مزيد الفضل انما هو حيث يكون الوجه للتعدى هو المرجحات المنصوصة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٢٤

.....

و اما اذا كان الوجه للتعدى هو قيام الاجماع على ترجيح اقوى الدليلين، فلا يصح التعدى الى كل مزية توجب مزيد فضل لاحدهما على الآخر، بل يقتصر على التعدى لكل مزية توجب قوة احد الدليلين في مقام دليته: أى لا بد من الاقتصار على ما يوجب قوة احد الخبرين في احد جهاته الثلاث - من سنده او ظهوره او صدوره لا للتقيء - و لا يتعدى الى غير ذلك من المزاي، كالمزىة التى توجب قوة مضمونه من دون ان تكون موجبة لقوة جهة من جهاته الثلاث، كما لو وافق احد الخبرين المتعارضين الشهرة الفتوائية من دون استنادها الى احد الخبرين، او كانت الاولوية الظنية موافقة لاحدهما، فلا يجوز التعدى اليهما، لان الشهرة الفتوائية و الاولوية الظنية انما يقويان مضمون الخبر، من دون تقوية لهما لجهة من جهاته.

و الحاصل: ان الظاهر من هذه القضية التى ادعى قيام الاجماع عليها - وهو ترجيح اقوى الدليلين - هى القوة الراجعة للدليل فى مقام دليته، و هى منحصرة فى جهاته الثلاث من سنده او ظهوره او جهه صدوره. اما ما يرجع الى قوة مضمونه و هو كون مضمونه اقرب الى الواقع من غيره فلا ربط له بمقام دليته، و ان لم تكن تلك القضية ظاهرة فى الاختصاص بما يرجع الى دليته الدليل. فحيث انها لسان معقد الاجماع و هو دليل لى لا بد من الاقتصار فيه على القدر المتيقن، و القدر المتيقن هو الاقتصار على ما يرجع الى مقام الدليلية من دون التعدى الى غيره مما لا ربط له بدليلية الدليل، لانها ان لم تكن ظاهرة فى الاختصاص فعدم ظهورها فى العموم لكل ما يوجب قوة و ان كانت خارجة عن مقام الدليلية مما لا ريب فيه، فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن.

وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «نعم لو كان وجه التعدى» الى غير المزاي المنصوصة ليس مستندا الى ما يستفاد من نفس تلك المزاي، بل كان وجه التعدى هو «اندراج ذى المزىة فى اقوى الدليلين» لقيام الاجماع على الاخذ باقوى الدليلين، فلو كان هذا هو الوجه للتعدى «لوجب الاقتصار على ما يوجب القوة فى دليته

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٢٥

فافهم (١).

فصل قد عرفت سابقا أنه لا تعارض فى موارد الجمع و التوفيق العرفى، و لا يعمها ما يقتضيه الاصل فى المتعارضين، من سقوط

أحدهما رأساً

و في « ما يرجع الى «جهة اثباته و طريقتيه» و هي جهاته الثلاث: السند و الظهور و جهة الصدور «من دون التعدى الى ما لا يوجب ذلك» أى من دون التعدى الى ما لا- يوجب قوة للدليل فى مقام دليلته و طريقتيه و هي غير الجهات الثلاث «و ان» كان هناك ما «كان موجبا لقوة مضمون ذيه ثبوتا» لا اثباتا، لان جهة الاثبات فى الدليل هي جهاته الثلاث «كالشهرة الفتوائية او الاولوية الظنية و نحوهما» فانهما انما يوجبان قوته ثبوتا و هو قوة موافقة مضمونه الواقع، من دون قوته فى مقام دليلته و اثباته. و اشار الى الوجه فى وجوب الاقتصار على ما يرجع الى مقام دليلته بالخصوص بقوله: «فان المنساق» أى الظاهر «من قاعدة اقوى الدليلين او المتيقن منهما انما هو الاقوى» فى مقام «دلالة» الدليل بما هو دليل الراجعة الى اثباته «كما لا يخفى».

(١) لعله اشارة الى انه لا وجه للجمود على عنوان الدليته، فان الدليل حيث انه فان فى مدلوله فقوة مدلوله تسرى اليه، فان الخبر كما يوصف بكونه مخالفا للعامة مع ان المخالف للعامة مدلوله و مضمونه، كذلك يوصف الخبر بانه اقوى فيما اذا كان مضمونه اقوى. و انه اشارة الى وهن الاجماع على القضية المذكورة، فانه حيث كان محتمل المدرك فلا حجة فيه و ان قلنا بحجة الاجماع المنقول. و الله العالم.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٢٦

و سقوط كل منهما فى خصوص مضمونه، كما اذا لم يكونا فى البين (١)، فهل التخيير أو الترجيح يختص أيضا بغير مواردها أو يعمها (٢)؟ قولان:

(١)

[الفصل الخامس: اختصاص الاخبار العلاجية بغير موارد الجمع العرفي]

إشارة

قد مرّ فى اول مبحث التعارض ان القاعدة الاولى فى المتعارضين هي سقوط احدهما لا بعينه و بقاء حجة احدهما لا بعينه على مختارة (قدس سره)، و حيث انه غير معلوم فلازم ذلك هو سقوط كل منهما فى المدلول المطابقى لهما، لكن انما هي فى المتعارضين غير المتلائمين فى الدلالة عرفا، و لازم هذا خروج موارد الجمع و التوفيق العرفي - كمورد العام و الخاص و المطلق و المقيد و الحاكم و المحكوم و غير ذلك مما مرّ بيانه- عن موضوع هذه القاعدة، لما عرفت من اختصاص موضوعها بغير المتلائمين عرفا من حيث الدلالة، و لما كانت موارد الجمع و التوفيق العرفي من المتلائمين فى مقام الدلالة فلا محالة من اختصاص القاعدة الاولى بغير هذه الموارد. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «قد عرفت سابقا انه لا- تعارض فى موارد الجمع و التوفيق العرفي و لا- يعمها» أى لا يعم موارد الجمع و التوفيق العرفي «ما يقتضيه الاصل فى المتعارضين من سقوط احدهما» لا- بعينه عن الحجية «رأساً و سقوط كل منهما فى خصوص مضمونه» المطابقى «كما اذا لم يكونا فى البين» أى انهما فى المضمون المطابقى هما بحكم العدم.

(٢) بعد ما عرفت من اختصاص القاعدة الاولى بغير موارد الجمع و التوفيق العرفي.

فهل ان القاعدة الثانية الواردة فى خصوص الخبرين المتعارضين من التخيير أو الترجيح هي ايضا كذلك مختصة بغير موارد الجمع و التوفيق العرفي، او انها عامة حتى لموارد الجمع و التوفيق العرفي؟

و على الاول يختص التخيير و الترجيح فى الخبرين المتعارضين اللذين ليس بينهما جمع دلالى، فلا مورد للتخيير أو الترجيح بين العام

و الخاص و المطلق و المقيد و غيرهما من موارد الجمع الدلالي.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٢٧

أولهما المشهور (١)، و قصارى ما يقال في وجهه: إن الظاهر من الاخبار العلاجية- سؤالاً و جواباً- هو التخيير أو الترجيح في موارد التحير، مما لا يكاد يستفاد المراد هناك عرفاً، لا فيما يستفاد و لو بالتوفيق، فإنه من أنحاء طرق الاستفادة عنه أبناء المحاوره (٢).

و على الثاني يكون التخيير أو الترجيح عاماً شاملاً حتى للخبرين اللذين يكون احدهما عاماً و الآخر خاصاً او احدهما مطلقاً و الآخر مقيداً.

(١) حاصله: ان المنسوب الى المشهور الاول، و هو اختصاص القاعدة الثانية كالقاعدة الاولى بغير موارد الجمع العرفي.

و ظاهر الشيخ (قدس سره) في العدة و غيرها هو الثاني، و هو عموم اخبار التخيير أو الترجيح حتى لموارد الجمع العرفي، و وافقه على ذلك بعض المحدثين.

(٢) لا يخفى عليك ان ظاهر المتن في اول كلامه موافقة الشيخ و عموم اخبار التخيير و الترجيح حتى لموارد الجمع العرفي، و سيأتي منه (قدس سره) في آخر كلامه موافقة المشهور و اختصاص اخبار التخيير أو الترجيح بغير موارد الجمع العرفي.

و حيث كان في اول كلامه (قدس سره) موافقاً للشيخ قال: «و قصارى ما يقال في وجهه» أى و قصارى ما يقال في وجه اختصاص اخبار التخيير أو الترجيح بغير موارد الجمع العرفي كما هو مذهب المشهور هو «ان الظاهر ... الى آخره».

و بيانه: ان غاية ما يمكن ان يقال في وجه اختصاص الاخبار العلاجية الدالة على التخيير أو الترجيح بغير الجمع العرفي: هو ان المنصرف منها سؤالاً و جواباً غير موارد الجمع العرفي.

اما سؤالاً- فلان الظاهر من ان الداعي لسؤال السائل عن حكم الخبرين المتعارضين هو تحيره فيما يستفاد منهما، و حيث انه لا تحير للسائل فيما يستفاد في موارد الجمع العرفي، فلازم ذلك ان يكون الظاهر منه هو السؤال عن المتعارضين غير المتلائمين في الدلالة، لوضوح انه لا تحير له في المتلائمين دلالة، و انما يتحير في

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٢٨

و يشكل بأن مساعدة العرف على الجمع و التوفيق و ارتكازه في أذهانهم على وجه وثيق، لا يوجب اختصاص السؤال بغير موارد الجمع، لصحة السؤال بملاحظة التحير في الحال لاجل ما يتراءى من المعارضة و إن كان يزول عرفاً بحسب المأل، أو للتحير (١) في الحكم واقعا

غير المتلائمين في الدلالة. و لما كانت موارد الجمع العرفي من المتلائمين في الدلالة فلا تحير له فيها فلا داعي له للسؤال عنها، فلا محالة يختص سؤاله بغير موارد الجمع العرفي.

و اما جواباً: فلان الظاهر من الجواب هو جواب الامام عليه السلام عما يسأل عنه السائل، فلذا يختص ظاهر الجواب ايضا بغير موارد الجمع العرفي.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و قصارى ما يقال في وجهه» أى في وجه ما ذهب اليه المشهور هو «ان الظاهر من الاخبار العلاجية سؤالاً و جواباً هو» غير المتلائمين في الدلالة لعدم التحير في المتلائمين دلالة، و عليه فيختص «التخيير أو الترجيح في موارد التحير» لان موارد التحير هي التي «مما لا يكاد يستفاد المراد» منها «هناك عرفاً» و لذلك يتحير فيسأل «لا فيما يستفاد» المراد منه «و لو بالتوفيق» العرفي «فانه» حيث كان التوفيق «من أنحاء طرق الاستفادة عند ابناء المحاوره» فلا- تحير للسائل فيه حتى يسأل عنه. و لما كان الظاهر من السؤال ذلك، و كون الجواب على طبق السؤال و انه لرفع التحير، فلا- بد من ان يكون الظاهر من الاخبار العلاجية سؤالاً و جواباً هو

اختصاص التخيير او الترجيح بغير موارد الجمع العرفي.

(١)

[إشكال المصنف (قده) على مسلك المشهور بوجه ثلاثة]

اشكل المصنف بوجه ثلاثة على المشهور.

و حاصل الاشكال الاول على الوجه المذكور لمذهب المشهور، بمنع كون الظاهر من الاخبار العلاجية سؤالاً و جواباً هو الاختصاص بغير موارد الجمع العرفي، هو ان موارد الجمع العرفي مما تنافى فيه الدليلان نتيجة، لوضوح ان العام و الخاص - مثلاً - من المتنافيين،

لدلالة العام على ثبوت حكمه لجميع الافراد حتى مورد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٢٩

.....

الخاص، و دلالة الخاص على خروجه عن حكم العام في مورده، و لازم التنافي بين الدليلين هو حصول التحير ابتداء لمن اطلع عليهما. غاية انه في موارد الجمع يزول التحير بعد التأمل و الالتفات الى ان العرف بحسب ارتكاز حمل العام على الخاص في اذهانهم لا تحير لهم، و في غير موارد الجمع يكون التحير باقياً. فالتحير الابتدائي حاصل في جميع الموارد حتى مورد الجمع العرفي، و حيث يكون التحير الابتدائي موجوداً حتى في موارد الجمع العرفي فلا مانع عن صحة سؤال السائل لرفع هذا التحير الابتدائي، لعدم التفاته الى ما هو المرتكز في اذهان العرف.

و الحاصل: ان ظهور سؤال السائل بغير موارد الجمع العرفي انما هو حيث لا يكون هناك تحير اصلاً في موارد الجمع العرفي. اما اذا كان هناك تحير و لو ابتداء يصح السؤال عنه و لو في موارد الجمع، فلا- ظهور للسؤال في الاختصاص بغير موارد الجمع، لما عرفت من صحة السؤال من السائل لتحيره ابتداء لاجل التنافي الاولى.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و يشكل» ما ذكره من اختصاص السؤال بغير موارد الجمع لاختصاص التحير بها «بان مساعدة العرف على الجمع و التوفيق» الذي به يزول التحير و التنافي «و» ذلك لاجل «ارتكازه في اذهانهم على وجه وثيق لا يوجب اختصاص السؤالات» من السائلين «بغير موارد الجمع لصحة السؤال بملاحظة التحير في الحال» بعد الالتفات و التأمل. و حيث يصح السؤال من السائل و لو بملاحظة التحير الابتدائي فلا يكون سؤال السائل ظاهراً في الاختصاص.

و لا- يخلو ما ذكره المصنف عن المناقشة: اولاً: ان دعوى كون الظاهر ان السؤال بملاحظة التحير غير البدوي لا يرفعها امكان كون السؤال عمّا يعم التحير البدوي، لان المدار على الظهور، و الامكان لا يزاحم الظهور، و بعد تسليم كون الظاهر من السؤال التحير غير البدوي لا يعقل ان يرفعها امكان كون السؤال عمّا يعم التحير البدوي.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٣٠

و إن لم يتحير فيه ظاهراً، و هو كاف في صحته قطعاً (١)، مع إمكان أن يكون لاحتمال الردع شرعاً عن هذه الطريقة المتعارفة بين أبناء

و ثانياً: من ان عنوان السؤال انما هو عن المتعارضين، و قد مر منه ان المتعارضين هما المتنافيان في الدليلية و الحجية الفعلية، و موارد الجمع العرفي حيث لا تنافى بينهما في الدليلية و الحجية الفعلية فهي خارجة موضوعاً عن عنوان المتعارضين.

و ثالثاً: ان ظاهر السؤال من السائل هو لانه لا يعرف الحكم الفعلي و ما هو الوظيفة عند التعارض، و الوظيفة الفعلية في موارد الجمع معلومة للسائل.

و الله العالم.

(١) هذا هو الاشكال الثاني و هو المصحح الثاني لكون السؤال عما يعم موارد الجمع العرفي، فلا تكون الاخبار العلاجية ظاهرة في الاختصاص بغير موارد الجمع العرفي.

و حاصله: انه لو سلمنا انه اذا كان الداعي للسؤال هو التحير في الوظيفة الفعلية، و لازمه ان تختص الاخبار العلاجية بغير موارد الجمع العرفي، إلا انه مع كون الداعي للسؤال هو التحير في الحكم الواقعي في المتعارضين فانه لا اشكال قطعا في كونه مما يعم موارد الجمع العرفي، لان الحكم الذي لا- تحير فيه في موارد الجمع العرفي هو الحكم الظاهري دون الحكم الواقعي، فان حمل العام على الخاص هو حكم ظاهري. و كما يجوز ان يكون الداعي للسؤال هو التحير في الحكم الظاهري، يجوز ايضا ان يكون الداعي للسؤال هو التحير في الحكم الواقعي، و مع صحة السؤال عما يعم موارد الجمع العرفي حيث يمكن ان يكون الداعي للسؤال هو التحير في الحكم الواقعي، فلا تكون الاخبار العلاجية سؤالا و جوابا مما تختص بغير موارد الجمع العرفي.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «أو للتحير في الحكم واقعا» أى يمكن ان يكون الداعي للسؤال هو التحير في الحكم واقعا «و ان لم يتحير فيه ظاهرا و هو كاف في صحته قطعا» أى ان التحير الواقعي كاف في صحة السؤال عما يعم موارد الجمع

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٣١

المحاورة، و جل العناوين المأخوذة في الاسئلة لو لا كلها يعمها، كما لا يخفى (١).

قطعا. و حيث يمكن ان يكون هو الداعي للسؤال فلا ظهور للاخبار العلاجية في الاختصاص بغير موارد الجمع العرفي. و هذا لا يخلو ايضا عن المناقشة:

أولا: بما عرفت من ان الظاهر هو ان الداعي للسؤال هو التحير في الحكم الظاهري و الوظيفة الفعلية.

و ثانيا: انه لو كان الداعي للسؤال هو التحير في الحكم واقعا لما اكتفى السائل في الجواب بالاخذ بالشهرة او غيرها من المزايا المذكورة في اخبار الترجيح او بالتخيير بينهما، لان ذلك ايضا لا يرفع التحير في الحكم الواقعي.

و ثالثا: ان التحير في الحكم الواقعي موجود حتى مع عدم التعارض، فان الخبر غير المعارض بمثله لا يزال في مورده تحير في الحكم الواقعي، فلا- خصوصية للتعارض، مع ان الظاهر ان الداعي للسؤال خصوصية للتعارض، و ليس هي الا التحير في الحكم الظاهري و الوظيفة الفعلية.

(١) هذا هو المصحح الثالث لكون السؤال عما يعم موارد الجمع العرفي، و هو انه مما يحتمل ان يكون الداعي لتعميم سؤال السائل لما يعم موارد الجمع العرفي هو احتمال ردع الشارع عن الطريقة المتعارفة عند ابناء المحاورة في مقام العام و الخاص- مثلا- او المطلق و المقيد، من حمل العام على الخاص و المطلق على المقيد. و مع هذا الاحتمال فلا ظهور للاخبار العلاجية بغير موارد الجمع العرفي، لصحة السؤال قطعا عن الطريقة المتعارفة عند ابناء المحاورة من الشارع، و انه هل هو ممض لها او يردع عنها؟

و يؤيد ما ذكرنا من الاحتمال ان جل العناوين الماخوذة في أسئلة السائلين هي مما تعم الجمع العرفي، لان عنوانها السؤال عن المتعارضين و هما المتنافيان دلالة و لا ريب ان موارد الجمع العرفي من المتنافيين دلالة، و ايضا فان بعضها عنوانها انه يرد امر

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٣٢

و دعوى أن المتيقن منها غيرها مجازفة، غاية أنه كان كذلك خارجا لا بحسب مقام التخاطب (١)، و بذلك ينقذ وجه القول

و نهى في شيء واحد، و لا- ريب ان موارد الجمع العرفي كالعام و الخاص يتنافى الامر في العام- مثلا- مع الخاص الذي ينهى عن بعض افراد العام.

وقد اشار الى ما ذكرنا من الاشكال بقوله: «مع امكان ان يكون» الداعى للسؤال عما يعم الجمع العرفى هو «ال» اجل «احتمال الردع شرعا عن هذه الطريقة المتعارفة بين ابناء المحاوره» فى مورد الجمع العرفى. ولا ريب انه مع هذا الاحتمال يصح سؤال السائل عما يعم موارد الجمع العرفى، ولا يختص سؤال غيرها. و اشار الى التأييد بقوله: «و جل العناوين المأخوذة ... الى آخر الجملة».

و هذا ايضا لا- يخلو عن المناقشة: اولاً- بما عرفت من ان الظاهر ان الداعى للسؤال هو غير هذا الاحتمال، بل هو التحير فى الوظيفة الفعلية.

و ثانياً: ان ظاهر الأسئلة كلها هو مورد المتعارضين غير المعلومى الصدور، فمثل الآيتين او الخبرين المتواترين خارجان عن مورد الاسئلة، و لازم كون الداعى هو احتمال الردع هو عموم الجواب حتى للآيتين و الخبرين المتواترين اللذين بينهما عموم و خصوص او كان احدهما مطلقاً و الآخر مقيداً، و لا يقول به القائل بشمول الاخبار العلاجية لموارد الجمع العرفى، فلا وجه لهذا الاحتمال.

(١) حاصله: ان ما تقدم كان كله فى قبال دعوى ظهور اختصاص الاخبار العلاجية بغير مورد الجمع العرفى.

اما اذا كان الوجه فى ما ذهب اليه المشهور من الاختصاص هو دعوى اجمال الاخبار العلاجية من حيث عمومها لمورد الجمع العرفى، و لا بد مع الاجمال من الاقتصار على القدر المتيقن، و القدر المتيقن من الاخبار العلاجية هو الترجيح او التخير فى غير موارد الجمع العرفى.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٣٣

الثانى (١)، اللهم إلا- أن يقال: إن التوفيق فى مثل الخاص و العام و المقيد و المطلق، كان عليه السيرة القطعية من لدن زمان الأئمة عليهم السلام، و هى

فالجواب عنه: ان هذه الدعوى مجازفة، لما عرفت من ان جل العناوين المأخوذة فى الأسئلة مما تعم موارد الجمع العرفى، و مع كونها غير مجملة ظهوراً فلا وجه لدعوى الاجمال حتى يكون غير موارد الجمع قدراً متيقناً، و انما يكون الاختصاص هو القدر المتيقن حيث لا يكون للكلام ظهور فى العموم، و حينئذ يكون القدر المتيقن فى مقام التخاطب هو غير موارد الجمع العرفى. نعم لا اشكال فى كون غير موارد الجمع العرفى هو مورد الاخبار العلاجية قطعاً، إلا ان هذا قدر متيقن بحسب الخارج لا فى مقام التخاطب.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و دعوى ان» القدر «المتيقن منها» أى من الاخبار العلاجية «غيرها» أى غير موارد الجمع العرفى «مجازفة» لما عرفت من ظهورها فيما يعم موارد الجمع العرفى، و مع ظهورها فى ذلك لا يكون الاختصاص قدراً متيقناً فى مقام التخاطب «غايته انه كان كذلك» أى غايته كون غير موارد الجمع قدراً متيقناً «خارجاً لا بحسب مقام التخاطب». و هذا لا يخلو عن المناقشة لما عرفت: من ظهور الاخبار العلاجية فى الاختصاص، و مع التنزل فلا- ظهور لها فيما يعم موارد الجمع، و عليه فغير موارد الجمع هى القدر المتيقن فى مقام التخاطب.

و لا- يخفى انه انما ذكرنا هذه المناقشات مع ان مبنى هذا الكتاب على الاقتصار على شرح ما يقوله (قدس سره) لا على النقض و الابرام، لعدوله (قدس سره) عما ذكره بقوله: «اللهم ... الى آخره».

(١) حاصله: انه بعد ما عرفت ما يرد على مذهب المشهور: من دعوى اختصاص الاخبار العلاجية بغير موارد الجمع العرفى .. ينقذ منه وجه القول الثانى و هو شمول الاخبار العلاجية لمورد الجمع العرفى حيث لا مانع منه مع ظهور الاخبار العلاجية فى ما يعمه.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٣٤

كاشفة إجمالاً- عما يوجب تخصيص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفى (١)، لو لا- دعوى اختصاصها به، و أنها سؤالاً و جواباً بصدد الاستعلاج و العلاج فى موارد التحير و الاحتياج، أو دعوى الاجمال و تساوى احتمال العموم مع احتمال الاختصاص، و لا ينافيها مجرد صحة السؤال لما لا ينافى العموم ما لم يكن هناك ظهور أنه لذلك (٢)، فلم يثبت

(١) هذا الوجه الاول لعدوله عما ذكره من مساندة القول الثاني، و هو شمول الاخبار العلاجية لمورد الجمع.

و حاصل هذا الوجه هو: انه و ان قلنا بان ظاهر الاخبار العلاجية هو العموم، إلا ان السيرة القطعية المستمرة من زمان الائمة عليهم السلام الى زماننا على عدم الترجيح او التخيير في موارد الجمع العرفي كاشفه عن تخصيص عموم ادلة العلاج- بغير موارد الجمع، لوضوح ان السيرة القطعية قائمة على ترجيح الخاص بالعام و ان كان راوى العام اعدل و ان كانت الرواية العامة مشهورة و الخاصة غير مشهورة، و مثله الحال في المطلق و المقيد. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «اللهم إلا ان يقال ... الى آخره».

(٢) هذا هو الوجه الثاني لدعوى الاختصاص بغير موارد الجمع.

و حاصله: ما مر منه و اشرنا الى المناقشة فيه، و هو ان ظاهر الاخبار العلاجية سؤالاً- و جواباً هو الاختصاص بغير مورد الجمع، لظهورها في كون الداعي الى السؤال هو طلب العلاج في موارد التحير في الحكم الفعلي، و لا ينافيها امكان ان يكون الداعي هو غير ذلك، لان الامكان لا ينافي دعوى الظهور، و لا اقل من دعوى الاجمال كما مر بيانه.

و اشار الى ظهورها في الاختصاص بقوله: «لو لا دعوى اختصاصها به» أى بغير موارد الجمع «و انها سؤالاً و جواباً ... الى آخر الجملة». و اشار الى انه مع التزل عن ظهورها في الاختصاص فلا مانع من دعوى الاجمال بقوله: «او دعوى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٣٥

بأخبار العلاج ردع عما هو عليه بناء العقلاء و سيرة العلماء، من التوفيق و حمل الظاهر على الاظهر، و التصرف فيما يكون صدورهما قرينة عليه (١)،

الاجمال و تساوى احتمال العموم» فيها لمورد الجمع «مع احتمال الاختصاص» فيها بغير موارد الجمع.

و اشار الى ان امكان ان يكون الداعي للسؤال ما يعم موارد الجمع لا- ينافي دعوى الاجمال في دلالة نفس السؤال و الجواب على العموم- لان مدعى الاجمال ينكر ان يكون للسؤال ظهور في العموم، و محض الامكان لا يستلزم الظهور- بقوله:

«لا- ينافيها» أى لا- ينافي دعوى اجمال الظهور «مجرد صحة السؤال» بنحو الامكان «لما لا ينافي العموم» المراد من قوله لما لا ينافي العموم هو امكان السؤال فيها عاماً، لان المنافي لدعوى الإجمال هو دعوى ظهورها في العموم، لا امكان كونها للعموم ف «ما لم يكن هناك ظهور» فيها «انه لذلك» أى للعموم لا يرفع دعوى الاجمال فيها. و الحاصل: ان الذى يمنع دعوى الاجمال هو ظهورها في كون السؤال فيها للعموم لا مجرد امكان ذلك.

(١) حاصله منع ما مر من الاحتمال الثالث، و هو احتمال كون الداعي فيها هو السؤال عن الطريقة المتعارفة في مورد الجمع العرفي، فيكون الجواب ردعاً لهذه الطريقة المتعارفة، و انه لا بد من اعمال الترجيح فيها أو التخيير.

و حاصل المنع: ان الردع للطريقة المتعارفة العقلانية و لسيرة العلماء في حمل الظاهر على الاظهر لا تكون إلا بما له ظهور في الردع، و احتمال كونها للردع لا يتحقق به الردع. و حيث عرفت انها مجملة لا ظهور فيها فلا تكون قابلة لاثبات الردع. و الى ذلك اشار بقوله: «فلم يثبت باخبار العلاج ردع» لعدم ظهورها في الردع «عما هو عليه بناء العقلاء و سيرة العلماء من التوفيق» في موارد الجمع «و حمل الظاهر على الاظهر» فيها «و» لا يثبت بمجرد الاحتمال ردع لما استقرت عليه سيرتهم من «التصرف فيما يكون صدورهما قرينة عليه» أى قرينة على

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٣٦

فتأمل (١).

فصل قد عرفت حكم تعارض الظاهر و الاظهر و حمل الاول على الآخر، فلا إشكال فيما إذا ظهر أن أيهما ظاهر و أيهما أظهر، و قد

ذكر فيما اشبه الحال لتمييز ذلك ما لا عبرة به أصلاً، فلا بأس بالإشارة إلى جملة منها و بيان ضعفها (٢):

التصرف: أى ان صدور الظاهر و الاظهر قرينة عندهم على التصرف فى الظاهر و حمله على الاظهر.

(١) لعله اشارة الى ما قيل من كفاية احتمال الردع فى عدم حجية السيرة و بناء العقلاء، لانها تحتاج الى ثبوت الامضاء، و لا يكفى فيها احتمال الامضاء، و وضوح ملازمة احتمال الردع لاحتمال عدم الامضاء. إلما انه قد تقدم فى مبحث حجية الخبر و فى مبحث الاستصحاب كفاية عدم ثبوت الردع فى حجية مثل هذه السيرة العقلائية، و لا تحتاج الى اثبات الامضاء، لان هذه السيرة التى كان العمل على طبقها قائما فى جميع الأزمنة لا- بد فى مقام ردعها من ادلة قوية الظهور فى مقام الردع، و حيث لم توجد تلك الادلة فاحتمال عدم الردع لمثل هذه السيرة المتوفر العمل على طبقها يكفى فى عدم ردعها.

و الحاصل: ان مثل هذه السيرة لا تحتاج الى اثبات الامضاء، بل يكفى فى ثبوتها عدم ثبوت الردع عنها.

(٢)

[الفصل السادس: تمييز الظاهر عن الأظهر]

إشارة

حاصله: انه قد عرفت ان فى تعارض الظاهر و الاظهر لا مجال لاخبار العلاج، بل لا بد من حمل الظاهر على الاظهر، و لا اشكال فى ذلك حيث يتميز الظاهر منهما عن الاظهر.

و اما فيما لم يتميز احدهما عن الآخر و لم يعرف الاظهر منهما من الظاهر فلا مجال للحمل لعدم معرفة ما يحمل مما يحمل عليه. و قد ذكروا وجوها لتمييز

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٣٧

منها: ما قيل فى ترجيح ظهور العموم على الاطلاق، و تقديم التقييد على التخصيص فيما دار الامر بينهما، من كون ظهور العام فى العموم تنجيزيا، بخلاف ظهور المطلق فى الاطلاق، فإنه معلق على عدم البيان، و العام يصلح بيانا، فتقديم العام حينئذ لعدم تمامية مقتضى الاطلاق معه، بخلاف العكس، فإنه موجب لتخصيصه بلا وجه إلا على نحو دائر (١).

الظاهر من الاظهر، و حيث انها ضعيفة لا وجه للمصير اليها، لذلك نبه على جملة منها و بيان ضعفها.

(١)

[ترجيح العموم على الاطلاق و التقييد على التخصيص]

توضيحه: ان من الموارد التى لم يتميز الظاهر عن الاظهر فيها ما اذا ورد عام و مطلق متنايان، كما لو ورد اكرم كل عالم و ورد لا تكرم الفساق، فان شمول كل عالم للعالم العادل و العالم الفاسق بالعموم، و شمول لا تكرم الفساق للعالم الفاسق بالاطلاق- بناء على عدم افادة الجمع المحلى بالالف و اللام للعموم و حينئذ فيكون شمول الفساق للعالم الفاسق بالاطلاق- و هما متعارضان فى العالم الفاسق، فان كل عالم يقتضى اكرامه و هو العام، و المطلق يقتضى عدم اكرامه و هو لا تكرم الفساق ... فهل فى مثل هذا يكون العام فى شموله للعالم الفاسق اظهر من الفساق فى شموله له؟ لكون ظهور الاول بالعموم و ظهور الثانى بالاطلاق، فيلزم تقديم العام لكونه اظهر و تقييد الاطلاق و حمله عليه لكونه ظاهرا ... اولاً- يتقدم ظهور العام على اطلاق المطلق لعدم كون العام اظهر من المطلق؟ بل

يتقدم الاطلاق على العموم، و يكون المطلق مخصصا للعام فيما دار الامر بين تقييد المطلق و بين تخصيص العام، و ذلك في ما كان عام و خاص و كانت دلالة الخاص على وجه يكون مخصصا للعام بالاطلاق، و فيما لا يدور الامر بينهما كما لو كان بينهما عموم و خصوص من وجه، و كان دلالة احدهما الموجبة لتخصيص العام بالاطلاق كما في المثال المذكور، فان الامر يدور بين تخصيص العام و بين تقييد المطلق و بين تساقطهما بحسب القاعدة الاولى او القاعدة الثانوية ايضا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٣٨

.....

و الحاصل: انه فرق بين اكرم كل عالم و لا- تكرم العالم الفاسق، و بين اكرم كل عالم و لا تكرم الفاسق. فالاول لا ريب في تقديم الخاص و التخصيص به، و الثاني هو محل الكلام في المقام.

و على أي حال فقد وقع الكلام في انه هل هو من موارد الترجيح او التخيير بناء على شمول ادلة العلاج لمثل العموم من وجه؟ او انه لا بد من الرجوع الى الاصول بناء على عدم شمولها للعامين من وجه.

و قد ذكر الشيخ الاجل (قدس سره) في رسائله [٢٢] وجهين لكون العام اظهر في العموم من اطلاق المطلق- فيتعين في مثل المثال المذكور لزوم تقديم العام و وجوب اكرام العالم الفاسق، و تقييد لا تكرم الفاسق بغير العالم الفاسق- الاول من الوجهين: ان ظهور العام في عمومته تنجزى لكونه بالوضع فلا يكون معلقا على شيء، بخلاف ظهور المطلق في الاطلاق فانه ليس بالوضع، بل هو معلق على تمامية مقدمات الحكمة فيه، و من جملة مقدمات الحكمة عدم البيان، و العام يصلح ان يكون بيانا للمطلق، بخلاف المطلق فانه لا يصلح ان يكون مخصصا للعام، لان تخصيصه للعام اما بلا مخصص او على وجه دائر.

و توضيح ذلك: اما صلاحية كون العام بيانا للمطلق، فلانه حيث كان من مقدمات الحكمة عدم البيان و كان العام ظهوره في العموم بحسب الوضع، فصلاحيته لان يكون بيانا لا- تتوقف الا على تحققه باستعمال اللفظ في معناه، و المفروض تحقق استعمال اللفظ في معناه.

و اما عدم صلاحية تخصيص المطلق للعام، فلان تخصيص المطلق للعام يتوقف على تمامية حجية اطلاق المطلق، و لما كانت حجتيه تتوقف على عدم البيان، فاذا حجتيه تتوقف على عدم عموم العام، لما عرفت من ان ظهور العام في عمومته يصلح

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٣٩

.....

للبايتية، فكون المطلق مخصصا للعام يتوقف على حجتيه، و حجتيه تتوقف على عدم ظهور العام في عمومته، و عدم ظهور العام في عمومته يتوقف على تخصيصه بالمطلق، و لازم ذلك توقف تخصيص المطلق للعام على نفسه، لان تخصيصه للعام متوقف على حجتيه المتوقفة على عدم ظهور العام في عموم المتوقف ذلك على تخصيصه للعام، فتخصيصه للعام يتوقف على نفسه و هو الدور.

فظهر ان لازم تخصيص المطلق للعام هو الدور و هو محال، او نقول بجواز رفع اليد عن عموم العام من دون وجود حجة على تخصيصه، و هو ظاهر الفساد لانه من المعلول بلا علة. و اما تقييد العام للمطلق فهو لا يتوقف الا على ظهوره في العموم، و قد حصل ذلك بمجرد استعمال اللفظ في معناه، من دون توقفه على عدم اطلاق المطلق حتى يكون التوقف من الطرفين.

و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «من كون ظهور العام في العموم تنجزيا» غير معلق على شيء الا على استعمال اللفظ في معناه لكونه بالوضع، و المفروض تحقق استعمال اللفظ الموضوع للعموم في معناه «بخلاف ظهور المطلق في الاطلاق فانه» ليس بتنجزى لانه ليس بالوضع، بل هو «معلق على عدم البيان» لانه بمقدمات الحكمة التي من جملتها عدم البيان «و» قد ظهر مما ذكرنا: ان «العام يصلح» ان

يكون «بيانا» و به يرتفع الاطلاق المتوقف على عدم البيان «ف» لذلك يلزم «تقديم العام حينئذ لعدم تمامية مقتضى الاطلاق معه» أى مع وجود العام لانه يصلح ان يكون بيانا، و عليه فلا- بد من تقديم العام و تقييد المطلق به «بخلاف العكس» و هو تخصيص العام بالاطلاق «فانه موجب» اما «لتخصيصه» أى لتخصيص العام «بلا وجه» أى من دون قيام حجة على تخصيصه، او تخصيصه بالمطلق و هو لا يكون «الا على نحو دائر» كما عرفت من توقف تخصيص المطلق للعام على عدم حجيه العام المتوقف على تخصيصه بالمطلق، او التخصيص بلا موجب له المساوق للمعلول بلا علة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٤٠

و من أن التقييد أغلب من التخصيص (١).

و فيه: إن عدم البيان الذى هو جزء المقتضى فى مقدمات الحكمة، إنما هو عدم البيان فى مقام التخاطب الا إلى الابد (٢)، و أغلبية التقييد مع

(١) هذا هو الوجه الثانى للزوم تقديم العام على المطلق. و بيانه: انه لما كان تقييد المطلق غالبا على تخصيص العام، ففيما دار الامر بينهما يلزم اللاحق بالاغلب، و نتيجة ذلك هو لزوم تقديم العام فى ظهوره العمومى و تقييد الاطلاق به، لان تقييد الاطلاق هو الاغلب، من دون تقديم اطلاق المطلق و تخصيص العام به، لانه يلزم منه اللاحق بغير الاغلب، فلا بد فى المثال المتقدم من وجوب اكرام العالم الفاسق، و تقييد لا تكرم الفاسق بعموم اكرم كل عالم. و لا وجه لتخصيص اكرم كل عالم بلا تكرم الفاسق، و رفع اليد عن وجوب اكرام العالم الفاسق.

(٢) يريد بهذا الاشكال على الوجه الاول. و توضيحه: ان الاطلاق و ان كان معلقا على عدم البيان، ألا ان عدم البيان الذى هو احد مقدمات الحكمة هو عدم البيان فى مقام التخاطب، لا عدم البيان الى الابد، و اذا كان هو عدم البيان فى مقام التخاطب، فحيث ان العام كان منفصلا عن حال التخاطب بالمطلق فالمطلق يتم ظهوره، لفرض تحقق ما هو معلق عليه و هو عدم البيان فى مقام التخاطب، فلا يصلح ان يكون العام المنفصل عنه بيانا له. و عليه فلا يكون تخصيص المطلق للعام اما بلا مخصص او بوجه دائر، لتمامية حجة ظهور المطلق و قابليته لان يكون مخصصا بمجرد تحقق عدم البيان فى مقام التخاطب، و يكون الامر دائرا بين حجتين تنجزيتين: ظهور العام فى العموم لاجل الوضع، و ظهور المطلق فى اطلاقه لفرض تحقق ما هو معلق عليه، و بعد تحققه يكون اطلاق المطلق تنجزيا ايضا. و الحاصل: ان ظهور المطلق فى اطلاقه غير متوقف على تخصيص العام به حتى يلزم الدور كما مر بيانه، و حيث ان تقديم الخاص على العام هو المتعارف فينبغى ان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٤١

كثره التخصيص بمثابة قد قيل: ما من عام إلا و قد خص، غير مفيد، و لا بد فى كل قضية من ملاحظة خصوصياتها الموجبة لا ظهريه أحدهما من الآخر، فتدبر (١).

و منها: ما قيل فيما إذا دار بين التخصيص و النسخ- كما إذا ورد عام بعد حضور وقت العمل بالخاص، حيث يدور بين أن يكون الخاص مخصصا أو يكون العام ناسخا، أو ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام، حيث يدور بين أن يكون الخاص مخصصا للعام، أو ناسخا له و رافعا لاستمراره و دوامه (٢)- فى وجه تقديم التخصيص على النسخ،

يتقدم اطلاق المطلق و يخصص به العام. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و فيه ان عدم البيان الذى هو جزء المقتضى ... الى آخر الجملة».

(١) هذا الاشكال على الوجه الثانى. و حاصله: منع اغلبية التقييد على التخصيص، بل التخصيص ايضا كثير حتى انه قد قيل ما من عام ألا و قد خص، فليس هناك اغلبية للتقييد على التخصيص بحيث اذا دار الامر بينهما يتقدم التقييد لأغلبيته. و الى ما ذكرنا اشار بقوله:

«و أغلبية التقيد مع كثرة التخصيص ... الى آخر الجملة».

(٢)

دوران الأمر بين التخصيص و النسخ

لا يخفى انه قد ذكر المصنف لدوران الامر بين التخصيص و النسخ مقامين:

الاول: ان يرد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص، بان يتقدم الخاص، بان يتقدم الخاص و يمضى وقت العمل به ثم يرد العام، مثلا ان يرد أولا لا تكرم زيدا العالم ثم بعد حضور وقت العمل به يرد اكرم العلماء، و فى هذا يدور الامر بين كون الخاص مخصصا للعام و به يرفع اليد عن ظهور العام فى عمومه الافرادى حتى لزيد، و بين كون العام ناسخا للخاص و يرفع اليد عن ظهور الخاص فى الدوام و الاستمرار.

و لا يخفى انه فى هذا الفرض لا مانع من تخصيص العام، لان الخاص وارد قبل حضور وقت العمل بالعام، و لا مانع من النسخ لكون العام واردا بعد حضور وقت العمل بالخاص.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٤٢

.....

الثانى: ان يرد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام، و لا ريب فى امكان كون الخاص ناسخا للعام، لوروده بعد حضور العمل بالعام. و لكن فى كونه مخصصا للعام اشكال، لفرض وروده بعد حضور وقت العمل بالعام، فيلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة. و الحاصل: ان النسخ لا بد و ان يكون بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ، لانه لو كان النسخ قبل حضور وقت العمل و لاستلزامه كون الشىء الواحد واجدا للمصلحة و فاقد لها فى وقت واحد، و لاستلزامه ايضا جعل الداعى و رفعه فى زمان واحد يترقب فيه الدعوة. اما لو كان واردا بعد حضور وقت العمل فلا يلزم شىء من اللازمين المذكورين، لامكان كونه واجدا للمصلحة الى امد معين، و لحصول الدعوة فى زمان يترقب فيه الدعوة .. اما التخصيص فبالعكس للزوم كونه قبل حضور وقت العمل لثلا- يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

فاتضح مما ذكرنا: انه فى الفرض المذكور من كون الخاص واردا بعد حضور وقت العمل بالعام ينبغى ان يتمخض فى كونه ناسخا للعام، لان كونه مخصصا للعام يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، و لا بد فى دفع هذا الاشكال بصحة التخصيص بعد حضور وقت العمل كما سيأتى التعرض له من الماتن ...

و حاصله: انه هناك اما مصلحة فى ابقاء العام على عمومه و ارجاء اظهار التخصيص له الى وقت يكون بعد حضور وقت العمل بالعام، و اما المفسدة فى اظهار التخصيص قبل حضور وقت العمل. و على هذا فالعام يشتمل على حكمن: واقعى بالنسبة الى ما عدا الخاص، و ظاهرى بالنسبة الى الخاص، و اذا كان الحكم بالنسبة الى الخاص ظاهريا دعت اليه المصلحة أو المفسدة فلا يكون تأخير البيان فى مثل هذا قبيحا و لا يكون من تأخير البيان عن وقت الحاجة، لان الحكم الواقعى بالنسبة الى الخاص لم تتم شرائط تأثير المصلحة فيه لان يكون فعليا. و الحاصل: ان القبيح هو تأخير البيان عن وقت الحاجة فى الحكم الفعلى، لا فى الحكم الواقعى. و قد ظهر مما

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٤٣

.....

ذكرنا انه لا يلزم من ورود الخاص بعد العمل بالعام تأخير البيان عن وقت الحاجة، لعدم كون الحكم الواقعى فعليا حتى يستلزم قبح

تأخير البيان فيه عن وقت الحاجة.

فظهر مما ذكرنا: انه في الفرض المذكور كما لا- مانع من كون الخاص ناسخا للعام، لاحتمال كون الحكم الواقعي في العام بعمومه كان فعليا و لكن كان الى امد خاص .. كذلك لا مانع من كون الخاص مخصصا للعام و ان الحكم الواقعي في العام كان ما عدا الخاص و قد كان مانع عن فعليته، فكان عمومه بعد حضور وقت العمل حكما ظاهريا لا واقعا دعت اليه مصلحة الحكم الظاهري.

فتبين: انه في هذا المقام الثاني ايضا لا مانع من دوران الامر بين كون الخاص ناسخا للعام او مخصصا له، فيدور الامر بين ظهورين في العام ظهوره في العموم لجميع افراده، و ظهوره في الدوام و الاستمرار. فان لازم كون الخاص ناسخا للعام رفع اليد عن ظهور العام في الدوام و الاستمرار، و بقاء ظهوره في عموم حكمه الواقعي لجميع افراده على حاله، و لازم كونه مخصصا للعام رفع اليد عن ظهوره في عمومه الافرادى، و انه واقعا مقصور على ما عدا الخاص، و بقاء ظهوره في بقاء حكمه الواقعي على الدوام و الاستمرار على حاله.

و قد اشار الى المقام الاول بقوله: «كما اذا ورد عام بعد حضور وقت العمل بالخاص ... الى آخر الجملة» بان يكون الخاص واردا اولاً ثم بعد حضور وقت العمل به يرد العام. و قد عرفت انه في هذا الفرض يمكن ان يكون الخاص مخصصا للعام، و يمكن ان يكون العام ناسخا للخاص.

و اشار الى المقام الثاني بقوله: «او ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام ... الى آخر الجملة» و قد عرفت في هذا الفرض ايضا انه لا مانع من كون الخاص مخصصا للعام و ان الحكم الواقعي في العام هو ما عدا الخاص، و من كون الخاص ناسخا للعام و كون العام بعمومه حكما واقعا الى زمان ورود الخاص.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٤٤

من غلبة التخصيص و ندره النسخ (١).

و لا يخفى أن دلالة الخاص أو العام على الاستمرار و الدوام إنما هو بالاطلاق لا بالوضع، فعلى الوجه العقلي في تقديم التقييد على التخصيص كان اللازم في هذا الدوران تقديم النسخ على التخصيص أيضا (٢)، و إن غلبة التخصيص إنما توجب أقوائية ظهور الكلام في

(١) لا يخفى - أولا- ان قوله: في وجه من متعلقات قوله: ومنها ما قيل. و التقدير انه من الموارد التي ذكروها لتمييز الظاهر عن الاظهر هو ما قيل فيما اذا دار الامر بين التخصيص و النسخ في وجه تقديم التخصيص على النسخ، فانه بناء على تقديم التخصيص على النسخ يتعين كون العام هو الظاهر و الخاص هو الاظهر، بخلاف الحمل على النسخ، فانه في المقام الاول يكون العام هو الناسخ لحكم الخاص فلا حمل فيه لظاهر على الاظهر، و في المقام الثاني ايضا لا حمل للظاهر على الاظهر بناء على النسخ، فان المراد من الحمل هو الحمل في مرحلة الحكم الواقعي، و على النسخ يكون الحكم الواقعي في العام هو العموم و لكنه قد ارتفع بالخاص، لكشفه عن انتهاء أمده واقعا، فلا حمل فيه لظاهر على الاظهر في مرحلة الواقع.

اما وجه تقديم التخصيص على النسخ فهو اغلبية التخصيص و ندره النسخ، و لا بد من الحمل على الاعم الاغلب و ترك الشاذ النادر. و الى هذا اشار بقوله:

«من غلبة التخصيص و ندره النسخ».

(٢) اورد المصنف على تقديم التخصيص على النسخ للاغلبية بوجهين: الاول:

و حاصله: ان الحمل على الاغلبية انما يصح حيث لا يمنع عنه مانع عقلي و بناء على ما ذهب اليه الشيخ الاجل من كون الاطلاق معلقا على عدم البيان الى الابد، لا بد من تقديم النسخ على التخصيص في المقامين المذكورين ..

و بيان ذلك: انه في المقام الاول و هو ما اذا تقدم الخاص و تأخر العام عن وقت العمل بالخاص، فان لازم كون العام ناسخا للخاص

هو رفع اليد عن ظهور الخاص

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٤٥

.....

في الدوام والاستمرار والاختصاص بظهور العام في العموم، ومن الواضح ان ظهور الخاص في الدوام والاستمرار انما هو بالاطلاق، و ظهور العام في العموم بالوضع لا- بالاطلاق، فظهور العام في العموم تنجيزي غير معلق على شيء، و ظهور الخاص في الدوام والاستمرار بالاطلاق و هو معلق على عدم البيان الى الابد، و ظهور العام في العموم يصلح لان يكون بيانا له، بخلاف التخصيص فان لازمه دوام الخاص واستمراره الذي هو ظهور اطلاقى، و رفع اليد عن ظهور العام في العموم لجميع الافراد وقصره على ما عدا الخاص، و لازم ذلك تقديم الظهور الاطلاقى في الخاص على الظهور التنجيزي في العام، و هو مستلزم للمحذور العقلى المتقدم: من التخصيص بلا مخصص او بوجه دائر. فلا بد- بناء على كون الظهور الاطلاقى معلقا على عدم البيان الى الابد- من الالتزام بكون العام ناسخا للخاص، لا كون الخاص مخصصا للعام في هذا المقام.

و في المقام الثانى ايضا لا بد من تقديم النسخ على التخصيص، لانه فيما اذا تقدم العام و تأخر الخاص يدور الامر بين ظهور العام في عمومه الافرادى، و بين ظهوره في الدوام والاستمرار، فان لازم كون الخاص مخصصا له من الاول رفع اليد عن ظهور عمومه الافرادى واقعا، و لازم كون الخاص ناسخا له هو بقاء ظهور عمومه الافرادى واقعا و رفع اليد عن ظهوره في الدوام والاستمرار. و حيث ان ظهوره في الدوام والاستمرار بالاطلاق و كون الخاص ناسخا له يصلح ان يكون بيانا له، فلا بد من الالتزام بكون الخاص في هذا المقام ناسخا للعام، و لا وجه لكونه مخصصا له، لان لازم كونه مخصصا للعام لتقديم ظهور العام في الدوام والاستمرار، و رفع اليد عن ظهور العام في كون حكمه الواقعى هو العموم لجميع الافراد و هو ظهور وضعى تنجيزي، لانه لا بد- بناء على التخصيص- من كون حكم العام الواقعى هو ما عدا الخاص، و لازمه رفع اليد عن ظهور تنجيزي للعام، و ابقاء ظهوره في الدوام والاستمرار. و حيث كان ظهور العام في الدوام والاستمرار اطلاقيا فلا بد من رفع

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٤٦

الاستمرار و الدوام من ظهور العام في العموم إذا كانت مرتكزة في أذهان أهل المحاوره بمثابة تعدد من القرائن المكتنفه بالكلام، و إلا فهي و إن كانت مفيدة للظن بالتخصيص (١)، إلا أنها غير موجبه لها،

اليد عنه، و الالتزام بكون الخاص ناسخا، لانه إذا كان الخاص ناسخا فظهور العام في عمومه الافرادى يكون باقيا، و انما يرفع اليد عن ظهور دوام حكمه العمومى و استمراره، و هو ظهور اطلاقى معلق على عدم البيان الى الابد، و كون الخاص ناسخا يصلح ان يكون بيانا له.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و لا يخفى ان دلالة الخاص» كما في المقام الاول «او» دلالة «العام» كما في المقام الثانى «على الاستمرار و الدوام انما هو بالاطلاق» و هو ظهور تعليقى معلق على عدم البيان الى الابد «لا بالوضع» ليكون تنجيزيا و لا معلقا على عدم البيان في مقام التخاطب ليكون كالوضع «فعلى الوجه العقلى» الذى مر من الشيخ «في» مقام «تقديم التقييد على التخصيص» من لزوم تقديم التقييد على التخصيص، لان التخصيص انما هو للاطلاق و هو معلق على عدم البيان الى الابد، و بعد وجود ما يصلح ان يكون بيانا فلانما التخصيص بلا- مخصص او بوجه دائر يأتى هنا ايضا و «كان اللازم» عليه «في هذا» المقام و هو مقام «الدوران» بين التخصيص و النسخ «تقديم النسخ على التخصيص ايضا» لان تقديم التخصيص على النسخ كما عرفت في المقامين لازمه تقديم الظهور الاطلاقى التعليقى على الظهور الوضعى التنجيزي، و هو محذور عقلى لا وجه معه للاعتماد على الاغلبه مع استلزامهما لمحذور

عقلی.

(١) هذا هو الوجه الثاني للاشكال على كون اغلبية التخصيص و ندره النسخ توجب الحمل على التخصيص فيما دار الامر بينهما الحاقا له بالاعم الاغلب.

و حاصله: انه ليس مطلق الغلبة موجبة للحمل على ما هو الغالب، و انما هي خصوص الغلبة البالغة لحد تكون كالقرينة الحافة بالكلام، و انما تكون الغلبة كذلك

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٤٧

كما لا يخفى (١).

حيث تكون مرتكزة في اذهان اهل المحاوره بحيث تعد عندهم كالقرينة اللفظية الحافة بالكلام، فانها حينئذ تكون موجبة للظهور في كون الكلام قد سبق للتخصيص لا للنسخ، و تكون موجبة لكون ظهور الكلام في التخصيص اقوى من النسخ، و على هذا يكون التخصيص هو الاظهر و النسخ هو الظاهر، و يجب رفع اليد عن الظاهر حيث يعارضه الاظهر. و لم يثبت كون غلبة التخصيص بالغة لهذا الحد بحيث تعد من القرائن الحافة بالكلام عند ابناء المحاوره.

و الحاصل: ان الكلام فيما يوجب كون الكلام اظهر في معنى من معنى آخر، و الاظهرية الكلامية لا بد و ان يكون موجبها: اما الوضع، او القرينة اللفظية، او قرينة غير لفظية لكنها تكون بحكم القرينة اللفظية لارتكازها في اذهان اهل المحاوره بحيث يكون حالها عندهم حال القرينة اللفظية المكتنفة بالكلام. و لم يثبت كون الغلبة- التي هي قرينة غير لفظية- بالغة حد القرينة اللفظية. اما اذا لم تبلغ هذا الحد فغايتها كونها موجبة للظن بكون التخصيص في المقام هو المراد دون النسخ، و الظن الموافق لاحد الظهورين لا يوجب ظهورا في مقام الدلالة، فلا وجه للاعتماد عليه.

و الحاصل: ان الامر في المقام دائر بين ظهور الكلام في الدوام و الاستمرار، و ظهور العام في عمومه الافرادى. و الاغلبية المدعاة لا بد من كونها موجبة لكون ظهور الكلام في الدوام و الاستمرار اقوى من ظهور العام في عمومه الافرادى، ليتعين رفع اليد عن الظهور في العموم الافرادى، و لازمه تقديم التخصيص على النسخ. و حيث عرفت انه لم يثبت للاغلبية ذلك فلا تكون موجبة لتقديم التخصيص على النسخ.

(١) الضمير في «لها» راجع الى اقوائية الظهور: أى ان الغلبة اذا لم تكن بالغة حد القرينة المكتنفة بالكلام لا توجب اقوائية الظهور الموجب لتقديم التخصيص على

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٤٨

ثم إنه بناء على اعتبار عدم حضور وقت العمل في التخصيص، لثلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، يشكل الامر في تخصيص الكتاب أو السنة بالخصوصات الصادرة عن الائمة عليهم السلام، فإنها صادرة بعد حضور وقت العمل بعموماتهما، و التزام نسخهما بها و لو قيل بجواز نسخهما بالرواية عنهم عليهم السلام كما ترى (١)، فلا محيص في حله من أن يقال: إن

النسخ. و بقیه عبارة المتن واضحة. و لا يخفى انه سيأتى منه تسليم ندره النسخ فلا مناص عن التزامه بكونه بالغا حد القرينة اللفظية، و إلا فلا فائدة في تسليمه.

(١) حاصله التعرض لما اشرنا اليه من الاشكال في المقام الثانى- من ان فرض ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام ينافى احتمال كونه مخصصا، لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة- و دفعه. و انما خص الاشكال هنا بخصوص التخصيص للكتاب و السنة التي كان المراد منها في المقام هي السنة النبوية، مع جريان هذا الاشكال في العمومات الواردة عن الائمة عليهم السلام، فان

التخصيص فيها بعد حضور وقت العمل بالعام ايضا غير معقول، بناء على اعتبار عدم حضور وقت العمل بالعام فيها لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، لاجل تأتي احتمال صدور الخاص منهم عليهم السّلام قبل حضور وقت العمل بالعام و خفائه عنا بالنسبة الى العمومات الصادرة عنهم عليهم السّلام، و عدم تأتي هذا الاحتمال بالنسبة الى الكتاب و العمومات النبوية، لمعلومية تأخر زمان الائمة عليهم السّلام عن وقت العمل بها، و لذلك خصها بالذكر.

و حاصل الاشكال: انه بعد اعتبار عدم حضور وقت العمل بالعام فى التخصيص، لان التخصيص بعد حضور وقت العمل بالعام مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة، لمحالية التأخير من الشارع لقدرته على تقديم البيان لاجل ان يكون فى وقت الحاجة البيان حاضرا، و يلزم من تأخير البيان عن وقت الحاجة ان يكون للناس على الله الحجة، و هو معلوم البطلان.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٤٩

.....

و الحاصل: انه لما كانت التخصيصات الواردة عن الائمة عليهم السّلام من التخصيص بعد حضور وقت العمل المستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة .. لذا اشكل الامر فى كونها مخصصات لعمومات الكتاب و السنة النبوية. و لما كان الالتزام بكونها ناسخة لحكم الكتاب و السنة بعيدا جدا لكثرة ما ورد عنهم عليهم السّلام من الاحكام الخاصة، و من المعلوم ندرة النسخ فى الشريعة، لذا كان الالتزام بكونها ناسخة لعمومات الكتاب و السنة- ايضا- بعيدا جدا. فاتضح ان ما ورد عنهم من الاحكام الخاصة على خلاف عمومات الكتاب و السنة مشكل من الطرفين، لان كونها مخصصات لازمه تأخير البيان عن وقت الحاجة، و كونها ناسخة ينافيه ندرة النسخ، و من المعلوم ندرته. و هذا هو مراده من قوله: «كما ترى» فالاشكال من حيث كونها ناسخة هو البعيد لمنافاته لما هو المعلوم من ندرة النسخ.

لا لاشكال فيه من ناحية عدم امكان نسخ الكتاب و السنة بالرواية عنهم عليهم السّلام لما يقال: من ان النسخ اما هو نسخ شريعة لشريعة، و لا يعقل ذلك فى شريعة محمد صلى الله عليه و آله و سلم، لعدم ورود شريعة بعد شريعته صلى الله عليه و آله و سلم و هى خاتمة الشرائع، و من الواضح ان الائمة عليهم السّلام لم يأتوا بشريعة جديدة، لان الشريعة الجديدة من مختصات النبوة دون الامامة. و اما ان يكون النسخ نسخا لحكم جاء فى الشريعة بحكم آخر قد جاء بعده فى نفس تلك الشريعة، فهذا النحو من النسخ مما يختص بالكتاب و السنة النبوية، فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب، و يجوز ان ينسخ الكتاب بما ورد من النبى صلى الله عليه و آله و سلم لانه مهبط الوحي، فنسخ الكتاب بما ورد عنهم عليهم السّلام غير معقول ايضا.

و الجواب عنه: ان النسخ منهم عليهم السّلام للكتاب مرجعه الى نسخ النبى صلى الله عليه و آله و سلم للكتاب، لان النبى صلى الله عليه و آله و سلم اطاع امير المؤمنين عليه السّلام على جميع الاحكام، و تلقوا الائمة عليهم السّلام هذا العلم واحدا بعد واحد، و لولا ذلك لما امكن ان يرد التخصيص للكتاب و السنة ايضا عنهم عليهم السّلام، لا من جهة قبح تأخير البيان بل من حيث انه لا وحي، فمن اين يحصل العلم بالخاص المخالف لعمومات الكتاب و السنة؟

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٥٠

اعتبار ذلك حيث كان لاجل قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، و كان من الواضح أن ذلك فيما إذا لم يكن هناك مصلحة فى إخفاء الخصوصيات أو مفسدة فى إبدائها، كإخفاء غير واحد من التكاليف فى الصدر الأول (١)، لم يكن بأس بتخصيص عموماتهما بها، و استكشاف

فاتضح: ان نسخ الكتاب و السنة بما ورد عنهم عليهم السّلام لا مانع منه، لرجوعه الى نسخ النبى صلى الله عليه و آله و سلم. و ظهر ان

الاشكال في المقام من ناحية بعد صدور النسخ لندرته.

وقد اشار الى ما ذكرنا من اشكال التخصيص لاستلزامه تأخير البيان، و اشكال النسخ من جهة بعد صدور النسخ، لا من جهة ما قيل من عدم امكان النسخ عنهم عليهم السلام للكتاب و السنة. فاشار الى الاشكال في التخصيص بقوله: «ثم انه بناء على اعتبار عدم حضور وقت العمل في التخصيص لثلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة يشكل الامر في تخصيص» عمومات «الكتاب او» عمومات «السنة» النبوية «بالخصوصات الصادرة عن الائمة عليهم السلام فانها صادرة» قطعاً «بعد حضور وقت العمل بعموماتها» الكتابية و النبوية. و اشار الى الاشكال في كونها ناسخة بقوله: «و التزام نسخها بها ... كما ترى» أى الالتزام بنسخ العمومات في الكتاب و السنة بالخصوصات الصادرة عنهم عليه السلام كما ترى، لاستلزامه لكثرة النسخ في الشريعة و من المعلوم ندرته.

و اشار الى ان الاشكال في كون الخصوصات الصادرة عنهم ناسخة هو من ناحية البعد- لا من ناحية عدم جواز كونها ناسخة، لما توهم من عدم امكان النسخ للكتاب و السنة بما صدر عنهم عليهم السلام- بهذه العبارة التي اقحمها بين قوله: «و التزام نسخها» و قوله: «كما ترى» و هى قوله «و لو قيل بجواز نسخهما» أى نسخ الكتاب و السنة «بالرواية عنهم عليهم السلام».

(١) و حاصله: انه بعد معلومية ندره النسخ فلا وجه للالتزام بالنسخ في الخصوصات الصادرة عنهم عليهم السلام للكتاب و السنة. و اما كونها مخصصة فلا مانع عن الالتزام به،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٥١

.....

لان المانع عن كونها مخصصة بعد معلومية صدورها بعد حضور وقت العمل هو قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، و تأخير البيان عن وقت الحاجة انما يكون قبيحاً حيث لا- يكون هناك في نفس الاخفاء مصلحة تزيد على اظهار الخاص قبل حضور وقت العمل، او حيث لا يكون هناك مفسدة مانعة عن اظهار الخاص قبل وقت العمل.

اما اذا كان هناك مصلحة في الاخفاء او مفسدة مانعة عن الاظهار فلا يكون تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيحاً، لان قبح التأخير انما هو لمنافاته للطف، و حيث تكون مصلحة في الاخفاء او مفسدة في الاظهار لا يكون التأخير عن وقت الحاجة قبيحاً. و غايته الالتزام بان العمومات قبل صدور المخصصات مشتتلة على حكم واقعى بالنسبة الى ما عدا الخاص، و حكم ظاهرى بالنسبة الى الخاص.

و يدل على انه لا- مانع من الاخفاء في التخصيص هو الاخفاء في نفس الاحكام النبوية، فان جملة الاحكام النبوية العامة قد نزلت بالتدرج لوجود المانع عن صدورها في اول النبوة كاحكام الكفر، و اذا جاز اخفاء نفس الاحكام العامة جاز اخفاء تخصيصها. و قد اشار الى ما ذكرنا- من ان قبح التأخير انما يلزم حيث لا يكون في الاخفاء مصلحة، او لا يكون في الاظهار مفسدة- بقوله: «فلا محيص في حله» بالالتزام بكونها مخصصات، و لا بد في رفع اشكال لزوم تأخير البيان «من ان يقال ان اعتبار ذلك» و هو الاشكال في كونها مخصصات «حيث كان لاجل قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة» لانها كانت واردة بعد حضور وقت العمل «و» لكنه لا قبح في هذا التأخير لانه «كان من الواضح ان ذلك» و هو قبح التأخير انما يلزم «فيما اذا لم يكن هناك مصلحة في اخفاء الخصوصات او» فيما اذا لم يكن هناك «مفسدة في إبدائها» و اظهارها قبل وقت صدورها.

اما اذا كانت هناك مصلحة في الاخفاء او مفسدة في الابداء فلا يكون تأخير البيان قبيحاً. و اشار الى الدليل على عدم قبح تأخير البيان- فيما اذا كان الاخفاء لمصلحة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٥٢

أن موردها كان خارجاً عن حكم العام واقعا و إن كان داخلاً فيه ظاهراً (١)، و لاجله لا بأس بالالتزام بالنسخ بمعنى رفع اليد بها عن

ظهور تلك العمومات بإطلاقها في الاستمرار و الدوام أيضا، فتفتن (٢).

فيه او لمفسدة في الاظهار: هو نفس تأخير الاحكام العامة الواردة في الكتاب و السنة بالتدرج- بقوله: «كاخفاء غير واحد من التكاليف» العامة «في الصدر الاول» فانه من الواضح نزول الحكم بالصوم في المدنية بعد البعث و الهجرة بزمان غير قصير. (١) أي بعد ما عرفت من حل الاشكال، و انه لا- قبح في هذا التأخير ... اتضح انه لا- بأس بتخصيص عمومات الكتاب و السنة بالخصوصات الصادرة عنهم عليهم السلام. و الى هذا اشار بقوله: «لم يكن بأس بتخصيص عموماتها» أي عمومات الكتاب و السنة «بها» أي بالخصوصات الصادرة عنهم عليهم السلام.

ثم اشار الى انه بعد ورود التخصيص على العام بعد حضور وقت العمل يستكشف كون العام كان مشتملا على حكيمين: حكم واقعي و هو في ما عدا الخاص، و حكم ظاهري بالنسبة الى الخاص بقوله: «و استكشف» أي ان كونها مخصصة للعام كاشف عن ان «موردها» أي مورد الخصوصية «كان خارجا عن العام واقعا» و ان الحكم الواقعي في العام هو لما عدا الخصوصية «و» يستكشف ايضا «ان» مورد الخصوصية قبل ورودها «كان داخل فيه» أي في العام «ظاهرا» فكان الحكم بالنسبة اليه حكما ظاهريا لا واقعا. (٢) توضيحه: ان فرض الكلام هو بالنسبة الى الخصوصية الواردة عن الائمة عليهم السلام بالنسبة الى عموم الكتاب و السنة، و لا بد في هذا الفرض من كونها واردة بعد حضور وقت العمل. و قد عرفت ان لازم كون الخاص واردا بعد حضور وقت العمل بالعام هو رفعه لحكم فعلي ظاهري، بخلاف ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام فانه لا يكون رافعا لحكم فعلي، لعدم كشفه ان الحكم الواقعي الفعلي في العام هو ما

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٥٣

.....

عدا الخاص، و حيث كان واردا قبل حضور وقت العمل بالعام فليس للعام حكم فعلي ظاهري حتى يكون الخاص رافعا له. فتبين مما ذكرنا: انه في حال ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام لا بد من كونه رافعا لحكم فعلي، غاية انه ظاهري لا واقعي. و منه يظهر انه لا- مانع- ايضا- من كون هذه الخصوصية الواردة عن الائمة عليهم السلام ناسخة لظهور العموم الكتابي و السنة في الدوام في الاستمرار، لانها لا تكون رافعة- بناء على كونها ناسخة- الا لظهور فعلي في الدوام و الاستمرار في العموم الكتابي و السنة بالنسبة الى افراد الخاص، و لما كان خروج الخاص قطعيا سواء على التخصيص او النسخ، و لا فرق بين التخصيص و النسخ الا كون التخصيص رافعا لظهور فعلي ظاهري، و النسخ رافعا لظهور واقعي فعلي في الدوام و الاستمرار، فالرفع للظهور الفعلي في كل واحد منهما لازم، فلا مانع من الالتزام بكونها ناسخة، كما لا مانع من الالتزام بكونها مخصصة.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و لاجله» أي و لاجل كون تلك الخصوصية- بناء على كونها مخصصة- مما لا بد من كونها رافعة لظهور فعلي في المقام لفرض كونها واردة بعد حضور وقت العمل يظهر انه «لا باس بالالتزام بالنسخ» فيها «بمعنى رفع اليد بها عن ظهور تلك العمومات باطلاقها في الاستمرار و الدوام» فانه لا مانع منه ايضا.

و ما يقال من معلومية ندره النسخ و كثرة التخصيص انما هو بالنسبة الى كثرة التخصيص غير المستلزم لرفع اليد عن ظهور فعلي في العام، كالتخصيص قبل حضور وقت العمل بالعام، لا في التخصيص اللازم فيه رفع اليد عن ظهور حكم فعلي، و هو التخصيص بعد حضور وقت العمل بالعام كما في المقام.

إلما انه بعد ما عرفت من ندره النسخ و لا- فرق في هذه الندره بين كونها بعد حضور وقت العمل، او قبل حضور وقت العمل. و

تخصيصها بخصوص التخصيص

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٥٤

فصل لا إشكال في تعيين الاظهر لو كان في البين إذا كان التعارض بين الاثنيين، و أما إذا كان بين الزائد عليهما فتعينه ربما لا يخلو عن خفاء، و لذا وقع بعض الاعلام في اشتباه و خطأ (١)، حيث توهم أنه إذا كان هناك

قبل حضور وقت العمل بالعام لا يخلو عن تحكم لان النادر لا يصار اليه، و لا بد من الحمل على غير النادر.

مضافا الى ما في دعوى ندره النسخ و كثرة التخصيص انما هو في التخصيص قبل حضور وقت العمل فانها مجازفة واضحة، لعدم ضبط التواريخ بحيث يعرف منها ان هذا الخاص وارد قبل حضور وقت العمل، و غيره وارد بعد حضور وقت العمل، و هو واضح لمن نظر في الاخبار، بل حتى بالنسبة الى الكتاب و حتى بالنسبة الى السنة النبوية.

(١)

[الفصل السابع: انقلاب النسبة و عدمه]

إشارة

هذا الفصل لبيان انقلاب النسبة و عدم انقلابها. و لما كان الانقلاب و عدمه انما هو حيث يكون التعارض بين اكثر من اثنين. اما اذا كان التعارض بين اثنين فحيث فرض ان مورد هذا التعارض من موارد الجمع العرفي الذي لا بد فيه من كون الاظهر و الظاهر متعينين فلا خفاء مع هذا الفرض، و لا بد من حمل الظاهر فيه على الاظهر، و لا مجال لانقلاب النسبة و عدم انقلابها فيه، اذ ليس هناك ثالث حتى يكون مجال للانقلاب و عدمه. اما اذا كان التعارض بين اكثر من اثنين كما في الفرضين المشار اليهما في المتن، و هو ما اذا ورد عام و خاصان او عامان من وجه و خاص، فحيث انه بناء على عدم الانقلاب يكون هناك ظاهر و اظهر، و بناء على الانقلاب لا يكون هناك ظاهر و اظهر بل يكونان خارجين عن الجمع العرفي، لذلك كان هذا المقام مورد الخفاء و الاشتباه.

و لذا قال (قدس سره): «لا اشكال في تعيين الاظهر» و لزوم حمل الظاهر عليه «لو كان في البين اذا كان التعارض بين الاثنيين» كما لو ورد عام و خاص فانه

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٥٥

عام و خصوصات و قد خصص ببعضها، كان اللازم ملاحظة النسبة بينه و بين سائر الخصوصات بعد تخصيصه به، فربما تنقلب النسبة الى عموم و خصوص من وجه، فلا- بد من رعاية هذه النسبة و تقديم الراجح منه و منها، أو التخيير بينه و بينها لو لم يكن هناك راجح، لا تقديمها عليه، إلا إذا كانت النسبة بعده على حالها (١).

لا ريب في ان الخاص هو الاظهر و العام هو الظاهر الذي لا ريب في حمله على الخاص الاظهر منه، و حيث لا خفاء في هذا فلم يكن مورد الاشتباه. «و اما اذا كان» التعارض «بين الزائد عليهما» أي على الاثنيين «فتعينه» أي تعين الاظهر الذي لا بد من حمل الظاهر عليه «ربما لا- يخلو عن خفاء» لانه بناء على عدم الانقلاب فالأظهر متعين، و بناء على الانقلاب لا يكون هناك اظهر «و لذا وقع بعض الاعلام» و الظاهر انه صاحب المستند «في اشتباه و خطأ» لانه قال بانقلاب النسبة.

(١) توضيحه يتوقف على امور: الاول: ان الكلام في التعارض بين الادلة المتعددة في مقامين: المقام الاول: ان تكون النسبة بينها متحدة، و هو ما اشار اليه في المتن بقوله: «اذا كان هناك عام و خصوصات و قد خصص بعضها» كما لو كان احد الخاصين قطعيا أو

واردا قبل ورود الخاص الثاني «كان اللازم ملاحظة النسبة بينه» أي بين العام «و بين سائر الخصوصات بعد تخصيصه به» أي بعد تخصيص العام بالخاص القطعي، مثلا تلاحظ النسبة بينه و بين غير هذا الخاص القطعي من ساير الخواص - بناء على عدم الانقلاب- و كأنه لم يخصص العام اصلا، و عليه فلا بد من تخصيص العام بالخاص الآخر. و اما بناء على الانقلاب فلا يكون الامر كذلك. و من الواضح ان النسبة- بناء على عدم الانقلاب- تكون متحدة، لوضوح انها هي العموم المطلق، لانه المفروض ان العام لوحظ بالنسبة الى كل واحد من الخواص

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٥٦

.....

كان عاما مطلقا و الخاص اخص منه، فالنسبة بين العام و كل واحد من الخواص متحدة و هي العموم المطلق. المقام الثاني: ما اذا كانت النسبة بين الادلة مختلفة، كما اذا ورد عامان بينهما عموم و خصوص من وجه و ورد خاص مختص لاحدهما، فان النسبة هنا مختلفة لانها بين العامين بنحو العموم من وجه، و بين العام و الخاص هي العموم المطلق، و سيأتي الكلام في هذا عند تعرض المصنف له.

الامر الثاني بيان اقسام المقام الاول، و هو فرض اتحاد النسبة الذي اشار اليه المصنف، و تعيين محل الكلام فيه. و لا يخفى ان النسبة بين الخاصين: تارة تكون بنحو التباين، كما اذا ورد اكرم العلماء و ورد يستحب اكرام النحاة من العلماء و يحرم اكرام النحاة من العلماء، و في هذا الفرض حيث كان بين الخاصين تعارض بنحو التباين فلا يكون كل واحد منهما بحجة بالفعل، فلا بد من اجراء قاعدة التعارض بينهما من الترجيح أو التخيير، و على الترجيح يختص ذو المزية منهما بالحجة الفعلية و هو الذي يخصص به العام، و على التخيير يختار احدهما و هو الذي يخصص به العام. و هذا الفرض ليس مورد الكلام في انقلاب النسبة و عدمه لكون الحجة احدهما و يكون المآل في هذا الفرض الى التعارض بين اثنين، و لا يكون من التعارض بين الادلة المتعددة و هو واضح. و اخرى يكون بين الخاصين عموم من وجه، كما اذا ورد اكرم العلماء و يستحب اكرام العلماء البصريين و يحرم اكرام العلماء النحاة، فان بين الخاصين عموما من وجه، لتصادقهما على العالم النحوي البصري، و صدق العالم البصري على العالم البصري غير النحوي، و صدق النحوي على العالم النحوي غير البصري. فان قلنا بان العموم من وجه داخل في ادلة العلاج و مما تشمله ادلة الترجيح او التخيير، فلا بد أولا من ملاحظة الترجيح أو التخيير بينهما، و بعد الاخذ باحدهما اما ترجيحا او تخييرا يخصص به العام الباقي على اطلاقه، و يخصص العام بالمخصص الثاني فيما

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٥٧

.....

عدا مورد الاجتماع، ففي المثال المتقدم اذا اختير استحباب اكرام العلماء البصريين فلا بد من اكرام العلماء البصريين استحبابا مطلقا: أي لا بد من الالتزام بكون اكرام العلماء البصريين مستحبا لا- واجبا تحقيقا للعمل باستحبابه، و اما في العلماء النحاة من غير البصريين فيخصص به عموم اكرم العلماء. و ان قلنا بعدم شمول ادلة العلاج للعموم من وجه، فالقاعدة تقتضى تساقطهما في مورد الاجتماع، و يخصص العام بكل واحد منهما في غير مادة الاجتماع، ففي المثال المتقدم يتساقط ما دل على استحباب اكرام العلماء البصريين في خصوص النحاة، و ما دل على حرمة اكرام النحاة في خصوص العلماء البصريين، و يخصص اكرم العلماء باكرام العلماء البصريين استحبابا فيما عدا النحاة، و يخصص بحرمة اكرام العلماء النحاة غير البصريين. ثم ان قلنا بان المتعارضين حجة على نفى الثالث في مورد التعارض، فلا يكون المرجع الى هذا العام المخصص في مورد الاجتماع، و لا بد من الرجوع الى غيره. و ان قلنا بعدم الحجية

على نفى الثالث فالمرجع يكون الى هذا العام المخصّص.

و ثالثة: ان يكون بين الخاصين عموم من مطلق، بان يكون احد الخاصين اعم من الآخر مطلقا، كما اذا ورد اكرم العلماء ثم ورد يحرم اكرام العلماء النحاة ثم ورد نفى حرمة اكرام خصوص علماء النحاة البصريين، فلا بد أولا من تخصيص حرمة اكرام العلماء النحاة باخراج البصريين منهم ثم تخصيص اكرم العلماء باخراج العلماء النحاة ما عدا البصريين.

ورابعة: ان لا يكون بين الخاصين تناف اصلا، وهذا نحوان:

الاول: ان لا يلزم من التخصيص باحدهما انقلاب نسبة العام بالنسبة الى الخاص الآخر، كما لو ورد اكرم العلماء و يستحب اكرام زيد العالم العادل و يحرم اكرام الفساق من العلماء، فانه لا- يوجب تخصيص وجوب اكرام العلماء باستحباب اكرام زيد العالم العادل انقلاب النسبة بين اكرم العلماء و بين حرمة اكرام فساق
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٥٨

.....

العلماء، و لا من تخصيصه بحرمة اكرام فساق العلماء يلزم انقلاب النسبة بين اكرم العلماء و استحباب اكرام زيد العالم العادل.

الثاني: ان يلزم من تخصيص العام باحدهما انقلاب النسبة بين العام و الخاص الآخر، كما لو تقدم احد الخاصين في الزمان على الخاص الآخر. و هذا الانقلاب تارة يكون الى التباين، و اخرى الى العموم من وجه .. و الاول مثل ما اذا ورد اكرم العلماء، ثم ورد بعده يستحب اكرام العدول من العلماء، ثم بعد هذا الخاص بمقدار من الزمان ورد يحرم اكرام الفساق من العلماء. فانه لو خصصنا العام بالخاص الاول و اخرجنا منه العلماء العدول لا- يبقى تحته الا- فساق العلماء، و النسبة بين وجوب اكرام فساق العلماء و حرمة اكرامهم هي التباين .. و الثاني كما اذا ورد اكرم العلماء و ورد بحرم اكرام العالم الفاسق النحوى و الصرفى، ثم ورد بعده بمقدار من الزمان يحرم اكرام فساق العلماء. فان النسبة بين اكرم العلماء بعد اخراج العالم الفاسق النحوى و الصرفى منه و بين يحرم اكرام فساق العلماء هي العموم من وجه، لصدق اكرم العلماء بدون يحرم اكرام فساق العلماء فى العلماء العدول، و صدق يحرم اكرام الفساق من العلماء بدون اكرم العلماء فى العالم الفاسق النحوى و الصرفى لخروجه اولا عن مصاديق العام، و اجتماعهما فى فساق العلماء عدا العالم النحوى و الصرفى، فان وجوب اكرام العلماء يقتضى اكرامهم، و حرمة اكرام فساق العلماء عدا النحوى و الصرفى يقتضى حرمة اكرامهم.

الامر الثالث: ان التخصيص الموجب لانقلاب النسبة هو مورد الخلاف، سواء كان انقلابها الى التباين او الى العموم من وجه.

فقد نسب الى النراقي القول بانه يقتضى ملاحظة النسبة بين العام و الخاص الثانى بعد اخراج الخاص الاول، اما لكونه قطعيا دون الخاص الآخر، او لكونه واردا قبل ورود الآخر، فان كانت هي التباين يكونان من المتعارضين اللذين هما مورد الترجيح او التخيير، و ان كانت هي العموم من وجه فعلى الخلاف فى دخولها فى ادلة

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٥٩

.....

العلاج و عدم دخولها فيه، فعلى الاول يكون الترجيح او التخيير، و على الثانى يكون التساقط ... و قد نسب الى النراقي انه يقول بانقلاب النسبة فى خصوص ما اذا كان احد الخاصين ليا لا لفظيا، اما اذا كان كلاهما لفظيين فلا يقول بالانقلاب.

و لا يخفى انه اذا كان تخصيصه باللبى فهو اما لدعوى كونه من المخصص المتصل بالعام أو هو كاشف عن مخصص متصل بالعام، فلا يكون ذلك قولاً- بانقلاب النسبة، لانه مع التخصيص بالمتصل لا- يكون للعام ظهور نوعى فى العموم حتى يكون محلا للقول

بانقلاب النسبة. و ان كان تخصيصه باللبى لدعوى كون الظهور فى العام كان خياليا فلا وجه لتخصيص ذلك باللبى، فانه يتأتى هذا الوجه حتى فى المخصص اللفظى.

و ذهب المصنف وفاقا لجماعة من المحققين الى عدم انقلاب النسبة بين العام و الخاص الثانى، و ان النسبة بينهما هى العموم المطلق، و لا بد من تخصيص العام بالخاص الثانى كما خصص بالاول.

نعم فيما يلزم منه عدم بقاء مورد للعام اصلا كما فى المثال المتقدم و هو اكرم العلماء و يستحب اكرام العدول منهم و يحرم اكرام الفساق منهم، لا- يبقى مورد للعام. و مثله ما اذا بقى للعام مورد قليل بحيث لا يستحسن سوق العموم اليه، كما لو ورد اكرم العلماء ثم ورد يستحب اكرام العدول من العلماء الا زيدا العادل فهو واجب ثم ورد يحرم اكرام فساق العلماء، فان اخراج العلماء العدول عدا زيد و اخراج فساق العلماء يستلزم سوق اكرم العلماء الى وجوب اكرام زيد العالم العادل خاصة و هو مستهجن. و سيأتى انه اذا كان تخصيص العام بكلا الخاصين يوجب بقاء العام بلا مورد، او بقاء مورد يستهجن سوق العموم بالنسبة اليه فلا بد- حينئذ- من ملاحظة التعارض بين العام و كلا الخاصين كما يلاحظ التعارض بين المتباينين.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٦٠

.....

اما فيما اذا لم يلزم ذلك بان كان للعام بعد اخراج الخاص الاول و الثانى موارد كثيرة، فلا بد من تخصيص العام بالخاصين معا الاول و الثانى، و لا وجه لملاحظة انقلاب النسبة.

و قد ظهر مما ذكرنا: ان ثمره الخلاف فى انقلاب النسبة فى مورد ما اذا كان الانقلاب موجبا للتباين هو ملاحظة التعارض بنحو التباين بين العام و الخاص الثانى بناء على انقلاب النسبة، و ملاحظة التعارض بنحو التباين بين العام و الخاصين معا بناء على عدم انقلاب النسبة حيث لا- يبقى مورد للعام او كان الباقي موردا لا يستحسن سوق العام بالنسبة اليه. ففى المثال المتقدم- و هو اكرم العلماء- و يستحب اكرام العدول منهم، و يحرم اكرام فساق العلماء- يكون التعارض بنحو التباين بين العام و هو اكرم العلماء و يحرم اكرام فساق العلماء بناء على الانقلاب، و ملاحظة التعارض بنحو التباين بين العام و مجموع الخاصين بناء على عدم الانقلاب.

و فيما اذا كان الانقلاب موجبا للعموم من وجه بين العام و الخاص الثانى، فان ثمره الخلاف بناء على الانقلاب هى لزوم ملاحظة تعارض العامين من وجه بين العام و الخاص الثانى، فان قلنا بشمول ادلة العلاج له فالترجيح او التخيير، و إلا فالتساقط ان قلنا بعدم شمول ادلة العلاج له. و بناء على عدم الانقلاب فاللازم تخصيص العام بالخاص الثانى كما خصص بالخاص الاول. ففى مثل- اكرم العلماء، و يحرم اكرام فساق العلماء النحاة و الصرفيين، و يحرم اكرام فساق العلماء- يلزم تخصيص اكرم العلماء بحرمة اكرام فساق العلماء كما خصص بحرمة اكرام فساق النحاة و الصرفيين منهم. بخلافه بناء على الانقلاب، فانه لا بد من ملاحظة العموم من وجه بين العام و يحرم اكرام فساق العلماء.

[وجهان فى لزوم الانقلاب]

الامر الرابع: ما يمكن ان يقال فى لزوم الانقلاب وجهان:

الاول: انه لا اشكال فى ان المدار على الظهور المستقر لا على الظهور الخيالى، و بعد تخصيص العام بالخاص الاول ينكشف انه لا ظهور للعام مستقرا بالنسبة الى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٦١

.....

الخاص الاول، و انما كان ظهوره بالنسبة اليه خياليا، و عليه فلا بد من انقلاب النسبة بينه و بين الخاص الثاني لعدم ظهور مستقر للعام بالنسبة الى الخاص الاول، و حيث لا- يكون له ظهور مستقر فهو كما لو لم يكن للعام ظهور في الاطلاق من الاول، بل كان ظهوره الاولى هو العموم من وجه، و عليه فلا- بد من معاملة العموم من وجه بين العام و الخاص الثاني، لانكشاف كون العام ليس من العام المطلق بالنسبة اليه، بل النسبة المستقرة بينهما هي العموم من وجه.

الثاني: ان التعارض بين الدليلين بنحو العموم و الخصوص الذي هو مورد الجمع الدلالي انما هو بين العام بما هو حجة فعلا و الخاص، و المفروض ان العام بعد تخصيصه بالخاص الاول لا يكون العام- بما هو عام مطلقا- بحجة فعلا بالنسبة الى الخاص الثاني، بل يكون- بما هو عام من وجه- فعلا حجة بالنسبة الى الخاص الثاني. و ملاحظة الحجيتين بنحو العموم و الخصوص المطلق انما يقتضى حمل الظاهر الذي هو العام المطلق على الاظهر و هو الخاص، و تخصيصه به حيث لا يكون مخصصا بالخاص الاول. اما بعد تخصيص العام بالخاص الاول فلا يكون الخاص اظهر من العام في مورد الخاص، لعدم كون العام بعد تخصيصه بالاول عاما مطلقا بالنسبة الى هذا الخاص الثاني، بل يكون حال العام بعد تخصيصه بالاول حال الخاص الثاني في الظهور، لانه بالنسبة اليه عام من وجه، فلا موجب لحمله على الخاص الثاني و تخصيصه به، بل لا بد من ملاحظة نسبة العموم من وجه بينهما.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: و «توهم انه اذا كان هناك عام و خصوصات و قد خصص» العام «ببعضها» كما لو كان احد الخاصين واردا قبل ورد الخاص الثاني فإنه «كان اللازم» على هذا «ملاحظة النسبة بينه» أى بين العام «و بين سائر الخصوصات بعد تخصيصه به» أى بعد تخصيصه بذلك البعض السابق «ربما تنقلب النسبة» بين العام و الخصوصات المتأخرة من العموم المطلق «الى عموم و خصوص من وجه فلا بد» حينئذ «من رعاية هذه النسبة» و هي نسبة العموم من وجه «و»

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٦٢

و فيه: إن النسبة إنما هي بملاحظة الظهورات، و تخصيص العام بمخصص منفصل و لو كان قطعيا لا ينتمل به ظهوره، و إن انتمل به حجيته، و لذلك يكون بعد التخصيص حجة في الباقي، لاصالة عمومه بالنسبة إليه (١).

بناء على شمول ادلة العلاج للعامين من وجه يلزم «تقديم الراجح منه» أى من العام «و منها» أى و من الخصوصات المتأخرة «او التخيير بينه» أى بين العام «و بينها...» أى و بين تلك الخصوصات «لا تقديمها» أى لا تقديم تلك الخصوصات عليه، كما فى المثال المتقدم و هو اكرم العلماء، و ورود يحرم اكرام فساق النحاة و الصرفيين أولا، ثم ورود يحرم اكرام فساق العلماء. فان النسبة بين اكرم العلماء و يحرم اكرام فساق العلماء تكون هي العموم من وجه، بعد تخصيص اكرم العلماء بالخاص الاول و هو يحرم اكرام فساق النحاة و الصرفيين.

نعم اذا كان العام بعد تخصيصه بالخاص الاول باقيا على عموم المطلق بالنسبة الى الخاص الثاني- كما اذا ورد اكرم العلماء، ثم ورد اولا يحرم اكرام النحاة من العلماء، ثم ورد بعده يحرم اكرام العلماء الصرفيين- فانه لا مانع حينئذ من تخصيص اكرم العلماء بالخاص الثاني، لبقائه على نسبة العموم المطلق بالنسبة اليه.

و الى هذا اشار بقوله: «إلا اذا كانت النسبة بعده» أى بعد تخصيص العام بالخاص الاول «على حالها» من العموم المطلق بالنسبة الى الخاص الثاني.

و لا يخفى ان المصنف لم يشر الى وجه القول بالانقلاب، و قد اشرنا الى وجهين للانقلاب فلا تغفل ...

[الجواب عن الوجهين]

و توضيحه- بحيث يكون جوابا عن الوجهين- يتوقف على امور:

الاول: ان هنا أصلين عقلائين: الاول منهما: ان اللفظ في مقام التخاطب عند العقلاء هو الوجه الفانى فى المعنى للعلقة المتحققة بينه و بين المعنى اما للوضع او

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٦٣

.....

للقريئة، و هذا هو الظهور الاستعمالى، و هذا الظهور محفوظ بين اللفظ و المعنى و ان علمنا بعدم ارادته جدا. [٢٣]

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول؛ ج ٩؛ ص ١٦٣

ثانى منهما: بناء العقلاء على ان إلقاء اللفظ الذى له ظهور فى المعنى- اما بالذات لاجل الوضع او بالعرض لاجل القريئة- كاشف عن كونه هو المراد بالارادة الجديدة. و تقديم الخاص على العام انما يزاحم الاصل الثانى، لكشفه ان العام لم يرد على عمومه بالارادة الجديدة دون الاصل الاول، لوضوح كون اللفظ وجها للمعنى اما بالذات او بالعرض محفوظا و ان لم يكن هو المراد واقعا. الامر الثانى: ان التعارض بسبب الدليلين هو تنافيهما فى الاصل الاول، لوضوح انه لو لم يكن بينهما فى ظهورهما الاستعمالى تناف لا يكونان من المتعارضين حتى نحتاج الى الجمع الدلالى او للترجيح او للتخير.

الامر الثالث: ان كون الدليل حجة بالفعل مورده الاصل الثانى، و هو كشفه عن الارادة الجديدة.

و بيان ذلك: ان المدار على الكشف عن الارادة الجديدة فى مقام الحجية الفعلية.

فاذا لم يكن تخصيص للعام كشف ذلك عن ان العام هو المراد بالارادة الجديدة، و اذا كان له مخصص كشف ذلك عن ان المراد بالارادة الجديدة من العام هو ما عدا الخاص، فتكون الحجية الفعلية للمراد بالارادة الجديدة. و من البين انه ليس كون الدليل بما هو حجة بالفعل هو مدار التعارض، لبدهاه انه بعد فرض التعارض بين الدليلين تكون الحجية الفعلية بعد تمامية الجمع بينهما او تقديم احدهما، فلا- بد و ان يكون مورد التعارض ما قبل الحجية الفعلية و هو الظهور الاستعمالى، و هو كون اللفظ له ظهور فى معنى ينافى ظهور اللفظ الآخر بخلافه.

الامر الرابع: ان مبنى المتأخرين- تبعا لسلطان العلماء- ان تخصيص العام لا يستلزم مجازيته، لان الخاص انما يتقدم على العام من جهة الارادة الجديدة لا فى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٦٤

.....

مقام الاستعمال، لعدم المنافاة بين كون اللفظ العام مستعملا حقيقة فى معناه العمومى، و كون هذا المعنى الحقيقى غير مراد جدا و واقعا.

اذا عرفت هذه الامور، تعرف فساد الوجهين: اما الوجه الاول، فلأن ظهور اللفظ فى المعنى ليس بظهور خيالى بعد التخصيص، بل العام بعد تخصيصه لا يزال ظهوره الاستعمالى باقيا، لبدهاه ان كون اللفظ قابلا لمعناه لا يزول عنه و ان لم يكن مرادا بالارادة الجديدة، بل كون اللفظ قابلا لمعناه لا- ينقلب عما هو عليه، لعدم معقولية انقلاب ما فرض كونه قابلا لمعنى عن كونه قابلا له، و انما يكون مورد

التخصيص في مقام الكشف عن الإرادة الجديدة، و في هذا المقام يتقدم الخاص على العام. فأتضح ان تقدم الخاص على العام في الإرادة الجديدة لا يزاحم استقرار ظهور العام في عمومه.

و اما الوجه الثاني: فلما عرفت من ان مورد التعارض ليس هو الحجية الفعلية، بل مورد ظهور الاستعمالي، لما اشرنا اليه من ان الحجية الفعلية هي مقام كشف الدليل عن الإرادة الجديدة، و هو انما يكون بعد التعارض و بعد الجمع الدلالي بين الدليلين او ترجيح احدهما او التخيير بينهما.

فاتضح مما ذكرنا: انه لا وجه لتوهم انقلاب النسبة، لان العام لا يزال بحسب ظهوره الاستعمالي - الذي هو مورد التعارض بينه و بين الخاص الثاني - باقيا على حاله من كونه عاما مطلقا بالنسبة الى الخاص الثاني، و لا ينقلب عن ظهوره الاستعمالي في الاطلاق، و ان خصص بالخاص الاول اما لوروده قبل الخاص الثاني او لكونه قطعيا، لان الخاص الاول انما زاحم العام في الإرادة الجديدة، لا في ظهوره الاستعمالي الذي هو مقام التعارض.

و الحاصل: ان العام و الخاص يتعارضان في الظهور الاستعمالي، و يتقدم الخاص على العام في الإرادة الجديدة، فلا ينتلم بتقديم الخاص على العام ظهور العام الاستعمالي في معناه اصلا. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و فيه ان النسبة» بين العام

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٦٥

لا يقال: إن العام بعد تخصيصه بالقطعي لا يكون مستعملا في العموم قطعا، فكيف يكون ظاهرا فيه (١)؟

و الخاص «انما هي بملاحظة الظهورات» و في هذا المقام يكون التعارض «و» مقام «تخصيص العام بمخصص منفصل» و تقديم الخاص المنفصل على العام انما هو بملاحظة الإرادة الجديدة لا بملاحظة الظهور الاستعمالي، فتخصيص العام بالخاص المنفصل «و لو كان» الخاص «قطعيًا» من كل جهة «لا ينتلم به ظهوره» أي ظهور العام الاستعمالي «و ان انتلم به حجيته» الفعلية و هي مقام الكشف عن الإرادة الجديدة «و لذلك يكون» العام «بعد تخصيص حجة في الباقي» لبقاء ظهوره الاستعمالي بحيث يكون شاملا للباقي، و حيث لا تخصيص للعام بالنسبة الى الباقي فيكون كاشفا عن كون الباقي مرادا بالإرادة الجديدة «لاصالة عمومه بالنسبة اليه» أي الى الباقي في المقامين: في مقام الظهور الاستعمالي، و في مقام الكشف عن الإرادة الجديدة بالنسبة اليه.

(١) لا يخفى ان مبنى لا يقال على غير مذهب سلطان العلماء، بل على ما ينسب الى المشهور: من كون العام بعد تخصيصه يكشف عن استعماله مجازا في غير العموم.

فحاصل لا- يقال: ان العام بعد تخصيصه بالخاص - المقطوع تخصيصه به اما لكونه قطعيا او لكونه واردا قبل الخاص الثاني - يكون كاشفا عن استعماله مجازا في غير العموم، و مع هذا الكشف يكون تخصيص كاشفا عن ان ظهور العام الاستعمالي هو غير العموم، و مع عدم كون العام له ظهور في العموم .. كيف تكون النسبة بينه و بين الخاص الثاني هي العموم المطلق؟

و اشار الى ان لا يقال مبنى على مذهب المشهور بقوله: «ان العام بعد تخصيصه بالقطعي لا يكون مستعملا في العموم» و بقوله (قدس سره): «فكيف يكون ظاهرا فيه» اشار الى انه يتفرع على كشف تخصيص عن استعمال العام في غير عمومه هو عدم ظهوره الاستعمالي في العموم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٦٦

فإنه يقال: إن المعلوم عدم إرادة العموم، لا عدم استعماله فيه لإفادة القاعدة الكلية، فيعمل بعمومها ما لم يعلم بتخصيصها (١)، و إلا لم يكن وجه في حجيتها في تمام الباقي، لجواز استعماله حينئذ فيه و في غيره من المراتب التي يجوز أن ينتهي إليها التخصيص (٢)، و أصالة عدم

(١) حاصله: ان المبني الصحيح هو كون الخاص يتقدم على العام في مقام الارادة الجديدة دون الارادة الاستعمالية، فلا- يكشف التخصيص عن استعمال العام في غير عمومه، بل العام بعد التخصيص باق على ظهور في العموم في مقام الاستعمال، و هو لا يزال مستعملا في عمومه، و لذا قال (قدس سره): «ان المعلوم» بعد تخصيص العام هو «عدم ارادة العموم» من العام جدا «لا عدم استعماله فيه» أى في العموم، بل هو باق على حاله من استعماله في العموم «لإفادة القاعدة الكلية فيعمل بعمومها» و هو كون العام حجة في الباقي، لتحقق كلا- الاصلين بالنسبة الى الباقي: لاصالة ظهور العام في العموم في مقام الاستعمال، و اصالة كشف هذا الظهور عن الارادة الجديدة بالنسبة الى الباقي فيعمل على طبقها «ما لم يعلم بتخصيصها».

(٢) يشير الى الاستدلال على كون العام بعد التخصيص باقيا على ظهوره الاستعمالي في العموم، و لا يكون التخصيص موجبا لكونه مستعملا في غير العموم مجازا ...

و توضيح ذلك: ان الكلام فعلا بالنسبة الى ظهور العام بحسب الدلالة اللفظية دون الدلالة الاطلاقية فانه سيشير اليها بقوله: «نعم ربما يكون».

و حاصل الاستدلال: انه لو كان التخصيص كاشفا عن استعمال العام في غير العموم لاستلزم ذلك عدم حجية العام في الباقي، لان الاستعمال المجازي يحتاج الى قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي و قرينة معينة في المعنى المجازي، و التخصيص انما يفى بكونه قرينة صارفة، لوضوح عدم كونه قرينة معينة لما استعمل فيه العام، لبداهة ان الخاص لا يدل إلّا على خروجه عن العام، من دون دلالة للخاص على المعنى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٦٧

مخصص آخر لا توجب انعقاد ظهور له، لافيه و لافى غيره من المراتب، لعدم الوضع و لا القرينة المعينة لمرتبة منها، كما لا يخفى، لجواز إرادتها و عدم نصب قرينة عليها (١).

المستعمل فيه العام، و لازم ذلك هو كونه القرينة الصارفة عن استعمال العام في عمومه، فتبقى جهة استعماله في أى معنى من المعانى غير العموم تحتاج الى القرينة الاخرى المعينة و المفروض عدمها. و احتمال كونه مستعملا في الباقي كاحتمال استعماله في غيره من المراتب الأخرى، عدا المرتبة التي لا يجوز ان ينتهى اليها استعمال العام فيها لمحدور الاستهجان.

و الى هذا اشار بقوله: «و إلّا» أى و ان لم يكن العام مستعملا في عمومه، بان كان التخصيص كاشفا عن استعماله في غير العموم مجازا «لم يكن وجه في حجته في تمام الباقي لجواز استعماله حينئذ» أى بعد قيام القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي «فيه» أى في تمام الباقي «و فى غيره من المراتب التي يجوز ان ينتهى اليها التخصيص» و لا قرينة معينة لاحد الاحتمالات كما عرفت.

(١) حاصله: الاشارة الى امكان ان يتوهم ان هناك أصلا يكون هو القرينة المعينة في كون العام مستعملا في تمام الباقي.

و بيانه: ان العام قبل ورود المخصص له كان حجة في العموم، فلو شككنا في تخصيصه فاصالة عدم المخصص له توجب رفع هذا الشك عملا و بقاءه على الحجية بالنسبة الى جميع افراده، و بعد ورود المخصص له ارتفعت حجية العام بالنسبة الى المخصص الوارد عليه، و لا موجب لرفع حجته بالنسبة الى بقية افراده، و احتمال ورود مخصص له بالنسبة الى بقية الافراد منفى باصالة عدم مخصص آخر له. فحيث كان له اقتضاء الحجية بالنسبة الى الباقي، و رفع احتمال المخصص الآخر باصالة عدمه، يكون هذا هو القرينة المعينة لاستعماله في الباقي.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٦٨

و الجواب عنه أولاً: ان كون العام كان له اقتضاء الحجية بالنسبة الى الباقي انما هو حيث يكون مستعملاً في العموم، و بعد انكشاف عدم استعماله في العموم بواسطة المخصص الوارد عليه فلا- يكون له اقتضاء الحجية بالنسبة الى الباقي لكشف عدم استعماله في العموم، و نفس رفع المانع باصالة عدم مخصص آخر لا يوجب له ظهوراً في كونه حجةً في الباقي لعدم احراز الاقتضاء، و احتمال استعماله في الباقي و في غيره من المراتب على حد سواء.

و ثانياً: ان اصالة عدم المخصص الآخر ان كان المراد منه انه من الاصول العقلانية كاصالة عدم القرينة، فقد عرفت انه انما ينفذ بعد احراز الاقتضاء، و لا اقتضاء لعدم الاستعمال في العموم كما هو مقتضى كشف الخاص عن عدم استعماله في العموم. و ان كان المراد منه هو الاستصحاب ففيه أولاً: انه مثبت لأن لا يوجب جريان عدم المخصص هو استعماله في الباقي، و لازم ذلك ظهوره فيه، و لازم ظهوره هو كونه حجةً في الباقي. و ثانياً: ان الكلام فيما يكون موجبا للظهور اللفظي، و الاستصحاب من الاصول العملية لا يفيد ظهوراً لفظياً.

فاتضح مما ذكرنا: ان اصالة عدم المخصص الآخر لا توجب ظهوراً لفظياً، سواء كانت من الاصول العقلانية او كانت هي الاستصحاب. هذا بالنسبة الى حجية العام بالنسبة الى تمام الباقي.

و اما بالنسبة الى حجيته بالنسبة الى اقل المراتب التي يجوز ان ينتهي اليها التخصيص: بدعوى انها هي القدر المتيقن .. ففيه: ان كونها قدراً متيقناً لا توجب ظهوراً في مقام الاستعمال، و انما توجب كونها مراده، و الكلام فيما يوجب الظهور الاستعمالي. و لذا قال (قدس سره): «و اصالة عدم مخصص آخر لا توجب انعقاد ظهور له» أي للعام «لا فيه» أي لا في تمام الباقي «و لا في غيره من المراتب لعدم الوضع» و هو واضح لكون العام لم يوضع الا للعموم «و لا القرينة المعينة لمرتبة منها» أي و ليس هناك قرينة معينة توجب كون العام ظاهراً في استعماله فيها «كما

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٦٩

نعم ربما يكون عدم نصب قرينة مع كون العام في مقام البيان قرينة على إرادة التمام، و هو غير ظهور العام فيه في كل مقام (١).

لا- يخفى» و حيث لا- تكون هناك قرينة معينة فلا- مانع من احتمال ارادة تمام الباقي و ارادة غيره من المراتب، و لا معين لاستعماله مجازاً في احدها. و الى هذا اشار بقوله: «لجواز ارادتها و عدم نصب قرينة عليها» كما عرفت من عدم وجود القرينة المعينة. (١) بعد ما فرغ من ان العام حيث لا يكون مستعملاً في العموم لا وجه لدعوى ظهوره الاستعمالي لا في تمام الباقي و لا في غيره من المراتب .. اشار الى انه ربما يكون للعام ظهور بواسطة مقدمات الحكمة بالنسبة الى تمام الباقي، و لكن احراز تمام الباقي بواسطة الاطلاق المستفاد من مقدمات الحكمة لا- يوجب كون العام ظاهراً في استعماله فيه دائماً، لانه انما يكون له هذا الظهور حيث تتم مقدمات الحكمة.

و بعبارة اخرى: ان دعوى كون العام بمجرد تخصيصه يكون ظاهراً في تمام الباقي دائماً للقرينة المعينة غير دعوى احراز ظهوره في الباقي بواسطة مقدمات الحكمة، فانه انما يكون ذلك حيث تتم مقدمات الحكمة، و ذلك بان يحرز أن المتكلم في مقام بيان الحكم لهذه الافراد، و قد جرى ديدنه على ان يذكر عاماً ثم يخرج منه بعض الافراد بنحو التخصيص، فانه حينئذ يكون المتكلم بحيث لو لم يرد تمام الباقي للزم نقض غرضه، اذ لو كانت غير افراد هذا المخصص خارجةً أيضاً للزم عليه بيانها، و إلا كان ناقضاً لغرضه، ففي مثل هذا المقام يكون للعام ظهور بركة مقدمات الحكمة في تمام الباقي، و لا يكون للعام ظهور في تمام الباقي دائماً و ان لم يحرز ذلك. و الى ما ذكرنا أشار بقوله: «نعم ربما يكون عدم نصب قرينة» اخرى على التخصيص «مع كون العام» قد سيق «في مقام البيان» لحكم هذه الافراد «قرينة على ارادة التمام» أي ان نفس عدم نصب القرينة على تخصيص آخر مع احراز البيان المذكور يكون قرينة على إرادة تمام الباقي، و إلا لزم نقض الغرض. و أشار الى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٧٠

فانقدح بذلك أنه لا بد من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصيات مطلقا، و لو كان بعضها مقدما أو قطعيا (١)، ما لم يلزم منه محذور انتهائه إلى ما لا يجوز الانتهاء إليه عرفا، و لو لم تكن مستوعبة لافراده، فضلا عما إذا كانت مستوعبة لها، فلا بد حينئذ من معاملة التباين بينه و بين مجموعها (٢) و من ملاحظة الترجيح بينهما و عدمه، فلو رجح جانبها أو

ان دعوى ظهور العام في بعض المقامات في تمام الباقي غير دعوى ظهوره مطلقا فيه بقوله: «و هو غير» دعوى «ظهور العام فيه في كل مقام».

(١)

[لزوم تخصيص العام بكل واحد من الخصوصيات ما لم يلزم محذور الاستهجان

حاصله: انه بعد ما عرفت من كون العام مستعملا في العموم و ان كان مخصصا، و ان التعارض انما يكون في مقام الظهور الاستعمالي ... تعرف انه لا وجه لدعوى انقلاب النسبة في العام بعد تخصيصه باحد المخصصات اما لكونه قطعيا دون غيره من بقية المخصصات، او لكونه واردا قبل زمان ورود بقية المخصصات، و لا بد من تخصيصه بكل مخصص يرد عليه، من دون فرق بين المخصص القطعي او الاول و بقية المخصصات، لان نسبتته الى جميعها نسبة العموم المطلق. و قد اشار الى ذلك بقوله:

«فانقدح بذلك» أي مما مر بيانه «انه لا بد من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصيات مطلقا و لو كان بعضها مقدما» في الزمان «او قطعيا» لان نسبة العام الى جميعها نسبة العموم المطلق.

(٢) لما فرغ من عدم صحة انقلاب النسبة، و انه لا بد من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصيات، و لا فرق بين القطعي او الاول ورودا منها و بين سائر الخصوصيات غير القطعية او المتأخرة ... اشار الى ما مرت الاشارة اليه: من ان ذلك حيث لا يكون تخصيص العام موجبا لاستيعابه أو انتهائه الى ما يستهجن عرفا سوق العام اليه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٧١

اختير فيما لم يكن هناك ترجيح فلا مجال للعمل به أصلا، بخلاف ما لو رجح طرفه أو قدم تخييرا، فلا يطرح منها إلا خصوص ما لا يلزم مع طرحه المحذور من التخصيص بغيره (١)، فإن التباين إنما كان بينه و بين

و الاول كما مر ان يرد يجب اكرام العلماء، ثم يرد استحباب اكرام العلماء العدول و حرمة اكرام فساق العلماء. فان العام بعد اخراج العدول و الفساق منه لا يبقى له مصداق اصلا، و لازم ذلك لغوية الحكم بوجوب اكرام العلماء.

الثاني: كما لو ورد يجب اكرام العلماء، ثم ورد يستحب اكرام العدول منهم عدا زيد العالم العادل، ثم ورد يحرم اكرام فساق العلماء. فان لازم ذلك كون وجوب اكرام العلماء مسوقا الى اكرام زيد العالم العادل، و ذلك مما يستهجن عرفا.

ففي مقام استيعاب التخصيص او لزوم انتهاء العموم الى ما يستهجن سوقه اليه - بناء على عدم الانقلاب - يقع التعارض بين العام و مجموع الخاصين، لانه مع عدم الانقلاب يكون الخاصان في رتبة واحدة بالنسبة الى العام فيقع التعارض بينه و بين المجموع منهما.

و قد اشار الى ان محذور الانتهاء الى ما يستهجن عرفا كمحذور الاستيعاب بقوله:

«ما لم يلزم منه محذور انتهائه الى ما لا يجوز الانتهاء اليه عرفا و لو لم يكن مستوعبة ... الى آخر الجملة». و اشار الى انه في هذين المقامين يقع التعارض بنحو التباين بين العام و مجموع الخصوصيات بقوله: «فلا بد من معاملة التباين بينه» أي بين العام «و مجموعها».

(١) حاصله: انه لما كانت القاعدة الثانوية في المتعارضين بنحو التباين هو الترجيح او التخيير، فلا بد من ملاحظة الترجيح او التخيير بين

العام و مجموع الخصوصات. و الى هذا اشار بقوله: «و من ملاحظة الترجيح بينهما و عدمه» و هو التخيير.
و الصور التي اشار اليها و الى احكامها في المتن أربع:
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٧٢
.....

الاولى: ان يترجح الخصوصات سندا على العام بحيث يستلزم طرح العام سندا و لا اشكال في هذه الصورة في الاخذ بالخصوصات، و لا يكون تعارض بين الخصوصات بالذات، لفرض كون الموضوع في كل منهما غير الموضوع في الآخر و لا منافاة بينهما اصلا، لوضوح عدم المنافاة بين استحباب اكرام العدول من العلماء و حرمة اكرام فساق العلماء، و لا تعارض بينهما بالعرض، لانه انما يكون مجال للتعارض بينهما بالعرض حيث يؤخذ بالعام كما سيأتى بيانه.

الصورة الثانية: ان يتساوى العام و الخصوصات سندا، و لكنه يختار جانب الخصوصات. و في هذه الصورة يكون العام بحكم العدم، فالحكم فيها هو الحكم في الصورة الاولى، لعدم التعارض بين الخصوصات لا بالذات و لا بالعرض.

الصورة الثالثة: ان يترجح العام سندا على الخصوصات.

الصورة الرابعة: ان يتساويا و لكن يختار العام.

و الحكم في هاتين الصورتين ايضا واحد كما كان واحدا في الصورة الاولى و الثانية.

و توضيح الحال فيهما: انه لما كان السبب في وقوع التعارض بنحو التباين بين العام و الخصوصات انما هو لاستلزام التخصيص الانتهاء الى ما لا- يجوز الانتهاء اليه عرفا، ففيما قبل هذه المرتبة لا- تعارض بين العام و الخصوصات بنحو التباين، بل لا بد من تقديم الخصوصات جميعها عليه للجمع العرفي و عدم صحة الانقلاب. و لما كان الفرض في هاتين الصورتين تقديم العام عند التعارض بينه و بينها، فهو انما يتقدم عليها في مورد المعارضة التباينية بينه و بينها، و المعارضة التباينية انما هي بين العام و خصوص المرتبة التي لا يجوز انتهاء التخصيص اليها، لا في ما قبلها مما لا مانع من تقديم الخصوصات عليه للجمع العرفي، و في خصوص هذه المرتبة يتقدم العام و تطرح الخصوصات. اما فيما قبلها فلا بد من تخصيص العام لاقتضاء الجمع العرفي و عدم الانقلاب ذلك.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٧٣

مجموعها لا جميعها، و حينئذ ربما يقع التعارض بين الخصوصات فيخصص بعضها ترجيحاً أو تخييراً، فلا تغفل.

هذا فيما كانت النسبة بين المتعارضات متحدة (١)، و قد ظهر منه حالها فيما كانت النسبة بينها متعددة، كما إذا ورد هناك عامان من وجه مع ما

و الحاصل: ان لزم تقديم العام للترجيح او للاختيار في فرض التخيير انما هو في خصوص المرتبة التي لا- يجوز ان ينتهي اليها التخصيص، لان التعارض بنحو التباين بين العام و الخصوصات انما هو فيها لا- في غيرها، ففي غيرها حيث لا تعارض بينهما بنحو التباين فلا بد من التخصيص للعام بها.

و قد اشار الى الصورتين الاوليين بقوله: «فلو رجح جانبها» أى جانب الخصوصات و هي الصورة الاولى «او اختير» و هي الصورة الثانية «فيما لم يكن هناك ترجيح» بان كانا متساويين و لكن اختيرت الخصوصات «فلا- مجال» في كلتا هاتين الصورتين «للعمل به» أى للعمل بالعام «اصلا» اما في الاولى فلطرحه سندا، و اما في الثانية فللغرض العام بحكم العدم كما عرفت. و اشار الى الصورة الثالثة بقوله: «بخلاف ما لو رجح طرفه» أى طرف العام بان كان ارجح منها سندا. و الى الرابعة اشار بقوله: «او قدم» العام «تخييراً» لفرض تساويهما. و اشار الى ان تقديم العام على الخصوصات و طرحها للتعارض بنحو التباين انما هو في خصوص المرتبة التي لا- يجوز انتهاء

التخصيص إليها. واما فيما قبلها من المراتب فحيث لا تعارض بين العام وبينها بنحو التباين، فلا بد من تقديمها عليه للجمع العرفي بقوله: «فلا يطرح منها» أي من الخصوصات «الا خصوص ما» يرتفع بسبب طرحه محذور الانتهاء الى ما لا يجوز الانتهاء اليه و «لا يلزم مع طرحه المحذور» المذكور فلا مانع «من التخصيص بغيره».

(١) توضيحه: انه لما كان التعارض بنحو التباين هو في خصوص المرتبة التي لا يجوز انتهاء التخصيص إليها، و في هذه المرتبة لا بد من طرح ما يستلزم التخصيص و تقديم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٧٤

.....

العام، فالمتحصل من ذلك ان تقديم العام في خصوص هذه المرتبة لازم. فاذا كان- مثلا- يلزم حفظ خمسين فردا من مجموع الخاصين ليتقدم العام فيها، فلازم ذلك وقوع التعارض العرضي بين الخاصين فيما اذا كان مجموع افراد العام مائة، و كان كل واحد من الخاصين خمسين، فلا محالة يقع التعارض بالعرض بين الخاصين، و ان أيهما يخصص به العام، لعدم المانع من تخصيص العام به، و أيهما يطرح حفظا لئلا ينتهي التخصيص الى ما لا يجوز الانتهاء اليه، و حينئذ لا بد من ملاحظة التعارض بين هذين الخاصين، فان كان احدهما ارجح سندا من الآخر اخذ الراجح و خصص به العام و طرح الخاص المرجوح، و ان كانا متساويين اختير احدهما و خصص به العام و طرح الآخر.

لا يقال: انه لا بد من ابقاء خمسين، فلم لا يقسط الخمسون على الخاصين؟

فيطرح من كل واحد خمس و عشرون، و يعمل بكل واحد من الخاصين في خمس و عشرين.

فانه يقال: لا وجه للتقسيت حيث ان افراد كل واحد من الخاصين بالنسبة الى عنوان الخاص متساوية، فاخذ بعضها دون البعض الآخر ترجيح بلا مرجح، فلا بد من التخصيص باحدهما اما ترجيحا او تخييرا، و لا وجه للتخيير في نفس افراد كل من الخاصين، لعدم الدليل على التخيير في افراد الخاص، و انما دل الدليل على التخيير بين الدليلين المتعارضين لا التخيير بين افراد الدليل الواحد.

و مما ذكرنا يظهر: ان التعارض بين الخاصين عرضا انما يكون في الفرض المذكور، و هو كون كل واحد منها مساويا للآخر من حيث العدد. اما لو كان عدد احد الخاصين ستين و عدد الآخر اربعين فلا بد من تقديم ما كان عدده اربعين، لعدم المانع من تخصيص العام به، و لا يعارضه الخاص الآخر، لانه بعد كون عدده ستين و لا- وجه للتقسيت في افراده فيكون الانتهاء الى ما لا يجوز الانتهاء اليه مختصا به

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٧٥

هو أخص مطلقا من احدهما، و أنه لا- بد من تقديم الخاص على العام و معاملة العموم من وجه بين العامين من الترجيح و التخيير بينهما (١)، و إن

و يتعين طرحه فظهر ان التعارض بين الخاصين ليس دائما، بل ربما يكون و ربما لا يكون.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «فان التباين انما كان بينه» أي بين العام «و بين مجموعها» أي مجموع الخاصين لان مجموع الخاصين ما لا يجوز انتهاء التخصيص اليه «لا جميعها» أي لا كل واحد منها، فلا مانع من تخصيصه ببعضها، فلا محالة يقع التعارض بالعرض بينها فيما اذا تساويا في العدد، لا فيما اذا لم يتساويا كما عرفت.

و الى هذا اشار بقوله: «و حينئذ فرمما يقع التعارض بين الخصوصات فيخصص ببعضها ترجيحا» حيث يكون هناك ما هو ارجح «او تخييرا» حيث لا يكون احدهما ارجح.

(١) بعد ما ذكر حكم النسبة المتحدة- وانه لا وجه فيها لدعوى انقلاب النسبة، بل لا بد من تخصيص العام بكل الخصوصات الا فيما يلزم منه الاستغراق او الاستهجان فيقدم العام لا لانقلاب النسبة، بل لمحذور اللغوية او الاستهجان للانتهاج الى ما لا يجوز الانتهاج اليه- تعرض لحكم النسبة غير المتحدة و هي النسبة المتعددة، كما اشار اليه في المتن: بان يرد عامان من وجه و لاحدهما مخصص، فان النسبة هنا متعددة، لفرض كون النسبة بين العامين هي العموم من وجه، و بين العام و الخاص هي العموم المطلق، فالنسبة متعددة غير متحدة، و مثال ذلك- بخلاف ما مر فان النسبة بين العام و كل واحد من الخاصين واحدة و هي العموم المطلق- كما اذا ورد اكرم العلماء ثم ورد لا تكرم الفساق، فان بين هذين العامين عموما من وجه، لصدق اكرم العلماء في العدول منهم من دون لا تكرم الفساق، و صدق لا- تكرم الفساق في الفساق غير العلماء من دون اكرم العلماء، و اجتماعهما متعارضين في العلماء الفساق، فان اكرم العلماء يقتضى وجوب اكرامهم و لا تكرم الفساق يقتضى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٧٦

.....

حرمة اكرامهم. فاذا كان هناك خاص لأكرم العلماء، بان كان قد ورد يستحب اكرام العدول من العلماء، فاذا خصص وجوب اكرم العلماء باخراج العلماء العدول منهم تكون نسبه الى لا تكرم الفساق نسبة العموم المطلق، لاختصاص اكرم العلماء بعد اخراج العدول منه بالفساق من العلماء، و هو اخص مطلقا من لا تكرم الفساق، لصدقه على الفساق من العلماء و الفساق من غير العلماء .. فهل تنقلب النسبة بان يقدم اكرم العلماء على لا تكرم الفساق لانه اخص منه؟ او لا تنقلب النسبة بينهما؟ بل تلاحظ النسبة بين اكرم العلماء و لا تكرم الفساق كما لو لم يكن اكرم العلماء مخصصا- باستحباب اكرام عدول العلماء- و هي العموم من وجه.

و بناء على شمول ادلة العلاج للعموم من وجه لا بد من ملاحظة الترجيح بينهما او التخيير.

و قد عرفت مما مر انه لا وجه لدعوى الانقلاب كما مر تفصيل الاستدلال عليه، فلا بد من تقديم دليل استحباب اكرام العدول من العلماء على اكرم العلماء الدال على وجوب اكرام العلماء لانه اخص منه، و ملاحظة التعارض بين اكرم العلماء و لا تكرم الفساق في مادة الاجتماع و هم العلماء الفساق.

لا- يقال: انه لا- يمكن معاملتهما معاملة العامين من وجه، لانه في فرض تقديم لا تكرم الفساق اما ترجيحها او تخييرا يبقى عموم اكرم العلماء من غير مورد، لفرض خروج العلماء العدول عن وجوب الاكرام باستحباب اكرامهم و تقديم لا تكرم الفساق على وجوب اكرم العلماء في العلماء الفساق، فلا يبقى مورد لوجوب اكرم العلماء.

فانه يقال: لا مانع من بقاء اكرم العلماء من غير مورد، فان ذلك لازم التعارض في هذا الفرض، و طرح احد المتعارضين عند تقديم الآخر عليه لا مانع منه، و ليكن حال العام في هذا الفرض حال العام الذي له خاصان مستغرقان، فقد مر انه يقع التعارض بينه و بينهما، و مع كونهما ارجح منه سندا لا مانع من طرحه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٧٧

انقلبت النسبة بينهما إلى العموم المطلق بعد تخصيص أحدهما، لما عرفت من أنه لا وجه إلا لملاحظة النسبة قبل العلاج (١).

و الحاصل: ان بقاء العام بلا مورد معناه طرحه، و لا مانع من طرحه لاجل التعارض. نعم التخصيص بحيث يبقى العام بلا مورد لا معنى له لانه جمع دلالي و ترجيح في مقام الدلالة، بخلاف طرح لاجل التعارض فانه ترجيح سندي لا دلالي. إلا ان يكون العام بعد تخصيصه يكون نصا فيما بقي تحته و حينئذ يتقدم لكونه نصا، لا لبقائه من غير مورد. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و انه لا بد من تقديم الخاص على العام و معاملة العموم من وجه بين العامين من الترجيح او التخيير بينهما».

(١) لا يخفى ان العامين من وجه اذا كان لاحدهما مخصص قد يكون مما تنقلب النسبة بينهما الى العموم المطلق بعد تخصيص احدهما كما مر مثاله، وقد لا تنقلب النسبة بينهما بعد تخصيص احدهما كما اذا ورد اكرم العلماء، ولا تكرم الفساق، ولا تكرم زيدا العالم الفاسق. فانه بعد تخصيص اكرم العلماء بلا تكرم زيدا العالم الفاسق تبقى النسبة بين اكرم العلماء ولا تكرم الفساق على حالها من العموم من وجه. و الى هذا اشار بقوله: «و ان انقلبت النسبة بينهما الى العموم المطلق بعد تخصيص احدهما» كما فى المثال المذكور.

و اشار الى الوجه فى كون النسبة الملحوظة بينهما هى العموم من وجه، وهى النسبة بينهما من دون ملاحظة التخصيص، و انه لا وجه لملاحظة النسبة بينهما مع ملاحظة التخصيص لان المعارضة بينهما فى الظهور الاستعمالى لا فى الحجية الفعلية، و لذا قال (قدس سره): «لما عرفت من انه لا وجه الا لملاحظة النسبة قبل العلاج» مراده من العلاج هو الجمع الدلالى بين العام والخاص، فانه لو كان المدار على ملاحظة النسبة بعد العلاج و تخصيص احدهما - كما هو مبنى الانقلاب - لكانت بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٧٨

نعم لو لم يكن الباقي تحته بعد تخصيصه إلا ما لا يجوز أن يجوز عنه التخصيص أو كان بعيدا جدا، لقدم على العام الآخر، لا لانقلاب النسبة بينهما، بل لكونه كالنص فيه، فيقدم على الآخر الظاهر فيه بعمومه، كما لا يخفى (١).

النسبة بينهما هى العموم المطلق، و لا بد من تقديم العام المخصص لانه يكون حينئذ اخص مطلقا، و لا وجه لملاحظة الترجيح بينهما او التخير.

(١) توضيحه: انه بعد ما عرفت من ان العام اذا خصص تارة يكون الباقي تحت العام افرادا كثيرة، و اخرى يكون الباقي تحت العام افرادا قليلة بحيث لا يجوز تخصيص العام فيها، و فى هذه الحالة يكون العام نسا فيها، كما اذا ورد اكرم العلماء و لا تكرم الفساق و لا تكرم العالم غير الهاشمى، و كان افراد الهاشمى قليلة بحيث لا يجوز ان يخصص العام فيها، لاستلزامه الاستهجان فيما اذا خرج من العام بعض افراد العالم الهاشمى، او البعد عرفا بان يكون العام مسوقا اليها، و فى مثل هذا الفرض يكون العام نسا فى اكرام العالم الهاشمى، و حينئذ يجب تقديمه على لا- تكرم الفساق و ان كانت النسبة بينهما هى العموم من وجه، لفرض كون العام نسا بحسب الدلالة فيما بقى تحته من افراده، و لا بد من تقديم النص على الظاهر، فيتقدم اكرم العلماء هنا لاجل النصوصية فى مقام الدلالة، لا لاجل انقلاب النسبة، لوضوح عدم انقلاب النسبة بينهما، لان العالم الهاشمى فيه فاسق و عادل، و لكن حيث كان العام نسا فيما تحته فلا بد من تقديمه لهذه الجهة، لا لاجل انقلاب النسبة.

و مثله ما اذا كانت النسبة منقلبة، كما اذا ورد اكرم العلماء و لا تكرم فساق العلماء، و كان العدول من العلماء من القلة بحيث لا يجوز فيه التخصيص للعام، فانه ايضا يتقدم اكرم العلماء على لا تكرم الفساق، لكن لا لاجل انقلاب النسبة، فانه بناء على انقلاب النسبة لا يكون تناف بين اكرم العلماء المختص بالعدول - بعد تخصيصه بلا تكرم فساق العلماء - و بين لا تكرم الفساق، و هو واضح.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٧٩

فصل

لا يخفى أن المزايا المرجحة لأحد المتعارضين الموجبة للاخذ به و طرح الآخر - بناء على وجوب الترجيح - و إن كانت على أنحاء مختلفة و موارد متعددة، من راوى الخبر و نفسه و وجه صدوره و متنه و مضمونه مثل:

الوثاقة و الفقاهاة و الشهرة و مخالفة العامة و الفصاحة و موافقة الكتاب و الموافقة لفتوى الاصحاب، إلى غير ذلك مما يوجب مزية فى طرف من أطرافه، خصوصا لو قيل بالتعدى من المزايا المنصوصة، إلا أنها موجبة لتقديم أحد السندين و ترجيحه و طرح الآخر، فإن أخبار العلاج دلت على تقديم رواية ذات مزية فى أحد أطرافها و نواحيها فجميع هذه من مرجحات السند حتى موافقة الخبر للتقية،

فإنها أيضا مما يوجب ترجيح أحد السندين و حجيته فعلا و طرح الآخر رأسا (١)، و كونها في مقطوعى

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «نعم لو لم يكن الباقي تحته» أى تحت العام «بعد تخصيصه الا ما» كان بقدر «لا يجوز ان يجوز عنه» أى ان يتعدى عنه «التخصيص» لاستلزامه الاستهجان «او كان» تخصيصه «بعيدا جدا» عند العرف، فلو كان الفرض كذلك «لقدم» العام المخصص «على العام الآخر» لكنه «لا لانقلاب النسبة بينهما بل لكونه» أى العام المخصص «كالنص فيه» أى فيما بقى تحته من الافراد «فيقدم على» العام «الآخر» لانه من «الظاهر فيه بعمومه» أى لان العام الآخر بالنسبة الى ما بقى تحت العام المخصص من قبيل الظاهر فيه، لفرض كونه عاما يشمله و غيره.

(١)

[الفصل الثامن: رجوع جميع المرجحات الى الصدور]

إشارة

توضيحه: ان الكلام فى مقامين: الاول: فى ان المزايا المرجحة لاحد الخبرين - من حيث جهة الصدور و من حيث المضمون مثلا- هل ترجع الى المرجح السندى فيه و هو نفس الصدور؟ و انه لا يعقل كون المرجح من حيث جهة الصدور فى قبال المرجح من حيث نفس الصدور، بل لا بد من رجوع المرجح من حيث جهة الصدور الى نفس بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٨٠

.....

الصدور، بمعنى ان مرجح لزوم الاخذ بما خالف العامة و ترجيحه على الخبر الموافق للعامة هو ترجيح صدور الخبر المخالف للعامة على صدور الخبر الموافق للعامة.

و ترجيح الخبر من حيث مضمونه كمواقفة الخبر للشهرة الفتوائية- مثلا- ترجع الى المرجح السندى و هو نفس الصدور، و انه لا يعقل كون المرجح من حيث المضمون فى قبال المرجح السندى، بل لا بد من رجوع المرجح من حيث المضمون الى المرجح من حيث السند.

أو لا يرجع المرجح من حيث جهة الصدور و من حيث المضمون الى المرجح من حيث نفس الصدور بل هما فى قباله؟ و مختار المصنف هو رجوع المرجحات من غير الصدور كالجبهة و المضمون الى المرجح من حيث الصدور.

و بيان ذلك يتوقف على امور: الاول: ان الترجيح من حيث جهات الخبر ثلاث:

جهة نفس الصدور ككون الراوى اعدل، فان معنى الترجيح بكون الراوى اعدل مرجعها الى ان الوثيقة بصدوره اقوى من الوثيقة بصدور غير اعدل.

و جهة المضمون كمواقفة ما يؤدى اليه الخبر الى الشهرة الفتوائية، فان مرجعها الى كون الحكم فى الخبر الموافق الى الشهرة الفتوائية اقرب الى الواقع من الحكم فى الخبر غير الموافق للشهرة الفتوائية.

و جهة جهة الصدور ككون الخبر المخالف للعامة صدوره لبيان الواقع اقوى من الخبر الموافق للعامة، لاحتمال صدوره للتقية لا لبيان الواقع.

الامر الثانى: ان موارد هذه الترجيحات اكثر من ثلاثة، فان موارد: قد تكون نفس الخبر كالشهرة فى الرواية، و قد تكون نفس الراوى

للخبر كالأعديّة، وقد تكون متنه كفصاحة كلمات الخبر، وقد تكون مضمونه و هو الحكم المؤدّي اليه كموافقته للشهرة الفتوائية او للكتاب، وقد تكون جهة صدوره كمخالفة العامة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٨١

.....

ولا يخفى ان الشهرة في الرواية و صفات الراوى كالأعديّة مما ترجع الى الترجيح من حيث نفس الصدور، و متنه و مضمونه مما ترجع الى اقرية الحكم الى الواقع، و مخالفة العامة مما ترجع الى جهة صدوره لبيان الواقع.

وقد اشار الى الامر الاول بقوله: «و ان كانت على انحاء مختلفة». و اشار الى الامر الثاني بقوله: «و مواردّها متعددة ... الى آخر الجملة».

وقوله: «الى غير ذلك» كالأفقيّة و الاورعية. فان الترجيح بالأفقيّة ان كان من جهة رجوعها الى ان النقل في الغالب بالمضمون- و الافقه اعرف بالمضمون من غير الافقه- فهي ترجع الى الترجيح من حيث قرب الحكم الواقع، و ان كان الترجيح بها لمحض كونه اعرف بالمسائل الاصولية، فلا تكون راجعة الى احدى الجهات الثلاث.

ومثله الاورعية فانها ان رجح الترجيح بها الى الورع في مقام الضبط في النقل تكون مما ترجع الى المضمون ايضا، و ان كانت للجهد في العبادة و التورّع عن ارتكاب الشبهات تكون خارجة ايضا عن الجهات الثلاث.

وقوله (قدس سره): «لو قيل بالتعدّي» للإشارة الى ان الفصاحة و الموافقة للشهرة الفتوائية انما تعدّ من المرجحات اذا قلنا بالتعدّي عن المزايا المنصوصة، لعدم ذكرهما في المزايا المنصوصة.

الامر الثالث: ان التعبد بنفس الصدور لا اثر له الاّ التعبد بحكم الخبر الصادر، و الاّ فالتعبد بنفس الصدور من دون ملاحظة هذا الاثر لا معنى له.

اذا عرفت هذا ... فنقول: انه اذا تساوى الخبران من حيث نفس الصدور، و ترجّح احدهما من حيث جهة الصدور، بان كان الخبران المتساوي الراوى فيهما من حيث العدالة كان احدهما مخالفا للعامة و الآخر موافقا لهم، فان ترجيح الخبر المخالف للعامة على الموافق لا بد و ان يرجع الى ترجيح جهة السند و الصدور فيه لوجهين:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٨٢

.....

الوجه الاول: ان الروايات الدالّة على الترجيح تدلّ على تعيّد واحد و هو الاخذ بالخبر الراجح لاجل احدى المزايا التي ذكرت في الروايات، و لا دلالة لها على تعبدات متعدّدة: من حيث نفس الصدور، و من حيث المضمون، و من حيث جهة الصدور. و سيأتي في الوجه الثاني البرهان على رجوع التعبدات من غير نفس الصدور، الى نفس الصدور فلازم ذلك ان ذلك التعبد الواحد هو التعبد بسند الخبر و نفس صدوره.

الوجه الثاني: انه لو لم يرجع الى ذلك للزم التناقض، لانه لو لم يرجع الى ذلك بان كان الترجيح فيه لجهة الصدور مع الغض عن نفس الصدور، فمعنى ذلك انه مع التعبد بنفس الصدور في الخبرين مع ذلك يترجح الخبر المخالف للتعبد بجهة صدوره مع التعبد بنفس صدور الخبر الآخر الموافق، و قد عرفت ان معنى التعبد بنفس الصدور هو التعبد بحكم الخبر الصادر، و حيث فرض كونهما من حيث نفس الصدور متساويين فلا بد و ان يكون قد جعل التعبد بصدور الخبر الموافق، و مع التعبد بصدوره قد رجح عليه الخبر المخالف، فالخبر الموافق قد جعل التعبد بحكمه للتعبد بنفس صدوره، و قد رفع ذلك التعبد بالحكم للامر بالتعبد بحكم الخبر

المخالف لاجل جهة الصدور، فالخبر الموافق قد جعل التعبد بالحكم به و رفع التعبد به، و هذا تناقض واضح. بخلاف ما اذا رجع الترجيح من غير نفس الصدور الى ترجيح نفس الصدور، فانه لا يكون هناك الا تعبد واحد و هو التعبد بحكم الخبر الصادر. غايته انه تارة:

يكون للرجحان فيما يعود الى نفس الصدور كالشهرة الروائية أو الاعدية. و اخرى:

يكون للرجحان من حيث جهة الصدور كالمخالفة للعامة. و ثالثة: يكون الرجحان لما يرجع الى قرب مضمونه الى الواقع كموافقة الكتاب او الشهرة الفتوائية. و انما كان هذا التعبد الواحد هو التعبد بنفس الصدور دون غيره من الجهتين لما عرفت: من انه لا معنى للتعبد بالصدور الا الاخذ بحكم الخبر الصادر.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٨٣

الصدور متمحضة في ترجيح الجهة لا يوجب كونها كذلك في غيرهما، ضرورة أنه لا معنى للتعبد بسند ما يتعين حمله على التقيّة، فكيف يقاس على ما لا تعبد فيه للقطع بصدوره (١)؟.

و قد اشار الى ان الترجيح من غير جهة السند يرجع الى السند بقوله: «إلّا انها» أى إلّا ان المزايا الأخر التي هي من غير جهة السند «موجبة لتقديم احد السندين و ترجيحه و طرح الآخر». و اشار الى الوجه الاول بقوله: «فان اخبار العلاج دلت على» تعبد واحد و هو «تقديم رواية ذات مزية في احد اطرافها و نواحيها» على اختلافها من حيث كونها في نفس الصدور او في نفس المضمون او في جهة الصدور، و حيث لم تدل الا على تعبد واحد و هو تقديم الرواية الراجحة «فجميع هذه» المزايا من غير جهة السند تكون «من مرجحات السند حتى موافقة الخبر للتقية فانها ايضا مما توجب ترجيح احد السندين و حجته فعلا و طرح الآخر رأسا».

(١) يتضمن هذا بيان امرين: الاول دفع ما يمكن ان يتوهم كونه اشكالا في المقام.

الثاني الاشارة الى بعض لواحق الوجه الثاني المذكور: و هو لزوم رجوع الجهات كلها الى جهة السند، لانه لو لم ترجع اليه للزم التناقض.

و المقام الثاني بحث فيه عن انه هل هناك تقدم في الرتبة بالنسبة الى الجهات المذكورة.

اما الاشكال المتوهم في المقام فحاصله: انه لا ريب في الخبرين المتواترين المقطوعى السند ان الترجيح فيه من أى جهة من الجهات المذكورة لا- يرجع الى الترجيح من حيث السند، لانه بعد فرض كون السند مقطوعا فلا- يعقل ترجيح الآخر عليه من حيث نفس الصدور، فاذا جاز ان يكون الترجيح من غير جهة نفس الصدور في مقام غير راجع اليه و هو في مقطوعى السند جاز ايضا في المقام الآخر و هو في مظنوني الصدور.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٨٤

ثم إنه لا وجه لمراعاة الترتيب بين المرجحات لو قيل بالتعدى و إناطة الترجيح بالظن أو بالاقربىة إلى الواقع، ضرورة أن قضية ذلك تقديم الخبر الذى ظن صدقه أو كان أقرب إلى الواقع منهما، و التخيير بينهما

و الجواب عنه: ان المحذور المذكور- و هو لزوم التناقض- هو كون الترجيح من حيث التقيّة اذا لم يرجع الى التعبد من حيث السند لانه التعبد بنفس الصدور و عدم التعبد به، و هذا انما يكون حيث يكون هناك تعبد بنفس الصدور و هو في الخبر المظنون الصدور، اما اذا لم يكن هناك تعبد بنفس الصدور فلا يكون هناك تعبد حتى يلزم التناقض من جعله و رفعه، و في مقطوعى الصدور لا تعبد بنفس الصدور لفرض كونه قطعيًا، و لا معنى للتعبد مع القطع.

و قد اشار الى الاشكال بقوله: «و كونها في مقطوعى الصدور ... الى آخر الجملة» و اشار الى الجواب عنه و الى الوجه الثاني بقوله: «لا

يوجب كونها كذلك في غيرها» أى ان الترجيح في مقطوعى الصدور- متمحضا في كونه مرجحا بنفسه من غير رجوعه الى نفس الصدور- لا- يوجب عدم رجوعها في غير مقطوعى الصدور الى نفس الصدور، لان السبب في رجوعها الى نفس الصدور في غير مقطوعى الصدور هو التناقض «ضرورة انه لا معنى للتعبد بسند ما يتعين حمله على التقيء» في مظنونى الصدور لاستلزامه التناقض كما عرفت بيانه، فان في مظنونى الصدور تعبدا بنفس الصدور، فيلزم مع عدم الرجوع التعبده و عدم التعبده «فكيف يقاس على ما لا تعبده فيه» بنفس الصدور، لوضوح عدم التعبده بالصدور في مقطوعى الصدور «للقطع بصدوره» فلا يستلزم التعبده من حيث جهة الصدور التناقض، لعدم التعبده فى الصدور فى فرض القطع بالصدور.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٨٥

إذا تساويا، فلا- وجه لإتباع النفس فى بيان أن أيها يقدم أو يؤخر إلا بتعيين أن أيها يكون فى المناط فى صورة مزاحمة بعضها مع الآخر (١).

(١)

[عدم مراعاة الترتيب بين المرجحات]

هذا هو المقام الثانى و الكلام فيه من حيث ترتيب المرجحات و تأخر رتبة بعض المزاي عن بعض و عدمه. فهل تكون- مثلا- رتبة جهة الصدور متأخرة عن نفس الصدور؟ ام لا- ترتيب بينها فلا- تأخر لرتبة بعضها عن بعض؟ .. مثلا اذا كان احد الخبرين واجدا للترجيح من حيث نفس الصدور ككون راويه اعدل، و الخبر الآخر واجدا للترجيح من ناحية جهة الصدور ككونه مخالفا للعامة، او من ناحية قرب مضمونه الى الواقع ككونه موافقا للكتاب او للشهرة الفتوائية.

فهل يترجى الخبر الذى راويه اعدل على خبر غير اعدل، و ان كان خبر غير اعدل مخالفا للعامة و خبر اعدل موافقا لهم، للترتيب بين المرجحات و تأخر رتبة المخالفه عن الاعلبيه.

ام يقع التزاحم بين المرجحين لعدم الترتيب بين المرجحات، و لا تأخر لرتبة بعضها عن بعض. و لا بد لتوضيح ذلك من بيان امرين:

الاول: انه قد عرفت فيما تقدم ان القائلين بالترجيح قد اختلفوا فى التعدى عن المزاي المنصوصه و عدم التعدى عنها، و قد عرفت ايضا ان القائلين بالتعدى اختلفوا فى ان التعدى هل يكون الى ما يوجب الاقربيه النوعيه؟ او انه الى ما يوجب الظن الشخصى بالصدق و بالموافقه الى الواقع؟

الثانى: ان القائلين بالتعدى قد اختلفوا- هنا- من حيث القول بالترتيب.

فذهب المحقق الرشتى صاحب البدائع وفاقا للآغا الوحيد (قدس سرهما) ان المرجح الجهتى مقدم على سائر المرجحات.

و ذهب الشيخ الاعظم فى رسائله الى تقديم المرجح المضمونى على المرجح الصدورى، و تقديم المرجح الصدورى على المرجح الجهتى. و لا يخفى ان تقديم

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٨٦

.....

المرجح المضمونى على المرجح الصدورى و غيره لا يتعرض له فى هذا الفصل، و سيأتى التعرض له فى الفصل الآتى. و اما فى هذا الفصل فالكلام مع الشيخ الاعظم فى ترجيح المرجح الصدورى على المرجح الجهتى فقط.

و القائلون بعدم التعدي عن المزايا المنصوصة ذهب بعضهم الى لزوم الترتيب على حسب الترتيب المذكور في ادلة المرجحات. و ذهب المصنف الى عدم الترتيب، لا بناء على القول بالتعدي عن المزايا المنصوصة، و لا بناء على القول بعدم التعدي و لزوم الاقتصار على المزايا المنصوصة.

و قد اورد المصنف على القائلين بالتعدي ايرادين: ثانيهما سيأتي بيانه في الجواب عما ذكره الشيخ الاعظم ووجهها لتقديم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي.

و اما الاول، فحاصله: ان القول بالتعدي سواء كان هو التعدي الى ما يوجب القرب الى الواقع نوعا، او كان ما يوجب الظن الشخصي بأن مؤدى الخبر موافق للواقع، معناه ان الملاك للترجيح واحد. فمن يقول بالقرب النوعي يكون الملاك عنده هو القرب النوعي، و من يقول بالظن الشخصي يكون الملاك عنده هو الظن الشخصي.

و القول بالترتيب و ان أحد المرجحات مقدّم على غيره لازمه كون الملاك للترجيح متعددا، و كون ملاك المرجح السندي غير ملاك المرجح الجهتي، و ملاك المرجح المضموني غيرهما، ليكون احدهما مقدما على الآخر، و الا فلو كان الملاك واحدا فلا معنى للتقديم، بل المدار يكون على ذلك الملاك الواحد و المرجحات كلها تكون طريقا اليه. فاذا كان احد الخبرين - مثلا - راجحا من حيث السند، و الآخر راجحا من حيث جهة الصدور، فلا بد من ملاحظة ايّهما بالفعل موجب للقرب النوعي او ايّهما موجب للظن الشخصي، و لا وجه لملاحظة نفس المرجحات من دون ملاحظة ذلك الملاك الواحد.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٨٧

و أما لو قيل بالاقتصار على المزايا المنصوصة فله وجه لما يترأى من ذكرها مرتبا في المقبولة و المرفوعة (١)، مع إمكان أن يقال: إن الظاهر

فلا وجه لما ذهب اليه المحقق الرشتي من تقديم المرجح الجهتي على ساير المرجحات.

و مثله الحال فيما اذا كان احد الخبرين راجحا من حيث السند او راجحا من حيث جهة الصدور، و كان الخبر الآخر موافقا للكتاب او للشهرة الفتوائية، فانه لا بد من ملاحظة ذلك الملاك الواحد و ان ايّهما يوجب القرب النوعي او الظن الشخصي.

و لا وجه لاطلاق القول بتقديم المرجح المضموني على غيره كما ذهب اليه الشيخ الاعظم، لما عرفت من انه ليس هناك الا ملاك واحد على القول بالتعدي و المرجحات كلها طريق اليه. و لازم الترتيب في المرجحات ما عرفت من تعدد الملاك و كون ملاك المرجح السندي غير ملاك المرجح المضموني، و ملاك المرجح المضموني غير ملاك المرجح الجهتي. و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «انه لا وجه لمراعاة الترتيب بين المرجحات ... الى آخر الجملة».

(١) لا يخفى ان الوجه في الترتيب بين المرجحات - بناء على عدم التعدي عن المزايا المنصوصة - هو انه بناء على الاقتصار على المزايا المنصوصة لا يكون هناك ملاك واحد للترجيح و ان هذه المرجحات تكون طريقا اليه، بل يكون كل واحد من المرجحات له ملاك يخصه، و حيث ان المرجحات قد ذكرت مرتبة في ادلة الترجيح كالمقبولة، فلا بد من الالتزام بعدم مزاحمة المتأخر منها للمتقدم، مثلا لو كان احد الخبرين راويه اعدل و الخبر الآخر غير اعدل و لكن كان خبر غير اعدل مشهور الرواية، فلا بد من تقديم خبر اعدل و ان لم يكن مشهورا، لان الرواية ذكرت الترجيح بالاعدلية مقدما على الترجيح بالشهرة الروائية، و هلمّ جراً ...

و الى هذا اشار بقوله: «و اما لو قيل بالاقتصار على المزايا المنصوصة» و عدم التعدي عنها «فله وجه» أي لو قيل بالاقتصار على المزايا المنصوصة فللقول

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٨٨

كونهما كسائر أخبار الترجيح بصدد بيان أن هذا مرجح و ذاك مرجح، و لذا اقتصر في غير واحد منها على ذكر مرجح واحد، و إلا

لزم تقييد جميعها على كثرتها بما في المقبولة، و هو بعيد جدا (١)، و عليه فمتى وجد

بالترتيب في المرجحات وجه لعدم وحدة الملاك للترجيح، بل يكون كل واحد من المرجحات له ملاك يخصه و «ل» أجل «ما يتراءى من ذكرها» أي المرجحات «مرتبا في المقبولة و المرفوعة» فلا بد من مراعاة ذلك الترتيب المذكور فيها فلا يزاحم المتأخر ذكرا للمتقدم ذكرا.

(١)

[إيراد المصنف (قده) على مراعاة الترتيب]

أورد المصنف على مراعاة الترتيب- بناء على الاقتصار على المزايا المنصوصة- إيرادين أيضا: الاول: ما اشار اليه «مع امكان ... الى آخر الجملة» و حاصله: منع ظهور روايات الترجيح بعد ضم بعضها الى بعض في مراعاة الترتيب. و يدل على ذلك انه اقتصر في بعض الروايات على مرجح واحد، و الاطلاق فيها يقتضى كون الترجيح بهذا المرجح الواحد ليس مراعى بغيره من المرجحات.

و المتحصل من ذلك: هو ظهور كون روايات الترجيح مسوقة لبيان نفس المرجحات، لا لبيانها و بيان الترتيب فيها، فلا يكون للترتيب المذكور في المقبولة و المرفوعة ظهور في لزوم مراعاته. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «مع امكان ان يقال ان الظاهر» من المقبولة و المرفوعة هو «كونهما كسائر اخبار الترجيح» انما هي «بصدد بيان» اصل الترجيح و «ان هذا مرجح و ذاك مرجح» لا بصدد بيان الترتيب ايضا. و اشار الى الوجه في كونها بصدد بيان اصل ذكر المرجح لا انها بصدد بيان المرجح و بيان الترتيب بقوله: «و لذا اقتصر في غير واحد منها على ذكر مرجح واحد».

الثاني: ما اشار اليه بقوله: «و إلا ... الى آخر الجملة» و حاصله: ان روايات الترجيح لما كانت مختلفة في الترتيب حتى في المقبولة و المرفوعة، فان الترتيب في المقبولة غير الترتيب في المرفوعة، لورود الترجيح بالاعدلية مقدما على الشهرة في المقبولة،

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٨٩

في أحدهما مرجح و في الآخر آخر منها، كان المرجح هو إطلاقات التخيير، و لا كذلك على الاول بل لا بد من ملاحظة الترتيب، إلا إذا كانا في عرض واحد (١).

و ورد الترجيح بالشهرة في المرفوعة مقدما على الاوثقية. و بناء على لزوم مراعاة الترتيب لا بد من تقييد روايات الترجيح بعضها ببعض حتى يكون المرجح في مراعاة الترتيب واحدا منها، و هي المقبولة لانها اتمها في المرجحات، مع ان تقييد بعضها ببعض بعيد جدا، لان من جملة روايات الترجيح ما هو آب عن التقييد، كمثل قوله عليه السلام: ما خالف قول ربنا لم نقله، او زخرف و باطل، و مثل الرشد في خلافهم.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و إلا لزم تقييد جميعها على كثرتها بما في المقبولة» لانها اتمها «و هو بعيد جدا» كما عرفت.

(١) هذا نتيجة بطلان مراعاة الترتيب بناء على الاقتصار على المرجحات المنصوصة، لانه لا بد من ظهور يدل على ذلك، و حيث ان الظاهر منها هو كونها بصدد بيان اصل المرجحات لا الترتيب بينها، فلا بد على هذا من مزاحمة أي مرجح للمرجح الآخر، و عليه فيزاحم الخبر الذي راويه غير أعدل للخبر الذي راويه أعدل اذا كان خبر غير الأعدل موافقا للكتاب او مخالفا للعامة دون خبر الأعدل، و يكون المرجح هو التخيير. بخلاف البناء على الترتيب فانه لا بد من تقديم خبر الأعدل و ان كان مخالفا للكتاب او موافقا للعامة، و لا رجوع الى التخيير. نعم لو كان الخبران متساويين من كل جهة من حيث المرجحات المنصوصة حينئذ يكون المرجح هو التخيير.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و عليه» أى و على ما عرفت من بطلان مراعاة الترتيب بناء على الاقتصار على المزايا المنصوصة «فمتى وجد في احدهما مرجح» من المرجحات كالأعدلية «و فى الآخر» مرجح «آخر منها» كالموافقة للكتاب او المخالفة للعامة «كان المرجح هو اطلاقات التخيير» لوقوع المزاومة بين المرجحين «و لا كذلك على الاول» أى لا يكون المرجح هو التخيير بناء على لزوم مراعاة بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٩٠

و انقدح بذلك أن حال المرجح الجهتى حال سائر المرجحات، فى أنه لا بد فى صورة مزاحمته مع بعضها من ملاحظة أن أيهما فعلا موجب للظن بصدق ذيه بمضمونه، أو الاقربيه كذلك إلى الواقع، فيوجب ترجيحه و طرح الآخر، أو أنه لا مزية لاحدهما على الآخر، كما إذا كان الخبر الموافق للتقية بما له من المزية مساويا للخبر المخالف لها بحسب المناطين، فلا بد حينئذ من التخيير بين الخبرين، فلا وجه لتقديمه على غيره، كما عن الوحيد البهبهاني (قدس سره) و بالغ فيه بعض أعظم المعاصرين أعلى الله درجته و لا لتقديم غيره عليه، كما يظهر من شيخنا العلامة أعلى الله مقامه (١) قال: أما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح

الترتيب بين المرجحات «لا- بد من مراعاة الترتيب» فيقدم الخبر الذى راويه اعدل المخالف للكتاب أو الموافق للعامة على خبر غير الاعدل و ان كان موافقا للكتاب او مخالفا للعامة «إلا إذا كانا فى عرض واحد» بان كانا متساويين من كل جهه.
(١) لما فرغ من بيان بطلان مراعاة الترتيب بناء على الاقتصار على المزايا المنصوصة ... اشار الى بطلان المراعاة للترتيب بناء على التعدى.

و لا- يخفى ان ظاهر مراده فى وجه انقداح بطلان الترتيب- بناء على التعدى- هو ما ذكره فى صدر عبارته و هو الايراد الاول على القول بالتعدى، و انه بعد ان كان الترتيب لا بد و ان يكون بملاكات متعددة و لازم التعدى هو وحدة الملاك، فينقدح منه بطلان القول بلزوم الترتيب، فلا وجه لترجيح المرجح الجهتى على غيره كما هو مذهب المحقق الرشتى وفاقا للأغا (قدس سرهما)، و لا وجه لترجيح المرجح المضمونى على غيره كما هو مذهب الشيخ الاعظم.

و يحتمل ان يكون مراده من وجه الانقداح هو انه: و ان قلنا بإمكان تعدد الملاك فى المرجحات المذكورة، إلا انه لا بد من دلالة روايات الترجيح على تقديم أى ملاك منها على الآخر، و حيث عرفت مما ذكرنا فى بطلان القول بالترتيب- بناء على بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٩١

من حيث جهه الصدور، بأن كان الارجح صدورا موافقا للعامة، فالظاهر تقديمه على غيره و إن كان مخالفا للعامة، بناء على تعليل

الاقتصار- انه لا دلالة لروايات الترجيح على لزوم مراعاة الترتيب فلا يكفى صرف امكان تعدد الملاك. و على كل فلا وجه لما ذهب اليه المحقق الرشتى (قدس سره) و لا لما ذهب اليه الشيخ الاعظم.

و اشار الى بطلان ما ذهب اليه المحقق الرشتى من لزوم تقديم المرجح الجهتى على غيره من المرجحات بقوله: «و انقدح بذلك ان حال المرجح الجهتى حال سائر المرجحات» لا تقديم له على غيره. و قد ظهر مما ذكر المصنف (قدس سره): «فى انه لا بد فى صورة مزاحمته» أى مزاحمة المرجح الجهتى «مع بعضها» من المرجحات الآخر «من ملاحظة ان أيهما فعلا- موجب للظن بصدق ذيه بمضمونه» بناء على الظن الشخصى «او» ان أيهما فعلا يقتضى «الاقربيه كذلك» أى فعلا بناء على التعدى لما يوجب الاقربيه النوعية «الى الواقع فيوجب» المرجح الموجب للظن الشخصى او الاقربيه «ترجيحه» أى ترجيح الخبر الذى يكون مضمونا فعلا بمطابقه حكمه للواقع، او بكون مضمونه اقرب نوعا الى الواقع «و طرح الخبر الآخر».

و حيث لا يكون احد المرجحين موجبا لاحد الملاكين للتعدى فالتخيير، و لازم ذلك التساوى بين الخبرين. و الى هذا اشار بقوله: «او انه لا مزية لاحدهما على الآخر كما اذا كان الخبر الموافق للتقية بما له من المزية» ككون راويه اعدل «مساويا للخبر المخالف لها» أى

للتقية «بحسب المناطين» للتعدى من الظن الشخصى او الاقربىة النوعية «فلا بد حينئذ من التخيير بين الخبرين فلا وجه لتقديمه» أى فلا وجه لتقديم الخبر المخالف للعامه «على غيره كما عن الوحيد البهبهاني (قدس سره) و بالغ فيه بعض اعظام المعاصرين» و هو المحقق الرشتى «اعلى الله درجته و لا» وجه «لتقديم غيره» و هو المرجح الصدورى «عليه» أى على المرجح الجهتى «كما يظهر من شيخنا العلامة اعلى الله مقامه».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٩٢

الترجيح بمخالفة العامه باحتمال التقيه فى الموافق، لان هذا الترجيح ملحوظ فى الخبرين بعد فرض صدورهما قطعا كما فى المتواترين، أو تعبدا كما فى الخبرين بعد عدم إمكان التعبد بصدور أحدهما و ترك التعبد بصدور الآخر، و فيما نحن فيه يمكن ذلك بمقتضى أدلة الترجيح من حيث الصدور (١).

(١) حاصل ما يريده الشيخ (قدس سره) بكلامه هذا الى قوله ان قلت: هو انه لا يزاحم المرجح الجهتى المرجح للصدور، لان المرجح الجهتى لا- مورد له فى المقام، بل مورده مقطوعى الصدور كالخبرين المتواترتين او المتكافئين من حيث الصدور تعبدا، كالخبرين المتساويين من حيث عدالة الراوى. اما فى المقام المفروض فيه كون احد الخبرين ارجح من حيث الصدور لان راويه اعدل، فلا مجال للترجيح بالجهة حتى يزاحم بها الترجيح من حيث نفس الصدور.

و الحاصل: ان الترجيح بالجهة انما هو فى المتساويين من حيث الصدور، اما عقلا كمقطوعى الصدور، او تعبدا كالمتكافئين، لشمول ادلة الحجية لهما معا لفرض كونهما متساويين من حيث نفس الصدور كما لو كان رواة الخبرين متساويين فى العدالة. اما فى مقطوعى الصدور فلانه لا مجال للتعبد فيهما اصلا لان كل واحد منهما مقطوع صدوره. و اما فى المتكافئين فلانه حيث كانا متساويين فلا محالة يتساويان من ناحية التعبد بالصدور، و لا يعقل فى هذين المقامين التعبد بصدور احدهما دون الآخر.

اما فى المتخالفين من حيث الصدور فيمكن التعبد بصدور احدهما دون الآخر، لفرض كون الراوى فى احدهما اعدل و قد دل على الترجيح به ادلة الترجيح، فلا مجال للترجيح فيه بالجهة، بل لا بد من تقديم الخبر الذى هو ارجح صدورا، و عليه فلا بد من الاخذ بالخبر الذى راويه اعدل و ان كان موافقا للعامه، و طرح الخبر الذى راويه غير اعدل و ان كان مخالفا للعامه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٩٣

إن قلت: إن الاصل فى الخبرين الصدور، فإذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقيه، كما يقتضى ذلك الحكم بإرادة خلاف الظاهر فى أضعفهما، فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدما على الترجيح بحسب الصدور (١).

(١) حاصل ما اورده الشيخ (قدس سره) على نفسه- بقوله: ان قلت- هو ان دليل التعبد يشمل الخبرين غير المتكافئين من حيث نفس الصدور، لفرض كون خبر غير الاعدل واجدا لشرط الحجية للتعبد بالخبر الواحد، فان ادلة الحجية لخبر الواحد هو صدق العادل، و المفروض ان خبر غير الاعدل هو خبر عادل و ان كان الراوى للخبر الآخر اعدل منه، فاذا تساوى الخبران فى الحجية من حيث نفس الصدور فلا بد حينئذ من الترجيح بالجهة و تقديم الخبر المخالف للعامه على الخبر الموافق لهم و ان كان راويه اعدل.

و الحاصل: انه بعد شمول ادلة الحجية لهما فكل واحد منهما متعبد بصدوره، لدلالة ادلة الحجية على التعبد بصدور كل منهما، و بعد دلالة ادلة الحجية على التعبد بصدور كل واحد منهما لا بد من ترجيح الخبر المخالف للعامه، لكشفه ان الحكم فى الخبر الموافق للعامه قد صدر للتقيه لا لبيان الواقع، فيكون الخبر الموافق للعامه اضعف من حيث مطابقتها حكمه للواقع من الخبر المخالف لهم من هذه الجهة، و ان كان الخبر الموافق راويه اعدل.

و الحاصل: ان حال التقديم من حيث الجهة فى المتخالفين و فى المتكافئين على حد سواء بعد شمول ادلة الحجية لهما، و هو كحال

التقديم من حيث الدلالة، فان خبر الاعدل لو كان ظاهرا و كان خبر غير الاعدل نسا لا بد من تقديم خبر غير الاعدل على خبر الاعدل فيما كان نسا فيه. و لا اشكال في شمول دليل الحجية للتعبد بكل منهما، فيكون حال الترجيح بالجهة كحال تقديم النص على الظاهر يقتضى تقديم الخبر المخالف للعامه مع كون راويه غير اعدل على الخبر الموافق للعامه و ان كان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٩٤

قلت: لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقيء، لانه إلغاء لاحدهما فى الحقيقة. و قال بعد جملة من الكلام: فمورد هذا الترجيح تساوى الخبرين من حيث الصدور، إما علما كما فى المتواترين، أو تعبدا كما فى المتكافئين من الاخبار، و أما ما وجب فيه التعبد بصدور أحدهما المعين دون الآخر فلا وجه لاعمال هذا المرجح فيه، لان جهة الصدور متفرعة على أصل الصدور، انتهى موضع الحاجة من كلامه، زيد فى علو مقامه (١).

راويه اعدل، كما يقتضى تقديم النص الذى راويه غير اعدل على الظاهر الذى راويه اعدل.

(١) توضيحه: انه لا معنى للتعبد بالصدور فى المقام، بخلافه فى مورد الجمع الدلالى فان مورد الجمع الدلالى هو العموم من مطلق و الخاص، او العامين من وجه فيما كان احدهما نسا فى مورد الاجتماع، فانه لا مانع من التعبد بصدور كل منهما. اما فى المقام و هو مورد المتباينين فلا معنى للتعبد بصدور كل منهما مع ترجيح احدهما المستلزم لآخر للتناقض كما مر بيانه فى المقام الاول، فلا بد فى مورد المتباينين من التعبد بصدور احدهما فى مقام الترجيح تعيينا او احدهما تخييرا.

و الى هذا اشار بقوله: «لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل احدهما المعين على التقيء... الى آخر الجملة».

و اما وجه ترجيح المرجح الصدورى على الجهتى فلان الجهة من شئون الخبر الصادر، لوضوح انه بعد فرض الصدور فى كل منهما- اما للقطع بصدورهما او لكونهما متساويين من حيث نفس الصدور تعبدا- يكون مجال للترجيح بالجهة و حمل الخبر الصادر على كونه صادرا للتقيء لا لبيان الواقع. اما مع فرض التعبد بصدور خبر الاعدل فلا يكون مجال للترجيح بالجهة فى خبر غير الاعدل، لعدم التعبد بصدور خبر غير الاعدل حتى يكون مجال للترجيح فيه من حيث الجهة.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٩٥

و فيه مضافا الى ما عرفت أن حديث فرعية جهة الصدور على أصله إنما يفيد إذا لم يكن المرجح الجهتى من مرجحات أصل الصدور، بل من مرجحاتها، و أما إذا كان من مرجحاته بأحد المناطين، فأى فرق بينه و بين سائر المرجحات؟ و لم يقد دليل بعد فى الخبرين المتعارضين على وجوب التعبد بصدور الراجح منهما من حيث غير الجهة، مع كون الآخر راجحا بحسبها، بل هو أول الكلام، كما لا يخفى (١)، فلا محيص

و بعبارة اخرى: ان المرجح من حيث نفس الصدور حاكم على المرجح الجهتى، فان التعبد بخبر الاعدل معناه البناء على كونه هو الصادر دون خبر غير الاعدل، فالتعبد بالصدور رافع للموضوع بالنسبة الى المرجح الجهتى، لانه بعد البناء تعبدا على كون الصادر هو خبر الاعدل لا يكون خبر غير الاعدل متعبدا به حتى يكون مجال للترجيح بحيثية الجهة فيه، و لذلك كان الترجيح بالجهة مورده مقطوعى الصدور و المتكافئين من حيث التعبد بالصدور.

و قد اشار الى ما ذكرنا- بعد ان جعل مورد الترجيح بالجهة هو المتساويين صدورا اما علما كما فى المتواترين، او تعبدا كما فى المتكافئين من حيث نفس الصدور- بقوله (قدس سره): «و اما ما وجب فيه التعبد بصدور احدهما المعين» لفرض كون راويه اعدل «دون الآخر» لفرض كون راويه غير الاعدل «فلا وجه لاعمال هذا المرجح فيه» و هو المرجح الجهتى «لان جهة الصدور متفرعة على اصل الصدور».

(١)

[إيراد المصنف (قده) على الشيخ الاعظم (قده)]

وقد اورد عليه المصنف بايرادين: الاول: ان التقديم للمرجح الصدورى على المرجح الجهتى انما هو حيث يكون ملاك الترجيح متعددا اما بناء على التعدى كما يراه الشيخ (قدس سره) فالمرجح واحد و لا تعدد فى ملاك الترجيح حتى يكون ملاك المرجح الصدورى مقدا على المرجح الجهتى، بل المدار على ملاحظة كون أى الخبرين موجبا للاقربىة النوعية كما هى ملاك التعدى عنده (قدس سره)، او ان ايهما موجب للظن الشخصى كما هو ملاك التعدى عند غيره.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٩٦

.....

و الى هذا الايراد اشار بقوله: «و فيه مضافا الى ما عرفت».

الثانى: ما اشار اليه بقوله: «ان حديث فرعية جهة الصدور ... الى آخر الجملة».

و توضيحه: هو ان الوحدة فى المرجحات لا- من ناحية ملاك- التعدى، بل لاجل ما مرّ تحقيقه فى المقام الاول- من رجوع جميع المرجحات الى المرجح الصدورى- لانه بعد فرض كون المقام من باب ترجيح احدى الحجتين على الحجية الاخرى فلا بد من شمول ادلة الحجية لكل من الخبرين. و حيث عرفت مما مرّ انه لا معنى للتعبّد بالصدور الا ترتيب الاثر على الخبر الصادر و الاخذ بما ادى اليه من الحكم، فلا بد من رجوع جميع المرجحات.

و ما ذكره الشيخ (قدس سره) من الفرعية و الحكومة انما هو حيث لا يرجع المرجح الجهتى الى المرجح الصدورى. اما اذا رجع اليه فلا حكومة و لا فرعية، بل تكون المزاحمة بين نفس الصدور فى الخبرين و ان اختلفت المزيات المرجحة، فمزية الاعدلية مرجحة لصدور الخبر الذى راويه اعدل، و مزية مخالفة العامة ايضا مرجحة لصدور الخبر المخالف للعامة، فالمزاحمة تقع على كل حال فى نفس الصدور.

نعم لو لم ترجع المرجحات كلها الى المرجح من حيث نفس الصدور لكان لما ذكره الشيخ (قدس سره) مجال.

و الحاصل: انه بناء على التعدى و ان كان الملاك واحدا، الا ان طريق هذا الملاك سواء كان هو الاقربىة النوعية أو الظن الشخصى هو الاقوى صدورا، لرجوع جميع المرجحات اليه، فان كان لاحد الخبرين مزية تزيد على الآخر مع تساويهما فى المزايا الباقية فذو المزية هو الراجح من حيث الصدور على الخبر الآخر، و هو الذى يكون اقرب الى الواقع نوعا او موجبا للظن الشخصى بمطابقته مؤذاه للواقع. و ان تساويا من ناحية المزايا فالتخير.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٩٧

.....

نعم لو دلّ دليل لفظى كاخبار العلاج- مثلا- على كون احدى المزايا اقوى مرجحا للصدور من بقية المزايا للزم تقديم الواجد لتلك المزية، و ليس لنا دليل آخر غير اخبار العلاج يدل على ذلك.

و اما اخبار العلاج فدالاتها على الترتيب و كون بعض المزايا اقوى من البعض الآخر اول الكلام، بل قد عرفت عدم دلالتها على ذلك، و ان الظاهر فيها سوقها لاصل بيان المرجحات لا للترتيب بينها و كون بعضها اقوى من بعض.

فظهر مما ذكرنا: انه حيث لا يكون احد المرجحات موجبا لقوة احد المناطين من الاقربىة أو الظن الشخصى، فلا بد من وقوع التراحم

بين المرجحات و يكون المرحّج لنفس الصدور في احد الخبرين مزاحما بمرّجح جهة الصدور في الخبر الآخر، و مع تزامنها و عدم معلومية الاقوى منهما لا بد من الرجوع الى التخيير بينهما.

و قد اشار الى ان حديث الفرعية انما ينفع حيث لا- ترجع المرجحات كلها الى المرحّج الصدوري بقوله: «ان حديث فرعية جهة الصدور على أصله انما يفيد ...»

الى آخر الجملة». و اشار الى ان المرجحات المذكورة- مع رجوعها الى المرحّج من حيث الصدور- كلها طريق الى ما هو المناط للتعدى من الاقربىة او الظن الشخصى بقوله: «و اما اذا كان» المرحّج الجهتي «من مرجحاته» أى من مرجحات نفس الصدور «باحد المناطين» من الاقربىة او الظن الشخصى. و اشار الى انه بعد رجوع المرجحات الى المرحّج الصدوري لا فرق بين مرجح و مرجّح بقوله: «فاى فرق بينه» أى بين مرجح اصل الصدور «و بين سائر المرجحات». و اشار الى عدم قيام دليل آخر لفظى على كون احد المرجحات اقوى من الاخرى بقوله: «و لم يتم دليل بعد فى الخبرين المتعارضين على وجوب التعيد بصدور الراجح منهما من حيث غير الجهة مع كون الآخر راجحا بحسبها» أى لم يتم دليل فى الخبرين المتعارضين على ترجيح المرحّج من حيث نفس الصدور- و هو المعنى بقوله من حيث غير الجهة- على المرحّج من حيث جهة الصدور- و هو المراد بقوله مع كون الآخر راجحا بحسبها أى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٩٨

من ملاحظة الراجح من المرجحين بحسب أحد المناطين، أو من دلالة أخبار العلاج، على الترجيح بينهما مع المزاحمة (١)، و مع عدم الدلالة و لو لعدم التعرض لهذه الصورة فالمحكم هو إطلاق التخيير، فلا تغفل (٢).

بحسب جهة الصدور- «بل هو اول الكلام كما لا يخفى» لما عرفت من سوق اخبار العلاج لبيان اصل المرحّج لا للترتيب بينها، و ليس هناك دليل آخر لفظى يدل على مراعاة الترتيب من تقديم المرحّج لاصل الصدور على المرحّج الجهتي كما يدعيه الشيخ الاجل (قدس سره).

(١) هذا نتيجة ما مرّ، فيه ردّ على مذهب الشيخ: من تقديم المرحّج لنفس الصدور على مرجح جهة الصدور.

و حاصله: انه قد عرفت من مجموع ما مرّ ان الترجيح- بناء على التعدى- انما هو بملاحظة ما يقتضى قوة احد المناطين فى احد المتعارضين بالنسبة الى الآخر من الاقربىة النوعية او ما يوجب الظن الشخصى. و بناء على الاقتصار على المزايا المنصوصة- بناء على دلالة اخبار العلاج على الترتيب فى المزايا- هو تقديم الاول فالاول بحسب ما ذكرت فى المقبولة.

و قد ظهر مما ذكرنا: انه لا دلالة على تقديم المرحّج الصدوري على المرحّج الجهتي بناء على التعدى الذى هو مذهب الشيخ. و بناء على الاقتصار على المزايا المنصوصة فالمرجّح الصدوري و ان كان مقدما بحسب الترتيب، الا انه مقدّم على ساير المرجحات و لا خصوصية لتقديمه على خصوص المرحّج الجهتي.

(٢) عدم الدلالة اما لما مرّ بيانه من عدم دلالة اخبار العلاج على انها مسوقة للترتيب و انما هي مسوقة لبيان اصل المرحّج، او فيما اذا كان التزاحم فى صورة لم تفرض فى المقبولة و هو كون احدي الروايتين- مثلا- موافقة للكتاب و الاخرى مخالفة للعامة، ففى مثل هذه او بناء على عدم الدلالة كما مرّ تحقيقه فلا بد من الرجوع الى التخيير.

و لا وجه لما ذكره من لزوم تقديم الخبر الموافق للكتاب على غيره حيث يرى تقديم

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ١٩٩

و قد اورد بعض أعاظم تلاميذه عليه بانتقاضه بالمتكافئين من حيث الصدور، فإنه لو لم يعقل التعبد بصدور المتخالفين من حيث الصدور، مع حمل أحدهما على التقيّة، لم يعقل التعبد بصدورهما مع حمل أحدهما عليها، لانه إلغاء لاحدهما أيضا فى الحقيقة (١).

المرجح المضمونى على غيره من المرجحات. و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «و مع عدم الدلالة» و ذلك بناء على ما مر تحقيقه من عدم دلالة اخبار العلاج على الترتيب، و عدم اقتضاء ملاك الاقربىة او الظن الشخصى للترتيب ايضا. و اشار الى صورة التراحم التى لم تذكر فى المقبولة بقوله: «و لو لعدم التعرض لهذه الصورة ... الى آخر الجملة».

(١) لا يخفى ان بعض الاعظام هو المحقق الرشتى صاحب البدائع (قدس سره)، و هو حيث ذهب وفاقا للوحيد (قدس سره) الى تقديم المرجح الجهتى على ساير المرجحات ... اورد على استاذة الشيخ الاعظم (قدس سره) حيث ذهب الى تقديم المرجح الصدورى على المرجح الجهتى.

و حاصل ايراده عليه: هو ان المتحصل من كلام الشيخ (قدس سره) عدم معقولية تقديم المرجح الجهتى على المرجح الصدورى فى غير المتكافئين من حيث الصدور، لفرعية المرجح الجهتى على المرجح الصدورى، لانه مع التعبد بالمرجح الصدورى لا يبقى مجال للتعبد بالمرجح الجهتى لحكومته عليه، و هذا الكلام يجرى بعينه فى المتكافئين فانه فى المتكافئين من حيث الصدور كما فيما اذا كان الراوى فى كليهما عدل او متساويين فى العدالة فانه لا اشكال فى شمول ادلة التعبد بحجية الخبر لهما، و مع ذلك يلزم من الترجيح بالمرجح الجهتى طرح التعبد بالصدور. فاذا كان مع التعبد بالصدور فى غير المتكافئين من حيث نفس الصدور لا يعقل الترجيح بالجهة، ففى المتكافئين من حيث نفس الصدور - ايضا - يلزم ذلك من عدم معقولية الترجيح بالجهة مع التعبد بالصدور.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٠٠

و فيه ما لا يخفى من الغفلة، و حسابان أنه التزم (قدس سره) فى مورد الترجيح بحسب الجهة باعتبار تساويهما من حيث الصدور، إما للعلم بصدورهما، و إما للتعبد به فعلا، مع بدهاه أن غرضه من التساوى من حيث الصدور تعبدا تساويهما بحسب دليل التعبد بالصدور قطعا، ضرورة أن دليل حجية الخبر لا يقتضى التعبد فعلا بالمتعارضين، بل و لا بأحدهما، و قضية دليل العلاج ليس إلا التعبد بأحدهما تخيرا أو ترجيحا. و العجب كل العجب أنه رحمه الله لم يكتف بما أورده من النقض، حتى ادعى استحالة تقديم الترجيح بغير هذا المرجح على الترجيح به (١)، و برهن عليه بما حاصله امتناع التعبد بصدور الموافق،

و الحاصل: ان الشيخ صرح بان مورد الترجيح بالجهة هو مقطوعى الصدور و المتكافئين من حيث الصدور، و ما ذكره مانعا من الترجيح بالجهة فى غير المتكافئين يجرى حرفا بحرف فى المتكافئين من حيث الصدور، و ان كان لا يجرى فى المقطوعين و ذلك لعدم التعبد فى مقطوعى الصدور، بخلاف المتكافئين فانه لا اشكال فى كونهما مورد التعبد بالصدور كما صرح به الشيخ الاعظم (قدس سره).

و الى ما ذكرنا اشار المحقق الرشتى (قدس سره) بقوله: «فانه لو لم يعقل التعبد بصدور المتخالفين من حيث الصدور» و ذلك فيما كان راوى احد الخبرين عدل «مع حمل احدهما» و هو خبر الاعدل على التقيئة كذلك «لم يعقل التعبد بصدورهما» أى بصدور المتكافئين «مع حمل احدهما عليها» أى على التقيئة «لانه الغاء لاحدهما ايضا» من حيث التعبد بنفس الصدور «فى الحقيقة».

(١) حاصلة: انه انما يصح النقض على الشيخ بالمتكافئين حيث يقول بالتعبد الفعلى فيهما، اما اذا كان مراده التعبد الشأنى فيهما لتساويهما بالنسبة الى ما هو شرط التعبد بنفس الصدور فلا يكون كلامه فى المتخالفين منقوضا بالمتكافئين.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٠١

.....

و الحاصل: انه فى المتكافئين لا يقول بجعل التعبد فعلا فيهما حتى ينقض عليه، بانه مع الاخذ بالمرجح الجهتى يلزم الغاء التعبد الفعلى بالصدور فى المتكافئين. و اما القول بالتعبد الشأنى فى المتكافئين فلا مانع منه، لانه لا تعبد بالفعل فيهما حتى يلزم من الاخذ بالمرجح

الجهتي الغاء للتعبد بنفس الصدور.

و بعبارة اخرى: المتحصل من كلام الشيخ (قدس سره) ان الاقتضاء للحجية في المتكافئين بالنسبة اليهما على حد سواء، و حينئذ يكون مجال للترجيح بالجهة فيؤثر المقتضى فيما فيه المرجح الجهتي و يكون هو المتعبد به بالفعل، و اما في المتخالفين فحيث ان الاقتضاء فيهما ليس على حد سواء، بل هو في خبر الاعدل اقوى فيكون هو المؤثر، و مع تأثير المقتضى للتعبد فعلا في واجد المرجح الصدوري لا مجال للتعبد الفعلي في فاقده، و حيث لا تعبد فيه فلا مجال للترجيح بالجهة لانها فرع التعبد بنفس الصدور.

اما البرهان على كون مراد الشيخ ليس هو التعبد الفعلي في المتكافئين، فلان فرض الكلام في المتعارضين، و قد عرفت فيما مر ان ادلة الحجية في المتعارضين لا تقتضى الحجية الفعلية بصدور كل واحد من المتعارضين، بل غايته هو تساوي الخبرين من حيث الاقتضاء بالصدور، اما فعلية صدورهما او فعلية صدور احدهما دون الآخر فلا دلالة لدليل حجية الخبر عليه. هذا بالنسبة الى اصل دليل حجية الخبر. و اما بالنسبة الى دليل العلاج فهي انما تدل على ان الحجية بالفعل هو الراجح معينا او احدهما مخيرا، و لا يدل على حجيتها بالفعل معا.

فظهر مما ذكرنا: انه لا بد و ان يكون مراد الشيخ من تساوي المتكافئين تعبدا هو تساويهما من حيث الاقتضاء و الشأنية للحجية لا فعلية الحجية.

و قد اشار الى ان النقص انما يرد على الشيخ حيث يقول بالحجية الفعلية في المتكافئين لا بالشأنية بقوله: «و فيه ما لا يخفى من الغفلة و حسابان انه» أي الشيخ «التزم (قدس سره) في مورد الترجيح بحسب الجهة باعتبار تساويهما من حيث بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٠٢

لدوران أمره بين عدم صدوره من أصله، و بين صدوره تقيء، و لا يعقل التعبد به على التقديرين بدهاءه، كما أنه لا يعقل التعبد بالقطعي الصدور الموافق (١)، بل الامر في الظني الصدور أهون، لاحتمال عدم صدوره،

الصدور اما للعلم بصدورهما» كما في مقطوعى الصدور «و اما للتعبد به» أي بالصدور «فعلا» كما في المتكافئين «مع بدهاءه» ان الشيخ لم يلتزم بالتعبد فعلا في المتكافئين، بل «ان غرضه» (قدس سره) «من التساوي من حيث الصدور تعبدا هو تساويهما بحسب دليل التعبد بالصدور قطعا» من حيث جهة الاقتضاء للتعبد لا فعلية التعبد.

و اشار الى البرهان على ان غرض الشيخ من التساوي هو التساوي في مرحلة الاقتضاء دون الفعلية بقوله: «ضرورة ان دليل حجية الخبر» بالنسبة الى المتعارضين «لا يقتضى التعبد فعلا» بالمتعارضين معا «بل و لا» يقتضى دليل حجية الخبر بالنسبة الى المتعارضين التعبد فعلا «باحدهما» كما مر بيانه.

«و» اما بالنسبة الى ادلة العلاج فان «قضية دليل العلاج ليست» هي حجية التعبد بكلا المتعارضين فعلا، بل لا تقتضى ادلة العلاج «الا التعبد» فعلا «باحدهما» اما «تخييرا او ترجيحا» فحيث لا يكون هناك دليل على التعبد فعلا بالمتعارضين لا من جهة دليل اصل حجية الخبر و لا- من حيث ادلة العلاج، لا- يمكن ان يكون غرض الشيخ من التساوي في المتكافئين تعبدا هو التساوي بينهما في التعبد الفعلي، بل لا محالة يكون غرضه من التساوي بينهما تعبدا هو التساوي في مرحلة الاقتضاء و الشأنية.

(١)

[برهانان للمحقق الرشتي (قده) على لزوم تقديم المرجح الجهتي على المرجح الصدوري]

ان المحقق الرشتي (قدس سره) بعد ان اورد على الشيخ (قدس سره) بالنقض بالمتكافئين .. برهن على لزوم تقديم المرجح الجهتي على المرجح الصدوري ببرهانين:

الأول: انه حيث يكون الأرجح صدوراً موافقاً للعامّة و يكون معارضه المرجوح صدوراً مخالفاً للعامّة، كما لو كان خبر العدل موافقاً للعامّة و خبر العدل مخالفاً

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٠٣

بخلافه (١). ثم قال: فاحتمال تقديم المرجحات السندية على مخالفة العامّة، مع نص الامام عليه السّلام على طرح موافقتهم، من العجائب و الغرائب التي لم يعهد صدورها من ذي مسكّة، فضلاً عن هو تالي العصمة علماً و عملاً. ثم قال: وليت شعري، إن هذه الغفلة الواضحة

لهم، فانه يستحيل التعبد بخبر العدل مع معارضته بما يخالف العامّة، لوضوح انه لا اشكال في ان الخبر المخالف للعامّة لم يصدر للتقية بل كان لبيان الواقع، و لازم ذلك كون الخبر الموافق لهم اما غير صادر اصلاً أو كان صادراً لا لبيان الواقع، و مع العلم الاجمالي بان خبر العدل اما غير صادر أو صادر لا لبيان الواقع يمتنع التعبد بصدوره، للعلم بان مؤداه غير مطابق للواقع اما لعدم صدوره اصلاً او لصدوره لبيان غير الواقع. و الى هذا اشار بقوله: «لدوران امره» أي لدوران امر خبر العدل الموافق للعامّة «بين عدم صدوره من أصله و بين صدوره تقية» لا لبيان الواقع «و لا يعقل التعبد به على التقديرين بداهة» للعلم الاجمالي بعدم مطابقته للواقع، اما لعدم صدوره من رأس او لصدوره لا لبيان الواقع.

ثم اشار الى ان لزوم تقديم الخبر المخالف في مقطوع الصدور - كما اعترف به الشيخ نفسه - انما هو للكشف عن ان صدور الموافق كان للتقية لا لبيان الواقع بقوله:

«كما انه لا يعقل التعبد بالقطعي الصدور الموافق» للعامّة مع معارضته بالقطعي الصدور المخالف لهم.

(١) لا يخفى انه انما كان الامر في ظني الصدور اهون من قطعي الصدور بملاحظة ان الخبر الموافق المقطوع الصدور يتمحض تقديم الخبر المخالف المقطوع الصدور عليه في جهة الصدور لكشفه عن كون مقطوع الصدور الموافق للعامّة قد صدر لا لبيان الواقع بل للتقية. و اما في مظنوني الصدور فلا يتمحض التقديم للخبر المخالف على الموافق في الجهة، لاحتمال كون الخبر الموافق المظنون الصدور لم يكن صادراً اصلاً، فيكون تقديم الخبر المخالف لانه هو الصادر لا لاجل محض صدوره لبيان الواقع.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٠٤

كيف صدرت منه؟ مع أنه في جودة النظر يأتي بما يقرب من شق القمر (١).

(١) هذا هو البرهان الثاني. و حاصله: ان الامام عليه السّلام نص على تقديم المرجح الجهتي على المرجح الصدوري، فانه امر بتقديم المخالف على الموافق مع فرض كون الموافق واجدا للمزية من حيث نفس الصدور، و مع نص الامام عليه السّلام بتقديم المرجح الجهتي على المرجح الصدوري لا وجه لاحتمال تقديم المرجحات السندية على المرجح الجهتي. و لذا قال (قدس سره): «فاحتمال تقديم المرجحات السندية على مخالفة العامّة» الذي هو المرجح الجهتي «مع نص الامام عليه السّلام على طرح موافقتهم» مع فرض كونه واجدا للمزية من حيث نفس الصدور «من العجائب ... الى آخر الجملة».

و لا يخفى ان المصنف لم يتعرض لرد هذا البرهان الثاني، فلا بد من التعرض لرده.

و حاصله: ان كون الامام عليه السّلام قد نص على تقديم المرجح الجهتي على المرجح الصدوري لا يخلو عن مغالطة، فان محل الكلام هو ان يكون احد الخبرين واجدا للمرجح السندي، و يكون الآخر فاقداً له و لكنه كان واجدا للمرجح الجهتي، و ان نص الامام عليه السّلام على تقديم المرجح الجهتي انما هو حيث يكون كلا الخبرين واجدين للمزية المرجحة من حيث السند، و الفرق بين المقامين واضح، فان الخبرين اذا كانا متساويين من حيث السند حينئذ يترجح الواجد للمرجح الجهتي على الخبر الفاقد لهذا المرجح،

فان الخبر الموافق الواجد للمزية من حيث السند حيث كان الخبر الآخر المخالف ايضا واجدا لتلك المزية المرجحة من حيث السند لذلك تقدم المرجح الجهتي، اما اذا لم يتساويا من حيث السند فلا نص يدل على تقديم الخبر المخالف على الموافق.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٠٥

و أنت خبير بوضوح فساد برهانه، ضرورة عدم دوران أمر الموافق بين الصدور تقيء و عدم الصدور رأسا، لاحتمال صدوره لبيان حكم الله واقعا، و عدم صدور المخالف المعارض له أصلا، و لا يكاد يحتاج في التعبد إلى أزيد من احتمال صدور الخبر لبيان ذلك بدهاه (١)، و إنما دار

فظهر مما قلنا: انه لا «نص من الامام عليه السلام» على تقديم المرجح الجهتي على المرجح السندي حيث يدور الامر بينهما كما هو مفروض الكلام في المقام.

(١) حاصله منع ما ذكره من العلم الاجمالي بتردد الخبر الموافق بين عدم الصدور و صدوره للتقيء لا لبيان الواقع، لبدهاه عدم العلم الاجمالي المدعى، لاحتمال صدور الخبر الموافق لبيان الواقع و عدم صدور الخبر المخالف، فلا علم اجمالي اما بعدم صدور الخبر الموافق او بصدوره للتقيء حتى يستحيل التعبد به.

و الحاصل: ان الخبرين المظنونين عند تعارضهما و كان احدهما موافقا للعامه و الآخر مخالفا لهم .. فان الاحتمالات في الخبر الموافق ثلاثة: عدم صدوره، و صدوره للتقيء، و صدوره لبيان الواقع. و في الخبر المخالف احتمالان: عدم صدوره، و صدوره لبيان الواقع، لوضوح عدم احتمال صدوره للتقيء لفرض كونه مخالفا للعامه. و حيث يحتمل عدم صدور الخبر المخالف فلا بد من ان يكون الخبر الموافق مما يحتمل صدوره لبيان الواقع. و مجرد كون الخبر محتمل الصدور لبيان الواقع موجب لدخوله تحت عموم ادلة الحجية للخبر. فظهر انه لا استحالة في التعبد به.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «ضرورة عدم دوران أمر» الخبر «الموافق بين الصدور تقيء و عدم الصدور رأسا» حتى يستحيل التعبد به و يكون خارجا عن ادلة الحجية للخبر «لاحتمال صدوره» أي لاحتمال صدور الموافق «لبيان حكم الله واقعا» ايضا، فالمحتملات في الخبر الموافق ثلاثة لا- اثنان كما توهمها. و اشار الى ان السبب لهذا الاحتمال الثالث في الخبر الموافق هو ان من المحتمل في الخبر المخالف عدم الصدور ايضا بقوله: «و عدم صدور المخالف المعارض له اصلا». و اشار الى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٠٦

احتمال الموافق بين الاثنان إذا كان المخالف قطعيا صدورا و جهة و دلالة، ضرورة دوران معارضه حينئذ بين عدم صدوره و صدوره تقيء (١)، و في غير هذه الصورة كان دوران أمره بين الثلاثة لا محالة، لاحتمال صدوره لبيان الحكم الواقعي حينئذ أيضا.

و منه قد انقذ إمكان التعبد بصدور الموافق القطعي لبيان الحكم الواقعي أيضا، و إنما لم يكن التعبد بصدوره لذلك إذا كان معارضه المخالف قطعيا بحسب السند و الدلالة، لتعيين حمله على التقيء حينئذ لا محالة، و لعمرى إن ما ذكرنا أوضح من أن يخفى على مثله، إلا أن الخطأ و النسيان كالطبيعة الثانية للانسان، عصمنا الله من زلل الاقدام

ان محض احتمال الصدور لبيان الواقع كاف في دخول الخبر في ادلة الحجية بقوله:

«و لا يكاد يحتاج في التعبد» بالخبر و شمول ادلة الحجية له «الى ازيد من احتمال صدور الخبر لبيان ذلك بدهاه». المشار اليه بقوله: «ذلك» هو الواقع: أي لبيان الواقع.

(١) حاصله: ان مورد العلم الاجمالي في الخبر الموافق- بانه اما صادر للتقيء او غير صادر اصلا- مثاله غير المفروض في محل الكلام، و هو كون الخبرين مظنونى الصدور، بل هو فيما اذا كان الخبر المخالف مقطوع الصدور، و مقطوع الدلالة، و مقطوع الجهة .. فانه

حينئذ يكون الخبر الموافق دائراً أمره بين عدم الصدور أو الصدور للتقية، لوضوح أن الخبر المخالف إذا كان مقطوعاً صدوره و مقطوعاً دلالاته و مقطوعاً صدوره لبيان الواقع، فلا محالة يكون الخبر الموافق دائراً أمره بين عدم الصدور أو الصدور للتقية. و إلى ما ذكرنا أشار بقوله: «و إنما دار احتمال الموافق بين الاثنين» أي بين عدم الصدور أو الصدور للتقية هو فيما «إذا كان» الخبر «المخالف قطعياً صدوراً و جهة و دلالة ... إلى آخر الجملة».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٠٧

و الاقلام في كل ورطة و مقام (١). ثم إن هذا كله إنما هو بملاحظة أن هذا المرجح مرجح من حيث الجهة، و أما بما هو موجب لاقوائية دلالة ذيه

(١) توضيحه: انه قد ظهر من ان انحصار العلم الاجمالي - بكون الخبر الموافق دائراً أمره بين عدم الصدور أو الصدور للتقية في خصوص ما اذا كان الخبر المخالف مقطوعاً به من حيث جهاته الثلاث: صدوره، و دلالاته، و جهته - امور اربعة:

الاول: عدم العلم الاجمالي في مفروض المقام من كون الخبرين مظنونى الصدور، كما عرفت من ان الامر في الخبر الموافق يدور بين الاحتمالات الثلاثة عدم الصدور و الصدور للتقية، و الصدور لبيان الواقع. و إلى هذا أشار بقوله: «و في غير هذه الصورة كان دوران أمره بين الثلاثة ... إلى آخر الجملة».

الثاني: ان الخبر الموافق المقطوع الصدور المعارض بالخبر المخالف المظنون الصدور لا يتعين صدور الموافق للتقية، بل يحتمل كون صدوره لبيان الواقع لاحتمال عدم صدور الخبر المخالف من رأس.

الثالث: ان الخبرين المقطوعى الصدور غير المقطوعى من حيث الدلالة من المحتمل في الخبر الموافق صدوره لبيان الواقع، لاحتمال كون الخبر المخالف المقطوع الصدور غير مراد ظاهره، لفرض عدم القطع بارادة ظاهره.

الرابع: ان الخبر الموافق المقطوع الصدور - اذا كان الخبر المخالف مقطوعاً من حيث الصدور و من حيث الدلالة و الجهة - يتعين حمله على صدوره للتقية.

و قد اشار إلى امكان التعبد بالخبر الموافق القطعي الصدور فيما اذا كان الخبر المخالف ظنياً صدوراً او كان مقطوعاً صدوراً و لكنه كان غير مقطوع الدلالة بقوله:

«و منه انقدهح امكان التعبد بصدور الموافق القطعي لبيان الحكم الواقعي ايضاً» فيما اذا كان الخبر المخالف ظنياً او قطعياً و لكنه غير مقطوع الدلالة. و اشار إلى تعين حمل الخبر الموافق المقطوع الصدور على التقية في صورة ما اذا كان الخبر المخالف مقطوعاً سنداً و دلالة بقوله: «و إنما لم يكن التعبد بصدوره لذلك» أي و إنما لم يكن التعبد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٠٨

من معارضه، لاحتمال التورية في المعارض المحتمل فيه التقية دونه، فهو مقدم على جميع مرجحات الصدور، بناء على ما هو المشهور من تقدم التوفيق - بحمل الظاهر على الاظهر - على الترجيح بها (١).

بصدور الموافق لبيان الواقع فيما «اذا كان معارضه المخالف قطعياً بحسب السند و الدلالة لتعيين حمله» أي لتعيين حمل الموافق في هذا الفرض «على التقية حينئذ لا محالة» لفرض كون الخبر الموافق مقطوع الصدور، و الخبر المخالف مقطوع الصدور و الدلالة و الجهة، فلا محالة حينئذ من كون صدور الخبر الموافق للتقية لا لبيان الواقع.

(١) توضيحه يتوقف على بيان امرين: الاول: ان مخالفة العامة: يحتمل ان يكون الترجيح بها لانها بنفسها من الامور الحسنة. و على هذا فالأخذ بمخالفة العامة بنفسه عنوان حسن من باب كونه خلافاً على مخالفيها، و لاجله يترجح المخالف على الموافق.

و يحتمل ان يكون الترجيح بالمخالفة لغلبة الحق. و معنى ذلك ان المخالف قد صدر لبيان الحق الذي هو مخالف لما عليه العامة، لان العامة حيث تركوا الطريق الذي نصبه الله سبيلا لمعارفه كان سيرهم على غير هدى، لذلك كانوا غالبا يخطئون الحق، فيكون الغالب في صدور المخالف هو بيان الحق. و اما غير الغالب فيحتمل ان يكون للجهة الاولى و هي كونه خلافا على مخالفتنا. و الترجيح للمخالف على هذين الاحتمالين هو ترجيح لجهة الصدور، و انه قد صدر لبيان الواقع اما لكون عنوان المخالفة حسنا بالذات او لكونه لبيان الواقع، و لازمه قوة الخبر المخالف من هذه الجهة و ضعف الخبر الموافق لادن احتمال صدوره لبيان الواقع ضعيف.

و يحتمل ان يكون الترجيح بالمخالفة انما هو لاجل ان السبب لصدور الموافق هو التقيّة و الخوف من اظهار الحق في قباهم. بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٠٩

.....

و على الاولين فانه مما يحتمل صدور الخبر الموافق لبيان الواقع و ان كان الاحتمال ضعيفا، بخلافه على الاخير فان صدوره لمحض التقيّة و لا احتمال فيه لبيان الواقع.

الثاني: ان المشهور ذهبوا الى انه في مورد التقيّة لا بد على الامام عليه السلام ان يقصد التورية في كلامه: بان يريد به ما هو خلاف ظاهره، اما لعدم جواز الكذب عليه و ان كان لاجل المصلحة حيث يمكن ارادة الخلاف، أو لأن الأليق بمقام الامام عليه السلام هي التورية و عدم افناء اللفظ فيما هو ظاهر فيه و ان جاز افناؤه فيه كذبا لاجل المصلحة.

فاذا عرفت هذا ... نقول: بناء على ان الترجيح بمخالفة العامة للاحتمالين الاولين لا يتعين ترجيح المخالف على الموافق، لعدم ارادة الظاهر في الموافق، بخلافه على الاحتمال الثالث فانه يتعين بان يكون الترجيح للمخالف انما هو لان الموافق لم يرد به ظاهره، و على هذا فيكون الترجيح للمخالف على الموافق داخلا في الجمع الدلالي، لرجوعه الى ان الظاهر في المخالف هو الاقوى لقوة كونه هو المراد و الضعف في الخبر الموافق لو هن ارادة الظاهر فيه. و من الواضح انه مع الجمع الدلالي لا تصل النوبة الى المرجحات كلها سندا و جهة.

فظهر مما ذكرنا: انه بناء على كون الترجيح بمخالفة العامة لاجل الاحتمال الثالث يتقدم الترجيح بها على المرجحات جميعا، لانها تكون من الجمع الدلالي كما عرفت.

نعم بناء على الاحتمالين الاولين يأتي الكلام الذي مر: من ان المختار هو عدم تقديم المرجح الجهتي على المرجح الصدوري كما يراه المحقق الرشتي (قدس سره)، و عدم تقديم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي كما يراه الشيخ.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «ثم ان هذا كله» أي ان الكلام الذي مر من مناقشة كلا الرأيين «انما هو بملاحظة ان هذا المرجح» و هو المرجح الجهتي «مرجح من حيث الجهة» كما يقتضيه الاحتمالان الاولان. و اما بناء على الاحتمال الثالث فان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢١٠

اللهم إلا- أن يقال: أن باب احتمال التورية و إن كان مفتوحا فيما احتمل فيه التقيّة، إلا أنه حيث كان بالتأمل و النظر لم يوجب أن يكون معارضه أظهر، بحيث يكون قرينه على التصرف عرفا في الآخر (١)،

الترجيح بالمخالفة يكون «بما هو موجب لاقوائية دلالة ذيه من معارضه» و هو الخبر الموافق «لا احتمال التورية» و ارادة خلاف الظاهر «في المعارض المحتمل فيه التقيّة» و هو الخبر الموافق «دونه» أي دون الخبر المخالف لعدم احتمال التورية فيه و ارادة خلاف ظاهره، و لازم ذلك كما عرفت هو كونه من الجمع الدلالي، و حيث يكون من الجمع الدلالي «فهو مقدم على جميع مرجحات الصدور بناء

على ما هو المشهور» كما مر في اول مبحث التعارض «من تقديم التوفيق» العرفي «بحمل الظاهر على الاظهر على الترجيح بها» أى على الترجيح بالمرجحات.

(١) و حاصله: ان موارد التوفيق العرفي التى هى مقام الجمع الدلالى: هو ان يكون لكل من الدليلين ظهور يكون الجمع العرفي بين هذين الظهورين هو حمل الظاهر منهما على الاظهر، بان يكون مجرد الجمع بين هذين الظاهرين موجبا لان يكون احدهما اظهر دلالة من الآخر، و قرينته بحسب مقام الظهور على حمل احدهما على الآخر فيكون الجمع لاجل قوة الظهور الموجب للتصرف بحمل الظاهر منهما على الاظهر. لا ان تكون القرينة لحمل احدهما على الآخر هو امر عقلى - كعدم صحة ارادة الظاهر من احدهما للزوم التوريه - فانه ليس من الجمع الدلالى، لوضوح عدم كون ذلك موجبا للأظهرية فى احدهما بالنسبة الى ظاهر الآخر، فان لزوم التوريه عقلا لا يوجب كون المخالف فى مقام الدلالة اظهر من الخبر الموافق ظهورا دلاليا.

و الحاصل: ان الامور العقلية لا- ربط لها بمقام الدلالة حتى تكون موجبة لقوة الظهور فى احدهما على الآخر. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «اللهم إله ان يقال ان باب احتمال التوريه و ان كان مفتوحا فيما احتمل فيه التقيه» و هو الخبر الموافق للعامه «إلا انه» لا يوجب كون الخبر المخالف للعامه اقوى فى مقام الظهور منه

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢١١

فتدبر (١).

فصل

موافقة الخبر لما يوجب الظن بمضمونه و لو نوعا من المرجحات فى الجملة (٢) - بناء على لزوم الترجيح - لو قيل بالتعدى عن المرجحات

«حيث كان» باب التوريه من القرائن العقلية الحاصلة «بالتأمل و النظر» و لذا «لم يوجب» ذلك «ان يكون معارضه» و هو الخبر المخالف «اظهر» دلالة «بحيث يكون قرينة على التصرف عرفا فى الآخر» و هو الخبر الموافق.

(١) لعله اشارة الى ان القرينة العقلية فى المقام و ان لم توجب اظهرية فى مقام الدلالة، ألما ان المناط لتقديم هذا المرجح على المرجحات موجود لاجلها، لان التقدّم فى مقام تحقق الاظهرية انما هو لقوة الاظهر و ضعف الظاهر، و هذا موجود فى هذه القرينة العقلية، لانها موجبة لضعف ارادة الظاهر فى الخبر الموافق و قوة ارادة الظاهر فى الخبر المخالف. و الله العالم.

(٢)

[الفصل التاسع: المرجحات الخارجية]

[اقسام المرجح الخارجى]

(لا يخفى ان المرجحات الداخلية فى الخبر هى: جهة دلالته، و جهة نفس صدور، و جهة كون صدوره لبيان الواقع. و الاولى هى المرجح الدلالى و مورد الجمع العرفى، و الثانية هى المرجح الصدورى، و الثالثة هى المرجح الجهتى. و قد فرغ من الكلام فى هذه المرجحات فى الفصول المتقدمة.

و هذا الفصل معقود للكلام فى المرجحات الخارجية، و هى على اقسام:

الاول: المرجح الخارجى الذى لم يقم على اعتباره و لا على عدم اعتباره دليل، كموافقة احد الخبرين للشهرة الفتوائية.

الثانى: المرجح الخارجى الذى قام الدليل على عدم اعتباره، كالظن الحاصل من القياس حيث يوافق احد الخبرين المتعارضين.

الثالث: المرجح الخارجى الذى قام الدليل على اعتباره، كموافقة احد الخبرين للكتاب.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢١٢

المنصوصة، أو قيل بدخوله فى القاعدة المجمع عليها كما ادعى، و هى لزوم العمل بأقوى الدليلين (١)، و قد عرفت أن التعدى محل نظر بل منع،

الرابع: المرجح الخارجى الذى قام الدليل على اعتباره فى نفسه من دون كونه ناظرا الى ارتباط له بالخبر الموافق له، كالأصول العملية الموافقة لاحد المتعارضين.

و الفرق بين الثالث و الرابع واضح، فان موافقة الكتاب معناه كون احد الخبرين موافقا لعموم الكتاب، و لا ريب ان العموم باعتبار فناء العام فى مصاديقه و افراده يكون ناظرا الى مورد مدلول الخبر الذى وافقه، بخلاف الاصل فانه حيث كان حكما للمشكوك - بما هو مشكوك حكمه واقعا - لا يكون له نظر الى مورد الخبر الموافق، لان الخبر يتضمن الحكم بما انه هو الحكم واقعا، و الاصل يتضمن الحكم له بما انه حكم ظاهرى للمشكوك حكمه واقعا، فلا يعقل نظر الاصول الى احد المتعارضين، لفرض ان موضوع الاصل الشك فى الحكم الواقعى.

و قد تعرض المصنف لجميع الاقسام. و الكلام الآن فى القسم الاول كما يدل عليه قوله فى آخر كلامه «هذا حال الامارة غير المعترية لعدم الدليل على اعتبارها».

(١) قد استدل على الترجيح بالمرجح الخارجى - الذى لم يتم على اعتباره و لا على عدم اعتباره دليل - بدليلين: الاول: انه بناء على التعدى عن المزايا المنصوصة الى كل ما يوجب الاقربىة النوعية، لا ريب فى كون موافقة الخبر للشهرة الفتوائية مما يستلزم الظن نوعا باقربىة مضمونة الى الواقع.

الثانى: ان القاعدة المجمع عليها و هى لزوم العمل بأقوى الدليلين تقتضى الترجيح بهذا المرجح، لوضوح ان موافقة الشهرة الفتوائية لاحد الخبرين مما توجب اندراجه تحت هذه القاعدة المجمع عليها، لاستلزام الشهرة اقوائية الدليل الموافق لها.

و قد اشار الى الدليل الاول بقوله: «بناء على لزوم الترجيح لو قيل بالتعدى عن المرجحات المنصوصة» و حاصله: انه بناء على التعدى فموافقة الخبر لمثل

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢١٣

و إن الظاهر من القاعدة هو ما كان الاقوائىة من حيث الدليلية و الكشفية، و كون مضمون أحدهما مضمونا، لاجل مساعدة أمانة ظنية عليه، لا يوجب قوة فيه من هذه الحيثية، بل هو على ما هو عليه من القوة لو لا مساعدتها، كما لا يخفى (١)، و مطابقة أحد الخبرين لها لا يكون لازمه

الشهرة الفتوائية مما يوجب الظن باقربىة مضمونه الى الواقع. و اشار الى الدليل الثانى بقوله: «او قيل بدخوله فى القاعدة المجمع عليها ... الى آخر الجملة».

(١) اورد المصنف على الدليل الاول: بمنع اصل المبنى، و هو انه لا دليل على التعدى لما يوجب الاقربىة النوعية، و حيث يكون اصل التعدى الى ما يوجب الاقربىة ممنوعا فلا يكون ما يوجب الاقربىة - نوعا - مرجحا، و قد مر الكلام عليه مفصلا.

و الى هذا اشار بقوله: «و قد عرفت ان التعدى محل نظر بل منع».

و اورد على الدليل الثانى - و هو دخول الخبر الموافق للشهرة مثلا تحت اقوى الدليلين - بما مر فيه ايضا عند التعرض لهذه القاعدة، و هو ان القدر المتيقن منها هو الاخذ بما يوجب اقوائية احد الدليلين فى مقام دليته و كشفه النوعى، و ذلك هو الذى يوجب قوة

الدليل بما هو دليل، وهذا المرجح الخارجى لا يوجب قوة الدليل الموافق له من حيث دليته و ان اوجب الظن باقريبه مضمونه للواقع، إلّا ان الدليل - بما هو دليل - لم تحدث له قوة بما هو دليل و كاشف، لوضوح ان مساندة الشهرة الفتوائية لاحد الخبرين لا تجعله بالنسبة الى معارضه من قبيل الاظهر و الظاهر، بل الظهور فيه على ما هو عليه، بل لا توجب ايضا قوة ملاك الحجية فيه من حيث الصدور، و لا توجب ايضا قوة ملاك صدوره لبيان الواقع، و انما غايه ما توجب هو قرب مضمونه الى الواقع، و هو غير هذه الجهات. نعم قوة احتمال مطابقته للواقع لا بد ان تكشف عن احتمال خلل فى المخالف اما من حيث حيثية صدوره، او من حيث جهة صدوره، كما ستأتى الاشارة اليه فى توضيح مراد الشيخ الاعظم. فان اريد من القوة هو قوة احتمال صدوره او صدوره لبيان الواقع من دون وجود هذا فى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢١٤

الظن بوجود خلل فى الآخر، إما من حيث الصدور، أو من حيث جهته، كيف؟ و قد اجتمع مع القطع بوجود جميع ما اعتبر فى حجية المخالف لو لا معارضة الموافق، و الصدق واقعا لا يكاد يعتبر فى الحجية، كما لا يكاد يضر بها الكذب كذلك، فافهم. هذا حال الامارة غير المعتره لعدم الدليل على اعتبارها (١).

معارضه فهو صحيح، و لذا قال (قدس سره): «و ان الظاهر من القاعدة» هو الاخذ بالدليل الاقوى لاجل قوته فى دليته و «هو ما كان الاقوائية فيه من حيث الدليلية و الكشفية».

و اشار الى ان موافقة الامر الخارجى الموجبة لكون الخبر مظنون المضمون من حيث الاقريبه لا توجب قوة له فى مقام الدليلية بقوله: «و كون مضمون احدهما مظنونا لاجل مساعده اماره ظنية عليه» كالشهرة الفتوائية «لا توجب قوة فيه من هذه حيثية» من جهة حيثية دليته «بل هو» من حيث دليته «على ما هو عليه من القوة لو لا مساعدتها» أى ان مساعده الامارة الظنية اجنبية عن الدليل من ناحية دليته.

(١)

[مذهب الشيخ الاعظم (قده) فى لزوم التعدى و الترجيح بما يوجب الاقريبه للمضمون - و مناقشة المصنف (قده)]

توضيحه: ان الشيخ الاعظم قد ذهب الى التعدى و الى الترجيح بما يوجب الاقريبه للمضمون، و هو الذى استدل بالدليلين المذكورين، و اجاب عن الاشكال المذكور من كون القاعدة انما تدل على الاقوى من حيث الدليلية، و المرجح الخارجى الموجب لاقريبه المضمون لا يكون موجبا لاقوائية الدليل من حيث الدليلية، و انما الموجب لاقوائية الدليل من حيث الدليلية هو المرجح الداخلى.

و حاصل جوابه: ان المرجح الخارجى و ان كان اقتضاؤه المطابقى هو الاقريبه من حيث المضمون للخبر الموافق له، إلّا ان اقريبه احد الخبرين للواقع مستلزمة للظن بكون الخبر المخالف فيه خلل، اما من حيث الصدور، او من حيث الجهة، لبداهة ان الواقع حيث لا يعقل ان يكون على طبق كل منهما، فاذا كان احتمال مطابقه

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢١٥

.....

الواقع فى احدهما اقوى من الآخر فلازم ذلك بعد الخبر الآخر عن مطابقه الواقع، و بعده عن المطابقه لا بد و ان يكون اما لضعف حيثية صدوره، او لضعف حيثية جهة صدوره. و نتيجة ذلك رجوع هذا المرجح الخارجى للمضمون الى المرجح الداخلى على سبيل التردد بين المرجح الصدورى و المرجح الجهتى.

فالفرق بين هذا المرجح الخارجى و المرجح الداخلى هو ان هذا المرجح الخارجى مرجح داخلى بنحو الاجمال بين المرجحين الداخليين، و المرجح الداخلى مرجح بنحو التفصيل. و من الواضح عدم الفرق فى الترجيح من ناحية الاجمال و التفصيل. و ينبغى ان لا يخفى ايضا انه على ما ذكره الشيخ من لزوم الظن بالخلل يستلزم تقديم المرجح المضمونى على المرجح الصدورى و المرجح الجهتى، و هذا ما اشرنا اليه سابقا من ان الشيخ يقدم المرجح المضمونى على المرجح الصدورى، و الصدورى على الجهتى. و أورد عليه المصنف: بان الظن باقريبه مضمون احدهما للواقع لا- يستلزم الظن الاجمالى بالخلل فى حجية الخبر المردد بين حثية الصدور و حثية الجهة.

و توضيح ذلك: ان ملاك حجية الخبر من ناحية الصدور- بحسب ما يستفاد من ادلة الاعتبار- هو كون الراوى عادلا من غير اشتراط لها بالظن الشخصى على وفق مضمون الخبر، بل و لو مع الظن بخلافه. و ملاك حجية الخبر من حيث الجهة هو بناء العقلاء على ان الاصل فى المتكلم الملقى لكلامه هو انه يريد جدا لظاهر كلامه. و من الواضح ان الظن الخارجى بعدم مطابقة الخبر للواقع يجتمع مع حجية الخبر صدورا و جهة، فلا يوجب الظن بعدم المطابقة الظن بالخلل من ناحية حجيته المردد بين حثية صدوره و حثية جهته، فلا يوجب كون الراوى غير عادل و لا يوجب صرف العقلاء عن بنائهم على انه يريد جدا لظاهر كلامه، فان عمل العقلاء على البناء على كون المتكلم مريدا جدا لظاهر كلامه و لو مع الظن الخارجى بعدم المطابقة للواقع. و يدل على ذلك انه لو لم يكن لهذا الخبر المظنون عدم مطابقتة للواقع معارض اصلا لما كان

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢١٦

.....

الظن بعدم مطابقتة للواقع مانعا عن شمول ملاك حجية الصدور له و لا عن شمول ملاك حجية الجهة له. و السبب فى ذلك ما عرفت من عدم كون الظن بالمطابقة للواقع دخيلا فيما هو الملاك للحجية، و لا الظن بعدم المطابقة مانعا عن تأثير الملاك للحجية لا فى نفس الصدور و لا من حيث الجهة.

فظهر مما ذكرنا: ان موافقة احد الخبرين لهذا الامر الخارجى و ان اوجب الظن بمطابقتة للواقع نوعا و بعد مطابقتة معارضه للواقع، إلا ان هذا لا- يستلزم الظن بالخلل اجمالا فيما هو ملاك الحجية للخبر المعارض، لان الظن بالموافقة للواقع و الظن بعدم الموافقة للواقع اجنبيان عما هو ملاك الحجية فى الخبر صدورا او جهة.

و بعبارة اخرى: ان صدق الخبر واقعا ليس مناط حجيته، و لا كذب الخبر واقعا مناط المانع عن حجيته، و المقدار اللازم فى التعبد بالخبر كونه مما يحتمل صدقه. نعم الخبر المقطوع بصدقه غير مشمول لادلة الحجية لكونه مقطوعا به، و الخبر المعلوم كذبه خارج عنها لعدم معقولية التعبد بصدق ما هو معلوم الكذب، فيبقى الخبر المحتمل الصدق و الكذب- من حيث ذاته- هو الذى دل دليل الاعتبار على التعبد به و البناء على صدقه و ان ظن بعدم صدقه.

فظهر ان الظن بصدق الخبر الموافق للامارة الخارجية لا- يوجب خروج الخبر المخالف لها عن كونه محتمل الصدق، و لا يمنع عن تحقق ملاك الحجية فيه لا صدورا و لا جهة كما هو واضح.

و الحاصل: ان الظن بالمطابقتة للواقع لا- يستلزم الظن بالخلل فى حجية الخبر المخالف لها. إلا ان يقال: انه حيث كان الحكم واقعا واحدا بالضرورة تكون ملازمة بين الظن بالمطابقتة للواقع فى احد الخبرين و بين الظن بالخلل فى المعارض له، و ان كان هذا الظن بالخلل ليس بحجة، لكن الكلام ليس فى حجيته، بل فى كون المظنون المطابقتة ذا مزية على المعارض له.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢١٧

أما ما ليس بمعتبر بالخصوص لاجل الدليل على عدم اعتباره بالخصوص كالقياس، فهو و إن كان كالغير المعبر لعدم الدليل، بحسب

ما يقتضى الترجيح به من الاخبار بناء على التعدى، و القاعدة بناء على دخول مظنون المضمون فى أقوى الدليلين، إلا أن الاخبار الناهية عن القياس و أن السنة إذا قيست محق الدين، مانعة عن الترجيح به، ضرورة أن استعماله فى ترجيح أحد الخبرين استعمال له فى المسألة الشرعية الاصولية، و خطره ليس بأقل من استعماله فى المسألة الفرعية (١).

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و مطابقة احد الخبرين لها» للامارة الظنية «لا يكون لازمه الظن بوجود خلل» اجمالاً «فى الآخر» المعارض له «اما من حيث الصدور أو من حيث جهته».

و قد اشار الى ان ذلك اجنبى عما هو الملاك للحجية- و انه لو كان ذلك موجبا للعلم بالخلل المردد لمنع عن حجية الخبر و لو فى حال عدم المعارضة، مع انه من الواضح انه لو لم يكن للخبر المخالف معارض لكان حجة و لما منع عن حجيته الظن بعدم مطابقته للواقع - بقوله: «كيف و قد اجتمع» قيام الامارة الظنية على عدم المطابقة التى لم يتم على اعتبارها دليل «مع القطع بوجود جميع ما اعتبر فى حجية» الخبر «المخالف لو لا معارضة الموافق». و اشار الى انه لا دخل للصدق واقعا فى حجية الخبر و لا دخل للكذب واقعا فى المانعية عن الحجية فيه بقوله:

«و الصدق واقعا لا يكاد يعتبر فى الحجية كما لا يكاد يضر بها» أى بالحجية «الكذب كذلك» أى واقعا كما عرفت.

قوله (قدس سره): «هذا حال الامارة ... الخ» هذا هو الدليل على ان محل ما تقدم من الكلام هو القسم الاول كما اشرفنا اليه.

(١) هذا هو القسم الثانى، و هو الترجيح بما قام الدليل على عدم اعتباره كالظن الحاصل من القياس. ففىما لو وافق احد المتعارضين الظن الحاصل من القياس ..

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢١٨

.....

فهل يصح الترجيح به لاحد الخبرين المتعارضين - فيما اذا وافق احدهما الظن الحاصل من القياس - ام لا يصح الترجيح به؟ و لا- يخفى انه بناء على ما مر من عدم صحة الترجيح بالامارة الظنية- التى لم يتم على اعتبارها و لا على عدم اعتبارها دليل، لعدم صحة التعدى من أصله و لعدم شمول قاعدة وجوب العمل باقوى الدليلين للمرجح الخارجى كما مر بيانه- لا مجال لتوهم الترجيح بهذا الظن الحاصل من القياس كما هو واضح.

و اما بناء على صحة الترجيح بالامارة الظنية التى لم يتم على اعتبارها و لا على عدم اعتبارها دليل، للزوم التعدى الى كل ما يوجب مزية الاقربى، و لدخوله فى القاعدة المجمع عليها من لزوم العمل باقوى الدليلين .. فهل يكون الظن القياسى كهذه الامارة ام لا؟ و حاصل ما افاده فى المتن: انه لو لا الادلة الناهية عن العمل بالقياس لكان حال الظن القياسى حال الامارة غير المعتبرة لعدم الدليل، لانه بعد كون المناط هو الاقربى و كون المظنون اقربته و لو بالظن الخارجى اقوى الدليلين فلا محالة يصح الترجيح به، لوضوح انه يحصل بواسطة هذا الظن القياسى اقربى مضمون الخبر الموافق له للواقع، و يدخل تحت القاعدة لكونه اقوى من الدليل المخالف له. فادلة الترجيح تشمل الترجيح بالظن القياسى كما تشمل الترجيح بالامارة الظنية التى لم يتم على اعتبارها دليل، إلا ان النهى عن اعمال القياس فى الدين مانع عن الترجيح به، لان الترجيح بالظن القياسى اعمال له فى الدين.

و الحاصل: ان المقتضى للترجيح بالمرجح الخارجى يشمل، إلا ان النهى عن اعمال القياس فى الدين يمنع عن الترجيح به، لان نفس الترجيح لاحد المتعارضين جعل شرعى تعبدى، فالترجيح بالظن القياسى اعمال له فى الدين.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «فهو» أى ان ما ليس بمعتبر بالخصوص لاجل الدليل على عدم اعتباره كاليقاس هو «و ان كان كالغير المعبر لعدم الدليل» على

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢١٩

و توهم أن حال القياس هاهنا ليس في تحقق الاقوائية به إلا كحاله فيما ينقح به موضوع آخر ذو حكم، من دون اعتماد عليه في مسألة أصولية و لا فرعية (١)، قياس مع الفارق، لوضوح الفرق بين المقام

اعتباره بالنظر الى ما يوجب الترجيح بالمرجح الخارجي لان الملاك للتعدى و هو الاقربيه و قاعده العمل باقوى الدليلين تشمله كما تشمل الامارة الظنيه غير المعتره.

و اشار الى شمول ملاك التعدى بقوله: «بحسب ما يقتضى الترجيح به» كما يستفاد «من الاخبار بناء على التعدى». و اشار الى شمول القاعدة له بقوله: «و القاعدة بناء على دخول مظنون المضمون في اقوى الدليلين». و اشار الى ان المانع عن الترجيح به هو النهى عن اعمال القياس في الدين، و من الواضح ان الترجيح بالقياس من الاعمال له في الدين بقوله: «إلا ان الاخبار الناهية عن القياس ... الى آخر الجملة». و اشار الى ان الترجيح به من اعماله في الدين بقوله: «ضرورة ان استعماله في ترجيح احد الخبرين ... الى آخر الجملة». فظهر مما ذكرنا: ان المقتضى للترجيح بالنسبة الى القياس و الامارة غير المعتره على حد سواء، إلا ان الاخبار الناهية عن العمل بالقياس هي المانع عن الترجيح به.

(١) توضيحه: ان المتحصل من النهى عن القياس هو النهى عن اعماله في الدين، كمثل كونه واسطة في استنباط حكم شرعى فرعى او اصولي. اما كون القياس واسطة في ثبوت موضوع عرفي ذى حكم فغير مشمول لادلة النهى عن القياس، فلذا لا مانع من اثبات القبلة او الزوال - مثلا - بواسطة القياس في مقام كان الظن بهما كافيا في ثبوت حكمهما، لعدم تعلق الظن القياسى حينئذ بالحكم الشرعى، فلا يكون ذلك من الاعمال له في الدين، و انما كان متعلق الظن القياسى هو الموضوع العرفي.

و في المقام كذلك لانه من قبيل اثبات الموضوع بالظن القياسى، فان متعلق الظن القياسى هو كون الخبر ذا مزيه، و كون الخبر ذا مزيه هو موضوع للترجيح به الذى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٢٠

و القياس في الموضوعات الخارجية الصرفة، فإن القياس المعمول فيها ليس في الدين، فيكون إفساده أكثر من إصلاحه، و هذا بخلاف المعمول في المقام، فإنه نحو أعمال له في الدين، ضرورة أنه لولاه لما تعين الخبر الموافق له للحجية بعد سقوطه عن الحجية بمقتضى أدلة الاعتبار، و التخيير بينه و بين معارضه بمقتضى أدلة العلاج، فتأمل جيدا (١).

هو الحكم الشرعى، فالترجيح به الذى هو الحكم الشرعى لا تعلق للظن القياسى به، و ما كان متعلقا للظن القياسى هو نفس الخبر، و هو كسائر الموضوعات العرفية كالقبلة و الزوال مثلا.

و الحاصل: ان الظن القياسى المتعلق بالخبر الموافق له لم يتعلق بحكم شرعى لا فرعى و لا اصولي، و انما تعلق بالخبر فوجب ان يكون الخبر اقوى من معارضه لاقوائته بذلك، لصيرورته ذا مزيه. فكان الثابت بالقياس هو الموضوع للترجيح الذى هو الحكم الشرعى، و لا تعلق للقياس بالحكم الشرعى اصلا ... هذا حاصل التوهم الذى اشار اليه بقوله: «و توهم ان حال القياس هاهنا ليس في تحقق الاقوائية به» من الاعمال له في الدين لانه متعلق بالموضوع العرفي و هو الخبر، و ليس حال القياس في تعلقه بالخبر «الا كحالة فيما ينقح به موضوع آخر» من الموضوعات «ذو حكم» كالقبلة و الزوال مثلا - «من دون» تعلق له بالحكم الشرعى، و ليس في ذلك «اعتماد عليه» أى على القياس «في مسألة اصولية و لا فرعية».

(١) قوله: (قدس سره): (قياس مع الفارق ... الخ) هذا هو خبر توهم، و هو الجواب عنه. و توضيحه: ان الحكم الشرعى، تارة يكون فرعيا كالوجوب و ساير الاحكام التكليفيه، و اخرى يكون اصوليا كالحجية مثلا. و من الواضح ان الترجيح لخبر على خبر هو من

الاحكام الاصولية الشرعية، و الثابت بالظن القياسى فى المقام هو الترجيح للخبر و هو من الاحكام الشرعية الاصولية. و ليس هو كالظن القياسى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٢١

.....

المتعلق بالموضوع العرفى، فان متعلقه نفس الوقت او القبلة، فلا يكون اثباتهما بالظن القياسى من اعماله فى الدين لا فى حكم فرعى و لا فى حكم اصولى، بخلاف الظن القياسى على طبق مضمون الخبر الموافق له، فان متعلق الظن القياسى نفس الحكم الذى هو مؤدى الخبر الموافق له، لبداهة ان متعلق القياس ليس هو ذات الخبر بل مضمون الخبر و ما ادى اليه من الحكم، و معنى الترجيح فى المقام ليس هو إلا اقوائية مضمون الخبر باعتبار اقربته الى الواقع، فليس متعلق الظن القياسى فى المقام موضوعا عرفيا، بل متعلقه نفس كون الحكم قريبا الى الواقع. و من البديهي ان اقربيه الحكم بواسطة الظن القياسى اعمال للظن القياسى فى الدين. فاتضح الفرق بين الظن القياسى المتعلق بالموضوع العرفى، و بين الظن القياسى فى المقام فان متعلقه نفس ما به الترجيح الذى هو حكم الشرعى اصولى.

و ما يقال من الفرق بين دليل النهى عن القياس بالنسبة الى الدليل الدال على حجية كل ظن كما فى الانسداد فان النسبة بينهما هى العموم المطلق، و بين دليل النهى عن القياس بالنسبة الى ادلة الترجيح فان النسبة بينهما هى العموم من وجه، لعدم دلالتها على حجية كل ظن، و انما تدل على ما يوجب الاقربيه بصدق الترجيح فى غير الظن القياسى، و صدق الظن القياسى فى غير مورد الترجيح بالظن القياسى، و اجتماعهما فى الترجيح بالظن القياسى الموافق لاحد المتعارضين.

ففيه أولا: ان الكلام بناء على التعدى، و ان مدلول ادلة الترجيح هو الترجيح بكل ما يوجب الاقربيه الى الواقع، و ليست الاقربيه الى الواقع إلما الظن النوعى بالاقربيه، و المفروض فى المقام كون الظن القياسى موجبا لاقربيه المظنون به الى الواقع، فالنسبة بينهما هى العموم من مطلق ايضا.

و ثانيا: لو سلمنا ان النسبة بينهما هى العموم من وجه، إلما ان اللازم بناء على العموم من وجه هو التساقط، فالترجيح بواسطة الظن القياسى هو مادة الاجتماع

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٢٢

.....

بين ادلة الترجيح و ادلة النهى عن العمل بالقياس، و بعد تساقطهما لا يصح الترجيح بواسطة الظن القياسى، لانه من الترجيح من غير دليل شرعى يدل على الترجيح به.

و على كل فقد اتضح بطلان الترجيح بواسطة الظن القياسى، و قياسه على الظن القياسى المتعلق بالموضوعات العرفية قياس مع الفارق. و قد اشار الى ذلك بقوله: «قياس مع الفارق» أى ان قياس الترجيح بواسطة القياس على القياس المتعلق بالموضوعات هو قياس مع الفارق بينهما «لوضوح الفرق بين المقام» و هو الترجيح بواسطة القياس «و» بين «القياس فى الموضوعات الخارجية الصرفة»، فان القياس المعمول فيها» أى فى الموضوعات الخارجية الصرفة «ليس» من اعمال القياس «فى الدين فيكون افساده اكثر من اصلاحه» كما دلت الاخبار الناهية على ذلك و هو كون ما يفسده القياس اكثر مما يصلحه، «بخلاف» القياس «المعمول فى المقام» و هو الترجيح به «فانه نحو اعمال له فى الدين ضرورة انه لولاه» أى ضرورة انه لو لا تعلق الظن القياسى بمضمون الخبر الموافق «لما تعين الخبر الموافق له للحجية» دون الخبر المخالف للظن القياسى «بعد سقوطه...» أى بعد فرض سقوط الخبر الموافق للظن القياسى من حيث ما يوجب

أرجحية غير الظن القياسي «بمقتضى ادلة الاعتبار» الدالة على حجية أصل خبر الواحد، لما عرفت من أن القاعدة الأولى في المتعارضين بعد شمول أدلة الاعتبار لهما معاً تقتضى تساقطهما «و» بمقتضى القاعدة الثانية الواردة في خصوص الخبرين المتعارضين هو «التخيير بينه» أى بين الخبر الموافق للظن القياسي «و بين معارضة» وهو الخبر المخالف له، لفرض كونهما متساويين في المزايا كلها عدا الظن القياسي فإنه «بمقتضى ادلة العلاج» لا بد من التخيير بينهما عند تساويهما.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٢٣

و أما ما إذا اعتضد بما كان دليلاً مستقلاً في نفسه، كالكتاب و السنة القطعية (١)، فالمعارض المخالف لأحدهما إن كانت مخالفته بالمباينة الكلية، فهذه الصورة خارجة عن مورد الترجيح، لعدم حجية الخبر المخالف كذلك من أصله، و لو مع عدم المعارض، فإنه المتيقن من الاخبار الدالة على أنه زخرف أو باطل، أو أنه: لم نقله، أو غير ذلك. و إن كانت مخالفته بالعموم و الخصوص المطلق، فقضية القاعدة فيها، و إن كانت ملاحظة المرجحات بينه و بين الموافق و تخصيص الكتاب به تعييناً أو تخيراً، لو لم يكن الترجيح في الموافق، بناء على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، إلا أن الاخبار الدالة على أخذ الموافق من المتعارضين غير قاصرة عن العموم لهذه الصورة، لو قيل بأنها في مقام ترجيح أحدهما لا تعيين الحجّة عن اللاجئة، كما نزلناها عليه، و يؤيده أخبار العرض على الكتاب الدالة على عدم حجية المخالف من أصله، فإنهما تفرغان عن لسان واحد، فلا وجه لحمل المخالف في أحدهما على خلاف المخالف في الأخرى، كما لا يخفى (٢).

(١) هذا هو القسم الثالث و هو ما إذا وافق أحد الخبرين الدليل المعتبر كالكتاب أو السنة القطعية، بان يكون مورد الخبر الموافق مشمولاً لأحدهما بحسب الدلالة اللفظية، و هذا هو مراده من الاعتضاد بقوله: «و اما إذا اعتضد بما كان دليلاً مستقلاً في نفسه» لأن هذا هو الفرق بين هذا القسم الثالث و هو موافقة أحد الخبرين للكتاب أو السنة، و القسم الرابع الآتى و هو موافقة أحد الخبرين للأصل.

(٢) و ملخص الكلام في هذا القسم - و هو معارضة الخبر الموافق للكتاب للخبر المخالف للكتاب - أن الخبر المعارض للخبر الموافق للكتاب على انحاء ثلاثة:

- الأول: أن يكون الخبر المعارض للخبر الموافق للكتاب مخالفاً للكتاب بنحو التباين.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٢٤

.....

- الثاني: أن يكون الخبر المخالف للكتاب مخالفاً له بنحو العموم و الخصوص المطلق.

- الثالث: أن يكون المخالف مخالفاً للكتاب بنحو العموم و الخصوص من وجه.

فإن كانت النسبة بينه و بين الكتاب هي التباين فالخبر المخالف للكتاب على نحو التباين ليس بحجّة حتى يكون معارضاً للخبر الموافق للكتاب، فإنه حتى إذا لم يكن الخبر الموافق موجوداً فلا تشمل أدلة حجية خبر الواحد للخبر المخالف للكتاب على نحو التباين، حتى تقع المعارضة بينه و بين الخبر الموافق، لأن المخالف بنحو التباين هي القدر المتيقن من الاخبار القائلة بان ما خالف قول ربنا زخرف أو باطل أو انا لم نقله، فالمخالف بنحو التباين ليس بحجّة و لو لم يكن هناك معارض له موافق للكتاب و السنة. و مفروض الكلام هو ترجيح إحدى الحجّتين لا - كون أحد الخبرين حجّة و الخبر الآخر ليس بحجّة. و حيث عرفت أن الخبر المخالف للكتاب على نحو التباين ليس بحجّة و غير مشمول لأدلة الحجية و لو لم يكن هناك خبر موافق معارض له، فيكون خارجاً عما هو مفروض الكلام في المقام من ترجيح أحد الحجّتين على الحجّة الأخرى عند المعارضة.

و الى هذا اشار بقوله: «فهذه الصورة خارجة عن مورد الترجيح ... الى آخر الجملة».

و ان كانت المخالفة بين الخبر المخالف للكتاب و بين الكتاب هي المخالفة بنحو العموم المطلق، بان يكون الخبر المعارض كان على خلافه عموم الكتاب، بحيث ان الخبر المخالف للكتاب لو قدم على الخبر الموافق للكتاب فلا بد من تخصيص الكتاب به، بناء على ما مر في مباحث الالفاظ من جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد.

فحاصل الكلام في هذا: انه بمقتضى ادلة حجية الخبر لا مانع من ترجيح الخبر المخالف للكتاب على الخبر الموافق له- لو كان للخبر المخالف ما يقتضى ترجيحه على

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٢٥

اللهم إلا- أن يقال: نعم، إلا- أن دعوى اختصاص هذه الطائفة بما إذا كانت المخالفة بالمباينة- بقرينة القطع بصدور المخالف غير المباين عنهم عليهم السلام كثيرا، و إباء مثل: ما خالف قول ربنا لم أقله، أو زخرف أو باطل عن التخصيص- غير بعيدة، و إن كانت المخالفة بالعموم و الخصوص من وجه، فالظاهر أنها كالمخالفة في الصورة الاولى كما لا يخفى (١)، و أما الترجيح بمثل الاستصحاب، كما وقع في كلام غير

الخبر الموافق، او كان الخبر المخالف هو المختار عند تساوى الخبرين- لشمول ادلة الاعتبار له، و بعد ترجيحه او اختياره يتخصص الكتاب.

إلا انه قد مر من المصنف ان اخبار العرض على الكتاب لا مانع من شمولها للمخالفة و لو بنحو العموم و الخصوص المطلق ... و عليه فيخرج الخبر المخالف للكتاب عن ادلة الاعتبار، و تكون الحال فيه كالحال في المخالف للكتاب على نحو التباين، و يكون عند المعارضه بينه و بين الخبر الموافق للكتاب ترجيح الخبر الموافق عليه من باب ترجيح الحجة على اللاحجة، لا من باب ترجيح احدى الحجتين على الاخرى كما هو مفروض الكلام.

و الى ما ذكرنا- أولا- اشار بقوله: «فقضية القاعدة فيها ... الى آخر الجملة» و اشار الى ما ذكرنا- ثانيا- من كونه من باب ترجيح الحجة على اللاحجة بقوله:

«إلا ان الاخبار الدالة على اخذ الموافق ... الى آخر الجملة».

(١) حاصله: هو العدول عما ذكره- بقوله: «إلا ان الاخبار» و هو اختصاص دلالة الاخبار الدالة على طرح ما خالف الكتاب بخصوص المخالفة للكتاب بنحو التباين، و لا تشمل المخالفة بنحو العموم المطلق- لامرين:

الاول: صدور المخالف للكتاب بنحو العموم و الخصوص المطلق منهم عليهم السلام قطعا، مع ان اخبار العرض تصرح بان المخالف لقول ربنا لم نقله، فمع القطع بصدور هذا النحو من المخالفة عنهم عليهم السلام لا بد من ان يكون المراد بالمخالف هو

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٢٦

.....

المخالف بنحو التباين، و الى هذا اشار بقوله: «بقرينة القطع بصدور المخالف غير المباين عنهم عليهم السلام» و لعل مرجع هذا الى دعوى انصراف لفظ المخالفة عن المخالفة بنحو العموم المطلق، و ان صدور المخالفة منهم عليهم السلام بنحو العموم المطلق قرينة على هذا الانصراف.

الثاني: انه مع القطع بصدور المخالف بنحو العموم و الخصوص المطلق منهم عليهم السلام لا بد من التزام التخصيص للاخبار الدالة على طرح الخبر المخالف و عدم حجيته، و لسانها آب عن التخصيص، فان مثل قولهم عليهم السلام ما خالف قول ربنا لم نقله او انه زخرف و باطل آب عن التخصيص، فإباء لسان هذه الاخبار عن التخصيص مما يدل على ان المراد بالمخالفة هي المخالفة بنحو

التباين لا بنحو العموم المطلق. و الى هذا اشار بقوله: «و آباء مثل ما خالف قول ربنا ... الى آخر الجملة».

و ان كانت النسبة بين الخبر المخالف و بين الكتاب بنحو العموم و الخصوص من وجه، فقد قال المصنف انها كالصورة الاولى - أى القسم الاول و هى ما اذا كانت النسبة بينهما بنحو التباين - و معناه خروج الخبر المخالف لهما عن الحجية. و الوجه فى الحاقه بالقسم الاول هو عدم جريان الوجهين السابقين فى العموم المطلق هنا، فلا قطع بصدور الخبر الذى كان بينه و بين الكتاب عموم من وجه عنهم عليهم السلام، و لا- تخصيص فى العموم من وجه حتى يكون المانع هو الإباء عن التخصيص، لان القاعدة فى العموم من وجه هى التسايط. و لذا قال (قدس سره): «فالظاهر انها» أى ما اذا كانت نسبة المخالف بنحو العموم من وجه هى «كالمخالفة فى الصورة الاولى» و هى ما اذا كانت النسبة بنحو التباين.

و ينبغى ان لا يخفى ان الترجيح للخبر الموافق للكتاب فى جميع الصور الثلاث المذكورة بناء على لزوم الترجيح للتعدى او للاقتصار على المزايا المنصوصة. نعم بناء على التخيير مطلقا كما هو مبنى الماتن لا يلزم الترجيح به فى خصوص ما اذا كان بين المخالف و الكتاب عموم من مطلق. اما فى صورة المخالفة بنحو التباين

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٢٧

واحد من الاصحاب، فالظاهر أنه لاجل اعتباره من باب الظن و الطريقيه عندهم، و أما بناء على اعتباره تعبدا من باب الاخبار وظيفه للشاك، كما هو المختار، كسائر الاصول العملية التى تكون كذلك عقلا أو نقلا، فلا وجه للترجيح به أصلا، لعدم تقوية مضمون الخبر بموافقته، و لو بملاحظة دليل اعتباره كما لا يخفى (١). هذا آخر ما اردنا إيراده، و الحمد لله أولا و آخرا و باطنا و ظاهرا.

و العموم من وجه - على رأى الماتن - فلا بد من العمل على طبق الخبر الموافق لانه من قبيل الحجته و اللاهجة.

(١) حاصله: انه بناء على حجية الاستصحاب من باب الظن - كما هو رأى بعض المتقدمين - فبناء على التعدى يترجح الخبر الموافق له على الخبر المخالف له عند تعارضهما، لان الخبر الموافق لهذا الظن المعبر يكون اقرب الى الواقع، او يحصل الظن الشخصى بمطابقتها للواقع.

و منه يظهر ما اذا كان الموافق للخبر أى ظن من الظنون المعبرة. و تعبير المصنف بلفظ مثل الاستصحاب للاشارة الى ذلك.

و اما بناء على كون حجية الاستصحاب ليس من باب الظن و ان افاد الظن اتفاقا - كما هو مبنى حجية الاستصحاب عند المتأخرين - بل حجيته لكونه وظيفه للشاك تعبدا، كسائر الاصول العملية العقلية كقبح العقاب بلا بيان، او النقلية كرفع ما لا يعلمون، فلا تكون موافقته للخبر مفيدة للاقربيه و لا للظن الشخصى و ان افاد الظن اتفاقا، لان المراد بترجيح الخبر بالظن - بناء على التعدى - هو الترجيح بما يفيد الظن بمقتضى ذاته: أى بما له اقتضاء افادة الظن بذاته لا بما يفيد الظن اتفاقا، فاذا استفيد الظن منه اتفاقا فالترجيح للظن لا للاستصحاب بما هو استصحاب.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و اما بناء على اعتباره تعبدا ... الى آخر الجملة».

و اشار الى الوجه فى عدم صحة الترجيح به بناء على كونه وظيفه من باب التعبد فى

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٢٨

.....

حال الشك «فلا وجه للترجيح به اصلا لعدم تقوية مضمون الخبر بموافقته و لو بملاحظة دليل اعتباره» لان دليل اعتباره لم يدل على اعتباره بما هو ظن، لعدم افادته للظن الا- اتفاقا، بل دل على اعتباره من باب كونه وظيفه للشاك كما هو مبنى المتأخرين فى الاستصحاب.

انتهى بحمد الله مبحث التعادل و التراجيح، و هو آخر ما يتعلق بعلم الاصول، في يوم الثلاثاء السابع عشر من شهر ذى الحجة الحرام سنة الالف و الواحد و الثمانين بعد الثلاثمائة هجرية، على صاحبها و آله أفضل الصلاة و السلام و التحية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٢٩

.....

الخاتمة في الاجتهاد و التقليد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٣١

و أما الخاتمة: فهي فيما يتعلق بالاجتهاد و التقليد فصل الاجتهاد لغه: تحمل المشقة، و اصطلاحا كما عن الحاجبي و العلامة:

استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي، و عن غيرهما ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا أو قوة قريبة.

ولا يخفى أن اختلاف عباراتهم في بيان معناه اصطلاحا، ليس من جهة الاختلاف في حقيقته و ماهيته، لوضوح أنهم ليسوا في مقام بيان حده أو رسمه، بل إنما كانوا في مقام شرح اسمه و الاشارة إليه بلفظ آخر و إن لم يكن مساويا له بحسب مفهومه، كاللغوي في بيان معاني الالفاظ بتبديل لفظ بلفظ آخر، و لو كان أخص منه مفهوما أو أعم.

و من هنا انقدح أنه لا وقع للايراد على تعريفاته بعدم الانعكاس أو الاطراد، كما هو الحال في تعريف جل الاشياء لولا الكل، ضرورة عدم الاحاطة بها بكنهها، أو بخواصها الموجبة لامتيازها عما عداها، لغير علام الغيوب (١)،

(١)

[الخاتمة: في الاجتهاد و التقليد]

[الفصل الاول: تعريف الاجتهاد]

و الكلام فيه في مقامات: الاول: ان الاجتهاد لغه هو بذل الجهد، و الجهد بضم الجيم - كما عن بعضهم - هو المشقة و الطاقة، و معنى المشقة واضح، و الطاقة هي ما يطيقه الفاعل. و الجهد بفتح الجيم هو المشقة كما عن بعض آخر.

و الاجتهاد في الاصطلاح كما عرّفه الحاجبي و العلامة الحلبي (قدس سره): انه استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي.

و عن غير الحاجبي و العلامة تعريف الاجتهاد: بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة من الفعل، بمعنى انه متى اعلم ملكته حصل على الحكم مستنبطا له من ادلته. فالمراد من قوله فعلا هو الحكم المستنبط بالفعل بسبب تلك الملكة، و المراد من القريبة الى الفعل هو الحكم الذي يحصل عند إعمال تلك الملكة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٣٢

.....

و لا يخفى ان التعريف الاول صريح في كونه ناظرا الى الاجتهاد بمعنى الفعلية، لانه عرّف الاجتهاد بنفس استفراغ الوسع و اعمال ما عنده من قوة لتحصيل الظن بالحكم، فهو عندهما نفس العمل الذي مصدره هو الملكة و القدرة على تحصيل الحكم. كما ان ظاهر التعريف الثاني هو كونه ناظرا الى الملكة و ان لم يكن معملا لها بالفعل.

ثم لا يخفى - ايضاً - ان مراده من قوله فعلا او قوة قريبة من الفعل هي من قيود استنباط الحكم الشرعى الفرعى، لوضوح كون الملكة لا بد من ان تكون بالفعل لا بالقوة، لخروج من كان مقتدرا على تحصيل الملكة على الاستنباط عن كونه مجتهدا بالفعل، و الا لزم كون العامى الذى له قوة على تحصيل الملكة مجتهدا فعلا، و هو واضح البطلان.

و على هذا فيكون المعنى ان الاجتهاد هو الملكة الفعلية التى يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعى الفرعى اما فعلا او بالقوة القريبة من الفعل، بمعنى انه متى عملها و رجع الى مدارك الحكم يستنبطه.

كما ان الظاهر من المراد من الاصل هو مطلق الحجّة المعترية سواء كانت اماره او اصلا ...

المقام الثانى: انه اورد على التعريف الاول بعدم الاطراد أى كون التعريف اعم من المعرف لصدقه على الظن بالحكم الشرعى من طريق غير معتبر شرعا، و لصدقه على الظن بالحكم الاصولى، و الحكم الاصولى خارج عن الاجتهاد بحسب الاصطلاح، لانه يختص بالحكم الفرعى اصطلاحا، و غير ذلك من الموارد التى ذكروها.

و بعدم الانعكاس: و هو كون التعريف اخص من المعرف، لخروج تحصيل القطع بالحكم الفرعى عن التعريف لانه ليس من الظن بالحكم الشرعى، و هو مما يعمّه الاجتهاد بحسب الاصطلاح قطعا. و خروج الحكم الذى قامت عليه اماره غير مفيدة

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٣٣

.....

للظن فعلا، بناء على ان المراد من الظن فى التعريف هو الظن الفعلى بالحكم، لا الظن النوعى و ان لم يكن مفيدا للظن فعلا. و خروج الحكم الذى قام عليه الاصل عن التعريف، مع انها داخلان فى المعرف، لان تحصيل هذين من الاجتهاد بحسب الاصطلاح. و يرد على التعريف الثانى عدم الانعكاس، لخروج الظن الانسدادى عنه حيث يقوم الظن الانسدادى - على الحكومة - على سقوط الحكم و عدمه، لا على ثبوت الحكم و وجوده، بناء على ان المراد من الحكم هو ما يخص وجود الحكم لا ما يعمّ عدم الحكم. و لا يخفى ان هذا يرد على التعريف الاول ايضا فانه غير منعكس ايضا لانه ليس من الظن بالحكم بل هو ظن بعدم الحكم. هذا مضافا الى ما يختص بالتعريف الثانى من كون نفس الملكة التى يقتدر بها على استنباط الحكم ليست اجتهادا، بل الاجتهاد هو الحكم المستنبط عن الملكة لا نفس الملكة.

المقام الثالث: ان هذه التعاريف بل كلّ التعاريف فى رأى المصنف هي تعاريف لفظية لشرح الاسم و ليست تعاريف حقيقية لا حدا و لا رسما، كما مرّت الاشارة منه الى ذلك فى كثير من الموارد فى هذا الكتاب.

و اشار الى وجهين يدلان على ذلك: الاول: ان الظاهر من القوم كونهم فى مقام الاشارة الى المعنى بوجه من الوجوه لا فى صدد بيانه بالحدّ او بالرسم، و ان حال الاصوليين فى تعاريفهم حال اللغويين هو بيان المعنى بوجه من الوجوه التى تشير اليه، سواء كان ذلك بما يعمّه و غيره أو كان بما هو اخص منه. فلا وجه للايراد عليهم بعدم الاطراد تارة و بعدم الانعكاس اخرى.

الثانى: ان التعريف الحقيقى لا - يقدر عليه البشر بل هو مما يخصّ علام الغيوب، لانه التعريف الحقيقى لا يكون الا بماهية الشىء المركبة من الجنس و الفصل، و الفصول و جودات بسيطة و لا يحيط بالبسائط الا علام الغيوب، لعدم التركيب فيها.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٣٤

فافهم (١).

و قد اشار الى الوجه الاول بقوله: «لوضوح انهم ليسوا فى مقام بيان حدّه او رسمه ... الى آخر الجملة». و اشار الى الوجه الثانى بقوله: «ضرورة عدم الاحاطة بها بكنهها او بخواصها ... الى آخر الجملة».

(١) لعلّه اشارة الى المناقشة في الوجهين: اما في الاول فلوضوح ان ظاهرهم انهم في مقام بيان التعاريف الحقيقية، ولذا أورد بعضهم على بعض بعدم الاطراد و عدم الانعكاس. و اما اللغوي فلان غرضه بيان الاستعمال لا بيان معنى اللفظ حقيقة و ما هو موضوع له. و اما في الثاني: فأولاً- ان المراد من التعريف الحقيقي ما كان في قبال معرفة الشيء بوجه ما و هو معرفة الشيء بما يتركب منه من جنسه و فصله، لا معرفته بالاحاطة بكنه فصله.

و بعبارة اخرى: ان المراد من التعريف الحقيقي هو تحليل الشيء بمعرفة ما تركبت ذاته منه على قدر ما تصل اليه معرفة البشر من تركيبه في قبال معرفته بوجه ما، كتعريف الانسان بانه حيوان ناطق في قبال تعريفه بانه موجود من موجودات عالم الكون. و ثانياً بان الوجه الثاني لازمه انكار التعريف الحقيقي في أى علم من العلوم، و لا- يخصّ التعاريف المذكورة للقوم في الفقه او الاصول، و مرجعه الى انكار ما الحقيقية لعدم امكان الجواب بما يدل على حقيقة الشيء. هذا مضافاً الى جعل المصنف التعريف اللفظي في قبال التعريف الحقيقي الذي صرح فيما تقدّم: بان الاول مفاد ما الشارحة، و الثاني مفاد ما الحقيقية. و قد صرح المحققون بان الفرق بين ما الشارحة و ما الحقيقية هو ان الغرض في الاولى مطلق الشرح و الاشارة، و في الثانية كون الغرض بيان حقيقة الشيء، و لا فرق بينهما في نفس التعريف، فيجوز ان يكون

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٣٥

و كيف كان، فالاولى تبديل الظن بالحكم بالحجة عليه، فإن المناط فيه هو تحصيلها قوة أو فعلاً لا الظن حتى عند العامة القائلين بحجيتها مطلقاً، أو بعض الخاصة القائل بها عند انسداد باب العلم بالاحكام، فإنه مطلقاً عندهم، أو عند الانسداد عنده من أفراد الحجة، و لذا لا شبهة في كون استفراغ الوسع في تحصيل غيره من أفرادها من العلم بالحكم أو غيره مما اعتبر من الطرق التعبديّة غير المفيدة للظن و لو نوعاً اجتهداً أيضاً (١).

الجواب في مقام ما الشارحة بنفس التعريف الحقيقي كما يصح ان يكون بوجه من الوجوه.

و الحاصل: ان الفرق بين ما الشارحة و ما الحقيقية هو كون الغرض في الاولى الشرح و في الثانية بيان الحقيقة، و لا- يلزم في ما الشارحة ان يكون التعريف بوجه من الوجوه، بل يجوز ان يكون بالتعريف الحقيقي ايضاً. نعم في ما الحقيقية لا بد و ان يكون بما يفيد شرح الحقيقة. و الله العالم.

(١) لا يخفى ان هذا مقدّمه لما فرّع عليه من عدم انعكاس التعريف الاول.

و حاصل ذلك انه لا- وجه لاختذ الظن في التعريف الاول، لان تحصيل الظن بالحكم بما هو ظن ليس من الاجتهاد، بل الظن بما هو حجة، و اذا كان المناط كونه بما هو حجة فلا خصوصية للظن بما هو ظن. و من الواضح- ايضاً- انه اذا كان المناط هو تحصيل الحجة يدخل في التعريف تحصيل العلم القائم على الحكم، و يدخل في التعريف ايضاً تحصيل الحكم عن حجة معتبرة و ان لم يفد الظن الفعلي كجملة من الامارات، و يدخل في التعريف الحجة القائمة على الحكم من غير الامارات كالأصول التعبديّة التي لا توجب ظناً بالحكم لا شخصاً و لا نوعاً، لانها ليست من الطرق الظنية اصلاً لا الشخصية منها و لا النوعية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٣٦

.....

و مما ذكرنا يظهر: انه لو بدّل الظن في التعريف بالحجة لما ورد عليه عدم الانعكاس في الموارد التي اشرنا اليها. و يدل على ان الظن ليس بما هو ظن دليلاً- للحكم بل بما هو حجة: ان العامة القائلين بحجية مطلق الظن و بعض الخاصة القائلين باعتبار الظن من باب الانسداد انما يقول الفريقان به العامة و الخاصة لكونه حجة لا لانه ظن بما هو ظن، لوضوح عدم حجية الظن بما

هو ظن، بل الاصل الاولي هو عدم حجيته كما تقدّم بيانه في اول مبحث الظن.

و قد اشار الى الوجه في اولوية تبديل الظن بالحكم بالحجة على الحكم بقوله:

«فان المناط فيه» أى ان المناط في تحصيل الحكم الذى هو الاجتهاد «هو تحصيلها» أى تحصيل الحجة على الحكم اما «قوة» و المراد بها هى القوة القريبة «او فعلا لا الظن» بما هو ظن. و اشار الى الدليل على ذلك بقوله: «حتى عند العامة القائلين بحجّيته» أى بحجّية الظن «مطلقا او» عند «بعض الخاصة القائل بها» أى بحجّية الظن «عند انسداد باب العلم بالاحكام فانه مطلقا» أى فان حجّية الظن مطلقا «عندهم» أى عند العامة «او» حجّية الظن «عند الانسداد عنده» أى عند بعض الخاصة انما هو لان الظن «من افراد الحجة» لا لانه بما هو ظن. و اشار الى انه مع تبديل الظن بالحجة لا يرد على التعريف عدم الانعكاس فى الموارد التى يشير اليها بقوله: «و لذا لا شبهة فى كون استفراغ الوسع فى تحصيل غيره» أى غير الظن «من افرادها» أى من افراد الحجة «من العلم بالحكم» هذا بيان لافراد الحجة التى هى غير الظن، لوضوح ان العلم بالحكم ليس هو من الظن بالحكم «او غيره» أى او غير الظن بالحكم «مما اعتبر من الطرق التعبدية غير المفيدة للظن» شخصا كالاشارات التى هى من الظنون النوعية او الاصول التعبدية التى هى غير مفيدة للظن «و لو نوعا».

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٣٧

و منه قد انقذ أنه لا-وجه لتأبى الاخبارى عن الاجتهاد بهذا المعنى، فإنه لا محيص عنه كما لا يخفى، غاية الامر له أن ينازع فى حجّية بعض ما يقول الاصولى باعتباره و يمنع عنها، و هو غير ضائر بالاتفاق على صحة الاجتهاد بذاك المعنى، ضرورة أنه ربما يقع بين الاخباريين، كما وقع بينهم و بين الاصوليين (١).

و قوله (قدس سره): «اجتهادا ايضا» هذا خبر لكون، و التقدير انه لا شبهة فى كون هذه الموارد المشار اليها اجتهادا ايضا كما ان الظن بالحكم اجتهاد.

و الحاصل ان الايراد بخروج هذه الموارد انما كان لاخذ الظن فى التعريف، و لو بدّل بالحجة لما أورد عليه بذلك. ثم لا يخفى انه مع التبديل بالحجة لا يسلم من ايراد عدم الاطراد لصدق الحجة على الحكم الاصولى مع انه خارج كما عرفت و لا يخفى ايضا انه قال فالاولى و لم يقل فاللازم لاجل ما يراه من كون هذه التعاريف ليست تعاريف حقيقية.

(١) توضيحه: ان بعض الاخباريين انكروا على الاصوليين قولهم بالاجتهاد، مدعين ان قول الاصوليين بالاجتهاد مما لا اساس له فى مذهب الخاصة، فهو خروج منهم عن مذهب الخاصة و اخذ بمذهب العامة.

و الظاهر ان السبب فى ذلك هو التعريف الاول للاجتهاد: بانه استفراغ الوسع لتحصيل الظن بالحكم، و الظن لا يغنى عن الحق شيئا. اما على ما ذكرنا من تبديل الظن بالحجة فلا محالة انه لا وجه لانكار الاجتهاد من الاخباريين، لبدهاه انه لا بد من الاخذ بالحكم الذى قامت عليه الحجة. و مخالفة الاخباريين للاصوليين فى بعض مصاديق الحجة لا يستلزم انكار الاجتهاد.

و بعبارة اخرى: انه بعد كون الكبرى من الامور المسلمة- و هى لزوم الاخذ بما قامت عليه الحجة، و ان الاجتهاد بمعنى استفراغ الوسع لتحصيل الحجة على الحكم مما لا مجال لانكاره- فالاختلاف فى بعض صغريات هذه الكبرى لا يستلزم انكار

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٣٨

فصل

ينقسم الاجتهاد إلى مطلق و تجزى، فالاجتهاد المطلق هو ما يقتدر به على استنباط الاحكام الفعلية من أماره معتبرة، أو أصل معتبر عقلا أو

الكبرى من رأس. لانه من الواضح ان الخلاف بين الاصوليين و الاخباريين فى بعض مصاديق الحجة ليس هو إلّا كالاختلاف بين

الاجباريين انفسهم في بعض مصاديق الحجّة ايضا. وقد اشار الى عدم صحة انكار الاجباريين للاجتهاد حيث يكون الاجتهاد هو استفراغ الوسع لتحصيل الحجّة بقوله: «و منه قد انقدح» أى و مما ذكرنا من اولوية تبديل الظن بالحجّة ينقدح «انه لا وجه لتأبى الاجبارى عن الاجتهاد بهذا المعنى» أى حيث يكون المراد من الاجتهاد هو تحصيل الحجّة «فانه لا محيص عنه كما لا يخفى» لعدم امكان تأبى الاجبارى عن الاجتهاد بمعنى تحصيل الحجّة. و اشار الى ان مخالفة الاجباريين في بعض مصاديق الحجّة لا- يستلزم انكار الكبرى و هى اصل الاجتهاد، و انه كالاخلاف بين الاجباريين انفسهم في بعض مصاديق الحجّة بقوله: «غاية الامر له» أى للاخبارى «ان ينازع في حجية بعض ما يقول الاصولى باعتباره» و حجيته، و للاخبارى ان لا يرى بعض المصاديق من مصاديق الحجّة «و يمنع عنها و هو غير ضائر بالاتفاق على صحة الاجتهاد بذاك المعنى» أى بمعنى تحصيل الحجّة «ضرورة انه ربما يقع بين الاخباريين كما وقع بينهم و بين الاصوليين» أى انه من الواضح ان الخلاف كما يقع بين الاخباريين و الاصوليين في بعض مصاديق هذه الكبرى التى لا- مناص عن التسليم بها، كذلك يقع الخلاف بين الاخباريين انفسهم في بعض مصاديق هذه الكبرى ايضا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٣٩

نقلا في الموارد التى لم يظفر فيها بها، و التجزى هو ما يقتدر به على استنباط بعض الاحكام (١). ثم إنه لا إشكال في إمكان المطلق و حصوله للاعلام (٢)، و عدم التمكن من الترجيح فى المسألة و تعيين حكمها و التردد منهم فى بعض المسائل إنما

(١)

[الفصل الثانى: انقسام الاجتهاد الى مطلق و متجز]

إشارة

المراد من الاجتهاد المطلق هو السعة و الشمول. فالمجتهد المطلق: هو من كان له ملكة يقتدر بها على استنباط كل حكم من دليله، بان يعرف جميع ما يرجع الى الامارات من الادلة اللفظية و غيرها القائمة على الحكم فى مقام دلالتها و مقام تعارضها، و جميع ما يرجع الى الاصول التى هى وظائف للشاك- العقلية منها كقبح العقاب و كالاحتياط الواجب، و النقلية كالبراءة الشرعية و كالاستصحاب- حيث لا تقوم اماره معتبرة على الحكم لا تعيينا و لا تخيرا.

و المتجزى: هو من كان له ملكة يقتدر بها على استنباط بعض الاحكام لا كلها.

و ظهر مما ذكرنا: انه لا بد من كون الملكة موجودة بالفعل، فمن كان له قوة ان تحصل له الملكة ليس بمجتهد مطلق و لا متجز، و إلا لزم كون جل العوام مجتهدين.

و عبارة المتن واضحة.

(٢) لا- يخفى انه اذا كان الاجتهاد هو الملكة فلا- اشكال فى امكان الاجتهاد ذاتا و امكانه وقوعا، بل لا ريب فى تحققه خارجا، فان علماءنا الاعلام كلهم لهم ملكة يقتدرون بواسطتها على استنباط جميع الاحكام.

نعم، بناء على كون الاجتهاد هو تحصيل الظن بالحكم الفعلى فهناك مجال لعدم امكانه وقوعا بل لعدم امكانه ذاتا، لاستلزامه الاحاطة بما لا يتناهى تقريبا، و لا سيما مع تحقق عدم الالتفات الى بعض الاحكام لعدم الابتلاء بها مع تحقق مواردها، مضافا الى عدم تحقق موارد بعضها من رأس.

فظهر: ان عدم تحقق الاستنباط للظن الفعلى بجميع الاحكام مما لا ريب فيه.

و لعله لذلك انكر بعضهم الاجتهاد المطلق، فانه مبنى على كون الاجتهاد هو تحصيل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٤٠

هو بالنسبة إلى حكمها الواقعي، لاجل عدم دليل مساعد في كل مسألة عليه، أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم، لا لقلّة الاطلاع أو قصور الباع.

و أما بالنسبة إلى حكمها الفعلى، فلا تردد لهم أصلاً (١)، كما لا إشكال في جواز العمل بهذا الاجتهاد لمن اتصف

الظن الفعلى بالحكم. و لكنه حيث كان الاجتهاد هو الملكة فتحقق الملكة التي يقتدر بها على استنباط جميع الاحكام الفعلية و المقدره مما لا ينبغي الاشكال فيه.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «ثم انه لا اشكال في امكان المطلق و حصوله للاعلام» و ذلك لما مر تحقيقه من ان الاجتهاد هو الملكة. (١)

[توهم عدم وقوع الاجتهاد المطلق و الجواب عنه]

حاصله: الاشارة الى ما يمكن ان يتوهم من عدم وقوع الاجتهاد المطلق حتى للاعلام فكيف في غيرهم، بدعوى ان كتب الاعلام مملوءة بتصريحهم بعدم التمكن من تعيين الحكم الفعلى في بعض المسائل - كالقائلين بالتوقف في بعض المسائل - و تصريحهم بالتردد في الحكم الفعلى في بعض المسائل، و لا يخلو كتاب من كتبهم عن ذلك. و لو كانوا مجتهدين بالاجتهاد المطلق لما صرحوا بعدم التمكن و لا بالتردد. و قد اشار الى هذا التوهم بقوله: «و عدم التمكن من الترجيح ... الى آخر الجملة».

و الجواب عنه: ان تصريحهم بعدم التمكن في بعض المسائل و تصريحهم بالتردد في بعضها انما هو بالنسبة الى الحكم الواقعي، لا بالنسبة الى الحكم الظاهري الذي قامت عليه الحجة فان مقامهم اجل من ذلك. و السبب في تصريحهم بعدم التمكن من تعيين الحكم الواقعي و التردد فيه يرجع: تارة الى عدم مساعدة ادلة كافية على الحكم الواقعي، و اخرى ترجع الى تورعهم لاحتمال وجود دليل لم يظفروا به و ان فحصوا بالمقدار اللازم في مقام الفحص عنه. و اما قدرتهم على استنباط الحكم الظاهري الفعلى لكل مسألة لأعلام العلماء فمما لا ريب فيها.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٤١

به (١)، و أما لغيره فكذا لا إشكال فيه، إذا كان المجتهد ممن كان باب العلم أو العلمى بالاحكام مفتوحا له - على ما يأتي من الادلة على جواز

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «انما هو» أى ان عدم التمكن من تعيين الحكم و التردد فيه انما هو «بالنسبة الى حكمها الواقعي» لا حكم المسألة الظاهري الفعلى.

و اشار الى الوجهين - لعدم التمكن من الحكم الواقعي او التردد فيه - بقوله: «لاجل عدم دليل مساعد في كل مسألة عليه» أى على الحكم الواقعي و هذا هو الوجه الاول. و الى الوجه الثانى اشار بقوله: «او عدم الظفر به ... الى آخر الجملة».

و اشار الى قدرتهم على الاستنباط للحكم الفعلى الظاهري في كل مسألة بقوله:

«و اما بالنسبة الى حكمها» أى الى حكم المسألة الظاهري «الفعلى فلا تردد لهم اصلاً» فيه.

(١) و الوجه في عدم الاشكال في جواز عمل المجتهد في عمل نفسه بما ادى اليه اجتهاده واضح، لانه بعد فرض كونه ذا ملكة يقتدر

بها على استنباط الحكم، و بعد فرض اعمالها و وصوله الى الحكم عن الحجة التي قامت عليه عنده لا مناص عن كون ذلك الحكم هو الحكم الشرعى الفعلى فى نظره، و ليس الحكم الشرعى الفعلى فى نظره الا نفس ذلك الحكم. و مع فرض انحصار الحكم الفعلى الشرعى بما ادى اليه نظره لا ريب فى جواز عمله على طبقه. بل الظاهر ان مراد المصنف من الجواز فى المقام هو الجنس العام الشامل للوجوب، لوضوح انه مع الفرض المذكور يجب على المجتهد العمل على طبق ما ادى اليه نظره، او يحتاط و لا يجوز له العمل على غيره، لان عمله على غيره حيث لا يكون موافقا لرأى غيره من المجتهدين هو من العمل على خلاف الحكم الفعلى عند الكل، و حيث يكون غير ما ادى اليه نظره موافقا لرأى غيره، بان يؤدى نظره - مثلا - الى كون الحكم الفعلى هو الوجوب، و يكون رأى غيره قد ادى الى غير الوجوب فيعمل على طبق رأى غيره و هو لا- يجوز قطعاً ايضاً، لانه حيث كان عدم الوجوب فى نظره مخالفاً لما هو الحكم الفعلى، و لازم ذلك كون

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٤٢

التقليد (١) - بخلاف ما إذا انسد عليه باهما، فجواز تقليد الغير عنه فى غاية الاشكال، فإن رجوعه إليه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم بل إلى الجاهل، و أدلة جواز التقليد إنما دلت على جواز رجوع غير العالم إلى العالم كما لا يخفى، و قضيه مقدمات الانسداد ليست إلا حجة الظن عليه

من يرى عدم الوجوب جاهلاً بالحكم الفعلى فى نظره، فيكون رجوعه الى الغير من رجوع العالم الى الجاهل. و اما عمله على طبق رأى غيره الموافق لرأيه فهو عمل على طبق رأى نفسه لا على طبق رأى غيره.

(١) بعد ما عرفت من صحة عمل المجتهد على طبق رأيه، بل لزوم عمله على طبقه ..

تعرض لعمل الغير على طبق رأى المجتهد. و المراد من الغير هو الجاهل المقلد، و الغرض هو التعرض للاشكال فى جواز رجوع الغير الى المجتهد الذى يرى انسداد باب العلم و العلمى، و يكون الظن بالحكم عنده حجة للانسداد حكومياً او كشافاً.

و اما رجوع الغير الى المجتهد الذى يرى انفتاح باب العلم و العلمى فلا اشكال فيه، لنهوض ادلة التقليد على جواز رجوع الجاهل بالحكم الى العالم به، و حيث ان من يرى انفتاح باب العلم أو العلمى له علم بالحكم - اما واقعا او ظاهراً - فلا محالة يجوز تقليده و رجوع الغير اليه.

و قد اشار الى جواز رجوع الغير الى المجتهد القائل بالانفتاح بقوله: «و اما لغيره» أى جواز العمل على طبق الاجتهاد الذى ادى اليه رأى المجتهد بالنسبة الى غير المجتهد ممن كان له الرجوع الى الغير و هو المقلد غير المجتهد «فكذا لا اشكال فيه» أى انه ايضاً لا اشكال فى رجوع الغير الى المجتهد و العمل على طبق رأيه، كما كان للمجتهد نفسه العمل على طبق ما ادى اليه نظره فيما «إذا كان المجتهد ممن كان باب العلم أو العلمى بالاحكام مفتوحاً له». و اشار الى دلالة ادلة التقليد على ذلك بقوله: «على ما يأتى من الادلة على جواز التقليد».

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٤٣

لا على غيره (١)، فلا بد فى حجة اجتهاد مثله على غيره من التماس دليل آخر غير دليل التقليد و غير دليل الانسداد الجارى فى حق

(١)

[للاشكال فى رجوع الغير الى المجتهد الذى انسد باب العلم و العلمى عليه

حاصله: التعرض للاشكال فى رجوع الغير الى المجتهد الذى انسد باب العلم و العلمى عليه .. و قد اشار فى المتن الى اشكالين:

الاول مختص بمن يرى الانسداد من باب الحكومة. و بيانه: ان الانسداد من باب الحكومة هو حجية الظن عقلا، و قد عرفت ان ادلة التقليد انما تدل على رجوع الجاهل بالحكم الى العالم به اما واقعا او ظاهرا، فلا دلالة لها على رجوع الغير الى المجتهد الذي يرى الانسداد من باب الحكومة، لعدم العلم له بالحكم لا واقعا و هو واضح، و لا ظاهرا لعدم جعل حجية الظن شرعا ليستلزم ذلك جعل الحكم الظاهري على طبق ما ادى اليه الظن. و حيث لا علم للمجتهد الذي يرى الانسداد- من باب الحكومة- بالحكم لا واقعا و لا ظاهرا، فلا- يكون رجوع الغير اليه من رجوع الجاهل بالحكم الى العالم بالحكم، بل يكون من رجوع الجاهل بالحكم الى الجاهل بالحكم، لما عرفت من عدم علمه بالحكم لا واقعا و لا ظاهرا.

و قد اشار الى هذا الاشكال المختص بالحكومة بقوله: «فان رجوعه اليه ليس من رجوع الجاهل الى العالم» و اشار الى ان الوجه في ذلك هو ان ادلة التقليد لا تشمل له لانه من رجوع الجاهل بالحكم الى الجاهل بالحكم، لا الى العالم بالحكم بقوله: «و ادلة جواز التقليد انما دلت ... الى آخر الجملة».

الاشكال الثاني: و هو ما يشمل الانسداد من باب الحكومة و من باب الكشف.

و حاصله: ان ادلة التقليد انما تدل على رجوع الغير الى المجتهد حيث لا يختص موضوع الحجية بخصوص المجتهد، اما في ما يختص بخصوص المجتهد بحيث لا تتعداه الى غيره فلا يجوز رجوع الغير اليه.

و بيان ذلك: ان المجتهد الذي يرى الانفتاح قد قام الدليل عنده على حكم لا يختص موضوعه به، فان من يرى حجية الخبر الواحد فاذا ادى خبر الواحد الى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٤٤

المجتهد (١)، من إجماع أو جريان مقدمات دليل الانسداد في حقه، بحيث تكون منتجة بحجية الظن الثابت حجته بمقدماته له أيضا، و لا مجال

حكم فقد ادى الى حكم لا يختص موضوعه به، بل موضوعه هو الذي قد ترتب عليه الحكم في الخبر. بخلاف المجتهد الذي يرى الانسداد، فان الانسداد مبني على مقدمات خمس: و هي العلم الاجمالي بالاحكام، و انسداد باب العلم و العلمي اليها، و انه لا يجوز الاهمال، و لا- يجوز الاحتياط لاستلزامه الخلل بالنظام أو لا يجب لادلة رفع العسر و الحرج، و لا يجوز الرجوع الى الاصول و لا الى الغير .. فلذلك يتعين الظن اما حكومة او كشفا.

و من الواضح ان جل هذه المقدمات مفقودة بالنسبة الى المقلد، لعدم معرفة العامى بانسداد باب العلم و العلمي، و عدم التفاته الى عدم جواز الاهمال، و لانه يجوز له الرجوع الى الغير اذ المفروض ان هناك من المجتهدين ممن يرى انفتاح باب العلم او العلمي، و كذا فيما اذا كان العامى ممن يمكنه الاحتياط و لا خلل في النظام يلزم من احتياطه، أو لا يكون الاحتياط عسرا بالنسبة اليه، او كان الاحتياط عسرا عليه إلا انه حيث لا معرفة له بما يرفع العسر فيجب عليه الاحتياط و ان كان عسرا.

و على كل فلا تتم مقدمات الانسداد فيه.

و عليه فلا محالة يختص الانسداد بمن تمت عنده مقدماته، و هو المجتهد الذي يرى الانسداد و لا يجوز تقليد الغير له، لعدم تمامية مقدمات الانسداد في حق غيره، بل تكون المقدمات مما تختص بالمجتهد الذي يرى الانسداد لا غير. و قد اشار الى هذا الاشكال الثاني بقوله: «و قضية مقدمات الانسداد الى آخر الجملة».

(١) هذا اجمال للاشكالين، و حاصله: انه بعد ما عرفت- من ان ادلة التقليد تختص برجوع الجاهل بالحكم الى العالم به، و ان رجوع الغير لمن يرى الانسداد من رجوع الجاهل الى الجاهل لا- الى العالم، و ان دليل الانسداد مختص موضوعا بالمجتهد الذي يرى الانسداد و لا يشمل غيره- تعرف ان رجوع الغير لمن يرى الانسداد لا بد له من

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٤٥

لدعوى الاجماع، و مقدماته كذلك غير جارية في حقه، لعدم انحصار المجتهد به، أو عدم لزوم محذور عقلي من عمله بالاحتياط و ان لزم منه العسر، إذا لم يكن له سبيل إلى إثبات عدم وجوبه مع عسره (١).

التماس دليل آخر يدل عليه بالخصوص غير ادلة التقليد، لعدم شمولها له، و غير دليل الانسداد لعدم تمامية مقدماته في حق غير المجتهد الذي يرى الانسداد. و لذا قال (قدس سره): «فلا بد في حجية اجتهاد مثله» أي مثل من يرى الانسداد «غير دليل التقليد» لما عرفت من عدم شمول أدلة التقليد لمن يرى الانسداد «على غيره» و هو العامي «من التماس دليل آخر» يدل على جواز تقليد العامي لمن يرى الانسداد «و غير دليل الانسداد الجارى في حق المجتهد» لاختصاصه بخصوص المجتهد الذي يرى الانسداد و لا يشمل غيره من العوام كما عرفت.

(١) و لا- وجه لكلا- الدعويين: اما دعوى الاجماع فبان يدعى انه قد قام الاجماع على جواز تقليد الجاهل حتى لمن يرى الانسداد، فلبدهاه بطلان هذه الدعوى، لان مسألة الانسداد من المسائل المستحدثة الواقعة في الغيبة الكبرى، بل هي بعد انقضاء زمن طويل في هذه الغيبة، لوضوح انه الى زمان علم الهدى (قدس سره) لا اثر لها، لانه (قدس سره) ممن يرى وصول جل الاحكام بما يوجب العلم كالتواتر، أو الظن الاطمئنانى المتأخم للعلم بواسطة دلالة الاخبار على ما يوجب الاطمئنان المتأخم للعلم، و ليس للانسداد عند المتقدمين عين و لا اثر.

و اما دعوى جريان انسداد آخر في حق المقلد نفسه- غير دليل الانسداد الجارى في حق المجتهد- فبطلانه يظهر مما مر. و قد اشار الى بطلان دعوى الاجماع بقوله: «و لا مجال لدعوى الاجماع».

و اشار الى عدم جريان انسداد في حق المقلد- غير الانسداد الجارى في حق المجتهد- بقوله: «و مقدماته» أي و مقدمات الانسداد «كذلك غير جارية في حقه» أي في حق المقلد «لعدم انحصار المجتهد به» أي بمن يرى الانسداد، و عليه فلا ينحصر امر بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٤٦

نعم، لو جرت المقدمات كذلك، بأن انحصر المجتهد، و لزم من الاحتياط المحذور، أو لزم منه العسر مع التمكن من إبطال وجوبه حينئذ، كانت منتجة لحجيته في حقه أيضا (١)، لكن دونه خرط القتاد، هذا على [٢٤

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول؛ ج ٩؛ ص ٢٤٦

المقلد بتقليد من يرى الانسداد، و حيث لا ينحصر امره بذلك فلا يتم دليل الانسداد في حقه، لشمول ادلة التقليد له في رجوعه الى من يرى الانفتاح «او عدم لزوم محذور عقلي من عمله بالاحتياط» بان لا يلزم من احتياط هذا العامي الخلل بالنظام حتى يدل العقل على المنع عن احتياطه. اما اذا لزم من احتياطه العسر فلا مانع منه لان رفع العسر يحتاج الى معرفة الدليل الدال على رفعه، و حيث فرض انه جاهل لا معرفة له بمثل ذلك فيجب عليه الاحتياط و ان كان عسرا، و حيث يجب عليه الاحتياط فلا تتم مقدمات الانسداد في حقه. و اشار الى هذا بقوله: «و ان لزم منه العسر ... الى آخر الجملة».

(١) حاصله: لو جرى دليل انسداد آخر عند المقلد- غير دليل الانسداد الجارى عند المجتهد- لكان دليلا على جواز رجوع الجاهل الى المجتهد الذي يرى الانسداد، و ذلك بان لا يكون هناك مجتهد يرى الانفتاح و ينحصر المجتهد بمن يرى الانسداد، و حينئذ لا يمكن للجاهل امتثال الحكم لا بالعلم و لا بالعلمي، لعدم علمه بنفسه بالحكم و لا معرفة له بالعلمي المؤدى الى الحكم. و ليس هناك ايضا- على الفرض من عدم وجود المجتهد الذي يرى الانفتاح- من له معرفة بالحكم لا بالعلم و لا بالعلمي، و على هذا ينسد على

الجاهل باب الرجوع الى الغير في الحكم الواقعي و الظاهري. و ايضا لا- بد في تمامية دليل الانسداد عند الجاهل من عدم تمامية الاحتياط بالنسبة اليه، بان يلزم من احتياظه اما الخلل في النظام او العسر، و يكون الجاهل ملتفتا الى حكم العقل بعدم صحة الاحتياط المستلزم للخلل في النظام، و يكون الجاهل ايضا قادرا على نفى العسر بالادلة النافية له، و حينئذ يتم دليل الانسداد في حق العامي،
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٤٧
تقدير الحكومة (١).

و أما على تقدير الكشف و صحته، فجواز الرجوع إليه في غاية الاشكال لعدم مساعدة أدلة التقليد على جواز الرجوع إلى من اختص حجية ظنه به، و قضيه مقدمات الانسداد اختصاص حجية الظن بمن جرت في حقه دون غيره، و لو سلم أن قضيتها كون الظن المطلق معتبرا شرعا، كالظنون الخاصة التي دل الدليل على اعتبارها بالخصوص (٢)،

و ينحصر امره مع العلم بالاحكام و عدم جواز الاهمال و عدم تمكنه من الاحتياط بانحصر امره في الرجوع الى من يرى الانسداد. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «نعم لو جرت المقدمات» المتوقف عليها الانسداد «كذلك» أي في حق الجاهل كما فرض جريانها في حق المجتهد. ثم اشار الى كيفية جريان مقدمات الانسداد بالنسبة الى الجاهل بقوله: «بان انحصر المجتهد» في من يرى الانسداد «و» ان يحصل للعامي الجاهل المعرفة بعدم وجوب الاحتياط عليه و ذلك بان «لزم من الاحتياط» اما «المحذور» العقلي و هو الخلل في النظام «او لزم منه» أي من الاحتياط «العسر مع» فرض «التمكن» للعامي الجاهل «من ابطال وجوبه» أي ابطال وجوب الاحتياط بأدلة نفى العسر و «حينئذ كانت» تلك المقدمات «منتجة لحجيتها» أي منتجة لحجية رأي المجتهد الذي يرى الانسداد «في حقه» أي في حق الجاهل.
(١) توضيحه: ان قد اشكل على الرجوع الى من يرى الانسداد على نحو الحكومة باشكالين: اشكال يخصه، و اشكال مشترك بينه و بين الانسداد على الكشف، و قد اشار اليهما معا.

(٢) يشير الى الاشكال الثاني المشترك الورود بين الانسداد على الحكومة و على الكشف، و هو اختصاص حجية الظن - سواء كانت بحكم العقل او كانت بنحو الكشف عن حجية الظن شرعا عند الانسداد- بخصوص المجتهد الذي يرى الانسداد،
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٤٨
فتأمل (١).

و لا يصح للجاهل الرجوع اليه، لعدم جريان الانسداد في حق المقلد، و عدم شمول ادلة التقليد له. اما عدم تمامية مقدمات الانسداد في حقه على الكشف فواضح ايضا.
و اما عدم شمول ادلة التقليد له و ان كان نتيجة دليل الانسداد هي جعل الشارع الظن حجة عند الانسداد كما هو مبني القول بالكشف، فلان الظاهر من ادلة التقليد هو رجوع المقلد الى المجتهد، مع اشتراك المقلد مع المجتهد في ان كلا منهما موضوع للحكم. اما اذا كان الموضوع للحكم مما يختص بالمجتهد فغير مشمول لظاهر ادلة التقليد، مع ان الظاهر من ادلة التقليد كمقبولة ابن حنظلة و غيرها هو معرفة احكامهم مما ورد عنهم من الأحاديث، لا مطلق معرفة الحكم و لو بالانسداد، لظهور قوله عليه السلام- من نظر في حلالنا و عرف احكامنا- في النظر فيما ورد عنهم، و معرفة الحكم من ذلك الذي ورد عنهم دون مطلق معرفة الحكم و لو بالانسداد، و عليه فمعرفة الحكم بالانسداد مما تختص بخصوص من يرى الانسداد، و لا يكون رأيه حجة في حق المقلد، لعدم شمول ادلة التقليد لمثل ذلك.

و قد اشار الى عدم مساعدة ادلة التقليد على جواز رجوع الغير الى من يرى الانسداد و لو كان بنحو الكشف بقوله: «لعدم مساعدة ادلة التقليد ... الى آخر كلامه». و قوله: «و لو سلم» اشارة الى ان رأيه كون نتيجة الانسداد هي الحكومة دون الكشف.

(١) لعله اشارة الى ان مقدمات الانسداد و ان اقتضت ان حجية الظن - على الحكومة و على الكشف - مختصة بخصوص المجتهد الذى يرى الانسداد - إلما ان ادلة التقليد و أدلة جواز الافتاء و الاستفتاء تشمل تقليد من يرى الانسداد كما تشمل تقليد من يرى الانفتاح.

و توضيح ذلك: ان المتحصل من ادلة التقليد و جواز الافتاء و الاستفتاء. اما على الانفتاح فبناء على جعل الحكم المماثل هو جعل الحكم الذى ينتهى اليه رأى المجتهد

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٤٩

.....

من الخبر، و جعل الحكم الذى ينتهى اليه فى مورد الاصول العملية كالاستصحاب و البراءة الشرعية للمقلد ايضا، لدلالة ادلة التقليد و ادلة الافتاء و الاستفتاء على تنزيل المجتهد منزلة المقلد، فالحكم الذى ينتهى اليه رأى المجتهد هو حكم المقلد ايضا. و اما بناء على جعل الحجية فما كان منجزا عند المجتهد لو اصاب و معذرا له لو خالف هو منجز ايضا عند المقلد و معذر له. و منه يظهر انه لا مانع من تقليد من يرى الانسداد على الحكومة فضلا عن الكشف، لدلالة ادلة التقليد على التنزيل، فالظن سواء كان حجة بحكم العقل او كان حجة بجعل الشارع كان منجزا للمقلد و معذرا له كما هو كذلك بالنسبة الى المجتهد. و الحاصل: ان تنزيل رأى المجتهد بمنزلة رأى المقلد بواسطة ادلة التقليد و جواز الافتاء، لازمه كون رأى المجتهد رأى المقلد، سواء كان الدال على حجية رأى المجتهد هو العقل بناء على الحكومة او الشرع كما هو مبنى الكشف، فكل ما كان حجة على الحكم عند المجتهد - سواء كان غير مجعول شرعا كالقطع و الظن على الحكومة، او كان مجعولا شرعا بناء على الظن على الكشف - هو حجة عند المقلد.

و بعبارة اوضح: ان الاستفادة من ادلة جواز التقليد هو رجوع المقلد الى المجتهد فيما هو الحجية عند المجتهد، سواء كانت حجيتها بحكم العقل او بحكم الشرع، و الاستفادة منها ايضا هو تنزيل رأى المجتهد منزلة رأى المقلد بالنسبة الى ما كان حجة عند المجتهد. و منه يظهر عدم ورود الاشكال الاول على الحكومة، لعدم انحصار ادلة التقليد فى رجوع الجاهل بالحكم الى العالم بالحكم، بل الاستفادة منها هو كون رأى المجتهد رأى المقلد تنزيلا. و عدم ورود الاشكال الثانى على الحكومة، لان دليل الانسداد و ان لم يجر فى حق المقلد، إلما ان ادلة التقليد تثبت حجية رأى المجتهد للمقلد للتنزيل الاستفادة من ادلة التقليد. و عدم ورود الاشكال - ايضا - على الكشف، لان المراد من

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٥٠

إن قلت: حجية الشيء شرعا مطلقا لا توجب القطع بما أدى إليه من الحكم و لو ظاهرا، كما مر تحقيقه، و أنه ليس أثره إلا تنجز الواقع مع الاصابة، و العذر مع عدمها، فيكون رجوعه إليه مع انفتاح باب العلمى عليه أيضا رجوعا إلى الجاهل، فضلا عما إذا انسد عليه (١).

معرفة الحكم هو معرفته المطلقة لا - خصوص معرفته مما ورد عنهم من الاحاديث كما هو معرفة من يرى الانفتاح، بل المراد معرفة حكمهم من الحجية. و لعل النكتة فى ذكر النظر فى احاديثهم و معرفة احكامهم كونها فى قبال المعرفة من طريق القياس. و الله العالم.

(١) حاصله: ان ما تقدم فى وجه عدم شمول ادلة التقليد لتقليد من يرى الانسداد على نحو الحكومة هو كون الظاهر منها رجوع الجاهل بالحكم الى العالم بالحكم، و لذا كان تقليد من يرى الانسداد على نحو الحكومة غير مشمول لأدلة التقليد، لأن الانسداد على نحو الحكومة هو حجية الظن عقلا، و ليس هناك حكم شرعى لا واقعى و لا ظاهرى، بخلاف من يرى الانفتاح فانه له علم بالحكم اما

واقعا كما فيما اذا كان الحكم مستفادا من مثل التواتر او قلنا بالموضوعية في الامارات، او ظاهرا كما فيما اذا استفاد الحكم من مثل خبر الواحد، إلا ان هذا انما يتم حيث نقول بجعل الحكم الظاهري في موارد الامارات ... اما على القول بان المجعول فيها هو الحجية - كما هو رأى المصنف - فليس هناك حكم ظاهري مجعول، و عليه فلا ينبغي ان يكون تقليد من يرى الانفتاح مشمولاً لادلة التقليد ايضا في جل الفقه، لأن جل الفقه مما قام عليه الخبر الواحد و المجعول فيه هو الحجية دون الحكم الظاهري، فلا قطع للمجتهد في موارد الامارات بالحكم لا واقعا و هو ظاهر، و لا ظاهرا لعدم كون المجعول فيها هو الحكم الظاهري، بل المجعول فيها نفس الحجية و اثرها تنجز الواقع لو اصاب و العذر لو خالفت. و حيث لا حكم مقطوعا به لا واقعا و لا ظاهرا للمجتهد - الذى يرى الانفتاح في موارد الامارات - فيكون رجوع

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٥١

قلت: نعم، إلا أنه عالم بموارد قيام الحجّة الشرعية على الاحكام، فيكون من رجوع الجاهل إلى العالم (١).

الجاهل اليه في هذه الموارد من رجوع الجاهل بالحكم الى الجاهل بالحكم، لا من رجوع الجاهل بالحكم الى العالم بالحكم اما واقعا او ظاهرا.

و مما ذكرنا يظهر الاشكال ايضا في تقليد من يرى الانسداد من باب الكشف من هذه الناحية، لا من ناحية اختصاص موضوع الانسداد بمن يرى الانسداد - كما هو مبنى الاشكال المشترك بين الحكومة و الكشف - لأن المجعول شرعا بناء على الكشف هو حجية الظن شرعا بمعنى كونه منجزا عند الشارع لو اصاب و معذرا لو خالف، لا جعل الحكم الظاهري على طبق ما ادى اليه الظن.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «ان قلت حجية الشيء شرعا مطلقا» أى سواء بناء على الانسداد من باب الكشف او بناء على الانفتاح «لا توجب القطع بما ادى اليه من الحكم و لو ظاهرا» لان المجعول هو الحجية لا الحكم الظاهري «كما مر تحقيقه» فى مبحث الظن «و انه ليس اثره» أى ليس اثر الجعل فى المقامين بناء على كون المجعول فيهما هو الحجية «الا تنجز الواقع مع الاصابة و العذر مع عدمها» أى مع عدم الاصابة و ليس المجعول هو الحكم الظاهري، و على هذا «فيكون رجوعه اليه» أى رجوع الغير الى المجتهد غير مشمول لادلة التقليد حتى «مع انفتاح باب العلمى عليه ايضا» و يكون رجوع الغير حتى الى المجتهد الذى يرى الانفتاح «رجوعا الى الجاهل فضلا عما اذا انسده عليه» باب العلمى.

(١) توضيح الجواب: ان الاستفادة من ادلة التقليد ليس هو خصوص رجوع الجاهل بالحكم الى العالم به، بل رجوع الجاهل بالحجة شرعا الى العالم بها شرعا فى ما ورد عنهم، و حيث ان فى موارد الامارات و الاخبار الواردة عنهم عليهم السلام جعلاً شرعياً غايته انه للحجية فهناك مجعول شرعى لمن يرى الانفتاح. و اما الانسداد فعلى الحكومة لا جعل شرعى و لكن هناك حجة بدليل العقل، و على الكشف فهناك جعل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٥٢

إن قلت: رجوعه إليه فى موارد فقد الامارة المعتبرة عنده التى يكون المرجع فيها الاصول العقلية، ليس إلا الرجوع إلى الجاهل (١).

قلت: رجوعه إليه فيها إنما هو لاجل اطلاعه على عدم الامارة الشرعية فيها، و هو عاجز عن الاطلاع على ذلك، و أما تعيين ما هو

شرعى لحجية الظن. و الاستفادة من ادلة التقليد هو معرفة الحجية المجعولة فى احاديثهم و جعل مطلق الحجية و لو بنحو الانسداد، كما يدل على ذلك قوله عليه السلام فى المقبولة:

(من نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا) فان المراد من معرفة احكامهم هو معرفة الحجية فى موارد احاديثهم لا معرفة الحكم الظاهري. و الى هذا اشار بقوله: «قلت نعم إلا انه عالم بموارد قيام الحجية الشرعية على الاحكام» و على هذا تشمله ادلة التقليد «فيكون»

رجوع الغير اليه «من رجوع الجاهل الى العالم».

(١)

[الاشكال في رجوع الجاهل الى المجتهد في مورد الاصول العقلية]

حاصله الاشكال في رجوع الجاهل الى المجتهد في مورد الاصول العقلية كقبح العقاب بلا بيان و مورد الاحتياط في الشبهة الحاكم به العقل.

و بيان الاشكال: ان في هذه الموارد انه لا علم للمجتهد بالحكم الشرعى لا واقعا و لا ظاهرا، اما واقعا فلأنه فرض الشك في الحكم الواقعى، و اما ظاهرا فلأن المفروض ان لا جعل من الشارع في مورد الاصول العقلية لا للحكم الظاهرى في موردها، و لا جعل الشارع ايضا لحجية نفس هذه الاصول العقلية، بل الحاكم بها هو العقل، و لازم ذلك عدم علم المجتهد في مورد هذه الاصول بالحكم لا واقعا و لا-ظاهرا، و حيث لا-علم له بالحكم كذلك فيكون رجوع الغير اليه من رجوع الجاهل بالحكم الى الجاهل بالحكم، لا من رجوعه الى العالم بالحكم.

و قد اشار الى كون الاشكال في مورد الاصول العقلية بقوله: «التى يكون المرجع فيها» أى فى هذه الموارد التى لا اماره شرعية معتبرة فيها بحيث يكون المرجع فيها هى «الاصول العقلية». و اشار الى ان هذا الرجوع هو من رجوع الجاهل الى الجاهل لا الى العالم بقوله: «ليس إلّا الرجوع الى الجاهل».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٥٣

حكم العقل و أنه مع عدمها هو البراءة أو الاحتياط، فهو إنما يرجع إليه، فالمتبع ما استقل به عقله و لو على خلاف ما ذهب إليه مجتهد (١)،

(١) توضيحه: انه ان قلنا انه يجوز التقليد فى المسألة الاصولية كما يجوز فى المسألة الفرعية، و قلنا بانه لا فرق فى التقليد فى الرجوع الى الغير بين مورد ثبوت الحكم و مورد ثبوت عدم الحكم فى المسألة الاصولية، فلا-مانع من التقليد هنا لأنه تقليد فى المسألة الاصولية، و موردها ثبوت عدم الحكم الفعلى بحكم العقل.

هذا بالنسبة الى حكم الشك فى الحكم الفعلى فى مورد الاصول العقلية.

و اما بالنسبة الى حكم العقل فى هذه الموارد هل هو ان الاصل عند العقل هو البراءة او الاحتياط؟ .. فلا رجوع للمقلد فى ذلك الى المجتهد، بل يرجع الى ما يحكم به عقله من انه هو البراءة او الاحتياط.

و الحاصل: ان هنا مقامين: مقام تعيين كون المورد من موارد الاصول العقلية، و مقام كون الاصل فى المقام أى شىء هو؟ و فى المقام الاول لا مانع من جواز التقليد لأنه تقليد فى الحكم الاصولي، و فى المقام الثانى لا وجه للتقليد بل المقلد يرجع الى حكم عقله. و اما اذا قلنا بانه لا دلالة لادلة التقليد على جوازه فى المسألة الاصولية ...

فنقول: ان المناط فى جواز التقليد هو عجز المقلد عن معرفة وظيفته فى مقام الشك فى الحكم الفعلى، و حيث انه شاك فى الحكم الفعلى و عاجز عن رفع شكه فله الرجوع الى القادر على رفع شكه، و لذلك كان له الرجوع الى المجتهد بهذا المقدار و هو انه لا حكم فعلى فى المقام، و اما حكم العقل حيث لا تكون للحكم فعليه هل هو البراءة او الاحتياط فلا رجوع فيه من المقلد الى المجتهد، بل اللازم على المقلد رجوعه الى ما يحكم به عقله فى المقام و انه هل هو البراءة او الاحتياط؟

و قد اشار المصنف الى تقليد الغير للمجتهد فى مورد الاصول العقلية فى المقام الاول بقوله: «رجوعه اليه» أى رجوع المقلد الى المجتهد «فيها» أى فى موارد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٥٤

فافهم (١).

الأصول العقلية «انما هو لاجل اطلاعه» أى لاجل اطلاع المجتهد «على عدم الامارة الشرعية فيها» وانه من موارد الأصول العقلية «و هو عاجز عن الاطلاع على ذلك» أى ان المقلد عاجز عن معرفة انه لا اماره شرعية فى المقام وانه من موارد الأصول العقلية. و اشار الى انه لا وجه للتقليد فى تعيين ما هو الاصل العقلى الجارى فى تلك الموارد وانه هل هو البراءة او الاحتياط، وانه لا بد من رجوع المقلد الى ما يراه عقله بقوله: «و اما تعيين ما هو حكم العقل وانه مع عدمها» أى مع عدم الامارة الشرعية ما ذا يحكم العقل به من حيث ان الاصل عنده هل «هو البراءة او الاحتياط فهو انما يرجع اليه» أى انما يرجع الى نفس المقلد «فالمتمتع ما استقل به عقله» أى عقل المقلد «و لو» كان «على خلاف ما ذهب اليه مجتهد».

(١) لعله اشارة الى أنه انما يصح للمقلد الرجوع الى ما يحكم به عقله من البراءة او الاحتياط حيث يكون المقلد ممن يعرف قبح العقاب بلا بيان، و يعرف العلم الاجمالي، او شغل الذمة اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني، و يعرف موارد هما. و فرض المقلد كذلك فرض كونه مجتهدا بهذا المقدار و هو خلف. و اما العامى الذى لا يعرف شيئا و لم يقرأ و لم يكتب فكيف يعقل له ان يرجع الى ما يحكم به عقله؟

او انه اشارة الى انه بناء على عدم صحة التقليد فى المسألة الاصولية، بدعوى ان اثر المسألة الاصولية هو التمكن من الاستنباط، و حيث المفروض عدم قدرة المقلد على الاستنباط فلا اثر للتقليد فى المسائل الاصولية. و اما رجوع المقلد الى المجتهد لعجزه عن رفع شكه فى وجود الامارة او الحجته الشرعية و عدمهما فله الرجوع الى المجتهد بمناط ان للمقلد الرجوع الى المجتهد فى كل ما يعجز عنه.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٥٥

و كذلك لا-خلاف و لا إشكال فى نفوذ حكم المجتهد المطلق إذا كان باب العلم أو العلمى له مفتوحا، و أما إذا انسد عليه بابهما ففيه إشكال على الصحيح من تقرير المقدمات على نحو الحكومة (١)، فإن مثله كما

فرد عليه: ان هذا انما يتم حيث يلتفت المقلد فيشكك، اما اذا لم يلتفت فلا شك عنده حتى يحصل له العجز فيرجع الى المجتهد. فالحق فى الجواب ان يقال: ان ادلة التقليد و ادلة جواز الافتاء و الاستفتاء مرجعها الى تنزيل علم المجتهد و ظنه و شكه منزلة علم المقلد و ظنه و شكه، و نتيجة ذلك جواز رجوع المقلد الى المجتهد فى كل ما يراه، سواء كان انفتاحيا او انسداديا، و سواء كان فى الأصول العقلية او فى الأصول الشرعية، من غير فرق اصلا، كما تقدمت الاشارة الى ذلك فى شرح قوله فتأمل السابق. و الله العالم.

(١)

[نفوذ قضاء المجتهد المطلق الانفتاحى]

لا يخفى انه يريد ان يتكلم فى ثبوت منصب القضاء، هل هو للمجتهد المطلق او يشمل المتجزى؟ و لما كان دليل ذلك هو الاخبار لا غير ... فلذا لا بد من التكلم فيها و انها هل لها دلالة على الشمول ام لا؟ و اما التقليد فحيث انه لا ينحصر دليبه بالاخبار فلذا كان خارجا عن المقام.

و يتكلم ايضا بعد ثبوت الجعل لمنصب القضاء لمن يرى الانفتاح، فهل يشمل الجعل من يرى الانسداد ام لا؟

ثم لا يخفى ان الاصل عدم ثبوت منصب القضاء للمجتهد، و الاصل عدم نفوذ رأيه على غيره فى القضاء. و الاصل و ان كان كذلك

في التقليد: أي ان الاصل عدم صحة رجوع الجاهل الى المجتهد المطلق، و الاصل عدم نفوذ رأى المجتهد المطلق على الجاهل، إلا ان أدلة جواز التقليد غير منحصرة في الاخبار كما سيأتي الاشارة اليها ان شاء الله تعالى. بخلاف ثبوت منصب القضاء للمجتهد فانه منحصر في الاخبار، كصحيح ابي خديجة الذي ورد فيه: (انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٥٦

.....

فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضيا[٢٥] و روايته الاخرى- و هي حسنة- و فيها (اجعلوا بينكم رجلا قد عرف حلالنا و حرامنا فاني قد جعلته عليكم قاضيا)[٢٦] و مقبولة عمر بن حنظلة و فيها (ينظر الى رجل منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حكما، فاني قد جعلته عليكم حاكما، فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل فانما بحكم الله استخف ...) الى آخر الحديث. و لا- اشكال بحسب هذه الروايات في ثبوت منصب القضاء و نفوذ حكم المجتهد المطلق الذي يرى الانفتاح. اما المجتهد المطلق فلوضوح ان المراد من معرفة احكامهم هو معرفتها بالقوة لتحقق الملكة عنده القادر بها على معرفة كل حكم اراد استنباطه و اراد معرفته بالفعل، فجعل منصب القضاء للمجتهد المطلق الذي يرى الانفتاح مما لا اشكال فيه، لصراحة قوله عليه السلام- (فلينظر الى رجل منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا)- على جعل الحاكم الذي اخذ حكمه من النظر فيما ورد عنهم من الحلال و الحرام و هو المجتهد المطلق .. و اما المتجزئ فسيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى.

و لكن الاشكال في ثبوت منصب القضاء للمجتهد المطلق الذي يرى الانسداد من باب الحكومة.
و اما من يراه على نحو الكشف، فان قلنا ان الظاهر من قوله عليه السلام من عرف احكامنا هو معرفة الحكم المجعول منهم مطلقا- سواء الحكم الفرعي او الاصولي- فلا اشكال في شمول الروايات له و ثبوت منصب القضاء له و نفوذ حكمه. و ان قلنا بان المنصرف من قوله عليه السلام من عرف احكامنا هو معرفة خصوص الحكم الفرعي
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٥٧

أشرت آنفا ليس ممن يعرف الاحكام، مع أن معرفتها معتبرة في الحاكم، كما في المقبولة (١)، إلا أن يدعى عدم القول بالفصل، و هو و إن كان غير

ففي ثبوت منصب القضاء له و نفوذ حكمه اشكال، كالاشكال في ثبوت المنصب لمن يرى الانسداد على نحو الحكومة. و حيث كان الانسداد على نحو الحكومة هو القدر المتيقن في الاشكال لذلك خصه بالذكر.

و قد اشار الى ثبوت المنصب للمجتهد المطلق الذي يرى الانفتاح بقوله:
«و كذلك لا- خلاف و لا- اشكال في نفوذ حكم المجتهد المطلق اذا كان باب العلم و العلمي له مفتوحا». و اشار الى الاشكال في ثبوت المنصب لمن يرى الانسداد على نحو الحكومة بقوله: «و اما اذا انسده عليه بابهما» أي باب العلم و العلمي «ففيه اشكال» أي ان الاشكال في ثبوت المنصب لمن يرى الانسداد «على الصحيح من تقرير المقدمات على نحو الحكومة» و الوجه في قوله على الصحيح ظاهر، لان رأيه (قدس سره) هو كون نتيجة مقدمات الانسداد هي الحكومة دون الكشف.

(١)

[الاشكال في نفوذ قضاء المجتهد الانسدادى على الحكومة]

حاصل الاشكال في ثبوت منصب القضاء لمن يرى الانسداد على نحو الحكومة:

ان الظاهر من المقبولة و غيرها من الروايات الدالة على جعل منصب القضاء للمجتهد هو معرفة احكامهم، اما بجعل الحكم على طبق ما ورد عنهم من الروايات الحاكية لكلامهم، او بجعل الحجية المنجزة و المعذرة، و لا جعل من الشارع في مورد الانسداد على نحو الحكومة لا للحكم على طبق الظن و لا للظن في التنجيز و التعذير، لأن حجية الظن الانسدادي من باب الحكومة انما هو لحكم العقل بحجيته و لا دخل للشارع في جعله اصلا، و على هذا فلا يكون مشمولاً للروايات الدالة على جعل منصب القضاء لمن يرى الانسداد من باب الحكومة.

و الى هذا اشار بقوله: «فان مثله» أى ان مثل من يرى الانسداد من باب الحكومة «كما اشرت آنفًا» أى في مقام الاشكال في تقليده من حيث عدم شمول الروايات له لانه «ليس ممن يعرف الاحكام» كما عرفت «مع ان معرفتها» أى مع بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٥٨

بعيد، إلا أنه ليس بمثابة يكون حجة على عدم الفصل (١)، إلا أن يقال بكفاية انفتاح باب العلم في موارد الاجماع و الضروريات من الدين

ان معرفة الاحكام- اما بنحو التنجيز، او بنحو جعل الحكم على طبق الامارة مما قد دل عليها الروايات، كظاهر قوله عليه السلام في المقبولة و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا و مثل ذلك في غير المقبولة- يدل على جعل المنصب لمن عرف الاحكام باحد النحويين على الخلاف في الحجية. و على كل فالمعرفة المذكورة «معتبرة في الحاكم كما في المقبولة» و غيرها من الروايات. (١) حاصله: ان دعوى عدم القول بالفصل عندهم بين المجتهد الذى يرى الانفتاح و المجتهد الذى يرى الانسداد- و لو بنحو الحكومة- غير بعيدة، لانه لم يظهر من احد استثناء المجتهد الذى يرى الانسداد بنحو الحكومة عن منصب القضاء. إلا ان دعوى عدم القول بالفصل لا- تفيد، لان عدم القول بالفصل ليس من دعوى الاجماع، بل المفيد هو دعوى القول بعدم الفصل التى مرجعها الى دعوى الاجماع على عدم الفصل، و الفرق بينهما واضح. و من الواضح ايضا ان عدم القول ليس هو قولاً بالعدم و لا يستلزمه. و ينبغى ان لا يخفى انه انما لم يستبعد فى المقام دعوى الاجماع كما استبعده فى مقام التقليد لمن يرى الانسداد على نحو الحكومة، هو ان الموضوع فى التقليد هو العالم بالحكم، و الانسدادي على الحكومة لا علم له بالحكم لا واقعا و لا ظاهرا لا فى الحكم الفرعى و لا فى الحكم الاصولي، لان حجيته من باب حكم العقل، و حيث ان المسألة مستحدثة فلا وجه لدعوى الاجماع فيها. و هذا بخلاف المقام و هو القضاء فان موضوعه من عرف احكامهم أى جملة منها، و هذا المقدار هو الموضوع لنفوذ قضاء المجتهد و ان كان الحكم الذى يحكم به لم يستنبطه من حجة مجعولة، بل كان مستنبطاً مما قام العقل على حجيته كالقطع. فدعوى الاجماع فى المقام ترجع الى الاجماع على ان الموضوع لنفوذ حكم المجتهد هو معرفة جملة من الاحكام، و ان لم يكن الحكم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٥٩

أو المذهب، و المتواترات إذا كانت جملة يعتد بها، و إن انسداد باب العلم بمعظم الفقه، فإنه يصدق عليه حينئذ أنه ممن روى حديثهم (عليهم السلام) و نظر فى حلالهم (عليهم السلام) و حرامهم (عليهم السلام): و عرف احكامهم عرفاً حقيقة (١).

الذى يحكم به مستنبطاً عن حجة مجعولة. فكون المسألة من المسائل المستحدثة لا تضر بعد ان كان مرجع الاجماع هو ان الموضوع للنفوذ هو معرفة جملة من الاحكام، و لذلك لم يستبعد دعوى الاجماع فى المقام كما نفاها فى مقام التقليد .. و الحاصل: ان التقليد رجوع الجاهل بالحكم الى العالم بالحكم، و القاضى هو جعله قاضياً لقيام الحجة عنده بالحكم. و سيأتى التنظر منا فى ما قاله (قدس سره).

و قد اشار (قدس سره) الى عدم البعد فى دعوى عدم القول بالفصل بقوله:

«و هو» أى ادعاء عدم القول بالفصل «و ان كان غير بعيد». و اشار الى انه غير مقيد لعدم كونه اجماعا بقوله: «إلّا انه ليس بمثابة يكون حجة على عدم الفصل» أى انه ليس هو قولاً بعدم الفصل، و النافع هو القول بعدم الفصل، لا عدم القول بالفصل.

إلّا ان يقال: ان دعوى كون الموضوع للقضاء هو معرفة جملة من الاحكام، و ان لم يكن الحكم الذى يحكم به مستنبطاً عن حجة، لا تخلو عن اشكال، لان السبب فى الارجاع الى الناظر هو كونه ممن يعرف الحجة الواردة عنهم على الحكم لا انه له الموضوعية.

(١) حاصله: ان من يرى الانسداد انما يراه فى معظم الاحكام، و إلّا فجملة من الاحكام لا انسداد فيها قطعاً، كالاحكام التى دلت عليها الاخبار المتواترة، و الاحكام التى كانت من ضروريات الدين كوجوب الصلاة و الصوم، او من ضروريات المذهب كمتعة النكاح و الحج، و الاحكام التى قامت عليها الاجماع القطعية. و هذه الاحكام المستفاد من الادلة الثلاثة المذكورة بها يحصل الموضوع فى بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٦٠

و أما قوله (عليه السلام) فى المقبولة فإذا حكم بحكمنا فالمراد أن مثله إذا حكم كان بحكمهم حكم، حيث كان منصوباً منهم، كيف و حكمه غالباً يكون فى الموضوعات الخارجية، و ليس مثل ملكية دار لزيد أو زوجية

جعل منصب القضاء لمن يرى الانسداد، لانه بمعرفته لهذه الاحكام يصدق عليه انه عرف احكامنا، لوضوح ان المراد من معرفة احكامهم ليس معرفة جميع احكامهم، لعدم حصول ذلك لاحد اصلاً من المجتهدين الذين يرون الانفتاح و لا غيرهم من اهل الانسداد، فلا بد و ان يكون المراد بمعرفة احكامهم معرفة جملة منها. و اذا تحقق الموضوع لمن يرى الانسداد كان حاكماً بجعل الشارع، و كان حكمه نافذا لشمول الروايات له بعد تحقق موضوعها فيه، فله الحكم و القضاء و ان كان حكمه فى مورد القضاء مستنداً الى الظن الانسدادى.

و الحاصل: ان الموضوع فى الروايات لجعل منصب القضاء للمجتهد هو ان يصدق عليه انه ممن روى حديثهم كما فى بعض الروايات، و ان يصدق عليه انه ممن نظر فى حلالهم و حرامهم، و ان يصدق عليه انه ممن عرف احكامهم. و لا اشكال ان من حصل جملة من احكامهم من الطرق الثلاثة المذكورة يصدق عليه العناوين المزبورة صدقاً حقيقياً عند العرف، فيكون مشمولاً للروايات و ان كان يرى الانسداد فى معظم الفقه.

إلّا ان يدعى ان الظاهر من الجعل انه يعرف احكامهم و حلالهم و حرامهم مما ورد عنهم لا من الانسداد، فليست معرفة احكامهم من باب الموضوعية. و اما ان معرفة جميع احكامهم لا تحصل لاحد حتى المجتهدين الذين يرون الانفتاح لا يوجب الموضوعية، لقدرة المجتهد الانفتاحى على معرفة الحكم من ما ورد عنهم عليهم السلام متى اراده بخلاف الانسدادى. و عبارة المتن واضحة.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٦١

امراً له من احكامهم (عليهم السلام) فصحة إسناد حكمه إليهم (عليهم السلام) إنما هو لاجل كونه من المنسوب من قبلهم (١).

(١) حاصله: الاشارة الى ما يمكن ان يكون منافياً لما ادعاه من صدق الموضوع على من يرى الانسداد .. و توضيح ذلك: ان ما ذكرت من ان من حصل جملة من الاحكام بالطرق الثلاثة و هى المتواترات و الاجماع القطعية و الضروريات، يصدق عليه انه عرف احكامهم و نظر فى حلالهم و حرامهم، إلّا انه ينافيه قوله عليه السلام فى المقبولة- فاذا حكم بحكمنا- فان ظاهره كون ما يحكم به بين المتنازعين هو حكمهم، و لازم ذلك كون الحكم الذى يحكم به بينهم مجعولاً- اما بنفسه بناء على جعل الحكم على طبق مؤدى الامارات، او كون المجعول ما ينجزه بناء على كون المجعول هو الحجية. و على هذا فتكون هذه الفقرة مبيّنة للموضوع الذى به تكون الروايات صادقة على من له منصب القضاء، و حينئذ لا بد من خروج من يرى الانسداد عن منصب القضاء حيث يكون قضاؤه مستنداً الى ظنه الانسدادى، و هذا هو محل الاشكال فى المقام لا حكم من يرى الانسداد- على غير الحكومة- المستند حكمه الى المتواترات

او الاجماعات أو الضروريات.

و الحاصل: انه بموجب هذه الفقرة و هي قوله عليه السّلام: فاذا حكم بحكمنا، يكون الموضوع تعبداً بذلك، فالموضوع على هذا هو من عرف احكامهم بحيث يكون حكمه في مورد القضاء حكمهم، و لازم ذلك خروج من يرى الانسداد عن الروايات، لوضوح عدم كون حكمه المستند الى ظنه الانسدادى على الحكومة [٢٧] هو

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٦٢

.....

حكمهم عليهم السّلام، لوضوح عدم جعل الشارع لذلك الحكم، و لا للحجة القائمة عليه.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و اما قوله عليه السّلام في المقبولة فاذا حكم بحكمنا» بان يدعى منافاته لما مرّ من تحقق موضوع منصب القضاء لمن يرى الانسداد بنحو الحكومة.

و الجواب عنه: ان المراد من كون حكمه حكمهم عليهم السّلام ليس كون الحكم الذى يحكم به مستندا اليهم عليهم السّلام، بل المراد من نسبة حكمه اليهم عليهم السّلام لأنه حكم من جعلوه قاضيا و حاكما، فان جعله حاكما و قاضيا معناه جعل النيابة له عنهم عليهم السّلام فى القضاء، و من الواضح ان النائب المجعل من قبل من له الامر يصح نسبة جميع احكامه الى من جعله حاكما و قاضيا بالنيابة عنه.

و يدل على كون المراد من نسبة حكم الحاكم اليهم هو ما ذكرناه، من ان مورد المنازعات كلها او جلّها موضوعات خارجية جزئية، و حكم الشارع انما هو فى الشبهات الحكمية الكلية لا فى الموضوعات الخارجية الجزئية، لبداهة ان حكم الحاكم - فى كون هذه الدار المتنازع فيها هي لزيد، او الزوجة المتنازع فيها هي زوجة عمر - ليس هذا هو حكم الامام عليه السّلام حتى لو كان المجتهد الحاكم ممن يرى الانفتاح، و لا اشكال ان حكم هذا الحاكم مشمول لقوله عليه السّلام حكم بحكمنا، و انما تصح نسبة هذا الحكم اليهم عليهم السّلام لما ذكرنا: و هو كونه حكم من جعلوه نائبا عنهم عليهم السّلام.

ينبغي ان لا- يخفى ان كون المتنازع فيه غالبا من الشبهات الموضوعية لا يقتضى ما ذكره من الجواب، لانه لا بد للقاضى من معرفة المدعى و المدعى عليه، و معرفة من عليه اليمين و كيفية اليمين و مقدار ما يلزم به من كيفية اليمين.

و الحاصل: ان كون المراد من نسبة الحكم اليهم هو كون الحاكم مجعولا منهم خلاف الظاهر من قوله عليه السّلام حكم بحكمنا، و ما استدلل له يكون الحكم غالبا فى الشبهات الموضوعية، فان معرفة الشبهة الموضوعية - من كون الدار لزيد أو الزوجة لعمر - بعد معرفة الحاكم بموازين القضاء، و انه من المدعى و من المدعى عليه، و ما

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٦٣

و أما التجزى فى الاجتهاد ففيه مواضع من الكلام (١):

هو مورد التداعى، و نحو ذلك من موارد انطباق الشبهة الحكمية .. فلا يتم الاستدلال المزبور.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «فالمراد ان مثله اذا حكم كان بحكمهم» عليهم السّلام قد «حكم حيث كان منصوبا منهم» لا لان نفس حكمه حكمهم عليهم السّلام، بل هو من باب كون حكم النائب هو حكم المنوب عنه. و اشار الى الدليل على ذلك بقوله:

«كيف» أى كيف يكون المراد من نسبة حكمه اليهم هو كون نفس حكمه حكمهم «و» الحال ان «حكمه غالبا يكون فى الموضوعات الخارجية» الجزئية و ليس للشارع حكم فى الموضوعات الخارجية الجزئية «و» ذلك لوضوح انه «ليس مثل» حكمه فى المنازعة فى ملكية دار انها مملوكة لاي المتنازعين هو من احكامهم عليهم السّلام، فحكم الحاكم ب «ملكية دار لزيد» لا لعمر و «أو» حكمه فى

«زوجية امرأة له» لا لعمره وليس هو «من احكامهم عليهم السلام».

فظهر ان الوجه في نسبة حكم الحاكم اليهم عليهم السلام هو ما ذكرنا من كونه نائبا عنهم و منصوبا منهم، لا كون الحكم الذي يحكم به هو بنفسه من احكامهم عليهم السلام، و لذا قال (قدس سره): «فصححة اسناد حكمه» أى صححة اسناد حكم الحاكم «اليهم عليهم السلام» انما هو لاجل كونه من المنسوب من قبلهم» و على هذا فلا تكون الفقرة المذكورة مقيدة للموضوع، فلا تكون منافية لما ذكرنا من تحقق الموضوع لمن يرى الانسداد بمعرفته جملة من احكامهم بواسطة المتواترات و الضروريات و الاجماعات القطعية.

(١)

[التجزى في الاجتهاد]

لا يخفى ان المواضع التي مرت في الاجتهاد المطلق اربعة: امكانه، و حجية رأى المجتهد المطلق على نفسه، و حجية رأيه بالنسبة الى غيره أى جواز تقليده، و كونه له منصب القضاء و فصل الخصومات.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٦٤

الاول: فى إمكانه، و هو و إن كان محل الخلاف بين الاعلام إلا أنه لا ينبغي الارتياح فيه، حيث كانت أبواب الفقه مختلفة مدركا، و المدارك متفاوتة سهولة و صعوبة، عقلية و نقلية، مع اختلاف الاشخاص فى الاطلاع عليها، و فى طول الباع و قصوره بالنسبة إليها، فرب شخص كثير الاطلاع و طويل الباع فى مدرك باب بمهارته فى النقلات أو العقليات، و ليس كذلك فى آخر لعدم مهارته فيها و ابتائه عليها، و هذا بالضرورة ربما يوجب حصول القدرة على الاستنباط فى بعضها لسهولة مدركه أو لمهاره الشخص فيه مع صعوبته، مع عدم القدرة على ما ليس كذلك (١)، بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادة

و هذه المواضع الاربعة - أيضا - موجودة فى تجزى الاجتهاد: الاول: فى إمكانه.

الثانى: فى حجية رأيه بالنسبة الى نفسه. الثالث: فى جواز تقليده. الرابع: فى قضائه و نفوذ حكمه.

(١)

[استدلال المصنف (قده) على إمكانه]

وقع الكلام فى امكان التجزى، و هذا على العكس من الكلام فى امكان المطلق، فان دعوى عدم امكان المطلق مرجعها الى ان الممكن هو التجزى دون المطلق، و على خلافه دعوى عدم امكان التجزى فان مرجعها الى ان الممكن هو الاجتهاد المطلق دون التجزى. فان امكان الاجتهاد - بما هو - مما لا ريب فيه و لم يقع خلاف فى أصله، و انما الخلاف فى امكان المطلق منه - كما مر فيه، و فى امكان التجزى كما هو محل الكلام هنا.

و قد استدلى المصنف على إمكانه بوجهين:

الاول: شهادة الوجدان بان الاجتهاد - و هو القدرة على استنباط الحكم من مدركه - مختلف بحسب اختلاف المدارك من حيث السهولة او الصعوبة لفظية او عقلية.

اما المدرك اللفظى السهل فمثل استنباط الحكم من الكتاب، فانه لا يتوقف على اكثر من معرفة حجية الظواهر و معرفة ظاهر الكتاب.

و اما المدرك اللفظى الصعب

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٦٥

فمثل استنباط حكم الكر الذي كانت الاخبار فيه مختلفة، فانه مع توفقه زيادة على معرفة حجية الظاهر يتوقف على معرفة حجية الخبر، ومعرفة التعارض بين الاخبار، ومعرفة أحكام التعارض، وبعض الجهات الأخر كالرطل العراقي والرطل المدني، فكون حكم الكر من المسائل الصعبة واضح لمن اراد استنباط حكم الكر.

واما المدرك العقلي السهل فمثل دوران الامر بين المحذورين، فان كون حكم العقل فيه هو التخيير مما يدركه العقل بسهولة. واما المدرك العقلي الصعب فمثل استنباط حكم صحة الصلاة في المكان المغصوب او بطلانها المتوقف على معرفة مسألة اجتماع الامر والنهي في الواحد ذي الوجهين، وهي من المسائل العويصة التي لا تزال محل الخلاف بين الاعلام.

هذا من ناحية الاختلاف في نفس استنباط الحكم عن مدركه من حيث السهولة والصعوبة.

واما الاختلاف من ناحية المستنبط فهو من حيث اختلافهم في سعة الاطلاع وقلته و اختلافهم من ناحية عمق النظر وعدم عمقه.

والحاصل: ان الوجدان شاهد- ايضا- على اختلاف الاشخاص من جهة طول الباع وقصره، و اختلافهم في العقلية والنقلية، فرب شخص طويل الباع في العقلية قصير الباع في النقلية وبالعكس.

وبعد شهادة الوجدان باختلاف المسائل المستنبطة، و اختلاف المستنبطين انفسهم، يظهر واضحا امكان تجزى الاجتهاد لسهولة الاحكام المستنبطة من المدارك الواضحة، وسهولة الاستنباط لبعض الاحكام عند من كان له سعة الاطلاع في النقلية، او بعد الغور في المسائل العقلية.

ومما ذكرنا يظهر انه ربما يكون لبعض القدرة على استنباط بعض الاحكام دون بعضها، وهذا هو معنى تجزى الاجتهاد.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٦٦

غير مسبوق بالتجزى، للزوم الطفرة (١). و بساطة الملكة وعدم قبولها التجزئة، لا تمنع من حصولها بالنسبة إلى بعض الابواب، بحيث يتمكن

و المتحصل من هذا الدليل هو ان الاجتهاد عبارة عن مدارك متعددة مختلفة، و يختلف ايضا من ناحية المستنبط من حيث سعة الاطلاع و من حيث عمق النظر، و اذا كان كذلك فلا محالة يكون تجزى الاجتهاد موجودا بالفعل.

وقد اشار الى اختلاف المسائل نفسها- سهولة و صعوبة- بقوله: «حيث كانت ابواب الفقه مختلفة مدركا و المدارك متفاوتة سهولة و صعوبة عقلية و نقلية». و اشار الى الاختلاف من ناحية الاشخاص بقوله: «مع اختلاف الاشخاص في الاطلاع ...

الى آخر الجملة». و اشار الى ان هذا الاختلاف من هاتين الجهتين يستلزم تجزى في الاجتهاد بقوله: «و هذا بالضرورة ربما يوجب حصول القدرة على الاستنباط في بعضها لسهولة مدركه ... الى آخر الجملة».

(١) هذا هو الوجه الثاني على امكان التجزى. و حاصله: ان الاجتهاد المطلق امر تدريجي الحصول، و اذا ثبتت تدريجته فالعقل يحكم بضرورة التجزى في الاجتهاد، لحكم العقل باستحالة الطفرة في كل امر تدريجي. و لا فرق بين حكمه باستحالة الطفرة في المسافة الخارجية و بين الطفرة في الاجتهاد في ابواب الفقه، و كما ان الطفرة في المسافات محال لاستلزامها الخلف، من ناحية فرض كون الحصول في المكان الاخير متوقفا على الحصول قبله في المكان المتقدم عليه، أو لزوم حصول المعلول من دون بعض ما يتوقف عليه علته، فان الحصول في المكان المتقدم من بعض ما يتوقف عليه الحصول في المكان المتأخر، و الحال كذلك في كل امر تدريجي.

ومما ذكرنا يظهر: ان الطفرة محال في حصول الاجتهاد المطلق من دون حصول التجزى قبله لكون كل منهما امرا تدريجيا.

و اما كون الاجتهاد تدريجيا فلما اشرنا اليه من ان استنباط بعض الاحكام يتوقف على مسائل تتوقف بعضها على بعض، فان استنباط

حكم الكر يتوقف على معرفة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٦٧

.....

أحكام التعارض المتوقفة على حجية الظواهر اولا و حجية الخبر ثانيا. و مثل تعارض الاخبار الظاهر بعضها في وجوب الظهر و بعضها في وجوب الجمعة في زمان الغيبة، فانه يتوقف معرفة الحكم في مثل هذه المسألة على حجية الظواهر اولا، و كون الامر ظاهره الوجوب ثانيا، و معرفة أحكام التعارض ثالثا. و من الواضح ان الامور المتوقف بعضها على بعض تدريجية. و بعد ثبوت كون الاجتهاد المطلق امرا تدريجيا يستحيل حصوله من دون حصول التجزى قبله، و إلا لزم الطفرة و هي محال.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادة غير مسبوق بالتجزى للزوم الطفرة» و لا يخفى انه لا منافاة بين قوله عادة و بين كونه برهانا عقليا يستلزم الطفرة التي هي محال بحكم العقل، لان المراد من قوله عادة هو طبيعته الانسان التي تكون معرفتها للاشياء على نحو التدريج.

و ينبغي ايضا التنبيه على امر: و هو ان الاجتهاد بناء على كونه هو الملكة هل ان التدريجية فيها من جهة اختلاف المطلق من الاجتهاد للتجزى من ناحية الشدة و الضعف او الكثرة و القلة.

و بعبارة اخرى: ان الاجتهاد المطلق هل هو عبارة عن ملكة واحدة قوية و التجزى هو الملكة الضعيفة؟ او ان الاجتهاد المطلق هو عبارة عن ملكات متعددة كثيرة و التجزى عبارة عن ملكات قليلة؟

و الحاصل: ان التشكيك في الاجتهاد هل هو من التشكيك في الشدة و الضعف؟

او انه من التشكيك في الزيادة و النقص؟

و ربما يكون الظاهر من المصنف هو الاول، و لكن الوجدان شاهد بان من الثاني، لبداية كون الاجتهاد المطلق ملكات متعددة، لان معرفة المدارك اللفظية غير معرفة المدارك العقلية، و لا ينافى تعدد الملكات بساطة الملكة و هو واضح، لعدم المانع من تعدد الامور البسيطة، و قولهم ان البسيط لا يتشظى و لا يتكرر لازمه كون كل واحدة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٦٨

بها من الاحاطة بمداركه، كما اذا كانت هناك ملكة الاستنباط في جميعها، و يقطع بعدم دخل ما في سائرهما به أصلا، أو لا يعتنى باحتماله لاجل الفحص بالمقدار اللازم الموجب للاطمئنان بعدم دخله، كما في الملكة المطلقة، لبداية أنه لا يعتبر في استنباط مسألة معها من الاطلاع فعلا على مدارك جميع المسائل، كما لا يخفى (١).

من هذه الملكات لانها بسيطة لا تشظى و لا تتكرر، و إلا فتعدد البسائط كالمجردات مما لا ريب فيه.

(١) ظاهر عبارة المتن الاشارة الى اشكال واحد، إلا انه يمكن ارجاعها الى اشكالين:

الاول: من ناحية بساطة الملكة، بدعوى ان الاجتهاد هو ملكة يقتدر بها على استنباط الاحكام، و حيث ان الملكة من البسائط و البسيط لا يعقل ان يتجزى، لوضوح ملازمة التجزى للتركيب، و لا يتشظى لان الثاني اما ان يكون مما يرتبط بالاول فيكون لازمه التركيب، و اما ان لا يرتبط به فهو بسيط آخر في قبالة، و اما الارتباط بنحو الشرطية فغير مناف للبساطة، لبداية ان الشرط خارج عما به قوام الذات، فلذا كان غير مناف للبساطة. فان حصلت هذه الملكة فلا بد و ان تكون هي الاجتهاد المطلق و هي التي يقتدر بها على استنباط جميع الاحكام، و لازم هذا عدم امكان تجزى الاجتهاد، لان لازم تجزى الملكة، و قد عرفت انها بسيطة لا تتجزى، لبداية انه لو تجزى الاجتهاد لكانت الملكة مركبة مما يقتدر به على استنباط بعض الاحكام و مما يقتدر به على اكثر من ذلك و هو استنباط جميع

الاحكام، بل لو كان التجزى ممكنا للزم تركب الملكة من اجزاء عددها بقدر ابواب الفقه بل بقدر احكامه. فاتضح عدم امكان تجزى الاجتهاد، لأن لازم امكانه امكان تجزى الملكة، و حيث انها من البسائط لا يعقل تجزيها، فلا يعقل امكان تجزى الاجتهاد لأن ما يستلزم المحال محال.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٦٩

.....

و الجواب عنه- بناء على وحدة الملكة- فهي و ان كانت من الكيف النفساني و هو عرض، و الاعراض بسائط لانها ليس لها مادة و صورة و لا- جنس و فصل، بل مادتها و جنسها من نحو ذاتها، فان البياض الشديد ليس بمركب من مادة و صورة، و إلا لزم تركب البياض من البياض و غير البياض، فالبياض الشديد هو بياض بمرتبة قوية.

و الحاصل: انه لا- مانع من التشكيك في بعض البسائط، و كونها مختلفة من حيث الشدة و الضعف، لضرورة كون البياض من الاعراض لانه من مقولة الكيف المبصر، و هو مختلف من ناحية الشدة و الضعف، و لا ينافي هذا التشكيك بساطته لعدم التركيب في ذات الشيء اذا كان له حدود مختلفة، لان البياض الضعيف هو واجد لتمام حقيقة البياض، و البياض الشديد ليست حقيقته مركبة من مرتبة الضعف و مرتبة الشدة، بل ليس هناك في البياض الشديد الا حقيقة واحدة للبياض ايضا، و ليست المرتبة الضعيفة تكون جنسا فصله المرتبة الشديدة، بل هي حد يزول و يحل محله حد آخر، لان المرتبة الضعيفة هي انتهاء الوجود الى حد خاص يرتفع ذلك الحد بوجود المرتبة القوية، و هو انتهاء الوجود بحد أعلى من الحد الضعيف قد حل محله، و تفصيل الكلام في هذا موكول الى محله. و على كل فلا منافاة بين بساطة الملكة و كونها مختلفة من ناحية الضعف و الشدة، و هي ما يقتدر بها على استنباط بعض الاحكام و ما يقتدر بها على استنباط جميع الاحكام.

و المراد من التجزى في الاجتهاد هو التبعض من ناحية حدوده لا تركبه و التبعض من ناحية ذاته.

و الحاصل: ان الاجتهاد ملكة بسيطة لها حدود مختلفة: حدها الضعيف هو التجزى، وحدها الشديد هو المطلق. هذا بناء على كون الاجتهاد ملكة واحدة بسيطة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٧٠

.....

و اما بناء على كونه مجموعة ملكات كل واحدة منها يقتدر بها على استنباط الاحكام المرتبطة بها، فلا وجه لهذا الاشكال، لان كل واحدة من هذه الملكات بسيطة و بعض منها هو التجزى و مجموعها هو المطلق، فلا- يكون التجزى مستلزما لتجزى البسيط و هو واضح.

و قد اشار الى الاشكال في تجزى الاجتهاد من ناحية بساطة الملكة بقوله:

«و بساطة الملكة و عدم قبولها التجزى». و اشار الى الجواب بقوله: «لا تمنع من حصولها بالنسبة الى بعض الابواب» اما لعدم المنافاة بين بساطة الشيء و كونه مشككا له مراتب مختلفة من ناحية القوة و الضعف، و اما لكونها عبارة عن مجموعة ملكات. و على كل فلا منافاة بين البساطة و التجزى في الاجتهاد الذي هو ملكة بالنسبة الى بعض الابواب «بحيث يتمكن بها» أى يتمكن بواسطة تلك الملكة التي هي مرتبطة ببعض الابواب «من الاحاطة بمداركه» أى من الاحاطة بمدارك ذلك البعض من الابواب «كما اذا كانت له هناك ملكة» الاجتهاد المطلق و هي ملكة «الاستنباط في جميعها» أى في جميع الابواب.

الاشكال الثانى، و حاصله: ان الاجتهاد الذى يكون الحكم المستنبط بواسطته يجوز العمل به للمستنبط منوط بالفحص، لانه انما تتم

حجيته له حيث لا- يحتمل المجتهد ان هناك ما ينافي ما استنبط من الحكم و لم يطلع عليه، و حيث ان المفروض في التجزى هو استنباط الحكم المرتبط ببعض ابواب الفقه مع عدم معرفة المستنبط الأبواب الأخر فلا يكون التجزى ممكنا، لانه لا ريب في احتمال وجود ما ينافي ما استنبطه من الحكم في الأبواب الأخرى من الفقه، و عليه فلا يعقل تجزى الاجتهاد لان ما استنبطه المتجزي لا يكون حجة الا حيث يقتدر على معرفة الابواب الأخر كلها، و اقتداره على معرفة جميع الابواب لازمه الاجتهاد المطلق، ففرض امكان تجزى الاجتهاد مستلزم للخلف، لان فرض القدرة على استنباط بعض الابواب لازمه القدرة على الابواب الأخر و هو فرض الاجتهاد المطلق لا التجزى.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٧١

.....

و الحاصل: ان الاجتهاد في بعض الابواب بحيث لا يكون مرتباً بالاجتهاد في الابواب الأخر ليس من التجزى في الاجتهاد، و الاجتهاد في بعض الابواب المرتبط بالاجتهاد في الابواب الأخر ليس من تجزى الاجتهاد بل هو الاجتهاد المطلق، لما عرفت من ان كون الحكم الذي يجوز العمل به منوطاً بالفحص، بحيث لا- يحتمل الفاحص ان هناك ما ينافي الحكم الذي استنبطه، و حيث يحتمل وجود المنافي في الابواب الأخرى فلا يكون الحكم المستنبط الذي لم يفحص عما ينافيه في الابواب الأخر مما يجوز العمل به، و حيث لا يجوز العمل به فلا- يكون فرض التجزى من الاجتهاد. و الحكم الذي يجوز العمل به في بعض الابواب الذي بحيث يكون المجتهد قادراً على الفحص عنه في الابواب الأخر هو من الاجتهاد المطلق، لا من تجزى الاجتهاد.

و الجواب عنه: ان استنباط الحكم ببعض الابواب و ان كان مرتباً بالفحص، إلا ان الفحص لا يستلزم الاحاطة بجميع الابواب الأخر، فان الفحص اللازم هو ان لا- يحتمل احتمالاً عقلياً وجود ما ينافي ما استنبطه و لم يطلع عليه. و ربما يكون المستنبط مطمئناً ان لم يكن قاطعاً- بعض الاحيان- بانه لا- يوجد في الابواب الأخر ما ينافي ما استنبطه و ان لم يكن له احاطة بها، و لا سيما بعد تبويب الفقهاء للابواب و البحث عن كل باب و ذكر كل ما يمكن ان يكون مرتباً به. و مع الاطمئنان فاحتمال وجود المنافي ليس من الاحتمال المعتد به عند العقلاء، لان الاطمئنان له حكم القطع عند العقلاء، و الاحتمال معه موهون جداً عندهم غير معتد به في نظرهم اصلاً. و يدل على ذلك ان المجتهد المطلق اذا حصل له الاطمئنان في الحكم- في باب من الابواب- بان لا- يوجد ما ينافيه في الابواب الأخر لا يلزمه الفحص في الابواب الأخر مع فرض قدرته على الفحص و ليس ذلك إلا للاطمئنان الذي به يتم الفحص اللازم عندهم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٧٢

.....

فظهر مما ذكرنا عدم توقف الاجتهاد في بعض الابواب على الاجتهاد في الابواب الأخر حتى يكون فرض التجزى مستلزماً للخلف، بل يمكن ان ينقض- ايضاً- بان المجتهد المطلق الذي يقدر على استنباط جميع الاحكام لا يمكنه ان يستنبط حكماً من الاحكام حتى يحيط بابواب الفقه جميعاً، لاحتمال ان يكون الحكم الذي استنبطه مربوطاً بباب منها، و لازمه كون المجتهد المطلق محيطة فعلاً بجميع ابواب الفقه، و هذا لا يمكن الالتزام به، و شهادة الوجدان على خلافه، لان جل المجتهدين لا احاطة لهم فعلياً بجميع ابواب الفقه، بل المحيط بجميع ابواب الفقه مخلوق نادر جداً ان لم يكن لا وجود له.

و لا يخفى ان المصنف اشار الى الجواب عن هذا الاشكال الثاني، من دون تعرض صريح منه لنفس الاشكال، بل ظاهره بدوا انه مما يتعلق بالاشكال الاول، و ان كان في تعرضه للجواب عنه تلويح اليه. و على كل فقد اشار الى الجواب عنه بقوله: «و يقطع بعدم دخل

ما في سائرهما به» أى و يقطع بعدم دخل ما في سائر ابواب الفقه بالباب الذى استنبط حكمها «اصلاً أو» ان لم نقل بحصول القطع بعدم الدخول فلا اقل من حصول الاطمئنان بذلك، و مع الاطمئنان «لا يعتنى باحتماله» أى لا يعتنى باحتمال وجود المنافى فى الابواب الأخر حيث يحصل للمستنبط الاطمئنان بعدم وجود المنافى فيها لما استنبطه فى هذا الباب.

و اشار الى ان الوجه فى عدم الاعتناء بالاحتمال مع الاطمئنان - هو لان الفحص اللازم هو الفحص بالمقدار المعتد به فى عرف العقلاء - بقوله: «لاجل» تحقق «الفحص بالمقدار اللازم» و هو الفحص «الموجب للاطمئنان بعدم دخله» أى الاطمئنان بعدم دخل ما فى سائر الابواب فى هذا الباب الذى استنبط الحكم فيه.

و اشار الى الدليل على الاكتفاء فى التجزى بالاطمئنان بعدم الدخول هو كفاية هذا الاطمئنان فى الاجتهاد المطلق من غير لزوم الفحص فى الابواب الأخر بقوله: «كما فى الملكة المطلقة» أى يقتدر بها على استنباط جميع الاحكام فانه من الواضح

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٧٣

الثانى: فى حجية ما يؤدى إليه على المتصف به، و هو أيضاً محل الخلاف، إلا أن قضية أدلة المدارك حجيتها، لعدم اختصاصها بالمتصف بالاجتهاد المطلق، ضرورة أن بناء العقلاء على حجية الظواهر مطلقاً، و كذا ما دل على حجية الخبر الواحد، غايته تقييده بما إذا تمكن من دفع معارضاته كما هو المفروض (١).

«بداهه انه لا يعتبر فى استنباط مسألة معها» أى انه لا يعتبر مع تحقق الملكة المطلقة فى استنباط ما يتعلق ببعض الابواب «من الاطلاع فعلا على مدارك جميع المسائل».

(١)

[حجية رأى المتجزى لعمل نفسه

بعد الفراغ من الكلام فى الموضوع الاول - و هو امكان تجزى الاجتهاد - اشار الى الموضوع الثانى: و هو كون رأى المتجزى حجة عليه ام لا؟ ... و قد وقع الخلاف فيه، إلا ان الصحيح هو حجية رأى المتجزى عليه فيما ادى اليه نظره.

و بيان ذلك: ان الاصل و ان كان عدم الحجية فى غير مورد القطع بالحكم، إلا ان أدلة المدارك مختلفة: منها بناء العقلاء، و منها جعل الشرعى المستفاد من الادلة القطعية، و كلها تدل على حجية رأى المتجزى بالنسبة الى نفسه. اما ما كانت حجيتها بناء العقلاء كحجية الظواهر فان بناء العقلاء قد تم على الاخذ بالظاهر غير مقيد بقيد اصلاً، فان الظاهر كما هو حجة عندهم للمتصف بالاجتهاد المطلق، كذلك هو حجة عند العقلاء للمتصف بالتجزى، و لا فرق عندهم فى حجية الظاهر بين شخص و شخص، و انه كما لا فرق عندهم بين ظاهر و ظاهر كذلك لا فرق عندهم فيمن قام عنده الظاهر، سواء كان مجتهداً مطلقاً او متجزياً.

و اما ما كان حجةً بالجعل من الشارع كحجية الخبر الواحد فانه ايضاً لا تقييد فيه، بل هو مطلق من حيث الاجتهاد المطلق و المتجزى، فان آية النبأ تدل على حجية الخبر لمن جاءه النبأ مطلقاً غير مقيد بقيد من حيث اطلاق الاجتهاد و تجزيه. نعم حيث ان ادلة حجية الخبر خرج عنها مورد التعارض فان القاعدة الاولى فى المتعارضين هى عدم حجيتهما فى مدلولهما المطابقى، و القاعدة الثانية فى الخبرين المتعارضين من

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٧٤

الثالث: فى جواز رجوع غير المتصف به إليه فى كل مسألة اجتهد فيها، و هو أيضاً محل الاشكال، من أنه من رجوع الجاهل إلى العالم، فتعمه أدلة جواز التقليد، و من دعوى عدم إطلاق فيها، و عدم إحراز أن بناء العقلاء أو سيرة المتشرعة على الرجوع إلى مثله أيضاً، و ستعرف إن شاء الله تعالى ما هو قضية الادلة (١).

الترجيح او التخيير تتوقف على معرفة ما به الترجيح ثم التخيير او التخيير مطلقا.

و على كل فحجية الخبر بالفعل تتوقف على دفع ما يعارضه، فلا بد من فرض قدرة المتجزى على دفع ما يعارض الخبر في مقام كونه حجة بالفعل.

و الحاصل: ان ادلة حجية الخبر الاولية الدالة على حجية الخبر لمن جاءه النبأ و ان كانت مطلقة، إلا انها مقيدة بان حجية الخبر بالفعل تتوقف على دفع ما يعارض حجيته، فلا بد من فرض قدرة المتجزى على دفع ما يعارض حجيته. و قد اشار الى ان بناء العقلاء قائم على ما يشمل المتجزى بقوله: «ضرورة ان بناء العقلاء ... الى آخر الجملة» و اشار الى دلالة الادلة اللفظية على ما يشمله ايضا بقوله: «و كذا ما دل على حجية الخبر الواحد» و اشار الى ان حجية الخبر الخارج عنها التعارض لا بد للمتجزى عند وجود المعارض للخبر من القدرة على دفع ما يعارض حجيته بالفعل بقوله: «غايته تقييده بما اذا تمكن ... الى آخر الجملة».

(١)

[جواز تقليد المتجزى و رجوع الغير اليه]

هذا هو الموضوع الثالث: و هو جواز تقليد المتجزى و رجوع غيره اليه. و لا يخفى ان الكلام في جواز تقليد المتجزى و عدمه انما هو بحسب ما تقتضيه الادلة.

اما تقليد الجاهل له العاجز عن معرفة ما تقتضيه الادلة فسيأتى الكلام فيه في مباحث التقليد و ان اللازم على الجاهل العاجز في تقليده، ابتداء هو الرجوع الى الاعلم فضلا عن المتجزى، لان التقليد لا يكون بالتقليد، و حيث ان المقلد عاجز عن معرفة حكمه في التقليد فعليه ان يعمل بالاحتياط، و امره في المقام دائر بين التخيير و التعيين. و لما كان الاعلم مما يجوز تقليده قطعاً بخلاف غيره حيث يحتمل عدم

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٧٥

.....

جواز تقليده مع وجود الاعلم، كان ملزماً من ناحية العقل احتياطاً بتقليد الاعلم، نعم لو كان الاعلم ممن يرى جواز تقليد غير الاعلم مع وجود الاعلم او جواز تقليد المتجزى، فيجوز للمقلد ان يقلد الاعلم اولا ثم يقلد غيره بحسب فتوى الاعلم.

و على أى حال فالكلام في جواز تقليد المتجزى بدواً - هنا - كلام علمي بين المجتهدين لا يفيد المقلد الجاهل العاجز عن النظر في الادلة.

و على كل فقد وقع الخلاف في جواز رجوع الغير الى المتجزى و عدم جوازه، و تفصيل الكلام فيه سيأتى في مبحث التقليد .. اما مجملاً: فمن يقول بجواز الرجوع اليه يرى شمول ادلة التقليد لذلك، كالفطرة القاضية برجوع الجاهل الى العالم، و حيث ان المفروض كون المتجزى عالماً بالحكم الذي استنبطه عن دليله فلا مانع من رجوع الجاهل اليه في ما استنبطه من الحكم. او نقول ان الاستفادة من ادلة التقليد هو الموضوعية دون الطريقة لرأى المجتهد، و على الموضوعية لا فرق بين الاعلم و غير الاعلم و المتجزى. نعم بناء على الطريقة حيث ان الاعلم اوصل الى معرفة الحكم الواقعي يشكل تقليد غيره ابتداءً، و الى هذا اشار بقوله: «من انه من رجوع الجاهل الى العالم فتعمه ادلة جواز التقليد».

و من يقول بعدم جواز تقليده فالوجه فيه ان الفطرة دليل لبي لا اطلاق فيه يشمل المتجزى، و بعد فرض وجود المجتهد المطلق يكون رجوع الغير الى المتجزى مشكوكاً و الاصل عدم حجية رأيه بالنسبة الى غيره، و مثله بناء العقلاء و سيرة المتشعبة فان من جملة ادلة

التقليد هو بناء العقلاء و سيرة المتشرعة على رجوع الجاهل الى العالم و لكنه ايضا لا اطلاق لهما يشمل المتجزئ، فلم يثبت بناء من العقلاء بالخصوص على الرجوع الى المتجزئ مع وجود المجتهد المطلق، و لم تقم سيرة المتشرعة ايضا على الرجوع الى المتجزئ مع وجود المجتهد المطلق.

و اما الادلة اللفظية فسيأتي مفصل الكلام فيها. و على الاجمال ان كونها لها اطلاق بحيث يشمل المتجزئ لا يخلو عن الاشكال، لان الموضوع فيها العلماء

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٧٦

و أما جواز حكومته و نفوذ فصل خصومته فأشكل، نعم لا يبعد نفوذه فيما إذا عرف جملة معتدا بها و اجتهد فيها، بحيث يصح أن يقال في حقه عرفا أنه ممن عرف أحكامهم، كما مر في المجتهد المطلق المنسد عليه باب العلم و العلمي في معظم الاحكام (١).

و العارف بالاحكام و الفقيه، و شمول هذه العناوين للمتجزئ محل اشكال. و قد اشار الى الوجه في عدم جواز تقليد المتجزئ ان ادلة التقليد اللفظية لا اطلاق فيها يشمل تقليد المتجزئ، و غير اللفظية لم يحرز قيامها بالخصوص على الرجوع الى المتجزئ، لان شمول بناء العقلاء و السيرة غير معلوم ايضا بقوله: «و من دعوى عدم اطلاق فيها» أى فى ادلة التقليد، و ظاهره منع الاطلاق فى الادلة اللفظية. و اشار الى عدم قيام بناء العقلاء و لا سيرة المتشرعة على الرجوع الى المتجزئ بقوله:

«و عدم احراز ان بناء العقلاء او سيرة المتشرعة على الرجوع الى مثله».

و اما الفطرة فالمناقشة فيها من جهات: اولاً- انه لا- دليل على إضائها بما هي فطرة. و ثانياً: ان الفطرة ليست هي إلاً السيرة. و ثالثاً: يجرى فيها ما ذكرنا من المناقشة فى سيرة المتشرعة و بناء العقلاء، و لعله لذلك لم يشر اليها فى المتن.

(١)

[نفوذ قضاء المتجزئ]

هذا هو الموضوع الرابع: و هو حكومة المتجزئ و نفوذ قضائه على المتنازعين.

و لا يخفى ان الوجه فى كونه اشكل من جواز تقليده، لان ادلة التقليد غير منحصرة بالادلة اللفظية كما اشرنا اليها- و سيأتي ذكرها ان شاء الله تعالى- بخلاف حكومته و نفوذ قضائه فانها منحصرة بالادلة اللفظية كالمقبولة و امثالها، و قد عرفت المناقشة فيها من حيث ان الموضوع للحكومة فيها هو عنوان العلماء و عنوان العارف و الفقيه، و لا اطلاق لها بحيث يشمل المتجزئ مطلقاً حتى من استنبط بابا او بعض باب من ابواب الفقه. نعم يمكن ان يقال: ان بعض افراد المتجزئ له منصب القضاء و هو من استنبط حكم جملة من ابواب الفقه، بحيث يصدق عليه عرفا انه من العلماء

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٧٧

فصل لا- يخفى احتياج الاجتهاد إلى معرفة العلوم العربية فى الجملة و لو بأن يقدر على معرفة ما يتنى عليه الاجتهاد فى المسألة، بالرجوع إلى ما دون فيه، و معرفة التفسير كذلك و عمدة ما يحتاج إليه هو علم الاصول، ضرورة أنه ما من مسألة الا و يحتاج فى استنباط حكمها إلى قاعدة أو قواعد برهن عليها فى الاصول، أو برهن عليها مقدمة فى نفس المسألة الفرعية، كما هو طريقة الاخبارى (١)، و تدوين تلك القواعد المحتاج إليها

و انه عارف باحكامهم، و يكون حاله حال المجتهد المنسد عليه باب العلم فيما اذا كان عارفاً بجملة من الاحكام.

و الى هذا اشار بقوله: «نعم لا يبعد ... الى آخر كلامه» و قد مر الكلام و الاشكال فيه، و لكنه ينبغي ان لا يخفى ان المتجزئ الذى

عرف الاحكام التي تتعلق بها القضاء لا- ينبغي الاشكال في صحة حكومته، لما مر من ان الظاهر انه من باب الطريقة، و العارف بالاحكام التي تتعلق بها القضاء مشمول للدلالة اللفظية، لان اطلاق العارف بالاحكام يشمل العارف بالاحكام التي تتعلق بها القضاء. و الحاصل انه اذا كان الامر من باب الموضوعية و ان المدار على صدق معرفته بجملة من الاحكام، فالعارف بجملة الاحكام التي تتعلق بها القضاء يصدق عليه انه عارف باحكامهم، و ان كان من باب الطريقة فمعرفة الاحكام التي تتعلق بها القضاء مما تشمله الادلة الدالة على جعل من له حق فصل الخصومات.

(١)

[الفصل الثالث: مبادئ الاجتهاد]

هذا الفصل لبيان ما يحتاج اليه الاجتهاد من العلوم. و احتياجه الى علم النحو واضح، لان معرفة معنى الكلام العربي موقوف على معرفة حركات أواخر الكلمة من كون الفاعل مرفوعا و المفعول منصوبا، و حيث لا تظهر الحركة على آخر الكلمة كما اذا كانت مقصورة او مبنية لا بد- مثلا- من تقديم الفاعل و تأخير المفعول.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٧٨

.....

و احتياجه الى علم الصرف في الجملة واضح ايضا خصوصا بناء على وجوب القلب مثلا كقلب النون ميمًا اذا وقعت ساكنة متصلة بالباء، و كالقلب و الادغام في حروف يرملون، و كتمييز المنقوص من المقصور لاختلافهما في الاعراب من ظهور بعض الحركات على المنقوص في مقام و حذف آخره في مقام آخر، و غير ذلك من مباحث الصرف المتوقف عليها معنى الكلام العربي. و احتياجه الى علم اللغة مما لا يحتاج الى بيان.

و مثله احتياجه الى علم التفسير ايضا، لوضوح العلم الاجمالي بارادة خلاف الظاهر في بعض الآيات، و لا ينحل الامر الا بمراجعة التفسير لآيات الاحكام و لوجود الاجمال في بعض الآيات، و قد علم اجمالا بانه قد ورد لها من التفسير ما تكون به ظاهرة لا اجمال فيها.

و اما احتياجه الى بعض علوم العربية الاخرى كعلم المعاني و البيان كمعرفة الفصاحة و البلاغة منه قد انكر بعض الاعلام الحاجة اليه. و الحق الحاجة اليه فانه ربما يحصل الاطمئنان في بعض افراد التعارض بان احدهما هو كلام الامام عليه السلام، و ربما يشير اليه ما ورد في بعض الاخبار من ان لكلامنا نورا، فان نور كلامهم عليهم السلام مما يساعد على معرفته الاحاطة بالفصاحة و البلاغة، و احتياج الاجتهاد الى معرفة الحقيقة و المجاز و الكناية مما لا اشكال فيه.

و اعظم ما يحتاج اليه الاجتهاد هو معرفة علم الاصول، فان كل مسألة من مسائل الفقه يتوقف استنباط الحكم فيها عليه في غير الضروريات و المتواترات، لبداهة توقف استنباط الحكم على الدليل الدال عليه، و الدليل اما لفظي او غير لفظي، و الدليل اللفظي هو كحجية الظواهر و حجية الخبر الواحد، و غير اللفظي فهو الاجماع و العقل، و تحرير هذه الادلة كلها في الاصول، و لا يخلو استنباط حكم فرعي من التوقف على أحد هذين الامرين: أي اما الدليل اللفظي او العقلي.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٧٩

على حدة لا يوجب كونها بدعة، و عدم تدوينها في زمانهم (عليهم السلام) لا يوجب ذلك، و إلا كان تدوين الفقه و النحو و الصرف بدعة (١).

وقد اشار الى توقف الاجتهاد على معرفة النحو و الصرف و المعانى و البيان و اللغة من العلوم العربية بقوله: «لا يخفى احتياج الاجتهاد الى معرفة العلوم العربية فى الجملة ... الى آخر الجملة». و اشار الى احتياجه الى علم التفسير بقوله: «و معرفة التفسير كذلك». و اشار الى ان عمدة ما يحتاج اليه الاجتهاد هو علم الاصول بقوله: «و عمدة ما يحتاج اليه هو علم الاصول». و اشار الى الوجه فى كونه هو عمدة ما يحتاج اليه الاجتهاد بقوله: «ضرورة انه ما من مسألة الا و يحتاج فى استنباط حكمها الى قاعدة ... الى آخر كلامه».

(١) لا يخفى ان الاجتهاد يتوقف على معرفة علم الاصول، اما ذكر المسائل الاصولية على حدة او فى نفس علم الفقه - بان يذكر فى كل مسألة فقهية المسألة الاصولية التى تتوقف عليها - فمما لا ربط له بما يتوقف عليه الاجتهاد، لبداهة ان المتوقف عليه الاجتهاد هو العلم، و الاحاطة بالمسائل الاصولية اينما ذكرت اما كونها مذكورة على حدة او فى نفس ابواب الفقه فلا تعلق له بما يتوقف عليه الاجتهاد. و لاجل ذلك خالف الاخباريون فى تدوين علم الاصول على حدة، و ذهب بعضهم الى حرمة تدوينه على حدة بدعى انه بدعة. و قد اشار الى هذه الدعوى و الجواب عنها حلا بقوله: «و تدوين تلك القواعد المحتاج اليها على حدة لا يوجب كونها بدعة» و الظاهر ان المراد من دعوى البدعة هو انه لم يكن على عهد الرسول صلى الله عليه و آله و سلم و الائمة عليهم السلام.

و لا - يخفى ان مثل هذه التوهيمات لا - ينبغى ذكرها و الجواب عنها لانها اشبه بالخرافات ... و على كل فقد اجاب المصنف عنها بجوابين حلا و نقضا:

اما الجواب الحلى: فان البدعة هى ادخال ما ليس من الدين و احداثه فى الدين بعنوان كونه امرا دينيا، و ليس ذكر كل ما ليس بمذكور سابقا هو بدعة، فكون

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٨٠

و بالجملة لا محيص لأحد فى استنباط الاحكام الفرعية من أدلتها إلا الرجوع إلى ما بنى عليه فى المسائل الاصولية، و بدونه لا يكاد يتمكن من استنباط و اجتهاد، مجتهدا كان أو أخباريا (١).

نعم يختلف الاحتياج إليها بحسب اختلاف المسائل و الازمنة و الاشخاص، ضرورة خفة ثبوت الاجتهاد فى الصدر الاول، و عدم

تدوين علم الاصول لم يكن سابقا لا يكون ذكره و تدوينه على حدة بدعة، فان تدوينه على حدة ليس إلا لكونه محتاجا الى معرفته، و تدوينه على حدة اسهل للاطلاع عليه من ذكر كل مسألة منه مع ما يناسبها من ابواب الفقه، و ليس تدوينه على حدة بعنوان كونه امرا دينيا حتى يكون بدعة.

و بقوله: «لا يوجب كونها بدعة» اشار الى الجواب الحلى.

و اما الجواب النقضى: فبأنه لو كان تدوين الاصول على حدة بدعة لانه احداث ما لم يكن فى الدين لكان تدوين علم الفقه و علم النحو و الصرف ايضا بدعة، لان الفقه و ان كان موجودا على عهد النبوة إلا انه لم يكن مدونا، فتدوينه يقتضى ان يكون بدعة على مذاق هؤلاء، لانها لم تكن على عهد النبى صلى الله عليه و آله و سلم.

و قد اشار الى ذلك بقوله: «و إلا كان تدوين الفقه و النحو و الصرف بدعة».

(١) حاصله: انه لا خلاف بين المجتهدين و الاخباريين فى الحاجة الى علم الاصول، لضرورة توقف استنباط الحكم الفرعى عليه، و انما الخلاف منهم فى تدوينه على حدة، فكل مستنبط للحكم محسوس له الاحتياج الى علم الاصول سواء كان من المجتهدين او من الاخباريين، و لذلك كان لا محيص عن الاحاطة به و معرفته معرفة تامة على نحو يكون على يقين مما تقتضيه المسائل الاصولية فى مقام الاستنباط او التطبيق. و قد اشار الى ضرورة الحاجة الى علم الاصول و انه لا خلاف فى اصل الحاجة اليه بقوله: «و بالجملة لا محيص لأحد فى استنباط الاحكام الفرعية ... الى آخر كلامه».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٨١

حاجته إلى كثير مما يحتاج إليه في الأزمنة اللاحقة، مما لا يكاد يحقق ويختار عادة إلا بالرجوع إلى ما دون فيه من الكتب الأصولية (١).

(١) حاصله: ان الحاجة إلى علم الأصول مختلفة من نواح ثلاث: من حيث نفس المسائل، و من حيث الأزمنة، و من حيث الأشخاص. اما اختلاف الحاجة إلى علم الأصول من ناحية نفس المسائل، فلوضوح ان بعض المسائل واضحة لسهولة المدرك فيها، كالمسائل التي فيها -مثلا- اخبار من دون معارض فانها لا تحتاج إلى أكثر من حجية الظواهر و حجية الخبر الواحد، و بعضها غامضة لصعوبة المدرك فيها كالمسائل الفرعية المبتنية على بعض المسائل الأصولية الدقيقة، كالفروع المبتنية على مسألة جواز اجتماع الامر و النهي و عدم جوازه، و على صحة الترتب و عدم صحته.

و اما الاختلاف من حيث الأزمنة فلان تطور البحث -مثلا- في بعض المسائل في الأزمنة اللاحقة مما اوجب صعوبة الاجتهاد، بخلافه في الأزمنة السابقة حيث ان البحث فيها كان خفيفا في تلك الأزمنة، فان مثل مسألة الاستصحاب المدرك فيها في الزمن السابق كان اما بناء العقلاء او الظن، اما في الأزمنة اللاحقة فان المدرك فيها هي الاخبار، و لذلك تشعبت الاقوال فيه، مضافا إلى تنقيح المتأخرين لمورد مجراه و اختلافهم فيه. و كمسألة مقدمة الواجب فان الظاهر من صاحب المعالم كونها لفظية، و عند المتأخرين من المسائل العقلية، و ان المدرك لوجوبها و عدم وجوبها هو حكم العقل بالملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته، و عدم حكمه بالملازمة بينهما.

و اما الاختلاف من حيث الأشخاص، فلبدها اختلاف الأشخاص من ناحية سرعة الالتفات و بطئه، و من ناحية سرعة الجزم بالشيء و عدمه، و من ناحية بعد النظر و عمقه و قصره و بساطته.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٨٢

فصل اتفقت الكلمة على التخطئة في العقلية، و اختلفت في الشرعية، فقال أصحابنا بالتخطئة فيها أيضا، و أن له تبارك و تعالى في كل مسألة حكما يؤدي إليه الاجتهاد تارة و إلى غيره أخرى. و قال مخالفونا بالتصويب، و أن له تعالى أحكاما بعدد آراء المجتهدين، فما يؤدي إليه الاجتهاد هو حكمه تبارك و تعالى (١)، و لا يخفى أنه لا يكاد يعقل

و قد اشار المصنف إلى جهة الاختلاف في الحاجة إلى الأصول من ناحية الموارد الثلاثة بقوله: «نعم يختلف الاحتياج إليها» أي ان ادلة الاحكام الفرعية و هي المسائل الأصولية «بحسب اختلاف المسائل و الأزمنة و الأشخاص» كما عرفت.

و اشار إلى الوجه في الحاجة إلى الأصول من حيث الأزمنة بقوله: «ضرورة خفة مئونة الاجتهاد في الصدر الاول ... إلى آخر كلامه».

(١)

[الفصل الرابع: التخطئة و التصويب]

هذا الفصل للبحث في التخطئة و التصويب. و المراد من التخطئة هو انه هناك واقع يصيبه من يصيبه و يخطئه من يخطئه، و المراد من التصويب انه ليس هناك واقع غير ما أدى إليه النظر، و لذلك وقع الاتفاق على التخطئة في العقلية، لوضوح ان المسائل العقلية ككون الممكن محتاجا إلى العلة فانها مسألة لها واقع يصيبه من يصيبه و يخطئه من يخطئه، و مثلها كل المسائل العقلية، و لم يتوهم احد التصويب فيها، و إنما لانسد باب البرهان من رأس، و كانت العلوم العقلية المحض لغوا، و كذلك ساير العلوم المحتاجة إلى البرهان كالرياضيات و غيرها من العلوم، و على كل فالتخطئة فيها من المسلمات بل من البديهيات.

و انما الخلاف في خصوص الحكم الشرعى .. فذهب اصحابنا و هم علماء الشيعة قاطبة الى التخطئة، و ان هناك حكما شرعيا واحدا واقعا يشترك فيه الجاهل و العالم، يصيبه من يصيبه من المجتهدين و يخطئه من يخطئه منهم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٨٣

الاجتهاد في حكم المسألة إلا إذا كان لها حكم واقعا، حتى صار المجتهد بصدد استنباطه من أدلته، و تعيينه بحسبها ظاهرا (١)، فلو كان غرضهم

و قال علماء العامة بالتصويب [٢٨] و انه ليس هناك حكم واحد مشترك في الواقع، بل الحكم الواقعي هو ما ادى اليه نظر المجتهد، و عليه فكل مجتهد مصيب، اذ لا واقع هناك الا ما ادى اليه نظره، و لازم ذلك ان يكون لله تعالى أحكام واقعية بقدر آراء المجتهدين متناقضة تارة و متضادة اخرى.

و قد اشار الى الاتفاق على التخطئة في العقلية بقوله: «اتفقت الكلمة على التخطئة في العقلية» و اشار الى ان محل الخلاف في التخطئة و التصويب هو الحكم الشرعى بقوله: «و اختلفت في الشرعيات» و اشار الى ان مذهب الشيعة هو التخطئة بقوله: «فقال اصحابنا بالتخطئة فيها» أى في الشرعيات «و» معناه هو «ان له تبارك و تعالى في كل مسألة حكما» واحدا واقعا مشتركا بين الجاهل و العالم يصيبه «و يؤدي اليه الاجتهاد تارة» و يخطئه «و» يؤدي «الى غيره اخرى».

و اشار الى مذهب العامة القائلين بالتصويب بقوله: «و قال مخالفونا بالتصويب». و الى لازمه اشار بقوله: «و ان له تعالى احكاما» واقعية متعددة «بعد آراء المجتهدين فما يؤدي اليه الاجتهاد هو حكمه تبارك و تعالى» واقعا.

(١) توضيحه: ان التصويب الذى ذهب اليه العامة فيه احتمالان، و جامعهما ان يكون لله أحكام واقعية بقدر آراء المجتهدين:

الاول: ان لا- يكون لله في الواقعة حكم قبل اداء نظر المجتهد، و انما يكون له تعالى الحكم فى الواقعة بعد اداء نظر المجتهد الى الحكم، و هذا محال من جهات:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٨٤

.....

الاولى: انه مستلزم للدور، لتوقف ظن المجتهد بالحكم او قطعه به على الحكم، لبداهة توقف كل متعلق على ما يتعلق به، فالظن بالحكم او القطع بالحكم مما يتوقف وجوده على الحكم لانه مما يتعلق بالحكم. فاذا فرض عدم تقدم الحكم على ما ادى اليه نظر المجتهد و انما يكون بعده متفرعا عليه، فلازم ذلك توقف حكم الله على ظن المجتهد به او قطعه به، لفرض كون وجوده بعد اداء نظر المجتهد الى الحكم، و لا معنى لأداء نظر المجتهد الى الحكم الا ظنه او قطعه به. و نتيجة ذلك الدور لتوقف الظن بالحكم على الحكم، من باب توقف كل متعلق على ما يتعلق به، و توقف الحكم على الظن به، لفرض كونه متأخرا عنه و متوقفا عليه لتفرعه عليه، و على هذا فيكون الظن بالحكم متوقفا على نفسه، لتوقفه على الحكم الذى فرض توقفه عليه.

و مما ذكرنا يظهر المحال من الجهة الثانية و هى الخلف، فان كون الظن متعلقا بالحكم فرض تقدم الحكم عليه طبعيا، لان كل متعلق متقدم على ما تعلق به بالتقدم الطبعي، و فرض كون الحكم متوقفا على الظن به او القطع به لتفرعه عليه فرض تأخر الحكم طبعيا عما تفرع عليه، و فرض كون الحكم متوقفا على الظن به فرض تأخر الحكم طبعيا عنه، فيكون لازم التصويب بالمعنى المذكور الخلف، و هو فرض ما كان متقدما متأخرا.

الجهة الثالثة: لزوم التناقض، و بيانه: انه كيف يعقل حصول الظن بالحكم او القطع به ممن يعلم انه لا حكم واقعي قبل الظن به او القطع به، ففرض الظن بالحكم ممن يعلم انه لا- حكم فرض وجود الحكم و عدم وجوده، لان فرض الظن بالحكم فرض وجود الحكم قبل

الظن به لانه متعلق للظن به، و فرض العلم بعدم الحكم قبل الظن به فرض العلم بعدم وجود الحكم قبل الظن به. فاتضح ان لازم التصويب المذكور فرض التنافي بنحو التناقض، لما عرفت من ان فرض الظن بالحكم فرض وجود الحكم، و فرض العلم بعدم الحكم قبل الظن فرض عدم وجود الحكم، و لازم ذلك الجمع بين المتناقضين.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٨٥

من التصويب هو الالتزام بإنشاء أحكام في الواقع بعدد الآراء بأن تكون الاحكام المؤدى إليها الاجتهادات أحكاما واقعية كما هي ظاهرية فهو و إن كان خطأ من جهة تواتر الاخبار، و إجماع أصحابنا الاخير على أن له تبارك و تعالى في كل واقعه حكما يشترك فيه الكل، إلا أنه غير محال، و لو كان غرضهم منه الالتزام بإنشاء الاحكام على وفق آراء الاعلام بعد الاجتهاد، فهو مما لا يكاد يعقل، فكيف يتفحص عما لا يكون له عين و لا أثر، أو يستظهر من الآية أو الخبر (١)، إلا أن يراد التصويب بالنسبة

و قد اشار الى محالية التصويب بالمعنى المذكور اما من حيث الجهات الثلاث او من حيث بعضها بقوله: «و لا يخفى انه لا يكاد يعقل الاجتهاد» و هو حصول الظن للمجتهد او القطع «في حكم المسألة إلا اذا كان لها حكم واقعا» متقدم على الظن به او القطع به، لبداهة انه لا بد و ان يكون هناك حكم واقعي معلوم اصل تحققه للمجتهد، فيكون بصدد الوصول اليه و استنباطه حتى يمكن ان يحصل له الظن او القطع به، و ما ذكرنا هو معنى قوله (قدس سره): «حتى صار المجتهد بصدد استنباطه من ادلته و تعيينه بحسبها» أى بحسب ادلته «ظاهرا» حيث يكون ظانا به و واقعا بحسب نظره حيث يكون قاطعا به.

(١) هذا هو الاحتمال الثانى للتصويب، و حاصله: ان يكون المراد بالتصويب هو تقدم الحكم على الظن من المجتهد به، و حينئذ يكون لازم قولهم كل مجتهد مصيب هو انشاء أحكام واقعية بعدد آراء المجتهدين. و لا يخفى ان التصويب بهذا المعنى لا يستلزم محالا- من المحالات المتقدمة، لانها انما تلزم حيث يفرض تأخر الحكم الواقعي عن رأى المجتهد. إلا انه باطل لتواتر الاخبار و قيام الاجماع القطعي على ان الحكم الواقعي واحد و هو مشترك بين الكل.

و لازم التصويب بهذا المعنى تعدد الحكم و عدم اشتراكه بين الكل، بل لكل واحد حكم واقعي. و لا يخفى ان لازمه جعل أحكام واقعية متضادة تارة كما اذا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٨٦

.....

ادى رأى احد المجتهدين الى الوجوب و الآخر الى الحرمة و الثالث الى الاستحباب و الرابع الى الكراهة و الخامس الى الاباحة، و متناقضة اخرى بان يؤدى رأى احد المجتهدين الى الوجوب و الآخر لمحض عدم الوجوب من دون تعيين منه لاحد الاحكام الأخر. و مثله الحال فى الحكم الوضعي كما اذا ادى رأى احدهم الى طهارة شىء و الآخر الى نجاسته، أو ادى رأى احدهم الى صحة عقد و الآخر الى عدم صحته.

و قد اشار الى بطلان التصويب بهذا المعنى- و انه باطل لقيام الاجماع القطعي و تواتر الاخبار بخلافه- بقوله: «فلو كان غرضهم من التصويب هو الالتزام بإنشاء أحكام في الواقع بعدد الآراء» و بقوله بإنشاء أحكام فى الواقع اشار الى تقدم الحكم على الاجتهاد كما سيشير الى ذلك فى ذيل عبارته ايضا، و على كل اذا كان غرضهم من التصويب هذا المعنى الثانى «بان تكون الاحكام المؤدى إليها الاجتهادات» كلها «أحكاما واقعية كما هي ظاهرية». و لا يخفى ان مراده من كونها ظاهرية هو كون المفروض تعلق الظن بها، و هو غير خال عن الاشكال، لان لازم التصويب بهذا المعنى هو قطع المجتهد بالحكم، لفرض قوله بانه هناك أحكام واقعية بعدد ما يؤدى إليها آراء المجتهدين، فلازم تعلق الظن بالحكم مع القطع بان هناك أحكاما واقعية بعدد آراء المجتهدين هو اجتماع الظن بالشىء و

القطع به، و لا بد من الالتزام بكون متعلق ظن المجتهد ليس هو الحكم بل هو ظاهر الكلام، مثلا بان نظن بان الظاهر من قوله صلى الله عليه وآله وسلم افعل كذا هو الوجوب، فهو بما هو مستعمل في الوجوب متعلق الظن، و بعد تعلق الظن بان المستعمل فيه هو الوجوب يكون الوجوب مقطوعا به.

و على كل فالوجه في بطلان هذا التصويب ما اشار اليه بقوله: «فهو و ان كان خطأ من جهة تواتر الاخبار ... الى آخر الجملة». و اشار الى عدم محاليتها بقوله:

«إلا انه غير محال» كما عرفت. و اشار الى ان الوجه محالية التصويب بالمعنى الاول هو تأخر الحكم الواقعي عن ظن المجتهد، بخلاف التصويب بالمعنى الثاني بقوله:

«و لو كان غرضهم منه» أى من التصويب هو «الالتزام بانشاء الاحكام على وفق

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٨٧

إلى الحكم الفعلى، و أن المجتهد و إن كان يتفحص عما هو الحكم واقعا و إنشاء، إلا أن ما أدى إليه اجتهاده يكون هو حكمه الفعلى حقيقته، و هو مما يختلف باختلاف الآراء ضرورة، و لا يشترك فيه الجاهل و العالم بدهاه، و ما يشتركان فيه ليس بحكم حقيقة بل إنشاء، فلا استحالة في التصويب بهذا المعنى، بل لا محيص عنه في الجملة بناء على اعتبار الاخبار من باب السبب و الموضوعية كما لا يخفى (١)، و ربما يشير إليه ما

آراء الاعلام بعد الاجتهاد» كما عرفت في الاحتمال الاول «فهو مما لا يكاد يعقل ... الى آخر الجملة».

(١) هذا المعنى الثالث من التصويب، و هو ليس في الحكم الواقعي بل هو في الحكم الظاهري الفعلى. و بيانه: انه هناك حكم واقعي واحد منبعث عن المصلحة الواقعية الداعية له و هو الذى يشترك فيه الجاهل و العالم، و بعد التفحص عنه و اداء نظر المجتهد اليه بحسب الطريق الذى يراه فيؤدى اجتهاده الى الظن بالحكم الواقعي.

و ينسب الى المشهور ان المستفاد من ادلة اعتبار بعض الظنون هو جعل الشارع لحكم ظاهري على طبق ما أدى اليه ظن المجتهد، و كون هذا تصويبا انما هو لاجل ان في مرحلة الظاهر احكاما متعددة على قدر آراء المجتهدين لا في مرحلة الواقع، بل في مرحلة الواقع ليس هناك إلا حكم واحد مشترك. نعم الاحكام الظاهرية ليست احكاما مشتركة لفرض تعددها بتعدد آراء المجتهدين. و حيث كان الالتزام بالحكم الظاهري المتعدد و الحكم الواقعي الواحد المشترك يلزمه ان يكون لكل واقعة حكمان حكم واقعي و حكم ظاهري، و اجتماع الحكامين في موضوع واحد لازمه اجتماع المثليين ان كانا من طبيعة واحدة كوجوبين، و اجتماع الضدين ان كانا من طبيعتين كوجوب و حرمة .. فلذا كان لهم مسلكان في دفع هذا المحذور، و هو محذور الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري، و قد تقدم الكلام فيه في مبحث الظن ايضا:

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٨٨

.....

أولهما: ما هو ظاهر المصنف هنا و في مبحث الاجزاء، و هو الالتزام بكون الحكم الواقعي انشائيا و الحكم الظاهري فعليا، و حيث ان الحكم بمرتبته الانشائية لا يترتب عليه الاثر المترقب منه- و هو كونه باعثا و زاجرا و جاعلا للداعي بالفعل، و انما يترتب عليه الاثر في مرتبته الفعلية- اشار في طي عبارته هناك الى ان الحكم بمرتبته الانشائية ليس بحكم حقيقة بل هو انشاء حكم، فلا يكون تناف بين الحكم الواقعي و الحكم الظاهري، فلا يكون بينهما كسر و انكسار، و الحكم الواقعي محفوظ في مرتبته الانشائية و هو المشترك بين العالم و الجاهل.

ثانيهما: ما سلكه المصنف (قدس سره) في مبحث الظن، بالالتزام بان الحكم الواقعي فعلى من جهة لا من جميع الجهات، و هو الفعلى من قبل المولى، و مع ذلك لا- تنافى بين الحكم الواقعي و الظاهري و لا- كسر و لا- انكسار. و معنى كونه فعليا من قبل المولى هو اكتساب الحكم كل ما يكون به حكما من جهة المولى عدا كونه باعثا و زاجرا و محركا للعبد بالفعل، فان هذه الخصوصيات للحكم منوطه- عقلا- بوصوله لا بكونه حكما من قبل المولى، فالفعلي من قبل المولى قد اكتسبها، إلا ان الفعلي من جهة كونه محركا و باعثا و زاجرا بالفعل لا- ترجع الى المولى، بل هي منوطه بالوصول، و حيث المفروض عدم وصوله فلا يكون محركا بالفعل، و التنافى بين الحكمين انما هو من حيث المحركية و الباعثية الفعليه، و حيث كان المفروض انه لا محركية و لا باعثية بالفعل للحكم الواقعي حيث لا وصول له، فلا تنافى بين فعلي الحكم الواقعي بهذا المقدار من الفعليه و بين فعلي الحكم الظاهري من جميع الجهات، لفرض وصوله دون الحكم الواقعي، فالمحركية و الباعثية الفعليه إنما هي للحكم الظاهري فقط، و حيث لا تنافى بينهما فلا كسر و لا انكسار بينهما ايضا، لان الكسر و الانكسار فرع المزاحمة بينهما، و لما كان التأثير لاحدهما و هو الحكم الظاهري دون الواقعي فلا مزاحمة بينهما فلا كسر و لا انكسار. هذا كله بناء على ما نسب الى المشهور من الاستفادة من ادلة اعتبار الطرق هو السببية و الموضوعية لجعل الحكم الظاهري على

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٨٩

.....

طبق ما أدى اليه الطريق كراى المجتهد بالنسبة الى المقلد، او على طبق الخبر الواحد بالنسبة الى المجتهد. و من الواضح انه لا محالية في هذا التصويب للالتزام بالحكم الواقعي، فلا دور و لا خلف و لا لزوم اجتماع النقيضين، و ليس ايضا مما قام الاجماع و الاخبار المتواترة على بطلانه للالتزام بالحكم الواحد المشترك بين العالم و الجاهل، غايته انه على مسلك انشائي، و على مسلك فعلى لكن من بعض الجهات.

و قد اشار الى التصويب بهذا المعنى الثالث- و هو تعدد الحكم الظاهري بعدد آراء المجتهدين- بقوله: «إلا ان يراد بالتصويب بالنسبة الى الحكم الفعلى» و هو الحكم الظاهري لانه لما كان- هنا- مسلكه هو الجمع بحمل الحكم الواقعي على الانشائية، لذا كان الحكم الفعلى هو الحكم الظاهري. و لما كان التصويب بهذا المعنى لا- بد من الالتزام فيه بالحكم الواقعي المشترك فلا ترد المحاذير التي اوردت على التصويب بالمعنى الاول، و الى ذلك اشار بقوله: «و ان المجتهد و ان كان يتفحص عما هو الحكم واقعا و إنشاء». و اشار الى ان هذا المعنى الثالث تصويب بمعنى انه التزام بتعدد الحكم بتعدد آراء المجتهدين، و انه ليس من الحكم المشترك بين العالم و الجاهل بقوله: «إلا ان ما أدى اليه اجتهاده يكون هو حكمه الفعلى» الظاهري «حقيقه». و الوجه في تعدده ما اشار اليه بقوله: «و هو مما يختلف باختلاف الآراء ضرورة». و الى عدم كونه من الحكم المشترك بقوله: «و لا يشترك فيه الجاهل و العالم بداهة». و اشار الى ان الحكم المشترك حيث كان هو الحكم الواقعي الانشائي فلا- منافاة بينه و بين الحكم الفعلى الظاهري بقوله: «و ما يشترك فيه» و هو الحكم الواقعي «ليس بحكم حقيقه» كما عرفت «بل» حكم «إنشاء».

و اشار الى ان الالتزام بهذا المعنى ليس من التصويب المحال عقلا بقوله: «فلا استحالة في التصويب بهذا المعنى» كما مر بيانه. و اشار الى انه ايضا ليس هو مما قام الاجماع و الاخبار على بطلانه بقوله: «بل لا محيص عنه في الجملة». و اشار الى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٩٠

اشتهرت بيننا أن ظنية الطريق لا تنافى قطعية الحكم (١).

الوجه في قوله في الجملة- هو انه بناء على ما نسب الى المشهور من السببية و الموضوعية في الطرق لا مناص من الالتزام بكون الحكم

الواقعي الإنشائي هو الحكم الواحد المشترك، وبتعدد الحكم الفعلي غير المشترك بتعدد آراء المجتهدين - بقوله: «بناء على اعتبار الاخبار من باب السببية و الموضوعية».

(١) توضيحه: ان العبارة المعروفة عنهم - و هي ان ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم - يحتمل فيها معنيان:

الاول: ما ينسب الى المشهور من جعل الحكم الفعلي على طبق ما ادى اليه الطريق، بان يكون المراد من الحكم ظاهره، و على هذا يكون معنى العبارة: ان كون الظن المتعلق بالحكم الواقعي ظنيا لا ينافي القطع بالحكم، و هو الحكم الفعلي المجعول على طبق ما ادى اليه الطريق، و لازمه ما ذكرنا من تعدد الاحكام الفعلية الظاهرية بعدد الطرق و آراء المجتهدين.

الثاني: ان يكون المراد بالحكم هو الحجّة و الوظيفة الفعلية، و يكون المراد من العبارة المذكورة هو ان ظنية الطريق المتعلق بالحكم الواقعي لا ينافي القطع بان الوظيفة الفعلية هو العمل على طبق الطريق و رأى المجتهد.

و ربما يكون المعنى الاول اظهر من الثاني، لظهور لفظ الحكم في الحكم لا في الوظيفة و الحجية، و لان لازم التفسير الثاني هو القطع بجعل الطريق، و لا - مجال لتوهم المنافاة بين كون الطريق ظنيا و كونه مقطوعا بجعله و اعتبار طريقته، بل لا بد من القطع بجعله و اعتباره، لان الظن بما هو ظن ليس بحجة ما لم يقطع باعتباره، و لا يعقل ثبوت اعتباره بالظن للزوم التسلسل لان حكم الامثال على السواء، بخلافه على المعنى الاول فان وجه التوهم هو كون الطريق المتعلق بالحكم ظنيا فكيف يكون الحكم قطعيًا؟

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٩١

نعم بناء على اعتبارها من باب الطريقيّة، كما هو كذلك، فمؤديات الطرق و الامارات المعتبرة ليست بأحكام حقيقة نفسية، و لو قيل بكونها أحكاما طريقيّة، و قد مر غير مرة إمكان منع كونها أحكاما كذلك أيضا، و أن قضية حجيتها ليس إلا تنجيز مؤدياتها عند إصابتها، و العذر عند خطئها، فلا يكون حكم أصلا إلا الحكم الواقعي، فيصير منجزا فيما قام عليه حجة من علم أو طريق معتبر، و يكون غير منجز بل غير فعلي فيما لم تكن هناك حجة مصيبة، فتأمل جيدا (١).

و الجواب عنه: ان ظنية الطريق المتعلق بالحكم الواقعي لا تنافي قطعية الحكم المجعول على طبق مؤدى الطريق. و الله العالم.

و على كل فحيث لا صراحة في العبارة المذكورة في احد المعنيين، لذا قال (قدس سره): «ربما يشير اليه» أي ربما يشير الى ما ذكره من المعنى الثالث للتصويب الذي لا بد منه بناء على السببية و الموضوعية في الطرق «ما اشتهرت بيننا» و هي العبارة المعروفة المشهورة «ان ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم».

(١) قد عرفت التصويب بالمعنى الثالث، و انه لا بد من الالتزام به بناء على الجعل في الطرق من باب السببية، و انه مع الحكم الواقعي الانشائي تكون هناك أحكام فعلية ظاهريّة متعددة بعدد آراء المجتهدين.

و لكنه لما كان المختار للمصنف في جعل الطرق هو جعل الحجية - لا - جعل الحكم النفسى الثانوى الموضوعى على طبق مؤدى الطريق كما نسب الى المشهور، و لا جعل الحكم الطريقي - فلا يكون هناك حكم غير الحكم الواقعي الواحد المشترك بين العالم و الجاهل لا - نفسى و لا - طريقي، فلا - يكون مجال للتصويب بالمعنى الثالث، و ان كان ليس بمحال و لا باطل، لكنه حيث لا حكم فى مرحلة الظاهر و ليس هناك غير الحكم الواقعي حكم اصلا فلا وجه للالتزام بالتصويب المذكور، لعدم الحكم المتعدد لا فى الواقع و لا فى الظاهر، بل ليس هناك - بناء على ان المجعول هو الحجية -

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٩٢

.....

إلّا جعل المنجزية عند الاصابة و المعذرية عند المخالفة، و هذا معنى قولهم ان الجعل فى الطرق و الامارات من باب الطريقيّة، لان

المجعول- كما صرح به في مبحث الظن و هنا- هو آثار القطع و هو المنجزية و المعذرية، و عليه فليس هناك غرض الا الطريقية الى الحكم الواقعي، غايته انه عند المخالفة و عدم الاصابة يكون الجارى فى عمله على طبق الطريق معذورا، فبناء على هذا المبني لا حكم غير الحكم الواقعي اصلا، فلا موجب للالتزام بالتصويب بالمعنى الثالث، و ان كان ليس بمحال و لا باطل كما عرفت.

و قد عرفت- ايضا- انه بناء على السببية لا محيص من الالتزام به. و اما بناء على جعل الحكم الطريقي و هو ايصال الواقع بعنوان غير عنوانه كعنوان ما قامت عليه الطرق، كمن اراد اكرام زيد فقال لعبده اكرم جارى، فانه ايضا لا حكم هناك غير الحكم الواقعي، لانه عند الاصابة فالواصل هو الحكم الواقعي، غايته انه بعنوان آخر، و عند الخطأ لا حكم طريقي، فلا داعى للالتزام بالتصويب ايضا لعدم تعدد الحكم الفعلى فى مرحلة الظاهر.

فاتضح: انه بناء على الطريقية لا حكم فى مرحلة الظاهر سواء كان المجعول هو الحكم الطريقي او كان المجعول نفس الحجية.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «نعم بناء على اعتبارها» أى اعتبار الامارات «من باب الطريقية كما هو كذلك» لان مختاره (قدس سره) ان جعل الامارات من باب الطريقية، و عليه «فمؤديات الطرق و الامارات المعبرة ليست باحكام حقيقية نفسية و لو قيل بكونها احكاما طريقية» كما عرفت من انه لا يكون هناك حكم غير الحكم الواقعي بناء على جعل الحكم الطريقي.

ثم اشار الى رأيه فى جعل الطريقية للامارات- و ان المجعول فيها هو الحجية و لا حكم هناك حتى الحكم الطريقي- بقوله: «و قد مر غير مرة امكان منع كونها احكاما كذلك ايضا» أى احكاما طريقية «و ان قضية حجيتها» أى قضية حجية

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٩٣

فصل إذا اضمحل الاجتهاد السابق بتبدل رأى الاول بالآخر أو بزواله بدونه، فلا شبهة فى عدم العبرة به فى الاعمال اللاحقة، و لزوم اتباع الاجتهاد اللاحق مطلقا أو الاحتياط فيها (١)، و أما الاعمال السابقة

الامارات «ليست إلا تنجيز مؤدياتها عند اصابتها و العذر عند خطئها فلا يكون» هناك «حكم اصلا الا الحكم الواقعي فيصير» الحكم الواقعي «منجزا فيما قام عليه حجة من علم او طريق معتبر» لان المجعول فى الطريق المعبر هو آثار العلم «و يكون» الحكم الواقعي «غير منجز بل غير فعلى» لقوله هنا بكون الحكم الواقعي انشائيا «فيما» اذا اخطأ الطريق و «لم تكن هناك حجة مصيبة» للواقع.

(١)

[الفصل الخامس: تبدل رأى المجتهد]

إشارة

لا يخفى انه قد توهم عدم الفرق بين هذه المسألة و مسألة الاجزاء، و ان الكلام فى هذه المسألة بعد الكلام فى مسألة الاجزاء هو من التكرار.

و لعل منشأ التوهم ان اضمحلال رأى السابق مع تبدله برأى آخر او مع عدم تبدله بل بمجرد زوال رأى السابق مرجعه الى انكشاف الخلاف، فانه فى الاجزاء فى الامر الظاهري بعد انكشاف الخلاف و اضمحلال رأى السابق هما متفقان، لان فى كل منهما انكشاف الخلاف.

و لكنه توهم فاسد، لوضوح ان الكلام فى مسألة الاجزاء فى بعض مقاماته بفرض عدم اضمحلال رأى السابق، كما فى اجزاء الامر الاضطرارى بعد ارتفاع الاضطرار فى الوقت او فى خارجه. هذا أولا.

و ثانيا: ان النسبة بين العنوانين عموم من وجه، لصديق مسألة الاجزاء فى مسألة اجزاء الامر الاضطرارى عن الامر الواقعي من دون

اضمحلال الرأى بل من جهة ارتفاع الاضطراب، و صدق هذه المسألة فى العقود و الايقاعات لان موضوع مسألة الاجزاء فى الامر التكلفى لا- فيما يعم الوضع، و تصادقهما فى الامر الظاهرى بعد انكشاف الخلاف، فان انكشاف الخلاف فى الامر الظاهرى لازمه تبدل

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٩٤

.....

الرأى السابق. و من فرض عنوان التبدل يظهر ان الكلام مختص بما لا يعم انكشاف الخلاف من ناحية الامور الخارجيه، لانه ليس من التبدل و هو واضح.

و بعبارة اخرى: ان مفروض الكلام هو الشبهه الحكيمه دون الموضوعيه. فظهر ان محل الكلام هو ما اذا ادى نظر المجتهد الى حكم ثم تبدل رأيه، سواء كان مع اداء نظره الى حكم آخر كما لو كان رأيه السابق وجوب شىء- مثلا- ثم تبدل رأيه الى استحبابه، او مع عدم اداء نظره الى حكم آخر بل كان محض عدم الحكم السابق، كما لو كان رأيه السابق وجوب الجمعه تعيينا ثم تبدل الى محض عدم وجوب الجمعه تعيينا، من دون اداء نظره الى وجوبها تخيرا او حرمتها او استحبابها، بان يكون من المتوقفين فى ذلك.

و على كل حال فاذا زال رأيه السابق فلا اشكال فى عدم العبرة به فى العمل اللاحق، لوضوح ارتفاع الحجة بالنسبة الى العمل فى الزمان اللاحق، فالعمل فى اللاحق على طبق رأيه السابق من العمل من دون حجة، لانه اذا تبدل الى القطع بعدم ما كان عليه رأيه السابق فمع القطع بطلان الرأى السابق و مخالفته للواقع قطعاً لا مجال لاحتمال العبرة به فى اللاحق، سواء كان رأيه السابق قطعاً او ظناً. و اذا تبدل رأيه الى قيام الحجة تبعداً على خلافه، كما اذا كان تبدل رأيه- مثلا- الى الظن المعتبر على خلاف رأيه السابق، فان كان رأيه السابق قطعاً فمع فرض انتقاضه بالظن لا- بقاء له حتى يكون حجة فى اللاحق، و اذا كان رأيه السابق ظناً فلا مجال لحجته بعد انتقاضه بالظن المعتبر على خلافه. هذا اذا تبدل رأيه الى القطع او الظن بالحكم المخالف للحكم الذى كان فى السابق.

و اما اذا تبدل رأيه الى محض عدم الحكم السابق فهو و ان لم يكن له حجة على الحكم فى اللاحق، إلما انه لا- وجه لحجيه الرأى السابق بعد ارتفاعه، فقد يكون حكمه بعد تبدل الرأى هو الاحتياط، كما لو كان رأيه سابقاً حرمة الجمعه ثم تبدل رأيه الى عدم حرمتها و كان متوقفاً لاحقاً من حيث وجوبها التعيينى او التخيرى،

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٩٥

الواقعة على وفقه المختل فيها ما اعتبر فى صحتها بحسب هذا الاجتهاد، فلا بد من معاملته البطلان معها (١) فيما لم ينهض دليل على صحة العمل

فانه مع فرض التوقف فعلاً فى التعيينية و التخيرية لا بد من الاحتياط باتيان الجمعه لاحتمال وجوبها التعيينى، بناء على لزوم الاحتياط فيما اذا دار الامر بين التعيين و التخير.

و قد اشار الى عدم الاشكال- فى عدم الاعتناء بالرأى السابق بعد التبدل بالنسبة الى الاعمال اللاحقة- بقوله: «فلا شبهه فى عدم العبرة به» أى بعدم العبرة بالرأى السابق بعد التبدل «فى الاعمال اللاحقة» و هو واضح كما عرفت. و اشار الى لزوم اتباع الرأى اللاحق- فيما اذا تبدل رأيه الى حكم فى اللاحق مخالف للحكم السابق سواء كان الرأى قطعياً او ظنياً، و سواء كان الرأى اللاحق ايضاً قطعياً او ظنياً- بقوله: «و لزوم اتباع الاجتهاد اللاحق مطلقاً» و قد عرفت وجه الاطلاق. و اشار الى عدم اتباع الرأى السابق- فيما اذا تبدل رأيه الى محض ارتفاع الحكم السابق مع التوقف فى اللاحق بحيث حكمه الاحتياط لاحقاً فلا بد من العمل بالاحتياط فى اللاحق- بقوله: «او الاحتياط فيها» أى فى الاعمال اللاحقة.

(١) قد عرفت عدم العبرة بالرأى السابق بالنسبة الى الاعمال اللاحقة بعد تبدل الرأى. و لكن فى الاعمال السابقة بعد تبدل رأى المجتهد فيها فهل يحكم ببطلانها و لزوم الاعادة او القضاء فى العبادات؟ او يحكم بصحتها و مضيها و ان تبدل الرأى فيها؟ و مثلها المعاملات فهل يحكم ببطلانها و عدم ترتب الاثر ام لا؟
 ففيما اذا كان رأيه السابق - مثلاً - عدم وجوب السورة فصلى من غير سورة هو او مقلدوه، ثم تبدل رأيه الى وجوبها، فهل تجب الاعادة فى الوقت و القضاء فى خارجة ام لا؟ و فيما اذا كان رأيه صحة العقد بالفارسية، فعقد عقدا بالفارسية بان زوج او تزوج بالعقد الفارسى ثم تبدل رأيه الى بطلان العقد بالفارسى و لزوم كونه
 بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٩٦

بالعربية، فهل اللازم بطلان الزوجية التى كان عقدها سابقا بالفارسية؟ او صحتها و عدم بطلانها؟ و انما اللازم كون العقد فى المعاملات اللاحقة بالعربية.

و تفصيل الكلام فى ذلك: انه لا- ينبغى الاشكال فى الحكم بالبطلان و لزوم الاعادة او القضاء فى العبادات، و الحكم بالبطلان فى المعاملات، فيما اذا كان رأيه اللاحق قطعيا حتى و لو كان رأيه السابق قطعيا ايضا، فضلا عما اذا كان رأيه السابق رأيه ظنيا، لبداهة ان القطع اللاحق بالخلاف معناه انه لم يكن فى السابق حكم قطعاً، و مع القطع بعدم الحكم و ان اعماله السابقة لم تكن على وفق الحكم لا- تكليفا و لا- وضعا، فلا- مناص عن بطلان الاعمال السابقة عبادة كانت او معاملة. و اما اذا كان رأيه اللاحق ظنيا فسواء كان رأيه السابق قطعيا او ظنيا فقد يتوهم مضى الاعمال السابقة و عدم تأتى النقض فيها، لعدم انكشاف الخلاف فيها انكشافا حقيقيا. لكنه لا وجه له، لفرض زوال القطع السابق و تبدله بالظن المعتبر على خلافه المقتضى لكون الحكم السابق لم يكن هو الحكم، بل الحكم فى السابق بموجب قيام الحجة المعتبرة هو الحكم اللاحق، فلا وجه لتوهم عدم نقض الحكم السابق من حيث كون الحجة اللاحقة ظنية تعبدية .. هذا بالنسبة الى ما تقتضيه القاعدة فى تبدل الرأى.

و اما بالنسبة الى ما يقتضى الدليل فالكلام فيه فى مقامات ثلاثة:

الاول: فيما يقتضيه جعل الامارات.

الثانى: فيما يقتضيه جعل الاصول.

الثالث: فيما يقتضيه الدليل الخارجى، و قد ذكر المصنف ما يقتضيه الدليل الخارجى فى ضمن كلامه فى المقام الاول، و هو ما يقتضيه الجعل فى الامارات.

اذا عرفت هذا ... فنقول: ان جعل الامارات بناء على الطريقة - سواء كان بناء على جعل الحكم الطريقي، او بناء على جعل المنجزية و المعذرية - فانه بعد تبدل الرأى و انكشاف خلاف الحكم السابق لا بد من معاملة البطلان مع الحكم السابق، فان جعل الامارات من

باب الطريقة حتى بناء على جعل الحكم الطريقي

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٩٧

فيما إذا اختل فيه لعذر، كما نهض فى الصلاة و غيرها، مثل لا تعاد،

فان الحكم الطريقي معناه اما انشاء الطلب بداعى تنجز الواقع، او انه انشاء الطلب بداعى جعل الحكم بعنوان انه ايصال الواقع، فان اصاب الطريق الواقع فهناك حكم و ان اخطأ الطريق الواقع فلا- حكم، و حيث ان المفروض قيام الامارة المعتبرة على خلاف الحكم السابق فلازمه انه لا حكم فى السابق تعبدا، و حيث لا حكم للعمل السابق فلا بد من بطلانه و الاعادة او القضاء فى العبادات، و لا بد

من ترتيب عدم الاثر في المعاملات.

لا يقال: ان الامارة انما قامت في الزمان اللاحق و حيث لم تكن الامارة قطعاً فالعمل السابق محتمل الصحة، فكيف يحكم ببطلانه؟
فانه يقال: ان لسان الامارة على الطريقيه كون الحكم الواقعي هو ما قامت عليه الامارة، و لا- فرق فيه بين الزمان السابق و اللاحق، فالامارة و ان كان قيامها في الزمان اللاحق إلا ان لسانها كون ما قامت عليه هو الحكم الواقعي، و لا فرق في الحكم الواقعي بين الزمان السابق و اللاحق. و مثله الحال بناء على جعل الحجية، فان لازمه كون الحجية المنجزه و المعذرة هي الحجية اللاحقة، و اما السابقة فقد انكشف خلافها و انها لا منجزه و لا معذرة، و لازم ذلك البطلان في الاعمال السابقة عبادة او معاملة. هذا فيما كان تبدل الرأي لقيام الامارة المعتمدة. و اما اذا كان تبدل الرأي بالقطع في اللاحق فقد عرفت ان لازمه القطع بعدم الحكم السابق، و حيث لا حكم للعمل السابق فلا بد من البطلان، و لذا قال (قدس سره): «فلا بد من معاملة البطلان معها» أي مع الاعمال السابقة بعد اضمحلال الاجتهاد الاول و تبدل الاجتهاد بما يقتضى الاختلال في الاعمال السابقة، و سيأتي منه الاشارة الى الوجه في البطلان حيث يكون تبدل الرأي بالقطع او قيام الامارة المعتمدة على اختلال الاعمال السابقة على الطريقيه سواء على الحكم الطريقي او جعل الحجية.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٩٨

و حديث الرفع، بل الاجماع على الاجزاء في العبادات على ما ادعى (١).

و ذلك فيما كان بحسب الاجتهاد الاول قد حصل القطع بالحكم و قد اضمحل واضح، بدهاء أنه لا حكم معه شرعا، غايته المعذورية في المخالفة عقلا، و كذلك فيما كان هناك طريق معتبر شرعا عليه بحسبه، و قد ظهر خلافه بالظفر بالمقيد أو المخصص أو قرينه المجاز أو المعارض، بناء على ما هو التحقيق من اعتبار الامارة من باب الطريقيه، قيل بأن قضية اعتبارها إنشاء أحكام طريقيه، أم لا على ما مر منا غير مرة (٢)،

(١) هذا هو المقام الثالث و هو قيام الدليل الخارجي على صحة العمل السابق الواقع لعذر اما لقيام الاجتهاد عليه او للنسيان.

و اما الادلة الخارجية التي اشار اليها فهي ثلاثة:

دليل لا تعاد الصلاة الا من خمس، بناء على اطلاقه و شموله للجهل لا اختصاصه بالنسيان، فانه يدل على مضي الصلاة السابقة و ان كانت مختلفة من غير الركوع و السجود و القبلة و الوقت و الطهور جهلا او نسيانا.

و دليل الرفع و هي فقرة رفع ما لا يعلمون، بناء على ان المرفوع الاثر في حال الجهل لا المؤاخذه فقط، فان الاثر للعمل العبادي المختل هو الاعادة و القضاء.

فبواسطة دليل الرفع لا- قضاء و لا- اعادة اذا اضمحل الاجتهاد السابق مع قيام الاجتهاد اللاحق على خلافه، لانه قد تبين ان الاجتهاد السابق كان جهلا.

و الاجماع المدعى على الاجزاء في خصوص العبادات فيما اذا كان اختلالها لاجل الاجتهاد السابق.

(٢) هذا هو الوجه لقوله فلا بد من معاملة البطلان معها، و قد مر ان الوجه في بطلان الاعمال السابقة فيما اذا كان السبب في الاجتهاد السابق هو القطع بالحكم السابق، ثم اضمحل و تبدل في اللاحق، سواء تبدل الى محض عدم القطع السابق أو تبدل بالقطع ايضا على خلاف السابق او بالظن المعتمد على خلافه، و ان الوجه في بطلان

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٢٩٩

.....

العمل السابق هو انه حيث كان بالقطع و القطع حجة عقلا بمعنى كونه منجزا لو اصاب و معذرا لو خالف عقلا، و حيث ان المفروض

اضمحلال القطع السابق فقد انكشف انه لا منجزية و لا معذرية. اما فيما لو كان التبديل بالقطع ايضا فقد انكشف عدم الحكم السابق. و اما لو تبدل بالظن المعبر القائم على خلاف الحكم السابق فقد اضمحلت الحجّة العقلية السابقة و قامت الامارة الشرعية على خلافها. و مثله ما لو اضمحل القطع السابق فقط من دون حصول القطع في اللاحق و لا الامارة الشرعية، بل كان رأيه التوقف و عمله في اللاحق على الاحتياط، لما عرفت من ان العمل السابق حيث كان بحجّة عقلا و قد انكشف ان العمل السابق لم يكن عن الحجّة.

و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «و ذلك» أى ما قلنا من انه لا بد من معاملة البطلان مع الاعمال السابقة «فيما كان» العمل السابق «بحسب الاجتهاد الاول قد حصل» ب «القطع بالحكم و قد اضمحل واضح» أى ان الوجه في البطلان واضح «بدهاهة انه لا حكم معه» أى لا حكم مع القطع «شرعا» لادن حجيته ليست بجعل جاعل و انما «غايته» أى غاية القطع هي «المعذورية في المخالفة عقلا» و لا اقتضاء للمعذورية العقلية لا جزاء الاعمال السابقة.

و اما الوجه في معاملة البطلان مع الاعمال السابقة التي كانت عن اجتهاد ظني، بان كان الاجتهاد السابق لقيام اماره معتبره في نظر المجتهد على الحكم السابق، و بعد ذلك ظهر خلافها في رأيه و تبدل رأيه الى الخلاف، كما لو كان الحكم السابق لاجل عموم معتبر، ثم ظفر المجتهد بما يدل على تقييده او تخصيصه فتبدل رأيه في اللاحق على خلاف الحكم العمومي السابق. و من الواضح انه بناء على جعل الطريقية لازمه بطلان الاعمال السابقة لان حجتها هي الامارة، و حجية الامارة لانها طريق الى الواقع اما بجعل الحكم الطريقي او بجعل نفس الحجية، و بعد انكشاف الخلاف ظهر انه لم يكن هناك حكم طريقي على طبق الامارة أو لا حجية لها، و عليه فلا بد من معاملة البطلان مع الاعمال السابقة حيث انكشف انها كانت من غير حجّة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٠٠

من غير فرق بين تعلقه بالاحكام أو بمتعلقاتها، ضرورة أن كيفية اعتبارها فيهما على نهج واحد (١)، و لم يعلم وجه للتفصيل بينهما، كما في

و قد اشار الى ما ذكرنا- من البطلان حيث يكون الاجتهاد السابق عن اماره- بقوله: «و كذلك فيما كان هناك» أى في الاجتهاد السابق «طريق معتبر شرعا عليه» أى على الحكم السابق «بحسبه» أى بحسب الطريق المعبر «و قد» اضمحل لانه «ظهر خلافه بالظفر بالمقيد او المخصص او قرينة المجاز او» لاجل الظفر ب «المعارض» الاقوى في الحجية. و اشار الى ان الوجه في البطلان هو لاجل كون الجعل في الامارات من باب الطريقية سواء كان بجعل الحكم الطريقي او جعل الحجية بقوله: «بناء على ما هو التحقيق من اعتبار الامارة من باب الطريقية» سواء «قبل بان قضية اعتبارها انشاء أحكام طريقية ام لا على ما مر منا غير مرة» من ان المجعول فيها هي الحجية.

(١) حاصله: ان الامارة: تارة تقوم على الحكم، كقيام الامارة على وجوب شىء مثلا، و اخرى على متعلق الحكم، كقيامها على ان الصلاة- مثلا- التي هي متعلق الوجوب ليس جزؤها السورة، او ان الارانب و الثعالب مما يجوز تذكيتها و اثرها طهارة لحمها و جلدها بعد التذكية دون حلية أكلها. و على كل فلا- فرق في لزوم معاملة البطلان مع الاعمال السابقة عند انكشاف الخلاف، سواء كان الاجتهاد السابق كان في الحكم او في متعلقه، فلو صلى الجمعة ثم انكشف عدم وجوبها فالقاعدة تقتضى الاتيان بالظهر مثلا في الوقت، و قضاءه في خارجه ما لم يقم دليل على الاجزاء. و كذا لو صلى مع ملامسته للحم الارنب المذكى او صلى في جلد الارنب المذكى ثم انكشف الخلاف و انه لا يقبل التذكية مثلا، فانه ايضا لا بد من الاعادة او القضاء. و السبب في عدم الفرق واضح، و هو ان جعل الامارة على الطريقية لا فرق فيه بين كون الامارة قائمة على الحكم او على متعلقه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٠١

الفصول (١)، و أن المتعلقات لا تتحمل اجتهادين بخلاف الاحكام، إلاّ حسب ان الاحكام قابلة للتغيير و التبديل، بخلاف المتعلقات

و الى هذا اشار بقوله: «ضرورة ان كيفية اعتبارها» أى كيفية اعتبار الامارة على الطريقة «فيهما» أى فى الاحكام فى متعلقاتها «على نهج واحد».

(١)

[تفصيل صاحب الفصول بين تعلق الاجتهاد فى نفس الحكم و بين كونه فى متعلق الحكم]

لقد ذكر صاحب الفصول تفصيلا فى المقام، و استظهر المصنف من كلامه انه تفصيل بين كون التبدل فى الرأى فى نفس الحكم و بين كونه فى متعلق الحكم، فقال بالبطالن فى الاول دون الثانى. و استظهر منه بعض الاعلام التفصيل بين الواجبات و العقود و الايقاعات، و بين الاحكام التى هى القسم الرابع من ابواب الفقه، مثل طهارة عرق الجنب من الحرام و كون حيوان قابلا للتذكية، و بنى على البطالن فى الثانى دون الاول.

و لا يخفى ان عنوان صاحب الفصول ظاهره كون التفصيل كما استظهره المصنف، و الامثلة التى ذكرها لطرفى التفصيل ظاهرها ما استظهره بعض الاعلام، لان العنوان المذكور فى كلام صاحب الفصول فى بيان التفصيل هو الفرق بين ما يتعين فى وقوعه شرعا اخذه بمقتضى الفتوى، و بين ما لا يتعين فى وقوعه شرعا اخذه بمقتضى الفتوى.

و ذكر الوجه فى عدم معاملة البطالن فى الاجتهاد السابق بعد تبدل الرأى فى الاول، بان الواقعة الواحدة لا تتحمل اجتهادين و لو فى زمانين. و الوجه فى بطلان الاجتهاد فى الثانى بعد تبدل الرأى: هو ان رجوع المجتهد عن رأيه هو رجوع عن حكم الموضوع.

و مثل للاول بما اذا بنى على عدم جزئية شىء او عدم شرطيته للعبادة، ثم رجع و بنى على جزئيته او شرطيته للعبادة، و بما اذا بنى على صحة الصلاة فى وبر الارانب و الثعالب ثم رجع، و بما اذا بنى على طهارة شىء ثم صلى فى ملاقيه ثم رجع، و بما

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٠٢

و الموضوعات (١)، و أنت خير أن الواقع واحد فيهما، و قد عيّن أولا بما

اذا تطهر بما يراه طاهرا او طهورا ثم رجع، و بما اذا عقد عقدا او أوقع ايقاعا بصيغته يرى صحتها ثم رجع.

و مثل للثانى بما اذا بنى على حلية حيوان ثم ذكاه ثم رجع و بنى على تحريم المذكى منه و غير المذكى منه، و بما اذا بنى على طهارة العرق من المجنب بالحرام فلاقاه ثم رجع و بنى على نجاسته او نجاسة ملاقيه، و بما اذا بنى على عدم تحريم الرضعات العشر فتزوج من ارضعته، ثم رجع و بنى على تحريم الرضعات العشر و انها تنشر الحرمه.

و مما ذكرنا اتضح: ان العنوان فى كلام صاحب الفصول يساعد على استظهار المصنف، لظهور قوله فى مقام التعليل للبطالن فى الثانى بانه رجوع عن حكم الموضوع فى ذلك، و لكن الأمثلة التى ذكرها تنافى ذلك، فان الرجوع عن طهارة عرق الجنب هو من الرجوع عن حكم الموضوع، مع انه جعله مثلا للقسم الاول الذى هو الحكم بحسب استظهار المصنف، و ما ذكره بعض الاعلام مستظها له من كلام الفصول تساعده الامثلة، لان أمثلة القسم الاول بعضها واجبات عبادية، و صرح بان العقود و الايقاع بالصيغة منه، و امثلة القسم الثانى من الاحكام التى هى القسم الرابع من ابواب الفقه.

و لكن العنوان قد استظهر منه شيخنا الاجل - اعلى الله مقامه - فى حاشيته على هذا الكتاب فى المقام معنى آخر غير الاستظهارين المذكورين، و به يرتفع التدافع بين عنوان صاحب الفصول و امثلته فراجع ...

(١) بعد ان استظهر المصنف من كلام الفصول هو التفصيل بين المتعلقات و الاحكام، و انه يقول بان تبدل الرأى فى المتعلقات لا يقتضى بطلان الاعمال السابقة، بخلاف تبدل الرأى فى الاحكام فانه يقتضى البطالن فى الاعمال السابقة، و حمل قول الفصول على ان

المتعلقات لا تتحمل اجتهادين بخلاف الاحكام، لاجل ان المتعلقات

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٠٣

ظهر خطؤه ثانياً (١)، و لزوم العسر و الحرج و الهرج و المرج المنخل بالنظام و الموجب للمخاصمة بين الانام، لو قيل بعدم صحة العقود و الايقاعات و العبادات الواقعة على طبق الاجتهاد الاول الفاسدة بحسب الاجتهاد الثاني، و وجوب العمل على طبق الثاني، من عدم ترتيب الاثر على المعاملة و إعادة العبادة، لا يكون إلا أحيانا (٢)، و أدلة نفى العسر لا تنفي

امور خارجية فهي لا- تقبل التغيير بخلاف الاحكام فانها قابلة للتغيير، و لذلك كان لا بد من صحة الاعمال السابقة بالنسبة الى المتعلقات و الموضوعات، لانها حيث لا تقبل التغيير فهي لا تتحمل اجتهادين، فلا يكون تبدل الرأي موجبا لفساد الاعمال السابقة في المتعلقات. و اما الاحكام فلانها تقبل التغيير و حيث انكشف الخلاف و تبدل الرأي بالاجتهاد اللاحق، فلا بد من تغيير احكامها و فساد الاعمال السابقة بالنسبة اليها. و قد اشار الى هذا بقوله: «ألا حسب ان الكلام قابلة للتغيير ... الى آخر الجملة».

(١)

[الفرق بين الاحكام و الموضوعات]

حاصله: انه لا وجه للفرق بين الاحكام و الموضوعات فان التبدل يكون دائما في الحكم، لوضوح ان التبدل في الموضوعات هو التبدل في احكامها لا في نفسها فانه لا معنى له، و على كل فقد ظهر ان الواقع واحد فيهما معا فلا وجه للفرق بينهما، و لم يظهر محصل لقوله ان الواقعة الواحدة لا تتحمل اجتهادين بعد ما عرفت من ان التبدل فيهما في الحكم من دون فرق بينهما، و حيث انكشف خلافه فلا بد من معاملة البطلان مع الاعمال السابقة سواء كان التبدل في الحكم أو في الموضوع.

و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «و انت خبير بان الواقع واحد فيهما» أى في الاحكام و المتعلقات «و قد عین» الحال فيه «اولا بما ظهر خطؤه ثانيا» كما هو المفروض باضمحلال الاجتهاد الاول و تبدله ثانيا بالاجتهاد الثاني على خلافه.

(٢) لقد استدل صاحب الفصول على لزوم عدم البطلان في المتعلقات: بان الالتزام ببطلان الاعمال السابقة فيها موجب للعسر و الحرج و الهرج و المرج المنخل بالنظام

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٠٤

.....

و موجب لعود المخاصمات التي قد انتهى فصلها بالاجتهاد الاول، فان تبدل الرأي في العقود و الايقاعات السابقة لو قيل ببطلان الاعمال فيها لاستلزم ذلك من الفساد ما يوجب العسر و الحرج، فانه- مثلا- لو عقد أو أوقع بالفارسية ثم بنى على فساد العقد و الايقاع بها و كان المجتهد أو مقلدوه قد عقد عقودا كثيرة و حصلت معاوضات متعددة بالاموال و وقع نكاحات كثيرة، فان الالتزام بالبطلان فيها موجب للعسر و الحرج، بل قد يوجب الهرج و المرج المنخل بالنظام. و مثله الحال فيما لو حكم الحاكم و فصل الخصومة بالبناء على صحة العقد و الايقاع الواقع بالصيغة الفارسية، فان رجوعه عنه ثانيا يوجب عود المخاصمات، و هو ما يوجب العسر و الحرج بل قد يوجب الهرج و المرج. و الى هذا اشار بقوله: «و لزوم العسر و الحرج» ... الى آخر الجملة، و هي لفظ الايقاعات.

و استدل في الفصول بان تبدل الرأي في الاحكام لا يوجب شيئا من ذلك لو كان التبدل في الاحكام، فان العبادات الواقعة على طبق الاجتهاد الاول كما لو بنى أولا على عدم مانعية شىء او على عدم جزئيته فصلى في و بر الارانب- مثلا- او صلى من غير سورة ثم بنى على مانعيته و كون السورة جزءا من الصلاة، و كذا لو بنى على ان بعض الحيوان يقبل التذكية فذكاه ثم بنى على عدم قبوله للتذكية،

فان اعادة الصلاة الواقعة بلا سورة و البناء على نجاسة الحيوان الذي ذكاه لا يوجب شيئاً لا من العسر و الحرج و لا الهرج و المرج، و لا وجه لعود الخصومة لعدم تعقل الخصومة في الاحكام. و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «و العبادات الواقعة على طبق الاجتهاد الاول الفاسدة بحسب الاجتهاد الثاني» كما هو المفروض «و» لازمه «وجوب العمل على طبق الثاني» و معاملة البطلان مع الاعمال السابقة، و عليه لا بد «من عدم ترتيب الاثر على المعاملة» و المراد بالمعاملة هو مثل حرمة الحيوان الذي لا يقبل التذكية بحسب الاجتهاد الثاني «و» لزوم «اعادة العباد» التي كانت بلا سورة، و مثل هذه الامور لا يكون إلا احيانا.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٠٥

إلا خصوص ما لزم منه العسر فعلا، مع عدم اختصاص ذلك بالمتعلقات، و لزوم العسر في الاحكام كذلك أيضا لو قيل بلزوم ترتيب الاثر على طبق الاجتهاد الثاني في الاعمال السابقة، و باب الهرج و المرج ينسد بالحكومة و فصل الخصومة. و بالجملة لا يكون التفاوت بين الاحكام و متعلقاتها، بتحمل الاجتهادين و عدم التحمل بينا و لا مبينا، بما يرجع إلى محصل في كلامه زيد في علو مقامه فراجع و تأمل (١).

(١) هذا هو الجواب عن استدلال صاحب الفصول، و قد اجاب عنه باجوبة اربعة:

الاول: ان ما يستلزم العسر و الحرج و ان كان منقيا بادل نفي العسر و الحرج، إلا ان اللازم استثناء ما لا يلزم منه ذلك في المتعلقات، لا صحة الاعمال بالنسبة الى المتعلقات مطلقا. و الى هذا اشار بقوله: «و ادلة نفي العسر لا تنفي الا خصوص ما لزم منه العسر فعلا» لا مطلق الاعمال بالنسبة الى الموضوعات مطلقا.

الثاني: ان لزوم العسر و الحرج لا يختص بالمتعلقات و الموضوعات، فانه يكون في الاحكام ايضا، فان من صلى مدة من السنين هو و مقلدوه بلا سورة- مثلا- لازمه العسر و الحرج في قضاء هذه الصلاة كلها. و الى هذا اشار بقوله: «مع عدم اختصاص ذلك» أي لزوم العسر و الحرج لا يختص «بالمتعلقات و» ان «لزوم العسر» يكون «في الاحكام كذلك ايضا لو قيل بلزوم ترتيب الاثر على طبق الاجتهاد الثاني في الاعمال السابقة».

الثالث: ان ما ذكره من لزوم الهرج و المرج لو قيل بمعاملة البطلان مع الاعمال السابقة انما يلزم لاجل عود الخصومات، و لكنه مع فصل الخصومة على طبق الاجتهاد الثاني لا يكون هرج و مرج. و الى هذا اشار بقوله: «و باب الهرج و المرج ينسد بالحكومة و فصل الخصومة» على ما يقتضيه الاجتهاد الثاني.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٠٦

و أما بناء على اعتبارها من باب السببية و الموضوعية، فلا- محيص عن القول بصحة العمل على طبق الاجتهاد الاول، عبادة كان أو معاملة، و كون مؤداه- ما لم يضمحل- حكما حقيقة (١)، و كذلك الحال إذا كان

الرابع: ان ما ذكره من عدم تحمل الواقعة لاجتهادين في زمانين بالنسبة الى خصوص المتعلقات دون الاحكام لا محصل له، بعد ما عرفت من ان التبديل في المتعلقات انما هو في حكمها ايضا. و قد اشار الى ذلك بقوله: «و بالجملة لا يكون التفاوت بين الاحكام و متعلقاتها بتحمل الاجتهادين» في الاحكام «و عدم التحمل» في المتعلقات «بيننا و لا مبينا بما يرجع الى» وجه «محصل في كلامه زيد في علو مقامه».

و لا يخفى ان كلام صاحب الفصول في غاية الاغلاق، و قد نقل عن الشيخ الاعظم انه لم يحصل على وجه واضح لكلام الفصول في هذا التفصيل، فبعث اليه احد اجلاء تلامذته و سأل صاحب الفصول عن معنى كلامه، فذكر ايضا في تفسيره بما لم يرتفع به اجمال كلامه (قدس سره). و لكنه قد اشرنا الى ان شيخنا الاجل في حاشيته على الكتاب في كتابه نهاية الدراية قد ذكر وجه محصلا لكلام

الفصول، فراجع ٢٩].

(١) حاصله: ان ما ذكرناه من لزوم معاملة البطلان مع الاعمال السابقة عند تبدل الرأى انما هو بناء على ان الجعل فى الطرق و الامارات من باب الطريقية.

و اما بناء على القول بالجعل فى الطرق و الامارات بنحو السببية و الموضوعية، بان يكون قيام الطريق على حكم واقعى موجبا لجعل حكم فعلى على طبق مؤدى الطريق، فان الحكم الفعلى المجمعول على طبق المؤدى هو حكم واقعى ثانوى، و ان اطلق عليه لفظ الحكم الظاهرى لاجل كونه حكما فى مورد الشك فى الحكم الواقعى،

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٠٧

بحسب الاجتهاد الاول مجرى الاستصحاب أو البراءة التقلية، و قد ظفر فى الاجتهاد الثانى بدليل على الخلاف، فإنه عمل بما هو وظيفته على تلك الحال، و قد مر فى مبحث الاجزاء تحقيق المقال، فراجع هناك (١).

و اذا كان حكما واقعيا ثانويا لا- انكشاف للخلاف فيه مع تبدل الرأى، لانه مع تبدل الرأى يحصل حكم آخر ثانوى، و مع عدم انكشاف الخلاف لا- وجه لكون تبدل الرأى موجبا لفساد الاعمال السابقة، فان تبدل الرأى بناء على السببية يكون من باب ارتفاع الموضوع، فالاعمال السابقة كانت مطابقة للواقع الثانوى، و مع مطابقتها للواقع الثانوى لا وجه لفسادها بعد تبدل الرأى، لما عرفت من ان تبدل الرأى يكون- بناء على السببية- من باب ارتفاع الموضوع و حدوث حكم واقعى آخر.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و اما بناء على اعتبارها من باب السببية و الموضوعية» ايضا لا وجه للتفصيل، بل لا بد من صحة الاعمال السابقة سواء كان التبدل فى عبادة او معاملة، و لذا قال (قدس سره): «فلا محيص عن القول بصحة العمل» الواقع «على طبق الاجتهاد الاول عبادة كان أو معاملة». و اشار الى انه بناء على السببية يكون مؤدى الطريق حكما واقعيا حقيقيا، و لذا كان لا وجه للفساد و البطلان بقوله: «و كون مؤداه ما لم يضمحل» و يتبدل بالاجتهاد الثانى يكون «حكما حقيقة» و مع كون الاجتهاد الاول حكما حقيقة لا وجه لمعاملة البطلان مع الاعمال الموافقة للاجتهاد الاول.

(١) قد مر فى مبحث الاجزاء ان مثل قاعدة الطهارة و قاعدة الاستصحاب الجارية فى احراز الطهارة تقتضى الاجزاء، لدلالة قاعدة الطهارة على ان الشرطية الواقعية للصلاة اعم من الطهارة الواقعية و الظاهرية، و قاعدة الطهارة تدل على جعل الحكم الظاهرى النفسى فى ظرف الشك. و اما الاستصحاب فبناء على جعل الحكم النفسى على طبق اليقين السابق للمستصحب- لا جعل المنجزية لليقين السابق فى ظرف الشك- فان الحال فيه يكون حال السببية فى الامارات.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٠٨

.....

و قد مر من المصنف ان اضمحلال الاجتهاد السابق من تبدل الموضوع لازمه كون الاجتهاد الاول واجدا للصحة حقيقة فى حال عدم انكشاف الخلاف، و حيث يكون واجدا للصحة حقيقة فلا بد من الاجزاء فيها و معاملة الصحة معها بعد الانكشاف، و من الواضح ان الاجزاء- بناء على السببية- هو من خصائص جعل الحكم النفسى على طبق مؤدى الطرق، و حيث كان المجمعول فى الاستصحاب هو الحكم الظاهرى النفسى للمستصحب فلازمه الاجزاء فى الاعمال السابقة، و لا بد من معاملة الصحة مع الاعمال السابقة بعد الظفر بالدليل على ان الحكم على خلاف الاستصحاب.

و لا يخفى ان المصنف هنا اضاف الى الاستصحاب البراءة التقلية، بناء على دلالتها على جعل الحكم الظاهرى الترخيصى فى موردها، لا- محض دلالتها على عدم المؤاخذه. و الحاصل: ان دليل الاصل حيث يدل على جعل الحكم الظاهرى فحاله حال السببية و

الموضوعية في الطرق، و لازمه الاجزاء لأن تبدل الرأى من تبدل الموضوع.

و الحاصل: ان المصنف في مبحث الاجزاء ذكر قاعدة الطهارة و قال بالاجزاء فيها، ثم قال بما حاصله ان الاستصحاب كقاعدة الطهارة في وجه قوى. و مراده من الوجه القوى هو مختاره في كون المستفاد من دليل الاستصحاب هو جعل الحكم الظاهري، كما مر منه ذلك في مبحث الاستصحاب، و هنا لم يذكر قاعدة الطهارة لان المقام من الشبهة الحكمية، و لكنه اضاف هنا الى الاستصحاب البراءة النقلية.

و على كل فجعل الحكم الظاهري لازمه الاجزاء، و لذا قال (قدس سره):

«و كذلك الحال» أى و مثل البناء على السببية في الطرق- من كون لازمها الاجزاء و صحة الاعمال السابقة بعد انكشاف الخلاف- هو الحال في ما «اذا كان العمل» في السابق «بحسب الاجتهاد الاول» لاجل «مجرى الاستصحاب او البراءة النقلية و قد ظفر في الاجتهاد الثانى بدليل على الخلاف» مما يقتضيه الاستصحاب او البراءة النقلية «فانه» لا بد من الالتزام بصحة الاعمال السابقة لانه «عمل بما هو وظيفته

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٠٩

فصل في التقليد و هو أخذ قول الغير و رأيه للعمل به في الفرعيات، أو للالتزام به في الاعتقادات تعبدًا، بلا مطالبه دليل على رأيه، و لا يخفى أنه لا وجه لتفسيره بنفس العمل، ضرورة سبقه عليه، و إلا كان بلا تقليد (١)،

على تلك الحال و قد مر في مبحث الاجزاء تحقيق المقال» و الذى مر هناك هو الالتزام بصحة الاعمال السابقة بعد انكشاف الخلاف. (١)

[الفصل السادس التقليد و بعض احكامه

[المقام الاول: في معنى التقليد]

الكلام في التقليد في مقامين: الاول: في معنى التقليد- الذى هو رجوع الجاهل الى العالم- من حيث مناسبه لمعنى التقليد لغه و عرفا ... و انه هل هو نفس العمل المطابق لرأى المجتهد مع الاستناد الى رأيه؟ و مرجعه الى كون التقليد من الجاهل للمجتهد العالم هو عمل المقلد مستندا في عمله الى رأى المجتهد.

او انه نفس الالتزام و البناء على اتباع قول المجتهد و رأيه؟ و لو من دون ان يعرف ما هو رأى المجتهد في المسائل الفرعية فضلا عن ان يعمل على طبق رأيه.

او انه اخذ قول الغير و رأيه للعمل به في المسائل؟ و مرجعه الى كون التقليد تعلم فتوى المجتهد بقصد العمل على طبقه.

و الحاصل: انه هل هو العمل بما انه مستند الى رأى الغير؟ او انه نفس البناء و النية على الاخذ بقول الغير؟ او انه تعلم رأى الغير و البناء على الاخذ به؟

فالفرق بين الثانى و الثالث هو ان الثانى محض النية من دون تعلم و معرفة لرأى الغير، بخلاف الثالث فانه تعلم رأى الغير مع النية.

المقام الثانى في الدليل على التقليد.

و الكلام الآن في المقام الاول. و لا يخفى ان التقليد في اللغة هو جعل القلادة في عنق الغير، و منه قلد الهدى. و في الاصطلاح هو اخذ قول الغير و اتباع رأيه لاجل العمل به في الفرعيات، او لاجل الالتزام به في الاعتقادات تعبدًا بمعنى انه اتباع لرأيه من دون مطالبته ببرهان: أى ان التقليد هو الاخذ بقول الغير من دون مطالبته

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣١٠

.....

بالبرهان على رأيه، وليس معناه هو نفس الاخذ بلا- برهان، بل معناه ان ما فيه الاخذ و هو رأى المجتهد فى المسائل الفرعية و الاعتقادية يكون بلا برهان.

و بيان ذلك و توضيحه: ان نفس اخذ قول الغير ربما يكون عن دليل كما فى تقليد الجاهل للمجتهد فانه قد قام الدليل عليه كما سيأتى بيانه، و ربما يكون بلا دليل كما فى اخذ قول الغير فى الاعتقادات فانه لم يقم دليل على جواز التقليد فى الاعتقادات، بل قام الدليل على عدم جوازه فى بعض الامور الاعتقادية كمعرفة الواجب و النبوة. و حيث كان معناه فى الاصطلاح لا بد و ان يكون مما ينطبق على التقليد الذى قام الدليل عليه، فيتعين ان يكون قيد عدم المطالبة بالبرهان راجعا لمتعلق الاخذ لا لنفس الاخذ، كما بيناه من ان المراد به هو اخذ رأى الغير من غير مطالبه له بالبرهان على رأيه.

اذا عرفت هذا ... فنقول: ان مختار المصنف ان التقليد هو بالمعنى الثالث و هو تعلم رأى المجتهد للعمل لا نفس العمل، كما صرح به بقوله انه لا وجه لتفسيره بنفس العمل، و لا نفس الالتزام من دون دخل للعمل، لقوله هو اخذ قول الغير للعمل.

اما انه ليس هو نفس الالتزام من دون دخل للعمل فيه، فلوضوح ان التقليد فى الاصطلاح هو بمناسبة المعنى اللغوى، و نفس الالتزام من دون دخل فيه للعمل لا يناسب معناه اللغوى، لان نفس الالتزام برأى الغير لا يكون قلادة فى عنقه، فنفس الالتزام برأى المجتهد لا يجعل المجتهد ذا قلادة، و انما يكون المجتهد ذا قلادة حيث يعرف المقلد و يتعلم رأى المجتهد لاجل العمل به، و هو المراد من الاخذ فى قوله اخذ قول الغير و رأيه للعمل به فى الفرعيات.

و اما انه ليس نفس العمل، فعبارة المصنف يمكن ان تشير الى وجهين:

الاول: ان التقليد بازاء الاجتهاد، و من الواضح ان الاجتهاد سابق على العمل، فان المجتهد يجتهد أولا فى الحكم ثم يعمل، فلا بد و ان يكون التقليد مثله بان يحصل

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣١١

فافهم (١).

التقليد أولا ثم يكون العمل، و حيث ان التقليد ليس هو نفس الالتزام فيتعين ان يكون هو اخذ قول الغير و تعلمه لاجل العمل. الثانى: ان الاجتهاد و التقليد متضادان و المتضادان لا بد من اتحادهما فى الرتبة، و حيث ان الاجتهاد سابق على العمل فلا بد و ان يكون التقليد سابقا على العمل ايضا.

و مما ذكر يظهر: ان نفس العمل من دون سبقه بالاخذ ليس من التقليد، و لازمه كونه عملا من غير تقليد. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و لا يخفى انه لا وجه لتفسيره» أى لا وجه لتفسير التقليد «بنفس العمل ضرورة سبقه عليه» أى سبق التقليد على العمل «و إلا كان العمل - غير المسبوق بما يتحقق به التقليد - عملا «بلا تقليد».

(١) يمكن ان يكون اشارة الى ان المناسب للمعنى اللغوى هو العمل، لان المجتهد انما يكون ذا قلادة بجعل عمل المقلد على طبق رأيه كقلادة فى عنقه. و اما بالالتزام برأيه فقط فلا يكون ذا قلادة، لبداهة ان المجتهد انما يتقلد بما كان مطابقا للحكم الذى أدى اليه رأيه، و نفس الالتزام من الغير ليس هو المطابق لما أدى اليه رأيه من الحكم، و انما المطابق له هو العمل الذى يعمله الغير مستندا فيه الى رأى المجتهد. و اما انه ليس هو نفس تعلم رأى المجتهد لاجل العمل، فلانه ايضا ليس نفس التعلم لرأى المجتهد هو قلادة، و ليس هو المطابق للحكم الذى أدى اليه، بل المطابق لرأى المجتهد هو العمل الذى يكون من المقلد على طبق رأى المجتهد.

و اما ما ذكره من الوجهين .. فيرد على الوجه الاول: انه لا موجب لكون التقليد كالاتجاه في السبق على العمل، لان السبب في تقدم الاجتهاد في اجتهاد المجتهد على عمل نفسه انما هو لاجل كون عمله لا بد و ان يكون مطابقا للحجة، لذا كان معرفة المجتهد للحجة متقدمة على عمله، و حيث ان التقليد هو جعل المجتهد ذا قلادة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣١٢

ثم إنه لا يذهب عليك أن جواز التقليد و رجوع الجاهل إلى العالم في الجملة، يكون بديها جليا فطريا لا يحتاج إلى دليل، و إلا لزم سد باب العلم به على العامي مطلقا غالبا، لعجزه عن معرفة ما دل عليه كتابا و سنة (١)، و لا يجوز التقليد فيه أيضا، و إلا لدار أو

فلذا كان نفس عمل المقلد- بما انه مستند فيه لرأى المجتهد- هو تقليده له، فلا يلزم في التقليد الالتزام بسبق التقليد على العمل. و اما الوجه الثاني .. فيرد عليه: ان التقليد من المقلد ليس ضدًا للاجتهاد الذي هو معرفة الحجة، و انما هو ضد لعمل المجتهد، و يدل على ذلك ان التقليد ضد ايضا للاحتياط و الاحتياط انما هو في العمل لا في غيره.

و بعبارة اخرى: ان العمل المبرئ للذمة: اما ان يكون عن اجتهاد، و اما ان يكون عن تقليد، و اما ان يكون للاحتياط. فأتضح ان الاجتهاد و التقليد متقابلان بتقابل التضاد في نفس العمل لا في المعرفة، كما هو الحال في تقابله للاحتياط فانه من البديهي ان تقابلهما في نفس العمل.

و الله العالم.

(١)

[المقام الثاني، و هو الدليل على جواز التقليد و رجوع الجاهل الى العالم]

هذا هو الكلام في المقام الثاني، و هو الدليل على جواز التقليد و رجوع الجاهل الى العالم، و قول المصنف: «في الجملة» للاشارة الى ان التقليد الصحيح المبرئ للذمة هو خصوص رجوع الجاهل الى العالم الجامع للشرائط، و ليس هو مطلق رجوع الجاهل الى العالم، لبداهه ان رجوع الجاهل الى العالم غير الجامع للشرائط غير مبرئ للذمة فلا يكون تقليدا صحيحا.

و قد استدل عليه بأدلة: الاول: كون التقليد بديها جليا فطريا، و هو عمدة الادلة على جواز التقليد عند المصنف.

و توضيحه: ان الفطري بحسب الاصطلاح هي الامور التي قياساتها معها ككون الاربعة زوجا، و الجبلي هو الذي تدعو اليه جبهه ذى الادراك كهرب الحيوان من

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣١٣

.....

المخيف. و من الواضح ان التقليد ليس هو مثل كون الاربعة زوجا، و ليس هو من الامور التي تدعو اليه جبهه الحيوان، بل ينبغي ان يكون مراده من الفطري و الجبلي بمناسبة كونه ايضا من البديهي هو كونه وجدانيا، و المراد من كون التقليد امرا وجدانيا هو ان الجاهل بعد التفاته الى انه عليه أحكام منجزه لا بد له من امتثالها، و امتثالها مما يتوقف على العلم بها، و هو عاجز عن تحصيل العلم بها نفسه و لا- يقدر على الاحتياط فيها- يكون انحصار العلم بها و معرفتها في الرجوع بها الى العالم بها امرا وجدانيا له، لبداهه انه لو لا ذلك لانسد عليه باب العلم بها، و من الضروري توقف امتثالها على معرفتها.

فاتضح: ان الجاهل يحس ببداهه وجدانه جواز رجوعه الى الغير في معرفة الاحكام المنجزه عليه، و اذا ثبت كونه وجدانيا ثبت عدم احتياجه الى الدليل، لان الامور الوجدانية من الاوليات، و الاوليات لا تحتاج الى دليل، لان غاية الدليل هو ان ينتهي الى الاوليات.

هذا غاية ما يمكن تقريب كون رجوع الجاهل الى العالم امرا وجدانيا.

و لكنه يمكن ان يقال: بانه- ايضا- ليس من الامور الوجدانية، لان الوجدانيات هي الامور التي تكون حاضرة للمدرك بنفسها ككون الشخص له علم او شوق، وليس التقليد كذلك، بل لا بد وان يكون الدليل على التقليد هو الدليل العقلي على انحصار امر الجاهل بالتقليد و الرجوع الى الغير، لان العقل بعد ادراكه كون الجاهل عليه أحكام منجزه لا بد له من معرفتها ليتمكن من امتثالها، و بعد فرض كونه عاجزا عن تحصيلها بنفسه، و كونه عاجزا ايضا عن الاحتياط فيها- يحكم العقل بانحصار امره في رجوعه الى العالم.

و على كل فقد اشار الى ما ذكرنا- من تقريب كون التقليد فطريا جبليا بقوله:

«يكون بديهيا جبليا فطريا» كما مر تقريبه، و اذا كان فطريا جبليا فلا بد و انه «لا يحتاج الى دليل» لما مر من ان الامور البديهية لا تحتاج الى الدليل «و إلاً لزم سد

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣١٤

تسلسل (١)، بل هذه هي العمدة في أدلته، و أغلب ما عداه قابل

باب العلم به على العامي مطلقا غالبا» و المراد من الاطلاق هو عدم اختصاصه بالجاهل المحض، بل يشمل حتى من له علم و لكنه كان عاجزا عن تحصيل معرفة الحكم بنفسه بان كان لم يبلغ درجة الاجتهاد، و المراد من قوله غالبا هو غالب الاحكام، لان بعضها معلوم بالضرورة لكل واحد من المسلمين. و اشار الى الوجه في استلزامه سد باب العلم بالحكم على الجاهل بقوله: «لعجزه عن معرفة ما دل عليه» أى ما دل على الحكم «كتابا و سنة» و مع فرض عجزه ايضا عن الاحتياط يلزم سد باب العلم بالحكم على الجاهل المتوقف عليه امتثاله له المفروض تنجزه عليه.

(١) حاصله: ان جواز التقليد للجاهل لا بد و ان يكون ثبوته للجاهل اما بجبلته و وجدانه او بالدليل العقلي الذى يحصله، و لا يعقل ان يكون الميثب لجواز التقليد هو التقليد: أى لا- يعقل ان يكون الدليل على التقليد نفس التقليد، بان يقلد الجاهل العالم و دليله عليه نفس التقليد لانه مستلزم للدور او التسلسل، لان تقليده للغير ان كان الدليل عليه هو نفس تقليد الغير فنفس تقليد الغير يحتاج الى دليل، فان كان نفس التقليد هو دليله لزم الدور، و ان كان تقليدا آخر لزم التسلسل، لوضوح ان نفس تقليده في جواز التقليد امر يحتاج الى الدليل، و حيث ان المفروض لا دليل عليه الا التقليد، فيكون موجبا لتوقف الشيء على نفسه، لتوقف نفس التقليد في جواز التقليد على الدليل، و حيث كان الدليل هو نفسه، لانه من حيث كونه مما يتوقف على الدليل يكون متأخرا لبداه تأخره عن الدليل، و من حيث فرض كونه هو الدليل على نفسه يكون متقدما، و ليست محالية الدور الا لزوم تقدم الشيء على نفسه.

و الحاصل: انه اما ان يكون هو الدور او مستلزما لمفسدة الدور، حيث نقول بانه لا بد في الدور من فرض اثنين يكون احدهما متوقفا على الآخر و يكون الآخر متوقفا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣١٥

.....

عليه، و هنا امر واحد و هو نفس التقليد للغير، لان المفروض ان نفس التقليد هذا موقوف و موقوف عليه، و لكن مفسدة الدور و هي لزوم كون الشيء الواحد متقدما و متأخرا موجودة. هذا اذا كان تقليد الغير في جواز التقليد شاملا لنفسه.

و اما اذا لم يكن شاملا لنفسه فلا بد من ثبوته بدليل آخر، و حيث المفروض ان لا دليل الا التقليد فلا بد من كون دليل التقليد فى الاحكام هو تقليد آخر، و حيث ان التقليد الآخر- ايضا- هو تقليد فيحتاج الى دليل و لا دليل الا التقليد، فننتقل الى تقليد آخر و هلم جرا ... فيلزم التسلسل.

و الحاصل: ان تقليد الغير ان كان دليلا نفس التقليد بان يقلد الغير في جواز التقليد، فنقول: ان نفس تقليد الغير في جواز التقليد حيث انه بنفسه يحتاج الى الدليل فان كان الدليل عليه هو نفسه لزم الدور، و ان كان الدليل عليه تقليد آخر نقل الكلام اليه من حيث احتياجه الى الدليل ايضا و هلم جرا ... فيلزم التسلسل.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و لا يجوز التقليد فيه ايضا» أى و لا يجوز التقليد في نفس التقليد بان يكون الدليل على التقليد نفس التقليد فانه غير معقول «و إلاً لدار او تسلسل» و ذلك بان يكون الدليل على تقليد الغير في جواز التقليد نفس تقليد الغير في جواز التقليد، لانه بما هو دليل لنفسه يكون موقوفا عليه و بما هو مدلول للدليل يكون متوقفا، فيلزم توقف الشيء على نفسه.

و اذا قلنا بانه لا بد في الدور الحقيقي من فرض اثنين يكون احدهما متوقفا على الآخر المتوقف ذلك الآخر عليه، و في المقام المتوقف و المتوقف عليه واحد لا اثنان فلا دور حقيقي في المقام، إلاً ان مفسدة الدور و هي لزوم تقدم الشيء على نفسه موجودة، للزوم كون ذلك الواحد بما هو دليل متقدما و بما هو بنفسه مدلول عليه متأخرا و هو محال، هذا اذا كان دليل جواز التقليد نفس هذا التقليد، و ان كان الدليل لتقليد الغير في جواز التقليد تقليدا آخر نقل الكلام، لانه حيث كان هو تقليدا ايضا- و حكم الامثال سواء- فهو يحتاج الى دليل ايضا و هلم جرا ... فيلزم التسلسل.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣١٦

للمناقشة (١)، لبعدها تحصيل الاجماع في مثل هذه المسألة، مما يمكن أن يكون القول فيه لاجل كونه من الامور الفطرية الارتكازية، و المنقول منه غير حجة في مثلها، و لو قيل بحجيتها في غيرها، لو هنته بذلك (٢).

(١) بعد ما مر من ان دليل التقليد هو كونه امرا بديهيا جبليا فطريا- على رأى المصنف- او حكم العقل كما مر تقريبه، و على كل حال فالمحصل للدليل على جواز التقليد هو المقلد نفسه لا غيره اما وجدانه او حكم عقله، و انه لا يعقل ان يكون دليل التقليد نفس التقليد كما عرفت، اما الادلة الأخر لجواز التقليد فستأتى المناقشة فيها- فلا محالة يكون عمدة ادلة التقليد هو ما ذكره، و لذا قال (قدس سره): «بل هذه» أى الامور الثلاثة و هي كونه بديهيا جبليا فطريا «هى العمدة فى ادلته و» الوجه فى كونه هو العمدة هو ان «اغلب ما عداه قابل للمناقشة» كما سيأتى.

(٢) ينبغى ان لا يخفى ان هذا الدليل و ما يأتى من الأدلة انما هى للمجتهد لا للجاهل العاجز عن معرفتها، فلا تنفع هذه الادلة على فرض صحتها للمقلد.

و على كل فقد ادعى الاجماع على جواز التقليد ..

و فيه: ان هذا الاجماع المدعى ان كان هو المحصل ... فيرد عليه: ان تحصيل الاجماع- بما هو اجماع- دليل لجواز التقليد بعيد جدا، لاحتمال ان مدرك المجمعين كلهم او بعضهم هو ما مر ذكره من كون التقليد امرا بديهيا فطريا جبليا ارتكازيا، و مع احتمال كون مدرك فتوى المجمعين ذلك لا يكون الدليل الاجماع بما هو اجماع.

و ان كان الاجماع المدعى هو المنقول ... فيرد عليه: أولا: ما ذكرناه من احتمال المدرك، و ثانيا: ان الاجماع المنقول غير حجة كما مر بطلانه فى مبحث الاجماع.

و قد اشار الى الايراد على دعوى الاجماع المحصل بقوله: «لبعدها تحصيل الاجماع فى مثل هذه المسألة مما يمكن القول ... الى آخر الجملة». و اشار الى الايراد الاول على دعوى الاجماع المنقول بقوله: «و المنقول منه غير حجة فى مثلها» أى فى مثل هذه المسألة المحتملة المدرك، و اشار الى الايراد الثانى بقوله: «و لو قيل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣١٧

و منه قد انقدها إمكان القدح فى دعوى كونه من ضروريات الدين، لاحتمال أن يكون من ضروريات العقل و فطرياته لا- من

ضرورياته (١)، و كذا القدح في دعوى سيرة المتدينين (٢).

بحجيتها» أى و لو قيل بحجية الاجماع المنقولة «فى غيرها» أى فى غير هذه المسألة المحتملة المدرك، فان قوله لو قيل اشارة الى عدم حجية المنقول من الاجماع، و لكن لو سلمنا حجية الاجماع فهو ليس بحجة فى مثل هذه المسألة «لوهنه بذلك» أى لوهنه فى هذه المسألة باحتمال المدرك.

(١) هذا هو دليل آخر لجواز التقليد، و هو دعوى كون جواز التقليد من ضروريات الدين. و وجه القدح فى هذه الدعوى ان ضرورية الحكم فى الدين على نحوين لانه:

تارة يكون ثبوته لقيام ضرورة الدين عليه كالصلاة و الصوم و الزكاة و الحج، و اخرى يكون ثبوته لكونه ضرورى الثبوت عند العقل كالتكليف بغير المقدور و كلزوم اطاعة الله. و القدر المتيقن من التقليد هو كونه ضروريا، اما كونه ضروريا دينيا او عقليا فغير معلوم، و حيث انه من الامور البديهية النظرية الجبلية فمن المحتمل كونه ضروريا لانه من الضروريات عند العقل، لانه من ضروريات الدين. و من هذه الجهة يظهر وجه الانقذاح لانه مما ذكرنا من كونه بديها جليا فطريا ينقدح انه من المحتمل كونه من ضروريات العقل لا من ضروريات الدين: أى بعد ما مر من ثبوت كونه وجدانيا يتضح انه ليس من ضروريات الدين، لا- انه ليس من الضروريات لان الوجدانيات من الامور الضرورية. و الى ذلك اشار بقوله: «و منه قد انقدح» و قد عرفت وجه الانقذاح، و اشار الى نفس القدح بقوله: «امكان القدح فى دعوى كونه من ضروريات الدين ل» أجل احتمال ان يكون من ضروريات العقل و فطرياته لا من ضرورياته» أى لا من ضروريات الدين.

(٢) و هذا دليل آخر ايضا، و هو سيرة المتدينين على التقليد و رجوع الجاهل الى العالم.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣١٨

و أما الآيات، فلعدم دلالة آية النفر و السؤال على جوازه، لقوة احتمال أن يكون الارجاع لتحصيل العلم لا الأخذ تعبدا، مع أن المسئول فى آية السؤال هم أهل الكتاب كما هو ظاهرها، أو أهل بيت العصمة الاطهار كما فسر به فى الاخبار (١).

و توضيحه: ان السيرة: تارة سيرة العرف و العقلاء و هى التى تحتاج الى امضاء، و اخرى سيرة المتدينين و هى سيرة المتشرعة- بما هم متشرعون- و هى كاشفة عن رأى الشارع و هى الاجماع العملى و لا- تحتاج الى امضاء، و لا اشكال فى قيامها على التقليد، إلا ان الاشكال فى كونها دليلا برأسه، فان كونها دليلا برأسه لا بد و ان تكون بما هى كاشفة عن رأى الامام عليه السلام لتكون اجماعا عمليا، و الاجماع سواء كان قوليا او عمليا لا بد و ان لا يكون محتمل المدرك، لانه مع احتمال المدرك لا يقطع بكشفها عن رأى الامام عليه السلام، لاحتمال كون سببها هو المدرك المحتمل. و فى المقام يحتمل كون مدرك السيرة هو كون التقليد بديها جليا فطريا، و لذا عطف القدح فيها على ما مر من القدح فى دعوى الاجماع و فى دعوى كونه من ضروريات الدين، فقال (قدس سره): «و كذا القدح فى دعوى سيرة المتدينين» فانه يظهر من القدح المذكور فى دعوى الاجماع و ضرورة الدين.

(١) و هذا هو دليل آخر على جواز التقليد، و هو رابع الادلة القابلة للمناقشة و حاصله: دعوى دلالة آية النفر و هى قوله تعالى: فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ [٣٠] و آية السؤال و هى قوله عز و جل: فَسْأَلُوا أَهْلَ الدُّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ [٣١] و مر الاستدلال بهما على حجية خبر الواحد و المناقشة فى دالتهما على ذلك ايضا.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣١٩

و تقريب الاستدلال بآية النفر على جواز التقليد: هو ان الآية قد دلت على وجوب الحذر عند إنذار المنذرين، و بالملازمة تدل على وجوب القبول عند الانذار، و حيث ان انذار المنذرين لا يكون بمحض النقل لما سمعوه، بل يكون ايضا بما فهموه و ادى اليه رأيهم من ما سمعوه، فالآية تدل على لزوم قبول قول المنذرين و ان كان عن اجتهاد، و لازم ذلك شرعية التقليد و جعله شرعا.

و تقريب الاستدلال بآية السؤال على التقليد: ان الآية قد دلت على شرعية السؤال من اهل الذكر- و هم العلماء- لتحصيل الجواب، و صحة السؤال و تشريعه لتحصيل الجواب لازمه صحة اخذ الجواب و تشريعه، و من الواضح ان اهل الذكر حيث يكون شاملا للعلماء تكون الآية دالة على مشروعية التقليد، لان جواب اهل الذكر لا يلزم ان يكون بنقل الرواية بل يكون ايضا باعمال الرأى و الاجتهاد. فظهر مما ذكرنا تقريبا دلالة الآية على مشروعية التقليد لمشروعية اخذ الجواب من المسئول و ان كان جوابه عن رأى و اجتهاد. و قد أورد المصنف على دلالة الآيتين على التقليد بايراد مشترك بينهما.

و حاصله: انه لا دلالة للآيتين على مشروعية التقليد، لعدم ظهورهما فى حجية قول المنذر و جواب المسئول تعبدا و ان لم يفد قولهما العلم.

اما فى آية النفر، فأولا: ان الامر بالنفر كان للطائفة و هى الجماعة، و الجماعة النافرة هى المأمورة بالانذار، و انذار الجماعة مما يفيد العلم غالبا، فلا يكون هناك امر شرعى بالحذر عند الانذار، بل الحذر عند انذار الجماعة لانه من لوازم العلم. و ثانيا: ان انذار المنذرين فى الصدر الاول لم يكن برأى المنذر، بل كان بنقل الرواية و ما يسمعه من النبى و الامام، فالآية انما تدل على حجية خبر المنذر لا على حجية رأيه و فتواه.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٢٠

.....

و اما آية السؤال فلان الامر بالسؤال من اهل الذكر لاجل تحصيل العلم من قولهم، لان الأمر بالسؤال حيث يكون مورده او السبب فيه عدم العلم- كما هو صريح الآية- تكون الغاية منه هو العلم.

و الحاصل: ان الآية تدل على ان الامر بالسؤال من اهل العلم حيث لا تعلمون لاجل ان تعلموا، و هذا المعنى ان لم يكن هو ظاهر الآية فلا اقل من كونه محتملا قويا فيها، و على كل فلا يكون لها ظهور فى حجية قول المسئول على السائل تعبدا و لا دلالة لها ايضا على صحة اخذ الجواب تعبدا.

و الى هذا الايراد المشترك اشار بقوله: «فلعدم دلالة آية النفر و السؤال على جوازه» اى على جواز التقليد «لقوة احتمال ان يكون الارجاع» فيهما لغير العالم الى العالم «لتحصيل العلم لا الاخذ» بقول المنذر و المسئول «تعبدا» لتكونا دالتين على جواز التقليد.

و لو قلنا ان ظاهر آية السؤال هو العلم بالجواب لا العلم بالواقع فتشمل بدالاتها حجية جواب المسئول اذا كان عن رأى كما تشمل ما كان عن رواية ايضا، فهى تدل على حجية خبر الواحد و على حجية فتوى المفتى ... إلّا انه يرد عليها ما يأتى من ان سياقها سؤال اهل الكتاب او الائمة عليهم السلام، فتكون اجنبية عن الدلالة على حجية خبر الواحد و عن حجية رأى المفتى.

و قد اورد على آية السؤال بالخصوص بايرادين: الاول: ان ظاهر السياق و النظام فى الآية هو كون اهل الذكر هم علماء اهل الكتاب، و عليه فلا ربط للآية بالتقليد، لوضوح عدم جواز تقليد علماء اهل الكتاب، بل المراد من سؤالهم هو حصول العلم من جوابهم. مضافا الى ان مورد السؤال هو نبوة محمد صلى الله عليه و آله و سلم و لا يصح التقليد فى اصول الدين. و الى هذا الايراد اشار بقوله: «مع ان المسئول فى آية السؤال هم اهل الكتاب كما هو ظاهرها» لمناسبة مورد الآية.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٢١

نعم لا بأس بدلالة الاخبار عليه بالمطابقة أو الملازمة، حيث دل بعضها على وجوب اتباع قول العلماء، و بعضها على أن للعوام تقليد

العلماء، و بعضها على جواز الافتاء مفهوما مثل ما دل على المنع عن الفتوى بغير علم، أو منطوقا مثل ما دل على إظهاره عليه السلام المحبة لان يرى في أصحابه من يفتى الناس بالحلال و الحرام (١).

و الايراد الثانى: ان المراد من اهل الذكر هم الائمة عليهم السلام كما ورد بذلك روايات التفسير من طرفنا، و عليه فالآية ايضا اجنبية عن الدلالة على جواز التقليد، لان السؤال من الائمة عليهم السلام الذين هم لا ينطقون عن الهوى يوجب العلم بالجواب، مضافا الى ان الائمة عليهم السلام ليسوا من اهل رأى و الاجتهاد، بل هم اهل بيت الرسالة و مهبط الوحي و الالهام. و الى هذا اشار بقوله: «او اهل بيت العصمة الاطهار كما فسر به» أى كما فسر اهل الذكر بان المراد منه هم الائمة عليهم السلام «فى الاخبار» المذكور فى كتب التفسير.

(١)

[الاخبار الدالة على التقليد]

الاخبار الدالة على التقليد التى اشار اليها على نحوين: الاول: ما دل على جواز التقليد بالمطابقة، مثل الخبر المروى فى الاحتجاج عن تفسير العسكرى عليه السلام لقوله تعالى: وَمِنْهُمْ أُمَّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي [٣٢] ... الى آخر الآية الواردة فى ذم عوام اليهود و النصرى، و هى رواية طويلة و فيها تفصيل فى التقليد و ان تقليد غير الاهل مذموم غير صحيح، و تقليد الاهل الجامع للشرائط صحيح جائز و هو قوله عليه السلام (فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا لهواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه) [٣٣] و لا يخفى ان هذه الفقرة من الرواية تدل على

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٢٢

.....

جواز التقليد بالمطابقة. و مثل التوقيع الشريف عن الحجّة عجل الله فرجه- و جعل ارواحنا فداه- لإسحاق بن يعقوب المروى فى الفقيه و كمال الدين و غيرهما، و اما نص التوقيع فهو قوله عجل الله فرجه: (و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم و انا حجّة الله) [٣٤] و هذا ايضا دال بالمطابقة على التقليد لدلالته على الارجاع الى رواة حديثهم عليهم السلام و ليس التقليد الا الرجوع الى الغير.

الثانى: ما دل على جواز التقليد بالملازمة و هو ما دل على جواز الافتاء منطوقا، مثل قول الباقر عليه السلام لأبان بن تغلب: (اجلس فى مسجد المدينة و افت الناس فانى احب ان يرى فى شيعتى مثلك) [٣٥] و هذا يدل على جواز الافتاء بالمطابقة و على التقليد الذى هو قبول قول المفتى بالالتزام، لاستلزام جواز الافتاء جواز القبول لقول المفتى و إلا لم يصح جواز الافتاء. و مثله ما دل على جواز الافتاء مفهوما، مثل الاخبار الناهية عن الفتوى بغير علم فانها تدل بالمفهوم على جواز الافتاء عن علم، و ما دل على جواز الافتاء يدل بالملازمة على جواز قبول المفتى كما عرفت.

و قد اشار لما يدل بالمطابقة على جواز التقليد تارة لدلالته على وجوب اتباع قول العلماء مثل التوقيع الدال على الامر بالرجوع فى الحوادث الواقعة الى رواتهم عليهم السلام بقوله: «حيث دل بعضها على وجوب اتباع قول العلماء» و اخرى بدلالته على صحة تقليد العوام للعلماء و هو الخبر المروى عن تفسير العسكرى عليه السلام بقوله:

«و بعضها على ان للعوام تقليد العلماء». و اشار الى ما دل على جواز التقليد بالملازمة و هو ما دل على جواز الافتاء مفهوما مثل الادلة الناهية عن الفتوى بغير علم بقوله: «و بعضها على جواز الافتاء مفهوما مثل ما دل على المنع عن الفتوى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٢٣

لا يقال: إن مجرد إظهار الفتوى للغير لا يدل على جواز أخذه واتباعه (١).

فإنه يقال: إن الملازمة العرفية بين جواز الافتاء و جواز اتباعه واضحة، وهذا غير وجوب إظهار الحق و الواقع، حيث لا ملازمة بينه و بين وجوب أخذه تعبدا، فافهم و تأمل (٢).

بغير علم» و ما دل على جواز الافتاء منطوقا مثل امر الباقر عليه السلام لأبان بالافتاء بقوله: «او منطوقا مثل ما دل على اظهاره عليه السلام المحبة لان يرى في اصحابه من يفتى بالحلال و الحرام».

(١) حاصله: المنع من دلالة مثل قول الباقر عليه السلام- لأبان بانى احب ان يرى فى شيعتى مثلك على اكثر من انه يحب ان يكون فى شيعته من يفتى. و لعل الوجه فى حبه عليه السلام لذلك هو اظهار الحق للناس، لان مثل ابان من شيعته لا يقول إلا الحق، و حيث ان يكون هذا الوجه محتملا فلا يكون للخبر دلالة على جواز التقليد الذى هو حكم جعلى شرعى، لان وجوب اظهار الحق لا يستلزم ان هناك من يطلب الحق حتى يثبت وجوب القبول بالملازمة. و الى هذا اشار بقوله: «لا يقال ان مجرد اظهار الفتوى للغير لا يدل على جواز اخذه و اتباعه» أى على جواز اخذ قول الغير الذى هو التقليد للاحتمال الذى ذكرناه من ان المحبة لاظهار الفتوى لاجل اظهار الحق للناس، لا لاجل قبول قول المفتى بما هو امر مجعول شرعى.

(٢) و حاصله: ان الامر بالافتاء انما هو لمن يستفتى، و توضيحه: ان عنوان الافتاء من المفتى بذكر الفتوى يستلزم- عرفا و عادة- ان هناك من يستفتى، فعنوان الافتاء يستدعى عنوان الاستفتاء فهو كعناوين المطاوعة من المتلازمات، و حيث يكون عنوان الافتاء مستلزما- عرفا و عادة- للاستفتاء فلا محالة يدل على جواز التقليد لاجل هذه الملازمة العرفية، لان المحبة لاظهار الفتوى للغير تستلزم صحة قبول المستفتى لتلك

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٢٤

و هذه الاخبار على اختلاف مضامينها و تعدد أسانيدها، لا يبعد دعوى القطع بصدور بعضها، فيكون دليلا قاطعا على جواز التقليد، و إن لم يكن كل واحد منها بحجة (١)، فيكون مخصصا لما دل على عدم

الفتوى، و هذا بخلاف عنوان المحبة لاظهار مطلق الحق فانه لا يستلزم ان هناك من يسأل عن الحق.

فظهر مما ذكرنا: ان عنوان الافتاء هو اخص من عنوان اظهار الحق، فان الفتوى و ان كانت من جملة الحق إلا ان الافتاء حيث كان مستلزما للاستفتاء فلذلك يدل بالملازمة العرفية على جواز قبول الفتوى الذى هو معنى التقليد. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «ان الملازمة العرفية بين جواز الافتاء و جواز اتباعه واضحة». و اشار الى أن وجوب اظهار الحق لا يستلزم ان هناك من يطلب الحق- بل يجب اظهار الحق و ان لم يكن هناك من يسأل عن الحق، فلا يدل وجوب اظهار الحق على لزوم قبوله تعبدا، بل يمكن ان يقال انه يكفى فى الدلالة عنوان حب الافتاء لانه: أولا يمكن ان يكون هناك من يستفتى و امكان ذلك كاف للدلالة على الملازمة المدعاة فى المقام.

و ثانيا: ان حب قول الحق يلازمه حب قبول الحق و لا سيما من المعصوم، و من البين ان قول المجتهد الجامع للشرائط هو قول الحق. و مما ذكرنا ظهر: ان الخبر اذا لم يدل الا- على قول الحق فهو يدل على جواز التقليد فتأمل- بقوله: «و هذا غير وجوب اظهار الحق و الواقع ... الى آخر الجملة».

(١) حاصله: ان الاخبار التى تقدمت الاشارة اليها- الدالة على جواز التقليد بالمطابقة او بالملازمة- و ان لم يكن كل نوع منها مقطوع الصدور، إلا انها متواترة اجمالا بمعنى القطع بصدور بعضها على نحو الاجمال و ان كان بعضها ضعيفا غير واجد لشرائط الحجية، و

حيث ان ظهورها في جواز التقليد مما لا ريب فيه، فيكون ذلك دليلاً قاطعاً على التقليد للقطع بالصدور و القطع بحجية الظهور، و ليس مراده من قوله دليلاً قاطعاً كونها مقطوعة السند مقطوعة الدلالة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٢٥

جواز اتباع غير العلم و الذم على التقليد، من الآيات و الروايات. قال الله تبارك و تعالى: **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ** و قوله تعالى: **إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ** مع احتمال أن الذم إنما كان على تقليدهم للجاهل، أو في الأصول الاعتقادية التي لا بد فيها من اليقين (١)، و أما قياس المسائل الفرعية على الأصول الاعتقادية، في أنه كما لا يجوز التقليد فيها مع الغموض فيها كذلك لا يجوز فيها بالطريق

فظهر مما ذكرنا: ان المتحصل من الاخبار هو جواز التقليد و انه لا اشكال في ذلك. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و هذه الاخبار على اختلاف مضامينها» من حيث دلالة بعضها على الارجاع بالمطابقة و دلالة بعضها على التقليد بالمطابقة و دلالة بعضها مفهوماً على الملازمة و دلالة بعضها على الملازمة منطوقاً «و تعدد اسانيدها» مما يوجب انه «لا يبعد دعوى القطع بصدور بعضها» الذي هو معنى التواتر الاجمالي «ف» لازمه انه «يكون» ذلك «دليلاً قاطعاً على جواز التقليد» لمسلمية حجية الظهور و تواترها اجمالاً «و ان لم يكن كل واحد منها بحجة» لوجود الضعيف فيها.

(١) حاصله: انه بعد ان كانت الاخبار المذكورة بعضها مقطوع الصدور و دلالتها ظاهرة قطعاً يحصل الدليل التام الحجية على جواز التقليد، و به يخص ما يدعى دلالة من العمومات على حرمة التقليد ... و قد اشار الى عامين قد ادعت دلالتهما على ذلك: الاول: الآيات الدالة على حرمة اتباع غير العلم كقوله تعالى: **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ** [٣٦] و من الواضح ان المقلد لغيره لا علم له بالحكم الذي قلده فيه فهو من اتباع غير العلم، و مثله قوله عز و جل: **إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً** [٣٧]

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٢٦

.....

فان المقلد لما كان لا علم له فاما ان يكون ظاناً بالحكم الذي قلده فيه او يكون شاكاً فيه، و اذا كان الظن لا يغني عن الحق شيئاً فالشك بطريق اولي.

الثاني: الآيات الدالة على حرمة التقليد و هي قوله تعالى: **إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ** [٣٨] فان الاستفادة من الآية الكريمة ذم المقتدين بأبائهم، و ليس التقليد الا الاقتداء بالغير.

و الجواب عن العموم الاول انه مخصص بما دل على جواز التقليد للعامي في الاحكام الفرعية، فان الاقتفاء لغير العلم يشمل الاقتفاء في اصول الدين و في الاحكام الاصولية و في الاحكام الفرعية، و قد خرج عنه التقليد في الاحكام الفرعية بما دل على جواز التقليد فيها. و الجواب عن الثاني و هو ذم المقلدين لابائهم فانه لما كان عاماً لجميع انحاء التقليد في اصول الدين و في الاحكام الاصولية و في الاحكام الفرعية فهو مخصص بما دل على جواز التقليد في الاحكام الفرعية، هذا اولاً.

و ثانياً انه لا ظهور له في العموم بحيث يشمل التقليد في الفروع، لان المشاهد من تقليد الابناء للآباء تقليدهم لهم بما هم آباء لا بما هم علماء، فلا ظهور له في الاطلاق بحيث يشمل تقليد الآباء العلماء مع ان مورد النهي هو الذم على تقليد الآباء في اصول الدين و لا اشكال في عدم جواز التقليد فيها، فلا ظهور للآية في العموم للتقليد في الفروع حتى نحتاج الى التخصيص بما دل على جواز التقليد فيها. [٣٩]

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ؛ ج ٩ ؛ ص ٣٢٦

قد اشار الى الجواب المشترك و هو التخصيص بما دل على جواز التقليد فى الفروع بقوله: «فيكون» أى فيكون ما دل على جواز التقليد فى الفروع «مخصصا لما دل» على العموم مثل الآية الدالة «على عدم جواز اتباع غير العلم و» الآية التى كانت دلالتها «الدم على التقليد من الآيات و الروايات» و قد ذكر الآيتين

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٢٧

الاولى لسهولتها، فباطل، مع أنه مع الفارق، ضرورة أن الاصول الاعتقادية مسائل معدودة، بخلافها فإنه مما لا تعد و لا تحصى، و لا يكاد يتيسر من الاجتهاد فيها فعلا طول العمر إلا للاوحدى فى كلياتها، كما لا يخفى (١).

بقوله: «قال الله تبارك و تعالى: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ وَقوله تعالى:

إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ . و اشار الى الجواب الخاص بالآية الثانية بقوله: «مع احتمال ان الدم انما كان على تقليدهم للجاهل» لما اشرفنا من ان تقليد الابناء للآباء لانهم آباء لا لأنهم علماء «او» لان تقليدهم كان «فى الاصول الاعتقادية التى لا بد فيها من اليقين» و لا مجال للتقليد فيها.

(١) هذا هو الدليل الثالث على عدم جواز التقليد فى الفروع بطريق الاولوية.

و حاصله: انه بعد مسلمية عدم جواز التقليد فى الاصول الاعتقادية، مع انها غامضة تحتاج الى مزيد النظر فى البراهين الدقيقة المقامة عليها، و هذا مما يعجز عنه غير العامى ممن له إمام ببعض العلم، فكيف بالعامى المحض الذى لا يكاد يعقل شيئا و لا يستطيع تعقل شىء من العلم، و مع هذا كله لا- يجوز التقليد فيها- فعدم جواز التقليد فى المسائل الفرعية يكون بطريق اولى، لان المسائل الفرعية اسهل تناولا و اقل غموضا.

و قد اشار الى وجه الاولوية بقوله: «مع الغموض فيها» أى فى الاصول الاعتقادية «كذلك لا يجوز فيها» أى كذلك لا يجوز التقليد فى المسائل الفرعية «بالطريق الاولى لسهولتها» بالنسبة الى الاصول الاعتقادية، و اذا لم يجز التقليد فى الامور الغامضة كان عدم جواز التقليد فى الامور السهلة بطريق اولى.

و قد اجاب عن هذا الدليل بجوابين:

الاول: ان هذه الاولوية ظنية لا قطعية، لعدم القطع بان النهى عن التقليد فى اصول الدين يستلزم بنحو اولى النهى عن التقليد فى فروع الدين، و حيث لا تكون

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٢٨

.....

الاولوية قطعية فهى قياس ظنى و القياس باطل. و الى هذا اشار بقوله: «فباطل» فانه خبر لقوله و اما قياس المسائل الفرعية، و التقدير: و اما قياس المسائل الفرعية على الاصول الاعتقادية فباطل.

الثانى: ان القياس غير صحيح لانه قياس مع الفارق، لان الاصول الاعتقادية مسائل قليلة معدودة، فهى و ان كانت غامضة إلا انها لقلتها يستطيع كل احد الاحاطة بها، بخلاف المسائل الفرعية فانها و ان كانت اسهل إلا انها كثيرة جدا، و كثرتها هى السبب فى عجز العامى عنها، بل الاحاطة بالمسائل الفرعية احاطة فعلية بجزئياتها لكثرتها يعجز عنه كل مجتهد فضلا عن المقلد، و انما يقدر بعض المجتهدين الاوحديين المتضلعين على الاحاطة الفعلية بكليات تلك المسائل الفرعية، و اما ساير المجتهدين فليس لهم الا الملكة و القوة على الاحاطة بكلياتها و ليس لهم بها احاطة فعلية. و مع هذا الفرق بين المسائل الاعتقادية و المسائل الفرعية لا وجه للقياس، لانه من

القياس مع الفارق.

و يمكن ان يقال ثالثا: ان ادلة الاصول الاعتقادية مختلفة بعضها واضحة بل وجدانية، كدولاب العجوز فانها بمجرد ان رفعت يدها عن تحريكه وقف عن الحركة، وهذا دليل على امتناع تحقق المعلول من دون علة و هو سهل وجداني، وكذلك دليل النبوة فان اتيان مدعى النبوة بالمعجزة التي لا يقدر عليها غيره دليل على نبوته و صدق دعواه، وكذلك الامامة فان من خلف نفرين من صغار اهله يحتاجون الى رعاية لا يتركهم بغير وصي، فكيف يترك النبي هذه الاممة التي فيها من هو اقل عقلا من عقول بعض الاطفال من غير وصي و امام يرشدهم الى الحق؟ و الى هذا اشار بقوله: «مع انه مع الفارق ضرورة ان الاصول الاعتقادية مسائل معدودة بخلافها» أي بخلاف المسائل الفرعية «فانها لا تعد و لا تحصى» لكثرتها «و لا يكاد يتيسر من الاجتهاد فيها» بحيث يكون اجتهاد «فعلا في طول العمر» لاحد من المجتهدين «الا- للاوحدى» من المجتهدين و ذلك «في كلياتها» لا- في جزئياتها «كما لا يخفى» على من له إمام بالفقه و كثرة الفروع كثرة تفوق الاحصاء.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٢٩

فصل إذا علم المقلد اختلاف الاحياء في الفتوى مع اختلافهم في العلم و الفقه، فلا بد من الرجوع إلى الافضل إذا احتمل تعيينه، للقطع بحجته و الشك في حجية غيره، و لا وجه لرجوعه إلى الغير في تقليده، إلا على نحو دائر. نعم لا بأس برجوعه إليه إذا استقل عقله بالتساوي، و جواز الرجوع إليه أيضا (١)، أو جوز له الافضل بعد رجوعه

(١)

[الفصل السابع تقليد الاعلم]

إشارة

لا- يخفى ان الصور في المقام كثيرة و لكن المهم منها هذه الصورة لرجوع حكم بعض الصور اليها، و هو كما اذا علم اجمالا بالاختلاف في الفتوى و باختلافهم في العلم ايضا، فان حكم هذه الصورة حكم الصورة المذكورة من العلم التفصيلي بالاختلاف في الفتوى و العلم التفصيلي بمن هو الاعلم، فانه بناء على وجوب الرجوع الى الاعلم تزيد صورة العلم الاجمالي على هذه الصورة في وجوب الفحص عن الاعلم. و مثل صورة العلم الاجمالي بالامرین صورة العلم الاجمالي بالاختلاف في الفتوى و احتمال وجود الاعلم بينهم، فانه ايضا يجب الفحص عن الاعلم، فان كان موجودا وجب الرجوع اليه، و إلا فيتخير بينهما. و تفرق هذه الصورة عن صورة العلم الاجمالي بالاعلم: ان الفحص في هذه عن اصل وجود الاعلم، و في العلم الاجمالي عن من هو الاعلم.

و على كل فالمهم التعرض للصورة المذكورة التي ذكرها المصنف، و هي العلم التفصيلي باختلاف المجتهدين في الفتوى، و العلم التفصيلي بمن هو الاعلم منهم ...

و الكلام فيها في مقامين:

المقام الاول: في حكم العامي العاجز عن الاجتهاد و ما يقتضيه الدليل من تعيين الرجوع الى الاعلم و عدم تعيين الرجوع اليه.

و المقام الثاني: فيما يقتضيه الاجتهاد و الدليل في تعيين الرجوع الى الاعلم و عدمه.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٣٠

.....

اما المقام الاول: فحيث عرفت ان التقليد البدوى لا يعقل ان يكون بالتقليد للزوم الدور أو التسلسل، وحيث ان المفروض ايضا عجز العامى عن معرفة ما يقتضيه الدليل، فلا بد و ان يكون مرجعه فى لزوم رجوعه الى الاعلم و عدمه الى ما يحكم به عقله. و على هذا فنقول: اما ان يحتمل العامى تعين رجوعه الى الاعلم، أو لا يحتمل ذلك بان يحكم عقله بالتساوى بين الرجوع الى الاعلم و بين الرجوع الى غير الاعلم.

فاذا احتتمل تعين الرجوع الى الاعلم فلا محالة يحكم العقل بلزوم الرجوع اليه، لان رجوع العامى الى المجتهد انما هو للخروج عن تبعه العقاب على مخالفة الاحكام المعلومة عنده اجمالا: أى ليكون معذورا لو خالفها فى رجوعه الى ما هو حجة معذرة. و حيث ان الحجة المنجزة و المعذرة لا بد من وصولها، لبداهه عدم التنجيز و عدم التعذير للحجة غير الواصلة، و لما كان العامى يقطع بان الرجوع الى الاعلم حجة معذرة قطعا، بخلاف الرجوع الى غير الاعلم لفرض احتمال تعين الرجوع الى الاعلم، و فرض هذا الاحتمال لازمه احتمال عدم معذرية الرجوع الى غير الاعلم، و المتحصّل من ذلك: هو وصول معذرية الرجوع الى الاعلم و عدم وصول معذرية الرجوع لغير الاعلم- فلا محالة يتعين بحكم العقل عند العامى رجوعه الى الاعلم.

و مثل هذا من موارد دوران الامر بين التعيين و التخيير الذى يحكم العقل فيه بتعيين الطرف الذى يحتمل ان يكون هو المعين للقطع بوصوله، لانه اما ان يكون هو المعين بخصوصه، او يكون هو احد طرفى التخيير، فلذا كان وصوله متيقنا، بخلاف الطرف الثانى فانه لا يقين بوصوله، لاحتمال التعيين لطرفه. و الضابط فى دوران الامر بين التعيين و التخيير الذى يحكم العقل فيه بالتعيين: هو كون احد الطرفين متيقن المدرك، بخلاف الطرف الآخر فانه لا يكون المدرك فيه متيقنا بل محتملا.

اما اذا لم يحتمل العامى تعيين الاعلم: بان يحكم عقله بتساويهما من حيث الرجوع اليهما، و لا- يكون الاعلم بحسب عقله محتمل التعيين، و على هذا فلا بد من

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٣١

.....

حكم العقل بالتخيير بينهما، لانه بعد العلم باختلافهما و عدم معقولية الرجوع اليهما معا لاستلزامه كون الشىء الواحد ربما يكون واجبا و محرما، بل لا- بد من الرجوع الى احدهما، و حيث فرض حكم عقله بتساويهما، فلا- محالة لازم ذلك حكم العقل ايضا بالتخيير بينهما. ألا ان فرض عدم احتمال العامى تعيين الاعلم محض الفرض، لان كون الاعلم أوصل الى الحكم ان لم يكن واضحا فلا اقل من احتمالها. و فرض كون ادلة التقليد تحكم بالتساوى فرض الخلف، لفرض كون العامى غير عارف بذلك، و انه عاجز عن معرفة ذلك. و قد اشار الى ان فرض الكلام فى صورة العلم باختلاف المجتهدين فى الفتوى، و العلم باختلافهما- ايضا- من حيث العلم، بان علم ان احدهما اعلم بقوله: «اذا علم المقلد» المراد من المقلد من كان حكمه التقليد و الرجوع الى الغير، لا المقلد بما هو مقلد لفرض كون ذلك قبل تقليده بالفعل. فالحاصل: انه اذا علم من كان حكمه التقليد «اختلاف» المجتهدين «الاحياء فى الفتوى مع» علمه ايضا ب «اختلافهم فى العلم و الفقاهة».

و اشار الى الصورة الاولى- و هى ما اذا احتتمل المقلد تعين رجوعه الى الاعلم انه فى هذه الصورة لا بد من حكم العقل برجوعه الى الاعلم، للقطع بكون الرجوع اليه حجة معذرة، دون الرجوع الى غير الاعلم- بقوله: «فلا بد من الرجوع الى الافضل اذا احتتمل تعينه» و الى الوجه فى ذلك بقوله: «للقطع بحجيته» أى للقطع بحجية الاعلم و معذرية الرجوع اليه «و الشك فى حجية غيره» و هو غير الاعلم كما عرفت من الشك فى معذريته. و اشار الى ان التقليد حيث انه بدوى فلا يعقل التقليد فى نفس التقليد- كما مرّ بيانه فى المسألة المتقدمة- لاستلزامه الدور او التسلسل بقوله:

«و لا وجه لرجوعه الى الغير فى» نفس «تقليده ألى على نحو دائر» او متسلسل.

و اشار الى الصورة الثانية- و هي ما اذا حكم عقل المقلد بالتساوى بين الاعلم و غير الاعلم، و لم يحتمل تعيين الاعلم، و انه لا مانع من الرجوع الى غير الاعلم-

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٣٢

إليه (١)، هذا حال العاجز عن الاجتهاد في تعيين ما هو قضية

بقوله: «نعم لا- بأس برجوعه» أى لا- بأس برجوع المقلد «اليه» أى الى غير الافضل «اذا استقل عقله» أى اذا استقل عقل المقلد «بالتساوى» بينهما «و جواز الرجوع اليه ايضا» لان لازم حكم عقل المقلد بالتساوى بينهما هو جواز الرجوع الى غير الافضل كما يجوز الرجوع الى الافضل.

(١) يظهر من المصنف مسلمية جواز الرجوع الى غير الافضل بواسطة تقليد الافضل:

بان يقلد الافضل و يجوز له الافضل الرجوع الى غير الافضل، فيكون تقليده لغير الافضل بواسطة تقليده للأفضل.

و الظاهر انه لم ينقل الخلاف فيه، الا ما ذكره الشيخ الاعظم- في رسالته في تقليد الاعلم- حاكيا له عن بعض معاصريه: انه لا يجوز الرجوع الى الاعلم في جواز تقليد غير الاعلم. و لم يذكر مستنده في ذلك.

و لعل مستنده في المنع ان تقليد الاعلم انما هو لاجل انه أوصل من غير الاعلم، فاذا اختلف الاعلم و غير الاعلم في الفتوى، لانه اذا توافقا في الفتوى فالأخذ بفتوى غير الاعلم اخذ ايضا بفتوى الاعلم أيضا، ولكنه اذا اختلفا بقى احتمال عدم الوصول الى الواقع بحاله، فالرجوع الى الاعلم في جواز تقليد غير الاعلم يلزم منه الخلف، و هو احتمال عدم الوصول الذى انما ينتفى احتمالاه فى الاحكام الفرعية بتقليد الاعلم دون غير الاعلم.

و الجواب عنه- كما سيأتى ايضا بيانه- ان الوجه فى لزوم تقليد الاعلم ابتداء للعامة هو الدوران بين التعيين و التخيير. و اما الاصلية فهى انما تصح مدركا للمجتهد الذى يرى عدم جواز تقليد غير الاعلم مطلقا و ان رجح فيه الى غير الاعلم.

و لا يخفى ان الشيخ فى مقام رده بتريده احتمال المنع قد ذكر نحو ما اشرنا اليه من المنع.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٣٣

.....

و انما اورد عليه- فى ضمن الوجهين يظهر المستند- بما حاصله: ان وجه المنع عند المعاصر ان كان فى جواز فتوى الاعلم فى تقليد غير الاعلم فليس بصحيح، لانه بعد فرض كون الاعلم قد أدى اجتهاده الى جواز تقليد غير الاعلم فلا وجه لمنعه، لان مرجع منع المانع له انه هو يرى عدم جوازه، و رأيه حجة عليه لا على الاعلم.

و ان كان وجه المنع انه لا يصح تقليد الاعلم فى جواز تقليد غير الاعلم. و بعبارة اخرى: انه لا يصلح عمل المقلد بفتوى الاعلم فى جواز تقليد غير الاعلم فهذا الوجه ايضا باطل، لقيام ادلة التقليد على الرجوع الى الاعلم. و لا اشكال فى كون تقليد غير الاعلم من الاحكام الشرعية التى يصح التقليد فيها بعد تقليد الاعلم، و انما لا يصح التقليد فيها ابتداء.

و بعبارة أوضح: انه اذا فرض ان الاخبار الجاعلة للتقليد تدل على التساوى بينهما فجواز الرجوع الى غير الاعلم حكم مجعول من الشارع، و انما هو لانه لا سبيل له اليه ابتداء لا لقصور فى الجعل، بل لانه عاجز عن الوصول اليه ... هذا ملخص ما افاده الشيخ الاعظم فى مقام الجواب.

و لكن يمكن ان يختار الشق الثانى و يقال ان تقليد غير الاعلم كما لا يصح ابتداء لا يصح ايضا بواسطة تقليد الاعلم. و الوجه فى ذلك: ان المفروض ان تقليد الاعلم بالخصوص كان بحكم العقل على وجه التعيين، فاذا جاز تقليد غير الاعلم بواسطة فتوى الاعلم

لزم الخلف، لاستلزامه في النهاية عدم كون تقليد الاعلم امرا معينا بالخصوص، ألا انه باطل ايضا، لان العقل انما حكم بتعيين الاعلم لا من حيث ادراكه انحصار التقليد به، وان عقل العامى قد استقل بلزوم خصوصية الاعلمية، بل انما حكم العقل بتعيينه لكونه قدرا متيقنا ولم تصل اليه الحجة على تقليد غير الاعلم. فتعيين الرجوع الى الاعلم بحكم العقل هو من باب الاحتياط لعدم وصول الحجة الى العامى فى جواز تقليد غير الاعلم. فاذا قلد العامى ابتداء الاعلم و كان

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٣٤

الادلة فى هذه المسألة (١). و أما غيره، فقد اختلفوا فى جواز تقليد المفضول و عدم جوازه، ذهب بعضهم إلى الجواز، و المعروف بين الاصحاب على ما قيل عدمه و هو الاقوى (٢) للاصل، و عدم دليل على

رأى الاعلم على جواز تقليد غير الاعلم فقد وصلت الحجة للعامى على تقليد غير الاعلم.

و على كل فظهر انه لا- ينبغى الاشكال فى جواز الرجوع الى غير الاعلم بواسطة تقليد الاعلم، و اليه اشار بقوله: «او جَوِّز له الافضل» الرجوع الى غير الافضل «بعد رجوعه اليه» أى بعد رجوع العامى الى الافضل ابتداء و بواسطته يجوز الرجوع الى غير الافضل كما عرفت.

(١) يشير الى ما ذكرنا من ان الكلام فى مقامين: الاول: ما عرفت الكلام فيه، و هو ما تقتضيه القاعدة بالنسبة الى العامى، فيما اذا علم باختلاف الفتاوى و باختلافهم فى الفضلية، و قد عرفت ان حكمه فى تقليد الاعلم اذا احتتمل تعيينه هو لزوم تقليد الاعلم لانه قدر متيقن فى المعذرية، بخلاف ما اذا حكم عقله بتساويهما او كان تقليد غير الاعلم بواسطة تقليد الاعلم ابتداء فانه لا مانع منه.

(٢) هذا هو الكلام فى المقام الثانى و هو ما يقتضيه الدليل الذى يكون للمجتهدين بالنسبة الى تقليد غير الاعلم. فالمراد من غيره هو المجتهد.

و قد اختلف العلماء فيه، فذهب بعضهم الى جوازه. و نسب الى المشهور عدم جوازه و هو المختار للمصنف، و لذا قال (قدس سره): «اختلفوا فى جواز تقليد المفضول» فى مقام التقليد «و عدم جوازه ذهب بعضهم الى الجواز و المعروف بين الاصحاب على ما قيل عدمه و هو الاقوى».

و يظهر من قول المصنف على ما قيل ان كون عدم الجواز هو المعروف بين الاصحاب لا يخلو عن اشكال، و لعله لكثرة من نقل عنهم الجواز، أو لان المنسوب

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٣٥

خلافه (١)، و لا إطلاق فى أدلة التقليد بعد الغض عن نهوضها على

الى المشهور هو الموضوعية، و الاقوى على الموضوعية هو التخيير بين الاعلم و غيره.
و الله العالم.

(١) توضيحه: ان الكلام فى الاصل تارة على الطريقة، و اخرى على الموضوعية.

اما على الطريقة فحيث لا- يعقل حجية كلا- الرأيين على وجه التعيين لانه الحكم الواقعى واحد، و لا يعقل حجية طريقتين فعليين متنافيين على وجه التعيين بالنسبة الى الحكم الواحد، نعم يمكن حجية الطريقتين المتنافيين على وجه التخيير بالنسبة اليه، فرأى الاعلم اما ان يكون حجة معينة و اما ان يكون حجة بنحو التخيير. و لا- يحتمل فى رأى غير الاعلم ان يكون حجة معينة و انما المحتمل ان يكون حجة بنحو التخيير بينه و بين الاعلم. و على هذا فمعذرية رأى الاعلم واصله قطعاً، بخلاف معذرية رأى غير الاعلم فليست واصله، لفرض احتمال اختصاص التعيين برأى الاعلم، فلا محالة من حكم العقل بلزوم تقليد الاعلم.

و مما ذكرنا ظهر: ان الاصل عند المجتهد هو الاصل الذي مر عند المقلد بالنسبة الى لزوم تقليد الاعلم، و هو من موارد الدوران بين التعيين و التخيير الذي يحكم العقل فيه بتعيين محتمل التعيينية. نعم اذا كان هناك عام او اطلاق يمكن الرجوع اليه، و في هذا الفرض يقال انه يمكن ان ينفي التعيينية بالبراءة، اما اذا لم يكن هناك عام و لا اطلاق فالدوران بين التعيين و التخيير مورد الاحتياط. و لا اشكال في عدم ورود الدليل اللفظي الخاص في مورد التقليد على خلاف هذا الاصل، بل غاية ما يدعى الاطلاق او الاجماع او لزوم العسر و الحرج في لزوم تقليد الاعلم، و سيأتي الكلام في هذه الثلاثة. هذا كله في الاصل بناء على الطريقة كما هو مختار المصنف. و اما بناء على الموضوعية، و معناها جعل الحكم النفسى على طبق رأى المجتهد، فقد يدعى انه ايضا من موارد الدوران بين التعيين و التخيير و انه مما يحكم العقل فيه كسابقه بلزوم تقليد الاعلم، بتقريب انه على الموضوعية و ان كان مقتضاها جعل

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٣٦

مشروعية أصله (١)، لوضوح أنها إنما تكون بصدد بيان أصل جواز الاخذ بقول العالم لا في كل حال، من غير تعرض أصلا لصورة معارضته

الحكم النفسى على طبق رأى كل مجتهد من المجتهدين ألما انه ايضا من المعلوم عدم جعل الحكمين الفعليين المتنافيين في حق المقلد، فالحكم الفعلى لا بد و ان يكون احدهما، و الحكم على طبق رأى الاعلم هو المتيقن الفعلية دون الطرف الآخر، فيكون المورد من موارد الدوران بين التعيين و التخيير ايضا، و مما يحكم العقل فيه بلزوم تقديم المتيقن و هو رأى الاعلم.

ألما انه لا- يخلو عن الاشكال لان مورد الدوران بين التعيين و التخيير الذي يحكم العقل فيه بتعيين محتمل التعيينية هو ما اذا كان المدرك في احدهما محرزا دون الآخر، كما مر في الطريقة: من كون معذرية رأى الاعلم مقطوعة دون رأى غير الاعلم.

اما اذا كان المدرك في كل واحد منهما محرزا كما هو بناء على الموضوعية لفرض كون كل واحد منهما مجتهدا، و كونه مجتهدا هو تمام الموضوع لجعل الحكم على طبق رآيه، و انما لا يمكن الاخذ بهما معا لعدم امكان الجمع بينهما، و مرجع هذا الى التراحم بينهما، و احتمال الاقوائية لاحد المتراحمين واقعا لا تنفع لان الاقوائية الواقعية ما لم تكن واصلة بحجة عليها لا توجب احراز التأثير لمحمتمل الاقوائية بالخصوص- فلا يكون المورد من موارد حكم العقل بالتعيين، فلا يتعين تقليد الاعلم بالأصل كما مر تعيينه بناء على الطريقة. و الله العالم.

(١)

[مناقشة المصنف (قده) في ادلة التقليد بحيث تشمل مورد الاختلاف في الفتوى]

لا يخفى انه ناقش المصنف في ادلة التقليد بحيث تشمل مورد الاختلاف في الفتوى بمناقشتين: الاولى: منع وجود الاطلاق فيها بقوله: «و لا اطلاق في ادلة التقليد» و أشار الى الوجه في منع الاطلاق بقوله: «لوضوح ... الى آخره».

الثانية: منع دلالة الادلة اللفظية على اصل مشروعية التقليد من رأس.

و هذا خلاف ما تقدم منه من وجود الادلة اللفظية على اصل التقليد، و انه يقطع بصدور بعضها. و ربما قد اشار هناك الى المناقشة في اصل الدلالة بقوله: «فتأمل».

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٣٧

بقول الفاضل، كما هو شأن سائر الطرق و الامارات على ما لا يخفى (١).

و لعل الوجه في منع اصل دلالتها على التقليد هو ان التقليد بالمعنى المصطلح هو العمل برأى المجتهد بما هو اعمال منه في استخراج

الفتوى لا ينقله للرواية، و مورد روايات التقليد هي نقل الرواية حتى في فصل الحكومة بان يفصلها بما ينقله من الرواية عنهم عليهم السلام، و اقوى ما يدعى في ظهوره في التقليد بالمعنى المصطلح هي الرواية عن تفسير العسكري حيث ان فيها (فللعوام ان يقلدوه) و التأمل في الحديث بطوله يظهر منه ان مورده ايضا نقل الرواية، و ان المراد من قوله عليه السلام ان يقلدوه هو ان يرجعوا اليه في مقام النقل و ياخذوا بنقله. و اما روايات الافتاء فلأن المتعارف من الافتاء في الصدر الاول هو نقل الروايات، لا ذكر رأيه بما هو مستند في فتواه الى الرواية. بل التأمل في روايات التقليد يقتضى حجية الرأى، و لا أقل من ان قوله لأبان افت الناس، فان الظاهر من قوله أفت هو بيان الرأى لا- نقل الفتوى، مضافا الى انه لا- خصوصية لأبان تميزه عن غيره الأ بيان رأيه لا بيان نقله، لان النقل يتأتى من كل عدل. فقول الامام عليه السلام: احب ان يرى مثلك، انما هو لقوة رأيه لا لنقله. و الله العالم.

(١) حاصله: ان المنع عن اطلاق روايات التقليد في شمولها لمورد اختلاف المفتين و تعارض فتاويهم لان الروايات واردة في بيان اصل مشروعية التقليد و الرجوع الى فتوى المجتهد، كالروايات الواردة في اصل حجية خبر الواحد فانها لا اطلاق لها في شمولها لتعارض الخبرين، فان ظاهر قوله عليه السلام- مثلا: و اما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا لهواه مطيعا لأمر مولاه فللعوام ان يقلدوه- انه في مقام بيان من يشرع تقليده، لا- في مقام بيان تقليده مطلقا و ان كان مخالفا في فتواه لغيره، و لا اقل من الشك في كونه في مقام البيان مطلقا حتى لتعارض آراء المفتين.

لا- يقال: ان الشك في كونه في مقام البيان لا يمنع عن التمسك بالاطلاق لاحراز كونه في مقام البيان ببناء العقلاء على كون المتكلم في مقام البيان، كما تقدم بيان ذلك

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٣٨

.....

في مبحث الاطلاق، و ان احراز كون المتكلم في مقام البيان: تارة يكون بالقطع، و اخرى يكون ببناء العقلاء. فانه يقال: ان الشك في كون المتكلم في مقام البيان: تارة يكون لا منشأ له الا محض احتمال كونه في غير مقام البيان، و هذا هو مقام احراز كونه في مقام البيان ببناء العقلاء. و اخرى يكون المنشأ لاحتمال كونه في غير مقام البيان هو مناسبة الحكم و الموضوع، كما في مثل قوله تعالى: فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ فان مناسبة الحكم و الموضوع تقتضى انه في مقام بيان حلية ما يمسكه الكلب، لا في مقام البيان من ناحية طهارة موضع عضه الكلب. أو يكون مناسبة السؤال و الجواب هو المنشأ للشك، كما لو سأل السائل عن ذبح الغاصب للذبيحة هل تحصل به التذكية ام لا؟ فأجاب الامام عليه السلام بحصول التذكية مع الغصب و ان حرم اكل اللحم من ناحية الغصب، فان مقام البيان من جهة الحلية لاجل كون الذابح غاصبا- كما يقتضيه السؤال- لا يوجب كون المتكلم في مقام البيان من ناحية كون الذابح مسلما او كافرا. و لا بناء من العقلاء على احراز كون المتكلم في مقام البيان مطلقا، في امثال ما ذكرنا من الموردين، كما يظهر ذلك في كثير من موارد الفقه من التمسك بالاطلاق من جهة و عدم التمسك بالاطلاق من جهة اخرى.

و مما ذكرنا ظهر: ان المورد في الاخبار حيث كان في مقام بيان اصل التشريع لجواز التقليد، فلا اطلاق له من ناحية حجية آراء المجتهدين حتى من جهة تعارض آراء المفتين. إلا ان يقال: انه حيث كان الغالب في آراء المفتين عدم التوافق في الفتوى، و الاجوبة تدل على جواز العمل على طبق آراء المفتين- فتكون الادلة الدالة على التشريع لجواز التقليد لها اطلاق يشمل مورد التعارض.

و الحاصل: ان تشريع صحة عمل المقلد على طبق رأى المجتهد بعد ان كان الغالب في مورد العمل على طبق فتوى المجتهد هو وجود المخالف له، يقتضى ان يكون الدليل الدال على مشروعية التقليد له اطلاق يشمل مورد المعارضة. و مثل ما

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٣٩

.....

ذكرنا يأتي في الاختلاف في الاعلمية، بان يقال: انه حيث كان الغالب هو الاختلاف في الاعلمية فتشريع صحة العمل على طبق رأى المجتهد الذى يكون الغالب وجود من هو اعلم منه يقتضى ان يكون الدليل الدال على مشروعية تقليده له اطلاق يشمل مورد مخالفة الاعلم له.

و على كل فان الوجه عند المصنف فى منع اطلاق الادلة الدالة على مشروعية اصل التقليد فى شمولها لمورد اختلاف المفتين فى الفتوى و فى الاعلمية: هو كونها واردة فى اصل المشروعية، و لا- اطلاق لها و لا نظر الى مقام اختلاف المفتين فى الفتوى و لا فى الاعلمية. و الى هذا اشار بقوله: «لوضوح انها» أى لوضوح ان ادلة التقليد «انما تكون بصدد بيان اصل جواز» التقليد و «الاخذ بقول العالم» و ليس لها اطلاق من الجهتين المذكورتين لانها ليست بصدد البيان من كل جهة فهى «لا» بيان لها لحجية رأى المجتهد «فى كل حال»، بل هى واردة لبيان اصل المشروعية «من غير تعرض لها اصلا لصورة معارضة» قول المفضل «بقول الفاضل كما هو شأن ساير الطرق و الامارات على ما لا يخفى» أى ان الشأن فى الادلة الدالة على مشروعية اصل التقليد و حجية رأى المجتهد فى حق المقلد بما هو طريق له الى الواقع هو الشأن فى الادلة الدالة على اصل جعل حجية الطرق كالخبر الواحد مثلا فانها لا اطلاق لها تشمل صورة تعارض الخبرين ... هذا حاصل ما اراده المصنف فى المناقشة فى اطلاق ادلة جواز التقليد.

و يمكن منع الاطلاق بطريق آخر .. و توضيح ذلك: ان دلالة الاطلاق على الشمول لمورد المعارضة او للاختلاف فى الاعلمية غير دلالة الادلة الخاصة على التخيير فى مورد المعارضة او فى مورد الاختلاف فى الاعلمية، فان لازم شمول الاطلاق لمورد المعارضة او الاختلاف فى الاعلمية كون رأى المجتهد حجة و ان خالفه قول غيره الاعلم منه، و هذه الدلالة غير دلالة الدليل الخاص على الاخذ برأى المجتهدين المختلفين فتوى و علما على نحو التخيير، فان المتحصل من دلالة الاطلاق

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٤٠

و دعوى السيرة على الاخذ بفتوى أحد المخالفين فى الفتوى من دون فحص عن اعلميته مع العلم بأعلمية أحدهما، ممنوعة (١). و لا عسر فى

هو كون كل واحد منهم حجة سواء كان هناك غيره حجة ام لا، و جواز الاخذ برأى كل منهم سواء جاز الاخذ برأى غيره ام لا. بخلاف الدليل الدال على التخيير فانه انما يدل على الاخذ بقول احدهما على نحو التخيير، و لا مانع عقلا من حجية كل واحد منهما بنحو التخيير بناء على الطريقة. و اما حجية كل واحد منهما تعيينا فلا يصح بناء على الطريقة، لمحاليتها جعل الطريقتين المتخالفين معا لحكم واحد واقعى، فشمول الاطلاق لكل واحد من المجتهدين المتخالفين فى الفتوى غير معقول، فلا بد من رفع اليد عن الاطلاق. و بعبارة اوضح: ان لازم شمول الاطلاق هو جعل كل واحد من الرأيين تعيينا، لان معنى ان هذا حجة- سواء كان غيره حجة ام لا- هو جعل الحجية له مع غض النظر عن غيره، و هذا غير معقول على الطريقة.

إلما ان يقال: ان دلالة الدليل على حجية كل واحد منهم مع ان الغالب فى المورد هو الاختلاف كاف فى جواز تقليد غير الاعلم مع وجود الاعلم، مضافا الى ان لسان الدليل هو تجويز التقليد لا حجية رأى المجتهد- فلا مانع من دعوى الاطلاق. و لا تخلو هذه الاضافة من نظر، لان لازم جواز التقليد حجية رأى المقلد. و لكن لا يخفى ان دلالة الدليل على حجية كل واحد منهم- بناء على الموضوعية- لا مانع منه، و اما بناء على الطريقة فلا مناص من ان يكون المراد جعل كل واحد منهما حجة على نحو التخيير.

(١)

[دعوى السيرة على الاخذ بفتوى احد المخالفين]

هذا الدليل الثاني الذي استدل به لنفى الاصل المذكور المقتضى لتعين الاعلم عند اختلاف المجتهدين فى الفتوى. كما ان الدليل الاول هو اطلاق ادلة التقليد، وقد عرفت منعه عند المصنف.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٤١

تقليد الاعلم، لا عليه لأخذ فتاويه من رسائله و كتبه، و لا لمقلديه لذلك أيضا، و ليس تشخيص الاعلمية بأشكال من تشخيص أصل الاجتهاد، مع أن قضية نفى العسر الاقتصار على موضع العسر، فيجب فيما لا يلزم منه عسر، فتأمل جيدا (١).

و اما هذا الثانى، فحاصله: دعوى السيرة من المتشعبة على الاخذ بفتوى احد المجتهدين المتخالفين فى الفتوى من دون فحص عن الاعلم مع العلم بأعلمية احدهما.

و لا يخفى ان هذه السيرة هى سيرة العوام من المتشعبة، لعدم معقولية اخذ احد المجتهدين فتوى الآخر للتقليد و العمل على طبقها. و لا يخفى ايضا ان سيرة المتشعبة الشاملة للعلماء مرجعها الى الاجماع العملى الكاشف عن رأى الامام عليه السلام. و اما سيرة العوام فليست اجماعا عمليا- كما هو المصطلح- لفرض عدم معرفة العوام لرأى الامام عليه السلام. و لكنه اذا ثبتت هذه السيرة و استمرارها الى زمان الامام عليه السلام، و لم يردعهم الامام عليه السلام كاشفت عن رضائه بها و امضائه لها، و ان كان مستند العوام فى سيرتهم شيئا غير معرفتهم لرأيه عليه السلام، بل كان مستندهم غير ذلك كالعسر أو الغفلة عن حكم العقل بلزوم تقليد الاعلم و الفحص عنه. و الجواب عن هذه الدعوى منع تحقق السيرة على ذلك، بل المشاهد من سيرة المتشعبة- فعلا- هو تقليد الاعلم و الفحص عن الاعلم بمجرد احتمالها فضلا عن العلم الاجمالي به.

(١)

[استلزام وجوب تقليد الأعلم للعسر و الجواب عنه]

هذا هو الدليل الثالث، و حاصله: ان لزوم تقليد الاعلم- الذى هو مقتضى الاصل- مرفوع بادل رفع العسر و الحرج عليه و على مقلديه: أما عليه فلان كون الاعلم هو المتعين للتقليد لانزومه تبليغ فتاويه لجميع مقلديه فى جميع البلاد، و هذا عسر عليه فى زمان ما قبل الطباعة. و اما على مقلديه فلان لزوم رجوع جميع عوام الشيعة الى الاعلم مع تفرقهم فى البلاد المتسعة الاطراف مستلزم للعسر عليهم من

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٤٢

.....

جهة تحصيلهم لفتاويه، و مستلزم للعسر ايضا من جهة استلزامه تكليفهم بالفحص عنه المستلزم لأسفار طويلة شاقة. فهو من اظهر مصاديق العسر و الحرج المرفوع.

و اجاب عنه بجوابين:

الاول: انه لا عسر على المجتهد الاعلم فى كونه مرجعا لجميع الشيعة لان تبليغ فتاويه يكون بنشر رسائله المتكفلة لفتاويه، و لا عسر عليه فى نشر رسائله و كتبه و بثها فى جميع اقطار الشيعة. و لا عسر ايضا على العوام فى لزوم تقليدهم الاعلم و الفحص عنه، اما من حيث تحصيل فتاويه فيما عرفت من امكان تحصيلها بالاخذ من رسائله و كتبه، و اما من جهة الفحص عنه فلا عسر ايضا لامكان

تحصيلهم ذلك بالمكاتبه من دون حاجة الى السفر بالسؤال من المعتمدين من اهل التمييز والخبرة.

هذا اذا كان المراد من دعوى العسر على المقلدين ما ذكرنا.

و اما اذا كان المراد منها ان تشخيص الاعلمية بنفسه امر مما يعسر تحصيله على العوام كما هو ظاهر المتن ... فالجواب عنه: ان

تشخيص الاعلمية ليس بأشکل من تحصيل نفس الاجتهاد، مع انه لم يدع احد عسر تحصيل اصل الاجتهاد على المقلدين.

وقد اشار الى هذا الجواب، اما عدم العسر على المجتهد بقوله: «و لا عسر في تقليد الاعلم لا عليه لاخذ فتاويه من رسائله و كتبه». و

اما عدم العسر على المقلدين فمن ناحية تحصيل فتوى الاعلم فاشار اليه بقوله: «و لا لمقلديه لذلك ايضا» أى لا عسر عليهم من ناحية

تحصيل الفتاوى لما مر من امكان تحصيلها بالاخذ من كتبه و رسائله. و اشار الى عدم العسر من ناحية كون نفس تشخيص الاعلم فيه

عسر بقوله: «و ليس تشخيص الاعلمية بأشکل من تشخيص اصل الاجتهاد».

و اما الجواب الثانى عن دعوى العسر: فبأنه مع تسليم العسر فلان ذلك الاقتصار على ما يوجب العسر، و اما تقليد الاعلم و الفحص

عنه حيث لا يوجب العسر فلا يكون مرفوعا بادلته نفى العسر، لانه حيث لا يكون عسرا فلا يكون

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٤٣

وقد استدلل للمنع أيضا بوجوه: أحدها نقل الاجماع على تعيين تقليد الافضل.

ثانيها: الاخبار الدالة على ترجيحه مع المعارضة، كما فى المقبولة و غيرها، أو على اختياره للحكم بين الناس، كما دل عليه المنقول

عن أمير المؤمنين عليه السلام اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتهك.

ثالثها: إن قول الافضل أقرب من غيره جزما، فيجب الاخذ به عند المعارضة عقلا (١).

مشمولا لرفع ادلة نفى العسر و الحرج. و الى هذا الجواب اشار بقوله: «مع ان قضية نفى العسر» انما تقتضى «الاقتصار على موضع

العسر» و حينئذ «فيجب فيما لا يلزم منه عسر».

(١)

[ادلة وجوب تقليد الاعلم]

قد ظهر من المصنف فى قوله و هو الاقوى للاصل ان المقتضى للزوم تقليد الاعلم هو الاصل. و كما انه لا دليل على خلافه من دعوى

الاطلاق و السيرة و العسر، كذلك لا دليل ايضا على لزوم تقليد الاعلم غير الاصل من الادلة التى ذكروها.

وقد اشار الى ادلة ثلاثة قد ادعى دلالتها على المنع عن تقليد غير الاعلم.

الاول: الاجماع المنقول على تعيين الافضل و لزوم اختصاص التقليد به، و اليه اشار بقوله: «احدها نقل الاجماع على تعيين تقليد

الافضل».

الثانى: ادلة الترجيح المتقدمة الدالة على تعيين الافضل، و منها المقبولة بما تضمنت من انه عند المعارضة لا بد من تقديم الافقه، حيث

ورد فيها الحكم ما حكم به اعدلهما و أفقهما. و مثلها ما ورد فى غيرها كرواية الصدوق عن داود بن الحصين عن الصادق عليه

السلام (فى رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما فى حكم وقع بينهما فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما عن قول

أيهما يمضى الحكم، قال عليه السلام: ينظر الى أفقهما و أعلمهما بأحاديثنا) [٤٠]. و مثلها ما ورد عن أمير المؤمنين

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٤٤

.....

عليه السلام في نهج البلاغة في عهده الذي كتبه لمالك الاشر لما ولاه مصر و قد جاء فيه:

(اختر للحكم بين الناس افضل رعيتك) [٤١].

و لا يخفى ان المستفاد من المقبولة و رواية الصدوق هو تقديم قول الاعلم عند المعارضة، لقوله عليه السلام في المقبولة الحكم ما حكم به افقهما، و لقوله عليه السلام في رواية الصدوق: ينظر الى افقهما و اعلمهما باحاديثنا. و المستفاد مما ورد عن امير المؤمنين عليه السلام: هو لزوم تقديم الاعلم للحكم بين الناس، و هو الوارد في عهده الى مالك حيث قال فيه: و اختر للحكم بين الناس افضل رعيتك، و مرجعه الى لزوم تعيين الاعلم لاخذ الحكم منه، و لزوم تعيينه لاخذ الحكم يدل على انه هو المتعين للتقليد و اخذ الفتوى منه. و الخبران المتقدمان حيث دلا- على ان النافذ هو حكم الاعلم فهما ايضا يدلان بالملازمة على ان الاعلم هو المتعين و إلا لما اختص النفوذ بحكم الاعلم دون حكم غير الاعلم. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «ثانيها الاخبار الدالة على ترجيحه» أى على ترجيح الاعلم «مع المعارضة كما في المقبولة و غيرها» كرواية الصدوق (قدس سره)، و مثلها ما دل على لزوم تقديم الاعلم للحكم، و هو ما ورد عن امير المؤمنين عليه السلام، و اليه اشار بقوله: «او على اختياره» أى ما كان دالا على لزوم اختيار الاعلم «للحكم بين الناس كما دل عليه المنقول عن امير المؤمنين عليه السلام» في عهده لمالك (ره) «اختر للحكم بين الناس افضل رعيتك».

الثالث: انه بناء على الطريقة لا بد من تقديم الاعلم، لان رأيه مع فرض اعلميته يكون اقرب الى الواقع من رأى غير الاعلم، و لما كان رأى الاعلم و غير الاعلم طريقين الى الواقع، بناء على الطريقة- فلا- محالة يلزم تقديم الاعلم عند حصول التعارض بينهما بفرض اختلافهما في الفتوى، لان رأى الاعلم اقرب الى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٤٥

و لا- يخفى ضعفها: أما الاول: فلقوة احتمال أن يكون وجه القول بالتعيين للكل أو الجل هو الاصل، فلا مجال لتحصيل الاجماع مع الظفر بالاتفاق، فيكون نقله موهونا، مع عدم حجية نقله و لو مع عدم وهنه (١).

و أما الثاني: فلان الترجيح مع المعارضة في مقام الحكومة، لاجل رفع الخصومة التي لا تكاد ترتفع إلا به، لا يستلزم الترجيح في مقام الفتوى، كما لا يخفى (٢).

الواقع من غير الاعلم. و الى هذا اشار بقوله: «ان قول افضل اقرب من غيره جزما» بناء على الطريقة «فيجب الاخذ به عند المعارضة عقلا» لوضوح حكم العقل بان المناط في الطريقة على الأقرب، و بدهاه كون الاعلم رأيه اقرب الى الواقع من رأى غير الاعلم، فالكبرى عقلية و الصغرى مسلمة بالوجدان.

(١) حاصل الجواب عن الاول- و هو دعوى الاجماع- جوابان: الاول: انه محتمل المدرك، لقوة احتمال كون وجه القول بتعيين الاعلم هو الاصل المتقدم.

و الثاني: انه اجماع منقول، و قد مر في مبحث الاجماع عدم حجية الاجماع المنقول.

و قد اشار الى الجواب الاول بقوله: «فلقوة احتمال ان يكون ... الى آخر الجملة». و اشار الى الجواب الثاني بقوله: «مع عدم حجية نقله» أى مع عدم حجية الاجماع المنقول «و لو مع عدم وهنه» باحتمال المدرك.

(٢) حاصل الجواب عن الدليل الثاني و هو الاخبار الثلاثة: اما عن المقبولة و خبر الصدوق فلانها و اردان في مقام فصل الحكم، و من الواضح ان فصل الحكم بعد اختلاف الحكمين في حكمهما لا يكون إلا بقول احدهما، فتعيين قول الاعلم في هذا المقام- أى مقام فصل الحكم- لا- يستلزم تعيينه في مقام الفتوى لانه من القياس. و اما عن الخبر الثالث فهو و ان كان دالا على تعيين الاعلم للحكم ابتداء لا عند

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٤٦

و أما الثالث: فممنوع صغرى و كبرى، أما الصغرى فلاجل أن فتوى غير الافضل ربما يكون أقرب من فتواه، لموافقته لفتوى من هو أفضل منه ممن مات (١)، و لا يصغى إلى أن فتوى الافضل أقرب في نفسه، فإنه

المعارضة، إلا أنه ايضا انما يدل على تعيينه لان يكون حكما بين الناس و مرجعا لفصل الحكومات لا لأجل الفتوى و العمل على طبق رأيه، فهو من القياس ايضا التعدى عن مورده الى مورد الفتوى، لاحتمال ان يكون تعيين الاعلم لان يكون حكما لاجل ان لا يكون للناس مورد الاعتراض لأجل الشغب.

و لا يخفى ان ما فى المتن يختص بالجواب عن الخبرين لا عن الخبر الثالث، لان حاصله ان تقديم الاعلم الذى دلت عليه الاخبار هو ترجيح له عند المعارضة فلا يتعدى عنها الى الفتوى، و قد عرفت ان ذلك مورد الخبرين المقبوله و روايه الصدوق، دون الخبر الثالث. و عبارة المتن واضحة.

(١) قد عرفت ان الدليل الثالث مركب: من صغرى و هى كون رأى الاعلم اقرب الى الواقع من رأى غير الاعلم، و من كبرى و هى انه بناء على الطريقيه ان ملاك الحجية هى القرب الى الواقع .. و قد اجاب عنهما معا: اما عن الصغرى فبان رأى الاعلم لا يكون دائما اقرب الى الواقع من رأى غير الاعلم، و ذلك واضح فيما اذا كان رأى غير الاعلم موافقا لرأى أعلم قد مات و كان ذلك الميت اعلم من هذا الحى، فان فتوى غير الاعلم تكون اقرب الى الواقع من فتوى هذا الاعلم الحى. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «اما الصغرى فلأجل ان فتوى غير الافضل ربما يكون اقرب» الى الواقع «من فتواه» أى من فتوى الافضل «لموافقته» أى لموافقته فتوى غير الافضل «للفتوى من هو افضل منه ممن مات» أى افضل من هذا الافضل الحى، و حيث ان هذا القائل يرى ان فتوى الافضل اقرب، ففتوى الافضل الميت من هذا الافضل الحى هى اقرب الى الواقع بحسب هذا المناط، و لما كان فتوى غير الافضل

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٤٧

لو سلم أنه كذلك إلا- أنه ليس بصغرى لما ادعى عقلا من الكبرى، بدهاه أن العقل لا يرى تفاوتاً بين أن تكون الاقربيه فى الامارة لنفسها، أو لاجل موافقتها لامارة أخرى، كما لا يخفى (١).

الحى موافقة لفتوى الافضل الميت، فلا محالة تكون فتوى غير الافضل الحى لهذه الموافقة اقرب الى الواقع من فتوى الافضل الحى. (١) حاصله انه يمكن ان يقال: ان المدار فى ترجيح الاعلم على غير الاعلم من جهة القرب بالنسبة الى نفس رأى الاعلم و غير الاعلم: أى ان المناط فى كون رأى الاعلم اقرب من رأى غير الاعلم هو كونه فى نفسه اقرب من رأى غير الاعلم لا- بملاحظة ما هو خارج عنهما، لان المفروض هو الترجيح بينهما بملاحظة ان احدهما اقرب، و لذا لا اشكال فى كون الاعلم من جهة الترجيح بالاقربيه هو اقرب، و ان كان رأى غير الاعلم موافقا لظن من الظنون غير المعتره بحيث يكون بواسطة موافقته لهذا الظن غير المعتره اقرب من رأى الاعلم.

و الجواب عنه: ان اذا كان المدار على الاقربيه الى الواقع فلا وجه لملاحظة الاقربيه من حيث نفس رأى الاعلم و رأى غير الاعلم، فان العقل لا- يفرق بين الاقربيه من حيث نفسهما و من حيث ما هو الخارج عنهما. و ما ذكر من انه لا اشكال فى كون رأى الاعلم اقرب من حيث الترجيح على رأى غير الاعلم و ان كان رأى غير الاعلم موافقا لظن من الظنون غير المعتره، بحيث يكون بواسطته اقرب من رأى الاعلم- فغير مسلم، بل ينبغى حيث يكون المدار على الاقربيه هو الترجيح لرأى غير الاعلم على رأى الاعلم. نعم الظن غير المعتره بنفسه لا- يتقدم على رأى الاعلم، لكنه يكون موجبا لترجيح رأى غير الاعلم. و السبب فى ذلك ان الظن غير المعتره حيث لم يكن حجة فلا يعقل ان يترجح على رأى الاعلم، لان المفروض هو الترجيح لاحدى الحجيتين على الاخرى من حيث الاقربيه، و الظن غير المعتره ليس بحجة حتى يكون قربه الى الواقع مرجحا له. و هذا بخلاف رأى غير الاعلم فانه حيث

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٤٨

.....

انه بنفسه حجة و موافقته للظن غير المعبر موجب لأقربيته، فلذا كان ملاك الأقربىة المقتضية للترجيح فيه موجودا حيث يكون موافقا للظن غير المعبر بحيث يكون اقرب الى الواقع من رأى الاعلم.

و الحاصل: ان العقل لا يفرق بين الاقربىة من حيث نفس احد الرأيين و بين الاقربىة من ناحية الامر الخارجى لاحدهما. فظهر مما ذكرنا: ان رأى غير الاعلم الموافق لرأى الاعلم الميت الذى هو اعلم من الاعلم الحى موجب لكون رأى غير الاعلم اقرب من رأى الاعلم الحى. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و لا يصغى الى» ما يقال من «ان فتوى الافضل اقرب فى نفسه» من فتوى غير الافضل، و المدار فى الترجيح على اقربىة احدهما من الآخر من حيث نفسيهما لا من حيث ما هو خارج عنهما. و الوجه فى عدم الاصغاء الى هذه الدعوى هو ما اشار اليه بقوله: «فانه لو سلم انه كذلك» و الاشارة بقوله لو سلم الى ما يأتى منه من المناقشة فى الكبرى فحاصله: انه لو سلم كون المدار على الاقربىة «إلا انه» ليس فتوى الافضل اقرب من فتوى غير الافضل اذا كان فتوى غير الافضل موافقة لفتوى ميت هو افضل من الافضل الحى، لان العقل لا يفرق بين الاقربىة الداخلىة و الخارجىة، ففتوى غير الافضل الموافقة لفتوى الميت الافضل «ليس بصغرى لما ادعى عقلا من الكبرى» و هى كون المدار على الاقربىة الى الواقع بناء على الطريقيّة، بل فتوى غير الافضل الموافقة لفتوى الميت بحسب هذه الكبرى تكون اقرب من فتوى الافضل الحى، لان المفروض فى هذا الدليل هو كون الاقربىة الى الواقع هى المدار فى ترجيح الافضل، و لا فرق عند العقل فى حصول الاقربىة الى الواقع بين الموجب للقرب سواء كان فى نفس الشىء او كان لأمر خارجى. و اشار الى الوجه فى ذلك من انه ليس بصغرى لهذه الكبرى بقوله: «بدهة ان العقل لا يرى تفاوتاً بين ان تكون الاقربىة» الى الواقع «فى الامارة لنفسها» كما فى اقربىة

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٤٩

و أما الكبرى فلان ملاك حجىة قول الغير تعبدا و لو على نحو الطريقيّة، لم يعلم أنه القرب من الواقع، فلعله يكون ما هو فى الافضل و غيره سياتى، و لم يكن لزيادة القرب فى أحدهما دخل أصلا. نعم لو كان تمام الملاك هو القرب، كما إذا كان حجة بنظر العقل، لتعين الاقرب قطعاً (١)،

فتوى الافضل فانها بنفسها اقرب من فتوى غير الافضل «او لاجل موافقتها لأمارة اخرى» كما فى فتوى غير الافضل الموافقة لفتوى الميت الافضل.

(١) توضيح مناقشته فى الكبرى: ان القرب الى الواقع ليس تمام الملاك للحجىة حتى بناء على الطريقيّة، لانه لا اشكال - مثالا - فى اشتراط حجىة قول الراوى بالاسلام، و ربما يكون الراوى غير المسلم المأمون الكذب الذى يكون تنبهه و التفاته اقوى من المسلم يكون ما يرويه أقرب الى الواقع من رواية المسلم، و مع ذلك لا تكون روايته حجة و رواية المسلم حجة، و لا ينافى ذلك البناء على الطريقيّة، لان كونه طريقا الى الواقع و مقربا له ليس تمام المقتضى بل بعض المقتضى، فاذا كان القرب الى الواقع بعض المقتضى لا تتم الكبرى المذكورة، لان كون رأى الاعلم اقرب من رأى غير الاعلم اذا لم يكن تمام المقتضى فربما تكون هناك جهات اخرى لها دخل فى جعل الحجىة متوفرة فى غير الاعلم، بحيث يكون بحسبها مساويا لرأى الاعلم، و على هذا لا تكون زيادة القرب الى الواقع فى رأى الاعلم لها دخل اصلا فى تعيينه للحجىة دون رأى غير الاعلم.

نعم لو قلنا ان تمام الملاك للحجىة هو القرب الى الواقع كما فى الانسداد بناء على الحكومة او الكشف فان الظن انما يتعين دون الشك و الوهم لكونه اقرب، و حيث يكون القرب تمام الملاك تكون حينئذ الحجىة بنظر العقل منحصرة فى رأى الاعلم قطعاً.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و اما الكبرى» و هي ان تمام الملاك للحجية هو القرب الى الواقع «ف» ممنوعة «لان ملاك حجية قول الغير تعبدا و لو على نحو
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٥٠
فافهم (١).

الطريقة لم يعلم انه القرب من الواقع» على نحو يكون القرب تمام الملاك «فلعله يكون ما هو في الافضل و غيره سيان» من جهة الحجية لوجود جهات متوفرة في غير الافضل توجب كونه مساويا للافضل «و» على هذا «لم يكن لزيادة القرب» المتحققة «في احدهما» و هو الافضل «دخل اصلا» في تعيينه للحجية دون غير الافضل. و اشار الى انه لو قلنا ان القرب تمام الملاك لكان حينئذ قول الاعلم متعينا بقوله: «نعم لو كان تمام الملاك هو القرب كما اذا كان حجة بنظر العقل لتعين الاقرب قطعاً» كما في الانسداد، فان العقل يحكم بتقديم الظن على الوهم و الشك لرجحانه عليهما، و المناط في رجحانه هو كونه اقرب منهما، و بهذا المناط لا بد من حكمه بتعين الافضل هنا فيما اذا كان الدليل على التقليد هو الانسداد، لوضوح كون رأى الافضل اقرب من رأى غير الافضل. و لكن قد عرفت ان الدليل على اصل التقليد للعامى هو كونه بديهيا فطريا، و في تقليد الاعلم هو الاصل العقلي الحاكم بلزوم تعيين محتمل التعيين، و بالنسبة الى المجتهد على اصل التقليد هو الاخبار كما مر من المصنف دعوى العلم الاجمالي بصدور بعضها، و ان ظهر منه التشكيك فيه في هذه المسألة، و بالنسبة الى تقليد الاعلم هو الاصل ايضا كما مر بيانه. و اما القرب الى الواقع فيكفي في المناقشة فيه المناقشة في صغراه كما عرفت.

(١) لعله اشارة الى انه بعد الاعتراف بان القرب بعض ما له الدخول في حجية قول الغير و ان لم يكن هو تمام العلة، إلا انه لا بد على هذا من تقديم الافضل، لفرض كون الافضل و غير الافضل متساويين من كل جهة للحجية عدا كون الافضل له زيادة القرب، و من الواضح ان الرجحان و ان كان ببعض ما هو قوام الحجية لازمه ترجيح ما كان له هذا الرجحان، و لا يختص الرجحان بكون القرب تمام العلة للحجية. و الله العالم.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٥١

فصل اختلفوا في اشتراط الحياء في المفتى، و المعروف بين الاصحاب الاشتراط، و بين العامة عدمه، و هو خيرة الاخباريين و بعض المجتهدين من اصحابنا، و ربما نقل تفاصيل، منها التفصيل بين البدوى فيشترط و الاستمرارى فلا يشترط، و المختار ما هو المعروف بين الاصحاب (١)، للشك في جواز تقليد الميت، و الاصل عدم جوازه، و لا مخرج عن هذا الاصل، إلا ما استدل به المجوز على الجواز من وجوه ضعيفة (٢).

(١)

الفصل الثامن تقليد الميت

إشارة

لا يخفى ان الاقوال المشار اليها في المتن ثلاثة: الاول: اشتراط الحياء مطلقا سواء في التقليد البدوى و الاستمرارى. و هو مختار اكثر الاصوليين.

الثاني: عدم الاشتراط مطلقا لا في التقليد البدوى و لا في الاستمرارى، فيجوز تقليد الميت ابتداء و يجوز البقاء على تقليده بعد موته. و

هو مختار اصحابنا الاخباريين و العامة جميعا.

الثالث: التفصيل بين البدوى فلا- يجوز، و بين الاستمرارى و هو البقاء على تقليده بعد الموت فهو جائز. و هو مختار جماعة من المتأخرين.

و المختار للمصنف هو القول الاول: و هو اشتراط الحياة فى المفتى ابتداء فلا يجوز تقليد الميت بدوا و لا استمرارا فلا يجوز البقاء على تقليد المجتهد بعد الموت. و لذا قال (قدس سره): «و المختار ما هو المعروف بين الاصحاب».

(٢) لا يخفى ان المراد من الاصل هو اصالة عدم حجيه قول شخص على شخص آخر، و هو اصالة عدم الحجيه فى كل ما شك فى حجيته، و حيث يشك العامى فى حجيه قول الميت بالنسبة اليه فالاصل عدم حجيته، هذا حيث يلتفت العامى الى ان الاصل عدم الحجيه. و اما غير الملتفت منهم فلا محالة انه يشك فى براءة ذمته فى تقليده للميت لاحتماله اشتراط الحياة فى المجتهد الذى يجوز الرجوع اليه، و مع هذا

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٥٢

منها: استصحاب جواز تقليده فى حال حياته، و لا يذهب عليك أنه لا مجال له، لعدم بقاء موضوعه عرفا، لعدم بقاء رأى معه، فإنه متقوم بالحياة بنظر العرف، و إن لم يكن كذلك واقعا، حيث أن الموت عند أهله موجب لانعدام الميت و رأيه (١)، و لا ينافى ذلك صحة استصحاب

الاحتمال لا بد له مما يقطع براءة ذمته فيه فيتعين عليه تقليد الحى لانه مبرئ لذمته قطعاً.

(١)

[ادلة جواز تقليد الميت و مناقشة المصنف (قده) فيها]

توضيحه: ان المصنف جعل الكلام فى مقامين: الاول: فى التقليد الابتدائى.

الثانى: فى التقليد الاستمرارى و هو البقاء على تقليده بعد الموت. فانه و ان لم يذكر هنا انه فى التقليد الابتدائى إلا ان قوله بعد و اما الاستمرارى مما يدل على ان الكلام فعلا فى التقليد الابتدائى.

و حيث عرفت ان الاصل الاولى فيما شك فى حجيته و عدم حجيته هو لزوم تقليد الحى - فقد استدل على الخروج عن هذا الاصل الاولى المقتضى لعدم جواز الرجوع ابتداء الى المجتهد الميت بوجوه:

منها الاستصحاب: فانه لو تم لدل على صحة تقليد الميت، فيكون صحة تقليد الميت - الذى كان الاصل الاولى يقتضى عدم صحته - قد خرج عن هذا الاصل بواسطة الاستصحاب ... و تقريره يمكن ان يكون بوجوه ثلاثة:

الاول: استصحاب صحة الرجوع الى هذا المجتهد الميت لما كان حيا، فانه لما كان حيا كان يصح تقليده و الرجوع اليه، و بعد موته يشك فى هذه الصحة فتستصحب.

و الجواب عنه: انه لا بد فى المستصحب ان يكون مجعولا شرعيا، و هذا الحكم عقلى لا شرعى، لما مر من ان التقليد الابتدائى دليله البداهة عند العقل فهو حكم عقلى.

الثانى: استصحاب الاحكام التى ادى اليها رأى هذا المجتهد فى حال الحياة، فانه بعد موته يشك فى بقائها فتستصحب.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٥٣

.....

و الجواب عنه سيأتي عند التكلم على التقليد الاستمراري.

الثالث: استصحاب حجية رأيه في حال الحياة لليقين بحجية رأيه في حال حياته، و بعد موته يشك في بقاء هذه الحجية فتستصحاب. و الى هذا الاستصحاب اشار المصنف بقوله: «منها» أي من الوجوه الضعيفة التي استدلت بها على الخروج عن الاصل هنا «استصحاب جواز تقليده» أي استصحاب جواز تقليد الميت «في حال حياته». و الظاهر ان مراده من استصحاب جواز تقليده هو استصحاب حجية رأيه و قوله في حال حياته لليقين بحجية رأيه في حال حياته، و بعد موته يشك في بقاء هذه الحجية فتستصحاب.

و الجواب عنه- الذي اشار اليه المصنف- هو انه لا مجال لهذا الاستصحاب، لان جريان الاستصحاب لا بد فيه من بقاء الموضوع، و المحكم في بقاء الموضوع و عدمه هو العرف لا العقل و لا لسان الدليل كما تقدم تحقيقه في مبحث الاستصحاب. و قد تقدم هناك انه بين الموضوع بنظر العقل و بنظر العرف عموم من وجه، فقد يتصادقان، و قد يكون مرتفعا بنظر العقل و باقيا بنظر العرف، و قد يكون باقيا بنظر العقل و مرتفعا بنظر العرف. و من موارد الاخير مقامنا، فان الموضوع و هو رأى المجتهد مما يرى العرف ارتفاعه بالموت و ان كان باقيا بنظر العقل، اذ الموت لا يوجب إلّا انتقال النفس من هذا البدن الى عالم المثال، و تقوم الرأى ببقاء النفس لا بالجسد، إلّا ان العرف يرى انعدام الموضوع بالموت. و حيث انه هو المرجع في بقاء الموضوع و عدمه في جريان الاستصحاب، فلا مجال لجريان الاستصحاب هنا لحجية رأى المجتهد بعد الموت لانعدام الرأى بنظر العرف عند الموت، لان الحياة بنظر العرف مما يتقوم بها رأى المجتهد و بنظرهم انه بالموت ينعدم الميت و رأيه.

و الى هذا اشار بقوله: «و لا يذهب عليك انه لا مجال له» أي لا مجال للاستصحاب «لعدم بقاء موضوعه عرفا لعدم بقاء الرأى معه» أي مع الموت «فانه متقوم بالحياة بنظر العرف و ان لم يكن كذلك واقعا» عند العقل لبقاء النفس واقعا
بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٥٤

بعض أحكام حال حياته، كطهارته و نجاسته و جواز نظر زوجته إليه، فإن ذلك إنما يكون فيما لا يتقوم بحياته عرفا بحسبان بقاءه ببدنه الباقي بعد موته، و إن احتمل أن يكون للحياة دخل في عروضه واقعا، و بقاء الرأى لا بد منه في جواز التقليد قطعاً، و لذا لا يجوز التقليد فيما إذا تبدل الرأى أو ارتفع، لمرض أو هرم إجماعاً.

و بالجملة يكون انتفاء الرأى بالموت بنظر العرف بانعدام موضوعه (١)، و يكون حشره في القيامة إنما هو من باب إعادة المعدوم، و إن لم يكن

و عدم موتها و فنائها، و لكنه «حيث ان الموت عند اهله» أي اهل العرف «موجب لانعدام الميت و رأيه» و العرف هو المحكم في بقاء الموضوع فلا مجال لجريان استصحاب حجية رأيه حال الحياة.

(١) حاصله الاشارة الى توهم في المقام: و هو منع كون العرف يرى انعدام الموضوع بالموت، و ذلك لانه لا- اشكال في جريان الاستصحاب في نظر العرف بعد الموت في طهارة الميت، فيما اذا شك في برده بالموت و عدم برده، و في جواز نظر زوجة الميت اليه فيما احتمل نجاسته و احتمل عدم جواز النظر اليه بعد الموت، فتستصحاب طهارة الميت في حال حياته و جواز النظر اليه في حال حياته. و حيث ان جريان الاستصحاب لا بد فيه من بقاء الموضوع بنظر العرف، و قد فرض جريان الاستصحاب بنظر العرف في طهارة الميت و جواز النظر اليه، فيكشف ذلك عن بقاء الموضوع بنظر العرف بعد الموت. و عليه فلا بد من الالتزام باستصحاب حجية رأيه بعد الموت لبقاء الموضوع بنظر العرف.

و الجواب عن هذا التوهم: ان الموضوع مختلف، فان الموضوع لرأى المجتهد بنظر العرف هو نفسه لا جسده، و الموضوع للطهارة و النجاسة و لجواز النظر و عدمه بنظر العرف هو البدن، و حيث ان الموضوع للرأى هو النفس و العرف يرى عدم بقائها بالموت فالموضوع لهذا الحكم منتف بانتهاء موضوعه و لا مجال لجريان الاستصحاب

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٥٥

.....

فيه، بخلاف الطهارة و النجاسة و جواز النظر و عدمه فان الموضوع له بنظر العرف هو البدن، و ان احتمل ان للحياة دخلا في الحكم بالطهارة و جواز النظر، و حيث ان الموضوع لهذين الحكمين هو البدن فلا مانع من جريان الاستصحاب بعد الموت. و اما حجية الرأي فالموضوع لها بنظر العرف هي النفس، و لا- بقاء لها بنظر العرف بعد الموت فلا مجال لجريان استصحابها. و من الواضح ان جريان الاستصحاب منوط ببقاء الموضوع في نظر العرف

و الحاصل: انه لا مانع من جريان الاستصحاب من جهة لحكم و عدم جريانه من ناحية حكم آخر. و الى هذا اشار بقوله: «و لا ينافي ذلك» أى لا- ينافي ما ذكرنا من عدم جريان الاستصحاب في حجية الرأي بعد الموت لعدم بقاء الموضوع بنظر العرف «صحة استصحاب بعض أحكام حال حياته كطهارته و نجاسته و جواز نظر زوجته اليه» بعد موته. و الوجه في جريان هذا الاستصحاب و عدم جريان ذاك الاستصحاب ما اشار اليه بقوله: «فان ذلك انما يكون فيما لا- يتقوم» الموضوع للحكم «بحياته عرفا» أى بنظر العرف «بحسبان بقاءه» أى بحسبان بقاء الموضوع «ببدنه الباقي بعد موته و ان احتمل ان يكون للحياة دخل في عروضه واقعا» على البدن، لانه حيث لا يحتمل ان يكون للحياة دخل لا يكون هناك شك فلا حاجة الى الاستصحاب.

و الحاصل: ان الاستصحاب في الطهارة و النجاسة و جواز النظر يجرى لبقاء ما هو الموضوع فيه بنظر العرف. و اما حجية الرأي فلا اشكال في ان متعلق الحجية هو الرأي، و حيث ان الرأي متقوم بالنفس لا بالبدن قطعاً، و النفس بنظر العرف لا بقاء لها بعد الموت، فلذا لا يجرى استصحاب حجية الرأي، لعدم بقاء الرأي بنظر العرف لارتفاعه بنظرهم بارتفاع ما يتقوم به الرأي و هو النفس. و اما انه لا بد من بقاء الرأي في جواز التقليد فالدليل عليه: هو انه لو تبدل رأى الحى برأى آخر فلا اشكال

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٥٦

كذلك حقيقة، لبقاء موضوعه، و هو النفس الناطقة الباقية حال الموت لتجرده، و قد عرفت في باب الاستصحاب أن المدار في بقاء الموضوع و عدمه هو العرف، فلا يجدى بقاء النفس عقلا في صحة الاستصحاب مع عدم مساعدة العرف عليه، و حسبان أهله أنها غير باقية و إنما تعاد يوم القيامة بعد انعدامها، فتأمل جيدا (١).

في عدم حجية الرأي الاول، و ان الحجة فعلا هو الرأي الثانى الذى بنى عليه المجتهد أخيرا.

و يدل عليه ايضا: انه اذا ارتفع رأى المجتهد في حياته بسبب مرض او هرم فلا اشكال ايضا في ارتفاع الحجية بارتفاع رأى المجتهد، و لا يجوز للمقلد العمل على طبق رأيه السابق في مقام التبدل، و لا يجوز ايضا له العمل على طبق رأيه المرتفع بسبب الهرم او المرض. فاتضح ان بقاء رأى المجتهد مما لا بد منه قطعاً في جواز تقليده و العمل على طبق ما ادى اليه رأيه، و حيث ان العرف في الموت يرى ارتفاع رأى بانعدام النفس فيكون من باب ارتفاع الحكم بانعدام موضوعه فلا مجال لاستصحابه.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و بقاء رأى لا بد منه فى جواز التقليد قطعاً» ... الى قوله «بانعدام موضوعه».

(١) حاصله- هو التأكيد لما ذكره من كون العرف يرى انعدام النفس بالموت- ان الحشر للناس يوم القيامة بنظر العرف هو من باب اعادة المعدوم لا من باب تبدل متعلق النفس من عالم الدنيا و هو عالم الكون و الفساد، فانها متعلقة في هذا العالم بالبدن المادى الذى له تبدلات من الطفولة الى حال الهرم، ثم ينتقل بعد الموت الى عالم البرزخ و فيه يكون متعلقها البدن المثالى، ثم تنتقل الى بدن يناسب الحشر.

و على كل فعلى هذا لا إعادة للنفس بل هي باقية لا فناء لها، و انما الفناء لمتعلقها بحسب هذه العوالم. فليس الحشر من اعادة المعدوم

بالنسبة الى النفس الناطقة. هذا بحسب ما ثبت بالبرهان في محله.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٥٧

لا يقال: نعم، الاعتقاد والرأى وإن كان يزول بالموت لانعدام موضوعه، إلا إن حدوثه في حال حياته كاف في جواز تقليده في حال موته، كما هو الحال في الرواية (١).

و اما بنظر العرف فالنفس حالها عندهم حال البدن و ان حشرها من باب اعادة المعدوم، و حيث كان المدار في الاستصحاب بقاء الموضوع بنظر العرف فلا مجال لجريان الاستصحاب في حجية الرأى، لارتفاعه بانعدام النفس بالموت بنظر العرف. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و يكون حشره في يوم القيامة انما هو من باب اعادة المعدوم و ان لم يكن كذلك حقيقة لقيام البرهان العقلى على «بقاء موضوعه و هو النفس الناطقة» ... الى آخر قوله «فتأمل جيدا».

(١) حاصله: ان التعبد برأى المجتهد و قوله كالتعبد برواية الراوى و قوله. و من الواضح ان حياة الراوى موضوع بنظر العرف حدوثا، لا حدوثا و بقاء، لبدها التمسك بالرواية و ان مات الراوى. و مثله الحال في التعبد برأى المجتهد فان حياة المجتهد لها دخل في التعبد برأيه في جواز التقليد حدوثا لا حدوثا و بقاء، فموت المجتهد و ان انعدم به رأى المجتهد بنظر العرف لانعدام النفس بنظرهم، إلا انه لما كان موضوعا للتعبد بجواز تقليده حدوثا لا بقاء فلا ينتفى التعبد بجواز تقليده.

و لا يخفى ان مقتضى هذا انه لا حاجة للاستصحاب لعدم الشك في حجية رأى المجتهد بعد الموت لان كونه حجة حدوثا لا فناء له، لوضوح ان حدوث الحادث بعد حدوثه لا زوال له فلا مجال للشك. إلا ان يقال: ان كون الموضوع هو الحدوث دون البقاء لا ينافى احتمال دخالة الحياة لاحتمال دخالتها لا بنحو ان تكون مقومة للموضوع، بل بنحو تكون خارجة عن المقومية للموضوع بان تكون دخالتها بنحو الشرط، فانه له دخالة في ترتب الاثر و ان كان خارجا عن المقتضى للأثر، و يكون حال الحياة كحالها بالنسبة الى استصحاب الطهارة و النجاسة و جواز النظر الى

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٥٨

فإنه يقال: لا شبهة في أنه لا بد في جوازه من بقاء الرأى و الاعتقاد، و لذا لو زال بجنون و تبدل و نحوهما لما جاز قطعا، كما أشير إليه آنفا (١).

الزوجة كما مر بيانه، و على هذا فلا مناص عن الحاجة الى الاستصحاب لاحتمال دخالة الحياة.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «نعم الاعتقاد والرأى و ان كان يزول بالموت» في نظر العرف «لانعدام موضوعه» و هو النفس بالموت في نظرهم «إلا ان» الرأى «حدوثه في حال حياته» هو الموضوع لجواز تقليده، و على هذا فحدوثه «كاف في جواز تقليده في حال موته كما هو الحال في الرواية» فان موت الراوى لا يضر بحجية روايته.

(١) و حاصله: ان الرأى بنظر العرف حدوثا و بقاء قد اخذ موضوعا للحجية، بخلاف قول الراوى فانه قد اخذ موضوعا للحجية حدوثا لا بقاء. و الحاصل: ان الموضوع بنظر العرف الرأى حدوثا و بقاء، و قول الراوى بنظرهم حدوثا لا بقاء.

و يدل على ذلك ان مرض الراوى و هرمه لا يضر بحجية روايته، بخلاف رأى المجتهد فان الاجماع قائم على انه مع زوال الرأى بمرض او تبدل تزول حجية رأيه. و هذا دليل واضح على ان الموضوعية في الرأى قد اخذت حدوثا و بقاء، بخلاف الموضوعية في الرواية فانها قد اخذت حدوثا لا بقاء.

فاتضح: ان جواز التقليد لا بد فيه من بقاء رأى المجتهد و بزواله يزول جواز التقليد، بخلاف حجية خبر الراوى فانه لا تزول بزوال الراوى فضلا عن زوال رأيه.

ثم ان الاجماع الذى استدل به المصنف سابقا و اشار اليه هنا ليس مراده منه حجيه نفس الاجماع على المطلوب، بل المراد ان قيام الاجماع كاشف عن اختلاف الموضوع بنظر العرف.

و على كل فقد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «فانه يقال لا شبهة في انه لا بد في جوازه» أى لا بد في جواز التقليد «من بقاء الرأى و الاعتقاد» عند المجتهد «و لذا

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٥٩

هذا بالنسبة إلى التقليد الابتدائى.

و أما الاستمرارى، فربما يقال بأنه قضية استصحاب الاحكام التى قلده فيها، فإن رأيه و إن كان مناطا لعروضها و حدوثها، إلا أنه عرفا من أسباب العروض لا من مقومات الموضوع و المعروف (١)، و لكنه لا يخفى

لو زال «الرأى» «بجنون و تبدل» بغيره «و نحوهما» كالهرم الذى يزول به رأى المجتهد «لما جاز» تقليده «قطعا كما اشير اليه آنفا» فيما تقدم، بخلاف قول الراوى فانه موضوع حدوثا لا بقاء، و لذا لا شبهة في بقاء حجيته مع هذه الامور كلها.

(١) بعد فراغه من الكلام فى الاستصحاب فى التقليد الابتدائى بعد الموت- و قد عرفت انه لا مجال له بالنسبة الى نفس حجيه رأى المجتهد فى حال حياته لعدم الموضوع بنظر العرف، و فى نفس صحة تقليده فى حال حياته لا- مجال له ايضا لانه حكم عقلى لا شرعى- شرع فى الكلام فى التقليد الاستمرارى و هو البقاء على تقليده بعد الموت، و حيث انه بعد الموت يشك فى جواز البقاء فلا محالة لا- بد من دليل يدل عليه. و الكلام فعلا فى اقتضاء الاستصحاب له. و حيث عرفت الكلام فى الاستصحاب من حيث صحة التقليد و من حجيه الرأى فلا وجه للاعادة.

فالكلام الآن من حيث استصحاب الاحكام التى كانت منجزه على المقلد بسبب تقليده له فى زمان حياته. و لا يخفى ان استصحاب الاحكام فى التقليد الاستمرارى من الاستصحاب التنجيزى لمنجزية الاحكام على المقلد بعد تقليده، و فى التقليد الابتدائى يكون من الاستصحاب التعليقى. فما جرى من الكلام فى استصحاب الاحكام فى التقليد الاستمرارى يجرى عينا فى التقليد الابتدائى من دون فرق بينهما، الا فى التعليقية و التنجيزية، و لذلك لم يتكلم هناك فى هذا الاستصحاب، لان الكلام فيه هناك يكون مبنيا على صحة الاستصحاب التعليقى بخلافه هنا فانه تنجيزى، و لا اشكال فيه من هذه الجهة.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٦٠

أنه لا يقين بالحكم شرعا سابقا، فإن جواز التقليد إن كان بحكم العقل و قضية الفطرة كما عرفت فواضح، فإنه لا يقتضى أزيد من تنجز ما أصابه من التكليف و العذر فيما أخطأ، و هو واضح.

و على كل فغاية ما يمكن ان يقال فى التقليد الاستمرارى: ان استصحاب حجيه نفس رأى المجتهد و ان كان لا يجرى لعدم الموضوع بنظر العرف، إلا ان الاحكام التى كانت منجزه على المقلد بسبب تقليده له لا مانع من جريان الاستصحاب فيها لليقين بها و الشك فى ارتفاعها. و اما رأى المجتهد فهو بالنسبة اليها و ان كان هو الملاك و المناط فى توجيهها بالنسبة الى المقلد، إلا ان الرأى بالنسبة اليها ليس من قبيل الموضوع بل الموضوع للاحكام متعلقاتها، و الرأى هو السبب فى عروضها على موضوعتها بحسب نظر العرف. و اللازم فى جريان الاستصحاب بقاء الموضوع فى القضية المشكوكه و المتيقنة. و اما احتمال كون العلة فى الحدوث هى العلة فى البقاء فلا يمنع من جريان الاستصحاب، بل هذا الاحتمال يكون سببا للشك فى البقاء لان العرف لا يرى العلة لعروض الحكم على موضوعه من مقومات الموضوع، بل غايته انه يحتمل ان عروض الحكم على موضوعه كما هو منوط بالعلة حدوثا منوط بها بقاء، فيكون هذا هو السبب فى الشك، فيجرى الاستصحاب فى الاحكام لليقين بها فى حال الحياة و الشك فى ارتفاعها بعد الموت.

و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و اما الاستمرارى فربما يقال بانه قضية استصحاب الاحكام التى قلده فيها» فى حال حياته فانها متيقنة سابقا مشكوكة لاحقا لاحتمال دخالة الحياة فيها. و لا يتأتى فيها الاشكال الذى مر فى استصحاب حجية نفس الرأى «فان رأيه» أى ان رأى المجتهد بالنسبة الى الاحكام «و ان كان مناطا لعروضها و حدوثها إلاً انه عرفاً» أى بحسب نظر العرف رأى المجتهد بالنسبة اليها «من اسباب العروض لا من مقومات الموضوع و المعروف» كما عرفت بيانه.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٦١

و إن كان بالنقل فكذلك، على ما هو التحقيق من أن قضية الحجية شرعا ليس إلا ذلك، لا إنشاء أحكام شرعية على طبق مؤداها، فلا مجال لاستصحاب ما قلده، لعدم القطع به سابقا (١)، إلا على ما

(١) هذا هو الجواب عن هذا الاستصحاب. و توضيحه: ان الاستصحاب متقوم باليقين السابق و الشك اللاحق، فلا بد فى استصحاب الاحكام من اليقين السابق بالحكم، و لا يقين بالحكم حتى يستصحب، لان التقليد ان كان للفطرة و الوجدان عقلا فالحجة على الحكم عقلية و هى المنجزية و المعذرية، و مرجع ذلك الى ان الرجوع الى الغير بحكم العقل منجز لو اصاب و عذر لو خالف. و ان كان التقليد للأدلة الشرعية المتقدمة الدالة على التقليد كمثل قوله عليه السلام: فهم حجتي عليكم و انا حجة الله. فان قلنا بان المستفاد من الحجية- على الطريقية- هو جعل المنجزية و المعذرية أيضا إلاً انها بجعل ذلك شرعا و تعبدا كما هو مختار المصنف فى جعل الحجية، او قلنا بان الحجية- على الطريقية- هو جعل الحكم المماثل الطريقي و لازمه جعل الحكم المماثل فى حال الاصابة لا فى حال الخطأ. و على كلا هذين المبنيين لا يقين بالحكم، بل على الاول ليس هناك حكم مجعول اصلا لا عند الاصابة و لا عند الخطأ، اما عند الاصابة فالحكم الموجود هو الحكم الواقعى و المجعول بالحجية ليس إلاً المنجزية، و اما عند الخطأ فلا حكم هناك لا واقعا لفرض الخطأ، و لا حكم تعبدا ايضا لفرض الخطا ايضا، و عند الخطأ لا حكم طريقي.

فاتضح- بناء على الطريقية- انه لا يقين بالحكم سابقا، بل ليس هناك إلاً احتمال الحكم الواقعى بناء على مسلك المصنف فى جعل الحجية، و احتمال الحكم المماثل الطريقي بناء على المسلك الثانى فى الطريقية. و حيث ان المفروض هو استصحاب الحكم و الاستصحاب متقوم باليقين السابق، فلا بد من كون متعلق اليقين هو الحكم، و لا- يقين متعلق بالحكم بناء على الطريقية فى جعل الحجية.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٦٢

.....

و قد اشار الى ذلك بقوله: «و لا يخفى انه لا يقين بالحكم شرعا سابقا» حتى يجرى استصحاب الحكم فى حال الحياة لما بعد الموت، و اذا كان لا- يقين سابقا بالحكم فلا- مجال لاستصحاب الحكم لتقومه باليقين و لا يقين بالحكم. و اشار الى الوجه فى عدم اليقين السابق بالحكم بقوله: «فان جواز التقليد ان كان بحكم العقل و قضية الفطرة كما عرفت» فى اول مبحث التقليد المتقدم «فواضح» لان حكم العقل ليس هو إلاً ان الرجوع الى المجتهد له ما للقطع من الآثار «فانه» بناء على كون التقليد بحكم العقل هو حكم العقل بان الرجوع الى المجتهد هو الحجة الفعلية بنظره بالنسبة الى المقلد، و الحجية الفعلية «لا يقتضى ازيد من تنجز ما اصابه» الرجوع الى الغير «من التكليف و العذر فيما اخطأ و هو واضح» أى ان هذا واضح اذا كان حجية الرجوع الى الغير غير مجعولة شرعا، بل كانت بحكم العقل «و ان كان» حجية الرجوع الى الغير «بالنقل» كما تدل عليه ادلة التقليد النقلية «فكذلك» ايضا «على ما هو التحقيق من ان قضية الحجية» المجعولة «شرعا ليست إلاً ذلك» أى ليست هى إلاً جعل المنجزية و المعذرية شرعا. و مثله الحال فيما اذا كانت الحجية المجعولة على الطريقية هى جعل الحكم المماثل الطريقي. و على كل منهما «لا» يكون المستفاد من دليل الحجية هو «انشاء أحكام

شرعية على طبق مؤداها» أى مؤدى الطرق القائمة على الحكم سواء اصابت الطرق أم اخطأت كما هو مبنى الموضوعية فى جعل الحجية للطرق «ف» اتضح مما ذكر انه «لا مجال لاستصحاب ما قلده» أى لا مجال لاستصحاب الحكم الذى قلده، لان الاستصحاب لا بد فى جريانه من اليقين بالمستصحب سابقا، و حيث ان المفروض ان المستصحب هو الحكم، فلا بد من اليقين السابق بالحكم، و قد عرفت انه لا يقين بالحكم فلا مجال لاستصحاب الحكم «لعدم القطع به سابقا».

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٦٣

تكلفنا فى بعض تنبيهات الاستصحاب، فراجع (١)، و لا دليل على حجية

(١) و هو التنبيه الثانى. و ملخص ما ذكره فيه: انه يجرى الاستصحاب و ان كان لا يقين بالحكم، بتقريب ان المراد من اليقين المقوم للاستصحاب و المأخوذ ركنا فى ادلة الاستصحاب ليس هو اليقين بما هو صفة للنفس، بل بما هو كاشف عن الثبوت واقعا. و عليه فالمستفاد من ادلة الاستصحاب جعل الملازمة بين ما ثبت واقعا سابقا، و بين ثبوته بقاء لاحقا: أى جعل الملازمة بين ثبوت الحكم واقعا سابقا، و بين ثبوته ظاهرا بقاء تعبدا. و اذا كان المستفاد من الاستصحاب جعل هذه الملازمة فىكون الحجج على الثبوت حجة على البقاء، لان الحجج على احد المتلازمين حجة على الآخر، و لا بد من ان يكون منجز الثبوت منجزا للبقاء لاجل هذا التلازم. و على هذا فلا حاجة فى مقام الشك بقاء الى اليقين بالثبوت، بل نفس الحجج المنجزة للثبوت سابقا تكون حجة على الحكم الظاهرى بقاء، لانه بعد جعل الملازمة بين الثبوت واقعا و الحكم الظاهرى بقاء فنفس الحجج المنجزة القائمة على الثبوت تكون حجة على الحكم الظاهرى بقاء عند الشك لاحقا، فلا حاجة فى جريان الاستصحاب الى اليقين بالحكم سابقا، بل بناء على جعل الحجية فى الطرق يجرى الاستصحاب فيما اذا قامت الحجج على الثبوت لانها هى الحجج على الحكم الظاهرى بقاء. ففى المقام و ان لم يجعل الحكم النفسى فى مورد الامارة او فى مورد التقليد كما هو مبنى الموضوعية، بل قلنا بجعل حجية الخبر او حجية الرجوع الى الغير، إلّا انه بعد ان قامت الحجج على الحكم بحسب رأى المجتهد المقلد فى حال حياته، فنفس حجية الرجوع فى حال الحياة تكون منجزة للحكم الواقعى، و منجز الثبوت هو منجز البقاء تعبدا.. هذا ملخص ما تكلفه فى التنبيه الثانى من الاستصحاب.

و لعل السبب فى كونه تكلفا هو ان المستفاد من ادلة الاستصحاب جعل الملازمة بين المثبت للحكم الواقعى و بين الحكم بالبقاء تعبدا، سواء كان المثبت للحكم يقينا او غير اليقين، فالملازمة بين المثبت للحكم الواقعى و بين الحكم بالبقاء، لا بين

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٦٤

رأيه السابق فى اللاحق (١).

و أما بناء على ما هو المعروف بينهم، من كون قضية الحجية الشرعية جعل مثل ما أدت إليه من الاحكام الواقعية التكليفية أو الوضعية شرعا فى الظاهر، فلاستصحاب ما قلده من الاحكام و إن كان مجال، بدعوى بقاء الموضوع عرفا، لاجل كون الرأى عند أهل العرف من أسباب العروض لا من مقومات المعروض (٢).

الثبوت الواقعى للحكم و الحكم بالبقاء تعبدا. و حيث ان المثبت هنا هو حجية رأى المجتهد، و رأى المجتهد بعد انعدامه بنظر العرف لا يكون منجزا للحكم بقاء، لان كونه منجزا للبقاء تعبدا يتوقف على بقاء الموضوع فى القضيتين، و لا بقاء للموضوع كما عرفت.

(١) حاصله: انه بعد ان كان الاستصحاب- بناء على المختار له من جعل الحجية- لا مجرى له فى نفس الحكم لعدم اليقين بالحكم، و بالنسبة الى نفس حجية رأى المجتهد فى السابق لا- مجرى له ايضا لعدم الموضوع بنظر العرف، فلا- جريان للاستصحاب بناء على الطريقية، و لذا بعد ان نفى جريان الاستصحاب فى الحكم عقبه بقوله:

«و لا دليل على حجية رأيه السابق فى اللاحق».

(٢) بعد ذكر عدم وجه جريان الاستصحاب على الطريقة في جعل الحجية لا في نفس الحكم ولا في حجية الرأي - تعرض لجريان الاستصحاب على الموضوعية.

وحاصله: انه بناء على الموضوعية المجعول هو الحكم النفسى على طبق ما ادى اليه الخبر، و على طبق ما ادى اليه رأى المجتهد، و رأى المجتهد بالنسبة الى الحكم ليس من قبيل الموضوع بل هو من قبيل العوارض بالنسبة الى الحكم لا من قبيل الموضوع بالنسبة اليه، و عند قيام رأى المجتهد على الحكم يجعل الحكم النفسى الظاهرى على طبقه، و بعد تقليده يكون ذلك الحكم النفسى الظاهرى فعليا بالنسبة الى المقلد، و يشك في ارتفاعه بعد موت المجتهد، فيستصحب لليقين السابق به و الشك اللاحق بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٦٥

إلا- ان الإنصاف عدم كون الدعوى خالية عن الجراف، فانه من المحتمل لو لا المقطوع ان الاحكام التقليدية عندهم أيضا ليست احكاما لموضوعاتها بقول مطلق بحيث عد من ارتفاع الحكم عندهم من موضوعه بسبب تبدل رأى ونحوه، بل إنما كانت أحكاما لها بحسب رأى بحيث عد من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عند التبدل، و مجرد احتمال ذلك يكفى في عدم صحة استصحابها لاعتبار إحراز بقاء الموضوع و لو عرفا، فتأمل جيدا (١).

بسبب الموت لاحتمال دخالة الحياة، فلا مانع من جريان الاستصحاب على الموضوعية. و الى هذا اشار بقوله: «و اما بناء على ما هو المعروف بينهم من كون قضية الحجية الشرعية جعل مثل ما أدت اليه من الاحكام الواقعية التكليفيه» كالوجوب «او الوضعية شرعا» كالملكية في البيع «في الظاهر» و المراد من قوله في الظاهر هو حال الشك في الحكم الواقعي، و اما الحكم المجعول على طبق ما ادى اليه الطريق فهو حكم نفسى، و على هذا «فلاستصحب ما قلده» فيه «من الاحكام» في حال الحياة «و ان كان له مجال بدعوى بقاء الموضوع» لان موضوع الحكم هو متعلقه دون الخبر القائم عليه او رأى المجتهد المؤدى له «لاجل كون رأى عند اهل العرف من اسباب العروض» أى من اسباب عروض الحكم على موضوعه «لا من مقومات المعارض» و هو الموضوع.

(١) حاصله: منع كون رأى المجتهد من اسباب العروض، بل رأى المجتهد- بناء على الموضوعية- مما له دخالة في الموضوع، لان متعلق الحكم الواقعي كوجوب الجمعة او وجوب القصر و الاتمام و ان كان موضوعه هو الجمعة و القصر و الاتمام، إلا ان الحكم النفسى الظاهرى المستفاد من ادلة التقليد لم يكن فعليا بالنسبة الى المقلد من دون قيد، بل كان مقيدا بعنوان انه اتباع لرأى المجتهد. بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٦٦

.....

و الحاصل: ان الحكم المجعول- بناء على الموضوعية في الطرق- هو وجوب الجمعة او القصر بعنوان كونه اتباعا لرأى المجتهد لا مطلقا، فرأى المجتهد له دخالة في جعل الحكم النفسى الظاهرى للجمعة او القصر، و معنى هذا ان لراى المجتهد دخالة فيما هو موضوع الحكم، و ليس موضوع الحكم هو الجمعة او القصر من دون رأى قيد.

و الحاصل: انه فرق بين وجوب الجمعة و القصر الذى هو الحكم الواقعي فان تمام الموضوع لهما هو نفس الجمعة و القصر، و بين الوجوب المجعول على طبق رأى المجتهد، فان متعلقه و ان كان هو الجمعة و القصر إنما انه ليس ذلك هو تمام الموضوع، بل هو وجوب الجمعة و القصر بما هو اتباع من المقلد لرأى المجتهد، فلرأى المجتهد دخالة في ما هو الموضوع. و يدل على دخالة رأى المجتهد انه عند تبدل رأى المجتهد يرتفع الحكم عندهم بارتفاع رأى. و حيث يكون لرأى المجتهد دخالة فيما هو الموضوع لا جريان للاستصحاب، لما عرفت من كون رأى المجتهد مرتفعا بنظر العرف، فيكون الموت موجبا لارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه، لا موجبا للشك في الحكم مع بقاء موضوعه. و لا اقل من احتمال كون رأى المجتهد دخيلا في الموضوع و هو كاف في عدم جريان

الاستصحاب، لأنه لا بد في جريانه من احراز بقاء الموضوع، و مع احتمال عدم بقاء الموضوع لا يكون بقاء الموضوع محرزا فلا يجرى الاستصحاب.

فاتضح مما ذكرنا: ان دعوى جريان استصحاب الحكم - بناء على الموضوعية، لان رأى المجتهد من اسباب العروض لا داخل في الموضوع - غير صحيحه. فلا مجرى للاستصحاب حتى بناء على الموضوعية في جعل الطرق. و لذا قال (قدس سره): «إلا ان الانصاف عدم كون الدعوى خالية عن الجراف» أى ان دعوى كون رأى المجتهد من اسباب العروض لا دخيلة في المعروض - أى الموضوع - غير خالية عن الجراف «فانه» لا اقل من كون دخالته في الموضوع «من المحتمل لولا» ان ندعى ان بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٦٧ هذا كله مع إمكان دعوى انه اذا لم يجز البقاء على التقليد بعد زوال الرأى بسبب الهرم او المرض إجماعا لم يجز في حال الموت بنحو اولى قطعا (١)، فتأمل (٢).

دخالته من «المقطوع» به ل «أن الاحكام التقليدية عندهم ليست احكاما لموضوعاتها بقول مطلق» كما هو فى الاحكام الواقعية «بحيث» يكون قد «عد» ارتفاعها «من ارتفاع الحكم عندهم من موضوعه بسبب تبدل الرأى ونحوه» من المرض و الهرم و قد عرفت انه ليس كذلك، و لذا قال: «بل انما كانت احكاما لها» أى انها احكام لموضوعاتها بما هى مقيدة «بحسب رأيه بحيث عد من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عند التبدل و» مع التنزل عن القطع بكونها كذلك فان «مجرد احتمال ذلك» أى مجرد احتمال دخالة الرأى فى ما هو الموضوع لتلك الاحكام «يكفى فى عدم صحة استصحابها ل» وضح لزوم «اعتبار احراز بقاء الموضوع و لو عرفا».

(١) حاصله الاستدلال بالأولوية على عدم جواز البقاء على تقليد المجتهد بعد الموت، بتقريب: انه لا اشكال عندهم فى انه لا يجوز البقاء على رأى الحى الاول بعد تبدل رأيه، و لا اشكال ايضا فى عدم جواز البقاء على تقليد الحى بعد اختلال رأيه بمرض او هرم، و اذا لم يجز البقاء على تقليده عند التبدل او الهرم فلا يجوز البقاء على تقليده عند الموت بطريق اولى و الوجه فى الاولوية: ان المجتهد لا ينعدم كله بالتبدل او الهرم، بخلاف الموت فان المجتهد ينعدم كله بالموت، فاذا كان مع بقاء اكثره لا يجوز البقاء على تقليده، فمع عدم بقاءه ب كله لا يجوز تقليده بطريق اولى. و عبارة المتن واضحة.

(٢) لعله اشارة الى منع الاولوية، فان الرأى بالتبدل و بالاختلال بالمرض او الهرم لا بقاء له حقيقة و عقلا، بخلاف الموت فانه لا بقاء له بحسب رأى العرف لا حقيقة و عقلا. و بقاء اكثره مع التبدل و الهرم لا يوجب الاولوية، مع ان الرأى غير باق بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٦٨ ومنها: إطلاق الآيات الدالة على التقليد.

وفيه: مضافا الى ما أشرنا اليه من عدم دلالتها عليه - منع اطلاقها على تقدير دلالتها و إنما هو مسوق لبيان أصل تشريعه كما لا يخفى (١).

حقيقة بالتبدل و الهرم، و هو باق حقيقة عقلا بالموت كما يدل على ذلك القرآن الكريم قال تبارك و تعالى: فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَ كَفِّبَصْرِكَ الْيَوْمَ حديد [٤٢] و الله العالم.

(١) هذا هو الدليل الثانى الذى استدلوا به على جواز تقليد الميت الاستمرارى.

و الآيات المشار اليها آية النفر و آية السؤال، و كيفية الاستدلال بهما هو الاستدلال باطلاقهما، بدعوى ان آية النفر قد دلت على حجية قول المنذر، و باطلاقه يدل على حجية قوله و ان مات لعدم تقييد حجيته بكونه ما دام حيا. و مثلها آية السؤال فانها قد دلت على حجية قول المسئول فى مقام الجواب مطلقا غير مقيدة لحجيته بالحياة.

وقد اجاب عن هذا الاستدلال بجوابين:

الاول: انه لا دلالة لهما على التقليد حتى يكون لهما اطلاق من حيث الحياة و الموت. بل غاية ما يمكن ان يدعى هو دلالة آية النفر على حجية الخبر لا على حجية الرأي، لان المستفاد منها هو حجة قول المنذر في اخباره عما سمعه و شاهده. و اما آية السؤال فلا دلالة لها لا على حجية الخبر و لا على التقليد كما مر بيان ذلك. و الى هذا اشار بقوله: «و فيه مضافا الى ما اشترنا اليه من عدم دلالتها عليه» أى على اصل التقليد.

الثاني: انه على فرض تسليم دلالتهم على اصل التقليد لا- اطلاق لهما، لانهما واردان فى مقام تشريع اصل التقليد، لا فى مقام بيان طوارئه من حيث الحياة و الموت. و الى هذا اشار بقوله: «منع اطلاقها» أى مضافا الى ما ذكرنا من عدم بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٦٩

و منه انقدح حال إطلاق ما دل من الروايات على التقليد، مع إمكان دعوى الانسباق الى حال الحياة فيها (١).

و منها: دعوى أنه لا دليل على التقليد إلا دليل الانسداد، و قضيته جواز تقليد الميت كالحى بلا تفاوت بينهما أصلا كما لا يخفى. و فيه: انه لا يكاد تصل النوبة اليه، لما عرفت من دليل العقل و النقل عليه (٢).

الدلالة على اصل التقليد نمنع ان للآيات اطلاقا على جواز التقليد بعد الموت «على تقدير دلالتها» على اصل التقليد لان مساقها لغير الطوارئ من حيث الحياة و الموت «و انما هو مسوق لبيان اصل تشريعه» أى اصل تشريع التقليد لا للتقليد من حيث طوارئه. (١) أى مما ذكرنا- من منع اطلاق الآيات من حيث الحياة و الموت- ينقدح انه لا مجال للاستدلال على صحة التقليد الاستمرارى باطلاق الروايات الدالة على التقليد كقوله عليه السلام: هم حجتى عليكم و انا حجة الله. بدعوى انها تدل على الرجوع فى الحوادث الى رواة احاديثهم و هم حجة عليكم و ان ماتوا. و قد ظهر منع هذه الدعوى، لان الروايات قد وردت لمشروعية اصل التقليد، لا لبيان احواله و طوارئه. هذا أولا.

و ثانيا: ان دعوى ان المنصرف من مثل قوله عليه السلام- و عجل الله فرجه- و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا، هو الرجوع الى خصوص الاحياء فلا تشمل الاموات. و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و منه انقدح حال اطلاق ما دل من الروايات على التقليد». و الى ما ذكره ثانيا اشار بقوله: «مع امكان دعوى الانسباق الى حال الحياة فيها».

(٢) هذا هو الدليل الثالث على جواز التقليد الاستمرارى. و حاصله: ان دليل التقليد هو دليل الانسداد لا غير، لعدم دلالة الآيات و الروايات عليه كما مر

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٧٠

و منها: دعوى السيرة على البقاء، فإن المعلوم من أصحاب الائمة (عليهم السلام) عدم رجوعهم عما أخذوه تقليدا بعد موت المفتى. و فيه: منع السيرة فيما هو محل الكلام، و أصحابهم (عليهم السلام) إنما لم يرجعوا عما أخذوه من الاحكام، لأجل أنهم غالبا إنما كانوا يأخذونها ممن ينقلها عنهم عليهم السلام، بلا واسطة أحد، او معها من

المناقشة فيها. و مقدماته هي: العلم الاجمالي بثبوت التكاليف الفعلية، و انسداد باب العلم و العلمى على الجاهل، و عدم جواز الاهمال، و عدم امكان الاحتياط و لا الرجوع الى الاصول للعامى لعدم معرفته، و انحصار الحال على هذا بتقليده للغير لانه اقرب الامور بالنسبة اليه الى معرفة التكاليف الفعلية عليه.

ولا يخفى ان النتيجة على هذا هو حجية رأى المجتهد بالنسبة الى العامى من دون فرق بين الحى و الميت. ولا يخفى ايضا انه لو تم دليل الانسداد لدل على جواز تقليد الميت ابتداء ايضا، بل لدل ايضا على تعيين تقليد الميت فيما اذا كان اعلم من الحى لانه اقرب الى معرفة التكاليف الواقعية الفعلية.

وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «دعوى انه لا دليل على التقليد الا دليل الانسداد وقضيته جواز تقليد الميت كالحى بلا تفاوت بينهما اصلا» كما عرفت، بل ربما يتعين تقليد الميت.

والجواب عنه منع المقدمة الثانية وهى انسداد باب العلم والعلمى، لما عرفت من انفتاح باب العلم والعلمى. اما انفتاح باب العلم الدال على التقليد فهو ما مرت الاشارة اليه: من انه من الامور البديهية الوجدانية. واما انفتاح باب العلمى فهو الاخبار الدالة على التقليد التى قد مر بيانها. و الى هذا اشار بقوله: «و فيه انه لا يكاد تصل النوبة اليه» أى لا تصل النوبة الى دليل الانسداد «لما عرفت من دليل العقل والنقل عليه».

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٧١

دون دخل رأى الناقل فيه أصلا، وهو ليس بتقليد كما لا يخفى (١)، ولم يعلم الى الآن حال من تعبد بقول غيره و رأيه أنه كان قد رجع او لم يرجع بعد موته.

ومنها: غير ذلك مما لا يليق بأن يسطر او يذكر (٢).

(١) هذا هو الدليل الرابع على التقليد الاستمرارى. و حاصله: دعوى السيرة على البقاء، بتقريب: ان سيرة المشرعة هو البقاء على ما اخذوه من المجتهد فى مقام التقليد بعد موته، و لم يعرف منهم الرجوع عما اخذوه من الحى بعد موته. و حيث ان هذه السيرة ممتدة الى زمان الائمة عليهم السلام فهى كاشفة عن صحة البقاء على تقليد الميت شرعا. و الجواب عنها: ان السيرة على البقاء على التقليد- وهو البقاء على ما اخذوه من الحى باعمال رأيه- ممنوعة، و انما سيرة المشرعة على البقاء على ما اخذوه من الاحياء فيما رووه: أى ان السيرة قائمة على بقاء حجية ما يرويه الراوى بعد موته، لا على بقاء حجية ما يراه بحسب اعمال رأيه.

وقد اشار الى منع السيرة على البقاء فى مقام التقليد بقوله: «و فيه منع السيرة فيما هو محل الكلام». و اشار الى ان السيرة انما هى على البقاء فى مقام الرواية لا فى التقليد بقوله: «و اصحابهم عليهم السلام انما لم يرجعوا عما اخذوه من الاحكام» عن الاحياء بعد موتهم «لاجل انهم غالبا انما كانوا يأخذونها» أى انما يأخذون الاحكام «ممن ينقلها عنهم عليهم السلام بلا واسطة احد او معها» أى أو مع الواسطة «من دون دخل رأى الناقل فيه» أى فيما ينقله «اصلا و هو ليس بتقليد» بل مرجعه الى حجية الرواية بعد موت الراوى، لا الى حجية رأيه.

(٢) هذا بيان لمنع قيام السيرة على البقاء فى مقام التقليد. و حاصله: انه لم يعلم حال المقلدين من انهم رجعوا او لم يرجعوا عن تقليدهم بعد موت المجتهدين الذين قلدوهم. و عبارة المتن واضحة.

بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٧٢

.....

انتهى بحمد الله و منه و فضله الفراغ من هذا الشرح فى يوم السبت الرابع من صفر الخير سنة الالف و الثلاثمائة و الاثنتين و الثمانين من الهجرة، على مهاجرها و اهل بيته افضل الصلاة و السلام، راجين منه تعالى التوفيق للموافاة على منهاجهم و ولائهم و اتباع هدايم صلوات الله و سلامه عليهم اجمعين.

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٧٣

الفهرس

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٧٥

الفهرس

المقصد الثامن: مبحث التعادل و التراجيح ١

الفصل الاول: تعريف التعارض ٣

تعريف الحكومة ٨

الجمع العرفي ١٢

تقدم الامارات على الاصول ١٦

حمل الظاهر على النص أو الاظهر ٢٧

صور تعارض الدليلين ٣٠

الفصل الثاني: الاصل الاولي في المتعارضين بناء على الطريقة ٣٥

حجية احدهما بنحو التخيير العقلي بينهما ٣٦

حجية الخبر الموافق للواقع و عدم حجية الخبر الكاذب ٣٧

حجية احدهما من غير تعيين ٣٨

نفي الثالث بالمتعارضين ٣٩

سقوط المتعارضين في الحجية الفعلية ٤٠

مختار الشيخ الاعظم (قده) من التخيير مطلقا- بناء على السببية- و تعريض المصنف (قده) به من وجوه ٤٤

قاعدة (الجمع مهما امكن اولى من الطرح) و الاشكال عليها ٥٨

الفصل الثالث: القاعدة الثانوية في الخبرين المتعارضين ٦٥

تأسيس الاصل ٦٦

الأخبار العلاجية ٦٩

أخبار التخيير ٧٠

أخبار الوقوف ٧٢

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٧٦

أخبار الاحتياط ٧٣

أخبار الترجيح ٧٤

الاقوال المشار اليها في الترجيح ثلاثة ٧٥

تحقيق فساد الاقوال الثلاثة ٧٦

مقبولة عمر بن حنظلة ٧٦

مرفوعة زرارة ٧٧

اشكالات المصنف في الاستدلال بهما على وجوب الترجيح ٧٧

- حكم سائر الاخبار المشتملة على المرجحات ٨٥
- دلالة اخبار موافقة الكتاب و مخالفة العامة على تمييز الحجّة على اللاحجة ٨٥
- الاستدلال على وجوب الترجيح بوجوه آخر ٩٢
- الاجماع على الأخذ بأقوى الدليلين و منعه ٩٢
- الترجيح بحكم العقل و منعه ٩٣
- الإفتاء بالتخيير بين الخبرين المتعارضين ٩٩
- الفصل الرابع: الاقتصار على المرجحات المنصوصة و التعدى عنها ١٠٤
- الاستدلال على التعدى بوجوه ١٠٤
- مناقشة المصنف (قده) فيها ١٠٧
- الفصل الخامس: اختصاص الاخبار العلاجية بغير موارد الجمع العرفي ١٢٥
- إشكال المصنف (قده) على مسلك المشهور بوجوه ثلاثة ١٢٨
- الفصل السادس: تمييز الظاهر عن الأظهر ١٣٦
- ترجيح العموم على الاطلاق و التقييد على التخصيص ١٣٧
- دوران الأمر بين التخصيص و النسخ ١٤١
- بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج٩، ص: ٣٧٧
- الفصل السابع: انقلاب النسبة و عدمه ١٥٤
- وجهان في لزوم الانقلاب ١٦٠
- الجواب عن الوجهين ١٦٢
- لزوم تخصيص العام بكل واحد من الخصوصيات ما لم يلزم محذور الاستهجان ١٧٠
- الفصل الثامن: رجوع جميع المرجحات الى الصدور ١٧٩
- عدم مراعاة الترتيب بين المرجحات ١٨٥
- ايراد المصنف (قده) على مراعاة الترتيب ١٨٨
- ايراد المصنف (قده) على الشيخ الاعظم (قده) ١٩٥
- برهانان للمحقق الرشتي (قده) على لزوم تقديم المرجح الجهتي على المرجح الصدوري ٢٠٢
- الفصل التاسع: المرجحات الخارجية ٢١١
- اقسام المرجح الخارجي ٢١١
- مذهب الشيخ الاعظم (قده) في لزوم التعدى و الترجيح بما يوجب الاقربيه للمضمون- و مناقشة المصنف (قده) ٢١٤
- الخاتمة/ في الاجتهاد و التقليد ٢٢٩
- الفصل الاول: تعريف الاجتهاد ٢٣١
- الفصل الثاني: انقسام الاجتهاد الى مطلق و متجز ٢٣٨
- توهم عدم وقوع الاجتهاد المطلق و الجواب عنه ٢٤٠
- اشكال رجوع الغير الى المجتهد الذي انسد باب العلم و العلمى عليه ٢٤٣
- اشكال رجوع الجاهل الى المجتهد في مورد الاصول العقلية ٢٥٢

- نفوذ قضاء المجتهد المطلق الانفتاحي ٢٥٥
- بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٧٨
- الاشكال في نفوذ قضاء المجتهد الانسدادي على الحكومة ٢٥٧
- التجزى في الاجتهاد ٢٦٣
- استدلال المصنف (قده) على إمكانه ٢٦٤
- حجية رأى المتجزى لعمل نفسه ٢٧٣
- جواز تقليد المتجزى و رجوع الغير اليه ٢٧٤
- نفوذ قضاء المتجزى ٢٧٦
- الفصل الثالث: مبادئ الاجتهاد ٢٧٧
- الفصل الرابع: التخطئة و التصويب ٢٨٢
- الفصل الخامس: تبدل رأى المجتهد ٢٩٣
- تفصيل صاحب الفصول بين تعلق الاجتهاد فى نفس الحكم و بين كونه فى متعلق الحكم ٣٠١
- استدلال صاحب الفصول على لزوم عدم البطلان فى المتعلقات ٣٠٣
- جواب المصنف (قده) عن استدلال صاحب الفصول ٣٠٥
- الفصل السادس: التقليد و بعض احكامه ٣٠٩
- المقام الاول: فى معنى التقليد ٣٠٩
- المقام الثانى: الدليل على التقليد ٣١٢
- الاخبار الدالة على جواز التقليد ٣٢١
- الفصل السابع: تقليد الاعلم ٣٢٩
- مناقشة المصنف (قده) فى ادلة التقليد بحيث تشمل مورد الاختلاف فى الفتوى ٣٣٦
- دعوى السيرة على الاخذ بفتوى احد المخالفين ٣٤٠
- استلزام وجوب تقليد الاعلم للعسر و الجواب عنه ٣٤١
- بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول، ج ٩، ص: ٣٧٩
- ادلة وجوب تقليد الاعلم ٣٤٣
- الفصل الثامن: تقليد الميت ٣٥١
- ادلة جواز تقليد الميت و مناقشة المصنف (قده) فيها ٣٥٢
- الفهرس ٣٧٣ [٤٣]

[١] (١) المائدة: الآية ٣.

[٢] (٢) النجم: الآية ٥٥.

[٣] (٣) السجدة: الآية ١٦.

[٤] (١) الوسائل ج ١: ٢٥٦/٦ باب ١ من أبواب الوضوء.

[٥] (١) اورد الحديث بالمضمون، راجع الوسائل ج ٥: ٣٢٩/١ باب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

[٦] (١) لا يخفى ان المراد بقوله و هي على طوائف: اى الاخبار الواردة في المقام على طوائف (منه قدس سره).

[٧] (٢) الوسائل ج ١٨: ٨٧/٤٠، باب ٩ من أبواب صفات القاضى.

[٨] (٣) الوسائل ج ١٨: ٨٧/٤١، باب ٩ من أبواب صفات القاضى.

[٩] (٤) الوسائل ج ١٨: ٨٨/٤٤، باب ٩ من أبواب صفات القاضى.

[١٠] (٥) الوسائل ج ١٨: ٨٧/٣٩، باب ٩ من أبواب صفات القاضى.

[١١] (١) عيون اخبار الرضا (ط. قم) ج ١، ص ٢٩٠، حديث ٣٩.

[١٢] (٢) الكافى ج ١: ص ٦٦، حديث ٧.

[١٣] (١) الوسائل ج ١٨: ٨٨/٤٢، باب ٩ من ابواب صفات القاضى.

[١٤] (١) الكافى ج ١، ص ٦٧، ح ١٠.

[١٥] (٢) عوالى اللآلى ج ٤، ص ١٣٣.

[١٦] آل شيخ راضى، محمد طاهر، بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.

[١٧] (١) وسائل الشيعة ج ١٨: ٨٢/٢٣ باب ٩ من أبواب صفات القاضى.

[١٨] (٢) الوسائل ج ١٨: ٨٣/٢٤، باب ٩ من ابواب صفات القاضى.

[١٩] (٣) الوسائل ج ١٨: ٨٨/٤٦، باب ٩ من ابواب صفات القاضى.

[٢٠] (١) اورد الحديث بالمضمون راجع الوسائل ج ١٨، ٨٥/٣٢، باب ٩ من ابواب صفات القاضى.

[٢١] (١) الوسائل ج ١٨، ٨٨/٤٦، باب ٩ من ابواب صفات القاضى.

[٢٢] (١) فرائد الاصول، تحقيق عبد الله النوراني ج ٢، ص ٧٩٢.

[٢٣] آل شيخ راضى، محمد طاهر، بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.

[٢٤] آل شيخ راضى، محمد طاهر، بداية الوصول فى شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.

[٢٥] (١) من لا يحضره الفقيه ج ٣- ح ٣٢١٦.

[٢٦] (٢) وسائل الشيعة ج ١٨، باب ١١ من ابواب صفات القاضى حديث ٦.

[٢٧] (١) المتحصّل من هذا الاشكال: هو ان الظاهر من حكمهم هو حكمهم المجعول اما هو او حجّيته، و الانسداد على الكشف

المجعول هو الظن في حال الانسداد، كالحجّية للخبر بناء على ان المجعول الحجّية. اما الانسداد على نحو الحكومة فلا جعل فيه من

الشارع، فالاشكال يختصّ بخصوص الانسداد على نحو الحكومة، فان ظاهر حكمتنا في المقبولة يقتضى خروجه عن منصب القضاء

(منه قدس سره).

[٢٨] (١) و ينبغى ان لا يخفى ان اصل مسألة التصويب للنصرانية اخترعها خدمه للباباوات، و هم قالوا ان يد الله مع الكنيسة، و اقتفى

اثرهم علماء العامة و هي - ايضا - على ما اظن خدمه للخليفة و ذوى السلطان، و ان كل ما يقولونه و يفعلونه و ان كان متناقضا هو حق

(منه قدس سره).

[٢٩] (١) نهاية الدراية: ج ٣، ص ٢٠٦ (ط. حجرى).

[٣٠] (١) التوبة: الآية ١٢٢.

[٣١] (٢) النحل: الآية ٤٣.

- [٣٢] (١) البقرة: الآية ٧٨.
- [٣٣] (٢) الاحتجاج ص ٤٥٧.
- [٣٤] (١) كمال الدين، ص ٤٨٤ تحقيق على أكبر الغفاري.
- [٣٥] (٢) راجع ترجمه أبان من كتاب رجال النجاشي.
- [٣٦] (١) الاسراء: الآية ٣٦.
- [٣٧] (٢) يونس: الآية ٣٦.
- [٣٨] (١) الزخرف: الآية ٢٣.
- [٣٩] آل شيخ راضي، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.
- [٤٠] (١) من لا يحضره الفقيه: ج ٣، ص ٥-١٧.
- [٤١] (١) نهج البلاغه (فيض الاسلام) ص ٩٩٣.
- [٤٢] (١) ق: الآية ٢٢.
- [٤٣] آل شيخ راضي، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، ١٤٢٦ ق.

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

جاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/٤١).

قال الإمام علي بن موسى الرضا - عليه السلام: رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا أَمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَيُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بِنَادِرُ الْبِحَار - في تلخيص بحار الأنوار، للعلامة فيض الاسلام، ص ١٥٩؛ عُيُونُ أَخْبَارِ الرُّضَا(ع)، الشَّيْخُ الصَّدُوقُ، الباب ٢٨، ج ١/ ص ٣٠٧).

مؤسس مجتمع "القائمية" الثقافي بأصفهان - إيران: الشهيد آية الله "الشمس آبادي" - رَحِمَهُ اللَّهُ - كان أحدًا من جهاذة هذه المدينة، الذي قد اشتهر بشعفه بأهل بيت النبي (صلوات الله عليهم) ولاسيما بحضرة الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) و بساحة صاحب الزمان (عجل الله تعالى فرجه الشريف)؛ ولهذا أسس مع نظره و درايته، في سنة ١٣٤٠ الهجرية الشمسية (= ١٣٨٠ الهجرية القمرية)، مؤسسه وطريقة لم ينطقي ومصباحها، بل تتبّع بأقوى وأحسن موقف كل يوم.

مركز "القائمية" للتحري الحاسوبى - بأصفهان، إيران - قد ابتدأ أنشيطه من سنة ١٣٨٥ الهجرية الشمسية (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية) تحت عناية سماحة آية الله الحاج السيد حسن الإمامي - دام عزه - ومع مساعده جمع من خريجي الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، في مجالات شتى: دينية، ثقافية و علمية...

الأهداف: الدفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثقافته الثقلين (كتاب الله و اهل البيت عليهم السلام) و معارفهما، تعزيز دوافع الشباب و عموم الناس إلى التحري الأذق للمسائل الدينيّة، تخليف المطالب النافعة - مكان البلايتي المبتدلة أو الرديئة - في المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوترية)، تمهيد أرضية واسعة جامع ثقافية على أساس معارف القرآن و أهل البيت -عليهم السلام - بباعت نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطلاب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغه هواة برامج العلوم الإسلامية، إنالة منابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشبهات المنتشرة في الجامعة، و...

- منها العدالة الاجتماعيّة: التي يمكن نشرها و بثها بالأجهزة الحديثة متصاعدة، على أنه يمكن تسريع إبراز المرافق و التسهيلات - في آكناف البلد - و نشر الثقافة الإسلامية و الإيرانية - في أنحاء العالم - من جهة أخرى.

- من الأنشطة الواسعة للمركز:

(الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبه، نشره شهريه، مع إقامة مسابقات القراءة

(ب) إنتاج مئات أجهزة تحقيقيه و مكتبيه، قابله للتشغيل فى الحاسوب و المحمول

(ج) إنتاج المعارض ثلاثيه الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرسوم المتحركه و... الأماكن الدينيه، السياحيه و...

(د) إبداع الموقع الانترنتى " القائمية " www.Ghaemiyeh.com و عدده مواقع أخر

(ه) إنتاج المنتجات العرضيه، الخطابات و... للعرض فى القنوات القمرية

(و) الإطلاع و الدعم العلمى لنظام إجابة الأسئلة الشرعيه، الاخلاقيه و الاعتقاديه (الهاتف: ٠٠٩٨٣١١٢٣٥٠٥٢٤)

(ز) ترسيم النظام التلقائى و اليدوى للبلوتوث، ويب كمشك، و الرسائل القصيره SMS

(ح) التعاون الفخرى مع عشرات مراكز طبيعيه و اعتباريه، منها بيوت الآيات العظام، الحوزات العلميه، الجوامع، الأماكن الدينيه كمسجد جمكران و...

(ط) إقامة المؤتمرات، و تنفيذ مشروع " ما قبل المدرسه " الخاص بالأطفال و الأحداث المشاركين فى الجلسه

(ى) إقامة دورات تعليميه عموميه و دورات تربيه المربى (حضوراً و افتراضاً) طيله السنه

المكتب الرئيسى: إيران/أصفهان/ شارع "مسجد سيد" / "ما بين شارع" پنج رمضان " و مفترق " وفائى / "بنايه" القائمية "

تاريخ التأسيس: ١٣٨٥ الهجرية الشمسيه (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية)

رقم التسجيل: ٢٣٧٣

الهوية الوطنية: ١٠٨٦٠١٥٢٠٢٦

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونى: Info@ghaemiyeh.com

المتجر الانترنتى: www.eslamshop.com

الهاتف: ٢٥-٢٣-٢٣٥٧٠٢٣ (٠٠٩٨٣١١)

الفاكس: ٢٢-٢٣٥٧٠٢٢ (٠٣١١)

مكتب طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ (٠٢١)

التجارية و المبيعات ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩

امور المستخدمين ٢٣٣٣٠٤٥ (٠٣١١)

ملاحظة هامة:

الميزاتية الحالية لهذا المركز، شعبيته، تبرعته، غير حكوميه، و غير ربحيه، اقتنيت باهتمام جمع من الخيرين؛ لكنها لا توافى الحجم المتزايد و المتسع للامور الدينيه و العلميه الحالية و مشاريع التوسعه الثقافيه؛ لهذا فقد ترجى هذا المركز صاحب هذا البيت (المسمى بالقائمية) و مع ذلك، يرجو من جانب سماحه بقيه الله الأعظم (عجل الله تعالى فرجه الشريف) أن يوفق الكل توفيقاً متزائداً لإعانتهم - فى حد التمكن لكل احد منهم - إيانا فى هذا الأمر العظيم؛ إن شاء الله تعالى؛ و الله ولي التوفيق.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
الغمامة اصححان



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

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

