

نهاية الدلائل

في شرح الكفاية

تأليف

آية الله العظمى المحقق الأكبر
الشيخ محمد حسين الأصفهاني

الطبعة الأولى ١٣٦١ هـ

الجزء الثالث

تحقيق

الشيخ أبو الحسن القاسبي

موسسة البيت الحكيم للإحياء التراث

نهاية الدر الثمينة

في شرح الكفاية

تأليف

آية الله العظمى المحقق الكبير
الشيخ محمد حسين الأصفهاني

الطبعة سنة ١٣٦١ هـ



الجزء الثالث

تحقيق

الشيخ أبو الحسن القائمي

مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث



حُقوق الطبع محفوظة
الطبعة الثانية
١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م

مؤسسة البحوث والدراسات الإسلامية
موسسة البحوث والدراسات الإسلامية

بيروت - لبنان - ص ب ٣٤ / ٢٤ - تليفاكس ٥٤١٤٣١ - هاتف ٥٤٤٨٠٥
E-mail: alalbays@inco.com.lb

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بسم الله الرحمن الرحيم

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

وبعد:

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

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

وهكذا ونحن نضع هذا السفر الجليل أمام الملأ العلمي الكريم فإننا نقدم
جزيل شكرنا لساحة حجة الإسلام والمسلمين الشيخ أبو الحسن القانمي على
ما بذله من جهود كبيرة وقيّمة في تحقيق هذا الكتاب.

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

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

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

او البرهان والتعميم وان كان اصلاح ما في الرسالة مع حفظ النعم والتعويض اما تحديد
 النكاح مع سبب الامتثال فانما يصح مع عدم اختلاف ما في الرخصة مع حفظ النعم
 والتعويض الامتثال في الجهات والاحكام ومن الواضح خلافه سببه ان يحول الحكم المطبق
 واقصيا كما في اوطاها هي المحبة العقلية مثلا ومحول الحكم المطبق معناه وجوب
 ترتيب الامر شيئا واخرى عدته ومحول الحكم المشكوك فيه تارة وهو نفسه واخرى البراهنة
 عنه فان الحكم مطلقا بما هو مقطوع به لا حكم غيره ما هو مرتب عليه بما هو مطعون او مشكوك فيه
 فمما لا امارات الشبهة بما هو مطعون له حكم وبما هو مقطوع به بلحاظ دليل اعتبار له
 حكم اخر والامارات الجهات المبرهنات متباينة فمختلف باختلافها المبرهنات لعدم تعقل
 اختلاف المبرهنات مع وحدة الموضوع وملاك تمام المسائل تمام الجهات المبرهنات
 نعمه وانما محذور احتمال الحكمين الصغليين فهو لازم على اى حال مع قطع النظر عن محذور البحث
 دنا فان القائل بالبراهنة الشرعية مثلا يقول بالرخصة والايامه الشرعية في مورد احتمال
 الحكم العنقلى سواء حرر المقام على غير ما في الرسالة او الاوسما في الواجب عنه ان الله تعالى
 هذا مع انما في النعم ان يكون كالفهرست لما بحث عنه في الكتاب **فالتلخيص** نبحث عن
 احكام القطع بالحكم والظن الاشد امدى وعددهما وعلمه فالبحث عن صحة الامارات
 ومقتضيات الاصول الشرعية ليس بحثا عن عوارض القطع بالحكم الا يتم من الواجب والظن
 بل يكون بحثا عن اسباب القطع تارة وعن ثبوت القطع اخرى مع ان مسائل هذا المقصد
 حسب الفرض مختصرة في بيان الامارات المعينة شيئا وعقلا والحق فيها عن اعتبارها
 وجزئيا بما يصح جعلها من المسائل اذ كان الموضوع على النهج المبرهن في الرسالة كما هو دونه
 اذ لا يثبت عن اسباب القطع بحث عن عوارضه فان البحث عن كون الشيء زامدا بحث
 على الحقيقة ويجعل عليه كما ان الوجود والموجود **موضوع** للعلم الالهى والبحث عن المبرهن
 مزاجه مما صدق واعظم مسأله لانا نقول هذا انما يصح اذا كان عنوان البحث كون
 الامارة محبب ودليل اعتبارها سببا للقطع لا ما اذا كان البحث عن اعتبار الامارة كما
 هو المفروض حتى في هذا الكتاب قوله مردك له لئلا يسهل الامتثال في توضيح ان
 المانع من اجراء الاصول هو المحبة كما ان مورد اجرائها مالم يكن هناك محبة فلا مقابلته بين
 الظن والشك يجب الغرض المهم الا ان هذا المعنى ليس من التداخل في شئ بل الاشكال ان
 واجعل ملاك الاجراء الاصول حوازا ومنعاً ليس هو الظن والشك بل المحبة وعدمها والانا الظن
 بما هو منسب الى حقيقة حكم الشك بل بما هو غير محبة فان ما ينفذ الشك ليس بما هو مفيد له محبة
 بل بما هو ناطق الى الواقع فلا تداخل حقيقة والامر سهل لكن التحقق ان النعم ليس انما يثبت
 موضوعات الباحث للبيان المانع من اجراء الاصول ومن الواضح ان موضوع البحث عن
 الاختيار هو الطريق الاكثر من حيث الاعتبار وعدده لا الطريق المعترضة لاعتقاده
 الاعتبار وعدمه على الطريق المعترضة حتى النعم ان يقال ان اللطف الى حكمة الشئ اما ان يكون له
 ان تمام الدوا على الثاني اما ان يكون له طريق ناقص لوضوح الاكثر والاولى على الثاني
 مما ان لا يكون له طريق مثلا او يكون له طريقين شرط عدم الاعتبار وعلى اى تقدير ليس له طريق
 لا يثبت بالاول هو القطع وهو موضوع التفرقة الثاني هو الطريق المبرهن عن اعتبارها

^٣
 فاللازم

من
 بيان ان المانع
 من اجراء الاصول هو المحبة

ان ملك الاله الحكم ال افعال الحكم مع موضوعه في مرتبة موضوعه الاعم فردة الحكم
لطبيعة الاشكال مطلق بها فكيف يتم نفسه فانه بنفسه في تحمل القضية تصفية
لشمال القضية المحققة لا زادها المحققة والمقدرة فالحكم بنفسه في الاجزاء المقدرة الزيادة
المحمدة لاجلها فكل موضوعه كل ان ليس ملك الاشكال لحاظ الحكم في موضوعه في نفسه
حتى يتبين ان مفاد دليل الجملة اذا كان عاما اصوليا لا مانع من ثبوت الحكم لعدم
لحاطة تفصيل في موضوعه لاجل الاله في العموم فيصح ان يقال ان رب كل اثر
او كل ما هو فرد لحدوثه الاثر في نفس الحكم المتعلق بالعام قياسا بالقضية الطبيعية
التي تحاط بها الاشكال يتحمل ان الحكم فيها حاشا ان يطووا بالاجل في بدفع بها الاشكال
و سمي انتم حاشا وهذا التحمل وان الجواب بالقضية الطبيعية غير صورت بالذوق
بين اللحاظ الاجالي والتفصيل ضرورية افعال الحكم مع موضوعه مرتبة موضوعه
اذا كان مستحيل لم يكن فرق فبين ان يكون هذا المحال المحوظا بنحو التفصيل
او الاجمال وربما يتوهم ان الاشكال مبني على حلق الحكم بالموضوعات الخارجة
والهويات العينية فانه يقتضي سرية الحكم الى موضوعه المقوم شخص الحكم
فيلزم سرية الحكم الى نفسه واما اذا قلنا بان الحكم لا يتحقق بالمخارج
بل يتعلق بالطابع والصفات في موضوع الحكم في ليس متوقفا حقيقة الحكم بل
فيكون ان ذلك يلزم سرية الحكم الى نفسه بل من الحكم ومقوم موضوعه متفاوت
بالحقيقة والحدوث وكفى به مغايرة بين الحكم وموضوعه ذلك يلزم عرض الشئ
لنفسه ولا اتحاده بنفسه وسريته لانفسه ويندفع هذا التوهم ايضا بان النبي
واخوان صحبه عندنا للبراهين القاطعة المذكورة في مسئلة اجتماع الاسرار
الا ان جميع تلك البراهين غير جارية هنا لانهما اما كون الفعل الخارجي مقسطا
للحكم فلا يعقل ان يكون معروضا له واما كونه معلولا للحكم والمسئل متاخر
طباعا عن علتة ذلك فهو يعقل ان يكون معروضا له فان المعروف متقدم طبعا
على عارضه واما كون المعنى موجوبا مع ان الفعل معدوم والموجود لا يعقل
بالمعوم ولا يتقوم به واما كون الحكم اما بمعنى الارادة وهي كلفته فمضانة وهي
الشوق الاكبر والشوق المطلق لا يوجد بل يوجد متعلقا بشئ ومتعلقة
المشخص له لا يعقل ان يكون امرا خارجا عن افق النفس بل امرها في نفس
النفس فكيف يمكن ان تكون الحركات المصنوعة مقومة للشوق بصفة الشوق
النفساني واما بمعنى العبث الاعتباري لا نتراعى عن الانشاء بل امرها في حالها

على ما ذكرنا من كبر البرية مرجحة للظهور في المسمى ولا يصح الايهما كانت موجبة له وبالعقد انتم مع الكلام
انظروم على ظهور البرية مشابة اعادة الظهور في اوسع ما قد مناجية فراجع هذا الكلام في الجواهر للسند وال
واما الكلام في الوجهة فقولنا ان الظاهر الصدور فلا يكون بها لعله تعبد في خبر الله عليه السلام
الصدور كما يتبين من الظن العملي صدور وهو الظن الى خبر الله في باب الاخبار واضح وانما في باب
بناء المصغرة على الفعل خبر الله للوقوف صدوره في بيان فلما بان الخبر كونه مؤثرا به في افعال لكنه
انما لم يكن عدرا صدوره مؤثرا به فضلا عن السيد كما مر في اعادة المصغرة اعني في باب اعادة
ظهير الوقوف وقد بره على الوقوف الفعلي بعبه خصوصا انه كان الظاهر الصدور في خبر الله المصغرة
لانها اثرها في سائر على خبره وان لم يكن خبرا اعادة وان لم يكن له المانع في سائر الا ان عدرا المانع
انما يتبين مع وجود النص في خبره عند المصغرة وقد مر ان بناء المصغرة على الفعل في خبر الله متبدل
سدا وما يكون خبره عدم على خلافه وليس للفعل اطلاق حتى يوهم انهم سائبان احد هما مطلق والاخر
متبدل حتى يوهم ان المصغرة على ما اشارنا وبسبب الباطن والظاهر في الخبرين في خبر الله في الخبرين
عن خبر الله للظهور لعدرتين هما باطن الظن العملي على وادارة ولا يمد من الخبر على خلافه وقد ذكرنا في جميع
الطراحيات في خبر الله في الخبرين وان الظن بالخطاب انما يكون في خبر عند المصغرة وبجوابنا المسمى انما
بالبيان المذكور انما ذلك هو التكلف بان يجرى المانع عن بناء الظن شرعا مما باللائمة باسراع الظاهر
فانما الظن الموهوم على خلافه ويكون الدليل التوقي باللائمة وابتداء على خبر الظاهر شرعا وسلكه ايضا
فالمع على الظاهر صدوره في خبره فلهذا هذا هو الكلام في الكلام في باب المصغرة في خبر الله المسمى
عن الرد ابن سندا او عند الاعتناء بظهورها فان كانا شائنا فليسا من يخل في سندها لا مرجح عددا
المجربان خلف امرين ثابتا ايضا بالاشهاد انما بل من حيث احدا في خبره موجبة للقطع بخلاف الخبرين
او من يخل في اللان في خبره احدا بالاكوار في خبرها في خبرها من بنسبها في الكلام وانما كان في
في خبره لان مال الاستناد الى خبرها لا يرجح ولا انه ينسب من حيث خلق في السماء واللا في خبره
الاعراض موهوم هذا خبرا اردنا ابراه في باب المصغرة والظن والجملة اولها وآخرها المصغرة على
بالظاهر

بوجوب الاستناد كما في النسخ في صورة علم الفراء، الرجوع لعلم الفراء على المحط سلا وان لم يكن الفراء عالما ولا يراعي
 الملازمة لسبب الأثران وان اتفق علماء الفراء فلا بد من السبب مدارا اختيارية المقتضى الترخيصية حيث لا يدار
 تأخر المدعى بخبري الذي ثبت عليه الملل اذ اعرفت ذلك فانه لا بد من السبب الى الضرر سواء كان باسناد
 او باسناد شرط او باسناد مفرد كان مستقيا لما ياسبه من الحكم كليتنا او وصفا دون ما ادعى من السبب او اورد
 المنصفي والشرط او المدعى وليست العلم بالتولد بانه فساخر من العلم في قول المنصفي والشرط والمدعى من صحيح
 ان المراد التيقن فيما استناد الضرر ومع ذلك لا يقولون فيه بالصحة مثلا حارجه عن الضابط المذكور مما
 ما اذا ادعى بشي على ان يهب ما له لرحمة فذهب ورجع الواعد عن يمينه فانه اضر ما ذهب اليه من يمينه ورجع
 منها ما اذا تمتع امرته بنفسه حابس الى ان ذهبت مع المتع فانه اضر من الحابس على الحابس ما ذهب اليه من
 منها ما اذا زوج امرته حمله اعطى عليها مهر اكثر مما قبلها رجل فانه اضر ما ذهب اليه المهر الكثير بعد اذ
 ما اذا اشترى وادان سلا واحد عليه كتابا بتمهاده التمهيد فقبل التمهيد وحصل فانه اضر ما استأط كما في
 الرجوع من ذهاب المولى الى غيره ذلك من الزوائد الضرورية التي لا يقولون فيها بالصحة ويصدق الاول بان
 الوعد والتمتع وان اشترى في جعل الداعي الى فعل الغير اذ اذنه واخباره الا ان الساقى بمجموع التسديد حيث لم يس
 للمدعى من فعله فكان يرتب الفعل على ترحيمه الذي هو عملة المدعى لعله يترى بجلو الاول حيث ان
 لا يوجب اللدنية المقتضى لربنا الفعل وهو لا يفسد بمراد التمر حيث يقولون بالصحة مع انه كالوعد في عدم
 اخضاع الفلانية وذلك لان استفراد الضمان على الفاء لعنا عن الفرد ولا لعنا عن الضرر ويصدق الثاني بان
 لا يوجب الادعاء استماعه بها وهو ليس حال فاما ما بدله للمتع فقد يذمه بنفسه بداعي المتع باذنه فلا يصدقها
 المدرك الا الى الاول والى الثاني والى الثالث هاهنا بالبرهان والذو لوجبه عن كفى الدار كان تعويبا للمنفعة
 ما لم يقضه اذ اسمه بكل وجه ويصدق الثالث ما عرفت فان بدل المهر مستدلى الزوج الى العائل والى
 البرليس بمال ويصدق الرابع بان شرط كفاية الاعتار فيقبل التمهيد الذي يمس علمه اذ اذنه التمهاده ليس في
 اضراد المالى وما يبدل التمر اذ اذنه ما اشترى في المسمى فاما بعد ويصدق الثاني بالبيع واما بعد
 يمكن المسمى بواسطة عمده الشاهد بليس بنسبه ضرر المالى فلا يضر استاده بالارسله الى العائل وما
 ذكرنا حاله بظاهرة فالتحقيق ان هذا المارك ان العورات في ورده التخصيص عليها وليس فيه تخصيص كبرى يحتاج
 الى الاجرة المبرر المصنف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
به ثقتي

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

في عدم كون حجّية القطع من مسائل الفن

١ - قوله «مد ظله»: وإن كان خارجاً عن مسائل الفن... الخ^(١).

حتى بناءً على تعميم الغرض الباعث على تدوين فن الأصول لما ينتهي إليه أمر الفقيه في مقام العمل، فإن هذه المباحث ليست مما ينتهي إليه أمر الفقيه في مقام العمل، كمباحث الأصول العمليّة التي ينتهي إليها أمر الفقيه في مقام العمل بعد الفحص والبحث عن الأدلة والأمارات، وهو واضح، فإن حجّية القطع بأقسامه غير منوطة بالفحص والبحث عن الدليل، كما أن منجزيته بأقسامه لا تكون واسطة في استنباط حكم شرعي.

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

إمكان أخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه، فإن اللازم وساطة نتيجة البحث، لا وساطة نفس القطع، ليتوهم عدم إمكانها.

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

وأما لو قلنا بأن الغرض منه أعم من ذلك، وهو البحث عما يفيد في مقام إقامة الحجة على حكم العمل شرعاً في علم الفقه كما بيناه في أوائل الجزء الأول من التعليقة لإدراج البحث عن حجية الأمارات دلالة وسنداً في علم الأصول، فيمكن إدراج البحث هنا أيضاً في المسائل، لأن البحث عن منجزية القطع بأقسامه، كالبحث عن منجزية الأمارات، وكلاهما يفيد في مقام إقامة الحجة على حكم العمل في الفقه.

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

بخلاف ما عدا القطع من أقسام الحجة، فإنه ليس وصولاً حقيقياً للحكم، فلا بد من كونه وصولاً تنزلياً، أو وصولاً من حيث الأثر، وهو المنجزية، فيتوقف وصول الحكم إلى المكلف على ثبوت وصوله تنزلياً، أو من حيث الأثر، وهو المبحوث عنه في علم الأصول.

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

نعم إذا كان البحث في التجري بحثاً عن تمنون الفعل المتجري به بعنوان قبيح ملازم بقاعدة الملازمة للحرمة شرعاً دخل في مسائل الفن، لكنه لم يُحرَّر بهذا العنوان في الكتاب، وغيره.

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

في شباهاة المسألة بمسائل الكلام

٢ - قوله «مد ظله»: وكان أشبه بمسائل الكلام... الخ^(١).

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

٣ - قوله «مد ظله»: متعلق به أو بمقلديه... الخ^(٢).

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

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

(١) كفاية الأصول / ٢٥٧.

(٢) كفاية الأصول / ٢٥٧.

عليه العنوان، ليتوجه إليه التكليف.

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

ويندفع بها ذكرناه في مباحث الاجتهاد والتقليد من أن أدلة الإفتاء والاستفتاء يوجب تنزيل المجتهد منزلة المقلد، فيكون بحسب الخبر إليه بمنزلة بحسب الخبر إلى مقلده، ويقينه وشكبه بمنزلة يقين مقلده وشكبه، فالمجتهد هو المخاطب عنواناً، والمقلد هو المخاطب لباً، وإلا لكان تجوز الإفتاء والاستفتاء لغواً.

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

٤ - قوله «مد ظله»: ولذلك عدلنا عما في رسالة... الخ^(١).

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

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

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

وأما الثاني فللزم اجتماع الحكيمين الفعليين في موارد الأوامر والأصول الشرعية، فلا يعقل ترتيب الحكم الفعلي على الظن بالحكم الفعلي أو الشك فيه، فإن الظن بالفعليين والشك فيها كالقطع بها محال، إذ الملتفت إلى تقابل الحكيمين

الفعليين كما يستحيل منه القطع بها كذلك يستحيل منه الظن بها أو احتماهما معاً.

بخلاف ما إذا عممنا الحكم من حيث الواقع والظاهر وخصصناه من حيث الفعلية، فإنه يقتضي تحرير الأقسام كما حرّر في المقام، والمراد بعدم تثليث الأقسام جعل الظن والشك مطلقاً في قبال القطع وإلا فالقسمة ثلاثية أيضاً، فإن الأقسام المختلفة في الأحكام ثلاثة القطع بالحكم والظن الانسدادي على الحكومة وعدمها سواء كان ظن ولم يتم دليل الانسداد على الحكومة أو لم يكن. والتحقيق إمكان إصلاح ما في الرسالة مع حفظ التعميم والتخصيص أما محذور التكرار مع تثليث الأقسام، فإنما يصح مع عدم اختلاف الأقسام في الجهات والأحكام. ومن الواضح خلافه.

بيانه أن محمول الحكم المقطوع به واقعياً كان أو ظاهرياً هي الحجية العقلية مثلاً.

ومحمول الحكم المظنون مطلقاً «تارة» وجوب ترتيب الأثر شرعاً «وأخرى» عدمه.

ومحمول الحكم المشكوك فيه «تارة» حرمة نقضه، «وأخرى» البراءة عنه. فالحكم مطلقاً بما هو مقطوع به له حكم غير ما هو مرتب عليه بما هو مظنون أو مشكوك فيه.

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

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

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

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

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

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

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

لا يقال: البحث عن أسباب القطع بحث عن عوارضه فان البحث عن كون الشيء ذا مبدأ بحث عمّا يلحقه ويحمل عليه كما أن الوجود والموجود موضوع للعلم الإلهي والبحث عن المبدأ فيه من أهم مقاصده وأعظم مسائله. لأننا نقول: هذا إننا يصح إذا كان عنوان البحث كون الأمانة بحسب دليل اعتبارها سبباً للقطع لا ما إذا كان البحث عن اعتبار الأمانة كما هو المفروض حتى في هذا الكتاب.

في بيان أن المانع من جريان الأصول هي الحجّة.

٥ - قوله «مد ظله»: لنلا تتداخل الأقسام... الخ^(١).

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

إلا أن هذا المعنى ليس من التداخل في شيء، بل الإشكال أن ما جعل ملاكاً لإجراء الأصول جوازاً ومنعاً ليس هو الظن والشك بل

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

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

ومن الواضح أن موضوع البحث عن الاعتبار هو الطريق اللا بشرط من حيث الاعتبار وعدمه لا الطريق المعتبر، فإنه لا يعقل عروض الاعتبار وعدمه على الطريق المعتبر.

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

فالأول هو القطع وهو موضوع التنجز، والثاني هو الطريق المبحوث عن اعتباره وعدمه، والثالث موضوع الأصول، فتدبر.

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

وإن كان الغرض بيان فهرست أصناف موضوعات المسائل، فلا وجه للاقتصار على بيان مجاري الأصول، بل ينبغي بيان أصناف الأمارات أيضاً. في بيان معنى وجوب العمل بالقطع عقلاً.

٦ - قوله «مد ظله»: لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً... الخ^(١).

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

باستحقاق العقاب على مخالفة ما تعلق به القطع، لا أن هناك بعثاً وتحريكاً من العقل أو العقلاء نحو ما تعلق به وإن كان هو ظاهر تعليقه^(١) أستاذنا العلامة أدام الله أيامه على الرسالة، ضرورة أنه لا بعث من القوة العاقلة وشأنها إدراك الأشياء، كما أنه لا بعث ولا تحريك اعتباري من العقلاء.

والأحكام العقلانية كما سيجيء^٢ إن شاء الله تعالى عبارة عن القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء حفظاً للنظام وإبقاءً للنوع كحسن العدل وقبح الظلم والعدوان.

ولا ينبغي الارتباب من أحد من أولي الألباب أنه ليس في هذا الباب حكم جديد من العقل، بل الغرض تطبيق الكبرى العقلية الحاكمة باستحقاق العقوبة على المعصية الحقيقية لأمر المولى ونهيه على المورد بمجرد تعلق القطع به. وحيث إن الكبرى العقلية مسلمة وانطباقها على موضوعها قهري، فلذا لا مجال للبحث إلا عن طريقة القطع وكونه موجباً لانطباق الكبرى على الصغرى، ولأجله علّله «قدس سره» في الرسالة بطريقة، الذاتية.

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

وحيث إن طريقة ذاته، فجعل الطريقة له من الشارع غير معقول،

(١) التعليقة على فرائد الأصول / ٥.

(٢) التعليقة ١٠ من هذا المجلد.

لا بما هو جاعل الممكنات، ولا بما هو شارع الشرائع والأحكام:
 أما عدم قابليته للجعل بما هو جاعل الممكنات، فلأن المعقول من الجعل
 نحوان بسيط ومركّب، والقطع بما هو قطع في مرحلة ذاته وماهيته غير قابلة
 للجعل بنحوه على ما هو التحقيق من تعلق الجعل بالوجود.
 فالماهية ليست مجعولة ولا لا مجعولة بالجعل البسيط.
 كما أن الجعل التركيبي بين الشيء ونفسه غير معقول، لأن وجدان
 الشيء لذاته وذاتيته ضروري، وقد فرضنا أن القطع حقيقته عين الانكشاف
 والنورية.

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

وأما في مرحلة وجوده، فالجعل البسيط له عبارة عن إبداعه وتكوينه
 وإيجاده، وهو أمر معقول ولا دخل له بمورد البحث، إذ إيجاد القطع إيجاد الطريق
 وكل قطع وجد في الخارج فهو بعلة مستند إلى جاعل هوّيات الممكنات، فجعل
 القطع جعل الطريق، لا جعل ما ليس بطريق بذاته طريقاً كما هو محل البحث.
 وأما جعله طريقاً بمعنى تعلق الجعل بوجوده الرباطي، فهو محال بعد ما
 عرفت أن حقيقة القطع حقيقة الطريقيّة والمرآتية، فوجود الطريقيّة له وجود
 نفسي له لا رباطي، فتدبر جيداً فإنه حقيق به.

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

وحينئذ نقول: إن الحكم المجعول ثانياً سواءً كان موافقاً لما تعلق به
 القطع أو مخالفاً له يوجب اجتماع المثليين في الأول واجتماع الضدين أو المتناقضين
 في الثاني في نظر القاطع وإن لم يوجبهما في الواقع، وكفى به مانعاً لعدم تمكّن
 المكلف من تصديقه بعد تصديقه بمثله أو ضده أو نقيضه، فلا يعقل من المولى

حينئذ البعث والزجر، لأنها لجعل الداعي والمفروض استحالة في نظر المكلف. مضافاً إلى أنه إذن في التجري في صورة المخالفة وهو كالإذن في المعية الواقعية قبيح عقلاً.

بل التحقيق أن حديث التضاد والتماثل أجنبي عما نحن فيه لما فصلناه في مسألة اجتماع الأمر والنهي^(١) أن الحكم سواءً كان بمعنى الإرادة والكرهية أو البعث والزجر الاعتباريين ليس فيه تضاداً وتماثلاً، فإنها من صفات الأحوال الخارجية للموجودات الخارجية فراجع.

بل المانع من اجتماع البعثين إما صدور الكثير عن الواحد لو انبعث البعثان المستقلان عن داع واحد أو صدور الواحد عن الكثير لو انبعثا عن داعين، فإن الفعل الواحد عند انقياد المكلف لمولاه لو صدر عن بعثين مستقلين لزم صدور الواحد عن الكثير، كما أن صدور مقتضى البعث والزجر لازمه اجتماع المتناقضين فيلغوا البعث بداعي إيجاد الفعل والزجر بداعي تركه.

وأما النقض بالمنع عن الظن القياسي فغير وارد، فإن الإشكال فيه «تارة»: من حيث إن الظن بالحكم الفعلي مع الترخيص في خلافه فعلاً يوجب الظن باجتماع النقيضين أو الضدين.

والظن بغيره وإن صح المنع عنه إلا أن القطع به أيضاً كذلك.

وأخرى من حيث إن العقل مستقل بعد الانسداد بمنجزة الظن بها هو ظن فاذا صح الترخيص في مخالفته شرعاً صح في القطع الذي يستقل العقل بمنجزته لوحدة الملاك منعاً وجوازاً.

ويندفع الأول بأن المراد من الحكم الفعلي هو الانشاء بداعي جعل الداعي وهو عقلاً متقيد بالوصول بنحو من الأنحاء، والقطع به حيث إنه وصوله حقيقة يكون الواصل مصداقاً للبعث حقيقة، فلا يعقل بعث حقيقي آخر ولا

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

ويندفع الثاني بما سيأتي إن شاء الله تعالى في محله من أن الحكم العقلي في الظن تعلقيّ دون القطع.

كما أن الإشكال على اجتماع المثليين في البعثين بأن البعث الثاني يوجب التأكيد فلا يلزم اجتماع المثليين ولا محذورا للغوية.

مدفوع: بأن الغرض: إن كان الانشاء بداعي التأكيد فهو خلف فان المفروض كون الانشاء الثاني كالأول بداعي جعل الداعي مستقلاً.

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

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

وأما البعث الاعتباري، فلا يجري فيه الحركة والاشتداد لاختصاصه بالمقولات لا بالاعتباريات.

مع أن المفروض حدوث بعث آخر في الموضوع فلا يعقل حدوثه حتى يؤثر في التأكيد.

ثم إن هذا كله في الانشاء بداعي جعل الداعي.

وأما إذا كان بداعي تنجيز الواقع بالقطع، فليس فيه شيء من المحاذير كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

٧- قوله «مد ظله»: وتأثيره في ذلك لازم وصريح الوجدان به... الخ^(١).

أي تأثير القطع في تنجيز التكليف واستحقاق العقوبة على مخالفته.

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

مخالفة المولى حيث إنها هتك حرمة، فالسبب للاستحقاق هي مخالفة التكليف. إلا أن مخالفة التكليف المجهول لما لم تكن موجبة لاستحقاق العقاب فالقطع به وانكشافه له دخل بنحو الشرطية في تأثير المخالفة في استحقاق العقاب.

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

ومنه ينقدح ما في البرهان الآتي من أن الجعل التأليفي لا يكون بين الشيء ولوازمه، فإنه في المتلازمين واقعاً لا جعلاً ولو عقلاً^(١). ولا يرد كل ذلك على ما سلكناه في الحاشية المتقدمة من البحث عن الطريقة وأنها في القطع حيث كانت ذاتية فلذا لا يعقل الجعل كما تقدم تفصيله. وحيث عرفت أن الحجية بمعنى المنجزية من اللوازم الجعلية العقلانية، فبناء على أن جعل العقاب من الشارع يصح القول بجعل المنجزية للقطع شرعاً من دون لزوم محذور.

وتوهم لزوم التسلسل نظراً إلى أن الأمر بمتابعة القطع لا يوجب التنجز

(١) عقلاً. هكذا ورد في المخطوطة بغير خط المصنف قده لكن الصحيح: عقلاء.

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

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

مضافاً إلى أنه لو فرضت القضية طبيعية لعمت نفسها أيضاً من دون لزوم التسلسل.

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

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

ومنه يظهر أن القطع ليس حجة في باب الأدلة أيضاً بهذا المعنى، إذ لا حكم على طبق الواقع فعلاً أصلاً فضلاً من أن يكون بعنوان أنه الواقع.

بخلاف الأمانة المعتبرة، فإنها بضميمة دليل اعتبارها مفيدة للحكم المائل بعنوان أنه الواقع، فيقع وسطاً في القياس المطلوب منه ثبوت الحكم الفعلي وفي القياس المطلوب منه ثبوت الواقع عنواناً.

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

في مراتب الحكم.

٨ - قوله «مد ظله»: أن التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث والزجر لم يصر فعلياً... الخ^(١).

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

إحداها: مرتبة الاقتضاء، وربما يعبر عنها بمرتبة الشائنة.

وجعل هذه المرتبة من مراتب ثبوت الحكم لعله بملاحظة: أن المقتضى له ثبوت في مرتبة ذات المقتضى ثبوتاً مناسباً لمقام العلة لا لدرجة العلول. أو لأن المقبول له ثبوت في مرحلة ذات القابل بها هو قابل ثبوتاً مناسباً لمرتبة القابل لا المقبول.

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

كما أن القابل الذي يوصف بأنه نحو من وجود المقبول ما كان كالنطفة إلى الإنسان^(٢)، حيث إنها في صراط المادية والتلبس بالصورة الانسانية لا المصلحة ولا الطبيعة القابلة للوجوب، فإن الفعل كالمصلحة ليسا في سبيل المادية والترقي إلى الصورة الحكيمية، كما لا يخفى كل ذلك على العارف بمواقع الكلام.

نعم استعداد الطبيعة بملاحظة اقتضاء ما يترتب عليها من الفائدة للوجوب مثلاً وصيرورتها واجباً فعلياً لا ينبغي انكاره، والاستعدادات الماهوية لا دخل لها بالاستعدادات المادية.

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

(١) كفاية الأصول / ٢٥٨.

(٢) هكذا في المطبوع والمخطوط بغير خط المصنف قده لكن الصحيح: كالنطفة بالإضافة إلى الإنسان.

وحيث إن المانع موجود فهو واجب سائياً وواجب اقتضائي.
وليس هذا معنى ثبوت الحكم في هذه المرتبة، إذ لا ثبوت بالذات
للمصلحة حتى يكون للحكم ثبوت بالعرض بل له سائياً الثبوت.
وعبارته مد ظله في مبحث الظن من تعليقه^(١) الأنيقة أنسب حيث عبر
عن هذه المرتبة بشائبة الثبوت بخلاف عبارته «دام ظله» في مبحث العلم
الإجمالي من فوائده^(٢) حيث عبر عنها بشوته بثبوت مقتضيه، ولعله يراد به ما
ذكره في التعليقة، والأمر سهل بعد وضوح المقصود فافهم جيداً.
ثانيتها: مرتبة انشائه وقد بينا حقيقة الإنشاء في حواشينا على الطلب
والإرادة^(٣).

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

وعليه ينبغي تنزيل ما قيل: من أن الإنشاء قول قصد به ثبوت المعنى في
نفس الأمر، وإنما قيد بنفس الأمر مع أن وجود اللفظ خارجي وهو المنسوب إلى
المعنى بالعرض، لأن المعنى بعد الوضع كانه ثابت في مرتبة ذات اللفظ فيوجد
بوجوده في جميع المراحل. وبقية الكلام تطلب من غير المقام.
ثالثتها: مرتبة الفعلية وفي هذه المرحلة يبلغ الحكم درجة حقيقة الحكمة
ويكون حكماً حقيقياً وبعثاً وزجرراً جدياً بالحمل الشائع الصناعي، وإلا فمجرد
الخطاب من دون تحريم وإيجاب إنشاء محض، وبين الوجود الإنشائي الذي هو

(١) التعليقة على فرائد الأصول / ٣٦.

(٢) آخر التعليقة / ٣٢١.

(٣) نهاية الداربية ١: التعليقة: ١٥٠.

نحو استعمال اللفظ في المعنى وبين الوجود الحقيقي مباينة تباين الشيء بالحمل الأولى وبالحمل الشائع.

ومن الواضح أن الوجود لا يكون فرداً ومصداقاً لطبيعة من الطبائع إلا إذا حملت عليه حملاً شائعاً صناعياً.

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

وما لم يبلغ هذه المرتبة لم يعقل تنجزه واستحقاق العقاب على مخالفته وإن قطع به، لا لقصور في القطع وفيما يترتب عليه عقلاً، بل لقصور في المقطوع، حيث لا إنشاء بداعي البعث وجعل الداعي حتى يكون القطع به مصححاً لاستحقاق العقاب على مخالفته.

رابعتها: مرتبة التَّنَجُّز وبلوغه إلى حيث يستحق على مخالفته العقوبة. وجعلها من درجات الحكم ومراتبه مع أن الحكم على ما هو عليه من درجة التَّحْصُل ومرتبة التَّحَقُّق بلا تَرَقُّق إلى درجة أخرى من الوجود إنما هو بملاحظة أن ما تمّ أمره من قبل المولى واستوفى حظه الوجودي منه لم يكن بحيث ينتزع عنه أنه منجز، ولم يكن من حقيقة التكليف الموجب لوقوع المكلف في كلفة البعث والزَّجْر.

وبلوغه إلى حيث ينتزع عنه هذا العنوان نشأة من نشأت ثبوته، وإلّا فربما يتم الأمر فيه من قبل المولى قبل بلوغه مرتبة البعث الجددي، كما إذا أنشأ بداعي البعث الجددي وكان فعلية البعث موقوفة على شرط، فإن الإنشاء الصادر من قبل المولى قد تمّ أمره من قبله واستكمل نصيبه من الوجود، لكنه ليس حينئذ بحيث ينتزع عنه عنوان البعث الحقيقي.

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

وسيجيء^(١) إن شاء الله تعالى ما عندنا من أن المراد بالفعلي ما هو الفعلي من قبل المولى لا الفعلي بقول مطلق، فمثله ينفك عن المرتبة الرابعة لكنه عين مرتبة الإنشاء حيث إن الإنشاء بلا داع ومحال وبداع آخر غير جعل الداعي ليس من مراتب الحكم الحقيقي، وبداعي جعل الداعي عين الفعلي من قبل المولى، وإن أريد من الفعلي ما هو فعلي بقول مطلق، فهو متقوم بالوصول وهو مساوق للتنجّز، فالمراتب على أي حال ثلاث.

٩ - قوله «مد ظله»: وإن كان ربما يوجب موافقته استحقاق الثواب... الخ^(٢).

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

فكما لا يستحق العقاب على مخالفة الحكم الفعلي حيث لا حكم فعلي، كذلك لا يستحق الثواب على موافقة الحكم الفعلي لعدمه فعلاً. وإن كان الفرق لا بلحاظ الحكم الفعلي بل كلية بمعنى أنه يمكن التفكيك بين العقاب والثواب، فلا يترتب العقاب إلا على مخالفة الحكم الفعلي، دون الثواب فإنه يمكن ترتبه على الفعل ولو لم يكن هناك حكم فعلي، كما إذا أتى به بداعي المصلحة التامة الموافقة لغرض المولى أو بداعي حب المولى ونحوه.

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

(١) في التعليقة ٣٠ و٤٢.

(٢) كفاية الأصول / ٢٥٨.

بالخصوص، كغفلة المولى أو اعتقاد عجز العبد عن امتثاله.
وتفصيله أن المصلحة: قد تكون قاصرة عن اقتضاء اللزوم والبعث،
فالعلم بها لا يوجب تحصيلها في نظر العقلاء.

وقد تكون تامة الاقتضاء ولكن لها مانع عن التأثير في البعث، وهو على
قسمين: فقد يكون المانع اشتغال البعث على مفسدة، فمثل هذه المصلحة غير
ملزمة لأنها على الفرض مغلوبة، لأن كون العبد ملزماً بتحصيل المصلحة ذا
مفسدة غالبية، فكيف يعقل أن يكون مثل هذه المصلحة ملزمة في نظر العقلاء.
وقد يكون المانع نظير غفلة المولى أو اعتقاد عجز العبد عن الامتثال
فمثل هذه المصلحة ملزمة على حد ذاتها لا مغلوبة غير ملزمة، فالعلم بها يوجب
استحقاق العقوبة على ترك تحصيلها.

في التجري.

١٠ - قوله «مد ظله»: الحق أنه يوجب له شهادة الوجدان بصحة
مؤاخذته... الخ^(١).

تفصيل ذلك أن استحقاق العقاب على معصية حكم المولى إمّا يجعل
الشارع أو بحكم العقل:

فإن كان يجعل الشارع كما هو أحد طرقه في محلّه على ما أفاده الشيخ
الرئيس في الاشارات^(٢) وغيره في غيرها، حينئذ لا مقتضى لاستحقاق العقاب
حيث إن الشارع لم يجعل العقاب إلا على المعصية الحقيقية لحكمه، وحيث لا
حكم في المورد فلا عقاب ولم يرد من الشارع جعل العقاب على مجرد التجري.
وبيان أوفى جعل العقاب - على فعل طائفة من الأفعال وترك جملة منها
من جهة ردع النفوس عن فعل ما فيه المفسدة وترك ما فيه المصلحة - واجب

(١) كفاية الأصول / ٢٥٩.

(٢) شرح الاشارات للمحقق الطوسي: ٣/ ٣٧١.

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

فاذا وصل هذا الجعل الواقعي صار فعلياً وإلاً فلا، إذ كما أن مقتضى قاعدة اللطف جعل العقاب كذلك مقتضاها إيصاله وتبينه للمكلف، والمفروض أن ما فعله المتجري لم يشتمل بذاته على مفسدة واقعاً، فلا عقاب عليه من الشارع وإن اعتقده من جهة اعتقاد الحرمة.

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

بيانه أن العقاب على المعصية الواقعية ليس لأجل ذات المخالفة مع الأمر والنهي، ولا لأجل تفويت غرض المولى بها هو مخالفة وتفويت، ولا لكونه ارتكاباً لمبغوض المولى بما هو لوجود الكل في صورة الجهل^(١).

بل لكونه هنكاً لحرمة المولى وجرئته عليه، إذ مقتضى رسوم العبودية اعظام المولى وعدم الخروج معه عن زي الرقية، فالاقدام على ما أحرز أنه مبغوض المولى خلاف مقتضى العبودية ومناف لزي الرقية وهو هنك لحرمة وظلم عليه.

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

(١) لا يقال: يمكن أن يكون المخالفة مقتضية لاستحقاق العقاب والعلم شرطاً نظير الكذب فانه مقتضى للصبح.

لانا نقول: لا اقتضاء للعناوين بالإضافة إلى أحكامها إذ لا معنى للتأثير والتأثر فيها ومعنى كون الكذب مقتضياً أنه لو خلى ونفسه يندرج تحت عنوان قبيح بالذات وليست المخالفة كذلك بل لا بد من العلم في اندراجها تحت قبيح بالذات. منه عفى عنه.

تطابقت عليه آراء العقلاء لعموم مصالحتها وحفظ النظام وبقاء النوع بها.
وأما عدم كون قضية حسن العدل وقبح الظلم بمعنى كونه بحيث يستحق عليه المدح أو الذم من القضايا البرهانية، فالوجه^١ فيه أن مواد البرهانيات منحصرة في الضروريات الست، فإنها: إما أوليات، ككون الكل أعظم من الجزء وكون النفي والإثبات لا يجتمعان.

أو حسيات سواء كانت بالحواس الظاهرة المسماة بالمشاهدات، ككون هذا الجسم أبيض أو هذا الشيء حلواً أو مرأاً، أو بالحواس الباطنة المسماة بالوجدانيات وهي الأمور الحاضرة بنفسها للنفس، كحكمننا بأن لنا علماً وتوقفاً وشجاعةً.

أو فطريّات وهي القضايا التي قياساتها معها، ككون الأربعة زوجاً لأنها منقسمة بالتساويين، وكل منقسم بالتساويين زوج.

أو تجريبات وهي الحاصلة بتكرار المشاهدة، كحكمننا بأن سقمونيا مسهل.
أو متواترات كحكمننا بوجود مكة لإخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة.

أو حدسيّات موجبة لليقين، كحكمننا بأن نور القمر مستفاد من الشمس للتشكلات البدرية والهلالية واشباه ذلك.

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

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

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

(١) وسيجيء، إن شاء الله تعالى في دليل الانسداد تفصيل ذلك بوجه برهاني أيضاً. منه عفي عنه.

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

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

وليس المراد منه ما هو المصطلح عليه في كتاب البرهان، لأن الذاتي هناك ما يكفي وضع نفس الشيء في صحة انتزاعه منه، كالإمكان بالإضافة إلى الانسان مثلاً وإلا لكان الإنسان في حد ذاته إما واجباً أو ممتنعاً.

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

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

بخلاف سائر العناوين، فانها ربما تكون مع حفظها معروضاً لغير ما يترتب عليه لو خلى ونفسه كالصدق والكذب، فانها مع حفظ عنوانها في الصدق المهلك للمؤمن والكذب المنجي للمؤمن يترتب استحقاق الذم على الأول بلحاظ اندراجهما تحت الظلم على المؤمن، ويترتب استحقاق المدح على الثاني لاندراجهما تحت عنوان الإحسان إلى المؤمن، وإن كان لو خلى الصدق والكذب ونفسهما

يندرج الأول تحت عنوان العدل في القول والثاني تحت عنوان الجور فضلاً عن سائر الأفعال التي في نفسها لا تندرج تحت عنوان ممدوح أو مذموم.

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

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

وبالجملة العبدُ بفعلٍ ما أحرزَ أنه مَبغُوضُ المولى يخرج عن رسم العبودية وزي الرقية، لا بمجرد عزمه على الفعل.

ويؤيده أن الهتك أمر قصدي وإلا لم يستحق عليه العقاب ولم يتصف بالقبح، لأنه من صفات الأفعال الاختيارية، فلو انطبق الهتك على مجرد العزم والقصد لزم إما عدم كون الهتك قصدياً أو كون القصد قصدياً، وإمكان كونه كذلك وكفايته في ذلك كما^(١) نبهنا على ذلك في أوائل الكتاب لا يوجب الوقوع دائماً.

مع أنه يستحق العقاب على هتكه في جميع موارد التجري.
وأما الإشكال^(٢) على المصنف بأن عنوان الهتك والجرئة على المولى كما يصدق على القصد والعزم كذلك على الفعل.

فغير وجيه، إذ بعد فرض صدقه على القصد يستلزم ترتب عقابين، لتحقق الملاك في كل من القصد والفعل وهما مقولتان متباينتان ليس بينهما اتصال على حد اتصال الأمور التدريجية ليكون الكل هتكاً واحداً، بل هناك على الفرض معنويان بهذا العنوان وكل من الفعلين فيها ملاك استحقاق العقوبة فالصحيح

(١) نهاية الدراية ٨: التعليقة ١٧١.

(٢) كما عن المحقق العراقي فده. نهاية الأفكار: ٣٨/٣.

منع انطباق العنوان الموجب للاستحقاق إلا على الفعل الاختياري.
 فان قلت: ما ذكرت من انطباق عنوان الهتك على الفعل المتجري به إنما يستتبع استحقاق العقوبة إذا صدر عن اختيار، حيث إن الحسن والقبح لعقليين من صفات الأفعال الاختيارية، مع أن المتجري إنما قصد هتك مولاه بشرب الخمر الواقعي والمفروض عدم حصوله، فلم يصدر منه هتك اختياري.
 بل سيأتي^(١) إن شاء الله من الأستاذ العلامة «أدام الله أيامه» موافقاً لما في تعليقتك^(٢) المباركة أنه لم يصدر منه فعل اختياري أصلاً، إذ ما تصوّره وهاجت رغبته إليه واشتاقه وهو شرب الخمر لم يصدر منه، وما صدر منه وهو شرب الماء فلم يتصوّره ولم يعمل إليه ولم يقصده، فكيف يكون اختيارياً مع عدم مبادي الاختيار؟

قلت: الحركة لا تخلو عن كونها إما بقسر القاسر أو بالطبع أو بالإرادة وشرب هذا المائع الشخصي المشار إليه بالإشارة الحسية ليس معلولاً لقسر القاسر ولا للطبع قطعاً بل معلول للإرادة.
 غاية الأمر أن تعلق الإرادة الشخصية بهذا المائع الحسي بواسطة اعتقاد أنه الخمر وتخلّفه لا يوجب كون هذا الشرب الشخصي بلا إرادة.
 وبالجملة الشوق الكلي إلى شرب الخمر يتخصّص بشرب هذا المائع الخاص بواسطة اعتقاد أنه الخمر، والخطأ في التطبيق لا يخرج هذا الشرب عن كونه إرادياً.

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

(١) كفاية الأصول / ٢٦٠.

(٢) التعليقة على فرائد الأصول / ١٣.

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

ولا إرادة في الخاص الآخر حتى تكون الحصة المتحققة في ضمنه إرادية تبعاً، كما أن العام بها هو لم يتعلّق به إرادة بالأصالة.

وأما توهم^(١) أن الجامع اختياري لمجرّد كونه ملتفتاً إليه والقدرة على فعله وتركه وإن لم يكن محط الإرادة الأصلية نظير ما إذا شرب الخمر لأجل كونه مائعاً بارداً لا لأجل كونه خمراً، فإنه يستحق عقاب شرب الخمر مع أن شرب الخمر ليس محط الإرادة الأصلية، فكذا فيما نحن فيه فإن الجامع وإن لم يكن محط الإرادة الأصلية لكنه يكفي في اختيارته الالتفات إليه والقدرة على تركه. فمدفوع: بأنه كلام مجمل فإنه: إن أريد كفاية الالتفات والقدرة في اختيارية الفعل، ففيه أن الفعل الاختياري ما صدر عن شعور وقدرة وإرادة، لا مجرد الشعور والقدرة فقط.

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

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

وأما الوجه في اختيارية المثال المذكور، فهو أن الشوق المتعلّق بالتبريد بالمائع قد انبثقت عنه شوق إلى مقدّمة التبريد، فشرب الخمر مراد بتبع إرادة التبريد، والحرام لا يتفاوت اختيارته بتفاوت الأغراض الداعية، لا أن شرب

(١) كما في درر الفوائد/ ٣٣٦.

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

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

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

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

هذا كله في إرادية أصل الفعل.

وأما الهتك فلا واقع له إلا الفعل الذي أحرز أنه مبغوض المولى، فيتوجّه القصد إليه بتوسط الإحراز المخالف للواقع، ولا واقع للعنوان القصدي إلا ما يتقوم بالقصد.

ومن الواضح أن هتك حرمة المولى بشرب ما اعتقده خمراً أمر معقول وهو واقع الهتك الاختياري.

وتوهم^(١) أن عنوان هتك حرمة المولى والظلم عليه لا يتحقق إلا في فرض وصول التكليف، فمخالفة التكليف الواصل مصداق الهتك والظلم، ولا علم هنا بالتكليف بل هو جهل مركّب، ولا موجب لتسرية حكم العلم إلى الجهل. مدفوع: بأن التكليف بوجوده الواقعي كما لا يمكن أن يكون مناط الهتك والظلم، إذ ليس من رسوم العبودية أن لا يخالف التكليف الواقعي، كذلك لا يمكن أن يكون بوجوده الواقعي دخیلاً في تحقق الهتك والظلم، بل الموضوع لحكم العقل ما هو الحاضر عنده في وعاء وجدانه، فنفس الحركة على خلاف ما أحرز أنه مبغوض مولاه بها هو محرز في موطن الوجدان هو الموضوع لحكم العقل فتدبر جيداً.

١١ - قوله «مد ظله»: مع بقاء الفعل المتجري به... الخ^(٢).

قد عرفت حال الفعل من حيث عنوان هتك الحرمة ونحوه. وأما من حيث وقوع التّزاحم بين الجهة الواقعية والجهة الطارئة كما عليه في الفصول^(٣)، فتحقيق القول فيه: أن التّزاحم بين الجهتين تارة من حيث إنها ملاكان لحكمين مولويين.

وأخرى من حيث إنها ملاكان للحسن والقبح العقليين بمعنى استحقاق المدح والذم.

وأما إذا كان إحديهما ملاكاً للحكم المولوي والأخرى للمدح والذم، فلا تّزاحم بينهما: حيث لا منافاة بين الوجود الواقعي واستحقاق الذم على فعله لدخوله تحت عنوان قبيح بالذات.

ولا بين الحرمة الواقعية واستحقاق المدح على فعله لدخوله تحت عنوان

(١) كما في أجود التقريرات ٣٠/٢.

(٢) كفاية الأصول ٢٥٩.

(٣) الفصول في الأصول ٤٢٦.

حسن بالذات.

ولا تكون ملاكات الحسن والقبح بهذا المعنى مناطات للأحكام المولوية حتى يتحقق التزاحم بالواسطة، وذلك لأن الحكم المولوي لا يصلح للدعوة، إلا باعتبار ما يترتب على موافقته ومخالفته من الثوبة والعقوبة عقلاً. ومع حكم العقل، باستحقاق المدح والثواب أو الذم والعقاب لا يبقى مجال لأعمال المولوية بالبعث والزجر.

ومنه تعرف عدم المزامحة بين جهة التجري التي هي ملاك استحقاق العقاب والجهة التي هي مناط الوجوب المولوي.

وأما إذا فرض الملاك من سنخ واحد: فإن كانا ملاكين للمدح والذم، فمن البين أن ملاك التجري والانقياد إنما يؤثر لعدم صلاحية الجهة الواقعية للتأثير في خلافه، لأن الحسن والقبح من صفات الأفعال الاختيارية، فما لم يصدر بعنوانه المؤثر في حسنه أو قبحه بالاختيار لا يتصف بالحسن والقبح فعلاً. وإن كانا ملاكين للحكم المولوي، فهو لا يتصور في مثل عنوان التجري ونحوه كما عرفت، بل في مثل عنوان مقطوع الوجوب والحرمة إماماً بنفسها أو من حيث ملازمتها لعنوانين واقعيين هما ملاكان للحكم المولوي.

فإن كان نفس عنواني مقطوع الوجوب أو مقطوع الحرمة ملاكاً، فهو كما سيأتي إن شاء الله تعالى. حيث إنه عنوان محض، لا أنه غرض من المأمور به أو المنهي عنه فلا محالة يجب أن يصدر بعنوانه بالاختيار حتى يتحقق الإطاعة والعصيان وسيجيء إن شاء الله أنه ليس كذلك دائماً بل أحياناً.

وإن كان العنوان الملازم ملاكاً: فإن كان أيضاً عنواناً محضاً، فهو أيضاً غير قابل للتأثير فضلاً عن المزامحة للجهل به فضلاً عن صدوره بالاختيار.

وإن كان غرضاً فهو قابل للتأثير، إذ لا يشترط في الأغراض الواقعية التي هي ملاكات الأحكام المولوية أن تكون معلومة وأن تصدر بالاختيار، بل

يكفي في اختيارية الفعل المتعلق للحكم صدوره بنفسه بالاختيار.

لكن حيث إن العنوان الطاري الملازم لعنوان المقطوع كالعنوان الواقعي المؤثر بذاته في الحكم المولوي مجهول، فلا يمكن إحراز الغالب والمغلوب منها، فتصور عنوان واقعي مجهول لا يكاد يجدي شيئاً إلا في امكان الحكم المولوي، لا في مقام تحقق التزاحم والحكم بغلبة أحدهما على الآخر.

ومن جميع ما ذكرنا تبين أن ما أفاده - شيخنا العلامة الأنصاري «قدس سره»^(١) في هذا المقام أن قبح التجري ذاتي بمعنى العلة التامة أو بمعنى الاقتضاء من دون مانع عن تأثيره لعدم صلاحية العنوان الواقعي المجهول للتأثير حيث لم يصدر بعنوانه بالاختيار - إنما يصح فيما إذا كان التزاحم بين ملاكين للحسن والقبح العقليين، وأما في غيره فالصحيح ما ذكرنا.

وأما توهم^(٢) أن جهة التجري غير منتزعة عن مقام ذات الفعل بل من حيث المخالفة للأمر والنهي وهي في طول الجهة الواقعية المنتزعة عن ذات الفعل فتؤثر كل واحدة منها أثرها لتعدد منشأ الانتزاع.

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

وإن كان عدم التزاحم لأن الجهة السابقة لا مزاحم^(٣) في مرتبتها فتؤثر أثرها ولا تصل النوبة إلى تأثير الجهة اللاحقة.

ففيه ما مر مراراً في مباحث الألفاظ وسيأتي إن شاء الله تعالى أن ملاك التمانع في التأثير هي المعية الوجودية، والمانع هو التقدم والتأخر في الوجود.

(١) فراند الأصول المحسى ١/ ١٧ - ٢٠.

(٢) كما في نهاية الأفكار ٣/ ٣٣.

(٣) هكذا وردت في النسخة المطبوعة ولكن الصحيح: لا مزاحم لها.

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

١٢ - قوله «مد ظله»: ضرورة أن القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه والاعتبارات... الخ^(١).

أما عدم كونه من الوجوه المحسنة أو المقبحة عقلاً فواضح إذ لا واقع للحسن والقبح عقلاً ولا لكون شيء وجهاً موجباً لها إلا في ظرف وجدان العقل. وعدم كون عنوان مقطوع الوجوب والحرمة من العناوين الحسنة والقبيحة بالذات كالعدل والظلم مما لا شبهة فيه.

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

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

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

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

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

الإحاطة بجميع الخصوصيات.

ففيه أن الفعل إذا كان ملاكه معلوماً وكان الملاك مثل عنوان المقطوع عنواناً محضاً لا غرضاً خارجياً قائماً بذات الفعل كما هو المفروض. فلا بد أن يصدر بهاله من الملاك المعنون به الفعل عن اختيار.

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

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

مدفوعة بأن عنوان مقطوع الوجوب والحرمة إذا كان عنواناً للفعل ومورداً للتكليف، فلا بد من أن يصدر بعنوانه بالاختيار، ولا يجدي مجرد وجوده، ولا يقاس بالقطع الموضوعي، فانه عنوان للموضوع لا لمتعلق التكليف، فلا يلزم منه سد باب القطع الموضوعي.

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

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

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

إلا أنه يجدي بالإضافة إلى البعث والرّجر، لا بالنسبة إلى الإرادة

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

١٣ - قوله «مد ظله»: قلت: العقاب إنما يكون على قصد العصيان

والعزم على الطغيان... الخ^(١).

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

ولا يخفى عليك أن الكلام هنا في ما يوجب استحقاق الدم والعقاب عند العقلاء من دون فرق بين أوامر الشارع والموالي، وليس الكلام في ما يقتضي إجراء العقاب، كي يورد عليه باستحالة التشفي في حقه تعالى، وسيجيء ما ينفعك إن شاء الله في دفعه.

١٤ - قوله «مد ظله»: إن القصد والعزم إنما يكون من مبادي

الاختيار... الخ^(٢).

قد عرفت ما يعنيك عن ذلك لعدم ترتب العقاب على القصد، بل على الهتك الاختياري.

نعم إشكال انتهاء كل فعل اختياري إلى ما لا بالاختيار بل انتهاء كل ذلك إلى الإرادة الأزلية والمشية الإلهية أمر آخر لا اختصاص له بالمقام. وقد

(١) كفاية الأصول / ٢٦٠.

(٢) كفاية الأصول / ٢٦٠.

أسبعنا الكلام فيه في مبحث الطلب والإرادة^(١).

١٥ - قوله «مد ظله»: مضافاً إلى أن الاختيار وإن لم يكن

بالاختيار... الخ^(٢).

إذ الإرادة لا توجد عن إرادة متعلّقة بنفسها.

لكن ليس ذلك مناسط الإرادية والاختيارية، بل الموجود يتصف

بالاختيارية، إما بواسطة تعلق القصد به، أو بما يتوقف عليه.

والإرادة من قبيل الثاني، فإن المقدمات المؤدية إلى إرادة الفعل إنما تكون

علة تامّة لها إذا لم يحدث مانع عنها.

والتأمل فيما يترتب على متابعة الهوى ومخالفة المولى مانع اختياري عن

تأدية المقدمات إلى إرادة الفعل، وعدمه أيضاً اختياري موجب لاختيارية إرادة

الفعل.

ومثل المقام يكفي فيه سبق الإرادة بالإرادة، ولا يجب عدم انتهائها إلى

ما لا بالاختيار، إذ المفروض أن استحقاق العقاب مترتب على قصد الحرام وإرادة

الطغيان على المولى بفعل ما أحرز أنه مبعوض له، وهذه الخصوصية لا توجد في

الإرادة السابقة، كي تكون مثل الآحقة في إيجاب العقاب، فيجري فيها ما

جرى في لاحقها.

مع أن الكلام في التسوية بين المعصية الحقيقية والتجري، فكما كان يكفي

في الاختيارية مجرد صدور الفعل عن إرادة، كذلك يكفي فيها حدوث الإرادة عن

إرادة وإن لم يوجب كون كل إرادة عن إرادة.

لكنه قد أشرنا^(٣) سابقاً إلى أن مجرد إمكان حدوث القصد عن قصد لا

(١) نهاية الدراية ١: التعليق ١٥٢.

(٢) كفاية الأصول / ٢٦٠.

(٣) التعليق ١٠.

يجدي في المقام، إذ الكلام في موارد التجري بفعل ما اعتقد حرمة عن قصد وإن لم يكن القصد عن مقدمات قصدية فما أفاده في استحقاق العقاب على القصد لا يفيد إلا في موارد مخصوصة.

نعم إذا كان الإشكال في اختيارية القصد من حيث عدم كونه مقدوراً لترتبه على مبادئه الغير الاختيارية قهراً، فالجواب عنه بالتمكّن من التأمّل إلى آخر ما أفاده وجيه.

إلا أنّ الاختيارية لا تتوقّف على مجرد القدرة، بل الشعور والقصد أيضاً، فتدبر.

مع أن إشكال التسلسل يناسب عدم الاختيارية من حيث القصد لا من حيث القدرة.

١٦ - قوله «مد ظله»: أنّ حسن المؤاخذة والعقوبة إنّما يكون من تبعه

بعده عن سيده... الخ^(١).

قد أشرنا آنفاً إلى أن الكلام: تارة في ما يوجب استحقاق الذم والعقاب عند العقلاء.

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

والكلام هنا في مرحلة الاستحقاق عقلاً كما هو مقتضى تحرير البحث منه دام ظله، وموضوعه كما عرفت بالبرهان ليس إلا اهتك الاختياري المنطبق على فعل ما أحرز أنه مبغوض المولى.

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

له تعالى بالإضافة إلى عبده وإلا لما صحت المواخذة للموالي العرفية بالإضافة إلى مماليتهم كما هو واضح.

وأما فعلية التعذيب وإجراء العقاب من ربّ الأرباب مع استحالة التّشفيّ منه تعالى، فقد تعرضنا لها في حواشينا على الطلب والإرادة بها لا مزيد عليه فلا حاجة إلى الإعادة^(١).

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

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

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

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

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

وأما وجه فعلية العقاب في الآخرة وسراً إفاضة الوجود على المواد القابلة،

(١) نهاية الدراية ١: التعليق ١٥٤.

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

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

١٧ - قوله «مد ظله»: وعدم تحققه فيه لعدم مخالفته أصلاً... الخ^(١).

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

١٨ - قوله «مد ظله»: بل عدم صدور فعل منه في بعض أفراده

بالاختيار... الخ^(٢).

قد عرفت وجهه ودفعه، إذ الحركة اما بقصر القاسر، أو بالطبع، أو

بالارادة، وانتفاء الأولين واضح، فلا محيص عن الأخير، فراجع^(٣).

١٩ - قوله «مد ظله»: فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما

توهم... الخ^(٤).

المتوهم صاحب الفصول «رحمه الله» وهذه عبارته فان التحقيق أن

التجري على المعصية معصية أيضاً لكنه إن صادفها تداخلا، وعداً معصية واحدة

انتهى^(٥).

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

(١) كفاية الأصول / ٢٦٢.

(٢) كفاية الأصول / ٢٦٢.

(٣) التعليقة ٣٣/١٠.

(٤) كفاية الأصول / ٢٦٢.

(٥) الفصول في الأصول، طبع هاشم / ٨٩.

الله سبباً كل من التجري والمعصية الواقعية للعقاب ليورد عليه بأن المراد من التداخل إن كان وحدة العقاب، فهو مناف لسببية كل منها وإلا فلا معنى للتداخل، بل لم لا يكون مراده أن المصحح للعقاب هتك حرمة المولى، سواء تحقق بالمعصية الواقعية أم لا، فليس في مورد المصادفة، إلا سبب واحد، ومراده من التداخل هو التداخل بحسب الأثر كما هو ظاهر كلامه، وظاهر قوله عدّاً معصية واحدة أي بحسب الأثر فان شرب الخمر الذي علم به مبغوض للمولى وهتك الحرمة أيضاً مبغوض، لكن هذين المبغوضين في حكم مبغوض واحد من حيث السببية والتأثير في الاستحقاق فتأمل.

في القطع الموضوعي بقسميه

٢٠ - قوله «مد ظله»: بما هو صفة خاصّة وحالة مخصوصة بالغاء جهة

كشفه... الخ^(١).

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

قلت: لا ريب أن للقطع جهات عديدة:

منها أنه عرض، فلو اعتبر في موضوع الحكم بهذا الاعتبار كان سائر الأعراس حالها حاله.

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

ومنها أنه من نوع الكيف المختص بذوات الأنفس، فتشاركه سائر

(١) كفاية الأصول/ ٢٦٣.

الكيفيات القائمة بالأنفس.

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

ومنها أنه كاشف وطريق كشافاً تصديقياً، فحينئذ يشاركه خصوص الظن. ومنها أنه كاشف تام بحيث لا يبقى بينه وبين المطلوب حجاب، وهذا هو الذي يكون به القطع قطعاً، ولا شبهة في أن القطع المأخوذ من حيث الكاشفة والطريقة يراد به هذه المرتبة الأخيرة من الكشف، دون مطلق الكاشف، وإلا لعم الدليل للظن من دون حاجة إلى التنزيل.

وأما ملاحظة القطع من حيث إنه طريق معتبر، فيكون موضوعياً على وجه الكاشفية، ومن حيث كشفه الخاص، فيكون على وجه الصفتية، كما عن بعض الأجلة^(١) قدس سره.

فمدفوعة بأن الظاهر تقسيم العلم بنفسه ولو بلحاظ حيثياته الذاتية كالأمور المتقدمة، وهذا تقسيم بلحاظ حكمه وهو اعتباره عقلاً.

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

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

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

(١) وهو المحقق الحائري درر الفوائد / ٣٣٠.

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

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

ومنه يعلم أن إرجاع^(١) القطع على وجه الصفتية إلى ملاحظته، من حيث إنه نور لنفسه، وعلى وجه الكاشفية إلى ملاحظته من حيث كونه نوراً لغيره لا وجه له، فان معنى كونه نوراً لنفسه أن حقيقته عين النور، وهذا النور عين ظهور الغير، إذ حقيقة الانكشاف حقيقة تعلقية بذاتها، نظير قولهم واجب الوجود لذاته أي وجوب الوجود عين ذاته وهذا الوجه يقال: إن الوجود موجود بنفسه أي نفسه هو الوجود، وإلا فلو فرض ملاحظة الحضور والوجود الذهني بما هو من دون لحاظ تعلقه بأمر خاص لزم كفاية كل حضور ووجود ذهني في ترتب الحكم مع أنه ليس كذلك قطعاً.

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

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

(١) كما عن المعنف (فده) في المتن.

المتقوم بالمعلوم بالذات، لا خصوص الوجود الذهني.

مضافاً إلى أن اعتبار القطع كذلك كإلغاء جهة كشفه أصلاً عديم المورد في الشرعيّات، والأمثلة المذكورة في كلام شيخنا العلامة الأنصاري «قدس سره»^(١) غير منطبقة عليه، فإن اعتبار اليقين في الأولتين من الربّاعية وفي الثلاثية والثنائية ليس قطعاً على القول به إلا من جهة اعتبار حدّ خاص من الكاشف وهو الكاشف التام الذي لا يبقى معه تزلزل واحتمال الخلاف في نفس المصلي، وأين هذا من إلغاء جهة كشفه عن الغير أو مطلقاً.

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

وربما يقال^(٢) في الفرق بأن المراد من العلم على وجه الصفية نفس الصورة المتقومة بالمعلوم بالذات والمراد من العلم على وجه الكاشفية تلك الصفة باعتبار كشفها عن المعلوم بالعرض.

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

فملاحظة الكشف الذاتي فقط محققة للعلم المأخوذ على وجه يكون تمام

(١) فرائد الأصول المحشى: ٤/١ - ٥.

(٢) القائل هو المحقق الثاني (قده). فوائد الأصول: ١٠/٣.

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

ومنه يندفع أيضاً توهم^(١) أن العلم المأخوذ على وجه الكاشفية لا يتصور فيه التمامية ويتمحض في الجزئية.

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

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

والإضافة الإشراقية مقومة له، وطرفها ماهية المعلوم في أفق النفس فقط. بل الأولى أن يقال: إن مراد الشيخ الأجل «قدس سره» من التقسيم أن المأخوذ في القضية اللفظية تارة طريق محض لباً، وأخرى جزء الموضوع حقيقة، فليس للعلم الموضوعي حقيقة إلا قسم واحد.

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

(١) كما في كلام المحقق الثاني (قده). فوائد الأصول: ١١/٣.

في البحث عن قيام الأمانة مقام القطع الطريقي والموضوعي

٢١ - قوله «مد ظله»: ولحاظهما في أحدهما آلي وفي الآخر

استقلالي... الخ^(١).

لا يذهب عليك أن القطع والظن حين تعلقهما بشيء طريق صرف، وليس الملحوظ في تلك الحال على وجه الأصالة والاستقلال إلا ذلك الشيء، والقطع مثلاً نحو حضور المعنى عند النفس وهو معنى لحاظه.

وليس للقطع لحاظ لا آلياً ولا استقلالياً بل هو عين لحاظ الغير، فليس كالمرأة حتى يعقل أن ينظر فيها إلى شيء فتكون^(٢) منظورة بالتبع، بل القطع عين لحاظ الذهن ونظره إلى المعلوم.

بل القطع كما لا يكون ملحوظاً آلياً كذلك ليس آلة، لعدم تعقل كون لحاظ الشيء آلة للحاظه، كما لا يعقل أن يكون آلة لذات الشيء أو لوجوده الخارجي.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أن القطع إنما يتصف بالطريقة والمرآتية عند تعلقه حقيقة بالشيء، وفي غير تلك الحال لا يعقل أن يلاحظ إلا استقلالاً، وليس القطع بها هو من وجوه متعلقه وعناوينه حتى يعقل لحاظه تارة بنحو الفناء في المعنون وذو الوجه، وأخرى بنفسه بمعنى أن يكون تارة ما به ينظر، وأخرى ما فيه ينظر.

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

(١) كفاية الأصول / ٢٦٤.

(٢) هكذا في المطبوع والمخطوط بغير خط المصنف قده لكن الصحيح أن ينظر فيه إلى شيء فيكون منظوراً بالتبع فان مرجع الضائر هو القطع لا المرأة.

بشيء حقيقة في مقام تنزيل شيء منزلته، إذ الآلة لا يعقل أن يكون طرفاً؟
 نعم: يمكن تقريب الاشكال بوجه آخر، وهو أن القطع والظن حيث إنهما
 متقومان بذات المقطوع والمظنون، فثبوت أحدهما يستلزم ثبوت الآخر.
 فالأمر بترتيب الأثر على الظن: يمكن أن يكون على وجه الكناية أمراً
 بترتيب الأثر على لازمه وهو ذات المظنون.
 كما يمكن أن يكون على وجه الأصالة والحقيقة أمراً بترتيب الأثر على
 نفسه.

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

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

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

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

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

مرحلة تقوّم الصفتين بها وهي في مرحلة الذّهن وهذه لا حكم لها، وما لها حكم وهي الماهية المقطوعة أو المظنونة بالعرض لا لزوم لها مع القطع أو الظن إلاّ بلحاظ متعلّقتها اللازم لها في الحقيقة فانياً في مطابقه، فالأمر بالملزوم أمر بلازمه الفاني في مطابقه بنحو الكناية، فتدبر جيداً.

ويمكن أيضاً توجيه الأشكال المزبور حقيقة فيما إذا كان المظنون منزلاً منزلة المقطوع دون الظن منزلة القطع، فإن المظنون والمقطوع حيث إنهما عنوانان ووجهان لمتعلق الظن والقطع، فيمكن ملاحظتهما فانياً في ذات المظنون والمقطوع، كما يمكن ملاحظتهما بنفسهما، فلحاظ العنوانين على الأول آلي وعلى الثاني استقلالي.

إلا أن الآلية والاستقلالية في اللحاظ إنما يصح إذا كان الحكم على الثاني مرتباً على عنواني المظنون والمقطوع، مع أن موضوع الحكم جزءاً ما هو مظنون ومقطوع بالحمل الشايح، لا ما هو كذلك بالحمل الأولي، فموضوع الحكم سواء كان ذات المظنون والمقطوع أو بما هو مظنون ملحوظ بالاستقلال، كما أن العنوانين بلحاظ فئانهما في ذات المعنون أو في المعنون بما هو معنون ملحوظان باللحاظ الآلي، فلا جمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي على أي حال ليقال: بأنه محال.

كما أنه لا ينبغي الأشكال من حيث وقوع الظن والقطع موضوعاً في الأدلة لا المظنون والمقطوع.

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

بل الأشكال أن العنوان: إذا لوحظ فانياً في ذات المعنون بملاحظته معرفاً محضاً له فلا تنزيل إلا بالإضافة إلى ذات المؤدى، وإطلاقه لصورة انضمامه إلى مبدأ العنوان وانفراده عنه بنحو الجمع بين المراتب غير معقول، وبنحو

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

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

ولا يعقل الإطلاق حينئذ من حيث الانفراد والانضمام، إذ الإطلاق في سنون الماهية ولواحقها لا فيما تتقوم به، كما هو واضح، والجمع بين المعرفة المحضة والعنوانية المحضة محال، لا لكونه جمعاً بين اللحاظ الآلي والاستقلالي، بل لكونه جمعاً بين المتناقضين وهو ملاحظة المبدأ مع الذات وعدم ملاحظته معها أو ملاحظه عدمه معها.

وتوهم أن الخاص إذا لوحظ فقد لوحظت الذات والخصوصية معاً ولو لانحاله إليهما، فهما ملحوظان بالاستقلال، وينحل التنزيل الوجداني إلى التنزيلين، فيكون أمراً بالبناء على الذات وعلى الخصوصية معاً.

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

وما لم يلحظ الذات والخصوصية كل منها بالفعل بلحاظ يخصه لا معنى لاختصاص كل منها بحكم فعلاً، بداهة أن تعدد الحكم بالفعل يستدعي تعدد الموضوع بالفعل.

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

وليس التنزيل أمراً قهرياً ليتوهم انحلاله قهراً إلى تنزيلين حقيقيين مع لحاظ الوحدة في طرف الموضوع حقيقة.

وملاحظة الخاص بها هو غير ملاحظة الذات والخصوصية بنحو الجمع في العبارة حتى لا ينافي مصداقية الإنشاء الواحد لأحكام حقيقة متعددة عقلاً. كما في الحكم المتعلق بالعام الاستغراقي بنحو الكل الأفرادي.

ولا يقاس ما نحن فيه أيضاً بالمطلق الشمولي مثل، أكرم العالم بلحاظ طبيعي العالم بحدّه وترتيب طبيعي الحكم عليه ولازمه عقلاً تعلق كل فرد من طبيعي الحكم بفرد من طبيعي الموضوع، لأن الفارق وجود الجهة الجامعة بين تلك الأفراد دون ما نحن فيه حيث لا جامع بين الذات والخصوصية بحيث ينطبق عليها، فتدبر جيداً.

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

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

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

فقوله الظن كالقطع مطلقاً كناية عن جعل الحجية للظن، كما للقطع حقيقة، وعن دخله في موضوع الحكم بترتيب ما للقطع المتعلق بشيء من الوجوب والحرمة، فالمكتنى عنه حكم طريقي وحكم نفسي حقيقي.

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

ولا يخفى عليك أن الظن والقطع ملحوظان على أي تقدير من حيث الطريقة لأن الكلام في القطع المأخوذ على وجه الكاشفية.

وربما يقال^(١) في مقام إشكال الجمع بين اللحاظين بأنه مبني على كون الحجية بمعنى التنزيل وجعل الحكم حقيقة، مع أنه ليس كذلك بتقريب أن العلم وإن اختلفوا فيه من حيث كونه من مقولة الانفعال أو الفعل أو الكيف أو الإضافة إلا أن الحق أنه فيه جهات كل منها، إذ أول مراتبه استعداد النفس وتأثرها من المُعدّات لإيجاد صورة في صقعها، وهذا هو جهة الانفعال، ثم توجد فيها تلك الصورة، وهي جهة الفعل، ثم تتصف النفس بكونها واجدة لتلك الصورة، وهي جهة الكيف، ثم إن تلك الصورة المعلومة بالذات للنفس لها إضافة إلى المعلوم بالعرض وهو ما في الخارج، وهذه جهة الإضافة.

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

ومعنى جعلها التشريعي إعطاء صفة الطريقيّة والكاشفيّة لها واعتبارها إحراراً شرعاً، فإذا كان الواقع محرراً باعتبار الشارع ترتب عليه جميع آثاره من دُوم لزوم جعل الحكم، ولا توسعه الموضوع للحكم الواقعي، كما في الحكومة الواقعية في مواردّها.

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

أحدها: اعتبار البعث والزجر ونحوهما، فان الإنشاء بداعي جعل الداعي يصحّ اعتبار الدعوة، ويصحّ انتزاع الباعثيّة عنه وهو في الحقيقة إيجاد الداعي اقتضاءً بحيث يكون داعياً فعلياً عند انقياد العبد. فهو في الحقيقة جعل تكويني للداعي الاقتضائي، لكنه حيث صدر من الشارع بها هو ناظر إلى المصلحة الواقعية، فهو جعل تشريعي منه.

(١) الفائل هو المحقق الثاني (قده). أجود التقريرات: ٩/٢.

ثانيها: اعتبار الملكية والزوجية وشبهها من الأمور الوضعيّة. وحقيقتها اعتبار معنى مقولي بحيث لو وجد بوجوده الحقيقي كانت مقولة من المقولات. كما حققناه في محله.

ومثل هذا الاعتبار محقق للموضوع الذي يترتب عليه الآثار. وليس بابه باب التنزيل، إذ ليس للملك المقولي أثر عرفي أو شرعي حتى يكون من باب تنزيل المعتبر منزلة المقولة في الأثر، بل تمام ما هو موضوع حقيقي للأثر نفس هذا المعنى المعتبر.

ثالثها: اعتبار المؤدى واقعاً أو اعتبار الأمانة علماً بإنشاء الحكم المائل للواقع أو للأثر المرتب على العلم بعنوان أنه الواقع أو بعنوان أنه علم. وبابه باب تنزيل المؤدى منزلة الواقع في الأثر أو تنزيل الأمانة منزلة العلم في أثره.

ولا يخفى أن المتمحض في كونه اعتبارياً هو القسم الثاني دون الأول والأخير، فإن الأول إنشاء بداعي البعث لا أنه اعتبار البعث ابتداءً، كما أن الأخير جعل الحكم بلسان أنه الواقع لا اعتبار المؤدى واقعاً، فالاعتباري المحض هو القسم الثاني الذي هو وجود اعتباري لمعنى مقولي.

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

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

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

العلم، كما أشرنا إلى بعضها^(١) فيما تقدم، وتفصيل القول موكول إلى فنه. ثم إن الاعتبار الذي هو من القسم الثاني لا يصح إلا إذا كان هناك أثر بحيث يكون نفس الاعتبار موضوعاً له، فيكون تحقيقاً لموضوع الأثر لا من باب اعتبار موضوع ذي أثر.

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

وتوضيح ذلك أن الأثر المترتب على العلم بما هو إحراز حقيقي بذاته إما عقلي أو شرعي، فالأول كالتنجيز واستحقاق العقوبة على مخالفة التكليف الواصل والثاني كالحرمة والنجاسة مثلاً المرتبتين على ذات الخمر أو على الخمر المعلوم.

فإن كان من قبيل الأول: وإن كان^(٢) موضوع استحقاق العقوبة مخالفة التكليف المعلوم حقيقة، فاعتبار الإحراز في الأمانة إذا لم يستتبع جعل التنجز شرعاً لا يجدي شيئاً حيث لا يترتب على مخالفة التكليف المحرز بالاعتبار شيء، فلا يكون الاعتبار محققاً لموضوع ذي أثر ولا كاشفاً عن موضوع ذي أثر، وفرض كلام هذا القائل أن اعتبار الإحراز لا يوسع دائرة الموضوع في مقام الثبوت والواقع ولو كشفاً، بل يوسعها في مقام الإثبات، ولا معنى للتوسعة في مقام الإثبات إلا اعتبار الأمانة بعنوان الإحراز الذي هو موضوع الأثر، فهو جعل الأثر بعنوان إثبات موضوعه.

وإن كان موضوع الاستحقاق عقلاً مخالفة التكليف المحرز بالمعنى

(١) التعليقة ٢٠.

(٢) كذا في النسخة المطبوعة والمخطوطة بغير خط المصنف (قده)، والصحيح: فإن كان.

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

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

وإن كان من قبيل الثاني سواء كان العلم طريقاً أو مأخوذاً على وجه الطريقة والكاشفة، فالأثر المترتب على ذات المعلوم أو على المعلوم بها هو معلوم جعل شرعي، وفرض الحكومة الظاهرية دون الواقعية فرض عدم كون الموضوع الواقعي وسيعاً بل مضيئاً، فكيف يجدي فرض الإحراز واعتباره في الأمانة في ترتب الأثر الشرعي على مؤدى الأمانة قهراً؟ بل هو اعتبار بلا أثر على الفرض، فلا معنى لكون الاعتبار محققاً للموضوع أو كاشفاً عن سعته حتى لا تحتاج إلى جعل الأثر.

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

لكنه خلاف مفروضه من الحكومة الظاهرية بل ورود تحقيقي.

فالتحقيق أن اعتبار المؤدى واقعاً أو اعتبار الأمانة إحرازاً لا يصح إلا على الوجه الثالث من دون لزوم كون الحكومة واقعية، فإن التوسعة أو التضييق عنواني لا حقيقي، فهو جعل الحكم المائل على طبق المؤدى بذاته أو بها هو مؤدى بعنوان أنه الواقع أو الواقع المعلوم في ظرف الجهل بالواقع من دون لزوم توسعة أو تضييق في الموضوع للحكم الواقعي تحقيقاً أصلاً، فهي حكومة لا ورود، وظاهرية لا واقعية، فتدبره فإنه حقيق به.

وأما ما ذكرناه من الترديد في التنبؤ العقلي من أن موضوعه مخالفة التكليف المحرز حقيقة أو أعم مما إذا كان محرراً اعتباراً، فتوضيح القول فيه أن استحقاق العقوبة: إن كان من اللوازم الواقعية القهرية للمخالفة لا الجعلية، وكان عقلية باعتبار إدراك العقل النظري لهذا اللازم الواقعي، فهو مما لا يختلف

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

وإن كان من اللوازم الجعلية العقلانية وعقلية من حيث إدراك العقل العملي لهذا اللازم الجعلي الذي بنى عليه العقلاء عملاً كما مرّ منّا سابقاً. فلا يمكن ترتيبه على مخالفة التكليف الغير المحرز حقيقة إلاّ يجعل الاستحقاق شرعاً، فإن جعل الاستحقاق من العقلاء ليس بنحو إنشاء القضايا الحقيقية ليتصور أنها ذات موضوع كلي له أفراد محققة الوجود وأفراد مقدره الوجود، فباعتبار الوصول والإحراز فقط من الشارع يتحقق عنوان مخالفة التكليف المحرز على الوجه الكلي.

بل قد عرفت سابقاً أن مسألة استحقاق المدح والثواب واستحقاق الذم والعقاب داخلة في القضايا المشهورة المسطورة في باب الصناعات الخمس من علم الميزان وهي القضايا التي بنى عليها العقلاء عملاً من مدح فاعل طائفة من الأفعال وذم فاعل طائفة أخرى حفظاً للنظام وإبقاء النوع.

ومقدار سعة هذا الموضوع وضيقه يتقدّر بالبناء العملي من العقلاء، فإن فرض أن عملهم في ذم المخالف للتكليف المحرز بالعلم وبخبر الثقة مثلاً، فلا عمل لهم في مورد الأمانة التي يعتبرها الشارع حتى يكون استحقاق الذم والعقاب على مخالفتها عقلاً حتى يكتفي من الشارع بمجرد اعتبار الأمانة إحرازاً، بل لا بد من الإنشاء بداعي تنجيز الواقع بجعل الشارع، فتدبر جيداً.

٢٢ - قوله «مد ظله»: فإن ظهوره في أنه بحسب اللحاظ... الخ^(١).

فمثل قوله عليه السلام: نعم^(٢) بعد السؤال عن أن يونس بن عبدالرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني يفيد تنزيل المأخوذ منه منزلة معالم الدين، وهو

(١) كفاية الأصول / ٢٦٤.

(٢) رجال الكشي / ٣٠٦.

تنزيل منزلة الواقع لا الواقع المعلوم.

وتوهم أنه يفيد تنزيل المأخوذ من الراوي بما هو مأخوذ منه منزلة الواقع
الواصل نظراً إلى أن الأخذ لازمه الوصول، فيكون كناية عن الوصول.
مدفوع بأن الدليل إن كان متكفلاً لتنزيل الأخذ من الراوي منزلة أخذ
الواقع صح أن يتوهم ترتب الأثر على الوصول.

وكذا لو دل على ترتيب الأثر على الأخذ بأن يقول رتب أثر أخذ الواقع
على الأخذ من الراوي مثلاً أمكن أن يكون كناية عن ترتيب أثر وصول الواقع.
وأما إن كان الدليل متكفلاً للأمر بالأخذ، فلا، لأن الوصول الذي هو
لازمه غير قابل للأمر به حتى يكون الأمر بالأخذ كناية عن الأمر بلازمه.

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

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

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

وكذا في دلالة التنزيل منزلة الواقع قوله عليه السلام فما أديا عني فعني
يؤديان^(١) فإن نفس التأدية من الامام عليه السلام واضحة لا يحتاج إلى التنزيل،

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

لا يقال: فحينئذ لا أثر لكونه عنه عليه السلام فما فائدة هذا التنزيل.
 لأننا نقول: كونه عنه عليه السلام ليس بلحاظ أثر وصوله عنه عليه السلام بل لبيان واقعية المخبر به حيث لا يقول عليه السلام إلا صدقاً.
 وأما الآيات، فأية النبأ أيضاً تدل على التنزيل منزلة الواقع.

وتوهم التنزيل منزلة الواقع الواصل بدعوى أن خبر العادل حيث إن مؤداه كان مبيناً شرعاً تنزيلاً لم يجب فيه التبين، وخبر الفاسق حيث إنه لم يكن كذلك وجب فيه التبين، فالمدار على الواقع المبين.

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

وأما آية النفر، فوجوب التحذر وإن كان يدل على ترتب العقاب على ما أذروا، لكنه كما يحتمل أن يكون لتنجز الواقع بالخبر عنه، كذلك يحتمل أن يكون: لبل الحكم المائل على طبق ما أذروا، وعلى أي حال ليست الآية في مقام تتميم موضوع الحكم، بل إما في مقام جعل الحكم المائل على طبق المخبر به، أو تنجيز المخبر به بالخبر، وكذا غيرها من الآيات.

وأما بناء العقلاء، فقد مر مراراً أن بناء العقلاء عملاً على مواخذة العبد إذا خالف ما أخبر الثقة به عن مولاه مثلاً لا على جعل الحكم المائل.
 ولكن على أي تقدير ليس الخبر عندهم متمماً لموضوع الحكم، فاحتمال

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

نعم الأدلة تختلف من حيث دلالتها على تنزيل المخبر به منزلة الواقع بجعل الحكم المائل أو تنزيله منزلة وصول الواقع من حيث التنجيز فقط لا من حيث الجزئية للموضوع أيضاً.

٢٣ - قوله «مد ظله»: لوضوح أن المراد من قيام... الخ^(١).

بل المراد من قيام شيء مقام القطع إما هو القيام من حيث المتعلق بمعنى قيام مؤدى الأمانة مقام الواقع أو قيام نفس الأمانة مقام القطع في التنجيز. وتوهم قيام الأصول مطلقاً مقام القطع لأنها المرجع بعد فقد العلم. لا وجه له، إذ حقيقة قيام شيء مقام القطع هو القيام بها له من الآثار والأحكام لا مجرد الرجوع إليه بعد فقده.

٢٤ - قوله «مد ظله»: إمّا بلحاظ المتيقن أو بلحاظ نفس

اليقين... الخ^(٢).

فالأول للقطع الطريقي، والثاني للموضوعي.

لكنك قد عرفت آنفاً أن طريقة اليقين وصيرورته مرآة للمتيقن وملحوظيته، آلياً إنما هي في مقام تعلقه بالمتيقن، وأما اليقين الواقع طرفاً لحرمة النقص، فلا يعقل إلا لحاظه استقلالياً.

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

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

(١) كفاية الأصول / ٢٦٥.

(٢) كفاية الأصول / ٢٦٦.

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

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

مدفوع بأنه أيضاً في مقام إبقاء الكاشف، فتدبر.

٢٥ - قوله «مد ظله»: وما ذكرنا في الحاشية في وجه تصحيح لحاظ

واحد... الخ^(١).

توضيحه أن وفاء خطاب واحد وإنشاء واحد بتنزيلين وإن كان مستحيلاً

كما عرفت.

إلا أن تنزيلين بانشائين في عرض واحد يدل دليل الاعتبار على أحدهما بالمطابقة وعلى الآخر بالالتزام ليس محالاً، وهنا كذلك، لدلالة دليل الأمانة مثلاً على ترتيب آثار الواقع مطلقاً ومنها الأثر المترتب على الواقع عند تعلق القطع به حتى في صورة كون القطع تمام الموضوع، إذ لتعلقه دخل شرعاً ولو بنحو العنوانية المحفوظة في جميع المراتب.

وهذا التنزيل وإن كان يقتضي عقلاً تنزيلاً آخر، حيث إن الواقع لم يكن له في المقام أثر بنفسه حتى يعقل التبعّد به هنا، وتنزيل المؤدى منزلة الواقع بلحاظه.

لكنه لا يقتضي عقلاً أن يكون المنزل منزلة الجزء الآخر هو القطع بالواقع الجلي، لإمكان جعل شيء آخر مكانه.

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

(١) كفاية الأصول / ٢٦٦.

وإنما قلنا بأن اللازم أن يكون التنزيل الآخر مقارناً لهذا التنزيل، لا سابقاً ولا لاحقاً، لأن الأثر الذي كان بلحاظه التنزيلان واحداً، فلا يعقل التعبد بذلك الواحد، إلا إذا كان أحد الجزئين محرزاً حقيقة، بحيث لاحالة منتظره المتعبد بذلك الأثر وترتيبه على الواقع، أو كان التنزيلان متقارنين، ليكون مرجعهما إلى التعبد بالوجود أو الحرمة.

وأما مع سبق أحد التنزيلين ولحوق الآخر، فلا يصح التنزيل في كل منهما، إذ الأثر واحد والموضوع واحد مركباً كان أو مقيداً، وليس للجزء أو ذات المقيد أو القيد حكم شرعي حتى يصح التعبد به بعنوان التعبد بجزء موضوعه. فظهر من جميع ما مر أن تنزيل مركب منزلة مركب آخر لا يكاد يصح إلا بأحد وجهين، إما بالمطابقة أو بالالتزام، ولكن بنحو المقارنة.

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

٢٦ - قوله «مد ظله»: فإنه لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع... الخ^(١).

بعدما عرفت أن تنزيل الجزء الآخر وهو القطع بالواقع التنزيلي الذي قلنا به بدلالة الاقتضاء والملازمة العرفية لا بد من أن يكون في عرض تنزيل المؤدى منزلة الواقع تعرف استحالة تحقق تنزيلين كذلك، إذ القطع بالواقع التنزيلي متأخر طبعاً عن الواقع التنزيلي.

والمفروض أن دلالة الدليل على تنزيل المؤدى يتوقف على دلالة بالملازمة

على تنزيل القطع بالواقع التنزيلي، مع أنه لا واقع تنزيلي إلا بهذا الدليل.

فكيف يعقل أن يكون أحد التنزيلين المتأخر رتبته عن موضوعه المتأخر

رتبته عن التنزيل الآخر في عرض التنزيل الآخر؟

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

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

وبعبارة أوضح معنى تنزيل المايح الذي أخبر البيّنة بخمريته منزلة الخمر تحريمه، ومعنى القطع بالواقع التنزيلي بما هو كذلك هو القطع بخمريته شرعاً أي القطع بحرمته، ومن البديهي أن القطع بالحرمة لا يعقل أن يؤخذ في موضوع تلك الحرمه.

وليعلم أن تقدم الموضوع على حكمه ليس تقدماً خارجياً حتى يدفع بكفاية التقدم للحاظمي بل تقدم طبيعي سيأتي إن شاء الله تعالى ما هو الملاك فيه. والتحقق أن الحكم المرتب على المنزّل المائل لحكم المنزل عليه: إن كان قابلاً للتحليل امكن تعدد التنزيل، ومعه لا يلزم من أخذ القطع بالواقع التنزيلي دور ولا محال آخر، فإن الأثر على الفرض متعدد، والقطع بأثر يمكن أن يؤخذ في موضوع أثر آخر، ولا يجب أن يكون موضوع الحكم جميع أجزائه عرضية بحيث لا يكون بينها تأخر وتقدم طبيعي.

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

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

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

فتدبر.

كما أن^(١) دفع الإشكال بكفاية الأثر التعليقي في تنزيل المؤدى منزلة الواقع، وتوقف فعلية الأثر على تحقق المعلق عليه، فالموقوف غير الموقوف عليه. مدفوع بأن المعلق عليه هو القطع بالواقع التنزيلي، ومثله لا يعقل أن يكون قيداً لأول الأمر إلى تعليق الحرمة للمانع مثلاً على القطع بالحرمة. والتعليقية والفعلية من شؤون شخص الحرمة المنشئة لا أن الأثر متعدد، إذ ليس الكلام في أخذ القطع بمرتبة من الحكم في موضوع مرتبة أخرى منه حتى يكون معقولاً واقعاً وظاهراً، بل في كون القطع بالواقع التنزيلي جزء لموضوع الواقع التنزيلي على حد جزئية القطع بالحرمة لموضوع الحكم في جميع مراتبه.

ومنه يعلم أن أخذ^(٢) القطع الموضوعي من حيث كونه طريقاً معتبراً مشترك الحال من حيث الإشكال مع مسلكه «قدس سره» لأن دليل التنزيل بالإضافة إلى المؤدى فقط وإن كان محققاً لحيثية اعتبار الطريق من دون حاجة إلى تنزيل، آخر، إلا أن المؤدى لا بد من أن يكون ذا أثر، والأثر التعليقي أيضاً لا يدفع المحذور، لأن حيثية طريقته إلى الواقع وإن لم يتوقف على تنزيل المؤدى منزلة الواقع، إلا أن حيثية اعتباره يتوقف على هذا التنزيل، إذ لا معنى لاعتبار الأمانة إلا الحكم على مؤادها بمثل الحكم على الواقع فعلياً كان أو تعليقياً. نعم لو كان للمؤدى أثر آخر غير ما هو أثر المجموع من المؤدى وحيثية قيام الطريق المعتبر عليه اندفع المحذور وكان دليل التنزيل تنزيلاً ومحققاً للطريق، المعتبر، فتدبر جيداً.

(١) الدافع للإشكال بها في المتن هو المحقق الحائري قده. درر الفوائد / ٣٣٢.

(٢) كما عن المحقق الحائري قده. درر الفوائد / ٣٣١.

في القطع وأقسامه

٢٧ - قوله «قده»^(١): لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس الحكم... الخ^(٢).

بداهة أن الموضوع لا بد منه في مرتبة موضوعيته وتعلق الحكم به، والمفروض أن الموضوع سنخ موضوع لا ثبوت له مع قطع النظر عن حكمه. ولولا شخص هذا الحكم لا يعقل تعلق القطع به بشخصه، وتعلقه بصورة مثله عند الخطأ خلف.

ولولا تعلق القطع به لم يتحقق ما هو مقطوع الوجوب مثلاً بشخص هذا الوجوب بالحمل الشائع حتى يكون موضوعاً لشخصه، فيلزم توقف الشيء على نفسه. والتحقيق أن العلم الموقوف عليه شخص الحكم: إذا لوحظ بالإضافة إلى متعلقة المتقوم به العلم في مرتبة وجوده في النفس، فمتعلقه ماهية الحكم دون وجوده، لاستحالة تقوم العلم بأمر خارج عن أفق النفس، وليس العلم إلا وجود الماهية في النفس، إذ الوجود لا يقبل وجوداً آخر، لا من سنخه، ولا من غير سنخه.

ومن الواضح أن العلم وإن كان متوقفاً على المعلوم بالذات ومتأخراً عنه، لكنه لا توقف لماهية الحكم عليه، بل لوجوده فلا دور، لعدم التوقف من الطرفين. مضافاً إلى عدم التعدد في الوجود المبني عليه الدور المصطلح عليه. وإذا لوحظ العلم بالإضافة إلى المعلوم بالعرض وهو المطابق للمعلوم

(١) يبدو أن الشيخ الآخوند الخراساني كان حياً لغاية كتابة التعليق السابقة ٢٦.

(٢) كفاية الأصول/ ٢٦٦.

بالذات أي الحكم بوجوده الحقيقي، والحكم^(١) وإن كان متوقفاً بالفرض على العلم توقف المشروط على شرطه، إلا أن شرطه وهو حقيقة العلم كما عرفت لا يتوقف على وجود الحكم بل على ماهيته.

ومنه تعرف أنه كما لا دور كذلك لا خلف ولا اجتماع المتنافيين من حيث التقدم والتأخر الطبيعيين، فإن العلم له التأخر الطبيعي عن ذات متعلقه تأخر العارض عن معروضه ولا تأخر لمعرضه عنه، وحقيقة الحكم لها التأخر الطبيعي عن حقيقة العلم تأخر المشروط عن شرطه، لكنه لا تأخر للعلم عن حقيقة الحكم، بل عن ماهية^(٢) المقومة له في أفق النفس، فلم يلزم خلف ولا اجتماع المتنافيين.

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

والمفروض هنا تحقق الحكم حال تحقق العلم، لأن الشرطية لا تقتضي إلا تحقق العلم المطابق، سواء كان مطابقه مقارناً له زماناً أو سابقاً عليه أو لاحقاً. ومما مرّ يندفع الدور بتقريب آخر: هو أن العلم موضوع الحكم لا متعلقه المطلوب به، والموضوع لا بد من أن يكون مفروض الثبوت، فيلزم فرض ثبوت الشيء قبل ثبوته، وهو ملاك الدور المحال.

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

مع أن ثبوت الشيء فرضاً غير ثبوته التحقيقي، فلا يلزم من فرض ثبوت الشيء هنا ثبوت الشيء قبل ثبوت نفسه، فلا مانع من توقف ثبوته التحقيقي

(١) كذا في المطبوع والمخطوط بغير خط المصنف قده، لكن الصحيح: فالحكم.

(٢) كذا في المطبوع والمخطوط بغير خط المصنف قده، والصحيح: عن ماهيته.

على ثبوته الفرضي.

نعم يمكن فرض الخلف من وجه آخر، وهو أن فرض تعليق الوجوب على العلم به هو فرض عدم الوجوب لطبيعي الصلاة مثلاً، وفرض نفس القيد وهو العلم بوجوب الصلاة هو فرض تعلق الوجوب بطبيعي الصلاة.

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

لأننا نقول: طبيعي الصلاة لا يتخصّص^(١) بالعلم بالوجوب والجهل به، بل الواجب بما هو واجب يتخصّص بالعلوم والمجهول، وفرض العلم بوجوب الصلاة فرض تعلق الوجوب بطبيعي الصلاة لا بحصة منه، ولازمه الخلف. والتحقيق أن جعل الإيجاب واقعاً على طبق ما اعتقده القاطع من الوجوب بحيث لا يكون وجوب واقعاً قبل حصول القطع به من باب الاتفاق ليس فيه محذور الخلف.

بخلاف جعل الوجوب على العلوم الوجوب بنحو القضية الحقيقية حتى يصير الحكم فعلياً بفعليّة موضوعه، فإن فيه محذور الخلف إذ يستحيل حصول العلم بالوجوب بوصول هذه القضية مع ترتب الوجوب على العلم بالوجوب وكون فعليّة الحكم بفعليّة موضوعه، والمبنى على أمر محال محال، فجعل الحكم هكذا محال، بل القسم الأول محال من وجه آخر، فإن جعل الحكم بعناً وزجراً لجعل الداعي، ومع فرض العلم بالوجوب من المكلف يلغو جعل الباعث له، فتدبر.

٢٨ - قوله «مد ظله»: ولا مثله للزوم اجتماع المثليين... الخ^(١).

قد أشرنا سابقاً إلى أن اجتماع المثليين مبنيّ على أن يكون الحكم هو

(١) كذا في النسخة المطبوعة، لكن الصحيح: لا يتخصّص، وكذلك في العبارة الآتية.

(٢) كفاية الأصول/ ٢٦٧.

البعث والتحريك الخارجي بخارجية منشأ انتزاعه.

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

ولا يخفى عليك أن التحريك التنزيلي المنتزع عن الإنشاء بداعي جعل الداعي وإن كان يصح اعتبار الشدة والضعف فيهما^(١) كما في التحريك الحقيقي الخارجي لكن لا بنحو الحركة والاشتداد، بدهاة أن الإنشاءين الصادرين لجعل الداعي ليس بينهما اتصال في الوجود الوحداني، كي يجري فيهما الحركة والاشتداد، وإن كان يختلف قول الطبيعة على أفراد التحريك التنزيلي بالشدة والضعف، فيقال: إن وجوب الصلاة أشد وأقوى من وجوب غيرها.

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

وأما انتزاع البعث الأكيد عقلاً من مجموع الإنشاءين، فلا يلزم الخلف ولا اجتماع المثليين غير^(٢) صحيح، لأن خارجية الأمر الانتزاعي بخارجية منشأ انتزاعه ومجموع الإنشاءين واحد بالاعتبار لا بالحقيقة فلا منشأ انتزاع^(٣) البعث الأكيد حقيقة حتى يتحقق البعث الأكيد انتزاعاً.

وانتزاع معنى من منشأه ليس جزافاً بل لاقتضاء المنشأ فكان المعنى

(١) والصحيح: فيه.

(٢) والصحيح: فغير.

(٣) هكذا في المطبوع لكن الصحيح: لانتزاع.

الانتزاعي موجوداً بالقوة ومنشأ^(١) موجود بالفعل، ونحو وجود الأمر الانتزاعي نحو وجود المقبول بوجود القابل خارجاً وفعليّة، بحيث يكون له نحو وجود يختص به بفعليّة الاعتبار والانتزاع، وهذه الملاحظة يكون من الاعترافات لا من الواقعيّات.

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

٢٩ - قوله «قده»: في مرتبة أخرى منه أو مثله... الخ^(٢).

فاذا كان القطع بالإنشاء الواقعي من متمات السبب السابق كان الحكم الفعلي فعليّة ذلك الحكم المنشئ.

وإن كان بنفسه سبباً من غير دخل للمصلحة الداعية إلى الحكم الواقعي كان هذا الحكم ممثلاً للحكم الفعلي الذي كان المورد في سبيل الترقّي والبلوغ إليه.

لكنه يشكل بأن الإنشاء الذي قطع به السبب لحكم فعلي ممثّل: إن كان انشاءً بلا داع فهو محال، لأنه من الأفعال الاختيارية فيستحيل صدوره بلا داع. وإن كان انشاءً بداعي جعل الداعي فلا محالة إذا قطع به ببلغ مرتبة الفعلية، فيلزم اجتماع الحكيم الفعلين.

وإن كان إنشاءً لغير داعي جعل الداعي من سائر الدواعي، فهو مصداق لذلك الداعي.

فالإنشاء بداعي الإرشاد وإرشاد وبداعي الامتحان امتحان، ويستحيل أن ينقلب عما هو عليه، فيصبر بعثاً حقيقياً وحكماً فعلياً.

(١) هكذا في المطبوع والصحيح: ومنشأ.

(٢) كفاية الأصول/ ٢٦٧.

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

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

قلت: المقتضي بمعنى السبب الفاعلي كذلك، لثبوت مقتضاه في مرتبة ذاته، فيتعدد المقتضى بتعدد المقتضي، ولكل تعين، في مرتبة مقتضيه بتعين المقتضي.

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

وإذ لا ثبوت له في مرتبة الغاية فلا تعين له بتعين الغاية، كي يتعدّد ذو الغاية بتعدّد الغاية، فلا معنى لأن يقال: إن الحكم الفعلي المعلول لعلّة غائية مماثل لما لا تعين له في مرتبة الغاية الغير الداعية بالفعل، بل لا مدفع للإشكال.

إلا أن يقال: إن الإنشاء بداعي جعل الداعي المقطوع به يمكن أن يكون منوطاً شرعاً بأمر غير حاصل، فلا يبلغه إلى مرتبة الفعلية، بخلاف الحكم الفعلي المماثل، فان مجرد القطع بالإشياء المزبور سبب تام له، فلا يلزم اجتماع المثليين، فتدبر.

٣٠ - قوله «قده»: يمكن أن يكون الحكم فعلياً بمعنى أنه لو تعلق

به القطع على ما هو عليه... الخ^(١).

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

يكاد يعقل تصور فردين من الإرادة، أو الإرادة والكرهية في موضوع واحد. وإن كانت عبارة عن البعث والتحرك ونحوهما: فإن كانت لحقيقة الحكم الفعلي مرتبة واحدة ذات جهات موجبة لبلوغها إلى درجة الفعلية، ومرتبة التامة، فمن البين حينئذ أن ما يستحق أن يكون مصداقاً للحكم الحقيقي هو ما اجتمعت فيه جميع جهات الفعلية، بدهاء أن الفاقد لبعضها باق على الشأنية ولم يبلغ درجة الفعلية، والفعلية تنسب إلى نفس تلك الجهة لا إلى الحكم.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ومثله لو قطع به أو قامت عليه الحجّة كما يصير بعثاً فعلياً، كذلك يتنجز بخلاف ما إذا ظن به، فإنه لا يصير مصداقاً للبعث الفعلي كما لا يصير منجزاً، فلذا يعقل جعل بعث فعلي أو زجر فعلي في مورده، إذ الماتلة بين البعثين الفعلين، والمضادة بين بعث فعليّ وزجر فعليّ، لا بين ما لا يكون مصداقاً للبعث بالفعل وما يكون كذلك بالفعل، وسيجيء^(١) إن شاء الله تعالى تفصيل القول فيه.

(في وجوب الموافقة الالتزامية وعدمه)

٣١- قوله «قده»: يقتضي موافقته التزاماً والتسليم له... الخ^(٢).

لا يخفى عليك أن تحقيق حقيقة الالتزام الباطني لا يخلو عن خفاء وغموض، لأنه خارج عن المقولات التي هي أجناس عالية للماهيات ولا شيء من موجودات عالم الإمكان كذلك.

ووجه الخروج أن المقولة المناسبة له مقولة الكيف النفساني أو مقولة الفعل وهو خارج عن كليتهما:

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

وأما عن الثانية، فلأنها عبارة عن الحالة الحاصلة للشيء عند تأثيره التدريجي في غيره، كالتسخين للنار في قبال مقولة الانفعال. ومن البين أنه ليس هنا شيئان لأحدهما حالة التأثير التدريجي وللآخر حالة التأثر التدريجي كالنار

(١) نهاية الدراية ٤: التعليق ٧١.

(٢) كفاية الأصول / ٢٦٨.

والماء.

لكننا قد ذكرنا في مبحث الطلب والإرادة^(١) مفصلاً أن الفعل القلبي ضرب من الوجود النوري، والوجود في قبال المقولات. وهذا الفعل قائم بالنفس قياماً صدورياً فهو من العلوم الفعلية دون الانفعالية. ونسبة النفس إليه بالتأثير والإيجاد.

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

وهكذا كان حال كثير من الكفار بالنسبة إلى نبينا صلى الله عليه وآله حيث إنهم كانوا عالمين بحقيقته كما نطق به القرآن ومع ذلك لم يكونوا منقادين له قلباً ولا مقررّين به باطناً.

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

٣٢ - قوله «قده»: الحق هو الثاني لشاهدة الوجدان... الخ^(٢).

قد عرفت في مبحث التجري^(٣) أن ملاك استحقاق العقوبة انطباق عنوان هتك الحرمة والظلم على المخالفة للتكليف.

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

(١) نهاية الدراية ١: التعليقة ١٤٩.

(٢) كفاية الأصول ٢٦٨.

(٣) التعليقة ١٠.

المولى.

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

نعم إذا كان الالتزام قلباً واجباً شرعاً كان تركه هتكاً وظلماً.

والحاصل أن الغرض عدم اقتضاء التكليف بفعل للالتزام به قلباً عقلاً،

لا عدم وجوبه شرعاً، ولا عدم وجوب الالتزام بها ورد منه تعالى أو من رسوله شرعاً أو عقلاً، فالكلام في مقتضيات التكليف المعلوم عقلاً، وإلا فلزوم الالتزام بها جاء به النبي صلى الله عليه وآله غير مختص بالثابت في حق المكلف، بل ولو كان في حق الغير.

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

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

وأما إن كان الغرض بيان المانع من إجراء الأصل وعدمه كما هو المناسب لمباحث الأصول العملية، فلا فرق بين أن يكون وجوب الموافقة الالتزامية وحرمة المخالفة الالتزامية من مقتضيات التكليف المعلوم عقلاً وأن يكون بدليل آخر عقلاً ونقلاً^(١)، فإنه يمنع عن جريان الأصل على القول به، ولو ثبت بدليل آخر كما هو واضح.

ومنه يظهر الفرق بين البحث من حيث كونها من شؤون التكليف، والبحث من حيث المانعية عن إجراء الأصول من وجه آخر: وهو عدم اختصاص الأول بالتوصلات بل يعم التعديبات أيضاً.

(١) كذا في النسخة المطبوعة، لكن الصحيح: أو نقلاً.

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

ويختص الثاني أعني البحث من حيث المانعية بالتوصليات حتى يتمحض المانع في المخالفة الالتزامية مستلزماً^(١) للمخالفة العملية التي لا كلام في مانعيتها. ٣٣ - قوله « قده »: للتمكن من الالتزام بها هو الثابت واقعاً... الخ^(٢).

بل يتمكن من أزيد من ذلك بناء على ما سيجيء إن شاء الله من أن طرف العلم دائماً مبين تفصيلاً، وإنما الإجمال والتردد في طرف الطرف ومتعلقه، بداهة أن طرف العلم يتشخص به العلم في مرحلة النفس، وهو أمر جزئي غير مردد، وهنا كذلك، لأن المعلوم هو الإلزام من الشارع أما أن متعلقه الفعل أو الترك، فهو مجهول أي غير معلوم والإلزام المعلوم يستتبع على الفرض الالتزام به باطناً والانقياد له قلباً.

٣٤ - قوله « قده »: وإن أبيت إلا عن لزوم الالتزام به بخصوص... الخ^(٣).

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

٣٥ - قوله « قده »: لما كانت موافقته القطعية الالتزامية... الخ^(٤).

لعدم تبيينه تفصيلاً حتى يلتزم به بعنوانه.

(١) هكذا في المطبوع والمخطوط بغير خط المصنف، لكن الصحيح: استلزامها.

(٢) كفاية الأصول / ٢٦٨.

(٣) كفاية الأصول / ٢٦٨.

(٤) كفاية الأصول / ٢٦٨.

وأما الالتزام بهذا بعينه وبذلك بعينه حتى يتحقق الالتزام بالواقع بعنوانه. فهو محال إلا على وجه باطل. لان الالتزام الجدي بشئين من قبله تعالى مع القطع بأن أحد الشئين لم يرد منه تعالى مما لا ينفدح في نفس العاقل إلا بنحو التشريع المحرم عقلاً ونقلاً.

ومنه ظهر أن الالتزام بأحدهما بخصوصه مع عدم العلم بوروده بخصوصه غير ممكن إلا تشريعاً.

مضافاً إلى عدم إحراز الالتزام اللازم حينئذ.

وهكذا الأمر في الالتزام بها تخييراً، فإن الغرض: إن كان على نحو الالتزام بالواجب التخييري، فهو غير معقول، للقطع بأن الثابت الزام تعيني لا تخييري، فيكون تشريعاً غير مفيد.

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

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

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

قلت: وجه التخيير بين احتمالات تكليف واحد كالصلاة إلى إحدى

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

ومع عدم التمكن من رعاية تمام المحتملات وعدم المرجح لبعضها على بعض يحكم العقل بالتخير.

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

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

وأما من حيث الالتزام، فلأن الالتزام الجدي بكل منها غير معقول مع عدم العلم به إلا بنحو التشريع المحرم عقلاً ونقلاً، وحيث لا موافقة التزامية فلا معنى لتخير العقل بين أنحاء محتملاته من حيث الالتزام.

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

٣٦ - قوله «قده»: ومن هنا قد انقدح أنه لا يكون من قبل لزوم

الالتزام... الخ^(١).

إذ على فرض لزوم الالتزام بالحكم بعنوانه لا لزوم في مفروض البحث على أي تقدير حتى يكون مانعاً.

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

لا لما أفاده شيخنا العلامة الأنصاري^(٢) «قدس سره» في الرسالة من أن لازمه الإذن في المخالفة العملية للتكليف بالالتزام، فانه مختص بما إذا كان هناك

(١) كفاية الأصول / ٢٦٨.

(٢) فراند الأصول المحتسب: ٣٨/١.

تكليف مولوي بالالتزام.

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

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

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

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

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

٣٧ - قوله «قدسه»: كما لا يدفع بها محذور عدم الالتزام... الخ^(١).

هذا ناظر إلى ما أفاده شيخنا العلامة الأنصاري «قدس سره»^(٢) في دفع محذور عدم الالتزام بأن الأصول تحكم في مجازها بانتفاء الحكم الواقعي فلا

(١) كفاية الأصول / ٢٦٩.

(٢) فرائد الأصول المحشى: ٣٨/١.

موضوع للزوم الالتزام.

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

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

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

وعدم الحكم المعلوم بالإجمال موقوف على جريان الأصل.

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

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

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

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

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

وثانياً: حيث إن مفاد الأصل رفع الوجوب الفعلي أو الحرمة الفعلية،

فلازمه عدم الالتزام بالوجوب الفعلي أو الحرمة الفعلية، لا عدم الالتزام

بالوجوب الواقعي أو الحرمة الواقعية حتى يكون بلحاظ هذا اللازم قبيحاً. لكنه يناسب ما سلكتناه في عدم المانعية، لا ما سلكته «قدس سره» في عدمها بلحاظ عدم الموضوع لوجوب الموافقة الالتزامية.

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

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

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

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

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

٣٨ - قوله «قده»: «إلا أن يقال إن استقلال... الخ»^(١).

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

تعلقي.

٣٩ - قوله «قده»: إلا أن الشأن حينئذ في جواز جريان... الخ^(١).

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

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

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

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

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

(١) كفاية الأصول / ٢٦٩.

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

مع أنه إنما يمنع عن الإباحة إذا كانت الإباحة عبارة عن الترخيص في الفعل والترك معاً.

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

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

وإن كان استقلال العقل بالتخير وعدم الحرج في فعله وتركه، فلا يكون الحكم مولوياً حينئذ، فيندفع أن مجرد ذلك لا يمنع عن الحكم المولوي، فانه لا شبهة في استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان، ومع ذلك لا إشكال في صحة الحكم بالإباحة الشرعية في مورده.

وكما أن إعمال المولوية هناك من جهة إمكان الأمر بالاحتياط، فكذلك هنا من جهة إمكان التعبد بأحد الطرفين شرعاً لحكمة نوعية، فليست الإباحة الشرعية ضروري الثبوت، وإنما يحكم العقل بالرخصة من جهة عدم وجدان المرجح في نظره لأحد الطرفين.

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

مشكوك الحلية والحرمة.

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

أما عقلاً فواضح، إذ لا يشترط في جعل الحكم الظاهري موافقته للواقع، فللشارع أن يقول: إذا شككت في وجوب شيء فهو محرم عليك وبالعكس. نعم فيما كان فيه نظر، إلى الواقع وكان دليل الاعتبار بعنوان تصديقه في نظره أو إبقاء الواقع، فلا محالة يعتبر فيه أن يكون الحكم المائل مماثلاً للمحتمل. وأما لفظاً^(١)، فمن الواضح عدم تقييده باحتمال الحلية المقابلة لسائر الأحكام، والحلية بمعنى عدم الوجوب الذي هو موجود في الشبهة الوجوبية موجودة هنا أيضاً، فتدبر.

وسياتي إن شاء الله تعالى تحقيق القول في جميع ما ذكرنا في البحث عن دوران الأمر بين الوجوب والحرمة من مباحث البراءة^(٢).

٤٠ - قوله «قده»: نعم ربما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع... الخ^(٣).

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

(١) هكذا في المطبوع والمخطوط بغير خط المصنف قده، لكن الصحيح: نقلاً.

(٢) نهاية الدراية ٤: التعليق ٥٨ و ٦٢.

(٣) كفاية الأصول / ٢٦٩.

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

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

٤١ - قوله « قده »: فهل القطع الإجمالي كذلك فيه

إشكال... الخ^(١).

تحقيق المقام برسم أمور: منها أن حقيقة الحكم الحقيقي الذي عليه مدار الاطاعة والعصيان هو الإنشاء بداعي البعث والتحريك وجعل الداعي، ولا يتصف الإنشاء بشيء من الأوصاف المزبورة وهي كونه باعناً ومحركاً وداعياً حتى يصل إلى من أريد انبعائه وتحركه وانقداح الداعي في نفسه.

لا لتلازم البعث والانبعث والتحريك والتحرك كتلازم الإيجاد والوجود، بداهة دخالة اختيار العبد وإرادته في ذلك، مع أن البعث الحقيقي موجود أراد العبد امتثاله أم لا.

بل، لكون المراد من البعث الحقيقي الذي أمره بيد المولى جعل ما يمكن أن يكون باعناً ومحركاً وداعياً للعبد، بحيث إذا خلا عما ينافي رسوم العبودية وينافر مقتضيات الرقبة لخرج من حد الإمكان إلى حد الوجوب وتحقق البعث

(١) كفاية الأصول / ٢٧٢.

والانبعاث خارجاً.

ولا يتصف الإنشاء بهذه الأوصاف موجهاً بجهة الإمكان إلا بعد وصوله إلى العبد، وسيجيء^(١) إن شاء تعالى توضيحه في مبحث الاشتغال، وإلا فلا يمكن أن يكون الإنشاء الواقعي باعثاً ومحركاً وداعياً وزاجراً وناهياً بما هو أمر واقعي، بل ولا بما هو ملتفت إليه من دون قيام الحجة عليه، إذ لا يكون الإنشاء المزبور باعثاً على أي تقدير إلا بلحاظ باعثيته في أفق النفس، فما في أفق النفس هو الباعث بالذات، وما في الخارج باعث بالعرض، كالمعلوم بالذات والمعلوم بالعرض.

ولا يعقل أن يكون ما في أفق النفس باعثاً على أي تقدير، إلا بوجوده العلمي التصديقي، ففرض جعل الإنشاء الخارجي داعياً على أي تقدير بوجوده النفساني هو فرض جعل وجوده العلمي التصديقي داعياً، فإنه الداعي على أي تقدير.

مضافاً إلى أن الإنشاء المزبور لا يكون باعثاً لزومياً في نفوس العامة، إلا إذا كان بحيث يستحق عليه العقاب، فكونه كذلك محقق لدعوته بنحو اللزوم.

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

ومنها أن حقيقة العلم الإجمالي المصطلح عليه في هذا الفن لا تفارق العلم التفصيلي في حدّ العلمية، وليس هما طوران من العلم نظراً إلى تعلق العلم الإجمالي بالمردد أعني أحد الأمرين، بل ربما يبني عليه إمكان تعلق الصفات الحقيقية بالمردد فضلاً عن الاعتبارية كما في كلمات استادنا العلامة «رفع الله

(١) نهاية الدراية ٤: التعليقة ٧١.

مقامه»^(١)، بل التحقيق أن طرف العلم ينكشف به تفصيلاً لا مجال للتردد فيه بما هو طرف للعلم، إذ القائم بالذات الذي به تشخص مقولة العلم أمر جزئي شخصي بحسب هذا الوجود، والمردد بها هو مردد لا ثبوت له ماهية ولا هوية، إذ كل ماهية لها نحو من التعيين الماهوي الذي به يمتاز عن سائر الماهيات، وكل هوية بنفسها ممتازة عن سائر الهويات، كيف والوجود نفس التشخص والوحدة رفيق الوجود تدور معه حيثما دار.

نعم متعلق طرف العلم مجهول أي غير معلوم، فلم يلزم تعلق صفة حقيقية ولا اعتبارية بالمردد، بل ضم الجهل إلى العلم صار سبباً لهذا الاسم، وإلا فالعلم علم دائماً، ومتعلقه بحده منكشف به تفصيلاً من غير ترديد في نفس ما هو طرف العلم.

ومما ذكرنا تبين أن الوجه في عدم إمكان تعلق صفة بالمردد هو عدم ثبوت وشيئية للمردد بالحمل الشايع حتى يمكن تعلق صفة، به لا أن العرض يحتاج إلى موضوع يقوم به حتى يقال: بأنه مختص بالأعراض المتأصلة دون مثل الملكية التي هي من الأمور الاعتبارية كما عن العلامة الانصاري «قدس سره»^(٢) في بيع صاع من الصبرة، ولا ما يقال: من أن الصفة إذا كانت موجبة لتشخص شيء في الخارج، فحيث إن ما في الخارج معين لا مردد، فلا يمكن تعلقها بالمردد دون غيرها، ولذا يفرق بين الإرادة التكوينية والتشريعية، فإن الأولى جزء أخير من العلة التامة لوجود شيء في الخارج دون الثانية كما عن غير واحد، فتدبر.

ومنها قد عرفت في مبحث التجري^(٣) أن ملاك استحقاق العقاب هناك

(١) كما نبه عليه في هامش الكفاية: ١٤١.

(٢) المكاسب المحشى بحاشية السيد: ٣٣٣/١.

(٣) راجع التعليقة ١٠.

حرمة المولى والظلم عليه بالخروج عن رسوم الرقيّة ومقتضيات العبوديّة. لا المخالفة وتفويت الغرض وارتكاب المغوض، لوجود الكل في صورة الجهل مع عدم الاستحقاق عقلاً، بدهاءه أن زيّ الرقيّة ورسم المملوكيّة ليس يقتضي موافقة أمر المولى ونهيه مع الجهل بها، وليس عدمها ظلماً عليه وهتكاً لحرمة، بخلاف ما إذا انكشف المطلوبيّة وتبيّن المحبوبيّة.

ومنها أن هتك حرمة المولى والظلم عليه من العناوين القبيحة بالذات وتخلف الذاتي عن ذي الذاتي محال.

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

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

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

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

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

ففي الموصوفة بالقبح مفسدة نوعيّة محل^(١) بالنظام، فلذا دعت العقلاء إلى البناء على ذم فاعلها.

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

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

إذا عرفت هذه الأمور، فاعلم أن الحكم الذي ينبغي أن يكون محل الكلام ما عرفت في الأمر الأول، وهو ما بلغ درجة حقيقة الحكميّة كي يتمحض البحث في تفاوت نفس العلم التفصيلي والإجمالي في التنجيز وعدمه.

وحيث إن العلم الإجمالي لا يفارق التفصيلي في حقيقة انكشاف أمر المولى ونهيه، فلا محالة يتمحض البحث في أن الجهل التفصيلي بمتعلق طرف العلم يعقل أن يجعل عذراً شرعاً أو عقلاً أم لا.

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

وحيث إن هذا الحكم العقلي على نحو العلية التامة كما عرفت في الأمر الرابع تعرف أنه لا يعقل جعل الجهل التفصيلي عذراً عقلاً ولا شرعاً، إلا مع التصرف في المعلوم وهو خلف.

ومرجعه إلى جعل العلم التفصيلي شرطاً في بلوغ الإنشاء الواقعي إلى

(١) هكذا في النسخة المطبوعة والمخطوطة بغير خط المصنف، لكن الصحيح: محلّة.

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

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

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

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

وحيث إنه لم يجرز أن هذا بخصوصه مبغوض المولى، فلا يكون خروجاً عن ذي الرقية، فلا يكون ظلماً، فلا يستحق عليه الذم عقلاً ولا العقاب شرعاً. بخلاف ما إذا أتى بالفعلين معاً فإنه بها خارج عن زي الرقية، لعدم انزجاره بالزجر المعلوم المتعلق بها لا يخرج عما فعله.

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

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

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

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

ومن المعلوم أن المبالاة بالوجوب المتعلق بها لا يخرج عن الطرفين في وجدان العقل ليست إلا بالانبعاث عنه، والانبعاث عن المعلوم لا عن الواقع لا يكون إلا بفعلها معاً فإن الانبعاث عن المعلوم المحكوم بالحسن عقلاً ليس إلا الانبعاث في وجدان العقل، وفعل أحدهما وإن كان يحتمل أن يكون انبعاثاً، لكنه انبعاث عن الواقع المحتمل لا انبعاث عن المعلوم.

ففعل أحدهما وعدمه في عدم الانبعاث عن المعلوم في وجدان العقل على حد سواء، فهو تارك للمبالاة بأمر المولى في وجدان العقل، فيكون ظالماً مستحقاً للذم والتاب.

وليس ترك كل محتمل مصداقاً لعدم المبالاة أو محققاً له ليستحق عقابين، بل الذي يضاف إليه المبالاة وعدمها نفس التكليف الواحد المعلوم، وليس للأمر أو نهى واحد^(١) إلا شأن واحد، فليس له إلا انبعاث واحد وانزجار

(١) هكذا في النسخة المطبوعة، لكن الصحيح: لأمر أو نهى واحد.

واحد.

نعم لازم هذا المبني استحقاق العقاب على عدم المبالاة بالبعث المعلوم ولو مع فعل أحدهما المصادف مع الواجب الواقعي، ولا بأس به بعد الالتزام بأن ملاك استحقاق العقاب تحقق الظلم القبيح عقلاً سواء صادف الواقع أم لا كما عرفت في مبحث التجري^(١) مفصلاً. هذا كله إن كان استحقاق العقاب بحكم العقل.

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

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

ومن الواضح أن جعل العقاب ما لم يصل ولو بوصول ملزومه وهو التكليف لا يكون محققاً للدعوة بعثاً أو زجراً.

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

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

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

(١) التعليقة ١٠.

آثار المسلك الأول، وأخرى آثار المسلك الثاني، وعلى أي حال، فالعلم الإجمالي منجز للتكليف مطلقاً.

٤٢ - قوله « قسده » وكانت مرتبة الحكم الظاهري معه، محفوظة... الخ^(١).

لا يخفى عليك أن انحفاظ المرتبة: إن كان بلحاظ تعليقية حكم العقل بالاستحقاق على عدم المؤمن من الشارع مطلقاً أو في بعض الأطراف كما توهم. ففيه أولاً، أن هذا المعنى لا ربط له بانحفاظ المرتبة، لأنه إنما يلتزم به دفعاً للتناقض بين نفس الحكمين الواقعي والظاهري، لا دفعاً للتناقض بين آثارهما، وحكم العقل وورود المؤمن شرعاً مربوط بالثاني دون الأول.

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

وثانياً قد عرفت أن مخالفة التكليف المعلوم بل عدم المبالاة به بالانبعاث عنه والانزجار به ظلم عليه، وهو قبيح بالذات، وتختلف الذاتي عن ذي الذاتي محال، فلا حكم من العقل هنا بنحو الاقتضاء والتعليق، بل بنحو العلية والتنجيز كما فصلناه آنفاً.

وإن كان انحفاظ المرتبة بلحاظ إناطة الإنشاء الواقعي بوصوله تفصيلاً في درويته بعثاً وزجراً شرعاً.

ففيه أن الكلام في العلم الطريقي المحض لا في العلم المأخوذ في الموضوع، وإلا فالعلم التفصيلي أيضاً يمكن أن لا يكون منجزاً، لإناطة الإنشاء في الباعثية والزاجرية بعلم تفصيلي حاصل من سبب خاص أو في مورد مخصوص.

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

وإن كان انحفاظ المرتبة بلحاظ فعلية الحكم الواقعي من وجه وفعلية الحكم الظاهري من جميع الوجوه ولا منافاة بين الفعلية المطلقة ومطلق الفعلية بل بين الفعلين من كل وجه وهو الفعلي بقول مطلق وهذا هو المراد هنا كما نص عليه في مبحث الاستغال^(١).

ففيه أن الفعلي من وجه لا معنى له إلا ما ذكرناه سابقاً في شرح كلامه وتصحيح مراده «زيد في علو مقامه»^(٢) من أنه الإنشاء بداعي جعل الداعي دون غيره من الدواعي، لاستحالة صيرورته بعثاً وزجراً للزوم الانقلاب، ومثل هذا الإنشاء هو تمام ما بيد المولى وتام ما يتحقق منه بالفعل، وقيام الحجة عليه يجعله مصداقاً للبعث والزجر فعلاً، فيكون فعلياً من جميع الوجوه.

إلا أن الفعلي من وجه بهذا المعنى إنما يمكن جعل حكم فعلي مطلق على خلافه أو على وفاقه إذا كان محتملاً أو مظنوناً، فانه ما لم تقم الحجة عليه لا يكون فعلياً مطلقاً كي يلزم اجتماع الضدين والمثلين، وأما إذا قامت الحجة عليه، فلا. وقد بينا أن العلم الإجمالي في حدّ العلمية كالعلم التفصيلي، ولا فرق في الوصول المقوم للباعثية الفعلية والزاجرية الفعلية بين الوصول التفصيلي والإجمالي.

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

وأما ما أفاده شيخنا العلامة «قدس سره» في البحث وأشار إليه في^(٣)

(١) كفاية الأصول / ٩ - ٣٥٨.

(٢) التعليقة ٣٠.

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

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

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

وأدلة الأصول الشاملة لموارد العلم الإجمالي كاشفة عن أن الغرض من سنخ الثاني وليس مثلها في مورد العلم التفصيلي.

فمندفع، أما أولاً، فبأن هذا التفصيل إنما يجدي في دفع شبهة نقض الغرض من التعبد بالظن وغيره على خلاف الواقع كما سيجيء إن شاء الله تعالى في محله لا في مقام دفع المناقات بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري من حيث نفسها والكلام في الثاني.

وأما ثانياً، فإنه يجدي في الحكم على خلاف الحكم الواقعي، لا على خلاف الحكم الواصل من باب الاتفاق مع حكم العقل بعدم الفرق بين أنحاء الوصول. وأما ثالثاً، فبأنه يجدي في عدم لزوم نقض الغرض من المكلف به لا في عدم لزوم نقض الغرض من نفس التكليف، فإن الغرض من نفس التكليف في جميع الموارد سنخ واحد.

ومن البين أن الغرض من نفس التكليف جعل الداعي والباعث فعلاً، والترخيص الفعلي نقض لهذا الغرض.

→ في القول بإمكان أخذ الظن بحكم في موضوع: أنه أوضحه يمكن أن يكون الحكم فعلياً بمعنى أنه لو تعلق به القطع على ما هو عليه من الحال لتنجّز واستحق على مخالفته العقوبة. كفاية

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

٤٣ - قوله «قده»: ضرورة عدم تفاوت في المناقضة بين التكليف

الواقعي... الخ^(١).

يمكن إبداء الفرق بين ما نحن فيه وبين موارد النقض: أما في الشبهة البدوية، فيما عرفت في تحقيق حقيقة الحكم الحقيقي^(٢)، وأنه جعل ما يمكن أن يكون داعياً، والخطاب الواقعي بما هو واقعي لا يمكن أن يكون داعياً بحيث لو مكن العبد نفسه عن امتثاله أمكن أن يكون ذلك الخطاب داعياً، فالخطابات الواقعية ما لم تصل إلى المكلف بنحو من الوصول ولو بالحجة الشرعية أو الأمر الاحتياطي لا يعقل أن تتصف بكونها باعناً وداعياً، أو زاجراً وناهياً، وهذا ترتفع المناقضة والمضادة بين الأحكام الواقعية ومفاد الأصول الشرعية.

ومنه علم أن عدم فعلية الحكم الواقعي المجهول ليس من جهة الاستشكاف من أدلة الأصول، بل مطابق للقاعدة الحاكمة بدوران الفعلية مدار الوصول.

وأما الشبهة الغير المحصورة، فلما سيجيء^(٣) إن شاء الله تعالى أن القدر المتيقن من موردها ما إذا لزم من الاحتياط فيها عسر محل بالنظام أو كان بعض أطرافها خارجاً من مورد الابتلاء كما هو كذلك غالباً، وعدم فعلية الحكم فيها عقلي، بداهة عدم موقع للبعث والزجر الحقيقيين مع لزوم اختلال النظام أو خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء، فلا علم إجمالي بالحكم الفعلي حتى

(١) كفاية الأصول / ٢٧٢.

(٢) التعليق ٣٠.

(٣) نهاية الدراية ٤: التعليق ٨١.

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

٤٤ - قوله «قده»: ضرورة أن احتمال ثبوت المتناقضين... الخ^(١).

هذا إذا كان الوجه في التنجز مضادة الحكم الواقعي مع الحكم الظاهري كما نص عليه في مبحث الاشتغال^(٢)، إلا أنه من القطع بثبوت المتنافيين لا احتمالاً، وذلك لأن الترخيص في كل واحد بدلاً ترخيص تخيري ينافي الحرمة التعينية قطعاً.

نعم إذا كان الترخيص بالإضافة إلى أحدهما المعين كان ثبوت الحكمين المتنافيين محتملاً، لا^(٣) مقطوعاً.

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

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

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

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

(١) كفاية الأصول / ٢٧٣.

(٢) كفاية الأصول / ٣٥٨.

(٣) كلمة «لا» زيادة منا ليست في المطبوع ولا في المخطوط بغير خطه قده.

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

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

ومما ذكرنا تبين أن التأمين الواقع^(١) لموضوع قاعدة دفع الضرر المحتمل دافع للتكليف الفعلي بأثره فيسوغ المخالفة القطعية أيضاً، ومع بقاء التكليف الفعلي بأثره على حاله يكون موضوع القاعدة محفوظاً، وتختلف الحكم عن موضوعه التام خلف.

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

وإن كان الترخيص شرعياً والعقاب بجعل الشارع، فالمحذور الزائد على المنافاة بين نفس الحكمين هو التنافي بين جعل العقاب ورفع وإثباته ونفيه كما بيناه، حيث إن ضمّ غير الواقع إلى الواقع لا يحدث عقاباً للواقع. ولا مورد للمحذور المتقدم وهو الإذن في الظلم، إذ العقاب كما عرفت ليس بملاك كونه ظلماً.

(١) كذا في المطبوع والمخطوط بغير خطه قده، والصحيح: الرافع.

وإن كان الترخيص عقلياً والعقاب بحكم العقل، فليس فيه محذور المنافاة بين الحكيمين، إذ ليس الترخيص العقلي من مقولة الحكم، بل مجرد الإذعان بالمعذورية، وكونه معذوراً عند العقلاء وعدم كونه معذوراً لكونه مذموماً عليه بملك الظلم متنافيان.

وإن كان الترخيص عقلياً وجعل العقاب شرعياً، فليس فيه محذور المنافاة بين الحكيمين ولا الإذن في الظلم، إذ ليس هناك مقولة الإذن ولا العقاب بملك الظلم، بل المعذورية عند العقل مع فرض كونه معاقباً عليه شرعاً ولازمه عدم المعذورية لا يجتمعان.

٤٥ - قوله «قده»: أن المناسب للمقام هو البحث عن ذلك... الخ^(١).

لا يخفى عليك أن كل ما كان من شؤون العلم ومقتضياته، فهو المناسب للمقام، وكل ما كان من شؤون الجهل، فهو من مقاصد المقصد الآتي في البراءة والاشتغال، وهذا ينطبق على ما أفاده «قدس سره» إذ الاقتضاء لاستحقاق العقاب من شؤون العلم والمآنية من شؤون الجهل، وعلى ما ذكرنا سابقاً^(٢) من عدم التفاوت بين العلمين التفصيلي والإجمالي في حد العلمية وأنها ليسا طورين من العلم يتمحض البحث في إمكان جعل الجهل التفصيلي عذراً عقلاً وشرعاً، فلا مجال للبحث عنه إلا في المبحث الآتي.

لكنك قد عرفت سابقاً^(٣) أن الاقتضاء بمعنى السببية القابل لمنع المانع غير معقول هنا، لأن نسبة الموضوع إلى حكمه العقلاني أو حكمه الشرعي ليست نسبة السبب إلى مسببه حتى يتصور المآنية والاشتراط. وقد عرفت أيضاً أن مخالفة الحكم المعلوم بالإجمال من دون انحلاله

(١) كفاية الأصول / ٢٧٣.

(٢) ذيل قول المصنف قدس سره فهل القطع الإجمالي كذلك فيه إشكال التعليقة ٤١.

(٣) في التعليقة ٤١.

موضوع تام للقبح عقلاً، أو لجعل العقاب شرعاً، وأنها ليست لو خليت ونفسها كذلك حتى يمكن عدم لحوق حكمها لها بعروض، عارض، بل القابل لارتفاع الحكم المزبور عنه موضوع آخر، وهي مخالفة المعلوم بالإجمال المنحل ولو حكماً. وحينئذ فالبحث هنا ليس راجعاً إلى البحث عن الاقتضاء بوجه أصلاً، بل المبحوث عنه استحقاق العقوبة على مخالفة الحكم المعلوم إما عقلاً أو شرعاً. والمبحوث عنه في باب البراءة والاشتغال هو أن المجهول تفصيلاً غير محكوم بالجواز فعلاً أو بنفي المؤاخذة عنه لرجوعه إلى رفع العقاب المجعول على مخالفة المعلوم، وهو ينافي بقاء التكليف الفعلي على حاله.

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

ومن جميع ما ذكرنا يظهر أن تخصيص المقام بالبحث عن حرمة المخالفة القطعية وتخصيص المبحث الآتي بوجوب الموافقة القطعية كما عن شيخنا العلامة الأنصاري «قدس سره» لا وجه له^(١).

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

غير وجيه، إذ مقدار الاقتضاء وكيفيته لو لم يكونا من مقتضيات الشك والجهل لا وجه للبحث عنها في ما أعد للبحث عن مقتضيات الجهل وأحكامه. وتوهم أن وجوب الموافقة القطعية من مقتضيات احتمال العقاب ووجوب دفع الضرر المحتمل عقلاً لا من آثار العلم بالتكليف حيث لا علم بالإضافة إلى

(١) فراند الأصول المحسنى: ١/٣٠.

كل واحد من الأطراف فله مساس بالاحتمال لا بالعلم.

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

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

ولا نغني بحرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية إلا اقتضاء المخالفة مطلقاً لاستحقاق العقاب عقلاً، فتدبر. فانه حقيق به.

وليعلم أن هذه المسألة على جميع التقادير مسألة عقلية وإدراجها في الكلام باعتبار حسن المعاقبة من الشارع وإلا فليس كل مسألة عقلية كلامية. وأما دعوى^(١) أن في المسألة جهتين باحديهما تكون كلامية وهي حيثية اقتضاء العلم الإجمالي لاستحقاق العقوبة وبالآخرى أصولية وهي حيثية انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري باعتبار التوصل بها إلى الترخيص شرعاً في ارتكاب بعض الأطراف أو جميعها وأن الجهة الأولى من مبادي الجهة الثانية. فمندفعة بأن انحفاظ المرتبة من شؤون المجهول تفصيلاً لا من شؤون

(١) كما في كلام المحقق النابيني فده: أجود التقريرات: ٩/٢ - ٤٨.

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

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

٤٦ - قوله «قده»: مما لا يمكن أن يؤخذ فيها... الخ^(١).

قد ذكرنا^(٢) في مباحث الألفاظ أن وجه الاستحالة ليس توقف الحكم على ثبوت موضوعه، فإن ثبوت الموضوع خارجاً يسقط الحكم لا أنه مصحح لعروضه عليه، وثبوتة الذهني غير مقوم لمطلوبيته بل يستحيل ذلك، لأن صفة العلم التي هي مناط الثبوت الذهني لا يعقل أن تكون مقومة لصفة الشوق النفساني المتقومة بمتعلقه، وإلا لزم اتحاد الفعلين في التحصل وهو محال.

فكما أن مقوم صفة العلم نفس الماهية، كذلك مقوم صفة الشوق نفس الماهية، غاية الأمر بنحو فناء العنوان في المعنون، كما حققناه^(٣) في مبحث اجتماع الأمر والنهي وغيره.

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

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

(١) كفاية الأصول / ٢٧٤.

(٢) نهاية الدراية ١: التعليقة ١٦٧.

(٣) نهاية الدراية ٢: التعليقة ١٦٨.

لا بد من أن يكون علة واقعة في أفق النفس وليس إلا الأمر بوجوده العلمي، فالأمر بوجوده الخارجي موقوف على موضوعه، ومتأخر عنه وبوجوده العلمي مأخوذ في الموضوع المتقدم عليه، ووجوده العلمي غير متقوم بوجوده الخارجي، بل بماهيته الشخصية، كما^(١) شرحناه في مبحث أخذ القطع بشخص الحكم في موضوعه، فراجع وتدبر.

وأما شبهة لزوم الخلف من وجه آخر وهو أن فرض نفس اتیان الشيء بداعي أمره ويعنون أنه واجب فرض عدم تعلق الأمر بالمجموع من الشيء وقصد الامتثال وقصد الوجه وفرض تعلق الأمر بالمجموع فرض عدم تعلقه بذات الشيء وهو المراد بأنه يلزم من أخذه في المتعلق عدم أخذه فيه وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال.

فهي مدفوعة بما أشرنا إليه في مبحث أخذ القطع بشخص الحكم في موضوع نفسه^(٢) من أن المأمور به ليس هو المأتي به بداعي أمره بما هو كذلك حتى يلزم منه الخلف، بل الصلاة مثلاً نوع له أصناف وطبيعي له حصص، فالصلاة المأتي بها بداع الأمر حصة وصنف، والصلاة المأتي بها بغيره من الدواعي حصة وصنف آخر، فيمكن تعلق الأمر بذات تلك الحصة وذلك الصنف الملازم لذلك الداعي الخاص، فلم يلزم من الأمر بذات هذه الحصة عدم الأمر بها.

ومنه يعلم أيضاً أن المقيد بما هو ليس مأموراً به حتى لا يكون لذات المقيد أمر، وليس قصد القرية وقصد الوجه مأخوذاً في عرض الصلاة حتى يلزم دعوة الأمر إلى جعل نفسه داعياً ليلزم عليه الشيء لعلية نفسه، بل قصد القرية والوجه غير مأخوذ في المتعلق بأي وجه كان مع قصر الأمر على ما لا ينفك عنها، فتدبر.

(١) التعليقة ٢٧.

(٢) التعليقة ٢٧.

٤٧ - قوله «قدسه»: ولا يكون إخلال حينئذ... الخ^(١).

قد صرح^(٢) «قدس سره» في مبحث الأقل والأكثر من مباحث البراءة والاشتغال بإمكان قصد الوجه غاية وتوصيفاً إجمالاً تارة وتفصيلاً أخرى: فإن كان الجزء الزائد زيادة لم يؤخذ عدما في المركب فقصد الوجه إجمالاً معقول ولا إخلال إلا بالتميز.

وإن كان الجزء الزائد جزء مستحياً ومن أجزاء الفرد كانت طبيعة الواجب منطبقة على الأكثر بتامه وكاله لصدق الطبيعة على الفرد بمشخصاته، فيقصد باتيان الأكثر اتيان الواجب بما هو مفصلاً لا الواجب المردّد بين الأقل والأكثر. أقول: أما قصد الوجه بنحو الغاية الداعية، فلا ريب فيه، لإمكان دعوة الأمر النفسي بما هو وجوب نفسي إلى اتيان متعلقه الذي هو إما تمام الأكثر أو في ضمنه.

وأما قصد الوجه توصيفاً، فليس معناه إتيان الموصوف بأنه واجب خارجاً بإتيان الأكثر كما هو صريح كلامه «قدس سره» حيث قال «رحمه الله» وإتيان الواجب مقترناً بوجهه غايةً وتوصيفاً بإتيان الأكثر بمكان من الإمكان إلى آخره^(٣) لما مر مراراً أن^(٤) الوجوب لا يعرض المأتي به حتى يوصف بعنوان الواجب ليؤتى به مقترناً بوجهه، بل معروض صفة الوجوب هي الطبيعة الفانية في مطابقتها قبل وجودها في الخارج، وأما بعده فيسقط الوجوب فكيف يعرضه. بل المراد من قصد الوجه بنحو التوصيف أنه يتمكن من قصد الصلاة الواجبة بما هي واجبة، فيأتي بمطابقتها في الخارج بإتيان الأكثر.

(١) كفاية الأصول / ٢٧٤.

(٢) كفاية الأصول / ٣٦٥.

(٣) كفاية الأصول / ٣٦٥.

(٤) نهاية الدراية ١: التعليقة ١٦٧. نهاية الدراية ٢: التعليقة ١٦٨. وفي التعليقة المقدمة.

وأما قصد الوجه في الأكثر تفصيلاً إذا كان الزائد جزء الفرد نظراً إلى صدق الطبيعة على الفرد بمشخصاته، فقد بينا في محله أن مشخص الطبيعة في الصلاة وغيرها على حد سواء، والمشخص الاعتباري لا معنى له. إلا أن فضيلة الطبيعة وكماها لا يعد أمراً في قبالتها، فيكون كالمشخص الحقيقي الذي لا يزيد على وجود الطبيعة.

وعليه فنقول: إن صدق الطبيعة على الفرد بمشخصاته مع وضوح أن زيداً انسان بنفسه وبدنه لا بكمه وكيفه ووضعه وأشباهاها بملاحظة أن صحة حمل الانسان على زيد بما هو زيد ليس إلا بلحاظ الاتحاد في الوجود الساري من الشخص إلى الطبيعة النوعية، فإنه مجرى فيض الوجود بمعنى أن هويّة زيد الممتازة بنفسها عن هويّة عمر وحيث إن الوجود عين التعيين والتشخص مطابق الانسان من حيث تفرّد حصة من الطبيعة النوعية في مرتبة ذات هذه الهوية. فالوجود الواحد وجود هذه الحصة بالذات ووجود طبيعي الانسان بالعرض وإلا فكّمه وكيفه ووضعه فرد طبيعي الكم والكيف والوضع ولا يعقل أن يكون فردية فرد لطبيعة مناطاً لفردية شيء آخر لطبيعة أخرى.

فصدق الطبيعي على الفرد بمشخصه الحقيقي وهو الوجود الذي هو التعيين والتشخص صحيح، وصدقه على الفرد بلوازمه من كمه وكيفه ووضعه غير صحيح.

والعناية المصححة في الأول اتحاد الطبيعي وحصته في الوجود وهذه العناية مخصوصة بها كان كذلك من الاتحاد في الوجود الساري، لا في مثل الصلاة وأجزائها المستحبة المكملة لها المغاير لها وجوداً، فتدبر جيداً.

بل لو قلنا باتحاد الأعراض وموضوعاتها في الوجود كما هو المحقق عند جملة من أهل التحقيق، فصدق الطبيعي على الفرد بعوارضه صحيح أيضاً. إلا أن الأجزاء المستحبة ليست كالأعراض بالنسبة إلى المركب

الاعتباري من الأجزاء الواجبة ليكون لها اتحاد في الوجود الساري، فتأمل جيداً.

٤٨ - قوله «قده»: ضعيف في الغاية وسخيف إلى النهاية... الخ^(١).

وجه الضعف أن من يقول باعتبار قصد الوجه إنما يعني الوجه النفسي دون الغيري أو العرضي، إذ منشؤه أن الأغراض القائمة بموضوعات الأحكام واقعاً عناوين لها في نظر العقل، حيث لا يدعن العقل بحسن شيء إلا بما له من الوجه الحسن المنطبق عليه بلحاظ قيام الجهة المحسنة به قيام العرض بموضوعه.

وهذا الفعل بهاله من الوجه العقلي موضوع للحكم الشرعي واقعاً لتنزّه ساحة الشارع عن الأغراض النفسانية والاقتراحات الغير العقلانية.

ومع معلومية الوجه العقلي يجب إتيان الفعل بذلك الوجه حتى يصدر عنه بما هو فعل حسن بالاختيار.

ومع عدم معلوميته يجب إتيانه بالوجه الشرعي المحاذي للوجه العقلي حتى يصدر الحسن بما هو حسن عن هذا الوجه بالاختيار.

ومن الواضح أن الوجه الشرعي المحاذي للوجه العقلي ليس إلا الوجوب النفسي دون الغيري والعرضي أو الجزئية المنتزعة عن كل واحد بلحاظ الوجوب النفسي المتعلق بالكل.

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

ولا يخفى فسادُه: أما أولاً فلما ذكرنا في مسألة النهي عن العبادة أن جزء العبادة من حيث الجزئية للعبادة ليس بعبادة بأي معنى كان، لأن العبادة إما يراد بها العبادة الذاتية أي ما هو حسن بنفسه وبداته، أو يراد بها ما لا يسقط أمره إلا إذا أتى به بداعي أمره، ولا يجب أن يكون جزء العبادة معنوياً بعنوان حسن، بل اللازم تعنون الواجب النفسي الشرعي بالعنوان الحسن العقلي، والجزء مقوم المعنون بالعنوان الحسن لا أنه معنون به، وإلا لكانت الأجزاء واجبات نفسية.

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

وأما ثانياً فلأننا فرضنا أن الجزء عبادة بالمعنى الثاني، إلا أن قصد الوجه ليس من حيث كونه عبادة بأي معنى كان، بل من حيث لزوم قصد العنوان الحسن العقلي بقصد ما يحاذيه من العنوان الشرعي، وليس ذلك إلا المركب المعنون بالعنوان الحسن العقلي الذي تعلق به وجوب نفسي واحد.

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

في تكرار العبادة وما يتعلق به من النقض والإبرام

٤٩ - قوله «قده»: إنها يضر إذا كان لعباً بأمر المولى... الخ^(١).

وذلك إذا فعل استهزاء وسخرية بأمر المولى، فلا يصدر العمل عن داع الهي بل داع شيطاني.

بخلاف ما إذا كان داعيه أمر المولى وكان اللعب والعبث في نحو امتثال أمر المولى وكيفية إطاعته، فإن الفعل على أي حال ينشأ عن داع الهي.

وتحقيق المقام أن المانع، إمّا عدم صدور العمل عن داع الهي بل عن غيره، أو التشريك في الداعي بحيث لا يكون الأمر مستقلاً في الدعوة، أو تعنون الفعل بنفسه بعنوان اللعب، أو تعنون الفعل المأتي بداعي الأمر بعنوان اللعب والكل مفقود:

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

وأما الثاني، فلأن المفروض عدم محرك إلى ذات كل واحد من المحتملات سوى الأمر المحتمل، فلا تشريك في الداعي، وإلا فلو فرض التشريك لم يكن فرق بين الداعي العقلاني وغيره في المسدّة وعدم صدور العمل عن داع الهي مستقل في الدعوة.

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

وأما الرابع، فبان اتصاف المأتي به بداع الأمر بوصف اللعب والعبث بأن يكون الداعي إلى جعل الأمر داعياً غرضاً نفسانياً غير عقلائي، والمفروض أن داعيه إلى امتثال أمر المولى ما هو الداعي في غيره من توقع الثواب أو تحصيل مرضات المولى أو غيرهما.

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

مدفوع بأن المأتي به بداع الأمر أو يقصد التعظيم إننا يكون حسناً بذاته، بمعنى أنه لو خلى ونفسه يندرج تحت عنوان الانقياد للمولى وعنوان الاحسان إليه، لا أن حسنه كحسن العدل والاحسان ذاتي لا يتخلف عنه.

بل التعظيم في مورد يعرف به المولى فيقتل اساءة اليه ولو مع حفظ عنوانه، كانهفاظ عنوان الصدق في المهلك للمؤمن، مع أن الصدق حسن بذاته بذلك المعنى فلو فرض اتصاف المأتي به بداع الأمر بعنوان اللعب من حيث كون داعي الداعي غرضاً شهوانياً نفسانياً لا يصدر ممدوحاً عليه بل مذموماً عليه.

ومن جميع ما ذكرنا يتضح أيضاً أن الداعي إلى تحصيل اليقين باطاعة الأمر أيضاً هو الداعي في غير هذا المورد وهو اسقاط العقاب في وجدان العقل مثلاً.

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

توضيحه أن لتحصيل اليقين باطاعة الأمر طريقان:

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

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

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

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

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

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

وربما يقال^(١): بلزوم تقديم الامتثال التفصيلي على الإجمالي لا من حيث اعتبار قصد الوجه، بل من أجل عدم استقلال العقل بحسن الامتثال الإجمالي، إلا مع عدم التمكن من الامتثال التفصيلي، نظراً إلى أنه يجب الانبعاث عن شخص أمر المولى وإرادته مع امكانه، وأن الانبعاث فيما نحن فيه انبعاث عن احتمال البعث ومرتبة الأثر متأخرة عن مرتبة العين، وأنه مع الشك في ذلك لا مجال، إلا للاشتغال لا البراءة، وإن قلنا بها في مثل قصد الوجه، إذ الشك هنا في كيفية الاطاعة الموكولة إلى حكم العقل، لا فيما يمكن اعتباره شرعاً ولو بأمر آخر، فليس هنا مجعول شرعي مجهول حتى يحكم برفعه.

(١) القائل هو المحقق الثاني قدس سره أجود التقريرات: ج ٤٤/٢.

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

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

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

فصورة البعث الحاضر في النفس سواء كانت مقرونة بالتصديق العلمي أو بالتصديق الظني أو بالتصديق الاحتمالي هي الداعية بالذات ومطابقه في الخارج داع بالعرض.

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

وإن لم يكن مطابقة كان الانبعاث عن مجرد الصورة.

والأول اطاعة حقيقية والثاني انقياد محض، فالاتيان بالمحتملين متضمن للانبعاث عن شخص البعث قطعاً.

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

في الأمارات الغير العلمية

٥٠ - قوله «قدسه»: بيان ما قيل باعتباره من الأمارات... الخ^(١).

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

وتوهم أن جعل الظن عنواناً لهذا المقصد كي يعم الجميع غير صحيح. لظهور الظن في الفعلي، مع أن المبحوث عنه في غير مباحث الظن الانسدادي ظنون نوعية.

مدفوع بأن معنى ظهور الظن في الفعلي ظهوره في معنى ثبوتي والمعنى الثبوتي مطابقه حيثية ذاته حيثية طرد العدم وهو لا ينافي كون الأسباب مفيدة له، بطبعها وبنوعها لولا الموانع، فالشخصية والنوعية من أوصاف أسبابه لا من أوصافه، وظهوره في ماله مطابق فعلي لا يكون إلا بالقرينة كما لا يخفى.

نعم الحجية والاعتبار في الأمارات وصف لها بحال نفسها، فلو جعل الظن عنواناً لهذا المقصد كان الوصف بحال متعلقه أعني سببه، فتدبر جيداً.

ومما ذكرنا تبين أنه لا جامع بين الأمارات والظن بما هو، فلا بد جعل^(٢) الأمارات باباً، وجعل الظن بما هو باباً آخر.

وليعلم أيضاً أن ما ذكره «قدس سره» هنا عنواناً لموضوع هذا المقصد لا ينطبق عليه شيء من التقسيمين اللذين ذكرهما في أول القطع^(٣)، إذ بناء على تقسيمه الأول ينبغي البحث عن لواحق القطع بالحكم الظاهري الفعلي ولو بالبحث عن سببه وأنه يتولد من الأمانة شرعاً أم لا، وبناء على تقسيمه الثاني

(١) كفاية الأصول / ٢٧٥.

(٢) هكذا في النسخة المطبوعة والمخطوطة بغير خط المصنف، لكن الصحيح: فلا بد من جعل ...

(٣) كفاية الأصول / ٢٥٧.

فالموضوع هناك هو الطريق المعتمر، فالبحث عن اعتباره هنا بحث عن ثبوته، لا عن ثبوت شيء له، ولذا قلنا^(١) هناك إن اللازم جعل الطريق الناقص موضوعاً حتى يصح البحث عن اعتباره شرعاً هنا، فراجع.

٥١ - قوله «قده»: لا ريب في أن الأمانة الغير العلمية ليس

كالقطع... الخ^(٢).

قد عرفت في أوائل^(٣) مبحث القطع معنى حجبة القطع بنحو العلية. وبجمله أن انكشاف التكليف الفعلي حقيقة له دخل بنحو الشرطية في استحقاق العقاب المترتب على مخالفة التكليف المعلوم المنطبق عليه عنوان هتك حرمة المولى وغيره من العناوين القبيحة بالذات أي الموجبة لاستحقاق الذم والعقاب.

فدخل القطع في استحقاق العقوبة بنحو الشرطية جعلي عقلائي، بدهة أن استحقاق الذم والعقاب عقلاً ليس مما اقتضاه البرهان، بل هو داخل في القضايا المشهورة الميزانية التي تطابقت عليها آراء العقلاء حفظاً للنظام وابقاء للنوع.

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

نعم، العلم من علل قوام الموضوع المحكوم بالتقييح العقلاني، فإن الموضوع مؤتلف من المخالفة والتكليف والعلم وفعلية وصفه^(٤) بفعلية الموصوف.

(١) التعليق ٥.

(٢) كفاية الأصول / ٢٧٥.

(٣) التعليق ٧.

(٤) والصحيح وصف.

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

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

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

مع أن الكلام في الحكم بالاستحقاق لا في فعلية الذم والعقاب. ومنه تعرف أن حجية القطع ليست حكماً آخر من العقلاء في خصوص القطع، بل الظلم قبيح عند العقلاء، ولا ينطبق إلا على مخالفة التكليف المنكشف تمام الانكشاف، وحيث إن القطع حقيقته^(١) نورية محضة يتحقق به موضوع الحكم العقلي^(٢) قهراً، فينطبق عليه حكمه.

وحيث إن الظن ليس حقيقته^(٣) نورية محضة فلذا لا يتحقق به موضوع الحكم الفعلي بنفسه إلا بعناية زائدة من الشرع أو العقل.

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

٥٢ - قوله «قدسه»: ولا سقوطاً وإن كان ربما يظهر... الخ^(٤).

ظاهره وجود القول بسقوط الواقع بالظن بسقوطه وحجية هذا الظن والظاهر أن مراده «قدس سره» ما أفاده المحقق الخوانساري «قدس سره» في باب الاستصحاب، حيث قال: إذا كان أمر أو نهي بفعل إلى غاية معينة مثلاً

(١) كذا في المطبوع والمخطوط بغير خط المصنف قده، والصحيح: حقيقة.

(٢) كذا في المطبوع والمخطوط بغير خطه قده، والصحيح: الفعلي.

(٣) كذا في المطبوع والمخطوط بغير خط المصنف قده، والصحيح: حقيقة.

(٤) كفاية الأصول / ٢٧٥.

ف عند الشك في حدوث تلك الغاية لو لم يمثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج من العهدة، وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال إلى آخره^(١) فإن ظاهره كفاية الظن بسقوط الواقع بعد العلم بثبوته. وإلا لقال لو لم يمثل التكليف المذكور لم يحصل القطع بالخروج عن العهدة والله العالم.

٥٣ - قوله «قدسه»: في بيان امكان التعبد بالأمانة... الخ^(٢).

ظاهره كما يدل عليه تنمة العبارة أن الامكان المبحوث عنه هنا هو الامكان الوقوعي، أي ما لا يلزم من فرض وقوعه ولا وقوعه محال في قبال الامكان الذاتي أي ما كان بالنظر إلى نفس ذاته لا اقتضاء بالنسبة إلى الوجود والعدم، أي ما ليس بذاته ضروري الوجود ولا ضروري العدم.

ويقابلها الوجوب والامتناع الذاتيان والوقوعيان فرب ممكن بالذات واجب الوقوع كالمعلول الأول للعلة الأولى الواجبة بالذات، فان وجوبه^(٣) الذاتي من حيث العلية يقتضي ضرورة وجود معلوله دون ساير المعاليل لسائر العلل، فانها واجبة بالغير لا أنها واجبة الوقوع حيث يلزم من فرض لا وقوعها محال. ومنه علم أن الوجوب بالغير والامتناع بالغير غير الوجوب الوقوعي والامتناع الوقوعي، وربّ ممكن بالذات ممتنع الوقوع كصدور معلولين من العلة الأولى البسيطة بذاتها، فانها في حد ذاتها ممكنان، إلا أن لازم وقوعهما تركب العلة الأولى من خصوصيتين ذاتيتين والمفروض بساطتها في ذاتها.

وعن بعض اجلة العصر^(٤) أن المراد عن^(٥) المحذور العقلي الذي فرض

(١) مشارق السموس / ٧٦.

(٢) كفاية الأصول / ٢٧٥.

(٣) والصحيح: وجوبها ومعلولها.

(٤) درر الفوائد / ٣٤٩.

(٥) في المصدر من المحذور.

عدم لزومه في الامكان الوقوعي إنما هي الموانع العقلية لا عدم المقتضي، لأنه لو كان المراد أعم من المقتضي وعدم المانع لكان العلم بالامكان في شيء مساوفاً للعلم بوجوده.

أقول: هذا خلط بين الامتناع الوقوعي والوجوب الوقوعي والامتناع بالغير والوجوب بالغير وعدم العلة التامة سواء كان بعدم المقتضي أو بوجود المانع يوجب امتناع المعلول امتناعاً بالغير، كما أن وجوب وجود المعلول بوجود علته التامة وجوب بالغير.

نعم إذا فرض امتناع المقتضي أو وجوب المانع كان امتناع المعلول امتناعاً وقوعياً.

ومنه تعرف أنه مع فرض وجود العلة التامة يجب وجود المعلول، كما أنه مع عدمها يمتنع وجوباً وامتناعاً بالغير، وليس في قبيل الوجوب بالغير والامتناع بالغير امكان بالغير كما يتصور في قبيل الوقوعيين منها امكان وقوعي، إذ ما كان امكانه بالغير فهو في حد ذاته واجب أو ممتنع، ويستحيل انقلابه عما هو عليه بذاته بسبب الغير.

إذا عرفت ما ذكرناه، فاعلم أن المعروف أن الامكان المتنازع فيه هنا هو الامكان الوقوعي نظراً إلى أنه لا يتوهم أحد من العقلاء أن التعبد بالظن بذاته يأبى عن الوجود كاجتماع النقيضين.

إلا أنه ليس بذلك الواضح، فإن التعبد بالظن إذا كان معناه جعل الحكم المائل، فجعل المثل في مورد وجود المثل أو الضد واقعاً عين الجمع بين المثليين أو الضدين في موضوع واحد، لا أنه يلزم من إيجاد المثل في مورد الابتلاء بالمثل جمع بين المثليين غير إيجاد المثل في موضوع مبتلى بمثله.

نعم إن كان التعبد بالظن معنى لازمه جعل حكم مماثل لا عينه، فحينئذ لازمه الجمع بين المثليين كما سيجيء في تحقيق حقيقة دليل التعبد.

٥٤ - قوله «قده»: وليس الامكان بهذا المعنى بل مطلقاً... الخ^(١).

الاطلاق بلحاظ الامكان الذاتي.

وتحقيق القول في المقام أن الشيء: تارة يطلب فيه الجزم به كما في أصول العقائد والمعارف اليقينية، بناء على اعتبار اليقين فيها دون مجرد عقد القلب والبناء على ثبوتها، فمثله لا يعقل الجزم بثبوتها إلا مع الجزم بامكانه. فلا يجامع احتمال الاستحالة.

وأخرى يطلب منه الجري على وفقه والعمل على طبقه دون الجزم بتحقيقه كالحكم العملي، ومنه التعبد بالظن، فانه لا يعتبر فيه الجزم بثبوتها لثلا يجامع احتمال استحالته، فمثله يكفي فيه مجرد وجود الحجة على ثبوتها.

فالدليل المتكفل لحجية الخبر مثلاً سواء كان ظاهر الكتاب أو الأخبار المتواترة معنى أو سيرة العقلاء مع عدم ردع الشارع عنها يكون حجة على حجية الخبر من دون منافاة لاحتمال الاستحالة، إذ الحجة لا يزاحمها إلا الحجة، واحتمال الاستحالة ليس بحجة.

فاتضح أن مستند الكفاية ليست القاعدة الموروثة عن الشيخ الرئيس حتى يقال: إن الغرض مجرد عدم الانكار دون الاعتقاد.

كما أنه اتضح أن وجه الكفاية ليس حكماً جديداً من العقلاء في الحكم بالامكان ما لم يتم في الوجدان على استحالته برهان كما هو ظاهر شيخنا العلامة الأنصاري^(٢) «قدس سره» وبعض أجلة المعاصرين^(٣) رحمه الله، لما يرد عليه ما أفاده المصنف قدس سره في المتن.

بل الوجه ما مر من كفاية وجود الحجة على حجية الخبر مثلاً حيث لا

(١) كفاية الأصول / ٢٧٦.

(٢) فرائد الأصول المحشى ١: ٤٥.

(٣) وهو المحقق الهمداني قده. تعليقه المطبوعة بانضمام فرائد الأصول: ١٧.

يطلب من الحجية اليقين بها بل الجري على وفقها.
كما أنه ظهر مما ذكرنا أن هذا الوجه مختص بما إذا كان المورد من
العمليات دون الاعتقادات.

فتصحح ما صدر عن بعض المتكلمين من التمسك بأصالة الامكان
لتصديق ما ورد في المعاد الجسماني وأشباهه بمثل ما ذكرنا غير صحيح، إذ
المطلوب فيه الاعتقاد واليقين دون العمل كي يكون الظهور حجة فيه وكى لا
يمنع عن حجّيته احتمال الاستحالة.
مع أن ما ذكرنا مرجعه إلى أصالة الظهور ونحوه، والمرجع في كلامهم
ومرامهم إلى أصالة الامكان استناداً إلى القاعدة الموروثة من الحكماء.

في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري

٥٥ - قوله «قده»: والجواب أن ما ادعى لزومه إما غير
لازم... الخ^(١).

تحقيق الجواب أن حقيقة الحكم خصوصاً في الأحكام الشرعية عبارة عن
البعث والزجر أعني الانشاء بداعي جعل الداعي من دون لزوم ارادة أو كراهة
بالنسبة إلى فعل المكلف في المبدأ الأعلى، ولا في سائر المبادي العالية، بل في
مطلق من كان بعثه أو زجره لأجل صلاح الغير.

بداهة أن الشوق النفساني لا يكون إلا لأجل فائدة عائدة إلى جوهر
ذات الفاعل أو إلى قوة من قواه، وإلا فحصول الشوق الأكيد بالاضافة إلى
الفعل على حد المعلول بلا علة، وإنما يتصور الشوق الأكيد إلى فعل الغير إذا

(١) كفاية الأصول / ٢٧٧.

كان ذا فائدة عائدة إلى المرید إياه.

وحيث إن أفعال المكلفين لا يعود صلاحها وفسادها إلا إليهم، فلذا لا معنى لانقذاح الإرادة في النفس النبوية والولوية فضلاً عن المبدأ الأعلى. مع اختصاصه تعالى بعدم الإرادة التشريعية من جهة أخرى تعرضنا لها^(١) في مبحث الطلب والإرادة مستوفى، ولعلنا نشير إليها عما قريب إن شاء الله تعالى.

وأما الإرادة المتعلقة بنفس البعث والزجر، فهي إرادة تكوينية لتعلقها بفعل المرید لا بفعل المراد منه، ولا ترد على ما ورد عليه البعث كما لا يخفى. وعليه فليس بالنسبة إلى فعل المكلف إرادة أصلاً فضلاً عن الإرادتين، بل لو فرضنا انبعثت الإرادة التشريعية عن فائدة عائدة إلى المراد منه لم يلزم ثبوت إرادتين تشريعتين، لما مر مراراً من أن الشوق ما لم يصل إلى حد ينبعث عنه العضلات أو ينبعث منه البعث الحقيقي لا يكاد يكون مصداقاً للإرادة التكوينية أو التشريعية، وسيأتي إن شاء الله تعالى عدم مصداقية الانشاء الواقعي للبعث الحقيقي، فكما لا بعث حقيقي واقعاً لا إرادة تشريعية واقعاً. وأما الكلام في اجتماع المثليين أو الضدين من حيث الحكم المجعول واقعاً وظاهراً، فاعلم أن البعث والزجر ليسا جعل ما يدعو إلى الفعل أو الترك بالضرورة، بدهاة دخالة إرادة العبد واختياره في حصول أحدهما، بل المعقول كما نبهنا، عليه سابقاً جعل ما يدعو بالامكان.

وقد عرفت أن الانشاء بداعي جعل الداعي الذي هو تمام ما بيد المولى لا يعقل أن يتصف بصفة الدعوة إمكاناً، إلا بعد وصوله إلى العبد بنحو من أنحاء الوصول، ضرورة أن الأمر الواقعي وإن بلغ ما بلغ من الشدة والقوة لا يعقل

(١) نهاية الدراية ١: التعليقة ١٥٦.

أن يتصف بصفة الدعوة ويوجب انقداح الداعي في نفس العبد وإن كان في مقام الانقياد ما لم يصل إليه.

فلا يعقل أن يكون الانشاء بالداعي المزبور داعياً بالامكان إلا بعد وصوله حتى يكون بحيث يترتب على مخالفته العقاب ليكون محققاً للدعوة على أي تقدير، فمجرد الالتفات والاحتمال لا يصحح الدعوة على أي تقدير، ويخرج من الامكان إلى الوجوب إذا خلا العبد عن منافيات العبودية.

ومن الواضح أن التضاد والتماثل بين البعثين والزجرين والبعث والزجر فان استحالة داعيين متماثلين أو متضادين إنما هي مع وجود الموجب لهما، والمفروض أن الأمر الواقعي الغير الواصل لا يوجب الدعوة، فلا منافي للبعث والزجر الحقيقيين على طبق الأمانة المتضمنة للتكليف أو الترخيص على خلاف الحكم الواقعي، فالأمر في الأحكام الظاهرية من قبيل المقتضى وفي الواقعية من قبيل اللا اقتضاء.

وينطبق هذا التوجيه على ما هو المشهور من كون الأحكام الظاهرية مطلقاً أحكاماً حقيقية بخلاف بعض التوجيهات الآتية، والفرق بينه وبين حمل الحكم الظاهري على الفعلي والواقعي على الانشائي المحض لا يكاد يخفى، كما سنوضحه إن شاء الله تعالى.

٥٦ - قوله «قده»: والحجية المجعولة غير مستتبعة

لانشاء... الخ^(١)

توضيح المقام أن الحجية بمعنى الوساطة في الإثبات تارة تلاحظ بالإضافة إلى الواقع وأخرى بالإضافة إلى أثر الواقع، وحيث إن اثبات الواقع حقيقة غير معقول فلا محالة يراد اثبات الواقع عنواناً.

والوساطة بكل من الوجهين إما مجعولة بالاستقلال، فيكون^(١) وساطة اعتبارية وإما مجعولة بتبع جعل حكم طلبي، فتكون وساطة انتزاعية، فقواه الخبر حجة مثلاً اظهار لا اعتبار وساطته، وقوله صدق العادل مثلاً جعل للحكم على طبق المؤدى بعنوان أنه الواقع، فالخبر واسطة في اثبات الواقع العنواني ومصحح انتزاع هذه الوساطة ذلك الحكم المزبور بالعنوان المذكور.

كما أن الحجية بمعنى الوساطة في تنجز الواقع تارة تثبت اعتباراً بقوله الخبر حجة، وأخرى تثبت انتزاعاً بقوله صدق إذا أنشأ بداعي تنجيز الواقع. فنقول أما الحجية المجعولة بالاستقلال اعتباراً، فهي: إما اعتبار المنجزية للواقع كما لا يأبى عنه عبارة الكتاب.

وإما اعتبار وصول الواقع بالخبر ومحورية الخبر.
وإما اعتبار نفس مفهوم الحجية وهو كون الشيء بحيث يصح الاحتجاج به.

أما الأولى: فإن أريد جعل الخبر موجباً للعقوبة على مخالفة الواقع المخبر به فهو كجعل العقاب ابتداءً على مخالفة ما قام عليه الخبر، فإنه أيضاً يصح انتزاع الحجية بمعنى المنجزية والموجبية للعقاب.

وكلاهما غير معقول، إذ لا عقاب على مخالفة الواقع مع عدم الحجية عليه عقلاً أو شرعاً، فجعل الحجية بنفس جعل العقاب المتوقف على وجود الحجية دوري.

وإن أريد من المنجزية جعل حيثية يترتب عليها تنجز الواقع، فالكلام في تلك الحيثية.

إلا أن التعبير بالمنجزية لا يأبى عن جعل حيثية يترتب عليها الوقوع في تبعة المخالفة، فإن التنجيز ليس إلا إتمام العمل وجعل الواقع على حد يترتب

(١) هكذا في المطبوع والمخطوط بغير خط المصنف قده، والصحيح: فتكون، كما في العبارة الآتية.

على مخالفته العقوبة.

وأما الثاني وهو اعتبار الوصول والإحراز ونحوهما، فقد مر بعض الكلام فيه في بحث القطع الموضوعي والطريقي^(١) وملخص القول فيه أن اعتبار الوصول: إما بعنوان تنزيل الوصول الظني منزلة الوصول القطعي.

وإما بعنوان تحقيق الموضوع لأثر الوصول.

فإن كان المراد هو التنزيل فمقتضاه جعل أثر المنزل عليه للمنزل، وهو إما جعل الحكم المماثل، أو جعل التنجيز الذي لا يقول بشيء منها من يقول باعتبار الوصول كما مر سابقاً^(٢).

وإن كان المراد هو تحقيق الموضوع فمقتضاه أن يكون الأثر العقلي مرتباً على الأعم من الوصول الحقيقي والاعتباري.

مع أنه ليس ترتب الأثر على الوصول من باب ترتب الحكم الكلي على الموضوع الكلي بنحو القضايا الحقيقية حتى يكون القطع من أفرادها المحققة الوجود والظن مثلاً من أفرادها المقدرة الوجود التي يحققها الشارع باعتباره وصولاً.

بل هذا الأثر إنما أستفيد من بناء العقلاء عملاً على المؤاخذة على التكليف الواصل قطعاً أو الواصل بخبر الثقة.

ففي مالا بناء عملي لهم على اتباعه لا معنى لتحقيق الموضوع. وفيما كان لهم بناء عملي كخبر الثقة لا حاجة إلى اعتباره لترتيب ذلك الأثر إلا بعنوان الإمضاء.

ولا معنى لإمضاء الاعتبارات إلا باعتبار ياتل ذلك الاعتبار وترتيب أثر

(١) التعليقة ٢٦.

(٢) في التعليقة ٢٦.

يوافق ذلك الأثر، وإلا فترتب الأثر العقلاني لا يتوقف إلا على بناءهم واعتبارهم لا على اعتبار الشارع، فتدبره جيداً، وسيجيء إن شاء الله تعالى تنمة الكلام.

وأما الثالث وهو اعتبار نفس معنى الحجية، فتوضيح القول فيه أن الحجية مفهوماً ليست إلا كون الشيء بحيث يصح الاحتجاج به. وهذه الحيثية: تارة تكون ذاتية غير جعلية كما في القطع، فإنه في نفسه بحيث يصح به الاحتجاج للمولى على عبده.

وأخرى تكون جعلية إما انتزاعية كحجية الظاهر عند العرف وحجية خبر الثقة عند العقلاء، فإنه بملاحظة بنائهم العملي على اتباع الظاهر وخبر الثقة والاحتجاج بهما يصح انتزاع هذه الحيثية من الظاهر والخبر.

وأما اعتبارية كقوله عليه السلام هم حجتي عليكم وأنا حجة الله فإنه جعل الحجية بالاعتبار.

والوجه في تقديم هذا الوجه على سائر الوجوه - مع موافقته لمفهوم الحجية فلا داعي إلى اعتبار أمر آخر غير هذا المفهوم - هو أن المولى إذا كانت له أغراض واقعية وعلى طبقها أحكام مولوية، وكان إيكال الأمر إلى علوم الغيب موجباً عنوات أغراضه الواقعية، إما لقلّة علومهم، أو لكثرة خطئهم، وكان إيجاب الاحتياط تصعباً للأمر منافياً للحكمة وكان خبر الثقة غالب المطابقة، فلا محالة يعتبر الخبر بحيث يصح الاحتجاج به.

وكل تكليف قام عليه ما يصح الاحتجاج به اعتباراً من المولى كان مخالفته خروجاً عن زيّ الرقية ورسم العبودية وهو ظلم على المولى والظلم مما يذم عليه فاعله.

ولا حاجة بعد تلك المقدمات إلى اعتبار الخبر وصولاً وإحرازاً؛ إذ لو لم تكن تلك المقدمات لم يجد اعتبار الوصول، إذ كل اعتبار لابد من أن ينتهي إلى حقيقة تقتضي ذلك الاعتبار.

وإذا كانت هذه المقدمات كفى اعتبار الخبر بحيث يحتاج به من دون لزوم توسط اعتبار آخر.

وكفى بهذا شاهداً ملاحظة حجية الظاهر وخبر الثقة عند العرف والعقلاء، فإن تلك المقدمات تبعثهم على العمل بالظاهر والخبر، لا أنها تقتضي اعتبار الوصول والإحراز منهم جزافاً للعمل بالظاهر والخبر. هذا كله في الحجية المجعولة بالاستقلال.

وأما المجعولة بالتبع، فتارة يراد بها الوساطة في إثبات الواقع عنواناً، وأخرى الوساطة في إثبات الواقع بعنوان آخر، وثالثة الوساطة في تنجز الواقع: فنقول: أما الوساطة في إثبات الواقع عنواناً، فهي يجعل الحكم على طبق المؤدى بعنوان أنه الواقع كما هو مقتضى ظاهر التصديق وأنه الواقع، فهو حكم مماثل للواقع الذي قام عليه الخبر، لكنه لا بما هو بل بما هو الواقع، فوصوله بالذات وصول الواقع عنواناً وعرضاً.

وأما الوساطة في إثبات الواقع بعنوان آخر، فهي بجعل الحكم المائل بداعي إيصال الواقع بعنوان آخر بمعنى أن وجوب صلاة الجمعة وإن لم يصل بعنوانه، لكنه وصل بعنوان كونه مما قام عليه الخبر، نظير ما إذا قيل أكرم زيداً وحيث لم يعرفه يقال: له أيضاً بداعي جعل الداعي أكرم جارك، فالغرض من جعل الداعي إيصال الجعل الأول بعنوان آخر.

وأما الوساطة في تنجز الواقع، فهي كما إذا قال صدق العادل بداعي تنجيز الواقع بالخبر، فالأولان إنشاء بداعي جعل الداعي، والثالث إنشاء

بداعي تنجيز الواقع، وسيأتي إن شاء الله تعالى الاشكال في الثالث.

وأما الأولان، فربما^(١) يشكل بأن الحجية إذا كانت منتزعة من جعل الحكم التكليفي نظير الجزئية والشرطية المنتزعة من تعلق الحكم بالمركب والمقيد لزم دوران الحجية مدار بقاء الحكم التكليفي كما هو شأن الأمر الانتزاعي ومنشأ انتزاعه، مع أن الحكم التكليفي يسقط بالعصيان والخبر لا يسقط عن الحجية، كما أن الجزئية بمعنى كون الشيء بعض المطلوب يدور مدار بقاء المطلوبة، فإذا سقط الطلب ليس ذات الجزء موصوفاً بالجزئية للمطلوب فعلاً.

ويندفع بأنه: إن لوحظ الدليل المتكفل للحكم الكلي المرتب على الموضوع الكلي فهو باق ما لم ينسخ كما هو شأن القضايا الحقيقية، فالحجية المنتزعة من هذا الجعل الكلي الذي لا يزول بالعصيان كذلك.

وان لوحظ الحكم الفعلي بفعلية موضوعه فهو وإن كان يسقط بالعصيان إلا أن الاشكال لا يختص بالحجية المنتزعة من الحكم التكليفي بل الحجية الفعلية بمعنى الوصول الاعتباري كذلك، إذ مع سقوط الحكم على أي حال لا معنى لفعلية اعتبار وصول الواقع، كما لا معنى لاعتبار منجزية الخبر فعلاً.

نعم ما لا يسقط أصلاً سواء لوحظ الحكم الكلي أو الفعلي هي الحجية بمعنى كونه مما يحتج به المولى، فان مورد الاحتجاج فعلاً هو في وعاء العصيان، فالخبر، أول قيامه على الحكم مما يصح الاحتجاج به عند المخالفة ولا يسقط عن هذا الشأن، وهذا من الشواهد على أن الحجية بهذا المعنى الصالح للبقاء، فتدبر جيداً.

إذا عرفت ما ذكرناه في معنى الحجية الاعتبارية والانتزاعية، فاعلم أن

(١) المسائل هو المحقق النائيني فده، أجود التقريرات: ٧٦:٢.

الحجية المجعولة بالاعتبار حيث إنها أمر وضعي ليس بينه وبين الحكم الواقعي تماثل ولا تضاد.

وأما الحجية المجعولة بجعل الانشاء الطلبي، فالإنشاء بداعي تنجيز الواقع على فرض معقوليته أيضاً ليس مماثلاً ولا مضاداً للحكم الحقيقي أي البعث والزجر بالحمل الشائع وإن اشتركا في مفهوم البعث النسبي الإنشائي، إلا أن أحدهما بعث بالحمل الشائع والآخر تنجيز بالحمل الشائع.

وأما الانشاء بداعي جعل الداعي سواء كان على طبق المؤدى بعنوان أنه الواقع أو على طبق المؤدى بداعي إيصال الواقع بعنوان آخر، فنفي الممانلة والمضادة مبني على ما قدمناه في الحاشية المتقدمة من عدم اتصاف الحكم الواقعي بكونه بعثاً وزجراً بالحمل الشائع إلا بعد وصوله، ولا تماثل ولا تضاد إلا بين البعثين بالحمل الشائع أو بين بعث وزجر بالحمل الشائع لا بينها بالوجود الإنشائي، وسيأتي إن شاء الله تعالى بقية الكلام.

٥٧ - قوله «قده»: وأما فتوى مصلحة الواقع أو إلقاء^(١)... الخ^(٢).

وذلك لأنها ليسا من العناوين القبيحة بالذات بل من العناوين المقتضية، فاذا وجد فيهما جهة أقوى كان الحسن أو القبح تابعاً لتلك الجهة.

ولزوم التدارك من الخارج غير مجد في ارتفاع صفة القبح، إذ التدارك من الخارج لا يكون من جهات التعبد بالأمانة، كي ينقلب عما هو عليه من صفة القبح.

واشتمال المؤدى على مصلحة يتدارك بها خلف على فرض الطريقة.

(١) في المصدر: أو الإلقاء.

(٢) كفاية الأصول / ٢٧٧.

مع أنه غير لازم إلا لاتصاف التعبد بصفة الحسن وهو غير موقوف على وجود ما يتدارك به، لإمكان جهة أخرى في نفس التعبد، كما إذا كان في التعبد به صرف العبد عن تحصيل العلم الذي في كلفة ومفسدة غالبية على ما يفوته من المصلحة أو ما يقع فيه من المفسدة.

فجهة الحسن في التعبد الصارف عن تحصيل العلم أقوى من جهة القبح لتفويت مصلحة الواقع أو للإلقاء في المفسدة.

ومما ذكرنا تقدر على دفع شبهة لزوم نقض الغرض من التعبد بالظن.

توضيحه: أن المراد بالغرض إن كان الغرض من الواجب والحرام أي المصلحة والمفسدة، فمرجع الاشكال إلى لزوم تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة وقد عرفت الجواب.

وإن كان المراد الغرض من الإيجاب والتحریم أي البعث والزجر أي جعل الداعي إلى الفعل أو الترك، فهي شبهة قوية.

والجواب عنها أن مفاد دليل التعبد: إن كان حكماً طريقياً، فمن الواضح أن تنجيز الواقع يؤكد جعل الداعي، والتعذير عن مخالفة الواقع ليس منافياً لجعل ما يمكن أن يكون داعياً بالفعل، لأن جعل المكلف معذوراً في المخالفة لا يسقط ما يمكن أن يكون داعياً عن إمكان دعوته حقيقة، ولذا لو حصل له العلم به من باب الاتفاق لم يكن مانع عن فعلية دعوته.

وبالجمله كون المكلف معذوراً وإن كان يوجب عدم قيامه مقام تحصيل العلم حتى يتحقق فعلية ما يمكن دعوته، لكنه يمنع عن فعلية الدعوة لا عن إمكان الدعوة، وما هو شأن البعث جعلاً ما يمكن أن يكون داعياً لا جعل ما هو داع بالفعل.

وإن كان مفاد الدليل حكماً حقيقياً كالحكم الواقعي، فالاشكال إنما يرد:

إذا كان الغرض من الواجب بحد يوجب قيام المولى مقام جعل الداعي وإيصاله ليتحقق الدعوة بالفعل ولو بالأمر بالاحتياط أو بنصب طريق موافق.

أو إذا كان الغرض بحد بحيث إذا وصل عادة يكون الأمر محرماً، فإن جعل الداعي الواصل إلى خلافه سد باب وصوله العادي^(١)، ففي هاتين صورتين يلزم نقض الغرض.

نعم إذا كان جعل الداعي المخالف في فرض عدم وصول العادي^(٢) للحكم الواقعي فلا يلزم نقض الغرض في هذه الصورة.

وأما إذا لم يكن الغرض بذلك الحد بل بحد يوجب قيام المولى مقام جعل الداعي بحيث لو اتفق العلم به لكان محرماً فحينئذ لا يمنع مثل هذا الغرض عن جعل الداعي إلى خلافه، فإن جعل الداعي إلى الخلاف لا يمنع من اتفاق حصول العلم به حتى يكون نقضاً للغرض.

وكون الغرض بهذا الحد كما يكون تارة لضعف اقتضائه في ذاته كذلك قد يكون لابتلائه بمزاحم أقوى، فانه إذا كان في تحصيل العلم مفسدة غالبية على مصلحة الواقع الذي اخطأ عنه الطريق، فلا محالة لا يكون البعث المنبعث عن مثل هذه المصلحة المزاحمة لغرض جعل الداعي بنحو يجب على المولى إيصاله، ولا بنحو مرهون بوصوله العادي، بل بنحو مخصوص بوصوله من باب الإتفاق، فإنه الذي لا كلفة فيه ولا مفسدة فيه، فتدبر جيداً.
هذا كله بناء على الطريقة المحضة.

وأما على الموضوعية والسببية، فلا يلزم تفويت المصلحة، إلا أن الكلام في الالتزام بالمصلحة على نحو لا يلزم منه التصويب، والشيخ الأعظم «قدس سره»

(١) في النسخة المطبوعة: وصول العادي والصحيح ما أثبتناه.

(٢) كذا في النسخة المطبوعة، لكن الصحيح: عدم الوصول العادي.

في فرائده جعل السببية على وجود ثلاثة وحكم بأن لازم وجهين منها هو التصويب الباطل. ولا يلزم في الوجه الثالث تصويب^(١).

وقبل الشروع فيما أفاده «قدس سره» ينبغي التنبيه على مقدمة وهي أن الواجب الواقعي إن كان هي الظهر مثلاً وقامت الأمانة على وجوب الجمعة والتزمتا بسببية الأمانة والمصلحة في مؤداها فالمصلحتان إما متغايرتان وجوداً فقط وإما متضادتان وجوداً وإما متسانختان.

فإن كانتا متغايرتين فقط من دون مضادة، فحيث إن المفروض وحدة الفريضة في الوقت وأنه لا يجب فعلاً فريضتان في وقت واحد، فلا محالة يقع التزاحم بين الملاكين.

وحيث إن المفروض فعلية وجوب الجمعة بقيام الأمانة عليه فيعلم منه أن مصلحتها أقوى تأثيراً من مصلحة الواقع، فيزول الحكم الواقعي وهو التصويب، لأن لازمه دوران بقاء الحكم الواقعي وتأثير مصلحته فيه مدار عدم قيام الأمانة المخالفة على حد التصويب اللازم من دوران الحكم الواقعي مدار قيام الأمانة عليه.

غاية الأمر أن الحكم لا ثبوت له حتى بثبوت المقتضى في هذا الشق دون الشق المتقدم، فإن مجرد المزاحمة في التأثير لا يقتضي سقوط الملاك بنفسه بل سقوطه عن التأثير فقط.

إلا أن التحقيق أن فرض التزاحم فرض أمر غير معقول، لأن تزاحم الملاكين المقتضيين لجعل الحكم فرع تنافي مقتضاها، ومقتضاها غير متنافيين إلا بملاحظة انتهاء الجعليين إلى حكمين فعليين، مع أن أحد الحكمين بنفسه وبملاكه مرتب على عدم وصول الحكم الواقعي.

(١) فرائد الأصول المحشى: ٥١/١.

فلنا دعويان: إحداهما ترتب الحكم وملاكه على عدم وصول الحكم الآخر. ثانيهما عدم فعلية الحكم الواقعي إلا بفعلية موضوعه وبوصوله لا بفعلية موضوعه كما قيل^(١).

أما الأولى، فمن البين أن حجية الأمانة سواء قلنا بالطريقة أو بالموضوعية منوطة بكون المورد مورد التعبد بها، وليس مورد التعبد إلا في صورة الجهل بالواقع وعدم وصوله، ولا محالة يكون هذا الحكم عن ملاك يقتضي مثل هذا التعبد، فمصلحة الجمعة متقيدة قهراً بعدم وصول وجوب الظهر.

وأما الثانية، فقد مرّ منا مراراً أن فعليّة الموضوع دخيلة في فعليّة حكمه المَجْعول عليه بنحو القضية الحقيقية لا أن فعليّتها تام العلة في فعليّة الحكم، إذ يستحيل أن يكون الإنشاء الواقعي المتعلق بالمكلف الذي هو تمام الموضوع لهذا الحكم المَجْعول مصداقاً لجعل الداعي وموصوفاً بالباعثية حقيقة.

وما لم يصل الإنشاء إلى حد الباعثية لا يضاد الزجر ولا يباثل بعثاً آخر، ليلزم اجتماع الضدين أو اجتماع المثليين، ومجرد تعلق الحكم المَجْعول برقبة المكلف بفعلية موضوعه لا يضاد حكماً حقيقياً آخر متعلقاً برقبته بعد عدم مصداقيته للباعثية فعلاً.

ولا يلفو هذا الإنشاء الذي هو بداعي جعل الداعي بسبب عدم فعليّته بعدم وصوله، لإمكان وصوله، وتفاوت أفراد المكلفين في الوصول وعدمه.

وإناطة الفعليّة بالوصول عقليّة لا شرعيّة ليكون تماميّة الموضوع وفعليّته منافياً لعدم فعليّة الحكم، بل فعليّة الموضوع يخرج الحكم المَجْعول على كلي المكلف عن حد القضية الحقيقية ويكون كالقضية الخارجيّة.

إلا أن مجرد تعلق ذلك الحكم الكلي بهذا الموضوع لا يجعله مصداقاً

(١) القائل هو المحقق الثاني قدس سره. فوائد الأصول ١ و ٢: ١٧٥.

للباعث وما لم يكن كذلك لا يجري حديث التنافي بالتضاد والتهاثل مثلاً. هذا كله إن كانت المصلحتان متغايرتين فقط.

وإن كانتا متضادتين وجوداً بحيث لا يمكن قيام المصلحة خارجاً بالظهر الواجب واقعاً مع القيام المصلحة بالجمعة التي أدى الخبر إلى وجوبها، فمع فرض أوقائيّة مصلحة الجمعة تؤثر في وجوبها، ولا يعقل ترتب المصلحة على الظهر حتى تقتضي وجوبها واقعاً.

فيلزم منه التصويب أيضاً وإن كان يستلزم الإجزاء بمعنى عدم وجوب الإعادة بعد كشف الخلاف، حيث إن الأمر بها لتحصيل ملاكها وهو الغرض ممتنع الحصول.

إلا أن التحقيق عدم لزوم التصويب، لأن جعل الحكمين مع تضاد المصلحتين إنما يكون مستحيلاً إذا لزم منه التسبب إلى إيجاد المتضادتين ولا تسبب جداً إلا بلحاظ انتهاء الإنشاءين إلى الفعلية معاً.

وحيث عرفت أن أحد البعثين في طول الآخر بحيث لا ينتهي الأمر دانياً إلا إلى فعلية بعث واحد تعرف أنه لا يستلزم إيجاد المتضادين تسببياً. فالإنشاء الواقعي بنحو القضايا الحقيقية موجود في الطرفين.

وأما عدم فعلية الحكم الواقعي حتى مع وصوله بعد موافقة الأمانة، فهو لا يستلزم التصويب، لأن سقوط الحكم بعد ثبوته إلى حال حصول ملاك أو إلى حال امتناع ملاك وجود ضده أجنبي عن التصويب، بمعنى عدم الحكم المشترك بين العالم والجاهل.

وليس جعل الحكم لغواً لاحتمال وصوله قبل موافقة الحكم الظاهري ولو بالإضافة إلى بعض أفراد المكلفين.

وإن كانتا متساختين، فلا محالة تقوم مصلحة موافقة الأمانة مقام مصلحة الواقع من دون تصويب، لأنه من باب سقوط الأمر بحصول ملاك.

ولا يجب التخيير لما مر من ترتب أحد البعين على الآخر وعدم انتهاء الأمر إلى فعليتهما في عرض واحد حتى يجب التخيير بينهما. إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن للشيخ الأعظم العلامة الأنصاري «قدس سره» في فرائده طوراً آخر من الكلام يناسب ذكره للمقام قال: «قدس سره» في مسألة التعبد بالأمانة على الموضوعية واشتغال المؤدى على مصلحة وراء مصلحة الواقع إنه يتصور على وجوه:

أحدها: أن الحكم الواقعي مطلقاً تابع لقيام الأمانة بحيث لا يكون مع قطع النظر عن قيام الأمانة حكماً أصلاً حتى يشترك فيه العالم والجاهل، وذكر أن هذا القسم هو التصويب الباطل الذي قام الاجماع على بطلانه وتواتر الأخبار به^(١).

ثانيها: أن يكون الحكم الفعلي تابعاً لقيام الأمانة الموافقة، بمعنى ثبوت الحكم المشترك بين العالم والجاهل لولا قيام أمانة على الخلاف، بتقريب أن مصلحة العمل بالأمانة غالباً على مصلحة الواقع والحكم الواقعي فعلي في حق غير الظان بخلافه وشأنه في حقه بمعنى المقتضى لذلك الحكم. ومقتضى تصريحه هنا أن ثبوت الحكم المشترك بمعنى ثبوت المقتضى بثبوت مقتضيه لا الثبوت المضاف إلى نفسه ولو إنشاء.

وعليه فالفرق بين هذين الوجهين أن الأول لا ثبوت للحكم فيه حتى بثبوت المقتضى بخلاف الثاني، فانه له هذا النحو من الثبوت العرضي، فهو بملاحظة عدم ثبوت الحكم المجهول يشارك الأول وهو التصويب الباطل. وربما يتخيل^(٢) أنه تصويب بقاء لا حدوثاً بمعنى أن قيام الأمانة المخالفة موجب لسقوط الحكم المجهول لمزاحمته لملاكه من حيث البقاء.

(١) فرائد الأصول المحسنى ١: ٤٨.

(٢) كما في أجود التقريرات ٢: ٦٧.

ويندفع بأن جعل الأحكام: إن كان بنحو القضايا الخارجيّة أمكن دعوى أنه لا مانع عن تأثير ملاك الحكم الواقعي إلا عند قيام الأمانة المخالفة الموجب لصيرورة العمل على طبقها ذا مصلحة غالبية.

وأما إن كان بنحو القضايا الحقيقيّة، فمن حين جعل الحكم الواقعي لا يعقل تأثير ملاكه إلا في الحكم في غير صورة قيام الأمانة المخالفة وظاهر كلام الشيخ أيضاً ذلك، حيث قال «رحمه الله» إن الصفة^(١) المزاحمة بصفة لا تصير منشأ الحكم إلى آخره.

إلا أنك قد عرفت في المقدمة أن المصلحتين بأي وجه كانت لا تترامح بينهما في التأثير حتى يخلو الواقع عن الحكم وفرض تقييد مصلحة الواقع في نفسها بعدم قيام الأمانة المخالفة خلف وخلاف ظاهر كلامه «قدس سره».

نالتها أن تكون المصلحة في سلوك الأمانة وتطبيق العمل عليها لا أن قيامها تحدث مصلحة في الفعل. بيانه أن التدبر التام فيما أفاده «قدس سره» في هذا المقام بملاحظة صدر كلامه وختامه يقضي بأن الفارق بين الوجه الثاني والثالث هو أن الأمانة على الثاني سبب لحدوث مصلحة في ذات الفعل فلا محالة يقع الكسر والانكسار بين الملاكين القائمين بذات الفعل من حيث التأثير.

وأما على الثالث فالفعل على ما هو عليه واقعاً من الملاك القائم به، وإنما الملاك الآخر في أمر آخر وهو سلوك الأمانة وتطبيق العمل عليها ولعل نظره الشريف «قدس سره اللطيف» إلى أن المصلحة الأخرى على الثاني حيث إنها في نفس الفعل، فالحكم المنبعث عنها حكم واقعي لذات الفعل وهو مختص بمن قامت عنده الأمانة فلا حكم واقعي مشترك بين الكل بخلاف الوجه الثالث، فإن المصلحة في سلوك الأمانة الحاكية عن الحكم الواقعي، وفي تطبيق العمل عليها من حيث إن مدلولها حكم واقعي، فعنوانها مقتض لثبوت الحكم الواقعي

(١) فراند الأصول المحسنى ١: ٤٨.

لا مناف له. ولذا قال^(١) «رحمه الله» في أواخر كلامه إن هذا من وجود الرد على المصوبة لا أنه تصويب.

والتحقيق أن الفارق إن كان مجرد ثبوت الحكم الواقعي عنواناً على الوجه الثالث حيث إن الأمر بتطبيق العمل على الأمانة بملاحظة كون مدلولها حكم الله، دون الوجه الثاني الذي لا شأن للأمانة إلا الوساطة في ثبوت مصلحة في ذات الفعل كسائر الأسباب.

ففيه أن ثبوت الحكم عنواناً مع عدم ثبوته الواقعي إنشاءً وفعلاً غير مجرد. فخلو الواقع حقيقة عن الحكم بمرتبة إنشائه وفعليته.

وإن كان الفارق قيام المصلحة على الوجه الثاني بذات الفعل وعلى الثالث بعنوان آخر فلا تزاحم.

ففيه أن ذلك العنوان إن كان منطبقاً على الفعل فلا فرق في باب التزاحم بين الملاكين بين ما إذا كانا قائمين بذات الفعل أو بذات الفعل وبعنوانه المتحد معه وجوداً.

وأما تخيل^(٢) أن المصلحة في الاستناد إلى الأمانة وهو ليس من عناوين الفعل.

فمدفوع بأن المراد: إن كان قيام المصلحة بالعمل المستند إلى الأمانة، فهو غير مجرد، إذ الفعل بذاته له ملاك، وبما هو متحيث بحيثه له ملاك آخر، لكنه لا يجوز اجتماع الحكيمين أيضاً، فإن الحكيمين في المتحيث بذاته وبعنوانه.

وإن كان المراد قيام الملاك بنفس الاستناد فهو فعل قلبي لا يجب في غير التعدييات المحقق لدعوة الأمر فيها.

مع أن قيام المصلحة بشيء يدعو إلى البعث نحوه لا إلى غيره وإن كان

(١) فرائد الأصول المحشى ١: ٥١.

(٢) كما في أجود التقريرات ٢: ٧٠.

ملزوماً له فمن أين وجوب فعل الجمعة ظاهراً مثلاً.

ومنه تبين أن ما في بعض نسخ فرائد الشيخ الأجل «قدس سره» من فرض المصلحة في الأمر غير صحيح.

أما أولاً، فلأن مصلحة الأمر غير استيفائية للمكلف حتى يدعو إلى البعث ويكون موجبة لتدارك ما فات من مصلحة الواقع.

وأما ثانياً، فلأن متعلق الأمر إذا لم يكن فيه بنفسه مصلحة يستحيل أن يتعلق به بعث، فإن البعث إيجاد تسيبي من المولى لفعل المكلف المحصل للملاك الموافق لغرض الأمر، والغرض متعلق بحيثية صدوره عن المكلف لا بحيثية صدوره من المولى وبقية الكلام في محله.

٥٨ - قوله «قده»: نعم لو قيل باستتباع جعل الحجية للأحكام

التكليفية... الخ^(١).

لا يخفى عليك أن استتباع الحجية للحكم التكلفي إما بنحو استتباع الموضوع لحكمه، وإما بنحو استتباع منشأ الانتزاع للأمر الانتزاعي، وكلاهما محل الاشكال:

أما الأول، فلأن الحجية ليست كالملكية ذات آثار شرعية ولم يرتب على الحجية شرعاً وجوب العمل على طبقها حقيقية، بل لا يعقل ترتيبه عليها، سواء كان الحكم المرتب حقيقياً أو طريقياً، إذ بعد جعل الحجية اعتباراً بأحد الوجوه المتصورة لا يبقى مجال لجعل الداعي، ولا للإنشاء بداعي تنجيز الواقع، إذ كفى بالحجة الشرعية حاملاً للمكلف على ما قامت عليه، وكفى بها منجزاً للواقع. وبعد حصول الغرض من الحكم بأي معنى كان يكون الحكم بلا ملك، وهو على حد المعلول بلا علة.

(١) كفاية الأصول / ٢٧٧.

وأما الثاني، فلأن الحكم الوضعي وإن كان يصح انتزاعه بلحاظ حكم تكليفي كالجزئية والشرطية بلحاظ التكليف بالمركب والمقيد لكونه في نفسه أمراً انتزاعياً.

إلا أن الحكم التكليفي لا يصح جعله إلا بالإنشاء بداعي جعل الداعي. واعتبار أمر وضعي لا يعقل أن ينشأ منه إنشاء بداعي جعل الداعي حتى يستتبع الأمر الوضعي حكماً تكليفاً، وترتب الدعوة والباعية عليه غير استتباعه لمقولة الحكم التكليفي.

وأما الاستتباع في مقام الإثبات بطور استتباع المعنى الكنائي للمعنى المكنى عنه، فهو مع أنه غير مناسب لجعل الحجية حقيقة واستتباعها للحكم التكليفي.

يرد عليه أن الاستتباع في مقام الإثبات يتوقف على اللزوم في مقام الثبوت، وقد عرفت عدم اللزوم ثبوتاً.

نعم جعل الحجية عنواناً للانتقال من اللازم إلى ملزومه وهو الحكم الطلبية المصحح لانتزاع الحجية معقول فنقول: الخبر حجة للانتقال إلى ملزوم الحجية وهو الحكم التكليفي المصحح للحجية الحقيقية لا من باب الانتقال من الملزوم إلى لازمه، وهو مع منافاته للمقام مخالف لظاهر الاستتباع، فانه أخص من الاستلزام.

ثم إن الجواب الذي أجاب به شيخنا الاستاد «قدس سره» فيما يأتي مبني على أن مجرد كون الانشاء بعناً مفهوماً انشائياً لا يلازم اجتماع المثليين والضدين بل فيما إذا كان كالحكم الواقعي بداعي جعل الداعي.

وأما إذا كان بداع آخر من الدواعي، فهو ليس مصداقاً لجعل الداعي حقيقة، ولا تماثل إلا بين فردين من طبيعة واحدة لا بين فرد من الارشاد مثلاً وفرد من جعل الداعي، وكذلك التضاد، فإنه ليس بين كل طبيعتين متغايرتين بل

بين طبيعتين لا يمكن اجتماعهما في وجود واحد لبعد الخلاف بينهما.
وما تصوره «قدس سره» هنا هو الحكم الطريقي أي الإنشاء بداعي
تنجيز الواقع لا بداعي البعث الجدي.

وفي تصور هذا السُّنخ من الإنشاء بهذا الداعي إشكال.
محصّله أن الإنشاء كما مر مراراً بأيّ داع كان هو مصداق لذلك الداعي،
مثلاً الإنشاء بداعي جعل الداعي مصداق لجعل الداعي، وبداعي الإرشاد
إرشاد، وبداع الاختبار اختبار وهكذا.

ومن الواضح أن مفاد الهيئة وهو البعث النسبي المتحقق بوجود إنشائي
يتعلق بيادة مخصوصة، فهو تعجيز بالإضافة إلى تلك المادة، أو إرشاد بالإضافة
إليها أو تحريك بالنسبة إليها.

فالإنشاء بداعي التنجيز مصداق لتنجيز الواقع، وجعله بحيث يستحق
العقوبة على مخالفته.

والبعث الإنشائي الذي هو مصداق التنجيز لا يعقل وروده إلا على مادة
قابلة للتنجيز والتنجز والقابل للتنجيز مثلاً هو الخبر وللتنجز هو الحكم الواقعي
المخبر به، وهما لا يعقل تعلق البعث الانشائي بهما.

وما تعلق به البعث الإنشائي كالصلاة أو كتصديق العادل الذي هو
منطبق عليها أو لازمها، وشيء منها غير قابل للتنجز ولا للتنجيز، إذ القابل
للتنجز حكم الصلاة لا نفسها، والقابل للتنجيز الحاكي عن حكمها لا نفسها
ولا لازم نفسها، إذ لا معنى لتنجز اظهار الصدق ولا لتنجيزه.

وهذا البرهان تعرف أن الإنشاء بداع التنجيز بحيث يكون مصداقاً له
غير معقول.

نعم استفادة تنجز الواقع من مثل صدق العادل معقولة بوجه آخر، وهو
أن المراد من التصديق هو التصديق الجنائي كما هو ظاهره لا التصديق العملي

وحيث إن اعتقاد الصدق الخبري ملازم لاعتقاد الواقع، فالأمر بالتصديق الجنائي يمكن أن يكون كناية عن الأمر بلازمه وهو الاعتقاد بالحكم.

وهذا الأمر كما يمكن أن يكون حقيقة لجعل الداعي إلى تحصيل العلم بالفحص عن الخبر ويمكن أن يكون أمراً بترتيب الأثر المرتب على الاعتقاد فيما إذا كان له أثر عملي، كذلك يمكن أن يكون هذا الأمر بداعي إظهار معلومية الواقع في المؤدى ليرتب عليه أثره وهو التنجز، ضرورة أن الاعتقاد بواقعية المؤدى يلزم معلومية المؤدى، فهذا تنجيز للواقع إثباتاً لا ثبوتاً، فإنه متكفل لإظهار تنجز الواقع.

وأما تنجيز الواقع ثبوتاً فيما^(١) يمكن جعله متنجزاً من جعل الحجية أو جعل العقاب أو جعل الحكم المائل الذي لا يلزم منه محذور كما سلكناه سابقاً في مقام دفع الاشكال.

ولا يخفى أن هذا البيان لا يجري في التصديق العملي فإن إظهار الصدق وظهور الصدق بالعمل ناش من العمل، وليس من ظهور الحكم الذي يترتب عليه تنجز الحكم الموجب للحركة نحو العمل، فلا تغفل.

وقد عرفت مما تقدم أن الأمر الطريقي بوجه آخر وهو جعل الحكم المائل بداعي إيصال الواقع بعنوان آخر معقول.

لكنه غير مراد من العبارة لأن ظاهرها أن الحكم الطريقي حيث إنه ليس جعلاً للداعي لا يكون فرداً مائلاً للحكم الواقعي فلا يراد منه إلا الإنشاء بداعي تنجيز الواقع.

في وجه آخر للجمع بين الحكيمين

ثم إن هنا تقريباً آخر في رفع التماثل والتضاد بحمل الأمر الظاهري على

(١) والصحيح: ففيها.

الإرشاد حكاية بعض أجلة^(١) العصر عن استاده «قدس سره» وهو أن الأمر بالعمل بالطريق في صورة انفتاح باب العلم الموافق للواقع إنما يعقل فيها إذا كان في تحصيل العلم بالواقعات مفسدة غالبية على مصلحة ما لا يؤدي إليه الطريق، فيجب على الحكيم مراعاة، ما هو أقوى، وصرف المكلف عن تحصيل العلم بالأمر بالعمل بالطريق.

وحيث إن بعض الطرق أقرب إلى الواقع من غيره، فللمولى إرشاد العبد إلى كون الخبر أقرب إلى الواقع من غيره، فالأمر بتصديق العادل ليس حكماً مولوياً وجعلاً للحكم المماثل حقيقة، بل إرشاد إلى أن قول العادل أقرب إلى الواقع.

وفيه أولاً: أن البعث الإنشائي إلى شيء لا بد من أن يكون إرشاداً إلى ما في متعلقه من الأثر المترقب منه المرشد إليه، فالأقربية صفة في الخبر لا في تصديق العادل، والمفروض تعلق الأمر الإرشادي بتصديق العادل لا بنفس قول العادل وإخباره.

وثانياً: سلمنا أن معنى الإرشاد هنا هو أن العمل بالخبر عمل بالأقرب وهو عنوان للعمل يرشد إليه.

لكنه ليس كل بعث إنشائي إرشاداً إلى أي شيء، مثلاً إذا قيل اعمل بالخبر دون غيره أمكن أن يكون إرشاداً إلى أقربية الخبر من غيره. وأما مجرد الأمر بالعمل بالخبر ابتداءً فلا يكون إرشاداً بمدلوله إلى كون الخبر أقرب من غيره، وتخصيص الأمر بالعمل بخصوص الخبر وإن كان يدل بدلالة الاقتضاء وأن التخصيص بلا مخصص محال على أنه أقرب إلى الواقع من غيره، لكنه لا دخل له بالإرشاد إلى الأقربية بنفس البعث.

وثالثاً: سلمنا كونه إرشاداً إلى الأقربية لكنه غير متكفل لحجية الخبر لا

جعلاً ولا كشفاً، إذ المفروض عدم كونه بصدد جعل الحجية ولا بداعي إظهار تنجز الواقع، بل بداعي الإرشاد إلى الأقربية.

وكون الخبر واقعاً أقرب من غيره لا يقتضي عدم تحصيل العلم واستحقاق العقاب على عدم العمل بالخبر إلا بدلالة الاقتضاء وهو أنه لو لم يكن للخبر الأقرب إلى الواقع شأن وأثر لم يكن معنى لقيامه مقام الإرشاد إلى الأقربية لكونه لغواً.

لكنه غير مفيد لأن الكلام في الدليل المتكفل لحجية الظن ورفع التماثل والتضاد عنه مع كونه كذلك.

والأولى بعد فرض الإرشاد جعل الإنشاء بداعي الإرشاد إلى ما في تصديق العادل والأخذ به واستماع قوله من الخروج من تبعه رده وعدم العمل على طبقه، فيكشف بدلالة الاقتضاء عن حجّيته.

إلا أن الكلام بعد في أن الحجية في مقام الثبوت بأي معنى حتى لا يلزم منه اجتماع المثليين أو الضدين، فمجرد حمل الإنشاءات على الإرشادية لا يجدي شيئاً، فتدبر جيداً.

في دفع التنافي في خصوص الأمارات.

٥٩ - قوله «قده»: لأن أحدهما طريقي عن مصلحة في

نفسه... الخ^(١)

في قبال المصلحة في المؤدى.

ولا يخفى عليك أن الطريقيّة متقومة بعدم مصلحة ما وراء مصلحة الواقع في متعلقه لا بكون نفسه ذا مصلحة، وإلا فالإنشاء مطلقاً يكون الغرض منه قائماً به، وهو: تارة جعل الداعي، وأخرى جعل المنجز مثلاً.

وهو غير الغرض من الواجب وهي المصلحة القائمة بذات الواجب. وحيث إنه ليس في مورد الأمر الطريقي مصلحة زائدة على مصلحة الواقع، فلا يعقل أن يكون في مورد إرادة تشريعية أخرى، فلا يعقل أن يكون في مورد بعث آخر، فلا محالة يكون الإنشاء بداعي تنجيز الواقع، لا بداعي البعث مثلاً. وحيث إن البعث الطريقي بداعي تنجيز الواقع وإيقاع المكلف في كلفة الواقع، فلا دعوة لنفسه بما هو، ولذا ليس لهذا الأمر الطريقي بما هو مخالفة أو موافقة، لأن الغرض منه جعل الخبر منجزاً للواقع لا جعل الداعي إلى العمل. نعم هو موجب لدعوة الأمر الواقعي، وكونه منجزاً له بلحاظ أن مخالفة التكليف الذي قام عليه طريق منصوب من قبل المولى - بحيث جعله الشارع محققاً لدعوة تكليفه الواقعي - كمخالفة التكليف الواصل بالحقيقة خروج عن زي الرقية ورسم العبودية، فيكون ظلماً على المولى، وموجباً لاستحقاق الذم والعقاب.

نعم يمكن تصور الأمر الطريقي كما تقدم بوجه آخر، وهو الإنشاء بداعي جعل الداعي لكنه بداعي إيصال الواقع بعنوان آخر، فلا مصلحة إلا مصلحة الواقع ولا إرادة تشريعية إلا الإرادة الواقعية، ولا بعث حقيقي في قبالة البعث الواقعي، ويترتب عليه تنجز الواقع بهذا العنوان الواصل.

لكن خروجه عن المماثلة المستحيلة مع الإنشاء الواقعي مبني على دخل الوصول في فعالية الباعثية كما قدمناه في أول^(١) البحث، فمجرد عدم تعدد المصلحة وعدم تعدد الإرادة لا يجدي، بل لابد من فرض عدم تعدد البعث بالحمل الشايح أيضاً.

وحيث إن المصنف العلامة «قدس سره» بصدد إثبات أمر غير مماثل

للبعث فلا محالة لا ينطبق على ما أفاده هذا التقريب بل التقريب المتقدم.
٦٠ - قوله «قده»: وإن لم يحدث بسببها إرادة أو كراهة في
المبدأ... الخ^(١).

ظاهر العبارة وإن كان عدم ثبوت الإرادة والكرهية مطلقاً حتى في الحكم
الحقيقي في المبدأ الأعلى إلا أن غرضه «قدس سره» كما يكشف عنه آخر كلامه.
وما تقدم منه في مبحث الطلب والإرادة، وصرح به في مباحث أخر أن حقيقة
الإرادة والكرهية ليست إلا العلم بالمصلحة والمفسدة: فإن كانتا بلحاظ نظام
الكل كانت الإرادة والكرهية تكوينيتين. وإن كانتا بلحاظ خصوص أفعال
المكلفين كانت الإرادة والكرهية تشريعتين، فليس للإرادة والكرهية مطلقاً
مصدق فيه تعالى، إلا العلم بالمصلحة والمفسدة.

وقد نبهنا على ما فيه في مبحث الطلب والإرادة مفصلاً^(٢). وبجمله أن
المفاهيم متخالفة لا مترادفة، والرجوع الواجب في صفات الواجب هو الرجوع
من حيث المصدق، ومرجع جميع الصفات ذاته الأقدس تعالى وتقدس.

وكما أن حقيقة العلم نحو من الحضور، وهو تعالى حاضر ذاته لذاته ويتبع
حضور ذاته لذاته يعلم مصنوعاته، كذلك هو عز اسمه وجود صرف والوجود
المحض محض الخير والخير المحض محض الرضا والابتهاج والمحبة، ومن أحب
شيئاً أحب آثاره^(٣)

(١) كفاية الأصول / ٢٧٧.

(٢) نهاية الدراية ١: التعليقة ١٥١.

(٣) فإن المراد بالذات في مرتبة الذات نفس الذات ولا يعقل أن يكون شيء مراداً بالعرض إلا
ما يوجد في دار الوجود يتبع الذات فما يكون مأموراً به إنما يكون مراداً بالإرادة الذاتية إذا كان
بما يوجد في الخارج لدخله في النظام التام وهو حينئذ مراد بالإرادة التكوينية.
وأما ما لا يوجد في الخارج وإن كان مأموراً به فهو لا يعقل أن يكون مراداً بتبع مرادية

ومنه يعرف الخبير أنه لا أثر للإرادة التشريعية في صفاته تعالى، ثم إنزال الكتب وإرسال الرسل والبعث والزجر من جملة النظام التام الذي لا أتم منه نظام، فتكون مرادة بالإرادة التكوينية، كما في غيره تعالى على ما عرفت سابقاً، فافهم أو ذره في سنبله، فكل موفق لما خلق له.

٦١ - قوله «قده»: فلا محالة ينقدح في نفسه الشريفة... الخ^(١).

قد عرفت سابقاً أن الإرادة التشريعية تمتاز عن التكوينية بتعلقها بفعل الغير، وذلك إنها يعقل إذا كان للفعل المراد فائدة عائدة إلى المرید. بداهة أن الشوق النفساني إلى شيء بنفسه لا يعقل، إلا عن فائدة عائدة إلى ذات الفاعل أو قوة، من قواه، وهو غير ثابت في الأحكام الشرعية، فإن مصالح متعلقاتها تعود إلى المكلفين دون الشارع. نعم إرادة البعث والزجر معقولة حتى في المبدأ الأعلى وهي إرادة تكوينية كما عرفت.

وأما ما أفاده «قدس سره» من أن الحكم الموحى به حكم شأني فلا معنى لظاهره، إلا الحكم الثابت بثبوت المصلحة نحو ثبوت المقتضى، بثبوت المقتضى، فيرجع الأمر إلى أن الموحى به نفس المصلحة الباعثة على الحكم. وليس الحكم الموحى به كلية كذلك، ولا خصوصية في المقام تقتضي ذلك وإن امكن ذلك أحياناً بتفويض الأمر إلى النبي صلى الله عليه وآله وفي نعوته صلى الله عليه وآله المفوض إليه دين الله، وإلا فالكتاب الالهي مملو من الأحكام الإنشائية.

→ الذات إذ ليس من آثاره ومعاليله ومجمولاته حتى ينبعث من الذات وابتهاجه الذاتي إرادة وابتهاج بما له التخصّص في مرتبة الذات كي يعقل أن يكون الابتهاج الذاتي ابتهاجاً به بالعرض وبالاتباع، فافهم جيداً فإنه دقيق. منه عفي عنه.

نعم يمكن أن يراد بالحكم الشأني ما يقابل الفعلي وهو الحكم الانساني
وحيثئذ يراد من قوله الموجبة لإنشائه بعناً وزجراً البعث منه صلى الله عليه وآله
فعلاً على طبق الإنشاء الموحى به والأمر سهل.

٦٢ - قوله «قده»: ولا مضادة بين الإنشاءين فيما إذا
اختلفا... الخ^(١).

إذ لم يجتمع فردان مما هو تحريك وبعث بالحمل الشايع أو بعث وزجر
كذلك بالإضافة إلى فعل المكلف وإن اتفقا فيما هو بعث أو زجر بالحمل الأولي
ولا تماثل ولا تضاد إلا بين الشئيين بنحو وجودهما الحقيقي الذي يترتب عليه أثر^(٢)
المرغوب منه.

٦٣ - قوله «قده»: إلا بالنسبة إلى متعلق الحكم الواقعي... الخ^(٣).
لا يقال: حمل المكلف على خلاف ما هو المراد منه جداً محال. ولا شبهة
أن البعث وإن كان طريقياً يوجب اتصاف الخبر بصفة موجبة لحمل المكلف على
الفعل.

فمع المخالفة للحكم الواقعي يوجب حمل المكلف ولو بالواسطة على
خلاف ما هو المراد منه جداً.

لأننا نقول: الداعي إلى الفعل والحامل عليه نفس التكليف الواقعي
الواصل بتوسط الحجة الشرعية.

ومع مخالفة الأمانة للواقع لا تكليف في موردها كي يكون داعياً، واحتمال
ثبوت التكليف بواسطة قيام ما ينتج عنه على تقدير ثبوته وإن كان حاملاً له على
الفعل، إلا أنه لا حامل ولو بالواسطة من الشارع للعبد على خلاف ما هو المراد

(١) كفاية الأصول / ٢٧٨.

(٢) كذا في النسخة المخطوطة بغير خطه قده، والصحيح: الاثر.

(٣) كفاية الأصول / ٢٧٨.

منه جداً ولعلّه «قدس سره» أشار إلى ذلك بقوله فافهم.

٦٤ - قوله «قدسه»: فلا محيص في مثله إلا... الخ^(١).

الإباحة إنما تنافي الإرادة والكرهه النفسائيتين بالعرض لا بالذات، إذ لا مقابلة بينهما، بل الإرادة حيث إنها ملزومة للبعث، وهو منافي بالذات للترخيص فينافي ملزومه بالعرض.

وكذا تنافيهما من حيث المبدأ، فإن الإرادة منبعثة عن كمال الملائمة للطبع، والكرهه عن كمال المنافرة للطبع، والإباحة تنبعث غالباً عن عدم كون المباح ملائماً ومنافراً، وبين الملائمة وعدمها والمنافرة وعدمها منافاة بالذات، وبين لازمها بالعرض.

نعم حيث إن الإباحة هنا منبعثة عن مصلحة موجبة لها لا عن عدم المصلحة والمفسدة في الفعل، وإلا لم يعقل مزاحمة بين الآقتضاء والمقتضي، فلذا ينحصر وجه المنافاة في الجهة الأولى، فلو أمكن إنفكاك الإرادة عن البعث الفعلي لم يكن الإباحة هنا منافية للإرادة أو الكراهة الواقعية بوجه لا ذاتاً ولا عرضاً بمعنى أنه لو لم يكن هناك تكليف فعلي من جميع الجهات والمفروض أنه المنافي للإباحة فلا منافاة للإباحة مع الإرادة حتى لا تنقذ بسببها، فتدبر جيداً. ثم إنه «قدس سره» لم يتعرض لسائر الأصول كالاستصحاب مثلاً، فإنه لا يتعين فيه جعل الحكم التكليفي حتى يرد فيه محذور المائلة والمضادة، بل يمكن أن يكون بعنوان اعتبار بقاء الكاشف التام، أو جعل المنجز في السابق منجزاً في اللاحق، فيكون كالحكم الطريقي في الأمارات.

وربما يقال^(٢): يكون مثل الاستصحاب برزخاً بين الأمارات ومثل أصل

(١) كفاية الأصول / ٢٧٨.

(٢) القائل هو المحقق النائيني قدسه. أجود التقريرات ٢: ٧٨.

البراءة بتقريب أن المرتبة التي يكون بها تلك الصفة النفسانية علماً لها حيثتان: إحداهما حيثية الإضافة إلى ما في الخارج، وهذا الاعتبار يكون وصولاً وانكشافاً لما في الخارج.

وثانيتهما حيثية الجري العملي على وفق اليقين بمقتضى الطبع والعادة. والمجعول اعتباراً في باب الأمارات هي الحيثية الأولى من العلم. والمجعول اعتباراً في باب الاستصحاب مثلاً هي الحيثية الثانية منه من دون جعل حكم تكليفي في البابين، فلا يلزم اجتماع المثليين والضدين. وانت خبير بأن مرجع اعتبار العلم بها له من الحيثية اعتبار تلك الحيثية للأمانة أو لمورد الأصل كما هو واضح بملاحظة اعتبار العلم من حيث الانكشاف والوصول، فان مرجعه إلى اعتبار الانكشاف والوصول التام، فإن الوصول والانكشاف الأعم من الحقيقي والاعتباري هو الموضوع الذي يترتب عليه حكم العقل بتنجز الواقع.

مع أن اعتبار العلم بالحيثية الثانية لا معنى له، إذ الجري العملي عنوان العمل، وليس موضوعاً لأثر عقلاً ولا شرعاً حتى يكون اعتبار الجري العملي تحقيقاً لموضوع ذلك الأثر، بل قابل لتعلق التكليف به كالتصديق العملي في باب الخبر.

وإن أريد اعتبار المتحيث بها هو متحيث ومرجعه إلى اعتبار الكاشفية والموصية في باب الأمارات واعتبار المحركة والسببية للجري عملاً في الاستصحاب.

ففيه أن اعتبار الكاشفية تحقيق لما به يتنجز الواقع، فيكون تحقيقاً لموضوع الحكم العقلي.

بخلاف اعتبار المحركة والاقتضاء للجري عملاً، فإنه ليس تحقيقاً لموضوع ذي أثر عقلاً ولا شرعاً.

أما شرعاً فواضح.

وأما عقلاً، فلأن تنجّز الواقع أثر الوصول والانكشاف، لا أثر وجود المحرك بما هو حتى يكون اعتباره تحقيقاً للموضوع، بل هو في الحقيقة تحقيق للتحريك الاعتباري نحو العمل وفيه نتيجة محذور اجتماع المثليين مثلاً. فإن اجتماع بعثين وتحريكين نحو فعل واحد إذا كان محالاً لم يكن فرق بين أنحاء التحريك الاعتباري.

ومنه يعلم أيضاً أن تخصيص كل من الأمانة والاستصحاب بحية من الحيةتين يوجب عدم تنجّز الواقع بالاستصحاب، حيث لم يعتبر فيه الانكشاف، واعتباره مع اعتبار المحركة فيه يوجب أن يكون الاستصحاب أقوى من الأمانة، لمكان اشتغاله على ما في الأمانة وزيادة.

٦٥ - قوله «قده»: بمعنى كونه على صفة ونحو لو علم به

المكلف... الخ^(١).

قد عرفت سابقاً أنه: لو أريد من ذلك الفعلية من جهة لا من جميع الجهات.

ففيه أن الفائد لبعض جهات الفعلية باق على الشائبة، والشيء ما لم ينسد جميع أبواب عدمه لم يوجد، فهو حكم غير فعلي.

ولو أريد من ذلك كون الفعلية ذات مراتب فالفعلي من مرتبة لا ينافي الفعلي من مرتبة أخرى.

ففيه أن الشدة والضعيف في الطبيعة لا يرفع تماثل فردين من طبيعة واحدة ولا تضاد فردين من طبيعتين متقابلتين، كما يظهر لمن أمعن النظر في اجتماع سواد ضعيف مع سواد قوي أو سواد ضعيف مع بياض قوي في موضوع واحد.

(١) كفاية الأصول / ٢٧٨.

وأما إذا أريد من الحكم الفعلي من جهة الحكم بداعي إظهار الشوق المطلق لا بداع البعث والتحريك فهو فعلي من قبل هذه المقدمة.
ففيه ما تقدم سابقاً أن الشوق إذا بلغ حداً ينبعث منه جعل الداعي كانت إرادة تشريعية، وهي منافية لإرادة أخرى على خلافها أو الاذن في خلافها، وإذا لم يبلغ هذا الحد، فلا يكون القطع به موجبا للامتنال ولا مثل الإنشاء بداعي إظهار الشوق المطلق جعلاً للداعي، إذ لا ينقلب الشيء عما هو عليه كما مر مراراً.

نعم ما أفاده «قدس سره» يتجه على ما اخترناه في حقيقة الحكم الفعلي من أنه الإنشاء بداعي جعل الداعي في قبال سائر الدواعي وما يكون أمره بيد المولى هو هذا المعنى.

إلا أن هذا الإنشاء لا يعقل أن يكون باعثاً وداعياً أو زاجراً وناهياً، إلا إذا وصل إلى العبد كما مر غير مرة.
فإن أريد من الفعلية تمام ما بيد المولى في مقام تحريك العبد كان ما أفاده «قدس سره» وجيهاً.

والفعلية الحقيقية الموجبة لاتصاف الشيء بالباعثية موجهاً بجهة الإمكان إنما تكون بالوصول إلى العبد.

وعليه، فمرتبة الفعلية والتنجز في جميع الأحكام واحدة، وحينئذ فالحكم على خلاف الحكم الواقعي على طبق القاعدة، لا من جهة اللابدية والجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

٦٦ - قوله «قده»: ضرورة عدم لزوم امتثال الأحكام الإنشائية... الخ^(١).

هذا - بناء على كون الحكم الواقعي إنشائياً محضاً لا بداعي البعث

والتحريك كما بنى «قدس سره» عليه في غير مورد من تعليقاته الأنيقة على رسائل شيخه العلامة الأنصاري «قدس سره» - في غاية الوضوح.

إلا أن الإنشاء المحض بلا داع هو في نفسه محال، لاستحالة صدور الفعل الاختياري بلا إرادة، والإرادة بلا داع.

والإنشاء بداع غير داعي جعل الداعي لا يترقب منه فعلية البعث والزجر، فلا يكون فعلية إلا فعلية الإرشاد أو الامتحان أو جعل القانون ونحوها، فلا تصل النوبة على أي تقدير إلى هذا المحذور.

وأما الإنشاء بداعي البعث أو الزجر مع عدم كونها بعثاً وزجراً بالحمل الشائع، إلا بعد الوصول بنحو من أنحاء إلى العبد، فلا يرد عليه هذا المحذور، إذ عدم الفعلية لعدم الوصول، ومعه فهو حكم بعثي أو زجري.

وحيث إن الفرض فرض الوصول فلا محالة يستحق على مخالفته العقوبة.

وكما أن الوصول بالعلم الذي هو الوصول بلا عناية يوجب إمكان الدعوة، كذلك الوصول بالخبر الذي اعتبر له وصف الحجية بنحو من الأنحاء المتقدمة يوجب إمكان الدعوة، ويستحق بمخالفته العقوبة.

نعم بناء على المشهور من إنشاء أحكام مماثلة على طبق ما تضمنه الخبر يكون الداعي نفس هذا الحكم المماثل، وهو على الفرض واصل.

وكونه هو الحكم الواقعي تبعداً لا يقتضي عدم الفعلية، لما عرفت من أن عدم الفعلية ليس لأجل خلل فيما يكون أمره بيد الأمر بل لاعتبار الوصول عقلاً في إمكان الدعوة ووصول الحكم الظاهري ليس بالتعبد بل بالحقيقة.

٦٧ - قوله «قدسه»: فإنه يقال لا يكاد يحرز... الخ^(١).

بيانه أن الأمانة: إذا كانت مبلغة للحكم الإنشائي إلى مرتبة الفعلية

(١) كفاية الأصول / ٢٧٨.

ودلت الأمانة على حكم أدت الأمانة إليه بهذا العنوان، فلا محالة يكون عنوان الأمانة الحكاية عن حكم فعلي بحسب العنوان.

ومقتضى الحجية جعل الحكم المائل على طبق المحكي بها والمائل لحكم فعلي عنواناً حكم فعلي تعبداً، فيترتب عليه آثار وصول الحكم الفعلي تعبداً. وأما إذا اختلت إحدى المقدمتين، فلا موجب للالتزام بجعل الحكم الفعلي تعبداً.

ومن البين أن المقدمة الأولى محل المنع، حيث لا دليل على كون الأمانة مبلغة للحكم الإنشائي إلى مرتبة الفعلية، وبمجرد الاحتمال والإمكان غير مجد. والمقدمة الثانية باطلة وجداناً، إذ الأمانة لا تحكي إلا عن الواقع، لا الواقع الذي أدت إليه الأمانة، بل يستحيل إذا كان المراد تأدية شخص تلك الأمانة الحكاية.

لا يقال: لم لا تكون من قبيل الموضوعات المركبة التي أحرز أحد جزئها بالوجدان والآخر بالتعبد، وقيام الأمانة وجداني، والحكم الإنشائي تعبدي، فيكون مصداقاً للبعث الفعلي بحسب الفرض لا بالتعبد بحكم فعلي.

لأننا نقول: لا مساس للأمانة بالحكم التعبدي بل يحكي عن حكم واقعي محض ولا تعبد بكون الواقع مؤدى هذه الأمانة بل مجرد ثبوت الواقع تعبداً بسبب قيام الأمانة على نفس الواقع.

٦٨ - قوله «قده»: وأخرى بأنه كيف يكون التوفيق... الخ^(١).

توضيحه أن حمل الأحكام الواقعية على الإنشاءات الغير الفعلية للفرار عن اشكال القطع بثبوت المتنافين في صورة الموافقة والمخالفة معاً.

وهذا إنما يجدي مع عدم احتمال أحكام بعثية أوزجرية في موارد الأصول، والأمارات، وإلا فلا يجدي، ضرورة أن احتمال ثبوت المتنافين كالقطع بثبوت المتنافين في الاستحالة.

فلا مناص لمن يوفق بين الواقعي والظاهري، إلا إنكار هذا الاحتمال رأساً ولا مجال لإنكاره في نفسه إلا ممن لا يمكنه التوفيق إلا بذلك. وأما مع حمل الحكم الواقعي على الفعلي من وجه والظاهري على الفعلي بقول مطلق فلا يضره هذا الاحتمال كما أنه لا يرد عليه أشكال عدم لزوم الامتثال.

٦٩ - قوله «قده»: بأن الحكمين ليسا في مرتبة واحدة... الخ^(١).

بداهة تقدم الحكم الواقعي كالمصلحة المقتضية له طبعاً على الجهل به والجهل به مأخوذ في موضوع الحكم الظاهري المتقدم عليه طبعاً فهو متأخر عن الحكم الواقعي طبعاً بمرتبتين إنما الكلام في ارتفاع المنافاة بالتقدم والتأخر الطبيعيين.

وربما يوجه ذلك بأن اشتغال الفعل المجهول حكمه الواقعي على مصلحة مقتضية للحكم على خلافه أمر ممكن.

وحيث إن هذا المقتضي مرتب على الجهل بالحكم الواقعي الثابت بحيث لولاه لم يكن اقتضاء، فلا محالة لا يعقل أن يكون مانعاً عن تأثير المقتضي للحكم الواقعي، إذ المرتب على شيء إما أن يوجد مترتباً فقد أثر المقتضي في كليهما أثره وإما أن لا يوجد فلا مانعية، إذ المانعية بعد الوجود.

وأما المقتضي للحكم الواقعي، فهو أيضاً لا يمنع عن تأثير المصلحة المقتضية للحكم الظاهري، لأن المصلحة المزبورة لا تقتضي في مرتبة الجهل شيئاً

(١) كفاية الأصول / ٢٧٩.

ينافي مقتضى المصلحة المقتضية للحكم الظاهري والمصلحة تنسأ من الثاني، إذ المفروض ترتب اقتضاء المصلحة للحكم الظاهري على الحكم الواقعي، فلم يكن من قبل الحكم الظاهري مانعية حتى يقتضي المصلحة الواقعية خلاف مقتضى المصلحة الظاهرية فيتناقضان ويتناحان.

ولا تقتضي المصلحة الواقعية في مرتبة الجهل بالحكم الواقعي شيئاً حتى تكون المانعية المختصة بها، إذ: كما أن موضوع الحكم الواقعي لا يعقل أن يتقيد بالجهل بالحكم ولا بالعلم به ولا بالأعم منها، إذ كل ذلك من عوارض عارض الموضوع، فيلزم عروض الشيء لنفسه.

كذلك المصلحة المقتضية للحكم الواقعي لا يعقل أن يتقيد^(١) بشيء من عوارض مقتضاه^(٢) للزوم توقف اقتضاء الشيء على اقتضائه، فالمصلحة الواقعية لا تقتضي في مرتبة الجهل بالحكم الواقعي شيئاً أبداً حتى يعقل الثاني والمصلحة. ولا يخفى عليك أن المصلحة المقتضية للحكم الظاهري كما أفيد لا يعقل أن تكون مانعة، إذ المانعية بعد الوجود وفرض وجود مقتضاها وتاميتها في الاقتضاء التزام باجتماعها.

لكنها لا يعقل تامة اقتضائها لمكان مانعية المصلحة المقتضية للحكم الواقعي عنها لعدم توقف مانعيتها على اقتضائها شيئاً في مرتبة الجهل بالحكم الواقعي.

بيانه أن معنى التقدم والتأخر في المرتبة هو التقدّم والتأخر بالطبع وملاك التقدم بالطبع كما أشرنا إليه في بعضى الحواشي السابقة أن للمسمى بالتقدم إمكان الوجود ولا وجود للمتأخر بخلاف المتأخر، فإنه ليس يمكن أن يوجد إلا

(١) والصحيح: أن تتقيد، بالتأنيث.

(٢) والصحيح: مقتضاها.

والمتقدم موجود كالواحد، فإنه متقدم على الإثنين بالطبع حيث لا يوجد الاثنان إلا والواحد موجود بخلاف الواحد فإن له إمكان الوجود ولا وجود للثنين، وهكذا كل علة ناقصة بالإضافة إلى معلولها فإنها متقدمة عليه بهذا النحو من التّقدم.

ومن البديهي أن هذا المعنى من التقدم والتأخر لا ينافي المعية في الوجود الخارجي، فقولهم المصلحة المقتضية للحكم الواقعي لا تقتضي في مرتبة الجهل شيئاً غاية عدم اقتضاها حكماً له المعية بالطبع مع الحكم الظاهري لاستحالاته كما تقدم، وذلك لا ينافي اقتضاها حكماً له المعية في الوجود الخارجي مع الحكم الظاهري كما هو كذلك قطعاً.

فحينئذ يتمحض البحث في أن الاجتماع المستحيل في المتضادين يكفي فيه المعية في الوجود الخارجي، أو لا بد فيه من المعية بالطبع، أو عدم كون أحدهما متقدماً على الآخر تقدماً طبعياً.

ومن راجع فطرته السليمة يقطع بأن المعية الوجودية الزمانية كافية في الاجتماع المستحيل إذ المعاندة والمطاردة بين الضدين وغيرها من أنحاء المتقابلين إنما يكون بحسب الوجود، وليس مرتبة الطبع من المراتب الوجودية الخارجي كي يقال: إنه لا مزاحم للموجود في هذه المرتبة، كيف وربما يكون المتقدم والمتأخر بالطبع متساويين في نيل أوجود الخارجي الزماني؟

ويمكن تقريب هذا الوجه بنحو آخر لا يتوقف على لزوم المعية بالطبع في التضاد وملخصه أن كل مقتضيين لم يكن بينهما تمنع في التأثير، فلا محالة يؤثر كل منهما.

وهنا كذلك، لأن مقتضى الحكم الظاهري لإناطته بثبوت الحكم الواقعي والجهل به لا يعقل أن يمنع عما يتوقف عليه. ومقتضى الحكم الواقعي إنما يمنع عما يزامه في التأثير، وحيث فرض عدم

مزاحمته في التأثير، فكيف يعقل أن يمنع عما لا يزاحمه؟
ويندفع بأن إناطة مقتضى الحكم الظاهري بما ذكرنا تارة يكون بنحو
الشرط المتقدم وأخرى يكون بنحو الشرط المقارن.

أما على الأول، فالفرض المذكور يقتضي عدم المزاحمة في التأثير، لكنه
يقتضي تأثير مقتضى الحكم الواقعي، حيث إنه بلا مانع، وبعد تأثيره أثره لا
يعقل تأثير مقتضى الحكم الظاهري لا لوجود المزاحم في التأثير، إذ لا يترقب
من مقتضى الحكم الواقعي تأثير آخر بعد تأثيره، بل لعدم قابلية المحل للحكم
الظاهري لاشتغاله بضده، والمانع من الاجتماع غير منحصر في تزاحم السببين.
وأما على الثاني، فمقتضاه المقارنة الزمانية بين الشرط والمشروط فيكون
تأثير كل منهما مقارناً لتأثير الآخر، فيقع المزاحمة بين المؤثرين، إذ كما أن التقدم
الطبعي لا يرفع التضاد بين الحكيم كذلك لا يرفع التزاحم بين السببين وعليه
فأصل الإناطة محال: فتدبره فإنه حقيق به.

في بيان وجه آخر للجمع بين الحكيمين:

وهنا تقريب آخر لا من حيث ترتب الحكيمين ولا من حيث ترتب
السببين بل من حيث تعدد موضوع الحكم الواقعي والحكم الظاهري حكيم عن
بعض الأجلة^(١) «قدس سره» ملخصه أن الأحكام لا تتعلق بالموجودات
الخارجية حتى يتوهم أن الشرب الخارجي المجهول حكمه مجمع لموضوع الحكم
الواقعي وموضوع الحكم الظاهري، فيلزم اجتماع المتضادين مثلاً في موضوع
واحد، بل تتعلق بالموجودات الذهنية من حيث إنها حاكية عن الخارج، والعنوان
المتعلق للحكم الواقعي مع العنوان المتعلق للحكم الظاهري لا يجتمعان في
الوجود الذهني حتى يكون هناك مجمع عنواني لموضوعي الحكيمين، وذلك لأن
(١) وهو السيد المحقق الفشاركي الاصفهاني قدس سره حكاه عنه تلميذه المحقق الحائري

موضوع الحكم الواقعي نفس الفعل المجرد عن لحاظ العلم بحكمه والشك فيه، وموضوع الحكم الظاهري هو الفعل بوصف كونه مشكوك الحكم، فكيف يجتمع لحاظ التجرد، ولحاظ الاتصاف؟

وبعبارة أخرى موضوع الحكم الواقعي الفعل من حيث نفسه، وموضوع الحكم الظاهري الفعل بملاحظه ثبوت الحكم له ولحاظه من حيث نفسه ولحاظه من حيث ثبوت الحكم له متنافيان.

وهذا بخلاف الصلاة والغضب فان مجمعها عنوان الصلاة في الغضب وليس أحدهما ملحوظاً بنحو لا يجتمع مع الآخر.

والجواب عنه يتوقف على تمهيد مقدمة وهي أن الماهية: تارة تلاحظ بنفسها بحيث يكون النظر مقصوداً ذاتاً على ذاتها وذاتياتها من دون إضافتها وقياسها إلى الخارج عن ذاتها، وهي في هذه الملاحظة ليست إلا هي غير واجدة بوجودان ماهوي إلا لذاتها وذاتياتها، وفي هذه الملاحظة لا تصلح إلا للحكم عليها بذاتها وذاتياتها لا بالخارج عنها، فإنه خلف، إذ المفروض عدم مقياستها وإضافتها إلى الخارج عن ذاتها.

وأخرى تلاحظ مقيسة ومضافة إلى الخارج عن ذاتها وهي في هذه الملاحظة لها اعتبارات ثلاثة.

أحدها: ملاحظتها واعتبارها مع ذلك الشيء ومقرنة به كالكتابة مثلاً ويسى :''ماهية بشرط الشيء.

ثانيها: اعتبارها مع عدم الكتابة وتسمى بالماهية بشرط لا.

ثالثها: اعتبارها بحيث لا تكون مقرنة بالكتابة ولا مقرنة بعدمها وتسمى بالماهية اللابشرط القسمي. فاللابشرط المقسمي إنما يكون لا بشرط بالإضافة إلى هذه الاعتبارات الثلاثة دون غيرها، ولا تعين للماهية إلا أحد هذه التعينات الثلاثة وإلا لم يكن مقسماً، إذ المقسم لا يكون منحاذاً عن أقسامه، وإلا لزم

الخلف.

واللا بشرط القسمي هو اللابشرط من حيث القيد الذي تكون الماهية باعتباره بشرط شيء تارة وبشرط لا أخرى.

فاتضح أن الماهية من حيث هي والماهية المهملة غير اللابشرط القسمي، وأن اللابشرط القسمي غير اللابشرط القسمي، وأن اللابشرط من حيث قيد الكتابة والضحك وأشباههما وجوداً وعدمًا هو اللابشرط القسمي دون القسمي. وعليه، فموضوع كل محمول خارج عن مقام ذات الماهية وإن كان لازم ذاتها لا بد من أن يكون له أحد العينات الثلاثة.

فشرب التتن مثلاً لا يعقل أن يتقيد بالعلم بحرمته عند الحكم عليه بتلك الحرمة، للزوم الخلف على التحقيق.

وكذا لا يعقل أن يتقيد بعدم العلم بحرمته للزوم الخلف، مضافاً إلى أنه لا يعقل أن يعلم بها مع الالتفات إليها لكون العلم بها طارداً لموضوع الحرمة فكيف يعقل العلم بحكمه؟

ومنه يعلم أن تجرد الموضوع عن العلم بمعنى كونه بشرط لا من حيث العلم غير معقول.

ولا يعقل أيضاً أن يكون شرب التتن مهماً من حيث العلم وعدمه، لما عرفت أن الماهية المهملة ومن حيث هي لا اعتبار لها إذا قيست إلى الخارج من ذاتها كما في المقام، فإنه مقام الحكم عليها بالحرمة مثلاً.

ولا يعقل أيضاً أن يكون اعتباره اعتبار اللابشرط القسمي لما عرفت أن اللابشرط القسمي لا تعين له إلا أحد العينات الثلاثة، فلا محالة يكون تعين اللابشرط القسمي أي ملاحظة شرب التتن بحيث لا يكون مقترناً بالعلم بحكمه ولا بعدمه، وحيث إنه كذلك يكون الموضوع محفوظاً عند العلم بحكما وعند عدمه.

فان قلت: المعروف أن ما يستحيل التقييد به يكون الإطلاق مستحيلاً من جهته لتقابل الإطلاق مع التقييد تقابل العدم بالإضافة إلى الملكة، فالإطلاق عدم التقييد بها من شأنه التقييد به، ومع استحالة التقييد به يستحيل عدم ما من شأنه التقييد.

قلت: القيد إذا كان مما يمكن التقييد به كالإيمان في الرقبة كان عدمه عدم الملكة، وإذا لم يمكن التقييد به كان عدمه من باب السلب المقابل للإيجاب، فإن ما يمتنع التقييد به يجب عدمه، لا أنه يستحيل عدمه، ولا موجب لكون الإطلاق دائماً بالإضافة إلى التقييد من باب العدم بالنسبة إلى الملكة حتى إذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق.

فان قلت: إذا كانت الرقبة مطلقة من حيث الإيمان والكفر، فالرقبة المؤمنة والرقبة الكافرة كلتاها محكوم^(١) بالحكم، وليس الأمر كذلك في الشرب المطلق من حيث العلم بحكمه وعدمه، فإنه يستحيل عروض الحكم على معلوم الحكم وعدمه.

قلت: ليس الإطلاق جمعاً بين القيود بل لدفع قيديّة الإيمان والكفر، فذات الرقبة هي المحكومة بالحكم والإيمان والكفر لازم الموضوع لا مقوم الموضوع وإلا لازم الخلف، فكذا شرب التنن محكوم بالحرمة، ولازم الموضوع تارة العلم بحكمه وأخرى عدمه لا أنها مقومان للموضوع حتى يمتنع عروض الحاتم.

ولا يخفى عليك أنه لا فرق في الإطلاق بنحو اللا بشرط القسمي بين ما إذا كان الإطلاق بلحاظ لوازم الموضوع وعوارضه أو بالإضافة إلى نفس محموله. فكما أن الرقبة مطلقة من حيث الإيمان والكفر في ترتب وجوب العتق عليه، كذلك مطلق من حيث وجوب العتق وعدمه، فإن ما يجب عتقه لا يجب

(١) هكذا في المطبوع، لكن الصحيح محكومتان.

عتقه ما لا يجب^(١) عتقه يستحيل بأن يحكم عليه بعدم وجوب عتقه، نظير الماهية بالإضافة إلى حمل الوجود أو العدم عليها فإن الماهية المحمول عليها الوجود أو العدم لا بشرط من حيث الوجود والعدم.

غاية الأمر أن الإطلاق: إن كان من حيث لوازم الموضوع فالغرض دفع القيدية لعروض الحكم على الموضوع.

وإن كان من حيث نفس المحمول، فالغرض إثبات الصلاحية لعروض المحمول عليه نفيًا وإثباتًا، فليحفظ كل ذلك، فإنه حقيق به.

إذا عرفت هذه الجملة، فاعلم أن الحكم على شرب التتن المجهول حكمه بحكمين أحدهما على ذات الشرب وأخرى عليه بما هو مجهول الحكم^(٢) محال، فإن الشيء في لحاظ واحد لا يعقل أن يلاحظ بما هو وبنحو اللا بشرط القسمي وأن يلاحظ بما هو مجهول الحكم وبنحو اللا بشرط شيء أو بشرط لا فانها تعينان متقابلان واجتماعهما في واحد محال.

ولذا قلنا خلافاً لشيخنا الأستاذ العلامة «أعلى الله مقامه» إن قوله كل شيء طاهر لا يعقل أن يكون دليلاً على الطهارة الواقعية للأشياء بعناوينها الأولية وعلى الطهارة الظاهرية لها بما هي مشكوكة الطهارة.

وأما إذا كان إنشاء الحرمة لشرب التتن من حيث نفسه غير إنشاء الحلية له بما هو مشكوك الحرمة، فلا يلزم منه اجتناع لحاظين متباينين.

وليس اللحاظ اللا بشرطي دخليلاً في موضوعيته للحكم بل لتسرية

(١) والصحيح: وما لا يجب.

(٢) لا يصح الاتيان بكلمة أخرى في قبال أحدهما وإنما الصحيح ثانيها وعلى فرض العدول عن الطريقة المألوفة كان اللازم هو الاتيان بقوله وآخر فاستعمال أخرى غلط قطعاً. نعم لو كان الكلام هكذا فتارة على ذات الشرب كان يصح الاتيان بكلمة أخرى لكن المفروض أن الموجود في العبارة هو أحدهما.

الحكم إلى جميع أفراد الموضوع وحِصصه بلحاظ عوارضه المتأخرة عن الحكم، فذات المحكوم بالحرمة محفوظة في ضمن المجهول على الفرض، فيلزم اجتماع الحكمين في شرب التتن المجهول حكمه، فافهم واستقم.

٧٠ - قوله «قده»: إلا أنه يكون في مرتبته أيضاً... الخ^(١).

ينبغي حمله على المعية الوجودية لا المرتبة الاصطلاحية، إذ لا يعقل اجتماع المتقدم والمتأخر فيما هو ملاك التقدم والتأخر، بداهة أن المتقدم والمتأخر متضايقان، وملاك التقدم بالطبع والتأخر بالطبع ما عرفت، فكيف يعقل اجتماع المتأخر مع المتقدم في المرتبة التي بها يكون متقدماً طبعاً، فلا يحصى عن حمل اجتماع الظاهري في بعض مراتب الواقعي معه على الاجتماع في مرتبة الوجود الخارجي الزماني، وهو ملاك الاستحالة.

في تأسيس الأصل عند الشك في حجية الأمانة.

٧١ - قوله «قده»: أن الأصل فيما لم يعلم اعتباره

بالخصوص... الخ^(٢).

ما أفاده «قدس سره» بناء على ما اختاره في معنى الحجية في غاية الوضوح.

وكذا على ما ينسب إلى المشهور من التعبد بالمائل للحكم الواقعي بعد التأمل، وذلك لأن التعبد بالمائل للواقع ليس أجنبياً عن الواقع بل بلسان أنه الواقع وبداعي التحفظ على الواقع بالتعبد به بعنوان آخر، فالحكم المائل وإن لم يكن طريقياً حيث إنه لا ينجز الواقع على تقدير الإصابة، لكنه إيصال للواقع بعنوان آخر لا أنه في عرض الواقع.

ومن الواضح أن هذه الآثار أيضاً لا يترتب على التعبد الواقعي، بل على

(١) كفاية الأصول / ٢٧٩.

(٢) كفاية الأصول / ٢٧٩.

التعبد الواصل حتى يكون إيصالاً للواقع بالعناية وموجباً لحفظ الأغراض الواقعية، فيترتب العقوبة على مخالفته لا على مخالفة الواقع، لأنه الواصل في الحقيقة دون الواقع.

فان قلت: إذا لم يكن مجال لأصالة عدم الحجية وكفاية الشك فيها في الحكم الجزمي بعدمها لم يكن مجال أيضاً لاستصحابها ضرورة أن ما لم يكن بيد الشارع فيه لم يكن بيده إثباته مع أنه لا شبهة في استصحاب حجية ما ثبت حجتيه وشك في بقائها.

قلت: ما بيد الشارع جعل الحجية واعتبارها بأحد المعاني والوجوه المتقدمة غير مرة، وترتب الآثار على هذا الجعل الشرعي موقوف على إحرازه ولو بالأصل.

فما يكون أمره بيد الشارع إثباتاً ونفيًا نفس الجعل الواقعي، وما هو الجعل الفعلي بالحمل الشائع هو الواقعي المحرز، ومن أنحاء إحرازه التعبد ببقائه فيترتب عليه أثره.

وأما عدم الأثر، فيكفي فيه عدم الإحراز لانتفاء الموضوع المقيد حقيقة بانتفاء قيده.

ومنه ظهر الفرق بين استصحابها واستصحاب عدمها.

لا يقال: غاية الأمر عدم الحاجة إلى استصحاب عدمها لا عدم الصحة.

لأننا نقول: إثبات عدمها الواقعي ظاهراً لإثبات عدم الفعلية ظاهراً، إذ لا أثر للواقع بها هو وإن كان مقتضياً له.

ومع القطع بعدم الفعلية واقعاً لا مجال لإثبات عدم الفعلية ظاهراً، فتدبر

جيداً.

والتحقيق: أن عدم الصحة لعدم الأثر إنما يتم إذا لم يكن المستصحب أثراً

بمعمولاً، والمفروض أن الحجية المجعولة سواء كان معناها أمراً وضعياً أو بعثاً

بداعي تنجيز الواقع وكلاهما في الحقيقة منشأ للعقوبة على المخالفة قابل للشك، فأركان الاستصحاب تامة.

وأما مع عدم الحاجة إليه بعد حكم العقل، فيلغو التعبد بعدم الحجية.

فمدفوع بأنه لا بقاء لحكم العقل مع مثله، لأن العقل إنما يحكم بالفعلية للوصول وبعدمها بعدم الوصول، فكما أنه لو وصل الجعل من الشارع يكون وارداً على حكم العقل كذلك لو وصل عدمه ولو ظاهراً وحكم العقل حينئذ بعدم الفعلية من باب السالبة بانتفاء الموضوع، إذ لا حكم حينئذ حتى يقال: بأنه فعلي أو غير فعلي.

وقد عرفت في بعض^(١) الحواشي السابقة أن حكم الشارع بالإباحة في مورد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان حكم مولوي لحكمة داعية إليه، وليست الإباحة ضروري الثبوت لإمكان الحكم بالاحتياط مولوياً، فكذلك هنا، إذ عدم الحجية فعلاً ليس ضروري الثبوت بل ما لم يصل ولو بعنوان الأمر بالاحتياط، فتدبر جيداً.

٧٢ - قوله «قده»: وأما صحة الالتزام بما أدى إليه من

الأحكام... الخ^(٢).

توضيحه أن تحريم العمل بالظن من حيث الاستناد قلباً والإسناد قولاً: إما بملاحظة أن جواز الاستناد والإسناد من مقتضيات الحجية وآثارها، فيستكشف بطريق الإنّ عدم الحجية بعدم آثارها.

وإما بملاحظة أن وجوب العمل بالظن ليس إلا وجوب الالتزام بمؤدى الظن، ومع عدم الدليل عليه يحرم الالتزام بالحكم بالأدلة الأربعة.

(١) مبحث حجية القطع، التعليق: ٣٩.

(٢) كفاية الأصول / ٢٨٠.

فإن كان بملاحظة الأول، ففيه أن الحجية: إن كانت بمعنى تنجيز الواقع على تقدير ثبوته، فليس هنا حكم شرعي - يزحني - يكون القطع بالحجية موجبا لترتب جواز الإسناد والاستناد كي يستكشف عدمها بعدمها عند الشك فيها. وإن كانت بمعنى إنشاء الحكم المائل، فمن البين أن الواصل نفس الحكم المائل دون الواقع، فإنه بالحقيقة غير واصل، فلا يترتب جواز الإسناد والاستناد بالنسبة إلى الواقع على القطع بالتعبد به حتى يستكشف عدمه من عدمها في صورة الشك.

مع أن جواز الإسناد والاستناد ليسا من آثار الواقع المعلوم ومقتضياته، بل الإسناد في صورة القطع بالواقع صدق، وهو جائز، وفي صورة القطع بعدمه كذب، وهو حرام وفي صورة الشك فيه افتراء، وهو حرام أيضاً. فكون القطع به محققاً للصدق وبعدمه محققاً للكذب وعدمه مطلقاً محققاً للافتراء أمر، وترتب أحكام هذه الأمور على الواقع بلحاظ حالاته المزبورة أمر آخر.

وكذا الاستناد في صورة القطع به نحو من الانقياد، وفي صورة عدمه مطلقاً تشريع لا أن جوازه تارة وحرمة أخرى من مقتضيات الواقع وآثاره بلحاظ شؤونه وأطواره.

وإن كان بملاحظة الثاني، ففيه أن الحجية ليست بمعنى وجوب الالتزام بمؤدى الخبر مثلاً.

بل إما بمعنى تنجيز الواقعيات بالخبر، أو جعل الحكم المائل على طبق مؤداه إيصالاً له بعنوان آخر، إذ ليست الحجية إلا لأجل التحفظ على الواقعيات بأحد وجهين.

ومن الواضح أن تنجيز الواقع على تقدير ثبوته لا ربط له بالأمر بالالتزام بمؤدى الخبر، وجعل الحكم المائل ليس إلا كنفس الحكم الواقعي حكماً عملياً

يطلب منه العمل وإن وجب الالتزام به كسائر الأحكام عقلاً أو نقلاً، إلا أنه لا دخل له باقتضاء حكم العمل حتى يكون الحكم المماثل المَجْعُول أمراً بالالتزام أو بالعمل بعنوان الالتزام بحكمه.

فلو فرض دلالة دليل الحجية على الأمر بالالتزام لكان أمراً بالعمل بنحو الكناية، فإن البناء على ثبوت الحكم كناية عن ثبوته.

مضافاً إلى أن الالتزام بمؤدى الخبر جداً محال، لفرض عدم إحرازه وعدم جعل حكم مماثل ليكون الالتزام الجدي متعلقاً به، لأن المفروض أن معنى الحجية هو الأمر بالالتزام جداً لا جعل الحكم المماثل.

والأمر بالالتزام بمؤدى الخبر بناء لا جداً أمراً بالتشريع، والأمر به لا يخرج المورد عن كونه تشريعاً، لأن المفروض عدم جعل الحكم المماثل، ولا يعقل أن يعم الأمر بالالتزام بمؤدى الخبر نفسه ليكون أمراً بالالتزام بنفس هذا الأمر، فصح أن يقال: حينئذ أن الالتزام بمؤدى الخبر واقعاً باق على حرمة وإن وجب الإتيان بما تعلق به الحكم المماثل المَجْعُول.

وأما وجوب الالتزام بالحكم المماثل المَجْعُول - وإن كان مفاد دليل الحجية وجوب الالتزام بالمؤدى من باب دلالة الاقتضاء لما مر من استحالة الالتزام الجدي بالواقع وعدم صحة الأمر بالالتزام بناءً لكونه أمراً بالتشريع وعدم ثبوت حكم ظاهري قابل للالتزام به، فصونا للكلام عن اللغوية يقال: يجعل الحكم المماثل على طبق المؤدى، فيكون الأمر بالالتزام متوجهاً إليه، حيث إنه الواقع تنزيلاً وجعلاً -، فهو على فرض صحته لا ينافي حرمة الالتزام بمؤدى الخبر أي بالحكم الواقعي الذي هو المطلوب من تأسيس الأصل.

مضافاً إلى أن مناط ثبوت الواقع تنزيلاً الذي هو مقتضى الحجية جعل

الحكم المماثل لا إيجاب الالتزام به فتفسير الحجية به وكشف جعل الحكم المماثل به بدلالة الاقتضاء كالأكل من القفا.

وأما ما أورد عليه شيخنا الأستاذ في تعليقه^(١) الأنيقة من أن الفعل بواسطة الالتزام بحكم الله والبناء عليه لا يتغير عما هو عليه بل هو إثم قلبي لأنه بهذا البناء والالتزام تصرف في ما هو سلطان المولى من تشريع الأحكام فتفريبه وتوضيحه أن ما هو شأن المولى وتحت سلطانه تشريع الأحكام بالبعث والزجر لا فعل المبعوث إليه أو ترك المزجور عنه، فالتشريع إنما يتصور من العبد إذا بعث وزجر غيره بعنوان أنه شارع وبعنوان أنه بعثه وزجره منه، فحينئذ قد تزيأ بزَيِّ المولى وتشأن بشأنه وتصرف في سلطانه.

وأما الفعل بل وكذا مجرد البناء على صدور أمر من المولى، فليس شيء منها من شؤون المولى ليكون هتكا لحرمة بالتلبس به. وعليه فكما لا إثم بحسب فعل الجوارح كذلك لا إثم بحسب فعل القلب أيضاً لما عرفت من أن فعل المولى المختص به هو البعث والزجر لا الفعل ولا فرض صدورهما.

ويمكن دفعه بها مر^(٢) منا في مسألة النهي في العبادات محصله أن بعثه وزجره تعالى إيجاد تسببي منه لفعل العبد وإعدام تسببي منه لفعله بحيث لو تمت الدعوة وأثرت العلة وانتهت إلى معلوها كان الفعل الخارجي فعلاً مباشراً من العبد وفعلاً تسببياً من المولى، فإذا فعل بعنوان أنه موجود تسببياً منه تعالى، فقد شرع في جعله تسببياً منه تعالى، حيث إن الإيجاد التسببي شأنه وداخل

(١) التعليقة على الرسائل ص ٤٠.

(٢) نهاية الداربية ٢: التعليقة ٢٣٩.

تحت سلطانه، فهذا الاعتبار يصح جعل الفعل الخارجي معنوياً بعنوان التشريع المحرم عقلاً.

هذا، وأما اتصافه بالافتراء والكذب عليه تعالى، فهو إننا يكون إذا كان في مقام الحكاية عن إيجاب فعله المأتي به بعنوان أنه واجب، فإن المحاكي يتصف بالصدق والكذب والافتراء قولاً كان أو فعلاً وباعتبار قيامه بالقائل والفاعل بوصف الشخص بأنه صادق أو كاذب.

٧٣ - قوله «قده»: فلو فرض صحتها شرعاً... الخ^(١).

لا يعقل فرض صحتها إلا: بالتوسعة في دائرة الصدق الجائز شرعاً بالحاق الشبهة الموضوعية من حيث الصدق والكذب بالصدق حكماً. وبالتضييق في دائرة التشريع المحرم بتخصيصه بما علم أنه ليس من الدين.

وإلا فمع عدم التوسعة والتضييق لا يعقل الترخيص في النسبة والالتزام، إلا مع جعل الحكم المماثل للمؤدى ليكون ترخيصاً في نسبة المؤدى التنزيلي والالتزام به، حيث لا يعقل تعلقها بالواقع الحقيقي على أي حال.

وبالمجمل لا يقاس عدم صحتها الغير الملازم لعدم الحجية بصحتها التي لا يمكن فرضها على وجه صحيح إلا مع الكشف عن الحجية بمعنى جعل الحكم المماثل، وإلا فالحجية بمعنى تنجيز الواقع أيضاً غير نافع.

في حجة الظواهر

٧٤ - قوله «قده»: ولا لعدم^(١) الظن كذلك على خلافها... الخ^(٢).

إذ عدم الظن بالخلاف إنها يعتبر إما من حيث إنه جزء المقتضى، أو من حيث إن الظن بالخلاف مانع:

لا مجال للأول، إذ الظاهر إنها يكون حجة من حيث الكاشفية عن المراد، والمعتبر من الكشف إما هو الكشف الفعلي أو الكشف الذاتي، ولا يعتبر عدم الظن بالخلاف في الكشف الذاتي قطعاً، لتحققه معه، وكذا في الكشف النوعي، واعتباره في الكشف الفعلي الشخصي راجع إلى اعتبار الظن الفعلي بالوفاق، والكلام في عدم الظن بالخلاف لا في الظن بالوفاق.

ويمكن تقريب المنع بوجه آخر، وهو أن عدم الظن بالخلاف إما هو بنفسه جزء المقتضى أو لازم الجزء.

والأول محال، إذ المقتضى لا يعقل أن يكون عديمياً، فلا يعقل أن يتقوم بالعدمي.

والثاني خلف، إذ عدم الظن بالخلاف إنها يكون لازماً لأمر ثبوتي وهو الظن بالوفاق حيث يستحيل اجتماع الظنين، مع أن الكلام في اعتبار عدم الظن بالخلاف لا في اعتبار الظن بالوفاق.

ولا مجال للثاني، إذ الظن بالخلاف إنها يعقل أن يكون مانعاً إذا كان حجة حيث لا يعقل مزاحمة ما ليس بحجة للحجة.

ومع فرض الحجية فالظن بالخلاف إنها يعتبر عدمه حيث إنه حجة على

(١) في المصدر: بعدم .

(٢) كفاية الأصول / ٢٨١.

خلاف الظاهر، وسقوط الظاهر عن الحجية مع قيام الحجة على خلافه أمر مسلم بين الطرفين.

غاية الأمر أن الظن على الفرض حجة مطلقاً عند العقلاء، فيسقط معه الظاهر عن الحجية، وحيث إنه ليس شرعاً كذلك، فلا يسقط معه عن الحجية. وفيه أنه خلط بين المقتضى في مقام الثبوت والمقتضى في مقام الإثبات، وكذا بين المانع في مقام الثبوت والمانع في مقام الإثبات، فعدم الظن بالخلاف لا يصح أن يكون جزء المقتضى في مقام الثبوت لا في مقام الإثبات، كما أنه لا يصح أن يكون مانعاً في مقام الإثبات لا في مقام الثبوت.

بيانه أن المقتضى لحجية الظهور إثباتاً بناء العقلاء عملاً، ويمكن أن يكون بناء العقلاء على العمل بالظاهر الذي لا ظن على خلافه، فيكون البناء العملي على اتباع الظهور متقيداً بعدم الظن على الخلاف، وإن كان المقتضى لبنائهم كون اللفظ كاشفاً نوعياً عن المراد من دون اعتبار شيء آخر فيما يدعوههم إلى العمل بالظاهر، فإن الجهة الجامعة بين جميع موارد اتباع الظهور هو الكشف النوعي.

وأما المانع عن حجية الظهور إثباتاً فإنما يتصور إذا كان المقتضى للحجبة للإثبات تاماً، وهو إننا يصح إذا كان للعقلاء بناءً أن بنحو العموم والخصوص بأن يكون بنائهم على اتباع الظهور مطلقاً وبنائهم الآخر على اتباع الظن بالخلاف، فيقدم الخاص على العام من باب تقديم أقوى الحجتين على أضعفها، كما في حجية الخبر بالدليل اللفظي مطلقاً وحجية خبر الأعدل في مقام التعارض بالخصوص، فمع تمامية المقتضى في مقام الإثبات في كلا الطرفين يتصور المانعية لأحد الطرفين عن الآخر.

وأما إذا لم يعقل العموم والخصوص في البناء العملي، بل العمل إمّا على طبق الظاهر الذي لا ظن على خلافه أو كان وإن ظن على خلافه.

فالمقتضى في مقام الإثبات: إما متقيد فلا اقتضاء لما كان ظن على خلافه أصلاً.

وإما مطلق فما كان ظن على خلافه مع ما لم يكن على خلافه ظن على حد سواء، فلا مانعية في مقام الإثبات أصلاً حتى يقال: إن رفع اليد عن الحجة بقيام الحجّة على خلافه أمر مسلم بين الطرفين.

وأما المانعية في مقام الثبوت فمعقولة، لإمكان أن يكون للظن بالخلاف خصوصية مانعة عن تأثير الكشف النوعي وصورته داعياً للعقلاء على العمل بالظاهر سواء كان المانع في مقام الثبوت حجة في نفسه، أو لم يكن حجة ولكن كان فيه خصوصية مانعة عن تأثير مقتضي البناء العملي من العقلاء.

فعدم الظن بالخلاف يمكن أن يكون جزء المقتضي في مقام الإثبات، كما يمكن أن يكون مانعاً عن المقتضي في مقام الثبوت، وما لا يعقل كونه جزء المقتضي في مقام الثبوت، كما أن ما لا يضر بحجية الظاهر مانعيته في مقام الإثبات، فإنه يؤكد تامة المقتضي في مقام الإثبات.

وعليه فلو فرض كون الأمانة المفيدة للظن بالخلاف حجة عند العقلاء، فلا محالة بنائهم العملي على عدم اتباع الظاهر الذي قامت الحجة عندهم على خلافه، وعدم حجية الأمانة المزبورة شرعاً لا يجدي، لأن عدم المانع إنما يفيد مع وجود المقتضى. وحيث لا بناء من العقلاء على اتباع مثل هذا الظاهر، فلا مقتضى لحجّيته، لما عرفت من عدم معقولية بناءين منهم بنحو العموم والخصوص، والمتيقن من عدم اعتناء العقلاء بالظن بالخلاف إنما هو فيما إذا لم يكن هناك أمانة معتبرة عندهم. ففي مثل هذه الصورة يشكل الأمر، إلا أن يجعل المنع عن اتباع مثل ذلك الظن شرعاً منعاً عن ترتيب كل أثر عليه حتى رفع اليد به عن الظهور، فإنه أمر بالملازمة باتباع الظهور، فمثل هذا الظاهر حجة شرعاً لا ببناء العقلاء وإطلاق دليل المنع لمثل هذا الأثر مشكل، فتدبر.

٧٥ - قوله «قده»: كما أن الظاهر عدم اختصاص... الخ^(١).

يمكن تقريب الاختصاص بأن المتكلم إذا اعتمد في إرادة خلاف الظاهر من كلامه على قرينة حالية بينه وبين المخاطب الذي قصد إفهامه لم يكن محلاً بمرامه، بخلاف ما إذا لم يكن قرينة أصلاً، فإنه يكون ناقضاً لغرضه وهو إفهامه بكلامه.

وأما غير المخاطب الذي لم يقصد إفهامه فإنه لم يلزم منه نقض للغرض إذا لم يكن بينه وبين من لم يقصد إفهامه قرينة معهودة، إذ المفروض أنه لم يتعلق الغرض بإفهامه حتى يلزم نقض الغرض من عدم إيصال القرينة إليه. والجواب يبتني على مقدمة هي أن الإرادة استعمالية وتفهمية وجدية، فمجرد إيجاد المعنى باللفظ بنحو الوجود العرضي متقوم بالإرادة الاستعمالية سواء قصد بهذا الإيجاد إحضار المعنى في ذهن أحد أم لا، فإذا قصد بهذا المعنى كانت الإرادة تفهمية.

وهذا المعنى الموجود المقصود به الإحضار ربما يكون مراداً جدياً، وربما يكون لانتقال المخاطب مثلاً إلى لازمه المراد جداً أو ملزومه كما في باب الكناية، والملاك في كل واحدة غير الملاك في الأخرى، والكاشف عن كل واحدة غير الكاشف عن الأخرى.

فالجري على قانون الوضع يقتضي إيجاد المعنى بلفظه، وهو وجه بناء العرف عملاً على حمل اللفظ على الاستعمال في معناه.

ولزوم نقض الغرض لو لم يكن الكلام الصادر واقياً بالمرام يقتضي عدم قصد الإفهام، إلا بما يكون واقياً بالمرام.

وكون جد الشيء كأنه لا يزيد على نفس الشيء يقتضي حمل كلية

(١) كفاية الأصول / ٢٨١.

الأقوال والأفعال على الجِدِّ حتى يظهر خلافه.

وعليه نقول ببناء العقلاء عملاً على حمل الكلام على ما يوافق قانون الوضع بعد كشفه النوعي عن المعنى هو معنى حجية الظهور.

وحكم العقل بقبح نقض الغرض الذي هو غير مربوط ببناء أهل المحاورة هو الدليل على أن المعنى المختص باللفظ هو الذي قصد إفهامه. وبناء العقلاء العام لجميع الأقوال والأفعال هو الدليل على حمل كلية الأفعال والأقوال على الجِدِّ.

فالفرق المعلوم بين الظاهر الملقى إلى من قصد إفهامه ومن لم يقصد إفهامه لوجه مخصوص لا يقتضي الفرق في المقام الأول. وحجية الظاهر بحمله على مقتضاه من كشفه النوعي من معناه الوضعي، والخلط بين المقامين أوهم الفرق بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد إفهامه هذا كله.

مع أن قصر الخطاب على شخص لا يقتضي قصد إفهامه، بل ربما يقصد إفهام غيره كما في إياك أعني واسمعي يا جارة فضلاً عن اقتضاء قصر قصد الإفهام على المخاطب.

مضافاً إلى أن الكلام إذا كان متضمناً لتكليف عمومي فمقام عموم التكليف بهذا الكلام يقتضي وصول التكليف العمومي نفساً ومتعلقاً وموضوعاً بشخص هذا الكلام، فلا يمكن التعويل على ما يختص بالمخاطب من القرينة الحالية.

وعلى فرض كون المخاطب واسطة في التبليغ، فاللازم عليه في إيصال التكليف العمومي بحده التنبيه على ما يقتضي توسعته وتضييقه، فعدم التنبيه منه دليل على عدمه. بل الكلام المقصور على المخاطب إذا كان متكفلاً لتكليف خصوصي وكان عمومه لغيره بقاعدة الاشتراك أيضاً كذلك، إذ الطريق إليه نقله رواية أو كتابة، ومقتضى عدم الخيانة في نقله بأحد الطريقين هو التنبيه على

القرينة الحالية الموسّعة لدائرة التكليف والمضيقة لها، ومع عدم نصب الدال عليها يحكم بعدمها، فتدبر جيداً.

٧٦ - قوله «قده»: فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه... الخ^(١).

لا يخفى عليك أنه لا يمكن إثبات المانعية بظهور لفظ المتشابه فيما يعم الظاهر فضلاً عن احتمال شموله إلا بنحو الجدل وإلا لزم من إثباته نفيه، لأن لفظ المتشابه من جملة الظواهر القرآنية، فتدخل تحت المتشابه الذي لا يجوز التمسك به. وأما مع مجرد احتمال شمول المتشابه للظاهر، فلا يجوز المنع من باب الجدل، بل لا بد من الأخذ بالمتيقن منه وهو المجل.

نعم لو كانت الدعوى كون لفظ المتشابه محكماً في معناه الشامل للظاهر والمجل لصح الاستدلال حقيقة لا من باب الجدل، ولا منافاة بين كون الشيء متشابهاً بالحمل الأولي ومحكماً بالحمل الشايع.

فان قلت: إنها لا يصح الاستدلال بدليل المنع عن العمل بالمتشابه بناء على ظهوره فيما يعم الظاهر إلا جدلاً إذا اعتقد المستدل عدم حجية ظواهر الكتاب حتى هذا الظاهر.

وأما إذا قال بعدم حجية سائر الظواهر بهذا الدليل الذي لا يعقل شموله لنفسه، فلا يكون الاستدلال حينئذ من باب الجدل، ولا يلزم من نفي حجية الظواهر بخصوص هذا الظاهر ثبوتها ليكون محالاً.

قلت: أما الخصم، فلا فرق عنده بين ظواهر الكتاب، وإنما لا يمكنه القول بعدم حجية هذا الظاهر لمكان الاستدلال به.

فالقول بعدم حجية هذا الظاهر بنفسه يلزم من عدمه وجوده، فلا محالة يستدل به جدلاً وإلزاماً علينا بما نعتقد حجّيته ببناء العقلاء.

(١) كفاية الأصول / ٢٨٣.

بل التحقيق أنه لا يصح الاستدلال به حتى من باب الجدل، إذ الغرض: إن كان نفي حجية جميع الظواهر حتى نفس هذا الظاهر، فيلزم من وجوده عدمه فانه مقتضى شموله لنفسه.

وإن كان الغرض نفي حجية سائر الظواهر بهذا الظاهر الذي بنى العقلاء على حجيته، فهو وإن لم يلزم منه المحال من حيث شموله لنفسه بمدلوله اللفظي.

إلا أنه لما كان نفي حجية سائر الظواهر بملاك التشابه الشامل للظاهر، فيلزم من نفي حجية الغير بهذا الملاك نفي حجية نفسه.

وحيث لا يعقل نفي حجية الغير إلا بنفي حجية نفسه لاتحاد الملاك، فيسقط هو عن الحجية لعدم معقولية حجيته في مدلوله بالملاك المأخوذ في مدلوله، وبغير هذا الملاك لا دلالة له أيضاً، فيبقى سائر الظواهر بلا مانع.

ولا بد من التصرف في هذا الظاهر، لأنه وإن كان لا يعم نفسه بمدلوله، لكنه يعمه بملاكه المأخوذ في مدلوله، فيلزم من حجيته في مدلوله عدم حجيته في مدلوله، فلا مناص إلا عن دعوى كونه محكماً في مدلوله كما أشرنا إليه.

٧٧ - قوله «قده»: فيما إذا لم ينحل بالظفر بالروايات^(١)... الخ^(٢).

سيجيء إن شاء الله تعالى في محله^(٣) أن الانحلال: تارة بصيرورة المجمل مفصلاً حقيقة، كما إذا علم الواجب أو الحرام بعينه.

وأخرى بصيرورته كذلك حكماً، كما إذا علمنا بنجاسة إناء زيد واشتبه بين إناءين فان البينة إذا قامت على تعيين إناء زيد فلازمه نفي النجاسة عن غيرها.

(١) في نسخة المصنف: في الروايات.

(٢) كفاية الأصول / ٢٨٣.

(٣) نهاية الدراية ٤: التعليقة ٣٥.

ومن الواضح أن مجرد جعل الحكم المائل أو تنجيز الواقع لا ينفي الواقع عن غير موردهما.

وأما دعوى احتمال الانطباق قهراً بتقريب أن الواقع المعلوم إجمالاً لا تعين له من ناحية العلم، فلا مانع من انطباق مؤدى الطريق على الواقع، المعلوم، ومع احتمال الانطباق لا علم إجمالاً بتكاليف أخر في موارد الأمارات أو غيرها، بل مجرد احتمال.

فهي فاسدة، فان احتمال الانطباق: إن كان بلحاظ مدلول الأمانة فهو موجود بمجرد قيامها سواء كانت الأمانة حجة أم لا، وهذا لا يوجب زوال العلم ولا زوال أثره.

وإن كان بلحاظ حكمها وهو جعل الحكم المائل، فلا انطباق قطعاً، فان الحكم المائل مغاير للحكم الواقعي وجوداً وإن كان مماثلاً له ماهية.

بل التحقيق في الانحلال كما سيجيء إن شاء الله تعالى في محله^(١) أن الحجية: إن كانت بمعنى جعل الحكم المائل، فالحكم الفعلي المائل على طبق مؤدى الأمانة موجود قطعاً، ويستحيل أن يكون في موردها حكم فعلي آخر واقعاً، لاستحالة اجتماع الحكيم الفعليين، فلا علم إجمالي بحكم فعلي على أي تقدير، بل مجرد احتمال الحكم في غير مورد الأمانة، والأصل حينئذ سليم عن المعارض.

وإن كانت بمعنى تنجيز الواقع بالأمانة، فلا أثر للعلم حينئذ، فإن المنجز لا يقبل التنجز، فيستحيل أن يؤثر العلم الإجمالي في تنجيز الواقع على أي تقدير. ولا فرق بناء على الوجهين من الحجية بين سبق العلم الإجمالي على الظفر بالحجة وعدمه، فان الحجية الواقعية إذا كانت بحيث لو تفحص عنها لظفر بها كانت موجبة لفعلية التكليف وتنجزه، وإنها سبق وللحقوق في الظفر بها.

فالعلم الاجمالي قد تعلق بها في أحد طرفيه تكليف فعلي بالأمانة أو الواقع المنجز بها وتام الكلام في محله.

٧٨ - قوله «قده»: إما باسقاط أو بتصحيح... الخ^(١).

لا يخفى عليك وضوح الفرق بينهما، إذ التصحيح سواء كان بتغير في هيئة الكلام أو مادته يوجب خروجه عن الكلام المنزل، وليس في صورة احتماله كلام صادر من المولى حتى يتبع ظهوره الفعلي أو الذاتي.

بخلاف الإسقاط، فإن الساقط سواء كان منفصلاً عن الظاهر أو متصلاً به لا يخل بظهوره الفعلي على الأول، وبظهوره الذاتي على الثاني، كالقرينة المنفصلة أو المتصلة، كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

٧٩ - قوله «قده»: لعدم حجية ظاهر سائر الآيات... الخ^(٢).

لخروجها عن محل ابتلاء المكلف كما في تعليقه^(٣) المباركة على الرسائل. ولعل المراد منه أن الكلام الغير المتضمن للتكليف لا معنى لحجية ظاهره على المكلف، حيث لا معنى للحجية إلا كون الشيء بحيث يحتج به في مورد المؤاخذه بالذم والعقاب، ولا معنى لذلك إلا فيما يشتمل على التكليف، والآيات المتضمنة للقصص وشبهها لا حجية لظهورها، بل الآيات المتضمنة للعقائد والمعارف لا حجية لظهورها أيضاً وإن كانت متضمنة للتكليف بالأصول، إذ المطلوب فيها الاعتقاد لا التعبد والعمل كي يتصور فيه حجية الظاهر فتأمل^(٤).

(١) كفاية الأصول: ٢٨٤.

(٢) كفاية الأصول: ٢٨٥.

(٣) التعليقة على الرسائل ص ٥٠.

(٤) إشارة إلى أن المطلوب في الاعتقادات: إن كان المعرفة واليقين أو عقد القلب على ما جزم به

النفس. فلا محالة لا معنى لحجية الظاهر لعدم إفادته اليقين.

وإن كان مجرد عقد القلب على ما وصل إليه ولو تنزيلاً، فلا بأس لحجية الظاهر فيها. منه

غفى عنه.

٨٠ - قوله «قده»: فافهم... الخ^(١).

لعله إشارة إلى أن مجرد ضم ظاهر إلى سائر الظواهر ليس ملاك الطرفية للعلم الإجمالي بمخالفة بعض الظواهر ليقاس بظواهر الكتاب، بل بحيث يتقوم به العلم فينعدم بخروجه، وليس كل ظاهر كذلك.

أو إشارة إلى أن الأشكال هنا بملاك إجمال بعض أطراف العلم، وخروجه عن محل الابتلاء لا يجدي في رفع الإجمال، وإن كان مجدياً في عدم تنجز التكليف على خلاف الظاهر.

ويندفع بأن الظهور الذاتي محفوظ في الجميع، وإنما المعلوم بالإجمال أن بعضها غير حجة لا لارتفاع ظهوره حيث لا يرتفع الظهور بعد انعقاده، إذ الواقع لا ينقلب عما هو عليه، ولا يرتفع كشفه عن المراد الجدي الذي هو ملاك الحجية أيضاً، بل حجته لحجة أقوى.

وإذا كان بعض الأطراف بنفسه غير حجة، فلا جرم لا علم إجمالي بورود الحجّة على خلاف الحجّة، هذا في القرينة المنفصلة.

وأما في المتصلة فربما يتوهم الفرق بين المُجَمَّل وغيره نظراً إلى سرية إجماله إلى الظاهر، فلا ظهور كي يكون حجة بخلاف غيره.

وفيه أن الظهور الذاتي محفوظ حتى في المُجَمَّل، والظهور الفعلي مرتفع حتى في المبيّن.

والفرق بينها بانعقاد الظهور الفعلي في غير الموضوع له إذا كان المتصل مبيّناً دون ما إذا كان مجملاً.

والميزان في اتباع الظهور هو الفعلي وهو مشكوك في كليهما.

فلا بد من دعوى بناء العقلاء على المعاملة مع هذا العلم الإجمالي معاملة

السك البدوي. نظرا إلى خروج أحد الظاهرين عن محل الابتلاء، فالقرينة المحتملة هنا يبنى على عدمها. فيتم الظهور الفعلي كما في غير ما نحن فيه، فتدبر.

٨١- قوله «قده»: فلاوجه لملاحظة الترجيح... الخ^(١).

إلا أن يفصل بين حكاية نفس الآية وحكاية قراءة المعصوم لها، فانها على الثاني حكاية فعل المعصوم فتدخل في السنة المحكية فتدبر.

٨٢- قوله «قده»: فان أحرز بالقطع... الخ^(٢).

إن أريد من الظهور المقطوع به ظهوره الذاتي الوضعي، فلا يقابله إلا الصورة الثالثة من الشق الثاني.

وإن أريد ما هو أعم من الظهور الذاتي الوضعي، ومن الظهور الاستعمالي الفعلي فالتقابل صحيح، فإن بعض تلك الصور الثلاث ظهورها الذاتي معلوم وبعضها غير معلوم، إلا أن مقتضاه عدم إحرار الظهور الفعلي في الشق الثاني فيخرج احتمال القرينة المنفصلة لمعلومية ظهوره النوعي، الفعلي. مع أن احتمال القرينة المنفصلة كالممتصلة في الحاجة إلى اصالة عدم القرينة.

مضافاً إلى أن احتمال القرينة منفي فيما إذا قطع بعدمها، ومع ذلك أراد خلاف الظاهر مع عدم نصب قرينة لحكمة أو لغفلة، فيخرج مثل هذه الصورة عن كلا الشقين فتدبر.

٨٣- قوله «قده»: لا أنه يبني عليه بعد البناء على عدمها... الخ^(٣).

بل هذا هو الظاهر إذ الحجة لا بد من أن تكون مناسبة لمورد الحاجة

(١) كفاية الأصول / ٢٨٥.

(٢) كفاية الأصول / ٢٨٦.

(٣) كفاية الأصول / ٢٨٦.

والمخاصمة: فإذا ادعى المولى إرادة خلاف الظاهر مع الاعتراف بعدم نصب قرينة لحكمة أو لفظة كانت الحجة عليه ظهور كلامه.

وإذا ادعى إرادة خلاف ظاهر ما وصل من الكلام لمكان نصب القرينة وإن لم تصل كانت الحجة عليه أصالة عدم القرينة، والمراد ببناء العقلاء على العدم عند الشك في الوجود.

وأما ظهور الكلام فلا مساس له بالمقام، إذ المولى لا يحتج عليه بإرادته الواقعية كي يحتج العبد عليه بظهور كلامه في خلاف مراده، بل يحتج بنصب ما يوافق مراده من كلامه، فلا بد من دفعه ببناء العقلاء في مثله على عدمه، ولعله أشار إليه بقوله فافهم.

فليس الأمر كما أفاده شيخنا العلامة الأنصاري «قدس سره»^(١) من رجوع الأصول الوجودية إلى الأصول العدمية، ولا كما أفاد شيخنا^(٢) العلامة الاستاد «قدس سره» في تعليقه الأنيفة وأشار إليه هنا من رجوع الأصول العدمية إلى أصالة الظهور.

والتحقيق أن مدرك حجية الظواهر بها لها من الخصوصيات كما مر مراراً بناء العرف والعقلاء عملاً، فهو المتبع في أصل الحجة^(٣) وخصوصياتها.

ومن البين كما مر أنه ليس من العقلاء بناء أن أحدهما على اتباع الظاهر مطلقاً، والآخر على أمر آخر بحيث يكون أحد البنائين مقيداً للآخر.

بل العمل على الظاهر الذي ليس على خلافه ما هو أقوى منه كشفاً، فمع عدم الكاشف الأقوى يكون العمل على طبق الظاهر، ومع وجوده يكون

(١) فراند الأصول المحتسب: ٥٩/١.

(٢) التعليقة على فراند الأصول / ٤٤.

(٣) هكذا في النسخة المطبوعة، لكن الصحيح: الحجة.

العمل على طبق الأقوى كشفاً.

ومن الواضح أن الكاشف المتقيد بعدمه البناء العملي على اتباع الظاهر ليس الكاشف بوجوده الواقعي حتى يجدي عدمه الواقعي من باب عدم المانع ويكون احتمالاً احتمال المانع ليقال بأن بناء العقلاء عند احتمال وجوده على عدمه.

بل حيث إن الاقتضاء من الطرفين في مرحلة التأثير في نفوس العقلاء من حيث البناء العملي على اتباع الظاهر وعدمه، فلا محالة لا تأثير من الطرفين ثبوتاً إلا بلحاظ وجودهما الواصل لا وجودهما الواقعي، فتأثير وجوده الواقعي في قبال تأثير الظاهر الواصل مستحيل جداً.

وأما تأثير احتمال وجوده في قبال الظاهر الواصل، فهو خلف، إذ المفروض أن الظاهر حجة مع احتمال وجود كاشف أقوى فلا يعقل اعتبار مانعيته مع بناء العقلاء على اتباع الظاهر حتى مع احتمال كاشف أقوى ولو بيناها لكونها متنافيين، وليس كمانعية وجوده الواقعي القابل للبناء على عدمه عند احتمالها.

مع أن تأثير وجود الكاشف احتمالاً في قبال وجود كاشف آخر قطعاً بعيد جداً.

مع أن مقتضى مانعية وجوده الاحتمالي هو بناء العقلاء على عدم مانعية وجوده الاحتمالي لا البناء على عدم المحتمل، لأن وجوده الواقعي لا أثر له حتى يبنى على عدمه، بل وجوده الاحتمالي له الأثر، فلا بد من البناء على عدم مانعيته لا على عدمه.

فاتضح من جميع ما ذكرنا أن المانع عن اتباع الظهور ثبوتاً عند العقلاء هو الكاشف الأقوى الواصل، فمع عدم وصوله الوجداني لا مانع قطعاً، فلا مقتضى في مقام الإثبات لحجية الكاشف الأقوى جزماً حيث لا بناء عملي منهم

إلا على اتباع الكاشف الواصل على خلاف الظاهر.

فمع احتمال القرينة إنها لا يعتني به لا لبناء من العقلاء على عدمها كما هو معنى أصل عدم القرينة، بل لعدم البناء منهم على اتباعها حيث إن مورد بنائهم وجودها الواصل، فلا يعقل مانعية وجودها الواقعي عن اتباع الظاهر ليجتاج دفعها إلى البناء على عدمها.

وعليه فالظاهر الذي يحتمل وجود قرينة على خلافه إنها يتبع لوجود الحجّة على اتباع الظاهر، وعدم الحجّة على القرينة لا للحجّة على عدمها. لكنك قد عرفت أن عدم الحجّة على اتباعها من باب السلب المقابل للإيجاب لا العدم في قبال الملكة لما مر من عدم معقولة مانعية وجودها الواقعي ثبوتاً حتى يعقل بناء من العقلاء على اتباعها في قبال الظاهر إثباتاً. نعم قد أشرنا إلى أن الحجّة حيث إنها لا بد من أن تكون مناسبة لمورد المحاجة: فتارة يجتاج بالظاهر، وأخرى بغيره.

فمع القطع بعدم نصب القرينة واحتمال استناد عدم نصبها إلى حكمة أو إلى غفلة، فالحجّة ليست إلا ظهور كلام المولى، إذ ليست غفلة المولى حجة على عبده ليصح الاحتجاج بها من المولى على عبده حتى يستند العبد إلى أصالة عدم الغفلة. وكذا ليست الحكمة الداعية حجة للمولى على عبده حتى يستند العبد إلى أصالة عدمها، بل يجتاج المولى بارادته الواقعية ويحتج العبد بظهور كلامه على خلاف مرامه.

وأما مع احتمال نصب القرينة: فتارة يعترض المولى على عبده في إتيانه للحيوان المفترس، فحجة العبد بظهور لفظ الأسد فيه.

وأخرى يعترض عليه في عدم إتيانه للرجل الشجاع مع نصب القرينة عليه واقعاً، فالمناسب حينئذ الاحتجاج عليه بعدم الحجّة على القرينة، لا بالحجّة على عدمها لما مر، ولا بظهور كلامه في خلاف مرامه، حيث إنه لا يجتج عليه

بمرامه الواقعي، بل بنصب القرينة على ما يوافق مرامه.

ثم اعلم أنه لا فرق فيما ذكرنا بين احتمال القرينة المنفصلة والمتصلة. فإن الكلام وإن استقر ظهوره في الأول دون الثاني، لكنه حيث إن بناء العقلاء في كلا الاحتمالين على العمل بالمقدار الواصل من الكلام يعلم منه أن مدار العمل ليس على الظهور الفعلي.

إذ ليس أيضاً بناءً من العقلاء، أحدهما على اتباع الظهور الفعلي، والآخر على اتباع الظهور الوضعي، بل بناء واحد على الأعم من الظهور الفعلي بحيث يكون فعليته وعدمها على حد سواء.

إذ من الواضح أن بناءهم على عدم القرينة لا يوجب فعلية الظهور والبناء على عدم المانع إنما يجدي مع وجود المقتضي، فلو كان المقتضى هو الظهور الفعلي، فمع عدمه لا فرق بين وجود المانع وعدمه، فانه لا يعقل الحكم بثبوت مقتضاه.

بل موضوع بناء العرف والعقلاء هو الظهور الوضعي الذاتي بضميمة هذه المقدمة، وهي أن مقتضى الجري على قانون الوضع عدم التفهيم بنفس اللفظ إلا نفس معناه الموضوع له بحيث لو أراد تفهيم غيره به لكان بمعونة غيره.

وهذا غير دعوى أن مقتضى طبع اللفظ استعماله فيما وضع له ليورد عليها مخالفة هذا الطبع كثيراً، بل ربما يكون استعمال اللفظ في معناه المجازي أكثر من معناه الحقيقي، فانا لا ندعي أن تفهيم المقاصد لا بد من أن يكون بالحقايق.

بل ندعي أن الجري على قانون الوضع يقتضي أن لا يفهم بنفس اللفظ إلا نفس معناه، فلا ينافي كثرة تفهيم غيره، به بمعونة غيره، ولم تظفر إلى الآن بمخالفة هذه الطريقة ممن يجري على قانون الوضع.

وعلى هذا فالكلام الواصل وإن لم يعلم قائلينته لما وضع له لاحتمال قرينة

تساعد على تفهيم غيره به. إلا أن الكلام الواصل يمكن أن يكون آلة لتفهيم نفس معناه، ووجود القرينة واقعاً لا يكون صالحاً لتفهيم غيره به، فهذا المقتضي الواصل يؤثر في نفوس العقلاء من حيث بنائهم على استكشاف المراد به، ووجود القرينة واقعاً لا يصلح للصارفية، ونفس الاحتمال ليس صارفاً حيث إنه ليس مفهياً لغيره.

وأما مع احتفاف الكلام بما يحتمل قرينته فالموجود وإن لم يكن مفهياً لغيره، إلا أن الكلام المحفوف به أيضاً لا يصلح بالفعل لتفهيم نفس معناه وإن كان ظهوره الوضعي محفوظاً، لأن الذي يصلح لتفهيم معناه به هو اللفظ المجرد من غيره لا المحفوف بغيره، وهذا معنى كون المجلد العرضي كالمجلد الذاتي.

نعم إن كان مدار عمل العقلاء على اتباع الظهور الذاتي لا لما ذكرنا، بل لوجه آخر لا طريق لنا إليه أمكن حجية هذا الظاهر المحفوف وهذا معنى التعبد حيث إنه لم يعلم وجه العمل كما في التعبد الحقيقي.

٨٤ - قوله «قدسه»: بناءً على حجية أصالة الحقيقه... الخ^(١).

غرضه «قدس سره» أنه بناءً على حجية الظاهر من باب الكشف النوعي لا شبهة في عدم حجيته، إذ مع هذا الاحتفاف لا كشف أصلاً. وكذا بناءً على اتباع الظاهر من باب أصالة عدم القرينة، إذ لا شك في وجودها هنا، بل في قرينية الموجود.

وأما بناءً على حجيته تعبداً من العقلاء، ففيه الإشكال لامكان تعبدهم في مثله أيضاً على اتباع الظهور الذاتي وجعل الموجود كالمعدم. إلا أن الظاهر أن العقلاء يعاملون معه معاملة المجلد، فيعلم أن بناءهم على اتباع الظاهر وإن لم يكن لحيشية ظهوره، إلا أن موضوع حكمهم الظاهر

المحض الذي لم يعرضه الإجمال، وهذا الظاهر عندهم بمنزلة المجمل ذاتا.

في الإجماع المنقول

٨٥ - قوله «قده»: كما هو طريقة المتأخرين في دعوى

الإجماع... الخ^(١).

لا يخفى عليك أن مدارك الحكم الشرعي منحصرة في غير الضروريات وما أشبهها من المسلمات في أربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والدليل العقلي الذي يتوصل به إلى الحكم الشرعي.

وحيث إن الكلام في نفس الاجماع، فما يستند إليه المجمعول لا محالة غيره من المدارك الثلاثة الأخر.

ومن الواضح أن المدرك لهم ليس هو الكتاب، وعلى فرض استظهارهم من آية خفيت علينا جهة الدلالة لم يكن فهمهم حجة علينا.

وكذا ليس مدركهم الدليل العقلي، إذ لا يتصور قضية عقلية يتوصل بها إلى الحكم الشرعي كانت مستورة عنا، فينحصر المدرك في السنة.

وحيث لا يقطع بل ولا يظن بسماعهم لقول الامام عليه السلام، أو برؤيتهم لفعله عليه السلام أو لتقريره عليه السلام، بل ربما لا يحتمل ذلك في زمان الغيبة إلا من الأوحدي، فلا محالة ينحصر المدرك في الخبر الحاكي لقوله عليه السلام أو فعله عليه السلام أو تقريره.

وفيه المحذور من حيث السند والدلالة: أما من حيث السند، فبان المجمعين لو كانوا مختلفي المشرّب من حيث حجية الخبر الصحيح عند بعضهم والخبر الموثق عند بعضهم الآخر والخبر الحسن عند آخرين لدل اتفاقهم على الحكم على أن المستند في غاية الصحة.

وأما لو كانوا متفقى المسلك بأن كانوا يعتقدون حجية الخبر الموثق فمن لا يعتقد إلا بالخبر الصحيح لا مجال له في الاستناد إلى هذا الاجماع فضلاً عما إذا كانوا يعتقدون حجية الخبر الحسن، فإن الغالب لا يمكن استنادهم إليه.

وأما من حيث الدلالة، فإن الخبر المفروض: إن كان نصاً في مدلوله صح الاستناد إليه منا أيضاً إلا أنه نادر واحتماله غير مانع، لأنه لا يتعين أن يكون نصاً في مدلوله لحجية الظاهر أيضاً.

وإن كان ظاهراً في مدلوله فلا يجدي أيضاً، إذ ظهور دليل عند طائفة لا يستلزم الظهور عند آخرين وفهمهم ليس حجة علينا، بل قد وجدنا المشهور من المتقدمين على استفادة النجاسة من أخبار البئر مع أن الأمر عند المتأخرين بالعكس، فلعل الخبر إذا نقل إلينا لم يكن ظاهراً عندنا.

مع أنهم لو عثروا على هذه الأخبار الصحاح الظاهرة الدلالة في موارد اجماعهم، فلم لم يتعرضوا لها لا في مجاميع الأخبار ولا في الكتب الاستدلالية. ٨٦ - قوله «قدسه»: وأما إذا كان نقله للمسبب لا عن حسّ... الخ^(١).

الفارق بين ما إذا كان السبب تاماً في نظر المنقول إليه، وما لم يكن كذلك مع الاشتراك في الإخبار عن المسبب بالالتزام وعن السبب بالمطابقة وجوه: أحدها ما عن شيخنا العلامة الأنصاري «قدس سره» في الرسائل^(٢) أن مقتضى الفرق بين العادل والفاسق في آية النبأ - التي هي عمدة الآيات من حيث الدلالة على حجية الخبر ومقتضى التعليل بقيام احتمال الندم مع عدم التبين عن خبر الفاسق - هو عدم الاعتناء باحتمال تعمد كذبه، لا وجوب البناء على اصابته في حدسه.

(١) كفاية الأصول / ٢٨٩.

(٢) فرائد الأصول المحشى: ٧٩/١.

فانه ليس غرضه «قدس سره» اختصاص احتمال تعمد الكذب بالخبر الحسي دون الحدسي، ضرورة أن الانسان كما يمكن أن يخبر عما لم يحس كذلك يمكن أن يخبر عما لم يحس، بل غرضه أن واقعية المُخبر به بعدم تعمد الكذب وعدم الخطأ والآية متكفلة لنفي احتمال تعمد الكذب وأصالة عدم الخطأ لنفي احتمال الخطأ.

وحيث إن بناء العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال الخطأ في الحس دون الخطأ في الحدس، فالآية بضميمة أصالة عدم الخطأ في الحس دليل الحجية في الخبر الحسي.

وحيث إن هذه الضميمة غير متحققه في الخبر الحدسي، فالآية وإن كانت نافية لاحتمال تعمد الكذب، لكنه لا أثر بالفعل لنفي احتمال تعمد الكذب إلا مع نفي احتمال الخطأ، فلا تعم الآية التي هي دليل الحجية بالفعل لما لا أثر له بالفعل وهو الخبر الحدسي، فهي وإن كانت بحسب الاقتضاء قابلة لشموله، لكنها لا تعمه بالفعل.

ثانيها أن كون المخبر صادقاً في خبره غير كونه صائباً في نظره، والدليل متكفل لتصديق الخبر لا لتصويب النظر.

بيانه أن دليل التصديق وإن لم يكن ناظراً إلى خصوص التصديق المخبري كما أفاده الشيخ الأعظم «رحمه الله» بل كان ناظراً إلى التصديق الخبري والحكم بواقعية المخبر به لا إلى مجرد نفي احتمال تعمد كذبه.

إلا أن تصديقه في حسه واقعاً تصديقه فيما أحس به، وليس تصديقه في حدسه واقعاً تصديقه فيما حدس به، فان القطع بسامعه لقول الامام عليه السلام إنه يجب صلاة الجمعة يستلزم القطع بصدور هذا القول من الامام عليه السلام، ولكن لا يستلزم القطع بحدسه لرأي الامام عليه السلام القطع برأيه.

فتصديقه في سماعه وأنه أخبر عما له واقعية يستلزم تصديقه في واقعية

المسموع، ولكن ليس تصديقه في خبره عن حدسه مستلزماً لتصديقه فيما حدس به، بل يترتب على تصويبه في حدسه.

وبالجملّة فواقعيّة السماع يستلزم واقعيّة المسموع بخلاف واقعيّة الحدس، فانه لا يستلزم واقعيّة ما حدس به، فنأمل جيداً.

ثالثها أن بناء العقلاء على حجية الخبر لكونه كاشفاً نوعياً فعلاً إذا صدر ممن يوثق بقوله ولم يكن فيه آفة في حاسته، فهذه الكاشفية النوعية الفعلية عن الواقع هو المقتضى ثبوتاً لبناء العقلاء على اتباع الخبر.

ومن الواضح أن خطأه الواقعي في احساسه لخروجه عن الطبع أحياناً لا يعقل أن يكون مانعاً عن تأثير المقتضى ومزاحماً له لما عرفت في مسألة^(١) حجية الظاهر، فاحتماله ليس من احتمال المانع حتى يتوقف الحكم بالمقتضى على بناء العقلاء على دفع المانع، ونفس الاحتمال غير مانع على الفرض، بل المستبعد جداً أن يزاحم الاحتمال الكاشف النوعي الفعلي.

ومنه تبين عدم الحاجة إلى أصالة عدم الخطأ، بل عدم الاعتناء باحتماله لعدم البناء على وجوده، لا للبناء على عدمه. هذا في الخبر الحسي أو ما هو كالحسي.

وأما الخبر عن حدس محض، فمجرد كون الشخص ممن يوثق بقوله وعدم كونه ذا آفة في حاسته لا يوجب الكاشفية الفعلية لخبره، بل يتوقف على تصويب حدسه ونظره.

فإذا كان الخبر حجة بيناء العقلاء فالمقتضى لبنائهم هو الكشف النوعي الفعلي المختص بالخبر الحسي أو ما هو كالحسي. ولعله لذلك حكم في آية النبأ على أن العمل بخبر الفاسق من دون تبين عنه إصابة للقوم بجهالة، حيث لا

كاشفية فعلاً نوعاً مع كون المخبر ممن لا يوثق به.
ومنه يظهر أن خبر العادل عن حدس إذا كان عما لا سببية له عادة كان مستنداً إلى ما لا طريقية له عادة إلى الواقع، فالعادل والفاسق حينئذ على حد سواء من كون الاعتماد على خبرهما اعتياداً على الجهل المحض.
وهذا وجه انصراف آية النبأ إلى الخبر عن حس أو ما هو كالحس لا من حيث إن النبأ عن حدس غير معمول به عند العقلاء فلا يكون رافعاً للجهالة كما توهم، بل من حيث استناده إلى ما هو في نفسه لا سببية له للوصول إلى الواقع، فكيف يكون الخبر المستند إليه كاشفاً فعلاً عن الواقع حتى يبني عليه العقلاء أو يتعبد به الشارع، فافهم جيداً.

٨٧- قوله «قده»: وهم كما يعملون بخبر الثقة إذا علم... الخ^(١).

قد عرفت أن مقتضى بناء العقلاء هو الكشف النوعي الفعلي عن الواقع، فمع كونه ممن يوثق بقوله ولم يكن آفة بحاسته وعدم استناد العاقل بحسب المتعارف إلا إلى سبب عادي متعارف لا ريب في كاشفية خبره نوعاً عن الواقع.

وأما إذا اختل هذا الظهور الأخير، وهو ظهور حال العاقل في دعوى الجزم بشيء أنه مستند إلى سبب عادي متعارف، بحيث وجدنا غالب المدعين للإجماع مستندين إلى سبب غير عادي أو وجدنا خصوص هذا المدعي يستند إلى سبب غير متعارف، - فلا كاشفية، نوعية لخبره، وإن احتمل استناده في خصوص هذه الدعوى إلى سبب متعارف، كما إذا احتملنا أنه مع فرض غلبة كذبه يكون صادقاً في خبره الشخصي أو مع وجود الآفة بحاسته ما اخطأ في خصوص هذا المورد، فكما لا يفيد هذا الاحتمال في تحقق الكشف النوعي كذلك ذلك الاحتمال.

٨٨ - قوله «قده»: وأما من جهة نقل السبب فهو في الاعتبار... الخ^(١).

يمكن أن يناقش فيه بأن تنزيل شيء منزلة شيء لا يعقل إلا بلحاظ ما لذلك الشيء من الأثر شرعاً، لا بلحاظ ما لغيره من الأثر وإن كان ملزومه أو ملازمه. بدهة أن وجه الشبه لا بد من أن يلاحظ بين المشبه به والمشبه دون ما هو أجنبي عنها، وهو من القضايا التي قياساتها معها.

وهذا لا ربط له بحجية الأمانة في الشيء بأطرافه من لازمه وملزومه وملازمه، بدهة أن مرجعه إلى حجيتها في مداليلها المطابقيّة والتضمينية والالتزامية ومصحح التعبد بكل واحد نفس أثرها الشرعي، لا أن الخبر حجة في مدلوله المطابقي بلحاظ ملزومه أو ملازمه.

وعليه، فلا وجه لحجية الخبر في مضمونه الذي هو فتوى جماعة بكذا بلحاظ ملازمه وهو رأي الامام عليه السلام في نظر المنقول إليه لما عرفت. ولا أثر شرعي لفتوى الجماعة بكذا واقعاً كي ينزل الإخبار عنها منزلتها فيه. وكونه سبباً للقطع برأي الامام عليه السلام وملازماً له واقعاً في نظر المنقول إليه ليس بشرعي حتى يصح التعبد بلحاظه.

ومنه يظهر الفرق بينه وبين ما تتضمنه الأخبار من الأسئلة التي تعرف منها أوجوبها والأقوال والأفعال التي تعرف منها تقرير الإمام عليه السلام لها، فانها مشتملة على موضوعات الأحكام ومترقاتها وخصوصياتها الموجبة لضيقها وسعتها، والتعبد بها بلحاظ ما لها من الأحكام مما لا ينبغي الريب فيها.

وكذا كون السائل مدنياً مثلاً فالرطل المذكور في كلامه مدني أيضاً، فان له دخلاً في الموضوع سعة وضيقاً، إذ لولا كونه مدنياً لم يرتب حكمه عليه

السلام على الرطل المدني، فهو أيضاً بهذا الاعتبار دخيل في الحكم الشرعي.
بخلاف فتوى الجماعة، فانها لا دخل لها في رأي الامام عليه السلام حكماً
وموضوعاً سعةً وضيقةً.

فليس الاشكال في الفتاوى المنقولة أنها أمر غير معلوم عن غير معصوم
حتى ينتقض بما ذكره الشيخ المحقق التستري^(١) «قدس سره» وأشرنا إليه
آنفاً.

بل المحذور عدم كونها موضوعاً لحكم ولا جزء الموضوع ولا قيده بخلاف
المذكورات آنفاً.

وهذا المحذور وإن لم يكن له أثر عملي في صورة نقل السبب التام، لأنه
يلزم الخبر عن رأي الامام عليه السلام، لكنه له الأثر في نقل جزء السبب، فإنه
لا حكاية عن رأي الامام عليه السلام بالالتزام حتى يُتَعَبَّدَ به وينضم إليه البقية.
نعم يمكن دفع المحذور عن حجية نقل السبب بأن اللازم كون المنزل
ذا أثر شرعي دون المنزل عليه.

وحيث إن الفتاوى المحصلة سبب عادي للقطع المنجز لرأي الامام عليه
السلام عقلاً، والتَّنَجِّزُ قابل للجعل عن الشارع بجعل نقل الفتاوى منجزاً
اعتباراً للفتاوى المنتهية إلى رأي الإمام عليه السلام، فيكون كالخبر القائم على
خبر متعلق بحكم من الأحكام.

فكما أن الخبر منجز للخبر المنجز للحكم، والكل في حكم منجز واحد
للحكم، كذلك نقل الفتاوى منجز للفتاوى المنجزة لرأي الامام عليه السلام،
لكونها سبباً للقطع المنجز، فهي منجزة أيضاً بالعرض.

ولا يضر هذا المقدار من الفرق من حيث كون الحجية في المنزل عليه

(١) كشف القناع عن وجوه حجية الإجماع / ٢ - ٤٠١.

بالعرض، وفي المنزل بالذات بالتنزيل، نظير ما إذا نزل الخبر الواحد منزلة الخبر المتواتر في الحجية، فإن الحجية بالذات في المتواتر هو القطع الحاصل منه، ويتصف المتواتر بالحجية بالعرض، ومع ذلك يصح بلحاظ أصل الأثر تنزيل الخبر الواحد منزلة المتواتر.

وفيه أنه إنما لا يضر إذا كان الواسطة واسطة في الثبوت، لا فيما إذا كان واسطة في العروض، فإنه لا أثر لذي الواسطة حقيقة بل بالعناية والمجاز بل بالحقيقة ولو تبعاً.

ومن الواضح أن اتصاف الفتاوى الواقعية بالمنجزية من جهة اتصاف معلولها وهو القطع برأي الامام عليه السلام بالمنجزية، فالقطع هو المنجز حقيقة والسبب له منجز بالعناية لا بالتبع، فلا أثر لها حقيقة حتى يكون المنقول كالمحصل فيما له من الأثر، فافهم جيداً.

٨٩ - قوله «قده»: فلا يكون التعارض إلا بحسب

المسبب... الخ^(١).

لأنهما خبران بالالتزام من حكيم متباينين من الامام عليه السلام، لكنه مبني على حصر وجه الحجية في الاستلزام العادي لرأي الامام عليه السلام. وأما إذا كان أحد وجهي الحجية الكشف عن وجود حجة معتبرة، فلا تعارض في النقل لإمكان صدق النقلين، لإمكان استناد كل طائفة إلى حجة معتبرة.

والتعارض إنما بين المحتجين بحسب مدلولها لا بين النقلين لحجتين ذاتيتين.

إلا أن هذا المقدار من الفرق غير فارق، لاشتراك النقلين في عدم تعمد

(١) كفاية الأصول / ٢٩١.

الكذب، كما أنها مشتركان في عدم إمكان واقعية الحكمين الواقعيين في الأول، وعدم إمكان واقعية الحكمين المائلين الفعليين في الثاني، وتامة المقتضى في مقام الإثبات بالإضافة إلى الحجيتين لا تنافي التعارض، كما في الخبرين الذين يعمها دليل الحجية في نفسه، فتدبر جيداً.

٩٠ - قوله «قده»: لكن نقل الفتاوى على الإجمال... الخ^(١).

ليس الوجه في عدم الصلاحية لكونها سبباً أو جزء سبب كونها متعارضين بالعرض فلا أثر لها، فإنه غير مختص بها إذا نقلت الفتاوى على الإجمال، بل إذا نقلت على التفصيل لا يعقل ذلك، كما إذا نقلت فتاوى جماعة يستلزم عادة القطع برأي الإمام عليه السلام، ونقلت فتاوى جماعة آخرين كذلك، فإنها متنافيان من حيث السببية للقطع برأي الإمام عليه السلام، بل الظاهر أن نقلي الفتاوى على الإجمال على طرفي النقيض في نفسها متنافيان، فإن الظاهر من الإجماع اتفاق الكل على الحكمين [وهو]^(٢) خلاف الواقع، فأحدهما كاذب بحسب الواقع، فلا يصلح لأن يكون كاشفاً عن رأي الإمام عليه السلام أو عن حجة معتبرة، ولا يمكن أن يكون الكاذب جزء السبب أيضاً.

نعم إذا كان الإتفاق المنقول مفصلاً أمكن أن يكون ذا خصوصية في نظر المنقول إليه، لجلالة المفتين وعلو قدرهم علماً وعملاً بالإضافة إلى الآخرين المنقولة فتاويهم مفصلة في نقل آخر.

وأما مع الإجمال وعدم تعيين الأشخاص، فلا سبيل إلى إحراز هذه المزية. ويمكن أن يقال: إن موارد إطلاق الإجماع مختلفة، فإذا كان في مقام تحرير الوفاق والخلاف في المسألة، فدعوى الإجماع ظاهرة في الاتفاق التام الذي

(١) كفاية الأصول / ٢٩١.

(٢) بين المعوقين زيادة منّا تقتضيها العبارة.

لا خلاف فيه، فيكون النقلان متعارضين، وإذا كان في مقام الاستدلال، فلا يراد من الإجماع إلا المقدار الكاشف عن حجة معتبرة، وصدقهما من حيث وجود الكاشف في الطرفين بمكان من الإمكان.

في حجية خبر الواحد

٩١ - قوله «قده»: أن الملاك في الأصولية صحة وقوع... الخ^(١).

لكن لا يخفى عليك أنا وإن جعلنا الموضوع أعم من الأدلة الأربعة إلا أنه يجدي في صيرورة المسألة أصولية بهذا المعنى، إذ الثابت بأدلة الاعتبار إما حكم مستنبط أو لا ينتهي إلى حكم مستنبط أصلاً، فإن معنى حجية الخبر إما إنشاء حكم مماثل على طبق الخبر به كما هو المشهور، أو جعل الخبر بحيث ينجز الواقع على تقدير المصادفة كما هو التحقيق فلا بد من جعل الغرض أعم مما يقع في طريق الاستنباط أو ينتهي إليه أمر الفقيه في مقام العمل.

وقد أسمعناك في تعليقتنا^(٢) على أوائل الجزء الأول من الكتاب أنه لا مناص من التعميم، وإلا لزم كون جل المباحث الأصولية استطرادياً. أما المباحث المتعلقة بالأدلة الغير العلمية، فلما سمعت آنفاً لوحدة الملاك.

وأما المباحث اللفظية، فلأنها وإن لم تكن مربوطة في بدو الأمر بهذا المحذور، إلا أنها لا تقع في طريق الاستنباط إلا بضميمة حجية الظواهر فيجزي المحذور المزبور، مع وضوح أن حجية الظاهر على الوجه الثاني وهو ظاهر.

(١) كفاية الأصول / ٢٩٣.

(٢) نهاية الدراية ١: التعليقة ١٣.

وربما يتوهم عدم لزوم التعميم بالنسبة إلى ما يكون حجة شرعاً بمعنى المنجزة للواقع نظراً إلى الإلزام العقلي على طبقه، فيكون مجعولاً بجعل الحجية شرعاً، وحاله حينئذ حال الجزئية المجعولة يجعل منشأ انتزاعها، فيكون الحجية واقعة في طريق استنباط المجعول التبعي وهو الإلزام العقلي.

بل هكذا الأمر فيما يكون حجة بيناء العقلاء كالظواهر أو كالخبر بناء على حجيته ببناء العقلاء، فانه لا بد من إضاءتها شرعاً، وليس إضاء الاعتبار العقلانية إلا باعتبار الشارع لها على حد اعتبار العقلاء إياها، فيكون الإلزام العقلي مجعولاً بتبع جعل الحجية ابتداءً أو إضاءاً.

لكنه توهم فاسد: أما أولاً فبأن الإلزام العقلي لا يعقل، إذ لا بعث ولا زجر من القوة العاقلة، بل شأنها التعقل، وليس الحكم العقلي العملي إلا ادراك ما ينبغي أن يؤتى، به أو لا ينبغي أن يؤتى به، والأحكام العقلانية في باب التحسين والتقييح ليست إلا بناء العقلاء على مدح فاعل بعض الأفعال وذم فاعل بعضها الآخر.

وأما ثانياً، فبأن الحكم العقلاني المزبور نسبته إلى الحجية نسبة الحكم إلى موضوعه، لا نسبة الأمر الانتزاعي إلى منشأ انتزاعه حتى يكون مجعولاً بجعله تبعاً، كيف وهو مجعول من العقلاء، غاية الأمر أنه مرتب على موضوعه المجعول شرعاً.

وأما ثالثاً، فبأن الوجوب المتعلق بالكل حيث إنه مستنبط من الدليل المتكفل له، فكذلك الجزئية مستنبطة منه بتبع استنباط منشأ انتزاعها.

بخلاف الإلزام العقلي أو الحكم العقلاني، فانه وإن كان لازماً للحجية المستنبطة من دليلها، إلا أنه غير مستنبط من هذا الدليل بالتبع، وليس مجرد ملازمة شيء لشيء ملاك الاستنباط.

ولا ينتقض بما سيجيء من استلزام وجوب تصديق العادل لوجوب صلاة

الجمعة حيث نكتفي به في مرحلة الاستنباط، لأن الخبر القائم على وجوب صلاة الجمعة لا يستنبط منه الوجوب، إلا بواسطة حجية الخبر الملازمة لجعل الحكم المائل بلسان أن المؤدى هو الواقع، فحيث إنه يجعل المؤدى واقعاً.

يقال باستنباط الحكم الواقعي من الخبر بضميمة دليل الحجية، وأين هذا من مجرد الملازمة بين حكم العقلاء والحجية الشرعية.

ويمكن الاشكال على التعميم من حيث الوقوع في طريق الاستنباط ومن حيث انتهاء أمر الفقيه إليه في مقام العمل بوجهين:

أحدهما لزوم فرض غرض جامع بين الغرضين لئلا يكون فن الأصول علمين، لأن المفروض ترتب كل غرض على طائفه من المسائل، والمفروض أيضاً على مسلكه «قدس سره» أن ملاك وحدة العلم وتعددته وحدة الغرض وتعددته.

وثانيهما أن القواعد التي ينتهي إليها أمر الفقيه بعد الفحص واليأس عن الدليل هي الأصول العملية في الشبهات الحكمية، فانها المرجع بعد الفحص واليأس عن العلم والعلمي، دون الأمارات التي تكون حجة شرعاً ابتداءً أو إمضاءً، فانها الأدلة على حكم العمل من دون تقييدها باليأس عن العلم.

وأجبتنا^(١) عنه في أوائل الحاشية على الجزء الأول من الكتاب بوجهين:

الأول أن دليل الحجية بمعنى جعل الحكم المسائل كوجوب تصديق العادل ليس عين وجوب صلاة الجمعة، بل إيجاب صلاة الجمعة بلسان إيجاب تصديق العادل فان لازم فعل صلاة الجمعة تصديق العادل بمعنى إظهار صدقه بعمله على طبقه، فإيجاب تصديق العادل لازم إيجاب صلاة الجمعة بعنوان الكتابة، فالمبحوث عنه في علم الأصول هو الإيجاب الكنائي لإثبات ملزومه في الفقه، وهو حكم العمل حقيقة.

(١) التعليق ١٣ فراجع.

وحيث إن إيجاب التصديق بلسان أن المؤدى هو الواقع، فلا محالة الخبر المتكفل لوجوب صلاة الجمعة واقعاً يستنبط منه الحكم حقيقة بضميمة دليل الحجية كما مر آنفاً.

وهذا المقدار من التوسيط كاف في وقوع نتيجة البحث في طريق استنباط الحكم.

وعليه ينبغي تنزيل ما أفاده شيخنا الأستاذ «قدس سره» في أول^(١) الاستصحاب من أن البحث عن الحجية بحث أصولي حيث لا تعلق لها بحكم العمل بلا واسطة، فان الغرض منه أنه حكم كنائي للانتقال إلى حكم حقيقي للعمل.

وإلا فلو أريد منه الحكم الحقيقي للعمل بواسطة انطباق عنوان فهو مع أنه يوجب التطبيق المحض دون الاستنباط - إن لم يكن لذات المعنون حكم يبحث عنه في الفقه، واجتماع الحكمين إن كان لذات المعنون حكم يبحث عنه في الفقه - لا يخرج مع ذلك عن كون البحث فقهيًا، إذ لا فرق في الحكم المبحوث عنه في الفقه بين أن يترتب على العمل بلا واسطة كوجوب الصلاة، أو بواسطة عنوان كعنوان الوفاء بالنذر ونحوه، وعنوان تصديق العادل كذلك. هذا بناء على انطباق عنوان التصديق على العمل.

وأما بناء على كونه متولداً من العمل فهو حكم شرعي لفعل توليدي، ولا فرق في الحكم المبحوث عنه في الفعل بين أن يتعلق بفعل توليدي أو غير توليدي، فالغرض منه ما ذكرناه.

وأحسن من هذا التقريب أن الحجية ليست بمعنى جعل الحكم المائل ولا بمعنى جعل المنجزية، بل بمعنى الوساطة في الإثبات أو التنجز، فالحكم

المماثل مصحح الحكم على المؤدى بأنه الواقع، فوساطة الخبر لإثبات الواقع عنواناً هو معنى حجيته، فالمبحوث عنه في الأصول وساطة الخبر في الإثبات، والمبحوث عنه في الفقه ثبوت الحكم عنواناً أو اعتباراً.

وهذا الوجه يجدي فيما كان حجيته بمعنى جعل الحكم المماثل بلسان وجوب تصديق العادل أو حرمة نقض اليقين بالشك.

وأما ما كان بمعنى تنجيز الواقع كحجية الظواهر فلا.

الثاني أن الاستنباط لا يختص بتحصيل العلم الحقيقي بالحكم الشرعي ليجتاج إلى جعل الحكم المماثل، بل الاستنباط والاجتهاد تحصيل الحجة على الحكم، فالبحث عن منجزية الأمارات يفيد في تحصيل الحجة على الحكم في علم الفقه.

وعليه فعلم الأصول هو العلم بالقواعد الممهدة لتحصيل الحجة على الحكم، الشرعي، بل قد ذكرنا في أول مبحث الاجتهاد والتقليد شيوع إطلاق العلم على مجرد الحجة القاطعة للعدر.

وعليه، فجميع مباحث الأمارات سواء كانت حجيتها بمعنى جعل الحكم المماثل أو تنجيز الواقع داخل في علم الأصول.

وهكذا الاستصحاب سواء كان مفاد دليل حجّيته جعل الحكم المماثل أو تنجيز الواقع يدخل البحث عنه في علم الأصول.

نعم ما كان مفاده ابتداءً هو الحكم الشرعي كقاعدة الحل وشبهها من دون جعل الملزوم بجعل اللازم ولا إثبات المعدر عن الواقع، فهو بحث فقهي ولا بأس بالاستطراد في مثله.

٩٢ - قوله «قده»: بل عن حجية الخبر الحاكي عنها... الخ^(١)

هذا إذا كانت الحجية، بمعنى تنجيز الواقع.

وأما إذا كانت بمعنى التعبد بالواقع وإنشاء الحكم على طبقه، فيمكن أن يجعل الموضوع نفس السنة بوجودها الأعم من الحقيقي والحكائي، فإن وجودها في الحكاية وجودها بالعناية، فيرجع البحث إلى أن السنة المحكيّة هل وقع التعبد بها أم لا.

٩٣ - قوله «قدسه»: فإن التعبد بثبوتها مع الشك فيها... الخ^(١).

لم يتعرّض «قدس سره» للثبوت الواقعي كما تعرض له في أول الكتاب^(٢) لوضوح عدم إرادة المجيب له.

مضافاً إلى وضوح بطلانه لا لما أفاده «قدس سره» في غير مقام من رجوعه إلى البحث عن ثبوت الموضوع وهو لا بد من الفراغ عنه في كل علم، لما مر^(٣) في أول التعليقة من أن البحث عن ثبوت شيء بشيء غير البحث عن ثبوت الشيء، فالبحث في الحقيقة عن وساطة الخبر، ووساطته ثبوتاً أو إثباتاً لا يوجب رجوع البحث إلى ثبوت الموضوع.

أما وساطة الخبر ثبوتاً فلوضوح أن البحث عن كون الشيء ذا مبدأ بحث عن عوارضه، ألا ترى أن الموضوع في فن الحكمة هو الوجود أو الموجود، والبحث عن كونه ذا مبدأ من أعظم مسائله وأهم مطالبه.

وأما وساطة الخبر إثباتاً، فلأن التصديق بثبوت السنة بالخبر مرجعه إلى التصديق بانكشافها به، كانكشافها بالتواتر وبالقرينة، وانكشاف الشيء من عوارضه.

بل الوجه في بطلانه أن وساطة الخبر بها هو خبر ثبوتاً وإثباتاً محال، بداهة

(١) كفاية الأصول / ٢٩٣.

(٢) كفاية الأصول / ٨.

(٣) نهاية الداربية ١: التعليقة ٧.

أن الخبر ليس واقعا في سلسلة علل السنة بل يستحيل وقوعها. لتأخر زنية الحكاية عن المحكي. كما أن الخبر بما هو محتمل للصدق والكذب. فلا يعقل كونه بما هو سبباً لانكشافها واقعا، فتدبر جيدا.

٩٤ - قوله «قده»: ليس من عوارضها بل من عوارض مشكوكها... الخ^(١).

يمكن أن يقال: إن السنة المشكوكة أو المحكية ثبوتها بما هي مشكوكة أو محكية واقعي حقيقي لا تعدي تنزيلي.

وكذا الحكم المائل، فإنه أيضاً له ثبوت حقيقي كنفس السنة الواقعية. وكونه عين التعبد لا يقتضي كون ثبوته تعدياً، إذ التعبد ثبوته حقيقي لا تعدي تنزيلي، بل هو مصحح لتنزيل المؤدى منزلة السنة الواقعية، وإنما الثابت تعدياً وتنزيراً نفس السنة الحقيقة، فانها التي تنسب إليه الثبوت تارة تحقيقاً، وأخرى تعدياً وتنزيراً.

توضيحه أن إيجاب تصديق العادل حيث إنه بعنوان أن المؤدى هو الواقع كما هو مقتضى عنوان التصديق، فلا محالة يكون المؤدى وجوداً عنوانياً للواقع، والواقع موجود عنواناً به.

فاذا كان موضوع المسألة هي السنة صح البحث عن عارضها، وهو ثبوتها العنوانياً بالخبر.

كما أن الموضوع للمسألة إذا كان هو الخبر صح البحث عن عارضه وهو كونه ثبوتاً عنوانياً للسنة، فان الثبوت العنوانى له نسبة إلى الطرفين.

إلا أن ما ذكرنا يصحح إمكان جعل المسألة باحثة عما ينطبق على عوارض السنة، وإلا فالبحث المتداول في الأصول هو البحث عن عارض الخبر،

فانه الموضوع للمسألة، فتدبره فانه حقيق به.

ونظير الثبوت التعبدي إشكالاً وجواباً تنجز السنة بالخبر: أما إشكالاً،

فمن حيث إن المنجزية صفة جعلية للخبر، فهي من عوارض الخبر.

وأما جواباً فمن حيث إن المنجزية والمتنجزية متضايفتان، فكما أن الخبر

منجز كذلك السنة الواقعية متنجزة.

فإذا كان موضوع العلم بحيث ينطبق على الخبر صح البحث عن كون

الخبر منجزاً.

وإذا لم ينطبق إلا على السنة الواقعية لزم البحث عن تنجز السنة بالخبر.

نعم جعل البحث في ثبوت السنة تبعداً أولى من تنجزها بالخبر، لأن الثبوت

التعبدى بالإضافة إلى السنة كالوجود إلى الماهية، والتنجز بالنسبة إليها

كالعرض بالنسبة إلى الموضوع، فالثبوت التعبدى أشد مساساً بالسنة من

التنجز، بل التنجز أكثر مساساً بالخبر حيث إنه وصف بمجموع ابتداءً للخبر،

فتدبر.

٩٥- قوله «قده»: مع أنه لازم لما يبحث عنه في المسألة... الخ^(١).

هذا لا يجري بناءً على الحجية بمعنى كون الخبر بحيث ينجز الواقع، إذ

لا ثبوت تعبدى هنا، وإنما الثابت هي السنة بوجودها الحقيقي عند مصادفة الخبر

لها. وإنما يجري بناءً على إنشاء الحكم المائل كما هو مبني الدعوى، وذلك إنما هو

بلحاظ لسان الدليل حيث إن وجوب تصديق العادل وسامع قوله ليس عين

وجوب صلاة الجمعة، بل لازمه وجوب ما أخبر بوجوده العادل، فالحكم المائل

لازم ما هو لسان الدليل، وهو المبحوث عنه لا وجوب صلاة الجمعة.

ولذا تكون المسألة أصولية لا فقهية حيث لا تعلق للحجية بحكم العمل

بلا واسطة، بل هي وحكم العمل متلازمان، وإن كان التلازم بنحو الكناية لا بنحو الجدد، وهذا المقدار من التوسيط كاف في مقام الاستنباط، ويخرج به عن تطبيق الحكم الكلي على مورد.

والتحقيق أن هذا المعنى وإن أمكن الالتزام به في جعل المسألة أصولية لا فقهية، لكنه لا يجدي في دعوى أنه لازم الحجية، لما عرفت من أن الحكم المائل له ثبوت تحقيقي لا تعبدى تنزيلى، بل ما له ثبوت تعبدى نفس السنة لا لازمه^(١).

في آية النبأ

٩٦ - قوله «قدسه»: من وجوه أظهرها... الخ^(٢).

منها ما حكاها المحقق الأنصاري «قدس سره» في^(٣) رسائله وهو تعليق الحكم على أمر عرضي متأخر عن الذاتي.

وتوضيحه بحيث يكون دليلاً للمطلوب هو أن العلة لوجوب التبين إما مجرد الخبرية أو هي مع الفسق بنحو الاشتراك أو كل منها مستقلاً أو مجرد فسق المخبر، وبعد ظهور الآية في دخل الفسق في وجوب التبين كما هو مفروض الرسائل ينفي الاحتمال الأول، كما أن الثاني يثبت المطلوب لانتفاء المعلول بانتفاء أحد جزئي العلة.

وأما احتمال قيام خصوصية العدالة أو خصوصية أخرى في مقام الفسق فالعلة غير منحصرة.

فمدفوع: بمنافاته للبرهان إن كان كل منها بخصوصه علة لوجوب

(١) والصحيح: لازمها.

(٢) كفاية الأصول / ٢٩٦.

(٣) فراند الأصول المحشى: ١٠٧/١.

التبين، إذ المتباينان لا يؤثران أثراً واحداً. وبمناقضته للظاهر إن كانا مؤثرين بجماع يجمعهما، إذ الظاهر من الآية علية خبر الفاسق من حيث عنوانه الخاص. والاحتمال الثالث منافي للظاهر، لأن بيان الخبرية مغن عن الفسق، إذ لا يلزم من الاكتفاء على تعليل الحكم بالخبرية إخلال بثبوت الحكم في مورد من الموارد، فتقييد الخبر بكون الجاني به فاسقاً ليس لبيان العلية.

لا يقال: إذا كان كل منها علة فعند اجتماعها^(١) يكونان معاً علة واحدة، فالحكم الواحد حيث كان منبعثاً عنها رتبته عليها.

لأننا نقول: هذا بالنسبة إلى شخص الحكم، وأما إذا كان المرتب عليها كلي الحكم كما هو مقتضى القول بالمفهوم، فلا محالة يلزم من ترتيبه عليها الإخلال لعلية الخبرية في غير هذا المورد، ففرض علية الخبرية يستلزم عدم التقييد بالفسق، وإلا لازم اللغو.

وحمله على نكتة أخرى منافية لتسليم ظهور الآية في علية الفسق، فلم يبق من الاحتمالات إلا علية الفسق اشتراكاً أو استقلالاً بنحو الانحصار.

نعم كل ذلك مبني على تسليم ظهور الآية بمناسبة الحكم والموضوع في علية الفسق للحكم لا للتبنيه على فسق المخبر وهو الوليد في خصوص المورد. وأما ما أفاده المحقق المقدم «رحمه الله» من أن التعليل بالذاتي أولى لحصوله قبل حصول العرضي فانما ينفي العلية بالاستقلال للخبرية لا الاشتراك مع الفسق في التأثير.

مضافاً إلى أن قبلية الذاتي على العرضي قبلية ذاتية طبيعية، لا قبلية زمانية وجودية حتى لا ينتهي النوبة في التأثير إلى العرضي المتأخر، فتدبر جيداً.

ثم إن تقريب الاستدلال على المشهور بالمفهوم مبني كما أفاده المحقق

(١) كذا في النسخة المطبوعة، لكن الصحيح: اجتماعها.

الانصاري «قدس سره» على كون وجوب التبين نفسياً لا على كونه شرطياً، إذ لا يتوقف الوجوب الشرطي على المقدمة الخارجية القاضية بأنه لولا وجوب قبول خبر العادل لكان أسوأ حالاً من الفاسق، وجه عدم التوقف أن وجوب العمل بخبر الفاسق مشروط بالتبين، فينتفي في غيره.

والوجوب الشرطي عبارة عن لا بديةً المشروط في تحققه من الشرط، لا الوجوب المقدمي حتى يقال: إن عدم وجوب التبين مقدمة للعمل كما يمكن أن يكون لعدم المقدمة، كذلك يمكن أن يكون لعدم وجوب ذبها وهو العمل بالخبر، فإنه لا مقدمة للتبين للعمل حتى يتوهم وجوبه المقدمي.

وكذا الوجوب الشرطي بمعنى وجوب العمل بخبر الفاسق مقيداً بالتبين فيجب التبين لأخذه في الواجب وإن لم يكن بنفسه مقدمة وجودية للعمل بالخبر، فإنه بناءً عليه يجب التبين مطلقاً تحصيلاً للعمل الواجب مع أنه لا ريب في عدم وجوب التبين لو لم يرد ترتيب الأثر على الخبر.

كما أن ما أفاده الشيخ الأعظم في رسائله من وجوب التبين عند إرادة العمل لا مطلقاً فإنه: إن أريد منه جوب التبين نفسياً غاية الأمر مشروطاً بإرادة العمل على طبق الخبر، فهو التزام بالوجوب النفسي المشروط لا بالوجوب الشرطي المقابل للوجوب النفسي.

وإن أريد منه اشتراط وجوبه الغيري بإرادة العمل على طبق الخبر، فهو محال، لأن وجوب المقدمة تابع لوجوب ذبها إطلافاً واشتراطاً، ولا يعقل اشتراط وجوب العمل على طبق الخبر بإرادة العمل، للزوم تعليق الحكم على مشية المكلف.

بل المراد من الوجوب الشرطي ما ذكرناه من أن حرمة العمل بخبر الفاسق مقيدة بعدم التبين وجوازه بالتبين، فأصل الجواز منوط بالتبين، فلا بد في جواز العمل من التبين، لا أن التبين واجب شرعي بنحو من الوجوب الحقيقي

هذه غاية تقريب الوجوب الشرطي للتين.

والتحقيق أن التين ليس كالفحص المشروط به العمل بالعام أو إجراء الأصول، بل معناه طلب العلم بالواقع، ويكون مدار العمل عليه لا على خبر الفاسق بعد التين.

ومن البين أن وجوب طلب العلم بالواقع لا يكون بوجه مرتباً ومعلقاً على مجيء الفاسق بالخبر حتى ينتفي بانتفائه، بل المراد والله أعلم لزوم الإعراض عن خبر الفاسق وصراف المكلف إلى تحصيل العلم بالواقع لترتيب آثار الواقع.

فبناءً على ثبوت مفهوم الشرط للآية يكون المعلق على مجيء الفاسق هو عدم حجية الخبر بمعنى عدم جعل الحكم المائل أو عدم المنجزية للواقع ببيان لازمه وهو تحصيل العلم، إذ لا يطلب تحصيل العلم بالواقع، إلا مع عدم الحجة على الواقع بعدم ثبوته تنزيلاً أو عدم تنجزه بمنجز.

فالمنتفي بانتفاء مجيء الفاسق عن النبأ هو ملزوم التين أي عدم الحجية، وانتفائه عن النبأ الذي جاء به العادل هو حجية خبر العادل، لاستحالة ارتفاع النقيضين.

فتبين أن المعلق حقيقة على مجيء الفاسق بناء على المفهوم هو ملزوم وجوب التين لا نفسه، فوجوب التين لم يكن منوطاً به شيء ولا منوطاً بشيء، بل المعلق هو عدم جعل الحكم المائل أو عدم المنجزية للواقع، فهو المنتفي عند انتفاء مجيء الفاسق من دون حاجة إلى ضم مقدمة خارجية.

٩٧ - قوله «قده»: على كون الجائي به الفاسق... الخ^(١).

لا يخفى عليك أن ظاهر الآية من حيث وقوع مجيء الفاسق بوجوده الرابط في تلو الشرطية أن المعلق عليه مجيء الفاسق بنحو وجوده الرابط،

فينتفي الحكم بانتفائه لا فسق الجائي به بوجوده الرابط كي ينتفي الحكم بانتفاء كونه فاسقاً مع حفظ مجيء الخبر، فان الواقع موقع الفرض والتقدير هو مجيء الفاسق لا فسق الجائي، فكيف يكون المجيء مفروغاً عنه.

وبالجملة: فرق بين ما لو قيل إن كان الجائي بالخبر فاسقاً وما لو قيل إن كان الفاسق جائياً بالخبر، ومفاد الآية تحليلاً هو الثاني، وما يجدي في المقام هو الأول.

لا يقال: إذا كان النبأ بعنوانه لا بها هو مضاف إلى الفاسق موضوعاً للحكم، فلا فرق في إفادة المفهوم على النحو المطلوب بين كون المعلق عليه مجيء الفاسق أو كون الجائي به فاسقاً، فان النبأ الذي جاء به العادل نبأ لم يجيء به فاسق، فلا يجب التبين عنه من حيث إنه لم يجيء به فاسق.

لأننا نقول: معنى إن جاءكم فاسق نبأ في الحقيقة إن نبأكم فاسق، لا أن المجيء أمر آخر حتى يكون أحدهما موضوعاً والآخر معلقاً عليه.

ويمكن أن يقال: بالفرق بين مورد الآية والموارد التي يكون الشرط فيها محققاً للموضوع، فان الولد لا يكون إلا مرزوقاً ولا الدرر إلا مقروءاً ولا الركاب إلا عند الركوب، بخلاف النبأ فإنه ربما يكون ولا انتساب له إلى الفاسق، فلو كانت العبارة إن نبأكم فاسق لأمكن أيضاً القول بدلالاتها على المطلوب، حيث إن الهيئة وإن كانت مقيدة من حيث الفاعل بالفاسق، إلا أن مادة النبأ مطلقة فلنا التمسك بإطلاق مادته وجعله موضوعاً، وجعل انتسابه إلى الفاسق معلقاً عليه، فينتفي وجوب التبين بانتفائه.

فان قلت: لا يعقل أن يكون الإضافة والنسبة إلى الفاسق معلقاً عليها والنبأ موضوعاً للحكم، لأن المعلق عليه كالمعلق لا بد من أن يكون ملحوظاً بلحاظ استقلالي. ليعقل تعليق شيء على شيء.

وكذا وقوع مدخول الأداة موقع الفرض والتقدير أو موقع العلية أو

العلية المنحصرة. فإن هذه المعاني حيث إنها معان حرفية فلا بد من أن يكون الملحوظ بالأصالة معنى اسماً، ولا يعقل أن تكون النسبة بها هي نسبة ملحوظاً استقلالاً لتلاحظ العلية وأشباهاها فيها بالتبع.

قلت: ليس الإشكال بحسب مقام الثبوت لإمكان دخل الإضافة إلى الفاسق في وجوب التبين عن النبأ، وإنما الإشكال بحسب مقام الإثبات، فإن كان إيجاب التبين بمثل ما عبرنا به وهو إن نبأكم فاسق فتبينوا، فمفاد الهيئة وهي النسبة الحقيقية معنى حرفي لا يعقل أن تكون معلقاً عليها وموصوفة بالأوصاف المذكورة.

وأما مثل قوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فجسيء الفاسق معنى اسمي له قبول التعليق والعلية والوقوع موقع الفرض والتقدير، كما أن النبأ الوارد عليه النسبة في مثل المثال أيضاً قابل لذلك، لكنه يتحد المعلق عليه والموضوع. نعم التحقيق أن تجريد النبأ عن الإضافة إلى الفاسق لا يخرج المعلق عليه عن كونه محققاً للموضوع، إذ لا حقيقة للنبأ إلا بصدوره من مخبر وكون المعلق عليه ذا بدل لا يخرج عن كونه محققاً للموضوع فإن المناط انتفاء الموضوع بانتفاء المعلق عليه.

ومن الواضح انتفاء النبأ بانتفاء مجيء الفاسق والعاقل، بخلاف مثل إن جاءك زيد فاكرمه فإن زيدا محفوظ ولو مع انتفاء المجيء وانتفاء كل ما يفرض بدلاً للمجيء.

وربما يورد على جعل النبأ بنفسه موضوعاً وجعل مجيء الفاسق به معلقاً عليه بأن الموضوع: إما هو طبيعي النبأ المقسم بين نبأ الفاسق ونبأ العادل أو النبأ الموجود الخارجى:

فإن كان الأول كان اللازم على تقدير تحقق الشرط وجوب التبين عن نبأ العادل أيضاً لفرض كون الموضوع طبيعة النبأ المتحققة في ضمن نبأ

العادل أيضاً.

وإن كان الثاني فيجب أن يكون التعبير بأداة الشرط باعتبار التردس، لأن النبا الخارجي ليس قابلاً لأمرين، فعلى هذا ينبغي أن يعبر بها يدل على المضي لا الاستقبال.

أقول: أما على تقدير جعل الموضوع طبيعي النبا، فليس المراد من الطبيعة المطلقة بنحو الجمع بين القيود بحيث يكون المراد منه الطبيعة المتحفقة في ضمن نبا العادل والفاسق معاً.

بل المراد هو اللابشرط القسمي أي طبيعي النبا الغير الملحوظ معه نسبة إلى الفاسق ولا عدمها وإن كان هذا الطبيعي يتخصص من قبل المعلق عليه وجوداً وهدماً، فيتحقق هناك حصتان، إحداهما موضوع وجوب التبين، والأخرى موضوع عدم وجوب التبين.

ولا منافاة بين أن يكون الموضوع الحقيقي لكل حكم حصة مخصوصة، وأن يكون الموضوع في الكلام رعاية للتعليق المفيد لحكمين منطوقاً ومفهوماً نفس الطبيعي الغير الملحوظ معه ما يوجب تخصصه بحصتين وجوداً وهدماً. وأما على تقدير إرادة النبا الخارجي، ففيه: أولاً أن شأن الأداة ليس جعل موضوع الحكم قابلاً لأمرين ومنقسماً إلى قسمين ومتخصصاً بحصتين، ضرورة أنه شأن ما كان الموضوع فيه كلياً، لا مثل إن جائك زيد فأكرمه.

بل شأن الأداة جعل مدخولها واقعاً موقع الفرض والتقدير، وهو كما يجتمع مع كلية الموضوع كذلك مع جزئية الموضوع، وإن كان وجود بعض أفراد الموضوع الجزئي ملازماً لأحد طرفي المعلق عليه كما فيما نحن فيه، حيث إن النبا الموجود بالفعل إما مضاف إلى الفاسق أو إلى العادل.

إلا أن وقوع الشيء موقع الفرض والتقدير يجتمع مع كون المحقق عدمه فضلاً عن موافقة الفرض للواقع، كما في حرف لو الشرطية فان دلالتها على

امتناع الجزاء بملاحظة أن فرض وجود شيء في الماضي لكون المحقق عدمه يفرضه فرض أمر محال، وما يترتب عليه أيضاً محال.

وثانياً لا وجه لاختصاص التردد بالماضي إلا توهم أن الموجود بالفعل في الخارج حيث إنه جزئي متشخص، فلذا لا يكون قابلاً لأمرين بل واقع لا محالة على أحد الوجهين، بخلاف ما لم يوجد بعد، فانه غير متشخص وغير واقع على وجه حتى لا يكون هناك مجال إلا للترديد.

ويندفع بأن المفروض في المستقبل إذا كان واحداً شخصياً لا نوعياً فهو أيضاً بحسب الفرض جزئي لا يقع إلا على وجه واحد، فهو غير قابل لأمرين، بل أمره مردد بين أمرين بلحاظ جهل الشخص بجاله، فالجزئية المانعة عن قبول الأمرين لا تختص بها وقع، بل تعم ما سيقع أيضاً، فتدبر جيداً.

٩٨ - قوله «قده»: إلا أنها ظاهرة في انحصار موضوع... الخ^(١).

توضيحه: أن أداة الشرط ظاهرة في انحصار ما يقع تلواً لها فيما له من الشأن بالإضافة إلى سنخ الحكم المنشئ، لأن انتفاء شخص الحكم بانتفاء شخص موضوعه أو شخص علته لا يحتاج إلى دلالة على الحصر، فالحصر بالإضافة إلى سنخ الحكم:

فان كان الواقع عقيبها معلقاً عليه حقيقة الحكم كانت السببية منحصرة، ومقتضى انحصار العلة انتفاء المعلول بانتفائها.

وإن كان محققاً للموضوع كان الموضوع الحقيقي منحصراً فيما وقع عقيب الأداة، ومقتضى انحصار موضوع سنخ الحكم في شيء انتفاؤه بانتفائه وإن كان هناك موضوع آخر.

بل يمكن تقويته بدعوى أن أداة الشرط شأنها التعليق دائماً غاية الأمر

أن المعلق عليه: ربما لا يعقل له بدل يمكن أن ينوب عنه سواء كان علة كما في مثل إن سأل زيد فاجبه أو محققاً للموضوع كما في مثل إن رزقت ولدأ فاختته وأشباهه، فالانتفاء عند الانتفاء عقلي.

وربما يعقل له بدل، لكنه يؤخذ في القضية على نحو المحقق للموضوع بالعدول عن جعل الفسق معلقاً عليه كما في التقريب الأول من المتن إلى جعل المجيء معلقاً عليه مع كونه ذا بدل، فيكون النكتة فيه إظهار حصر الموضوع في ما أخذ الشرط فيه محققاً له بدعوى انه كالمحقق الذي ينتفي الحكم بانتفائه من سائر القضايا الشرطية التي يدعي دلالتها على المفهوم.

٩٩ - قوله «قده»: لأن التعليل بإصابة القوم بالجهالة... الخ^(١).

حيث إن إصابة القوم بجهالة علة وهي متقدمة على معلولها وهو وجوب التبين وعدم جواز العمل بخبر الفاسق، فالعمل بخبر الفاسق من حيث نفسه جهالة لا بها هو غير حجة، بل حيث إنه جهالة لم يكن حجة، فالعلة مشتركة بين خبر الفاسق وخبر العادل لعدم العلم في كليهما.

ويمكن أن يقال: إن ظاهر التعليل هنا وفي غير مورد من الموارد عدم كونه تعدياً بل يذكر العلة غالباً لتقريب الحكم إلى أفهام عموم الناس.

ومن الواضح أن العمل بخبر من يوثق به ليس عند العقلاء من شأن أرباب الجهل، كما أن العمل بخبر من لا يبالي بالكذب من زي أرباب الجهل، وبعيد عن طريقة أرباب المعرفة والبصيرة.

وإنما اغتر أصحاب النبي صلى الله عليه وآله بظهور إسلام الوليد المقتضي للتجنب عن الكذب غفلة منهم عن عداوته لبني المصطلق الداعية إلى الافتراء عليهم بارتدادهم فنبههم الله تعالى على فسقه المقتضي لعدم المبالاة

بالكذب، فيقتضي التبين عن خبره، لأن الاعتماد على خبر من لا يبالي بالكذب من شأن أرباب الجهل.

لا يقال: ظاهر التعليل بإصابة القوم كون الحكم لخصوص الواقعة، لعدم سريان هذه العلة في جميع موارد العمل بخبر الفاسق.

لأننا نقول: لو كان الحكم لخصوص الواقعة لكان اللازم تكذيب الوليد لعلمه تعالى بكذبه مع قيامه مقام إظهار فسقه، لا إيجاب التبين والتعليل بخوف إصابة القوم، فيعلم منه أن الغرض إعطاء الكلية، لأن الكاذب قد يصدق، وحيث كان المقصود تطبيق الكلية على المورد أيضاً فلذا طبق كلي المفسدة على خصوص مفسدة المورد وهي إصابة القوم بجهالة والله أعلم.

ومرجع هذا الجواب إلى أن المراد هي الجهالة العملية دون الحقيقية النفسانية كما في قوله تعالى: ﴿أعظك أن تكون من الجاهلين﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿يعملون السوء بجهالة﴾^(٢) إلى غير ذلك.

إلا أن كون العمل بخبر العادل من زني أرباب البصيرة والعمل بخبر الفاسق من زني أرباب الجهالة ليس بمجرد كون الفاسق لا يبالي بالكذب دون العادل، فإن الاعتماد على ما ليس بحجة ليس من زني أرباب البصيرة، وإنما يكون العمل بخبر العادل مع قطع النظر عن هذه الآية من شأن أرباب البصيرة لبناء العقلاء على العمل بخبر من يوثق به، فالآية حينئذ مبنية على حجية خبر العادل وكاشفة عنها لا أنها مبيّنة للحجية وجاعلة لها كما هو المقصود هنا.

وربما يجاب^(٣) بأن العلة ليس مطلق الجهالة بل جهالة خاصة توجب

(١) هود: ٤٦.

(٢) النساء: ١٧.

(٣) كما عن المحقق العراقي قده. نهاية الأفكار: ١١٥/٣.

الندامة وهي مخصوصة بخبر الفاسق، وأما العمل بخبر العادل فعلى فرض المخالفة للواقع يوجب المعذورية لا الندامة.

وجوابه ما مر آنفاً من أنه مع قطع النظر عن الحجية كلاهما يوجب الندم.. فالآية مبنية على الحجية الموجبة للمعذورية، لا متكلفة لها.

وأما الجواب^(١) عن التعليل بحكومة المفهوم الموجب لحجية خبر العادل وأنه محرز للواقع اعتباراً، فالجهالة وإن كانت بمعنى عدم العلم إلا أنها منزلة منزلة العدم بمقتضى المفهوم.

فمندفع بأن حكومة سائر الأدلة على هذا التعليل المشترك وجيهة، وأما حكومة المفهوم الملل منطوقه بنحو يمنع عن اقتضاء المفهوم المثبت لحجية خبر العادل حتى يرتفع به الجهالة تنزيلاً، فهو دور واضح، فتدبر جيداً.

في إشكال الخبر مع الواسطة

١٠٠ - قوله «قده»: فإنه كيف يمكن الحكم بوجود

التصديق... الخ^(٢).

وبيان آخر لا ريب في أن حجية الخبر إما بمعنى إنشاء الحكم المائل على طبقه أو بمعنى جعله بحيث ينجز الواقع.

فان كان الأول فمن البين أن إيجاب ما أخبر بوجوده العادل وتحريم ما أخبر بتحريمه لا يكاد يعم بلفظه ما إذا أخبر عن موضوع محكوم بهذا الحكم الإيجابي أو التحريمي المائل، وإلا لزم كون الحكم موضوعاً لنفسه، حيث إن

(١) كما عن المحقق الثاني قده. فوائد الأصول: ١٧٢/٣.

(٢) كفاية الأصول / ٢٩٧.

الحكم متأخر طبعاً عن موضوعه، فلا ثبوت له في مرتبة موضوعه بما هو موضوعه، ومعنى شمول الإخبار عن الوجوب والتحريم للإخبار عن الوجوب والتحريم التزليليين الثابتين بنفس آية النبا وشبهها شمول الموضوع لحكمه وثبوت الحكم في مرتبة موضوعه.

وإن كان الثاني: فإن اقتصرنا في التنجيز على كون الخبر موجباً لاستحقاق العقوبة على المخالفة عند المصادفة، فلا مجال للتعدّي عن الخبر المتكفل لحكم شرعي نفسي بنفسه، وهو خلاف المطلوب.

وإن عممنا التنجيز ولو بلحاظ انتهائه إلى ذلك وبمجرد إيقاع المكلف في كلفة التكليف طريقياً كان أو حقيقياً، فلا محالة يرد المحذور المزبور على الوجه المسطور، فإن جعل الخبر منجزاً لا يكاد يعم تنجيز نفسه.

مع أن قيام الخبر على الخبر لا أثر له إلا تنجيز الخبر، فتدبر.

ومما ذكرنا تبين أن ملاك الإشكال اتحاد الحكم مع موضوعه في مرتبة موضوعيته له، لا عدم فردية الحكم^(١) لطبيعة الأثر حال تعلقه بها، فكيف يعم نفسه فإنه يندفع بجعل القضية حقيقيّة، لشمول القضية الحقيقيّة لأفرادها المحقّقة والمقدّرة، فالحكم بنفسه من الأفراد المقدّرة الوجود المحقّقة بعد تعلقه بموضوعه.

كما أنه ليس ملاك الإشكال لحاظ الحكم في موضوعه بشخصه تفصيلاً،

(١) كما عن المحقق الثاني قدّمه حيث إن صريح كلامه في الوجه الرابع ان وجوب التصديق في الوسائط وإن كان نفسه من الآثار السريعة إلا أنه ليس أثراً يكون وجوب التصديق بلحاظه فلا يكون فرداً من طبيعته الأثر الذي بلحاظ يجب تصديق المخبر بل هو أثر يترتب على الخبر مع الوسائط بنفس دليل الاعتبار وهو صدق العادل لأول السلسلة فيلزم أن يكون الدليل مثبتاً لنفسه وموجداً لفرد آخر مثله. فوائد الأصول ٣: ١٧٩ - ١٨٠.

حتى يتوهم أن مفاد دليل الحجية إذا كان عاماً أصولياً لا مانع من شموله لحكمه، لعدم لحاظه تفصيلاً في موضوعه بل إجمالاً في ضمن العموم، فيصح أن يقال: رتب كل أثر أو كل ما هو فرد لعنوان الأثر، فيعم نفس الحكم المتعلق بالعام قياساً بالقضية الطبيعية التي يجاب بها الإشكال بتخيل أن الحكم فيها حيث إنه ملحوظ بالإجمال يندفع به الإشكال^(١).

وسيجيء إن شاء الله تعالى فساد هذا التخيل وأن الجواب بالقضية الطبيعية غير منوط بالفرق بين اللحاظ الإجمالي والتفصيلي، لضرورة أن اتحاد الحكم مع موضوعه في مرتبة موضوعيته إذا كان مستحيلاً لم يكن فرق فيه بين أن يكون هذا المحال ملحوظاً بنحو التفصيل أو الاجمال.

وربما يتوهم أن الاشكال مبني على تعلق الحكم بالموضوعات الخارجية والهويات العينية، فانه يقتضي سراية الحكم إلى موضوعه المتقوم بشخص الحكم، فيلزم سراية الحكم إلى نفسه.

وأما إذا قلنا بأن الحكم لا يتعلق بالخارجيات بل يتعلق بالطبايع والعناوين، فموضوع الحكم حينئذ ليس متقوماً بحقيقة الحكم بل بعنوانه، فلا يلزم سراية الحكم إلى نفسه، بل بين الحكم ومقوم موضوعه التفاوت بالحقيقة والعنوان، وكفى به مغايرةً بين الحكم وموضوعه، فلا يلزم عروض الشيء لنفسه، ولا اتحاده بنفسه وسرايته إلى نفسه.

ويندفع هذا التوهم: أولاً بأن المبني وإن كان صحيحاً عندنا للبراهين

(١) لم نجد القائل بأن ملاك الإشكال لحاظ الحكم في موضوعه بشخصه تفصيلاً والمجيب بأن مفاد دليل الحجية هو العموم الأصولي فيمكن شموله لحكمه مع أنا لم نأل جهداً في الرجوع إلى كلمات الأصوليين فيها يحضرننا من الكتب واعادة النظر والتأمل والدقة فيها مرة بعد أخرى فلم نحصل على شيء.

القاطعة المذكورة في مسألة^(١) اجتماع الأمر والنهي، إلا أن جميع تلك البراهين غير جار هنا، لأنها:

إما كون الفعل الخارجي مسقطاً للحكم فلا يعقل أن يكون معروضاً له.
 وإما كونه معلولاً للحكم والمعلول متأخر طبعاً عن علته فلا يعقل أن يكون معروضاً له فإن المعروض متقدم طبعاً على عارضه.
 وإما كون البعث موجوداً مع أن الفعل معدوم والموجود لا يتعلق بالمعدوم ولا يتقوم به.

وإما كون الحكم: إما بمعنى الإرادة وهي كيفية نفسانية وهي الشوق الأكيد والشوق المطلق لا يوجد بل يوجد متعلقاً بشيء ومتعلقه المشخص له لا يعقل أن يكون أمراً خارجاً عن أفق النفس بل أمر واقع في أفق النفس فكيف يمكن أن تكون الحركات العضلاتية مقومة لصفة الشوق النفساني.
 وإما بمعنى البعث الاعتباري الانتزاعي عن الإنشاء بداعي جعل الداعي.

ومن الواضح أن البعث المطلق لا يوجد بنحو وجوده الاعتباري العقلاني بل يوجد متعلقاً بمتعلقه ويستحيل أن يكون الأمر الخارجي المتأصل المغائر لأفق الاعتبار مقوماً ومشخصاً لأمر اعتباري.
 فالمناسب للأمر الاعتباري ليس إلا الطبيعة والعنوان لا الشخص الخارجي والمعنون.

وهذه البراهين برمتها أجنبية عما نحن فيه، لأن الطبيعة التي تعلق بها الوجوب الحقيقي الذي يصح^(٢) انتزاع عنوان الواجب منها إنما هي قبل

(١) نهاية الدراية ٢: التعليقة ٦٢.

(٢) هكذا في النسخة المطبوعة والمخطوطة بغير خط المصنف قد، لكن الصحيح: يصح.

وجودها الحقيقي خارجاً، فهذه الطبيعة الواجبة مع فرض كونها واجبة إذا تعلق بها شخص الوجوب المأخوذ فيها الملحوظ معها لا يلزم منها^(١) شيء من المحاذير المتقدمة، لأنها لا تسقط الحكم في مرتبة طبيعتها، ولا هي معلولة له في هذه المرتبة، ولا معدومة في هذه المرتبة، ولا منافية لأفق النفس، ولا لأفق الاعتبار، لعدم خارجيتها.

بل إنما لا يعقل أخذ شخص هذا الوجوب في متعلق نفسه للزوم عروض الشيء لنفسه، فلا موجب لأخذ العنوان مقوماً للموضوع إلا نفس هذا المحذور، لا محذور تعلق الحكم بالخارجيات حتى يتوهم أن الموضوع لا محالة هو العنوان، فلا يبقى مجال للاشكال.

فان قلت: لا ينحصر المانع عن تعلق الحكم بالموضوع الخارجي في ما ذكر، بل الحكم حيث إنه بالإضافة إلى موضوعه من قبيل عوارض الماهية لا من قبيل عوارض الوجود، فلا بد من أن يكون فعلية موضوعه بفعلية نفسه لا بفعلية أخرى، لأن كل فعلية تأبى عن فعلية أخرى، فيجب انسلاخ الموضوع عن الفعلية في نفسه وفي قيده، فلا يعقل أخذ حقيقة الوجوب في طرف الموضوع مطلقاً.

قلت: هذا أيضاً غير جار هنا، لأن الفعلية المتصورة في طرف الموضوع هنا من طرف شخص الحكم المتعلق به، فليس الاشكال هنا اتحاد فعلية مع فعلية أخرى بل عروض فعلية واحدة لنفسها، فتدبره فانه حقيق به.

هذا كله في بيان عدم المانع من تعلق الحكم الشخصي بما أخذ فيه نفسه إلا من حيث الاشكال المبحوث عنه هنا.

وثانياً أن المقتضى لتعلق الحكم هنا بالمعنون موجود، وذلك لأن وجوب

(١) بصورة التأنيث في النسختين، والصحيح: منه.

تصديق العادل إما بعنوان جعل الحكم المماثل أو بعنوان تنجيز الواقع بالخبر ومقتضى كليهما أن يكون الدليل ناظراً إلى حقيقة الأثر لا إلى عنوانه:

إما إذا كان من باب جعل الحكم المماثل، فلأن المماثلة إما أن يلاحظ بين

الحكم المماثل الظاهري والحكم الواقعي، أو بين الحكم الظاهري ومؤدى الخبر:

والحكم الواقعي، أو بين الحكم الظاهري ومؤدى الخبر:

فإن كان الأول كما هو التحقيق لأن جعل الحكم المماثل بعنوان إيصال

الواقع بعنوان آخر، فلا محالة يجب لحاظ المماثلة بين الحكم المماثل الواصل

بالحقيقة والحكم الواقعي الواصل بالعرض، والمفروض هنا وحدة الحكم، ومع

فرض الوحدة لا يعقل المماثلة لشيء مع شيء آخر.

وإن كان الثاني فمؤدى الخبر وهو عنوان الحكم المأخوذ في طرف

الموضوع وإن كان غير حقيقة الحكم، فالاثنيّة المصححة لاعتبار المماثلة

حاصلة، إلا أن جعل الحكم المماثل حيث إنه بعنوان تنزيل المؤدى منزلة الواقع،

ومصححه جعل الحكم على طبق المؤدى بعنوان أنه الواقع، فيحتاج إلى منزل

ومنزل عليه ومصحح التنزيل.

وحيث إن المنزل هنا عنوان شخص الحكم والمنزل عليه حقيقة شخص

الحكم وهو بعينه مصحح التنزيل، فلا يعقل التنزيل، لأن المنزل عليه محقق لا

يحتاج إلى التنزيل، كما أن الحكم الواقعي لو كان فعلياً واصللاً لا معنى لتنزيل

شيء منزلته.

وأما إذا كان من باب جعل المنجز للواقع، فالأمر أوضح لأن المتنجز

بالخبر حقيقة الأثر لا عنوانه فيتحد المنجز والتنجز وهو محال لرجوعه إلى عليّة

الشيء لنفسه.

١٠١ - قوله «قده»: نعم لو أنشأ هذا الحكم ثانياً فلا بأس... الخ^(١).
 لكن ليعلم أن جعلاً آخر لا يعقل أن يتكفل إلا لمرتبة من الخبر وهو الخبر
 عن الخبر المتكفل للحكم الواقعي دون المراتب الأخر، للزوم المحذور المزبور في
 شمول الجعل الآخر لجميع مراتب الخبر حتى المتكفل، لموضوع محكوم بهذا
 الجعل.

وعليه فلا يكاد ينضبط الجعل المصحح لجميع مراتب الخبر تحت ضابط،
 ولعله أشار «قدس سره» إليه بقوله فتدبر.

في دفع الإشكال عن الخبر مع الواسطة

١٠٢ - قوله «قده»: إذا لم تكن القضية طبيعية والحكم
 فيها... الخ^(٢).

في جعل القضية هنا طبيعية مسامحة بحسب العبارة لوضوح أن الموضوع
 في القضية الطبيعية نفس الطبيعة الكلية من حيث هي كلية، وهي وإن كانت في
 قبال الشخصية فيناسب عدم لحاظ الشخص هنا، إلا أن الآثار الشرعية غير
 مرتبة على الطبيعة بها هي كلية لا موطن لها إلا الذهن.

بل مراده «قدس سره» ما أوضحه بعد ذلك وهو مجرد كون الموضوع نفس
 الطبيعة والقضية حينئذ إذا كانت مسورة بأدوات العموم محصورة كلية على مذاق
 التحقيق.

والفرق بين الطبيعية والمحصورة بعد اشتراكها في كون الموضوع نفس

(١) كفاية الأصول / ٢٩٧.

(٢) كفاية الأصول / ٢٩٧.

الطبيعة أن الطبيعة في الطبيعية ما فيها ينظر والمرنى بالذات. وفي المحصورة ما بها ينظر وفي حكم المرأة. ولذا لا تسري في الأولى إلى الأفراد بخلاف الثانية. وحيث إن المحصورة مختلف فيها من حيث كون الحكم فيها على الأفراد أو على الطبيعة السارية إلى الأفراد فلذا تعارف الحكم على أمثال ما نحن فيه بأنها على نحو القضية الطبيعية.

والمراد بكون الطبيعة آلة ملاحظة الأفراد ليس كون لملاحظها واسطة في ثبوت لمحاظ الأفراد. فان الأفراد حيث إنها غير متناهية. فهي غير قابلة للمحاظ لا بلا واسطة ولا مع الواسطة. بل المراد لمحاظ الأفراد بلحاظ جامعها المنطوق عليها قهراً.

لكن حيث إن الحكم غير مترتب على الجامع بما هو جامع ذهني بل بما هو منطبق على الأفراد. فاذا لوحظ فانياً في معنونه المتحد مع الأفراد بنحو الوحدة في الكثرة كان الحكم مترتباً على المعنون بواسطة العنوان.

هذا في مثل القضايا الحقيقية الشاملة للأفراد المحققة والمقدرة فانها غير متناهية. فيجب الحكم على الطبيعة السارية.

وأما في مثل القضية الخارجية المخصوصة بالأفراد المحققة كقولنا قتل كل من في العسكر فالأفراد لا محالة متناهية. فلا بأس بالحكم على الأفراد. فالمحصورة لا يتعين فيها الحكم على الطبيعة دائنا بل في قضايا العلوم.

والعام الأصولي: إذا أطلق في قبال العام المنطوق فهو يعم المحصورة بأقسامها.

وإذا أطلق في قبال القضية الطبيعية المذكورة في الأصول. فيختص بالمحصورة التي كان الحكم فيها على الأفراد كما في القضايا الخارجية. وأدات العموم على أي حال للتوسعة: فتارة للدلالة على ملاحظة الطبيعة وسية بحيث لا يشذ عنها فرد.

وأخرى للدلالة على جميع الكثرات والمميزات للطبيعة كما سيجيء إن شاء الله تعالى بيانه، فافهم ولا تحلظ.

وأما وجه اندفاع الاشكال بجعل القضية طبيعية فهو أن المفروض لحاظ نفس الطبيعة لا بمشخصاتها وبمفرداتها، فأشخاص الآثار غير مجعولة موضوعاً للحكم لا تفصيلاً ولا إجمالاً، فلا يلزم في هذه المرحلة تعلق شخص الحكم بما هو هو متقومً بشخصه ليلزم عروض الشيء لنفسه. وضرورة شخص الحكم المرتب على الطبيعة فرداً لها بعد تعلقه بها أمر وجداني، بداهة أن شخص هذا الأثر فرد من أفراد طبيعة الأثر.

ومن الواضح أنه لا تعلق للحكم بشخصه بعد صيرورته فرداً لذات موضوعه، إذ لا تعلق للحكم إلا في مرتبة ترتيبه جعلاً على موضوعه، ولا تأخر للحكم عن موضوعه طبعاً، ولا تقدم لموضوعه عليه طبعاً، إلا في مرتبة كونه حكماً وذاك موضوعاً.

والحكم بترتيبه على ما صار فرداً من طبيعة الأثر من العقل، فانه بعد تعلق الحكم بالطبيعة والمفروض أنه بلا اشكال فرد للطبيعة، فلا محالة يحكم العقل بترتيب الحكم على كل ما هو فرد للطبيعة.

ومما ذكرنا تبين الفرق بين القضية الطبيعية والعام الأصولي المقابل لها، فانه ليس الوجه فيه ما توهم من عدم كون الحكم في الطبيعية ملحوظاً تفصيلاً، وأنه ملحوظ إجمالاً ليقال: بأن العام الأصولي كذلك. بل الوجه عدم لحاظ أشخاص الآثار مطلقاً لا إجمالاً ولا تفصيلاً في القضية الطبيعية.

بخلاف العام الأصولي، فان أشخاص الآثار ملحوظة بنحو الجمع والإجمال، بداهة أن الحكم على العام الملحوظ بنحو الكل الأفرادي مترتب على كل واحد من الكثرات المجموعة في اللحاظ، فان الحكم وإن كان بحسب

الإتساء واحداً، لكن الموضوع حيث إنه لُبّاً متعدد، فلا محالة يكون الحكم لُبّاً متعدداً، بتقريب أن البعث الانشائي المضاف إلى كل واحد واحد من الكثرات المجموعة في اللحاظ مصداق للبعث الحقيقي فهو بعث حقيقي بالإضافة إلى كل واحد من أفراد العام.

وقد بينا في محله كيفية إفادة المتكرر بالذات بمثل كل عالم الذي هو مفهوم وحداني الموجب لتوهم وحدة الموضوع وحكمه حقيقة، وهو أن العالم له مفهوم واحد، ومطابقه من حيث إنه مطابقه واحد، وأداة العموم مثل لفظه كل لا يوجب تغيير مفهوم العالم عما هو عليه من الوحدة ولا جعله فانياً في مطابقه وفي غير ما هو مطابقه من المفردات والمميزات، بل شأن أداة العموم التوسعة في ذات المطابق.

فالتكلم يفيد المطابق بما هو مطابق للمفهوم بجعل العالم بمفهومه فانياً فيه، ويفيد تعدده وتكثره الحاصل له بسبب المميزات والخصوصيات بأداة العموم، فتدبره فانه حقيق به.

ولا يخفى أن دفع الاشكال بجعل القضية طبيعية وأن الحكم وصف لازم للموضوع وإن كان مما أفاده شيخنا العلامة الأنصاري^(١) «قدس سره» والأستاذ العلامة «قدس سره» هنا، بل اشتهر الجواب به في أمثال المقام.

لكنه لا يخلو عن شوب الإشكال والإبهام: بيانه أن حكم العقل بترتيب شخص هذا الحكم على موضوعه من حيث كونه فرداً لطبيعة الأثر المحكوم بترتيبه على الخبر لا يكون إلا باقتضاء من نفس هذا الحكم المرتب على طبيعة الأثر، لا من حيث عدم الفرق في نظر العقل بين هذا الأثر وسائر الآثار أو هذا الخبر وسائر الأخبار، فانه راجع إلى تنقيح المناط، وهو جواب آخر في هذا

الباب.

واقضاء هذا الحكم المرتب على الطبيعة لترتيب نفسه الذي هو فرد من الطبيعة غير معقول، للزوم الخلف من عدم لحاظ الأشخاص لا تفصيلاً ولا إجمالاً.

بل لا محالة بتحليل من العقل للحكم وموضوعه، إذ الحكم المرتب على الطبيعة لا بد من أن يكون موافقاً لها سعة وضيقتاً، فالحكم المرتب على الوجود السعي من الطبيعة وجود سعي من الحكم.

فكما يعقل إيجاد شخص البعث الحقيقي بالإنشاء بداعي جعل الداعي بأن يلاحظ إيجاد شخص من الداعي بإيجاد منشأ انتزاعه، كذلك يعقل إيجاد سنخ البعث المسانخ لسنخ الموضوع بالإنشاء بداعي جعل الداعي سنخاً ونوعاً ليتوافق الحكم مع موضوعه، فعند التحليل يكون كل فرد من سنخ الحكم بإزاء فرد من سنخ الموضوع.

فإذا فرض أن من أفراد طبيعة الموضوع هذا الحكم، فيستحيل أن ينحل هذا الحكم إلى فرد يكون من أفراد الموضوع تحليلاً، لأن هذا الفرد التحليلي من الحكم بعينه الفرد التحليلي من الموضوع، فانه وإن لم يلزم بحسب الفرض اتحاد الحكم مع موضوعه ولا عروض الشيء لنفسه، لكنه يلزم منه بحسب التحليل اقتضاء 'الشيء لنفسه، وعلية الشيء لنفسه، حيث إن الحكم البعني علة لا إيجاد موضوعه في الخارج، ويستحيل أن يكون الأمر بترتيب الأثر أمراً بترتيب نفسه. والتحقيق أن الأمر بتصديق نفس الأمر به من حيث إنه أمر بهاله تعلق بنفسه لا محذور فيه: لا من حيث الدور، لما مر مراراً من اتحاد الحكم وموضوعه في الوجود، ولا تعدد في الوجود ليلزم الدور.

ولا من حيث الخلف لما مر أيضاً من أن الحكم إذا لوحظ في الموضوع بوجوده العنواني لم يكن المتقدم عين المتأخر، لأن المتأخر هو الحكم بنحو وجوده

الحقيقي دون المتقدم.

ولا من حيث عليّة الشيء لعلية نفسه كما في باب قصد القرية، فان أخذ الاتيان بداع الأمر في موضوع الأمر وإن لم يلزم منه دور ولا خلف لكون الأمر بوجوده العلمي داعياً وبوجوده الحقيقي مرتباً على موضوعه.

لكن الأمر إنما هو لجعل الداعي إلى متعلقه، فاذا أخذ جعله داعياً في متعلقه كان الأمر به جعلاً للداعي إلى جعل نفسه داعياً، وهو معنى عليّة الشيء لعلية نفسه أي بحسب مقام الدعوة.

وهذا المحذور أيضاً غير وارد هنا، إذ الأمر تعلق بتصديق نفسه لا بجعل الأمر بالتصديق داعياً إلى الأمر بتصديق نفسه بل داعياً إلى تصديق نفسه، نظير ما إذا قال: المولى لعبده أخبر الناس عن أمري هذا بالإخبار، فإن الأمر متعلق بالإخبار عن نفسه وليس فيه شيء من المحاذير.

نعم الأمر بتصديق نفس هذا الأمر لا يعقل لوجه آخر، وهو أن التصديق الجنائي وهو اعتقاد صدقه وتحققه حاصل بنفس وصوله المفروض، فالبعث نحو تصديقه طلب الحاصل.

وأما التصديق العملي وهو اظهار صدق العادل بعمله، فلا يعقل إلا بالإضافة إلى أمر آخر حتى يكون هناك عمل بالأمر الآخر بعنوان اظهار صدق المخبر عنه.

وأما نفس الأمر بالتصديق العملي، فلا تصديق عملي له.

لا يقال: مع تعدد التنزيل في الخبر مع الوساطة كيف يعقل الأمر بالتصديق متعدداً.

لأننا نقول: حيث إن الأمر بالتصديق أمر لئباً بصلاة الجمعة فيكون حكم الخبر بلا واسطة إيجاب صلاة الجمعة تريباً، فيتحقق له تصديق عملي في الخبر مع الوساطة، وهو أيضاً بالإضافة إلى ما بعده إيجاب تنزيلي لصلاة الجمعة، وهكذا

إلى آخر السلسلة.

وحيث إنه هنا لا أمر آخر، فلا معنى للتصديق العملي ولا للإيجاب التنزيلي، إذ لا يعقل أن يكون مصحح التنزيل نفس المنزل عليه، حيث إن وجود الأمر بالتصديق تحقيقي لا أنه محتمل ليقبل التعبدية، والتنزيل هنا بحسب الحقيقة.

وأما بحسب العناية، فحيث إن الأمر بالتصديق إيجاب للفعل بهذا العنوان فيكون وصوله وصول الواقع، وفعليته فعلية الواقع، وباعثيته باعثة الواقع، فإذا فرض وحدة المنزل عليه والمصحح للتنزيل كان وصوله وصولاً بالعرض لنفسه وباعثيته باعثة بالعرض لنفسه، فيرجع الأمر إلى كون الأمر بالتصديق بالعناية باعثاً لباعثة نفسه وداعياً لدعوة نفسه فيكون بالعناية علة لعلية نفسه.

هذا كله في بيان الجواب بالقضية الطبيعية والإشكال عليه.

في دفع الإشكال بوجه آخر

وعن بعض أجلة العصر^(١) دفع الإشكال بما محصله أنه بين الخبر من حيث إنه مفيد للظن نوعاً والخبر به ملازمة نوعية واقعية، والطريق إلى أحد المتلازم، طريق إلى الآخر، فالخبر مع الوساطة كما أنه طريق إلى الخبر بلا واسطة كذلك طريق إلى لازمه وهو الأثر الشرعي أو الموضوع المرتب عليه الأثر.

فيكون حال الخبر مع الوساطة من حيث الكشف عن الحكم الشرعي

(١) وهو المحقق الحائري اليزدي قده. درر الفوائد / ٣٨٨.

الذي هو لازم واقعي نوعي للخبر بلا واسطة. كالخبر بلا واسطة من حيث الكشف المزبور.

والشارع جعل هذه الملازمة النوعية بمنزلة الملازمة القطعية، لا أنه جعل أصل الملازمة ليكون دليل التعبد مثبتاً لهذه الملازمة بل حال هذا الملازمة النوعية حال الملازمة العقلية والعادية من حيث عدم النظر لدليل التعبد إليها وإنما شأن دليل التعبد تنزيل هذه الملازمة النوعية منزلة القطعية وجعل الطريق الظني إلى الأثر الشرعي بمنزلة الطريق القطعي. هذا ملخص ما أفاده بتوضيح مني. والجواب أن التلازم بين شيئين لا يكون إلا بعليّة ومعلوليّة أو المعلوليّة لثالث.

ومن البديهي أن الخبر ليس من مبادئ وجود المخبر به، ولا المخبر به من مبادئ وجود الخبر، ولا هما معلولان لعلّة واحدة، بل لكل منهما علّة مبانة لعلّة الآخر، فلا ملازمة واقعية بين الخبر والمخبر به. وقد اعترف أيضاً في أثناء كلامه بعدم الملازمة العقلية والعادية بينها، وإنما ادعى الملازمة النوعية الواقعية بينها.

وليست هذه الملازمة إلا باعتبار إفادة الخبر للظن نوعاً بثبوت المخبر به، فيكون المخبر به ثابتاً عند ثبوت الخبر نوعاً ظناً.

مع أنه لا ملازمة في مرتبة الكاشف إلا مع الملازمة في المنكشف. ولا يقاس ذلك بكشف اللفظ عن المعنى، لمكان الملازمة الجعلية الوضعية بين اللفظ والمعنى، فلذا يكون حضور اللفظ في الذهن ملازماً لحضور المعنى فيه. وأما ثبوت الحكم في مرتبة ثبوت الظن، فهو قطعي لتقوم الظن به، فلا حاجة إلى التعبد والتنزيل.

وتنزيله منزلة ثبوتيه في مرتبة القطع لا أثر له، إذ لا أثر لثبوتيه العنواني قطعاً، بل لثبوتيه واقعاً، فتدبره جيداً.

والملازمة الجعلية هنا بين الخبر وثبوت المخبر به ليس إلا التبعّد بالمخبر به إما بمعنى جعل الحكم المائل على طبقه أو جعله منجزاً للواقع.

والمفروض دعوى التلازم مع قطع النظر عن دليل التبعّد حتى يكون الطريق إلى الطريق طريقاً حقيقياً إلى ذي الطريق حتى يجدي تبعد واحد.

والتحقيق أن الخبر بما هو خبر لا يكون له كشف تصديقي قطعي ولا ظني عن ثبوت المخبر به بالذات، ولذا اشتهر أن الخبر يحتمل الصدق والكذب، فالكشف التصديقي له بالعرض، وما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات.

ولا يعقل كشف شيء عن شيء آخر بالذات إلا مع التلازم بينها، نحو كشف العلة عن المعلول وبالعكس وشبههما، فلا محالة إذا كان للخبر في مورد كشف تصديقي قطعي أو ظني فمن أجل ثبوت الملازمة العقلية أو العادية هناك.

فنتقول: إذا فرض في المخبر عصمة أو ملكة رادعة فعلية تكون تلك العصمة أو الملكة علة لعدم التعمّد بالكذب.

وربما تكون فيه حالة مقتضية لعدم تعمد الكذب مع قبول المانع، فإذا فرض عدم المانع وجد المعلول حقيقة، وإلا فاقضاءً، فالملازمة الفعلية بين تلك الحالة مع فرض عدم المانع وبين عدم تعمد الكذب موجودة، وإلا فالملازمة الاقتضائية ثابتة بينها.

وعليه فالخبر الصادق - الموجود بوجود علته وهي الإرادة لأصل الخبر وتلك الصفة المانعة عن الكذب لجهة صدقه - يكشف - من باب تضائف المضمون المطابق مع ما في اعتقاد المخبر - عن ثبوت المخبر به في اعتقاد المخبر.

وهذا هو الصدق المخبري، وبضميمة عدم الخطأ الموجود بوجود علته ينكشف مطابقة معتقد المخبر لما في متن الواقع وهو الصدق المخبري.

ومنه تعرف أن الملازمة في مرتبة الكشف لأجل الملازمة الواقعية الحقيقية في مرتبة المنكشف وأن الخبر بأية ملاحظة يتصف بالكشف عن ثبوت المخبر به

في اعتقاد المخبر.

فاذا قطع بالخبر الصادق للقطع بوجود علته فلا محالة يقطع من باب التضاييف بثبوت المخبر به في اعتقاد المُخْبِر.

وإذا ظنَّ بوجود العلة للخبر الصادق سواء كانت العلة بجميع أجزائها مظنونة أو ببعضها، فلا محالة يظن بالعلول، فيظن بثبوت الحكم في اعتقاد المُخْبِر. وعليه، فإذا ظن من خبر محقق بصدور خبر متكفل للحكم مع إحراز الحالة المقتضية لعدم الكذب وظن بعدم المانع، فلا محالة يظن بثبوت الحكم في اعتقاد المخبر.

فهذا الخبر المحقق حيث إنه مفيد للظن بثبوت الحكم لمكان الظن بعلته يعمه دليل التعبد من دون حاجة إلى شموله للواسطة فإنه كنفس الواسطة مفيد للظن بالحكم.

غاية الأمر أن الحكم هناك مطابق المدلول المطابقي وهنا مدلول التزامي. هذه غاية التقريب للجواب المزبور.

والجواب أن لزوم قول الإمام عليه السلام لخبر زرارة عنه عليه السلام غير مفروض في خبر محمد بن مسلم عن إخبار زرارة بقول الإمام عليه السلام، إذ خبر زرارة غير محقق وجداناً، وهو واضح، ولا تعبداً، إذ المفروض عدم ترتب وجوب التصديق إلا على الخبر بالالتزام عن قول الإمام عليه السلام:

وأصالة عدم الخطأ في خبر زرارة فرع تحققه، ففي الحقيقة ليس خبر محمد ابن مسلم خبراً عن قول الإمام عليه السلام إلا على تقدير، فانه خبر عن لازم أمر غير مفروض الثبوت، لا وجداناً، ولا تعبداً، ولا معنى لوجوب تصديق الخبر تحقيقاً عن لازم على تقدير.

ثم إن التحقيق في الجواب عن الإشكال أنه مبني على وحدة وجوب التصديق وحدة شخصية، فانه المستلزم لوحدة الحكم والموضوع أو المحاذير

الأخر المتقدمة.

وأما إذا قلنا بأنه وإن كان واحداً إنشأً ودليلاً لكنه متعدد لياً وحقيقة كما لا مناص عن تعدده لياً بالإضافة إلى الآثار الشرعية العرضية، فلا يلزم محذور، لإمكان الالتزام بجعل إيجابات للتصديق طوياً كما كانت كذلك عرطاً.

فيكون الخبر عن الإمام عليه السلام محكوماً بوجود التصديق، والخبر عن الخبر المحكوم بذلك الحكم محكوماً بوجود تصديق آخر إلى أن ينتهي إلى الخبر بلا واسطة في مبدأ السلسلة المتصلة بالمكلف، فبعدد الأخبار الواقعة إيجابات تنزيلية بجعل واحد والمحذور المتصور فيه أمور:

منها أن إيجاب التصديق ليس إلا بلحاظ أثر شرعي ما عدا نفسه كما في الآثار العرضية.

وأما وجوب التصديق فهو^(١) سواء كان واحداً أو متعدداً فهو بهذا الجعل المتكفل له دليل واحد، فمع قطع النظر عنه لا أثر أصلاً، فكيف يكون ناظراً إلى نفسها ولو بعضها إلى بعض.

والجواب أن موضوع الحكم وهو الخبر عن الحكم سواء كان وجوب صلاة الجمعة أو وجوب التصديق موضوع للحكم بوجوده العنواني لا بوجوده الحقيقي حتى يقال إنه لا حكم حقيقي مع قطع النظر عن هذا الجعل.

ولذا قلنا: بأن جعل الحكم الظاهري قبل الواقعي معقول، لأن مشكوك الحرمة لم يؤخذ بوجوده الحقيقي موضوعاً للحكم الظاهري.

بداهة أن العلم والظن والشك في الحكم قائم بالمكلف والحكم قائم

(١) في النسخة المطبوعة والمخطوطة بغير خط المصنف وأما وجوب التصديق فهو سواء كان واحداً أو متعدداً لكن الصحيح وأما وجوب التصديق سواء كان واحداً أو متعدداً فهو بهذا الجعل الخ بدون قوله فهو الأول.

بالحاكم، فكيف يعقل أن يكون مقوّمًا للحكم في مرتبة نفس الحاكم. مضافاً إلى البراهين القاطعة المذكورة في محلها وقد أشرنا إليها فيما تقدم. فالمولى يتصور الخبر المحتمل كونه واجب التصديق ويجعل له حكماً، فلا حاجة إلى جعل وجوب التصديق قبل هذا الجعل بل نفس هذا الجعل متكفل لأحكام طوليّة تنزيليّة لما تصوره من الأخبار.

ومنها أن الواحد وإن انحل إلى المتعدد، إلا أنه دفعي الوجود، فكيف يعقل أن ينحل إلى أمور مرتبة في الوجود.

والجواب أن ترتب هذه الأحكام التنزيلية في أصل جعلها طبعية لا خارجية. وقد مر مراراً أن المتقدم والمتأخر بالطبع يمكن أن يكون لهما المعية في الوجود الخارجي، بل لا يأبى عن الاتحاد في الوجود كالعلم والمعلوم بالذات والإرادة والمراد بالذات وأشباهها.

فالآثار المترتبة طبعاً من حيث الموضوعية والحكمية متقارنات في الوجود لا ترتب لبعضها على بعض في الوجود، فهي من حيث كون الحكم للخبر المتصل بالإمام عليه السلام موضوعاً للحكم في الخبر الثاني متقدم عليه طبعاً، لكنه من حيث الفعلية بالعكس، فإن الخبر الأخير يكون حكمه من حيث كون موضوعه محتمل الحكم فعلياً، ويتبعه يكون الحكم المحتمل فعلياً إلى أن ينتهي إلى حكم الخبر المتصل بالإمام عليه السلام، والحكم المنقول عنه عليه السلام على النحو الذي بيناه في مسألة جعل الطريق.

ومنها أن التعبد حيث إنه بلسان إيجاب التصديق: فإن كان التصديق جنائياً أمكن تعدده بعدد الأخبار.

وأما إن كان عملياً، فليس القابل للتصديق العملي إلا الخبر المتصل بالإمام عليه السلام، فإن وجوب صلاة الجمعة إذا أخبر عنه له تصديق عملي بفعل صلاة الجمعة، بخلاف نفس وجوب التصديق، فانه سنخ حكم ليس له

تصديق عملي، بل تصديق جنائي فقط.

ولذا ربما يتوهم أن الخبر الأخير المتصل بالمكلف ليس له من حيث مدلوله المطابقي تصديق عملي، بل من حيث مدلوله الالتزامي فقط. وهو الخبر عن حكم الإمام عليه السلام كما أشرنا إليه فيما تقدم.

والجواب عنه أن إيجاب التصديق لساناً إيجاب فعل صلاة الجمعة لئلاً. فخبر زارة محكوم لئلاً بوجود صلاة الجمعة تنزيلاً، فالخبر الحاكي عن هذا الخبر يحكي عن وجوب صلاة الجمعة تنزيلاً، فله تصديق عملي إلى آخر السلسلة، فكلها إيجابات تنزيلية لفعل صلاة الجمعة، والفعل منها هو الإيجاب الواصل بالذات، والباقي فعلي بالعرض لوصولها بالعرض، لاستحالة فعليات حقيقية، كما في الخبر بلا واسطة أيضاً.

١٠٣ - قوله «قده»: بلا محذور لزوم اتحاد الحكم... الخ^(١).

لا يقال: الطبيعي متحد مع فردة، فيلزم اتحاد الموضوع مع حكمه.

لأننا نقول: المنوع اتحاد الحكم مع موضوعه في مرتبة موضوعيته، فانه المنافي لتأخر الحكم عن موضوعه طبعاً.

وأما صيرورة الحكم بعد تعلقه بموضوعه فرداً لموضوعه فلا محذور فيه.

١٠٤ - قوله «قده»: ما هو المناط في سائر الآثار في هذا

الأثر... الخ^(٢).

حيث إن المفروض قصور العبارة عن شمول الخبر مع الواسطة حيث لا أثر له إلا ما لا يمكن لحاظه في هذا الجعل، فلا محالة يجب تنقيح المناط من جهة الخبر، كما يجب تنقيحه من جهة الأثر، وإلا فالتوسعة من جهة الأثر لا ربط له

(١) كفاية الأصول / ٢٩٧.

(٢) كفاية الأصول / ٢٩٧.

بالتوسعة من جهة الخبر.

وأما بناء على جعل الأثر طبيعة الأثر، فلا حاجة إلى جعل الخبر طبيعة الخبر، إلا إذا كان كل شخص من أشخاص طبيعة الأثر بإزاء شخص من أشخاص طبيعة الخبر، فإن لحاظ الطبيعة في الأثر تنافي لحاظ الشخص في الخبر، لكنه من باب لزوم ما لا يلزم، فتدبر جيداً.

١٠٥ - قوله «قده»: بأنه لا يكاد يكون خبراً تعبداً... الخ^(١).

لا يخفى عليك أن الموضوع لكل حكم تنزيلي هو الواقع المحتمل لا الموضوع التعبدي التنزيلي، فإن المانع الذي قامت البيّنة على خمريته إنها يكون خماً تعبدياً بلحاظ حكم البيّنة لا بلحاظ نفسه، وإنها هو ما يعتمد على الخمرية. فكذلك ما قام الخبر على خبريته إنها يجب أن يكون محتمل الخبرية، فيكون خبراً تعبدياً بقيام الخبر على خبريته بلحاظ أنه موضوع واقعي له حكم واقعي، وكون الحكم الواقعي والتنزيلي ثابتين بجعل واحد هو الإشكال السابق وقد عرفت جوابه.

في آية النفر

١٠٦ - قوله «قده»: وهو الترجي الإيقاعي الإنشائي... الخ^(٢).

قد أسمعناك^(٣) في الجزء الأول من التعليقة أن الأغراض المترتبة على إنشاء الترجي والاستفهام ونحوهما باعتبار كشف إنشاءاتها عن ثبوتها لا بلحاظ

(١) كفاية الأصول / ٢٩٨.

(٢) كفاية الأصول / ٢٩٨.

(٣) نهاية الدراية التعليقة: ١٥٠.

نفس وجوداتها الإنشائية التي ليست إلّا نحواً من استعمال اللفظ في المعنى، والمحال في حقه تعالى ثبوت الترجي والاستفهام واقعاً لا إظهار ثبوتها، وما هو شأن الإنشاء إظهار المعنى باللفظ، لا إظهار الحقيقة باللفظ المستعمل في معناه، ولا يلزم الكذب، فإن إظهار الثبوت ليس بداع الإعلام بالثبوت، بل بداع التلطف أو الترغيب أو غيرها، فلا تغفل.

كما أنه يمكن أن يقال: إن كلمة لعل لجعل مدخولها واقعاً موقع الرجاء ومورداً لتوقع الخير مثلاً، وهو بالإضافة إليه تعالى لا يقتضى انبعائه عن ترجيه تعالى ليقال: باستحالته بل جعله تعالى معرضاً لتوقع الخير ترغيباً وتحريضاً على فعله.

ويمكن أن يقال: بأن ثبوت الترجي في مقام ذاته تعالى غير معقول، لأنه لا يكون إلا مع الجهل بالحصول المستحيل في حقه تعالى، إلا أنه بالإضافة إلى المرتبة الأخيرة من مراتب فعله تعالى أمر معقول، كالعلم المنطبق على الموجود الخارجى، فإنه من مراتب علمه الفعلي، فكذا كون الفعل مرجوً الحصول بلحاظ تأدية الأسباب المنتهية إلى مسبب الأسباب له نحو من الانتساب إليه تعالى كما في البداء والتردد المنسوبين إليه تعالى في الآيات والروايات، فافهم ذلك إن كنت أهلاً لذلك.

ثم إن الظاهر وإن كان مخالفاً للجمهور عدم كون كلمة لعل للترجي لوضوح استعمالها كثيراً فيما لا يلائم الترجي كقوله تعالى: ﴿لعلك تارك بعض ما يوحى إليك﴾^(١) ﴿فلعلك باخع نفسك﴾^(٢) وكقوله عليه السلام: «لعلك وجدتي في مقام الكذابين وفي مجالس الباطلين»^(٣) أو لعل زيدا يموت بهذا المرض

(١) هود: ١٢.

(٢) الكهف: ٦.

(٣) أ: لعلك رأيتني الف مجالس الباطلين، مفاتيح الجنان: ١٩١.

وغيرها من الموارد الكثيرة التي لا شك في عدم التجوز فيها، وعدم ملائمة إظهار الرجاء في مثل هذه الأمور المنافرة للنفس في غاية الظهور.

وربما يتفصّل من ذلك بدعوى أن الرجاء ليس بمعنى يساق الأمل وتوقع المحبوب فقط، بل يكون للاشفاق وتوقع المخوف أيضاً كما نقل عن بعض أئمة اللغة وعليه حمل قوله تعالى: ﴿لا يرجون لقاءنا﴾^(١) أي لا يخافون وقوله تعالى: ﴿لا يرجون أيام الله﴾^(٢) أي لا يخافون.

والعجب أن الفراء مع مكانته في اللغة والأدب ينكر هذه الكلية ويقول لا يقال: رجوتك أي خفتك. وإنما يكون بمعنى الخوف في مورد النفي كما فيما سمعت من الآيات.

مع أنه لا معنى لتغير مادة اللفظ معنى بتفاوت الإثبات والنفي وأظن أن كل ذلك من عدم التمكن من تطبيق موارد الاستعمالات على معنى جامع ربما يجمع توقع المحبوب وربما يجمع توقع المخوف والمكروه من دون دخل للمحبوبة والمخوئية والعلية التي قال بها بعضهم في المعنى الموضوع له.

والظاهر أن هذه الكلمة إنما يقال فيها كان الشيء في معرض احتمال الوقوع سواء كان مرجحاً أم لا كما لا يخفى على المنصف. وفي صحاح الجوهري: لعل كلمة الشك فيوافق ما استظهرناه ويؤكد أنه مرادف هذه الكلمة في الفارسية كلمة (شايد) لا كلمة (اميد) فتدبر، وحينئذ يسقط الوجه الأول عن الدلالة على المقصود.

(١) يونس ٧، ١١ و ١٥.

(٢) الجانية/١٤.

١٠٧ - قوله «قده»: بأن التحذر لرجاء إدراك الواقع... الخ^(١).

تقريبه أن التحذر وإن كان مستنداً إلى الإنذار، والإنذار وإن كان بما تفقّه فيه، إلا أنها إنما يناسبان الواجب والحرام بملاحظة ما يترتب عليهما من الأمور التي يخاف ترتبها على الفعل والترك.

وهي كما يمكن أن تكون العقوبة على المخالفة، كذلك يمكن أن يكون فوت المصلحة والوقوع في المفسدة.

فكما يصح الإنذار بملاحظة العقوبة، فيدل على وجوب التحذر، كذلك يصح الإنذار بملاحظة فوت المصلحة والوقوع في المفسدة، فيحسن التحذر. إلا أن الإنصاف أن الإنذار والتحذر بملاحظة ترتب العقوبة أنسب، إذ المتعارف من الإنذار من المبلغين للأحكام في مقام الحث على العمل بها بيان ما يترتب على الفعل أو الترك من العقوبات الأخروية دون المصالح والمفاسد، فيكون التحذر المنبعث عنه تحذراً من العقوبة.

وأما توهم أن جعل التحذر باعتبار فوت المصلحة والوقوع في المفسدة يوجب الاختلال في تمام أنحاء الاستدلال ولا يختص بالوجه الأول كما هو ظاهر المتن لأن التحذر بهذا المعنى على أي حال مستحسن عقلاً لا معنى للكشف عن الحجية بسببه مطلقاً.

فمدفوع بأن الوجه الأول حيث كان مبنياً على دلالة كلمة لعل على محبوبة التحذر من دون النظر إلى صدر الآية، فلذا اختص بهذا الإيراد. بخلاف الوجهين الأخيرين، فإنها يتان ولو لم تدل كلمة لعل على المحبوبة، بل ولو لم يكن في الآية عنوان التحذر أيضاً، فإن الوجه الثاني بملاحظة وجوب الإنذار، فيكون التحذر به بدلالة الاقتضاء واجباً، وإلا لزم

اللغوية، والوجه الثالث أيضاً مع الفراغ عن وجوب الإنذار، فغايته واجبة. لأن غاية الواجب واجبة، فيكون وجوب الإنذار على كلا الوجهين كاسفاً عن وجوب التحذر، فيكون المراد منه التحذر عن العقوبة دون غيرها.

ولا يخفى أنه بناءً على ما استظهرناه من عدم كون كلمة لعل للترجي وأنها كلمة الشك كما في الصحاح، فشأنها جعل مدخولها واقعاً موقع الاحتمال. فيكون نفس جعل التحذر واقعاً موقع الاحتمال كاشفاً عن حجة الإنذار، إذ يستحيل مع وجود قاعدة قبح العقاب بلا بيان أن يكون مجرد الإخبار بالتكليف أو بملازمه وهو العقاب المفعول موجباً لحدوث الخوف، فجعله موجباً لحدوث الخوف بنحو الاقتضاء دليل على فعالية العقاب المفعول بمجرد الإخبار عنه، فيكون الخبر منجراً للعقاب المفعول، وسيأتي إن شاء الله تعالى بقية الكلام.

١٠٨ - قوله «قده»: لعدم إطلاق يقتضي وجوبه على

الإطلاق... الخ^(١).

التحذر وإن لم يكن له في نفسه إطلاق، نظراً إلى أن الآية غير مسوقة لبيان غايته الحذر ليستدل بإطلاقه، بل لإيجاب النفر للتفقه.

إلا أن إطلاقه يستكشف بإطلاق وجوب الإنذار، ضرورة أن الإنذار واجب مطلقاً من كل متفقه سواء أفاد العلم للمندر أم لا، فلو كانت الفائدة منحصرة في التحذر كان التحذر واجباً مطلقاً، وإلا لزم اللغوية أحياناً.

كما أن التحذر إذا كان هي الغاية للإنذار فوجوب الإنذار مقديماً إذا كان مطلقاً يكشف عن إطلاق وجوب ذي المقدمة، لاستحالة إطلاق أحدها وإشتراط الآخر، وتبعية وجوب المقدمة لوجوب ذهابها أصلاً وإطلاقاً وتقييداً بحسب مقام الثبوت لا بنافي تبعية وجوب ذي المقدمة لوجوب المقدمة بحسب

مقام الإثبات، كما في كل علة ومعلول ثبوتاً وإثباتاً.

نعم هنا وجهان لمنع إطلاق وجوب الإنذار حقيقة ولباً:

أحدهما ما عن بعض أجلة العصر^(١) من أن الإنذار الواجب من باب المقدمة هو الإنذار المفيد للعلم، فيكون الوجوب في المقدمة وذبيها مقيداً. إلا أن ذلك الإنذار الخاص حيث لا تميز له من بين سائر الإنذارات أوجب المولى كل إنذار مطلقاً للتوصل إلى مقصوده الأصلي، وهو الإنذار الخاص الذي هو المقدمة للتحذر الخاص.

ففي الحقيقة لا إطلاق لما هو الواجب المقدمي تبعاً لذي المقدمة، وإن كان الإنذار المطلق واجباً لغرض التوصل إلى ما هو المقدمة واقعاً.

والجواب أن ما عد الإنذار الخاص ليس فيه ملاك المقدمة ولا ملاك نفسي على الفرض فعدم التميز سواء كان بالإضافة إلى المكلف بالإنذار أو إلى المكلف بالتحذر لا يمنع، إلا عن العلم بتلك المقدمة الخاصة.

فإيجاب الإنذارات من مكلف واحد راجع إلى إيجاب المقدمة العلمية وهو وجوب عقلي إرشادي، لا إيجاب مولوي شرعي.

كما أن إيجاب الإنذارات على المكلفين - لحصول العلم للمكلف بالتحذر بها هو مكلف به من التحذر العلمي، نظراً إلى عدم تمييزه للإنذار المفيد للعلم عن غيره من الإنذارات، بل بعد تحققها جميعاً يعلم بحصول التحذر العلمي من أحدها - يرجع إلى إيجاب المقدمة العلمية بالتكليف النفسي، وهو التحذر عن علم.

وكلاهما خلاف ظاهر وجوب الإنذار شرعاً مولوياً.

وأما إيجاب الإنذارات من المكلفين لعدم تمييز المولى ما فيه ملاك المقدمة

(١) هو المحقق الحائري، درر الفوائد ٣٩٠.

عن غيره، فخطأ في حق الشارع.

ثانيهما ما عن شيخنا الاستاد «رحمه الله» هنا وفي تعليقه^(١) الأنيقة على الرسائل من منع الإطلاق تارة بأن النفر الواجب حيث كان لأجل التفقه والعلم بمعام الدين وأحكام الله الواقعية، وقضية ذلك التحذر بالإندار بما أحرز أنه من معالم الدين، فالقرينة على التقييد موجود^(٢) في الطرفين.

وأخرى بأن الفائدة غير منحصرة في التحذر، بل لإفشاء الحق وظهوره بكثرة إنذار المنذرين، فالغاية قهراً يلزم العلم بما أنذروا به، فالتحذر بما علم غاية لظهور الحق وإفشائه، وهو غاية لإنذار المنذرين بحيث يكون إنذار جملة من المكلفين علة لحصولها وإنذار كل واحد مقدمة لحصول العلة التامة لظهور الحق، فلا ينافي وجوب كل واحد من باب المقدمة هذا مع توضيح مني.

والجواب عن الأول أن كون الإنذار بما علم لا يقتضي أن يكون الإنذار مفيداً للعلم ليتقيد به الإنذار فيتقيد به التحذر.

وعدم إحراز كون الإنذار إنذاراً بما علم ليجب قبوله.

مدفوع بإطلاق وجوب الإنذار من حيث إفادة العلم، فيكشف عن كون الموضوع لوجوب التحذر مجرد حكاية العقاب المَجْعُول بالمطابقة أو الالتزام، ومطابقته للواقع تبعداً يعلم من وجوب القبول، فالذي يجب إحرازه في مرحلة فعلية وجوب القبول نفس ذلك الوجوب الحكائي.

ولا يخفى عليك أنه لا بد في صحة هذا الجواب من الالتزام بإطلاق وجوب الإنذار لإفادة العلم وعدمها، وإلا فللخصم أن يدعي أن الآية ليست في مقام جعل الحجة وإيجاب التحذر مولوياً حتى يكتفي في موضوعه بوجوده الحكائي، بل في مقام إيجاب الإنذار العلمي ليرتب عليه التحذر قهراً، فتدبره فانه حقيق به.

(١) التعليقة على الرسائل ص ٦٧.

(٢) هكذا في النسخة المخطوطة بغير خطه قده، لكن الصحيح: موجودة.

وعن الثاني بأن ظاهر الآية أن الغاية المترتبة على الإنذار والفائدة المترتبة منه هو التحذر لا إفشاء الحق وظهوره.

فالمراد والله أعلم لعلهم يحذرون بالإنذار، لا بإفشاء الحق بالإنذار. كما أن ظاهرها التحذر بها أنذروا، لا بالعلم بها أنذروا به، بل نقول: إن نفس وجوب الإنذار كاشف عن أن الإخبار بالعقاب المجعول إنذار، ولا يكون ذلك إلا إذا كان حجة، وإلا فالإخبار المحض لا يحدث الخوف ولو اقتضاءً حتى يكون مصداقاً للإنذار حتى يجب شرعاً.

ومنه ظهر أن التحذر لو كان نتيجة إفشاء الحق بكثرة إخبار المخبرين عن العقاب المجعول كان المجموع إنذاراً واحداً، لأن المجموع هو المقتضى للعلم المقتضى للخوف.

مع أن كل واحد مكلف بالإنذار الذي لا يصدق على إخباره بالعقوبة إلا مع فرض حجّيته.

ومن غريب الكلام ما عن بعضهم^(١) من قصر التفقه في الدين على العلم بدقائق الدين مما يتعلّق بأسرار المبدأ والمعاد وتبليغ الدعوة والنبوة وأشبه ذلك مما يطلب فيه العلم دون الأحكام الشرعيّة العملية. وفي أخبار الأئمة عليهم السلام شواهد كثيرة على صدق التفقه على تعلم الحلال والحرام، فليراجع.

مع أن صريح الآية إنذار النافرين للمتخلفين أو بالعكس، لا تبليغ الدعوة إلى عامة الناس ونشر أعلام الهداية في البلاد النائية، كما توهمه هذا المتوهم، فافهم واستقم.

بَقِيَ هنا أمران، أحدهما: قد تكرر في كلماتهم أن وجوب الإنذار مقدمي، ولذا جعل في الإطلاق والاشتراط تابِعاً لوجوب التحذر.

(١) محجة العلماء، ١: ٢٦٦.

لكننا قد ذكرنا في المبحث عن مقدمة^(١) الواجب أن الواجب النفسي ما يجب لا لواجب آخر وأن الواجب الغيري ما يجب لواجب آخر، فما كان وجوبه منبعثاً عن وجوب غيره كان واجباً غيرياً مقدمياً، وإلا فهو واجب نفسي. وبه أجبنا عن شبهة كون الواجبات النفسية واجبات غيرية، لانبعثت وجوبها عن غرض، فهو الواجب ومحصله واجب مقدمي، فينحصر الواجب في مثل المعرفة الواجبة بذاتها.

فإن ملاك الواجب النفسي ليس عدم انبعثها عن غرض زائد على ذاته، بل عدم انبعثت وجوبه عن وجوب آخر.

وعليه فالإنذار من مكلف والتحذر من مكلف آخر ليس وجوب أحدهما منبعثاً عن وجوب آخر، فالإنذار مراد من المتفقه لا لمراد آخر منه حتى يكون واجباً مقدمياً، وإن كان الغرض منه راجعاً إلى الآخر، فافهم وتدبر.

نعم مسألة التبعية في الإطلاق والتقييد جارية بلحاظ مقام الغرض، فإن الغرض لو كان قائماً بالتحذر عن علم لا يعقل أن يكون الإنذار بقول مطلق واجباً لغرض التحذر الخاص.

ثانيهما: أن الآية هل هي متكفلة لجعل الحجية أو مبنية على الحجية: فإن كان التحذر غاية شرعية كان الدليل متكفلاً للحجية.

وإن كان غاية عادية واقعية كان الدليل مبنياً على الحجية.

والتحقيق أن كلمة لعل: إن كانت للترجي المراد منه تعالى^(٢) فيه مجرد

(١) لم نعثر على العبارة المزبورة في مبحث مقدمة الواجب وإنما الذي وجدناه فيه هو قوله فالواجب النفسي بناءً عليه هو المراد من المكلف لا لأجل مراد آخر منه والواجب الغيري هو المراد منه لأجل مراد آخر منه. نهاية الدراية ١: التعليق ٣٧٢.

(٢) هكذا وردت العبارة في النسخة المطبوعة والمخطوطة بغير الحظ المصنف قده، لكن الصحيح: المراد منه فيه تعالى.

المحبوبية فالغاية تعبدية، إذ حاصل المعنى حينئذ أنه يجب الإنذار على المتفهمين إرادة أن يحذروا.

وحيث إن الإرادة ليست تكوينية وإلا لما تخلف عنها التحذر فيه تعالى، فلا محالة تكون تشريعية، فيفيد وجوب التحذر، وهو كناية عن وجوب لازمه، وهو العمل.

وإن كانت كلمة لعل لجعل مدخولها واقعاً موقع الإحتمال كما هو الأظهر على ما مر، فالغاية عادية واقعية، فالحاصل من الآية حينئذ إيجاب الإنذار لاحتمال تأثيره في التحذر، فإن الإنذار مقتض عادة للتحذر فالآية حينئذ مبنية على حجية الخبر، إذ لولاها يقطع بعدم العقاب كما تقدم.

١٠٩ - قوله «قده»: على الوجهين في تفسير الآية... الخ^(١).

توضيح المقام أن ظاهر سياق الآية من حيث ورودها في ضمن آيات الجهاد وظاهر صدرها وهو قوله تعالى.

﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافة﴾^(٢) وظاهر بعض التفاسير أن المراد النفر إلى الجهاد، وأن التفقه وظيفة المتخلفين عند النبي صلى الله عليه وآله، فمرجع الضمير حينئذ في قوله تعالى ﴿ليستفقهوا﴾ هي الفرقة دون الطائفة.

وظاهر جملة من الأخبار أن المراد النفر للتفقه كما يساعده ظاهر نفس الآية، حيث إن مقتضى لولا التحضيضية الحث على النفر للتفقه لا الحث على التخلف للتفقه وإن كان نفر طائفة ملازماً لتخلف الباقيين.

والاستدلال لوجوب الإنذار بوجوب النفر الواقع في تلو لولا التحضيضية يتوقف على إثبات هذا المعنى.

(١) كفاية الأصول / ٢٩٩.

(٢) التوبة: ١٢٢.

والتحقيق كما يساعده بعض الأخبار ويشهد له الاعتبار أن الآية ليست في مقام المنع عن النفر إلى الجهاد كافة في قبيل تخلف جماعة، بل في مقام المنع عن قصر النفر على الجهاد نظراً إلى أنه كما أن الجهاد مهمّ كذلك التفقّه، فليكن نفر جماعة إلى النبي صلى الله عليه وآله للتفقّه ونفر الباقين إلى الجهاد، وهو المستفاد من رواية العلل^(١) عن الصادق عليه السلام قيل له: إن قوماً يروون أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: اختلاف أمتي رحمة فقال: صدقوا فقلت: إن كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب قال: ليس حيث تذهب وذهبوا، إنها أراد قول الله عز وجل: ﴿فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين﴾ إلى آخر الآية. فأمرهم أن ينفروا إلى رسول الله ليتعلموا ثم يرجعوا إلى قومهم فيعلموهم. إنها أراد اختلافهم من البلدان الحديث.

ويوافقه الاعتبار أيضاً، فإن النافرين إلى الجهاد من المدينة كان رجوعهم إلى رسول الله، فيتعلمون منه صلى الله عليه وآله كما كان كذلك في زمان حضوره من دون حاجة إلى تخلف جماعة لهذه الغاية، بخلاف النافرين من الأطراف فانهم يحتاجون إلى تعلّم الأحكام إذا رجعوا إلى بلادهم والله أعلم.

١١٠ - قوله «قده»: ولا شبهة في أنه يصح منهم

التخويف... الخ^(٢).

إن كان الغرض صحة التخويف بنفس ما سمعوه من الإمام أو المجتهد فيؤل الأمر إلى صدق الإنذار على حكايته.

وإن كان الغرض صحة التخويف استناداً إلى ما سمعوه، فلا مجال له،

إلا بناءً على حجية رأيهم.

وإلا فلا وجه لصحة إنذارهم بها رأوه استناداً إلى ما رووه، كما لا وجه

(١) ج ١ ص ٨٥ الطبعة الثانية.

(٢) كفاية الأصول/ ٢٩٩.

لقبول الإنذار بها هو إنذار.

وظاهر الآيه وجوب الإنذار، لأجل التحذر بها هما إنذار وتحذر لا بها هما إخبار وتصديق.

لكن الظاهر أن الشيخ الأجل «قدس سره» لا ينكر صدق الإنذار على حكاية العقاب المجعل، وكيف^(١) وصریح كلامه «قدس سره» في رسائله^(٢) أن الخبر فيه حيثيتان حيثية إنشاء التخويف بنقل ما سمعه من الإمام عليه السلام، وحيثية حكايته لما سمعه منه عليه السلام، وإنما نظره الشريف «قدس سره» اللطيف إلى أن حيثية إنشائه التخويف راجعة إلى فهمه واستفادته من كلام الإمام عليه السلام.

والآية ظاهرة في حجية هذه الحيثية، لما مر من أن ظاهرها وجوب الإنذار والتحذر بها هما إنذار وتحذر لا بها هما إخبار وتصديق.

وأما الانذار بحكاية العقاب المجعل، فهو أمر معقول، ولا يستلزم حجية الإنذار بنقل ما سمعه حجية نقله، إذ لا فرق بين أنحاء إظهار الفتوى في الحجة سواء كان ابتداءً أو بنقل خبر أو بطريق آخر.

وليس هذا مقام عدم القول بالفصل كما في المتن، إذ الذي لا فصل فيه جزماً هو حجية الخبر من حيث كون الناقل مجتهداً أو مقلداً، لا حجية الخبر عن الرأي أو في مقام إظهار الرأي، فالخبر حينئذ حجة لا من حيث إنه كاشف عن قول المعصوم عليه السلام، بل من حيث إنه مظهر لفتوى المفتي.

فالتحقيق أن في آية النفر لا بد من التعميم من وجهين: أحدهما تعميم التفقه لما إذا علم بالحكم من دون إعمال نظر ورأي، كما إذا سمع الحكم من

(١) كذا في النسخة المطبوعة والمخطوطة بغير خط المصنف قده، لكن الصحيح: كيف.

(٢) فراند الأصول المحسنى ١/١١٩.

المعصوم عليه السلام بكلام صريح فصيح لا يتوقف استفادة الحكم على إعمال رأي ونظر وإلا فلو قلنا: إن التفقه هو العلم الحاصل للفقهاء بأعمال النظر والرأي، فالآية تكون متكفلة لحجية خبر الفقيه من حيث إنه خبر عما تفقه فيه بإعمال رأيه ونظره، وإن كان بنفس نقل ما سمعه من المعصوم عليه السلام. وقد عرفت حال عدم القول بالفصل.

ثانيها التعميم من حيث الإنذار بأن يكون الإخبار عن العقاب المجمعول المسموع من الإمام عليه السلام بكلام صريح فصيح إنذاراً حقيقة، من دون اختصاص للإنذار بها إذا كان لرأيه ونظره دخل في تحقق الإنذار منه، فإن حجية إنذاره حينئذ ليس إلا حجية خبره عن جعل العقاب لا حجية خبره عما استفاده برأيه ونظره، فانه على الفرض لا رأي له ولا نظر.

وليس المراد من الإنذار بحكاية العقاب المجمعول إنشاء التخويف المقابل للإخبار الذين هما من وجوه استعمال اللفظ في المعنى، فانه تستحيل كون قضية واحدة خبرية وإنشائية معاً.

بل بمعنى أن المراد من حكاية العقاب والداعي إليها تخويف المنقول إليه، فهذه الحكاية بالعنوان الثانوي إنذار وتخويف، فتدبر.

ومنه علم أن دفع ما أورده الشيخ الأجل^(١) «قدس سره» ليس بدعوى صحة التخويف من الراوي ولو مع عدم حجية رأيه ونظره، بل بدعوى تحقق الإنذار منه بلا إعمال نظر ورأي، فتدبر جيداً.

في آية الكتمان

١١١ - قوله «قده»: وتقريب الاستدلال بها أن حرمة الكتمان... الخ^(١).

لا يخفى عليك أن الآية أجنبية عما نحن فيه، لأن موردها ما كان فيه مقتضي القبول لولا الكتمان، لقوله تعالى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب^(٢) فالكتمان حرام في قبال إبقاء الواضح والظاهر على حاله، لا في مقابلة الإيضاح والإظهار.

وما هو نظير ما نحن فيه آية كتمان النساء ما خلق الله في أرحامهن^(٣)، فالملازمة إننا تجدي في مثلها لا فيما نحن فيه.

١١٢ - قوله «قده»: فانها تنافيهما... الخ^(٤).

للزوم اللغوية في الجملة على تقدير حرمة الكتمان مطلقا ووجوب القبول مشروطاً. ولا يخفى أن وجوب الإنذار والحذر كذلك بناء على الملازمة، ولزوم اللغوية مع عدمها، فان الإطلاق في أحد المتلازمين ينافي الاشتراط في الآخر. إلا أن يكون نظره «قدس سره» إلى إنحصار جهة الاستدلال في الملازمة هنا دون آية النفر، فالإيراد بالإهمال أو الاختصاص له وجه هناك دون المقام كما هو واضح.

(١) كفاية الأصول / ٢٩٩.

(٢) البقرة: ١٥٩.

(٣) البقرة: ٢٢٨.

(٤) كفاية الأصول / ٣٠٠.

١١٣ - قوله «قده»: لأجل وضوح الحق بسبب كثرة... الخ^(١).
لا يقال: مثل هذه الفائدة لا يعقل أن تكون غاية للتكليف بالإظهار هنا،
وبالإنداز هناك بالنسبة إلى كل واحد من المكلفين. مع أن مقتضى إطلاق
التكليف ثبوته على كل مكلف وإن عصى الآخر.
لأننا نقول: هذا هو الغرض الأصيل وما يقوم بإظهار كل مكلف أو
بإندازه غرض مقدمي، ولا يجب الإيصال إلى ذي المقدمة فيما هو ملاك الإيجاب
المقدمي، فتدبر جيداً.

في آية السؤال عن اهل الذكر

١١٤ - قوله «قده»: وقد أورد عليها بأنه... الخ^(٢).
قد مرّ الإيراد^(٣) عليها وعلى أمثالها بأن الظاهر منها التّعبد بقول من
لعلمه وفقهه دخل في التّعبد بقوله، ولذا قيده به.
والجواب عنه بعد تسليمه بأن الغالب في الصدر الأول هو الإفتاء أو
الإنداز بعنوان الرواية، وإذا وجب التّعبد برواية المفتي وجب التّعبد برواية غيره
لعدم الفصل.
مخدوش بما عرفت مفصلاً.

وقد عرفت إمكان تعميم العلم والتفقه ونحوهما لصورة معرفة الحلال
والحرام من دون إعمال نظر ورأي، فلا يكون لقوله إلاّ حيثية الخبر عن الحكم^(٤).

(١) كفاية الأصول / ٣٠٠.

(٢) كفاية الأصول / ٣٠٠.

(٣) تقدم الإيراد في التعليقة ١١٠.

(٤) تقدم المحدشة وإمكان تعميم التفقه والعلم لصورة معرفة الحلال والحرام في التعليقة: ١١٠.

وأما دعوى^(١) أن ظاهر الآية هو السؤال لكي يعلموا، فلا يعم ما إذا لم يعلموا.

فمدفوعة بأن الظاهر هو السؤال لكي يعلموا بالجواب لا بأمر زائد على الجواب، فيكشف عن حجية الجواب، فانه على فرض الحجية يكون حجة قاطعة للعدر مصححة لإطلاق العلم عليه، وإلا فلا.

نعم بين هذه الآية والآيتين المتقدمتين فرق حيث إنه لا أمر بالجواب هنا حتى يتمسك بإطلاقه لصورة عدم إفادة العلم كما في إيجاب الإنذار وحرمة الكتمان، فيمكن إيجاب السؤال إلى أن يحصل العلم بالجواب ولو بجواب جماعة. هذا كله بالنظر إلى ظاهر هذه الآية مع قطع النظر عن تفسير أهل الذكر بالأئمة عليهم السلام في غير واحد من الأخبار.

مع أن قصر مورد الآية على خصوص الأئمة عليهم السلام لا يلائم مورد الآية كما لا يخفى على من راجعها.

وظني والله أعلم أن أهل الذكر في كل زمان بالنسبة إلى ما يطلب السؤال عنه مختلف: فالسؤال، عن كون النبي صلى الله عليه وآله لا يجب أن يكون ملكاً أو ملكاً وأنه لا يمتنع عليه الطعام والشراب لا بد من أن يكون من غير النبي صلى الله عليه وآله وعترته عليهم السلام لأنهم محل الكلام، بل عن العلماء العارفين بأحوال الأنبياء السابقين.

والسؤال عن مسائل الحلال والحرام في هذه الشريعة المقدسة لا بد من أن ينتهي إلى الأئمة عليهم السلام، فانهم عيبة علم النبي صلى الله عليه وآله وحمله أحكامه، فالمصداق حيث إنه في هذا الزمان منحصر فيهم من حيث لزوم انتهاء الأمر إليهم، فلذا فسر أهل الذكر بهم عليهم السلام، والله أعلم.

(١) كما في المتن حيث قال: وفيه أن الظاهر منها إيجاب السؤال لتحصيل العلم لا للتعبد بالجواب.

في آية الأذن

١١٥ - قوله «قده»: المراد بتصديقه للمؤمنين هو ترتيب

خصوص... الخ^(١).

بملاحظة سياق الآية من حيث كونه صلى الله عليه وآله أذن خير لهم فيصدقهم فيما هو خير لهم وعن الصادق^(٢) عليه السلام يصدق المؤمنين لأنه صلى الله عليه وآله كان رؤفاً رحيماً بالمؤمنين، لا بملاحظة تعدية الفعل باللام المشعر بأن المراد تصديقه لهم فيما ينفعهم ويكون لهم لا عليهم. وذلك لأن الإيمان يتعدى بالإضافة إلى متعلقه دائماً بالباء وإلى من يدعو إليه باللام قال تعالى: ﴿لن تؤمن لك﴾^(٣) و﴿ما أنت بمؤمن لنا﴾^(٤) و﴿أنؤمن لبشرين مثلنا﴾^(٥) ﴿فأمن له لوط﴾^(٦) و﴿قال عامنتم له﴾^(٧) و﴿ولا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم﴾^(٨)، فكون الإيمان متعدياً باللام هنا بالإضافة إلى المؤمنين على طبق طبعه ومقتضاه، فهو يقر لهم ويدعن لهم ويصدق لهم، واللام في الجميع لام الصلة، لا لام الغاية، ولو ذكر ما وقع عليه الإيمان لعدى بالباء.

(١) كفاية الأصول / ٣٠١.

(٢) نور الثقلين نقلاً عن العياشي ج ٢ ص ٢٣٧.

(٣) الإسراء: ٩٠.

(٤) يوسف: ١٧.

(٥) المؤمنون: ٤٧.

(٦) العنكبوت: ٢٦.

(٧) طه: ٧١.

(٨) آل عمران: ٧٣.

إنما الكلام في تعديته بالباء في الفقرة الأولى، مع أن الواقعة على ما ورد في سبب نزول الآية واحدة، فإنه تعالى أخبره عليه السلام بأن فلاناً ينمّ عليك فقبله ثم أخبره النّمّ وحلف له بأنه لم ينمّه فقبله أيضاً فعيب على ذلك وقيل هو أذن. ومقتضى القاعدة أن يتعدى بالإضافة إلى المخبر باللام وإلى المخبر به بالباء.

ولعل الوجه فيه - مضافاً إلى لحاظ التعميم وعدم خصوصية المورد - أن مرجع الإيمان بما أنزله الله وأخبر به إلى الإيمان به كالإيمان بصفاته واقعاً له تعالى، فلا مغايرة بالحقيقة للإيمان دائماً يتعلق به تعالى من حيث ذاته أو صفاته أو أفعاله أو أخباره وإن كان تعالى هو الداعي إليه، وحيث كان المناسب لمقام النبوة عند تعرض إيمانه بالإضافة إليه تعالى عدم تخصيصه بخصوص شيء مما يتعلق بجنابه تعالى، فلذا أضاف إيمانه إليه تعالى مطلقاً كسائر الموارد، فتدبره فانه حقيق به.

في الاستدلال بسيرة العقلاء

١١٦ - قوله «قدّه»: إنما يكفي في حجيته بها عدم ثبوت... الخ^(١).

لعل غرضه «قدس سره» أن إثبات عدم رادعية الآيات بسبب مخصصة السيرة لها وإن كان دورياً كاثبات رادعية الآيات بسبب عدم مخصصة السيرة لها فانه دوري أيضاً، لكن إثبات الرادعية يتوقف على إحراز الردع بالآيات. وأما عدم رادعيتها، فلا يحتاج إلى الثبوت لعدم تقوم حجية السيرة بثبوت عدم الردع، بل متقومة بعدم ثبوت الردع.

فتزاحم الآيات في الرادعية والسيرة في المخصّصة وإن كان يوجب

(١) كفاية الأصول / ٣٠٣.

سقوطهما عن التأثير، إلا أنه لا يضر بعدم ثبوت الردع فعلاً، فانه محقق لمكان استحالة الرادعية والمخصّصة، وإن كان بعد عدم ثبوت الردع لا مانع من حججة السيرة، فلا مانع من مخصّصتها للآيات، فثبت بها عدم الردع أيضاً.

إلا أن الحجية لم يثبت من^(١) ناحية مخصّصة السيرة ليلزم الدور، بل من ناحية عدم ثبوت الردع الذي لا مساس له بالمخصّصة.

ومنشأ عدم ثبوت الردع تزامم الآيات والسيرة في الرادعية والمخصّصة، فلا رادع، كما لا مخصّص من قبل نفس الآيات والسيرة.

والجواب أن الرادعية وإن كانت موقوفة على الإحراز المستلزم للدور، لكنه كما أن حججة السيرة متقومة في نفسها بعدم ثبوت الردع، كذلك حججة العام منوطة بعدم ثبوت المخصّص لا بثبوت عدمه ليستلزم الدور.

فكما أنه بعد التزاحم والسقوط يقال: لم يثبت الردع، فالسيرة حجة، كذلك يقال: لم يثبت المخصّص، فالعام حجة في مدلوله العمومي، وفعلية المتنافيين محال.

وربما يورد كما عن بعض أجلة العصر^(٢) «قدس سره» عليه بأن حججة السيرة منوطة بالعلم برضاء الشارع وإمضائه، فعدم العلم به الحاصل من قبل كاف في عدم حججة السيرة وإن كان ثبوت الردع بالآيات مستلزماً للدور.

ومبناه على أنه لا ملازمة بين حججة شيء عند العقلاء وحججته عند الشارع، فلا بد من إمضاء الشارع، فالمقتضي للحججة إمضاء الشارع، وثبوت عدم الردع أحد الطرق الكاشفة عن إمضائه.

ومبنى شيخنا الأستاذ «قدس سره» في الاكتفاء بنفس عدم ثبوت الردع هو أن الشارع أحد العقلاء بل رئيسهم، فهو بما هو عاقل متحد المسلك مع العقلاء فهذا مقتضى لاتحاد المسلك، وردعه الفعلي كاشف عن اختلافه في

(١) هكذا وردت في النسخة المخطوطة بغير خطه قده، لكن الصحيح: لم تثبت.

(٢) هو المحقق الحائري قدس سره، درر الفوائد ٣٩٥.

المسلك، وأنه بما هو شارع له مسلك آخر.

ومن الواضح أن ردعه الواقعي لا يكون كاشفاً عن اختلاف المسلك ليجتدل به الكاشف الطبيعي عن إتحاد مسلكه مع العقلاء من حيث إنه منهم، فعدم وصول الردع كاف في الحكم باتحاد المسلك، لعدم المانع عن الحكم بالاتحاد. وهذا هو الصحيح.

ويمكن أن يقال: في دفع الدور عن رادعية الآيات بأن مزاحمة العمومات مع السيرة الدالة على حجية خبر الثقة من باب مزاحمة تام الاقتضاء وغير تام الاقتضاء، لأن العام حجة بالذات في مدلوله العمومي لظهوره فيه، وتقديم الخاص عليه من باب تقديم أقوى الحجتين على أضعفها، بخلاف السيرة، فإن أصل حجيتها الذاتية متقومة^(١) بعدم الردع الفعلي في مقام الإثبات، فمقتضي الحجية في السيرة في مقام الإثبات متقومة^(٢) بعدم الردع الفعلي، فعدم الرادع جزء مقتضي الحجية إثباتاً، لا أنه مانع عن الحجة المفروغ عن حجيتها.

وعليه، فمقتضي الحجية في العام تام، ولا مانع من تأثيره إلا السيرة التي يتوقف ما نعيتهما على تمامية اقتضاءها، ويتوقف تمامية اقتضاءها على عدم رادعية العمومات عنها، ويتوقف عدم رادعيتهما مع وجود مقتضيهما على مانعية شيء عن تأثيرها، ولا مانع إلا السيرة التي عرفت حالها، فمانعية السيرة يتوقف^(٣) على مانعيتهما.

وبالجملة إثبات الرادعية الفعلية يتوقف على إثبات المقتضي وعدم المانع، والمقتضي على الفرض موجود، والمانع مستحيلة المانعية، فيقطع بالردع الفعلي، وعدم تمامية المقتضي في السيرة.

نعم يمكن إبداء الفرق بين العام المقارن مع السيرة والمتأخر عنها، فإن

(١) و (٢) هكذا وردت في النسخة المخطوطة بغير خطه، والصحيح: متقوم.

(٣) الصحيح: يتوقف.

المقارن يتقومُ بعدمه المقتضي، بخلاف المتأخر عنها، فإنه يستحيل أن يكون المتأخر رادعاً فعلياً عن المتقدم.

فعدم الرادع في موطن انعقاد السيرة هو المقوم لحجيتها، والمفروض عدم الرادع هناك، فبتم اقتضاؤها، فيكون حجة.

ويدور الأمر في العام المتأخر والسيرة المتقدمة بين أن يكون السيرة المتقدمة مخصصة له أو العام المتأخر ناسخاً للحكم الإجمالي، ورافعاً لحجيتها، ومع عدم الترجيح يكفي إستصحاب حجية السيرة الثابتة قبل نزول الآيات الناهية.

ومما ذكرنا يظهر أن مساق الآيات وإن كان عدم إعتناء الشارع بالظن ولو من أول الأمر، ولذا يتوهم أنه مع تأخرها كاشفة عن عدم إمضاء الشارع لها، وأنه لا يقين حينئذ بالحجية سابقاً حتى تستصحاب.

لكنه توهم باطل لما عرفت من أن عدم الرضا الواقعي بل الردع الواقعي لا يمنع عن الحجية، وإنما يمنع عن الحجية الردع الواصل حين انعقاد السيرة وثبوت الحجية هذا.

إلا أن يقال: أن عدم الردع في زمان يمكن فيه الردع هو المناط في حجية السيرة، وحيث كان بناء التبليغ على التدرج فلعل زمان نزول الآيات أول أوقات إمكان الردع خصوصاً عن مثل ما استقرت عليه سيرة العقلاء في كل ملةٍ ونحلةٍ.

والتحقيق أنه لا فرق بين العام المقارن والمتأخر إلا من حيث جريان الاستصحاب في صورة تأخر العام بناءً على لزوم الدور من الطرفين لا بناءً على تقديم الآيات للوجه المزبور، وإلا فلا مجال للأصل مع وجود الدليل.

وأما من حيث المزاومة، فلا لأن أصل حجية السيرة متقومة بعدم الردع حدوثاً وبقاءً، فهي وإن كانت حدوثاً تام الاقتضاء، لكنها بقاء غير تام الاقتضاء

فتكون المزامحة بين تام الاقتضاء وغير تام الاقتضاء من حيث البقاء، ولذا لم يفرق «قدس سره» في إشكال الدور من هذه الجهة كما لم يفرق غيره أيضاً.

مع وضوح أن العام دائماً متأخر عن ما بنى العقل بهما هم عقلاء على العمل بشيء، فإنه لا يختص بزمان دون زمان ولا بملّة ونحلّة خاصة.

وربما يتوهم تقديم الآيات الرادعة بوجه آخر وهو أن حجية السيرة بحكم العقل التعليقي، فلا محالة يرتفع بوجود الحجّة التنجيزيّة، نظراً إلى أن حجية السيرة:

إما من باب حكم العقل بقبح المواخذة على أزيد مما استقرت عليه سيرة العقلاء من دون استكشاف رضا الشارع وإمضائه، فيكون كحكم العقل من باب الحكومة في صورة الانسداد.

وإما من باب حكم العقل بقبح نقض الغرض، حيث إن بناء العقلاء بمراى من الشارع، فلو لم يكن راضياً به وأمكنه الردع ولم يردع لكان ناقضاً لغرضه، وهو قبيح عقلاً.

وأنت خير بما في الوجهين: أما في الأول، فلأن حكم العقل استقلالاً بقبح المواخذة على أزيد مما بنى عليه العقلاء لا بد من أن يكون بمقدمات توجب الانتهاء إلى هذا الحكم العقلي كمقدمات الانسداد الموجبة له هناك، وعدم هذه المقدمات من الوضوح بمكان، ولا جزاف ي الأحكام العقلية.

وأما في الثاني، فلأن الكبريات الشرعية التي بلحاظها يكون الحكم شرعياً دائماً منتهمية إلى الكبريات العقلية، ومع ذلك لم يكن تلك الكبريات الشرعية داخلة تحت الكبريات العقلية، فلو فرض أن الشارع قال: صريحاً بأن السيرة حجة لأمكن إدراجه تحت كبرى عقلية بأن يقال: لو لم يكن الشارع في

كلامه هذا راضياً بالعمل بالسيرة لكان ذلك منه إغراءً بالجهل وهو قبيح عقلاً ولا يتوهم متوهم أن حجة السيرة حينئذ من باب قبح الإغراء بالجهل. وبالجملة تقرير الشارع بعدم ردعه كفعله أو قوله دليل الحجية شرعاً وإن كانت حجة قوله وفعله وتقديره عقلية فلا تغفل. هذا كله في تقرير رادعية الآيات الناهية.

والتحقيق حجة الخبر بالسيرة وعدم رادعية الآيات، فإن ما ذكرنا من كون المعارضة والمزاحمة من قبيل مزاحمة تام الاقتضاء وغير تام الاقتضاء غير تام من حيث البناء والمبني:

أما من حيث البناء، فلأن ما ذكر إنها يسلم إذا لم يكن عدم تمامية الاقتضاء مستنداً إلى تأثير تام الاقتضاء، ولم يكن تمامية الاقتضاء مساوقة لفعلية التأثير. وأما السيرة، فعدم تمامية الاقتضاء فيها مستند إلى رادعية العام فعلاً، لا إلى غير تأثير العام حتى لا تكون صالحة للمزاحمة، سواء كان هناك عام أو لا. كما أن تمامية اقتضاءها بعدم تأثير العام مساوق لحجيتها، إذ لا مانع على الفرض، والرادع مفروض العدم.

وإذا كان كذلك فتأثير العام منوط بعدم تأثير السيرة إناطة المشروط بشرطه، وتأثير السيرة منوط بعدم تأثير العام من باب إناطة المقتضي بمقومه، فكلاهما في المنع عن فعلية التأثير على حد سواء.

وأما من حيث المبني، فلما تقدم في مبحث حجة الظواهر ولو مع الظن بالخلاف من وقوع الخلط بين المقتضي في مقام الثبوت والمقتضي في مقام الإثبات: بما هو المفروغ عنه في العام هو المقتضي ثبوتاً وهو ظهوره العمومي وكشفه النوعي. وأما المقتضي إثباتاً فهو بناء العقلاء، فلو كان للعقلاء بناء ان بنحو العموم والخصوص بفرض بناء على العمل بالعام مطلقاً وبناء آخر على العمل بخبر الثقة في قبالة العموم لأمكن أن يقال: بأن الشارع أمضى البناء العمومي

ولم يعض البناء الخصوصي.

وأما إذا كان البناء العملي إما على إتباع الظهور العمومي مطلقاً ولو كان في قبالة خبر، أو على اتباعه ما لم يكن في قبالة خبر كما هو الواقع، فلا محالة لا مقتضى لحجية الظهور العمومي فيما يتعلق بخبر الثقة، وإذا لم يكن منهم بناء عملي، فلا موقع للامضاء، فهذا الظهور العمومي لا مقتضى لحجيته في بعض مدلوله، فلا رادع عن البناء العملي على اتباع خبر الثقة.

وما ذكرناه^(١) في مبحث حجية الظواهر أن نهي الشارع عما بنى العقلاء على إتباعه يمكن أن يكون بإطلاقه نهياً عن رفع اليد به عن الظهور الذي في قبالة، فيكون بالملازمة أمراً باتباع الظهور، فيكون إثباتاً لحجية هذا الظاهر الخاص ابتداءً لا إمضاءً.

غير جار هنا، فإن النهي الذي يكون أمراً بالملازمة هو هذا الظهور الذي لا مقتضى له، فكيف يكون هو أمراً باتباع نفسه، فتدبره، فإنه حقيق به.

ولكنه سيجيء إن شاء الله تعالى في مبحث^(٢) الاستصحاب أن عدم بناء العقلاء على العمل بالعمومات الرادعة ليس بملاك العام والخاص ولا بملاك الظاهر والظن بالخلاف كما قدمناه^(٣)، بل بملاك بنائهم على إتباع الخبر، ولا يعقل بنائهم عملاً على طرحه، ولذا لو ورد ظاهر بالخصوص على المنع عن الخبر لم يكن متبعاً عندهم أيضاً، ومع ذلك إذا سئل العقلاء من لزوم اتباع الظهور العمومي في الخصوصي المانع عن العمل بالخبر على المكلف الملقى إليه ذلك الظهور من قبل مولاه مع عدم حجة أخرى أقوى من قبله يحكمون بلزومه

(١) في آخر تعليقة ٧٤ حيث قال إلا أن يجعل المنع عن إتباع مثل ذلك الظن شرعاً إلى آخره فراجع.

(٢) نهاية الدراية ٥ - ٦: التعليقة ١١.

(٣) في التعليقة ٧٤.

عليه، وأن مخالفته ظلم على المولى.

وقد أجبنا عن^(١) الآيات من حيث قصورها في نفسها أو من حيث

الحكومة في مبحث الاستصحاب، فراجع.

ثم إعلم أن تقريب الدور في المقام وأشباهه ليس بملاحظة مقام الثبوت،

فان الوجوب والحرمة أو الوجوب وعدمه أو الحرمة وعدمها أو المنجزية وعدمها والمبرئية والمعدرية وعدمها^(٢) جميعاً إما متناقضان أو متضادان، ولا توقف للنقيض

على عدم نقيضه، ولا للزند على عدم ضده، ولا لعدم الضد على وجود ضده.

بل بملاحظة مقام الإثبات، ولكنه لا من حيث سببية الظهور أو الخبر

للكشف التصديقي ولو ظنياً، إذ لا يعتبر في شيء منها فعلية الكشف التصديقي

ولو ظنياً، والكشف النوعي محفوظ في الدليلين المتعارضين، ولا يختل الكشف

النوعي بورود كاشف نوعي آخر ولو كان أقوى.

بل بلحاظ أن الظهور أو الخبر باعتبار دليل اعتبارها سبب للكشف

القطعي إما عن الحكم المائل أو عن المنجزية للواقع، وسببية كل منها للكشف

التصديقي عن أحد الأمرين وتأثيره فيه مشروط بعدم تأثير الآخر، فافهم وتدبر.

في أول الوجوه العقلية على حجية الخبر

١١٧ - قوله «قده»: أحدها أنه يعلم إجمالاً بصدور كثير... الخ^(٣).

تقريبه على وجه لا يرد عليه ما أورده شيخنا العلامة الأنصاري^(٤) «قدس

سره» هو أن العلم الإجمالي وإن كان حاصلًا بثبوت تكاليف واقعية في مجموع

(١) نهاية الدراية ٥ - ٦: التعليق ١١.

(٢) والصحيح: عدمها.

(٣) كفاية الأصول / ٣٠٤.

(٤) فرائد الأصول المحشى ١٤٦/١.

الروايات وسائر الأمارات من الإجماعات المنقولة والشهرات وأشباهها، ضرورة أن دعوى عدم العلم بمطابقة بعض الإجماعات المنقولة والشهرات للواقع خلاف الإنصاف جداً.

إلا أن مجرد تضمن بعض الإجماعات المنقولة وبعض الشهرات لتكاليف واقعية لا يجدي، لاحتمال توافقها مع ما تضمنه الأخبار الصادرة واقعاً بحيث لو عزلت الإجماعات المنقولة والشهرات المتوافقة، مع جملة من الأخبار لم يكن منع العلم الإجمالي بثبوت تكاليف واقعية فيما عداها بعيداً، فالالتزام بالعلم الإجمالي في مجموع الروايات وسائر الأمارات لا يقتضى الاحتياط في تمام الأطراف لمكان احتمال الانطباق على ما تضمنه الأخبار، فلا علم إجمالي بتكاليف أخر زيادة على ما في الأخبار.

ومما ذكرنا يظهر أن ما أفاده شيخنا الأستاذ «قدس سره» هنا وفي تعليقه^(١) الأنيقة على الرسائل ليس مبنياً على إنكار العلم الإجمالي في الروايات وغيرها بل، مبني على عدم تأثيره لمكان احتمال الانطباق الراجع إلى قصور العلم الإجمالي عن التأثير في التنجز، لا مانعية العلم الإجمالي في خصوص الروايات عن إقتضاء العلم الإجمالي الكبير للتنجز كما هو كذلك فيما إذا قامت الحجة المعتبرة على بعض الأطراف، فإن حجيتها: إن كانت بمعنى تنجز الواقع، فالعلم الإجمالي لا يعقل أن يكون منجزاً للمعلوم على أي تقدير، إذ أحد التقادير كون الحكم في رد الحجة المعتبرة، والمنجز لا يتنجز.

وإن كانت بمعنى جعل الحكم المائل، فالعلم الإجمالي لا أثر له، إلا إذا تعلق بحكم فعلي على أي تقدير، ولا يعقل أن يكون الواقع في مورد الحجة فعلياً، لاستحالة اجتماع حكمين بعشرين فعليين في مورد واحد.

(١) التعليقة على الرسائل / ٧٢.

بخلاف ما نحن فيه، فإن نسبة العلمين إلى ما تضمنه الأخبار من التكاليف على حد سواء من حيث الفعلية والتنجز.

بل إحتمال انطباق مورد العلم الإجمالي الكبير على مورد العلم الإجمالي الصغير يوجب قصور العلم الاجمالي الكبير عن تعلقه بتكاليف فعلية زيادة على ما في مؤديات الروايات. فهو من قبيل ما إذا علم بوجود غنم موطوء في قطع الغنم وبوجود غنم مفصوب في ذلك القطيع. مع احتمال أن يكون المفصوب هو الموطوء، فلو علم تفصيلاً ذلك الموطوء لم يبق إلا احتمال المفصوب في ما عداه.

ومما ذكرنا تبين أن ما أفاده «قدس سره» في تعليقه^(١) المباركة في ذيل مانعية احتمال الانطباق عن تأثير العلم الإجمالي الكبير من حجة الأخبار الصادرة وتنجز التكاليف بها مستدرك قال «قدس سره» إلا أن احتمال انطباقها على الموارد التي نهض على التكليف فيها خصوص الأخبار الصادرة، مع بدهة حجيتها وتنجز التكاليف المدلول عليها وفعليتها ظاهراً مطلقاً أصابت الواقع أو أخطأت عنها يكون مانعاً عن تنجزها فيما صادفت غير تلك الموارد الأطراف إلى آخره.

ومن البين أن الموجب للانحلال مجرد احتمال الانطباق الذي معه لا علم إجمالاً بتكاليف فعلية أخرى حتى تنتجز بالعلم بها، لا تعلق العلم الإجمالي بالحجة المنجزة للتكاليف، فإن حجة الأخبار الواقعية أول الكلام، والمفروض أن المستدل بصدد إثبات كونها بحيث يعامل معها معاملة الحجة، والمنجز بالحقيقة لتلك التكاليف هو العلم الاجمالي.

مضافاً إلى أن العلم بصدور كثير من الأخبار ليس علماً بالحجة، إذ الخبر المفروض صدوره عن الإمام عليه السلام ليس حجة تعبدية حتى يكون العلم

(١) التعليقة على الرسائل / ٧٢.

به تفصيلاً أو إجمالاً علماً بالحجة، ومع ذلك كله فهو مستدرِك كما أشرنا إليه، لما عرفت من أن الموجب للانحلال احتمال الانطباق لا غير، فتدبر جيداً.

والتحقيق في حسم مادة النزاع أنه لا بد من مراجعة الفقه وملاحظة الأخبار المدونة والإجماعات المنقولة والشهرات وإن^(١) كان بعد عزل كثير من الأخبار أو أكثرها الذي ادعى الشيخ الأعظم قدس سره في رسائله العلم بصدوره وملاحظة الإجماعات المنقولة والشهرات المطابق مضمونها لتلك الأخبار وإن كان^(٢) بعد عزل مقدار المعلوم بالإجمال من الأخبار وعزل ما يطابقه من الإجماعات المنقولة والشهرات كان^(٣) ضم البقية القليلة من الأخبار إلى بقية الإجماعات والشهرات موجباً لحدوث علم إجمالي في هذه الطوائف المنضمة، فهو شاهد على أن العلم الإجمالي الكبير يشتمل على تكليف زائد على ما يتضمنه العلم الإجمالي الصغير، فلا مانع من تنجيذه لتلك التكاليف في أطرافه.

وإن لم يكن الضم بعد العزل موجباً لعلم إجمالي بالتكليف صح ما إدعاه شيخنا الأستاذ «قدس سره»، ولا أظن بعد وفاء المعلوم بالإجمال من الأخبار بمعظم الفقه وقلة الباقي أن يوجب الضم علماً إجمالياً كما يدعيه الشيخ الأجل^(٤) «قدس سره» والله أعلم.

ثم إنه بعد ما فرضنا من إنحصار الإحتياط في موارد الروايات بخصوصها نقول: إنها: تارة تكون في قبال الأصول العملية.

(١) هكذا وردت العبارة في النسخة المطبوعة والمخطوطة بغير خط المصنف قده، لكن الصحيح: فان كان.

(٢) هذه العبارة تكرر لما قبلها إلى قوله والشهرات.

(٣) كلمة كان وردت في النسختين لكن الصحيح زيادتها كما قبلها على ما نبهنا به فضم البقية متعلق بكان الاولى وموجباً خبرها والباقي من العبارة تكرر.

(٤) فرائد الأصول المحشى ١/١٤٥ و١٤٦.

وأخرى في قبال الأصول اللفظية.

فإن كانت في قبال الأصول العملية، فاما أن تكونا متوافقتين في الإثبات أو النفي، وإما أن تكونا متخالفتين:

فإن كانت الأخبار مثبتة للتكاليف والأصول أيضاً، كذلك سواء كانت مثبتة لما يباثلها أو لما يضاهاها موضوعاً أو حكماً، فلا ينجز العلم الإجمالي بالإضافة إلى تلك الأخبار المثبتة لما أشرنا إليه آنفاً أن مفاد الأصل سواء كان حكماً فعلياً أو تنجز الحكم الواقعي لا يعقل تأثير العلم في مورده، لامتناع فعلية الواقع مع فعلية الحكم المجمعول على طبق الأصل، ولا امتناع تنجز المنتجز.

وبه يندفع توهم تأثيرهما في الحكمين المتباثلين لموضوعين أو المتضادين لموضوع واحد بالاحتياط في الأول والتخير في الثاني، إذ مع فعلية وجوب الجمعة مثلاً باستصحابه لا علم إجمالي بتكليف فعلي للظهر أو بالحرمة للجمعة حتى يجب الاحتياط في الأول ويتخير في الثاني.

وإن كانت الأخبار مثبتة والأصول نافية: فإن كانت الأصول النافية بحد يعلم إجمالاً بمخالفتها للواقع للعلم الإجمالي بصدور جملة من الأخبار المثبتة المنافية لها فلا مجال للعمل على طبق الأصول، للزوم المخالفة القطعية العملية، واجراء بعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح.

وإن لم يكن بهذا الحد فالمسألة مبنية على جريان الأصول في بعض أطراف العلم الأجمالي وعدمه، نظراً إلى أنها مغيية بعدم العلم ولو إجمالاً بخلاف الحالة السابقة، وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيق القول فيه في دليل الانسداد^(١) وفي آخر الاستصحاب^(٢).

(١) في التعليقة ١٣٢.

(٢) نهاية الدراية ٥ - ٦: التعليقة ١٢٣.

وإن كانت الأخبار نافية والأصول نافية، فعالها حال المثبتين، غاية الأمر أن المحذور هناك امتناع الحكمين الفعليين وتنجز المنجز، وهنا لغوية جعل عدم الوجوب فعلاً مرتين ولغوية جعل العذر حقيقة مرتين، فلا أثر للعلم الإجمالي حينئذ.

وإن كانت الأخبار نافية والأصول مثبتة سواء كانت بحد يعلم إجمالاً بمخالفتها للواقع أولاً بذلك الحد يتبنى جريانها على شمول أدلة الأصول لصورة العلم الإجمالي بالخلاف.

نعم مثل قاعدة الاشتغال الغير المعيّاة بذلك تكون منجزة للحكم، ولا أثر حينئذ للعلم الإجمالي، إذ بعد تنجز الواقع في طرف بالقاعدة يستحيل تعلق العلم الإجمالي بعدم فعليته ليرتب عليه المعذورية.

بقى الكلام في أثر الخبر النافي حتى يكون العلم به إجمالاً موثراً، فإن ظاهر الشيخ^(١) الأجل «قدس سره» في الرسائل اختصاص تأثير العلم الإجمالي بصورة قيام الخبر على ثبوت التكليف لا نفيه، وظاهر شيخنا الأستاذ «قدس سره» أنه كالخبر المعلوم تفصيلاً^(٢) فيما له من الأثر، فأثر العلم به تفصيلاً أو إجمالاً جواز العمل على طبقه.

وتحقيق القول فيه أن وصول التكليف للزومي تفصيلاً أو إجمالاً يوجب التنجز بمعنى أنه يحقق عنوان مخالفة التكليف الواصل المندرجة تحت عنوان الظلم المحكوم عقلاً باستحقاق الذم والعقاب، وعدم استحقاق العقاب بعدم علته التامة، وعدمها تارة بعدم المخالفة، وأخرى بعدم التكليف حقيقة، وثالثة

(١) في أواخر الوجه الأول من الوجوه العقلية التي أقيمت على حجية خبر الواحد.

(٢) يعني في المتن حيث قال قدس سره: ولازم ذلك لزوم العمل على وفق جميع الأخبار المثبتة وجواز العمل على طبق النافي منها فيما إذا لم يكن في المسألة أصل مثبت له من قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب إلى آخره. كفاية الأصول / ٣٠٥.

بعدم وصوله، وهذا الأخير هو المراد بقاعدة قبح العقاب بلا بيان. ومن الواضح أن وصول عدم التكليف تفصيلاً محقق لنقيض ما هو جزء العلة التامة لاستحقاق العقاب، ووصوله بالحجة الشرعية محقق للنقيض تنزيلاً. بخلاف وصوله^(١) إجمالاً فإنه يجتمع مع احتمال التكليف، فلا يكون محققاً للنقيض، ويجتمع مع الحجة على التكليف، فلا يكون معذراً عن مخالفة التكليف، فلا بد في دفع احتمال التكليف من حيث التأثير في العقوبة بالتشبيث بعدم وصوله لا بوصول عدمه الغير المنافي لاحتماله بل للحجة على ثبوته، فالعلم الإجمالي بعدم التكليف لا أثر له عقلاً ولا شرعاً.

وقد عرفت آنفاً أن العلم الإجمالي بصدور كثير من الأخبار ليس علماً بوجود الحجة، بل علم بصدور المخبر به ولهذا العلم يراد أن يعامل مع الخبر معاملة الحجة، فليس العلم الإجمالي بالخبر النافي علماً بالمعذر الشرعي، فتدبر جيداً.

ومما ذكرنا تبين أن ما أفاده^(٢) الشيخ الأجل «قدس سره» من أن مقتضى

(١) يعني بخلاف وصول عدم التكليف إجمالاً فإنه لا يترتب عليه الأثر وهو تحقق نقيض ما هو جزء العلة التامة لاستحقاق العقاب مع أنه كان يترتب فيها كان وصوله تفصيلاً ولذا يجتمع مع الحجة الشرعية على التكليف كما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الكأسين مع العلم بطهارة الآخر فإن عدم التكليف واصل إجمالاً لكن لا يترتب عليه الأثر لوجوب الاجتناب عن النجس في البين شرعاً وبما أنه غير معلوم تفصيلاً فيجب الاجتناب عن الكأسين عقلاً ليحصل الموافقة القطعية وعليه فإذا علم بعدم التكليف إجمالاً كما إذا علم بعدم نجاسة أحد الكأسين وطهارته وشك في نجاسة الآخر وطهارته لم يصح التمسك بوصول عدم التكليف إجمالاً لدفع احتمال التكليف من حيث التأثير في العقوبة لأنه لا ينافي احتمال التكليف ولا يرفع أثره بل لا ينافي الحجة على ثبوت التكليف بالنسبة إلى الكأس الآخر وحينئذ فاللازم في دفع احتمال التكليف هو التمسك بعدم وصول التكليف فإنه الذي يرفع أثر الاحتمال لا وصول عدم التكليف إجمالاً فإنه لا يترتب عليه أثر لا شرعاً ولا عقلاً.

(٢) تقدم الإشارة إليه في التعليقة حيث قلنا في أواخر الوجه الأول إلى آخره.

هذا الدليل وجوب العمل بالخبر والخبر النافي لا يجب العمل به. مدفوع بأن أثر العلم ليس الوجوب عقلاً ولا شرعاً حتى لا يعقل في الخبر النافي، بل أثره التنجز، وعدمه ليس مستنداً إلى العلم الإجمالي بالنفي، بل إلى عدم العلم بالتكليف، كما أن المعذرة أثر الحجة الشرعية المجامعة مع احتمال التكليف.

كما أن ما أفاده^(١) شيخنا العلامة الأستاذ «رحمه الله» من جواز العمل على طبق الخبر النافي لا يرجع إلى محصل، فإن الجواز التكليفي من العقل: بما هو غير معقول كسائر الأحكام التكليفية منه. وبمعنى المعذرة كذلك، لأنه أثر الحجة الشرعية كما عرفت. وبمعنى عدم التنجز مستند إلى عدم وصول التكليف حقيقة وتنزيلاً، لا إلى وصول عدمه إجمالاً كما عرفت مفصلاً هنا. هذا كله إذا كانت الأخبار المعلومة الصدور إجمالاً في قبال الأصول العمليّة.

وإن كانت في قبال الأصول اللفظية من عموم أو إطلاق أو نحوهما، فلا أثر للعلم الإجمالي بالإضافة إلى الخبر النافي، لأن الظهور حجة إلى أن تقوم حجة أقوى على خلافه.

ومن البين أن أطراف العلم الإجمالي يؤخذ بها من باب الاحتياط لا من حيث الحجية حتى يكون من قبيل قيام أقوى الحجتين على أضعفهما.

في الوجه الأول عقلاً على حجية الظن

١١٨ - قوله «قده»: وأما الكبرى فلاستقلال... الخ^(٢)

لا يذهب عليك أن ترتب الأثر المهم من الحجية إما أن لا يحتاج إلى

(١) قد عرفت التنبيه عليه.

(٢) كفاية الأصول / ٣٠٨.

كبرى عقلية أصلاً، وإما أن يحتاج إلى كبرى عقلية بملاك الحسن والقبح، وذلك لأنه: إن أريد بالضرر العقوبة، فمن الواضح أن تسليم الصغرى وهو الظن بالعقوبة للظن بالحكم كاف في المقصود من دون إضافة كون الضرر المظنون مما يفر عنه كل ذي شعور أو مما التزم بدفعه العقلاء عملاً، ضرورة أن المراد من الحجية تنجز الواقع عند إصابة الطريق، والظن بالحكم لو سلم كونه ملازماً للظن بالعقوبة كان كذلك وإلا لم يكن ظناً بالعقوبة، فلا حاجة في ترتبها عند إصابة الظن إلى حكم من العقلاء أصلاً.

وإن أريد بالضرر المفسدة، فمن البين أن مجرد كون الضرر مما يفر عنه كل ذي شعور أو مما التزم بدفعه العقلاء عملاً من حيث إنهم ذوو شعور لا يجدي في ترتب العقوبة على مخالفة المظنون، إلا إذا اندرج في القضايا العقلية بملاك الحسن والقبح حتى يكون فعله مما يذم عليه عند العقلاء فيكون مما يعاقب عليه شرعاً.

١١٩ - قوله «قده»: إلا أن يقال إن العقل وإن لم يستقل... الخ^(١).

قد مر غير مرة أن إستحقاق الذم والعقاب عقلاً مترتب على هتك حرمة المولى وهو ظلم عليه.

ومن الواضح أن عنوان الظلم والخروج عن زي الرقية ورسم العبودية لا يصدق إلا إذا كانت مخالفة التكليف مخالفة لما قامت عليه الحجية عقلاً أو شرعاً، والظن بمجردة ليس كذلك، إذ المفروض أنه في نفسه ليس حجة عقلانية والغرض معاملة الحجية معه بكبرى دفع الضرر المظنون المتوقف على حجيته في نفسه حتى يتحقق موضوع القاعدة وهو الظن بالعقوبة.

وأما كونه حجة شرعاً واقعاً، فلا يحقق موضوع القاعدة، لأن الحجية

الشرعية سواء كانت بمعنى جعل الحكم المماثل أو بمعنى تنجيز الواقع يتقوم بالوصول عقلاً:

أما على الأول، فواضح، لأن الحكم المماثل كنفس الحكم الواقعي من حيث عدم الأثر إلا بعد الوصول، وإلا لكفى نفس وجود الحكم الواقعي في استحقاق العقوبة على مخالفته من دون حاجة إلى جعل الحكم المماثل على طبقه. وأما على الثاني، فلأن وجود الحكم المجعول لو كان كافياً في تنجزه بمجرد الظن به أو احتمال له لما كانت حاجة إلى جعل التنجز من الشارع، فجعل التنجز واقعاً كجعل الحكم واقعاً لا أثر له عقلاً.

هذا إذا كانت العقوبة بحكم العقل.

وأما إذا كانت بجعل الشارع، فكما أن مقتضى قاعدة اللطف البعث إلى ما فيه المصلحة والزجر عما فيه المفسدة لإيصال العباد إلى مصالحهم ودفع وقوعهم في المفاسد كذلك مقتضى قاعدة اللطف إيصال البعث والزجر تحصيلاً لذلك الغرض.

وكما أن جعل العقاب لغرض تامة اقتضاء البعث والزجر للدعوة في نفوس العامة، كذلك عين هذا الغرض يقتضي إيصال جعل العقاب تحقيقاً للدعوة، وإلا فوجوده الواقعي لا يحقق الدعوة.

وعليه ففعليّة استحقاق العقوبة عقلاً وشرعاً بفعليّة الحجّة الشرعيّة المحققة لعنوان الظلم المحكوم باستحقاق الذم والعقوبة عليه في الأول، وبفعليّة جعل العقاب بوصوله في الثاني فلا معنى لعدم استقلال العقل باستحقاق العقوبة وعدم استقلاله بعدم استحقاقها، بل إما يحكم بالاستحقاق أو بعدمه. بل الاستحقاق حيث إنه على فرضه «قدس سره» بحكم العقل كما هو المعروف أيضاً، فلا معنى لعدم الجزم بأحد الطرفين، لأن هذا الحكم من العقلاء، ليس مترتباً على عنوان يعلم صدقه تارة ويشك فيه أخرى، بل هو عبارة عن بناء

العقلاء عملاً على المدح والذم، وبنانهم في مخالفة التكليف المظنون إما على الذم أولاً، فلا تغفل.

١٢٠ - قوله «قده»: ودعوى استقلاله بدفع الضرر

المشكوك... الخ^(١)

قد عرفت^(٢) أن مجرد فرار العقلاء عملاً عن الضرر المقطوع أو المظنون أو المشكوك: إما مستدرك إذا كان المراد به العقوبة، إذ المفروض ترتبها لو كانت ثابتة واقعاً سواء كان حكم من العقلاء على دفعه أم لا.

وإما لا يجدي مجرد فرارهم عنه إذا كان المراد به غير العقوبة من المضار الدنيوية، إذ لا يتم أمر الحجية إلا بعد ترتب استحقاق العقوبة على عدم دفعه، وهو بمجرد بناء العقلاء على دفعه عملاً غير ثابت كما لا يخفى.

بل التحقيق أنه ليس من موارد قاعدة التحسين والتفبيح: أما إذا أريد به العقوبة، فلأن الإقدام على ما يترتب عليه العقوبة بحكم العقل أعني المعصية ليس مورداً لذم آخر أو لعقوبة أخرى من العقل والشارع.

مع خروجه عما فيه ملاك الحسن والقبح من جهة أخرى، إذ استحقاق الذم والعقاب ليس مما اقتضاه البرهان بل داخل في القضايا المشهورة الميزانية التي تطابقت عليها آراء العقلاء حفظاً للنظام وابقاءً للنوع.

ومن البين أن الإقدام على ما يستحق العقاب عليه إذا قطع النظر عن الجهة المفتضية لاستحقاق العقاب لا يؤدي بنوعه إلى اختلال النظام وفساد النوع، إذ الأمر المترتب على هذا الإقدام غير مربوط بهذا النظام، بل لو ترتب العقاب لكان في الآخرة، فتدبره فانه دقيق.

(١) كفاية الأصول / ٣٠٩.

(٢) في التعليق: ١١٨.

وأما إذا أريد به الضرر الدنيوي، فلأن تحمل المضار لا يؤدي إلى اختلال النظام وفساد النوع بخلاف الإضرار بالغير، ولذا لا شبهة في عدم القبح في تحمل المضار لجلب منفعة، بخلاف إضرار الغير لإيصال نفع إليه فليس الوجه في عدم قبح إضرار الشخص بنفسه جبره بمنفعة عائدة إليه، وإلا جاز مثله بالنسبة إلى الغير.

نعم إدخال الضرر بلا نفع يعود إلى الشخص لغو لا يقدم عليه العقلاء لا أنهم يذمّون المقدم عليه بملاك إخلال ذلك الإقدام بالنظام. ومنه تعرف أن دفع الضرر المقطوع فضلاً عن غيره غير واجب بملاك الحسن والقبح.

١٢١ - قوله «قده»: إلا أنها ليست بضرر على كل حال... الخ^(١).

بل يكفي كونها ضرراً في بعض الأحوال بناءً على ما تقدم^(٢) منه «قدس سره» من استقلال العقل بدفع الضرر المشكوك كالمظنون، فإن الظن بالمفسدة يجامع احتمال كونها مضرة، فيجب دفعها من حيث لزوم دفع الضرر المحتمل.

١٢٢ - قوله «قده»: مع منع كون الأحكام تابعة للمصالح

والمفاسد... الخ^(٣).

هذا إنما يجدي لو قيل: بكفاية مجرد المصلحة وعدم المفسدة في التكليف، فانه حينئذ لا يلزم الظن به الظن بهما في متعلقه.

بخلاف ما إذا قيل: بلزومها في التكليف زيادة على المصلحة والمفسدة في الأمور به والمنهي عنه، فان الظن بالتكليف الفعلي يلزم الظن بوجود كل ما له

(١) كفاية الأصول / ٣٠٩.

(٢) كفاية الأصول: ٣٠٨.

(٣) كفاية الأصول / ٣٠٩.

دخل في فعلية التكليف نفساً ومتعلقاً، وليس الظن متعلقاً بدواً بالمصلحة أو المفسدة في الفعل حتى لا يجدي في وجوب الاستيفاء أو الاحتراز شرعاً، لإمكان عدم تامة مصلحة التكليف بنفسه أو وجود مفسدة فيه، بل المفروض الظن بها من جهة الظن بالتكليف الفعلي.

ولا يخفى عليك أن مسلكه «قدس سره» هو الثاني.

١٢٣ - قوله «قده» : ولا استقلال للعقل بقبح ما فيه احتمال

المفسدة... الخ^(١).

نعم عن الشيخ «قدس سره» في العدة^(٢) إلحاق ما لا يؤمن مفسدته بها علم مفسدته في قبح الإقدام عليه مستشهداً بقبح الإخبار بها لا يعلم كقبح الإخبار بها علم عدمه.

والقياس بلا وجه لأن القبيح عقلاً في باب الكذب هو الكذب المخبري دون الخبري، لاستحالة إناطة استحقات الذم عند العقلاء بالخارج عن الاختيار. ومن الواضح أن القول بغير علم كالقول بما علم عدمه من حيث مناط القبح، وهو عدم العلم الوجداني بالمخبر به، فالقول بغير علم بحسب اعتقاد المخبر قول بغير الواقع بحسب اعتقاده، إذ لا واقع للموجود في اعتقاد المخبر إلا ظرف وجدانه، وهو معدوم فيه قطعاً.

وأما حكم العقل بدفع المفسدة المحتملة، فقد عرفت سابقاً أنه إن كان الحكم العقلي بملاك التحسين والتقيح العقليين، فهو مجد في ترتب الأثر المترقب من الحجية، وإلا فلا.

ومن المعلوم أن المفسدة ليست ضرراً كما عرفت، وعلى فرضه ليست

(١) كفاية الأصول / ٣١٠.

(٢) عدة الأصول: ١١٨.

داخلة تحت الكبرى العقلية بملاك التحسين والتقييح.

وأما وجوب دفع المفسدة بملاحظة وجوب تحصيل الغرض وحرمة تفويت الغرض ونقضه.

ففيه أن الغرض الواقعي لا يجب تحصيله عقلاً ولا يحرم نقضه، فحال الغرض الواقعي حال البعث والزجر المنبعثين عنه واقعاً، فكما أن مخالفة البعث الذي لا حجة عليه ليست ظلماً يستحق عليه الذم والعقاب، كذلك عدم تحصيل الغرض الواقعي ونقضه، فانه ما لم يتم حجة عليه لا يكن^(١) ظلماً مذموماً.

بل التحقيق أن القطع بالمفسدة والمصلحة الواقعتين كذلك، لما مر أنها من قبيل المقتضي للبعث والزجر، لا العلة التامة لها.

ومع احتمال المفسدة الغالبة في البعث والزجر لا تكون المصلحة والمفسدة غرضاً ملزماً حتى يكون القطع بها قطعاً بالغرض الملزم ليجب تحصيله ويحرم نقضه. وقد مر تحقيقه في أوائل مباحث القطع^(٢) فراجع.

في الوجه الثاني عقلاً

١٢٤ - قوله «قده»: لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح... الخ^(٣).

لا يخفى عليك أن المراد من الراجح والمرجوح ما هو كذلك بحسب الأغراض المولوية لا الأغراض الشخصية، فانه محال لا قبيح، لاستحالة تأثير الأضعف دون الأقوى.

فالترديد هنا بين إرادة الراجح بحسب غرض الفاعل والراجح بحسب

(١) هكذا وردت في المخطوط بغير خطه قده والصحيح لا يكون.

(٢) في التعليقة ٩ فراجع.

(٣) كفاية الأصول / ٣١٠.

الغرض المولوي بلا وجه.

كما أن موافقة المرجوح بحسب الغرض المولوي للغرض العقلاني لا تخرجه عن المرجوحية، بتوهم أنه راجح عقلاً، فلا معنى لحكم العقلاء بقبحه، وذلك لأن الغرض العقلاني يوجب الرجحان في حد ذاته لا الرجحان بالفعل، إذ مقام العبودية والمولوية محفوظ عند العقلاء أيضاً، فليس للعبد ترجيح ما يوافق الغرض العقلاني على الغرض المولوي.

فحينئذ نقول: إن الظن بوجود شيء وإن كان يقتضي رجحان الوجوب على غيره، لكنه بالافتضاء لا بالفعل، وإنما يصير الراجح بالذات راجحاً بالفعل ما لم تكن أمانة معتبرة مقتضية لغيره أو أصل معتبر مقتض لغيره، وإلا لكان الراجح بالفعل غيره. فتأمية هذا الدليل يبني على مقدمات الانسداد حتى يتمحض المسألة في الظن والوهم مثلاً ليقال: إن الامتثال الظني أرجح من الامتثال الوهمي. ومرجع الجواب حينئذ إلى منع الصغرى وأنه لم يعلم قبل تأمية مقدمات الانسداد أن موافقة الظن راجحة بالفعل لتدخل تحت عنوان ترجيح المرجوح على الراجح.

مضافاً إلى ما مر من أن الأثر المهم من الحجية استحقاق العقوبة على المخالفة، فالكبرى العقلية لا بد من أن تكون بملاك التحسين والتقيح العقلين بملاحظة اندراج الموضوع المحكوم بالقيح تحت عنوان يكون بنوعه محلاً بالنظام.

وليس كل راجح بحسب الغرض المولوي كذلك، إذ ليست المصالح والمفاسد الباعثة على الإيجاب والتحرير من المصالح العامة التي ينحفظ بها النظام أو المفاسد العامة التي يختل بها النظام.

وليس مجرد عدم إقدام العقلاء على ما لا يوافق الأغراض العقلانية موجباً لتصافه بالقيح ملاك الإخلال بالنظام كما عرفت في قاعدة دفع الضرر.

وسيجيء إن شاء الله تعالى بقية الكلام في البحث عن دليل الانسداد.

في دليل الانسداد

١٢٥ - قوله «قسه»: الرابع دليل الانسداد وهو مؤلف... الخ^(١).

ربما يقال: إن وجه عقلية الدليل هنا كون الكبرى عقلية، لكون المقدمة الأخيرة بمنزلة الكبرى للقياس المركب من الصغرى المتوقف على المقدمات السابقة، فإن تلك المقدمات تحقق الدوران بين العمل بالظن أو الشك أو الوهم، والعقل يحكم حكماً كلياً بأنه كلما دار الأمر بين الظن ومقابله يجب تقديم الظن عليها، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

وفيه أن الاحتياط وسائر الأصول من أطراف الدوران، فإبطالها وحصر الدوران في الظن ومقابله بلا وجه.

ومنه تعرف أنه لا وجه لجعل المقدمة الرابعة محققة للصغرى وجعل الخامسة كبرى.

نعم المقدمات الثلاثة الأولى، محققة للدوران بين الظن وغيره من مقابله والأصول الشرعية والعقلية.

ومن العلوم أن كبرى إبطال بعضها شرعية وبعضها عقلية، والعقلية أيضاً لا تختص بكبرى قبح ترجيح المرجوح على الراجح.

مع أن المقدمات السابقة مباني تحقق الدوران الذي هو كالصغرى للمقدمة الأخيرة والذي هو صغرى القياس نفس الدوران لا مباني تحققة، فلا وجه لجعلها جزء القياس كما هو واضح.

(١) كفاية الأصول / ٣١١.

وجعل أستاذنا^(١) العلامة «رفع الله مقامه» في الحاشية عقلية الدليل بلحاظ عقلية النتيجة حيث إنها حكم عقلي استقلالي بعد تحقق المقدمات الخمسة.

ويمكن أن يقال: إن النتيجة من أفراد الكبرى الكلية فيتبعها في العقلية والشرعية، ولا معنى لكون النتيجة بها هي عقلية مع قطع النظر عن الكبرى الكلية، وليس لمجموع المقدمات الخمسة كبرى كلية، بل لكل واحدة كبرى تخصها كما لا يخفى.

مع أن العبرة في العقلية لو كانت بكون النتيجة وهي حجية الظن عقلية لكان الدليل عقلياً بناءً على الحكومة، لا مطلقاً ولو على الكشف، إذ على الكشف ليست النتيجة إلا وجوب العمل بالظن شرعاً، بخلاف ما إذا كان مناط العقلية ما سيجيء إن شاء الله، فانه لا فرق فيه بين القولين.

والتحقيق في تأليف القياس في هذا المورد أن يقال: إن المقدمات الخمسة بنحو القياس الإستثنائي مقدم القضية، وتعين العمل بالظن من باب التالي لها، والعقلية حينئذ بلحاظ استلزام المقدم للتالي، لا بلحاظ استلزام المقدمتين للنتيجة حتى يقال: إن استلزام القياس للنتيجة عقلي دائماً.

نعم حيث إن أطراف الدوران غير منحصرة عقلاً في الأصول الأربعة والظن ومقابليه، لإمكان أصل آخر عقلاً، فلا محالة لا يكون استلزام المقدم للتالي عقلياً، ولكن بعد ضمّ عدم مرجعية أصل آخر غير الأصول المعمولة إجماعاً يكون الاستلزام عقلياً قطعياً، إذ بعد فرض المقدم لو لم يتعين الظن يلزم الخلف أو التكليف بما لا يطاق، واللازم أن يكون التلازم عقلياً، لا ذات اللازم والملزوم. ومن البين أنه بعد انسداد باب العلم والعلمي لا يبقى إلا الظن والشك

والوهم والأصول المطابقة لأحدها. بمعنى أن الأمر دائر بين العمل بأحد هذه الأمور من حيث هي أو بأصل يطابق أحدها كائناً ما كان.

وحيث إنَّ التَّنَزُّلَ مِنَ الظَّنِّ إِلَى مَقَابِلِهِ قَبِيحٌ، وَإِلَى مَا يَطَابِقُ أَحَدَ هَذِهِ الْأُمُورِ بَاطِلٌ إِجْمَاعاً قَطْعِيًّا كغَيْرِ هَذِهِ الْأَصُولِ الْأَرْبَعَةِ، أَوْ لِأَدْلَةٍ خَاصَّةٍ كَنَفْسِ هَذِهِ الْأَرْبَعَةِ، فَلَا مَحَالَةَ بِتَعْيِينِ الْعَمَلِ بِالظَّنِّ عَقْلاً، فَتَدْبِرُ جَيِّدًا.

ثم إن هذا الدليل على ما أفاده «قدس سره» مؤلف من مقدمات خمسية. وأما ما عن شيخنا العلامة الأنصاري «قدس سره» من جعلها أربعة بإسقاط المقدمة الأولى: فإن كان لأجل عدم المقدمة، فمن الواضح أنه لولاها لم يكن مجالاً للمقدمات الآخر إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع.

وإن كان لوضوح هذه المقدمة لدلالة سائر المقدمات عليها، فمن الواضح أن وضوحها لا يوجب عدم مقدميتها ولا الاستغناء بذكر الباقي عن ذكرها، وإلا كان بعضها الآخر كذلك بل بعضها أوضح.

وأما ما عن بعض أجلة العصر^(١) دام بقاءه من جعلها أربعة بإدراج المقدمة الثانية في الرابعة المذكورة هنا بتقريب أنه لا يجب الامتثال العلمي مطلقاً أما التفصيلي فلعدم التمكّن لانسداد باب العلم والعلمي وأما الاجمالي فللزوم الاختلال أو العسر والحرج.

ففيه أن تعدد مصاديق المقدمة وإن لم يوجب تعدد المقدمة، إلا أن انتزاع جامع من المقدمات أيضاً لا يوجب وحدتها إذا لم يكن الجهة الجامعة من حيث نفسها لها المقدمة، بل لا بد من ملاحظة الجهة التي بها تكون مقدمة، فإذا تعددت الجهات تعددت المقدمات، وإلا فلا. ومن الواضح أن عدم وجوب الامتثال العلمي التفصيلي من باب السالبة بانتفاء الموضوع، دون عدم لزوم الامتثال

(١) هو المحقق الحائري قدس سره، درر الفوائد / ٤٠٠.

العلمي الإجمالي، ففي الحقيقة ما له دخل في النتيجة عدم التمكن من الامتثال العلمي التفصيلي لا عدم وجوبه، بخلاف المقدمة الرابعة، فان الدخيل في النتيجة حقيقة عدم لزوم الامتثال الإجمالي، فالجهة التي لها دخل في النتيجة بحسب المقدمة الثانية غير الجهة التي لها دخل فيها بحسب المقدمة الرابعة وإن أمكن انتزاع جامع عن الجهتين، فافهم وتدبر.

١٢٦ - قوله «قده»: خامسها أنه كان ترجيح المرجوح... الخ^(١).

هذا دليل المقدمة الخامسة لا نفسها، بل اللازم أن يقال: أنه لا يجوز التنزل إلى الشك أو الوهم، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح كما في المقدمات السابقة فانها على هذا النسق.

١٢٧ - قوله «قده»: هذا إنما يلزم لو لم يعلم بإيجاب

الاحتياط... الخ^(٢).

يمكن أن يقال: إذا كان العلم بالاهتمام صالحاً للكشف عن وجوب الاحتياط شرعاً - وكان منجزاً له، حيث إنه حكم طريقي لا يكون فعلياً منجزاً للواقع إلا بعد وصوله إلى المكلف - كان صالحاً لتنجز الواقع من دون حاجة إلى جعل الاحتياط شرعاً، إذ لا نغي بالبيان الرافع لقبح العقوبة بدونه، إلا ما يصلح لتنجز الواقع، ونفس العلم بالاهتمام صالح للاحتجاج به في المؤاخظة على الواقع المجهول، ويندفع به نقض الغرض اللازم من عدم تنجز ما له الاهتمام به.

مضافاً إلى أن إيجاب الاحتياط في هذه المقدمة إما عقلاً بسبب العلم الإجمالي بالأحكام كما قيل، أو شرعاً بكاشفية العلم بالاهتمام كما أفيد، فيه أحد محذورين: إما المناقضة مع المقدمة الرابعة إذا أريد الاحتياط من حيث المخالفة

(١) كفاية الأصول / ٣١١.

(٢) كفاية الأصول / ٣١٢.

القطعية والموافقة القطعية معاً.

وإما التفكيك بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية، وهو مناف لمسلكه «قدس سره».

لا يقال: هذا إذا كان القول بحرمة المخالفة القطعية في هذه المقدمة من باب منجزية العلم الإجمالي.

وأما إذا كان من باب وجوب هذا المقدار من الاحتياط شرعاً، فلا محذور في التفكيك.

لأننا نقول: نعم إذا كان وجوب الاحتياط شرعاً وجوباً نفسياً. وأما إذا كان طريقاً بداعياً تنجيز الواقع، فمحذور التفكيك على حاله، لاستحالة رفع عقاب الواقع على تقدير المصادفة في أي طرف كان مع ثبوت عقاب الواقع.

فالتحقيق أن عدم جواز إهمال الامتثال ليس من ناحية منجزية العلم الإجمالي من حيث حرمة المخالفة القطعية ولا من حيث وجوب الاحتياط شرعاً من تلك الحيشية، بل عدم جواز إهمال الامتثال المعلوم بالضرورة هو الجامع بين الأمور المحتملة هنا، وهي إما الاحتياط، وإما الأصل المثبت للتكليف، وإما العمل بالمشكوك والموهوم، وإما العمل بالظن، والمقدمة الرابعة متكلفة لإبطال الأول والثاني، والمقدمة الخامسة متكلفة لإبطال الثالث، فتعين الرابع، فتدبر.

١٢٨ - قوله «قده»: فيها يوجب عسره إختلال النظام... الخ^(١).

إذ الحاكم بالاحتياط هو العقل ومع الالتفات إلى أن مثله محل بالنظام ويوجب تفويت غرض أقوى، فلا محالة لا يحكم بلزومه، بل ذكرنا في محله أن مثله يوجب سقوط التكليف عن فعلية الباعثية والزاجرية، لأن الغرض من البعث والزجر انقداح الداعي في نفس المكلف، ومع عدم حكم العقل بامتثاله

لا يعقل بقاؤه على حاله حيث لا يترقب منه حصول هذا الغرض.

١٢٩ - قوله «قده»: إذا كان بحكم العقل... الخ^(١)

فان الموضوع الذي له حكم شرعي قابل للرفع لا عسر فيه. وإلا لزم رفعه لو كان معلوماً بالتفصيل. وأما إذا وجب الاحتياط شرعاً ولو طريقتاً كما فيما ذكرنا آنفاً إذا كان عسراً، فلاريب في تقديم دليل نفي الحرج عليه. لأن نفس الاحتياط المتعلق به الوجوب الشرعي عسر، فيرفع.

وربما يورد^(٢) عليه «قدس سره» بأن العسر والحرج كالاضطراب إلى أحدهما لا بعينه، فكما أن دفع الاضطراب بها يختاره مع مصادفة مختاره للتكليف يمنع عن تنجزه في المصادف، مع أنه غير مضطر إليه بعينه، كذلك رفع الحرج بها يختاره من الترك مع مصادفته للتكليف يمنع عن فعليته وإن لم يكن حرجياً بعينه.

ويندفع بأن القدرة على إتيان المحتملات لازمة عقلاً في تنجز التكليف على أي تقدير.

ومع عدمها لمكان الاضطراب إلى أحدهما لا بعينه - الرجوع إلى عدم القدرة على إتيان المحتملات رعاية للتكليف المنجز - يرخسه العقل في كل من الأطراف، ولا يعقل الرخصة فيما اختاره مع تنجز التكليف فيه واستحقاق العقوبة عليه.

بخلاف حرجية المحتملات، فانها ليست مانعة شرعاً حتى يستتبع الرخصة في ترك كل واحد حتى يمنع عن فعلية التكليف فيما يختاره في مقام دفع الحرج عن نفسه، فالقياس باطل، والفارق واضح.

(١) كفاية الأصول / ٣١٣.

(٢) المورد هو المحقق الثاني قدس سره. فوائد الأصول ٣/ ٢٥٧ و ٢٥٨.

وأما ما أفاده «قدس سره» من منع حكومة دليل العسر والمخرج على حكم العقل بالاحتياط، فالمراد عدم حكومته على حد حكومته على الأدلة المتكفلة للأحكام المجعولة بقصرها على غير مورد المخرج، فان حكم العقل ليس من المجعولات شرعاً.

وأما جريان دليل المخرج في رفع حكم شرعي يكون رعايته موجبة لحكم العقل بالاحتياط فرفع موضوع حكم العقل فيصح دعوى الحكومة لدليل نفي المخرج على قاعدة الاحتياط، فهو أجنبي عن نفي الحكومة بالوجه الذي ذكرنا، وقد تبين من عدم حرجية نفس موضوع التكليف الواقعي عدم جريان الحكومة على الوجه الآخر، فتدبر.

١٣٠ - قوله «قد» : لأن العسر حينئذ يكون من قبل التكاليف

المجهولة... الخ^(١).

التكليف وإن كان مقتضياً لامتناله، إلا أن العسر ليس في امتناله، بل في تحصيل العلم بامتناله بالجمع بين محتملاته، وهو ليس من مقتضيات التكليف ولو بواسطة أو وسائط، والتكليف المجهول ليس بما هو تكليف مجهول حكماً شرعياً وتكليفاً الهياً حتى يقال: إن لزوم العلم بامتناله من مقتضياته وليس هنا إطلاق يفيد إرادة الأعم من اقتضاء العسر أو الموضوعية لأمر عقلي لازمه العسر بل الظاهر من قوله عليه السلام: لا ضرر^(٢) أو قوله تعالى: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾^(٣) بناء على إرادة الحكم الموصوف بالضرر أو العسر هو كونه موصوفاً بهما ولو بالواسطة والاقتضاء لا أن يكون من باب الوصف بحال المتعلق وهو لازمه العقلي أعني لزوم تحصيل العلم بامتناله عند الجهل به، فتدبر.

(١) كفاية الأصول / ٣١٣.

(٢) فروع الكافي ٥: ٣ - ٢٩٢.

(٣) الحج: ٧٨.

بل يمكن أن يقال: بناء على تعميم الاقتضاء أن كل تكليف من التكاليف الواقعية لا عسر ولا حرج في الجمع بين محتملاته في مقام تحصيل العلم بامتثاله. وإنما العسر والحرج في الجمع بين محتملات مجموع التكاليف. وليس مجموعها تكليفاً وحدانياً يكون العسر في الجمع بين محتملاته. بل حاله حال مجموع تكاليف يكون العسر حقيقة في امتثال المجموع، فإنه لا يرتفع الجميع، بل يجب الامتثال لكل واحد واحد منها إلى أن يتحقق العسر، فيسقط الباقي. وكذا الأمر إذا كان الاحتياط واجباً شرعاً، فإنه في الحقيقة أحكام متعددة للاحتياطات المنطبقة على الجمع بين محتملات كل تكليف، فلا يرتفع الوجوب كلية بتوهم أنه حكم واحد حرجي لموضوع واحد، بل يجب امتثال كل تكليف إلى أن يتحقق الحرج الراجع لوجوب الاحتياط بالإضافة إلى بقية التكاليف فتأمل.

١٣١ - قوله «قده»: لا وجه لدعوى استقلال العقل... الخ^(١).

لما مر من لزوم التفكيك بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية، بخلاف ما إذا وجب الاحتياط شرعاً، فإن الواجب شرعاً هذا المقدار من الاحتياط.

لكنك عرفت آنفاً أنه يصح إذا كان الاحتياط واجباً نفسياً لا إذا كان طريقياً لتنجيز الواقع، فإن محذور التفكيك على حاله حينئذ فراجع.

١٣٢ - قوله «قده»: ولو قيل بعدم جريان الاستصحاب في أطراف

العلم الإجمالي... الخ^(٢).

ينبغي التكلم أولاً في جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي كلية

وعدمه.

(١) كفاية الأصول / ٣١٣.

(٢) كفاية الأصول / ٣١٣.

وثانياً في جريانه وعدمه في خصوص المقام: فنقول: المانع من الجريان تارة بلحاظ مقام الثبوت، وأخرى بلحاظ مقام الإثبات:

أما بحسب مقام الثبوت، فالمانع عند شيخنا الأستاذ «قدس سره» تبعاً لشيخنا العلامة الأنصاري «قدس سره» منحصر في لزوم المخالفة العملية، فإذا علم إجمالاً بنجاسة أحدهما وكانا مسبوقي اليقين بالطهارة، فاستصحاب الطهارة فيهما يوجب الإذن في ارتكابهما، مع فرض تنجيز العلم بوجوب الاجتناب الذي هو لازم العلم بالنجاسة، والإذن في المخالفة العملية قبيح عقلاً.

لكننا ذكرنا في محله أن تنجيز العلم وإن كان مقصوراً على صورة تعلق العلم بتكليف إلزامي، فما لا مخالفة عملية له لا تنجيز له، إلا أن المانع عقلاً عن جريان الاستصحاب في الأطراف غير منحصر في المخالفة العملية، فان نفس تنافي الحكمين أعني وجوب الاجتناب عنها معاً وعدم وجوب الاجتناب عن أحدهما محذور عقلي.

ومنه يعلم أن هذا المحذور العقلي فيما إذا كان الأصل على طبق العلم الإجمالي كما في الأصول المثبتة للتكليف المعلوم بالإجمال جار أيضاً، إذ إجتماع المثليين كاجتماع الضدين والمتناقضين في الاستحالة.

وبالجمله عدم وجوب الاجتناب فعلاً مناقض لوجوب الاجتناب فعلاً وإن لم يكن أثر لعدم الوجوب المعلوم بالإجمال، فالمانع العقلي عن جريان الأصول غير منحصر في لزوم المخالفة العملية.

وأما بحسب مقام الإثبات، فالمانع لزوم المناقضة بين صدر الرواية وذيلها من شمولها للأصول الجارية في أطراف العلم الإجمالي بناءً على شمول اليقين في قوله عليه السلام: ولكن تنقضه بيقين مثله^(١) لليقين الإجمالي، فان مقتضى صدرها

(١) تهذيب الأحكام ١/٨ - ٩ وعبارة الرواية: ولكن ينقضه بيقين آخر وليس فيها مثله.

بملاحظة نفس اليقين والشك حرمة نقض اليقين بالشك في كل من الطرفين، ومقتضى ذيلها بملاحظة اطلاق اليقين المحدد للشك بصورة عدم الاقتران بالعلم الإجمالي عدم حرمة نقض اليقين بالشك في هذه الصورة.

وهذا البيان أولى من دعوى أن مقتضى الصدر لزوم الأخذ بالحالة السابقة في كلا الطرفين، ومقتضى الذيل لزوم الأخذ بخلاف تلك الحالة في أحدهما كما عن شيخنا الأستاذ «قدس سره» في التعليقة^(١).

وجه الأولوية أنه مع العلم بالتكليف تفصيلاً أو إجمالاً لا يعقل جعل حكم مماثل على طبقه، فليس هناك وجوب النقض حقيقة، بل حيث إن اليقين رافع للموضوع حقيقة أو اعتباراً، فلا محالة يرتفع به حرمة النقض.

مضافاً إلى أن تخصيص الذيل بالأخذ بخلاف الحالة السابقة يوجب عدم جريان الأصول المخالفة للعلم، لا الأعم منها ومن الموافقة، وهو بلا موجب، بل إذا كان الذيل محددًا للموضوع فلا محالة يكون الشك المقرون بالعلم الإجمالي مغايراً لموضوع حرمة النقض، سواء كان الحكم المجعول مخالفاً للمعلوم بالإجمال أو موافقاً له وعنوان النقض لا يستدعي مغايرة الناقض والمنقوض من حيث المتعلق بعد إرادة جعل الحكم المماثل في موضوع الشك الغير المقرون بالعلم الإجمالي من حرمة النقض، وإرادة عدم جعله عند تحقق اليقين بالحكم بالفعل. مع أن حرمة نقض اليقين ليست إلا بمعنى حرمة رفع اليد عن اليقين والتمسك بالشك.

ومن المعلوم أنه بعد اليقين بالحكم بالفعل لا معنى للتمسك بيقينه السابق بل يتمسك بيقينه الفعلي.

ولا يخفى عليك أنه بعد عدم تكفل الذيل لحكم شرعي لعدم معنى

للتعبد مع العلم سواء كان مماثلاً للمتيقن السابق أو منافياً له يدور أمر الذيل بالمآل إلى تأكيد الصدر أو تحديده بما إذا لم يكن الشك من أطراف العلم الإجمالي. ومن الواضح أنه بناء على التأكيد لا مقابلة بين الصدر والذيل ليكون للذيل إطلاق في قبال الصدر، بل المؤكد تابع للمتأكد إطلاقاً وتقييداً. كما أنه بناء على التحديد لا إطلاق ولا تقييد للمحدود إلا بتبع ما يتحدّد به. فالعمدة تحقيق أن الذيل من باب التأكيد أو من باب التحديد.

ومنه تعرف أنه لو كان الذيل محدداً، فلا يجدي خلو بعض الأخبار عن قضية الذيل لأنه لا يكون مقيداً لإطلاقه، كما أنه بناء على التأكيد لا معارضة بين ما يشتمل على الذيل وما لا يشتمل عليه.

نعم بناءً على الإجمال وعدم تشخيص التأكيد والتحديد تجدي الأخبار الخالية عن الذيل لانفصال المجرى فلا يسري إجماله إلى غيره.

فان قلت: ارتفاع المتيقن واقعاً لا يكون ناقضاً، لفرض حصر الناقض في اليقين وجعل الحكم المائل في موضوع اليقين والشك، والعلم الإجمالي لا يكون ناقضاً لكلا اليقينين لأنه خلاف مقتضاه، إذ لا يقين بكل منها نفيًا أو إثباتاً. وليس ناقضاً لأحدهما بخصوصه، إذ الخصوصية مشكوكة، فيؤول إلى نقض اليقين بالشك، لا باليقين. وليس ناقضاً لأحدهما المردد، إذ العلم الإجمالي غير متعلق بالمردد لما مر منا مراراً أن مقوم صفة العلم أمر جزئي معين، والمردد بما هو لا ثبوت له ماهية ولا هوية، وما لا ثبوت له لا يعقل أن يكون مقوماً لصفة العلم، كما أن اليقين المنقوض لا يعقل أن يكون مردداً لعين البرهان المذكور، فلا الناقض متعلق بالمردد، ولا المنقوض مردد، فالناقض ينحصر في اليقين التفصيلي برهاناً.

قلت: العلم الإجمالي وإن كان عندنا لا يغير العلم التفصيلي في حد العلمية، وأن طرف العلم دائماً مفصل ومنكشف به، إلا أن متعلق الطرف مجهول،

وضم الجهل إلى العلم صار سبباً لهذا الاسم، إلا أن العلم الإجمالي، بالنجاسة مثلاً بضم العلم بعدم خروج متعلقها من الطرفين يوجب العلم بنجاسة ما لا يخرج عن الطرفين، لا بنجاسة أحدهما المردد، فهو وإن لم يكن مناقضاً لكل واحد من اليقنين في الطرفين، لكنه مناقض لمجموع اليقنين ونسبته إلى كل منهما على السوية.

فالتعبد الاستصحابي بكليهما مع وجود الناقض للمجموع لا معنى له، والتعبد بأحدهما بخصوصه بلا موجب، والتعبد بأحدهما بلا عنوان نظراً إلى أن نسبة المانع إلى المقتضين على السوية فيسقط أحدهما بلا عنوان ويبقى أحدهما بلا عنوان أيضاً محال، لأن جعل الحكم على طبق المردد وما لا تعين له يوجب إما تعين المردد أو تردد المعين، وكلاهما محال، فالتعبد الاستصحابي بأنحائه غير ممكن، وهذا معنى سقوط الأصول في أطراف العلم.

ولا يخفى أن هذا البيان ليس بياناً للمانع العقلي في مقام الثبوت ليخرج عن محال الكلام، بل بيان المانع في مقام الإثبات عن جريان الأصل في الطرفين بعد تعميم اليقين إلى الإجمالي، إذ لو كان متعلق العلم الإجمالي أحدهما المردد، فأحدهما مشكوك والآخر معلوم، فيسقط عن طرف ويبقى في طرف.

وأما إذا كان متعلق العلم مفصلاً دائماً وطرفه مشكوكاً في العلم الإجمالي، فكل منها مشكوك من حيث كونه متعلق طرف العلم واقعاً، فلو كان مثل هذا الشك بمقتضى إطلاق الذيل خارجاً، فلا محالة لا يجري الأصل في طرف أصلاً. والتحقيق أن مجموع اليقنين أمر اعتباري لا وجود له خارجاً، وليس محكوماً بحكم حتى يكون اليقين الإجمالي ناقضاً له.

وأما انتزاع الجامع من اليقنين ومن المتيقنين ومقابلة اليقين الإجمالي المتعلق بالجامع لليقين الجامع. فهو أيضاً بلا وجه، إذ الجامع الانتزاعي لا أثر له. مع أن اليقين بالطهارة بنحو الجامع مع اليقين الإجمالي بالنجاسة يجتمعان

للقطع بهما في اللاحق.

ومما ذكرنا تبين أنه ليس لليقين الإجمالي اعتبار الناقضية لشيء من اليقينين المرتب عليهما حرمة النقض حتى يكون اليقين الإجمالي محمداً للشك كما سيجيء تحقيقه إن شاء الله تعالى في مبحث الاستصحاب^(١). هذا كله في جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي وعدمه عموماً.

وأما الكلام فيه خصوصاً فظاهر شيخنا الأستاذ «قدس سره» في المتن عدم المانع خصوصاً وإن منع عنه عموماً، نظراً إلى أن الموضوع هو الشك الفعلي والمجتهد لمكان تدرجية الاستنباط لا شك فعلي له إلا فيما ابتلي باستنباطه، والوقائع الأخر ربما تكون مغفولاً عنها، فلا يقين ولا شك، فلا موضوع كي يجري فيه الأصل ليعارض الأصل الجاري حتى لا يعمه دليل التعبد للزوم التناقض في مدلوله من شموله لهما.

بل يمكن أن يقال: مضافاً إلى ما أفاد أن الوجه في الجريان تدرجية فعلية الأحكام بتدرجية الابتلاء بالوقائع التي لها حكم، فإن علم المجتهد بالأحكام المستنبطة ويقينه وشكه في الأحكام من قبيل العلم بالقضايا الحقيقية التي تناط فعلية محمولاتها بفعلية موضوعاتها.

فلا أثر لعلمه الإجمالي بمثل هذه المحمولات بالفعل، بل يكون له الأثر عند تعلقه بالمحمولات الفعلية بفعلية موضوعاتها.

وكذا يقينه بحكم كلي سابقاً وشكه في بقائه لاحقاً، فإن نتيجة ذلك العلم بالتعبد الاستصحابي عند ترتب فعلية الحكم الاستصحابي وفي موقع الابتلاء والعمل، حيث إنه ليس جميع الأحكام أو التعديلات الاستصحابية مورد الابتلاء، فلا علم بأحكام فعلية على الإجمال ولا تعبدات استصحابية فعلية منافية للعلم

(١) في التعليقة ١٢٢ من مبحث الاستصحاب فراجع.

الإجمالي بالحكم الفعلي.

ومنه ظهر أنه لا مانع من جريان الأصل في موقع الابتلاء من وجهين:
أحدها عدم العلم الإجمالي المانع.
وثانيهما عدم جريان أصليين متانعين.

ولو كان أوجه خصوص ما أفاده «قدس سره» من تدرجية الاستنباط لما كانت التدرجية مجدية، إذ بعد استنباط جملة من الأحكام باجراء الأصول شيئاً فشيئاً يحصل له العلم بمخالفة بعض هذه الأصول لعلمه الإجمالي، فلا يمكنه العمل بفتاويه المطابقة للأصول التي اعتقد جريانها حال الاستنباط.
كما لا يمكنه الفتوى على طبقها جميعاً لمقلديه، بخلاف ما إذا كان الوجه ما ذكرنا من تدرجية فعلية الأحكام، فانه في كل واقعة عملية وإن كان يعلم إجمالاً بحكم على خلاف الأصل لكنه لا أثر له، لأنه يعلم إجمالاً بحكم على خلاف ما ابتلي به وما هو خارج عن مورد ابتلائه، إما لعدم موقع للابتلاء به، أو للابتلاء به سابقاً.

ومما ذكرنا يعلم أنه كما لا مانع إثباتاً، كذلك لا مانع ثبوتاً، إذ لا علم اجمالي بحكم فعلي مضاد أو مماثل أو مناقض كما لا يخفى.

والتحقيق أن الشكوك وإن لم تكن فعلية والأحكام وإن لم تكن فعلية دفعية، إلا أنه ليس من شرائط اعتبار ناقضية اليقين ليقين فعليتها ودفعيتها، بل علم المجتهد بأن في مواقع ابتلائه بالاستنباط تعبدات استصحابية بلحاظ موارد فعليتها بفعلية موضوعاتها كاف في العلم بأن الاستصحابات في مواقعها مخالفة للواقع الذي علمه إجمالاً.

ومن الواضح أن هذا العلم الإجمالي الموجود من أول الأمر هو عين اليقين الإجمالي الناقض في موقع فعلية الاستصحاب بفعلية موضوعه لا أنه يحدث له عند إجراء الاستصحابات أو بعده علم إجمالي ناقض.

وإنما الفرق بين ما قبل الاستنباط وما بعده يكون أطراف العلم الإجمالي ملحوظاً بنحو الكلية والجمع قبلاً وضرورة الأطراف بنحو الجزئية والفرق والتفصيل عند التعرض لاستنباط تلك الأحكام المعلومة بالإجمال بنحو الجمع والكلية.

فاليقين الناقض موجود قبل الاستنباط، فيمنع عن جريان الأصل في أول مرحلة الاستنباط لعلمه بمخالفته أو مخالفة الأصل المبتلى به في واقعة أخرى، وتدرجية الفعلية لا يمنع عن ترتيب الأثر فعلاً كما سيأتي^(١) إن شاء الله تعالى في بحث الاشتغال.

١٣٣ - قوله «قدسه»: كان خصوص موارد الأصول النافية مطلقاً ولو من مظنونات... الخ^(٢).

توضيحه أن نتيجة هذه المقدمات ليس عنده «قدس سره» حجية الظن المطلق كما عليه أهله، ولا تبعيض الاحتياط في محتملات التكليف برفع اليد عنه في موهومات التكليف وإبقائه في مظنوناته ومشكوكاته، كما عليه شيخنا العلامة الأنصاري «قدس سره»، بل عدمها على وجه والتبعيض في موارد الأصول النافية من مظنونات التكليف على وجه آخر، وذلك لأن التنزل إلى الظن أو التبعيض على الوجه الأول يتوقف على إبطال إجراء الأصول المثبتة والنافية حتى يتمحض الأمر في حيشة الظن^(٣) ومقابليه، ولا محذور في إجراء الأصول بعد تامة مقتضيها في مقام الإثبات كما في المتن وشيدناه في الحاشية السابقة، إلا لزوم الحرج من العمل بالأصول المثبتة للتكليف، والمخالفة للاحتياط اللازم

(١) في التعليقة ٧٣ من مبحث البراءة والاشتغال.

(٢) كفاية الأصول / ٣١٤.

(٣) في النسخة المطبوعة والمخطوطة بغير خط المصنف قده حيشة الظن لكن الصحيح حجية الظن.

عقلاً أو شرعاً من العمل بالأصول النافية كما عن شيخنا العلامة الأنصاري^(١) «قدس سره».

ومن الواضح أن شيئاً منها على فرض الصحة لا يقتضي سقوط الأصول من الاعتبار مطلقاً، بل يجب دفع الحرج بضم مقدار من موارد الأصول المثبتة إلى موارد الأصول النافية بترك العمل بمحتملات التكليف فيها، كما يجب دفع محذور مخالفة الاحتياط اللازم بضم مقدار من موارد الأصول النافية من محتملات التكليف إلى موارد الأصول المثبتة للتكليف، ثم العمل على طبق الأصول المثبتة في الأول وعلى طبق النافية في الثاني في غير ذلك المقدار الخارج لدفع محذور الحرج أو لدفع محذور مخالفة الاحتياط الواجب، لا إبطال الأصول بالكلية ومراعاة التبعض بالإضافة إلى محتملات التكليف.

مع أن شيئاً من المحذورين غير وارد: أما لزوم الحرج، فلبدها كثرة موارد الأصول النافية وقلة موارد الأصول المثبتة.

وأما لزوم مخالفة الاحتياط، فلضرورة وفاء العلم والعلمي وموارد الأصول المثبتة بالمعلوم بالإجمال، بحيث لا يبقى مجال للزوم الاحتياط عقلاً، ولاستكشاف إيجابه شرعاً.

مضافاً إلى ما في الجمع بين المحذورين، إذ مقتضى كثرة موارد الأصول المثبتة حتى لزم منها الحرج عدم بقاء ما يلزم من إجراء الأصول النافية فيه كثرة المخالفة القطعية كما لا يخفى.

ويمكن أن يقال: في وجه الجمع بعدم وفاء المطابق من الأصول المثبتة للواقع بالمعلوم بالإجمال بضم العلم والعلمي، فتكون بقية المعلوم بالإجمال في موارد الأصول النافية، وهذه الدعوى بلحاظ وجود أمارات كثيرة على خلاف

(١) في المقدمة الثالثة من مقدمات الاسناد من كتاب الرسائل فراجع.

الأصول المثبتة، بحيث يعلم إجمالاً بصدور جملة منها واقعاً، فلا تكون الدعوى جزافاً.

وعليه فحيث إن الموافق من الأصول المثبتة قليل فلا يكون وافياً بالمعلوم بالإجمال، والأخذ بجملتها مستلزم للخرج، وحيث إن الأصول المثبتة الموافقة للواقع لا تفي بالمعلوم بالإجمال، فالواقع المعلوم^(١) في موارد الأصول النافية، فالعمل بها مستلزم للمخالفة القطعية العملية.

١٣٤ - قوله «قده»: وأما المقدمة الخامسة فلاستقلال العقل... الخ^(٢).

تحقيق المقام أن قبح ترجيح العمل بالمشكوك أو الموهوم على العمل بالظنون إما أن يكون متفرعاً على حجّة الظن، فيقبح التنزل عنه حيث إنه حجّة وإما أن يكون مقدمة لها بمعنى أنه حيث يقبح الترجيح فالظن حجة: أما الأول ففيه أولاً أنه خلف، إذ المفروض أن المقدمة الخامسة من مقدمات حجّة الظن لا من متفرعاتها.

وثانياً أن الغاية المقصودة من هذه المقدمات هي حجّة الظن، فمع حصولها بدون هذه المقدمة فكون ترجيح المشكوك^(٣) والموهوم قبيحاً أو غير قبيح مستدرك إذ ليس الكلام في تعداد القبايح العقلية.

ثالثاً أن مخالفة الحجّة حيث إنه خروج عن زي الرقية، فهو ظلم، وهو قبيح يستحق عليه الذم والعقاب، وليس الإقدام على القبيح المذموم المعاقب

(١) قوله: فالواقع المعلوم، مبتدأ بلا خبر فان مقتضى القاعدة أن يكون خبره باق على حاله أولم يرتفع بأن يقال فالواقع المعلوم في موارد الأصول النافية باق على حاله أولم يرتفع أو نحو ذلك.

(٢) كفاية الأصول / ٣١٥.

(٣) هذا الكلام غير مرتبط بما قبله فلا بدّ من كونه تفرعاً على محذوف أو يكون في العبارة تصحيف بأن كان في الأصل يكون ترجيح المشكوك والموهوم قبيحاً أو غير قبيح مستدركاً.

عليه قبيحاً آخر بملاك التحسين والتقييح العقلين لوجهين قدمنا ذكرهما^(١) عند التعرض لقاعدة دفع الضرر المظنون.

ورابعاً أن حجية الظن المفروغ عنها هنا إما شرعية أو عقلية: لا مجال للأولى، إذ المفروض عدم الدليل على الحجية من قبل الشارع، وبلحاظ ما عدا هذه المقدمة يكون المقدمات بضميمة قبح نقض الغرض كاشفة عن الحجية شرعاً لا من باب استقلال العقل، والمفروض ترتيب المقدمات على نحو تنتج حكومة العقل بحجية الظن.

ولا مجال للثانية، إذ المراد بالحجوية عقلاً ليس كما يتوهم من كونها مفاد حكم العقل العملي في قبال حكم العقل النظري، إذ ليس شأن العاقلة إلا التعقل كما في سائر القوى، ولا بعث ولا زجر من العاقلة.

وليس تفاوت العقل النظري مع العقل العملي من حيث ما هو وظيفة القوة العاقلة، بل التفاوت بالمدرک.

فالمدرک: إذا كان له مساس بالعمل وكان ينبغي أن يؤتى به أو لا يؤتى به سمي حكماً عقلياً عملياً.

وإذا كان مما ينبغي أن يعلم سمي نظرياً.

وكونه كذلك من غير ناحية الإدراك والقوة المدركة، بل لابد من أن يكون من تلقاء الشارع أو العقلاء، فما تطابقت عليه آراء العقلاء حفظاً للنظام وإبقاءً للنوع كحسن العدل وقبح الظلم إذا أدركه العقل دخل في حكم العقل العملي.

وأما نفس كون العدل حسناً يمدح على فاعله وكون الظلم قبيحاً يذم على فاعله، فمأخوذ من العقلاء.

(١) في التعليقة ١٢٠ فراجع.

وعليه، فليس المراد بكونه حجة عقلاً إلا كونه حجة عند العقلاء. وقد بينا في^(١) مبحث حجية الظواهر أن المراد بحجية شيء عند العقلاء ليس جعل الحكم المماثل منهم على طبقه، ولا الإنشاء بداعي تنجيز الواقع، بل بنائهم عملاً على اتباع خبر الثقة أو ظاهر الكلام والاحتجاج بها هو مدرك الحجية، فما لا عمل على طبقه منهم لا معنى لحجيته عندهم. ومن الواضح أنه لا عمل منهم على طبق الظن مطلقاً وهو واضح، ولا عمل على طبقه في فرض المقدمات المزبورة حيث لم يقع هذه المقدمات في أمورهم العادية وأوامرهم الملوية ليكون لهم عمل على طبقه فيكون إمضاء الشارع على وفقه.

والبناء الفرضي مع أنه في نفسه غير مفيد لا يحقق إمضاءً من الشارع، حيث لا عمل ليتحقق التقرير والإمضاء، فاتضح أن تفرع قبح العمل بغير الظن على حجيته فاسد من جميع الوجوه.

وأما الثاني وهو كون قبح ترجيح المرجوح على الراجح من مقدمات حجية الظن، فنقول: إن المراد من الراجح والمرجوح: تارة ما يوافق الغرض الملوي وما لا يوافقه، أو ما يوافق الغرض العقلاني وما لا يوافقه.

وأخرى مجرد المظنون والمشكوك والموهوم. فالأول راجح من حيث الغرض، والثاني راجح من حيث وقوعه في أفق النفس.

فأ، أريد الأول، ففيه أن قبحه إنما يسلم إذا كان الموافق للغرض بنحو يكون تركه محلاً بالنظام حتى يكون قبيحاً بحيث يذم عليه عند العقلاء ويكون

(١) لم نجد في مبحث حجية الظواهر أن المراد بحجية شيء عند العقلاء ليس جعل الحكم المماثل ولا الإنشاء بداعي جعل الداعي وإنما ذكر في مبحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي أن التاب من العقلاء هو العمل بالظاهر أو خبر الثقة لا اعتبار الوصول والاحراز نهاية الدراية

ذم الشارع عقابه، والحال أن الأغراض المولوية أي مصالح الأفعال ومفاسدها لا دخل لها بالمصلحة العامة التي ينحفظ بها النظام أو المفسدة العامة التي يختل بها النظام كما مر مراراً.

وكذلك الأغراض العقلانية ليست دائماً من المصالح العامة التي ينحفظ بها النظام أو المفسدات العامة التي يختل بها النظام، ضرورة أن الغرض الداعي لهم إلى اتباع خبر الثقة أو ظاهر الكلام ليس بحيث يكون تركه مخللاً بالنظام كالظلم.

مع أن هذا فيما إذا تمحض أحد الأمرين في كونه موافقاً للغرض المولوي أو العقلاني في قبال الآخر، لا في مثل ما نحن فيه الذي يحتمل موافقة كل منهما للغرض.

وإن أريد الثاني فالأمر في عدم الملاك للقبح أوضح، إذ المظنون بما هو مظنون لا ملاك للقبح في تركه بنفسه إذا لم ينطبق عليه عنوان قبيح، وانطباق عنوان الظلم موقوف على حجية الظن حتى يكون خلاف ما قامت عليه الحجة ظلماً قبيحاً، والمفروض أن ما عدا المقدمة الخامسة لا يقتضي حجية الظن حتى ينطبق عليه عنوان قبيح، وإلا لرجع الأمر إلى الشق الأول الذي فصلنا القول فيه.

فان قلت: هذه المقدمات محققة، لصغرى الظن بالعقاب.

ومن الواضح أن طبع كل ذي شعور وجبلته يقتضي تقديم مظنون العقاب على محتمل العقاب إذا دار الأمر بينهما، فيفر من المظنون دون غيره، ولا يفر من المشكوك، ويقدم على المظنون، بل يستحيل أن يؤثر الاحتمال المساوي أو المرجوح في فرارهم، ولا يؤثر الاحتمال الراجح والمفروض عدم خصوصية في طرفها، فهذه المقدمة الخامسة لبيان هذا المعنى الجلي الطبيعي، فالتعبير بالقبح هنا كالتعبير باللزوم في قولهم بلزوم دفع الضرر المظنون عقلاً.

قلت: أولاً إن هذا عين القول بالتبعض في الاحتياط دون حجية الظن على الحكومة، إذ الأثر المترقب من الحجية وهو تنجز الواقع على تقدير وجوده في ضمن المظنونات مفروض الحصول، فلا معنى لحجية الظن عقلاً، بل خصوصية الظن بالعقاب عند الدوران توجب تعيين المظنونات للاحتياط.

وتوهم الحكومة بتقريب أنه بعد تحقق المقدمات المفروض فيها تنجز الواقع يستقل العقل بلزوم الإطاعة الظنية، وتقدمها على الإطاعة الاحتمالية والوهية بعد عدم التمكن من الإطاعة العلمية.

مدفوع بأنه بعد تنجز الواقع بوصول التكليف تفصيلاً أو إجمالاً بحكم العقل باستحقاق العقاب على مخالفة التكليف الواصل لا حكم آخر من العقل في باب الإطاعة والامتثال، بل بعد تحقق العقاب في مخالفة التكليف يفر كل عاقل ذي شعور عن العقاب المقطوع أو المظنون أو المحتمل، وبعد عدم إمكان الفرار من العقاب على أي تقدير، والتردد بين المظنون وغيره، فلا محالة يفر من المظنون دون غيره.

وثانياً إن قلنا: بتنجز الأحكام المعلومة بالعلم الإجمالي أو بإيجاب الاحتياط شرعاً طريقياً وكانت المقدمات مضيقاً لدائرة التنجز إلى أن دار الأمر فيه بين المظنونات والمشكوكات والموهومات صح دعوى أن المظنونات يظن بالعقاب فيها، والمشكوكات يحتمل العقاب فيها، والموهومات يحتمل العقاب فيها احتمالاً مرجوحاً، فالمقدمات الأربعة تحقق صغرى مظنون العقاب ومحتمله، فيصح الإيكال إلى مقتضى الجبلة والطبع.

وأما إذا قلنا بعدم منجزية العلم الإجمالي - وعدم إيجاب الاحتياط الطريقي شرعاً، لما ذكرنا من المحاذير، وأن مقتضى المقدمة الثالثة العلم بعدم رفع اليد عن الأحكام بجعلها فعلية على أحد الوجوه: إما فعلية على أي تقدير يقتضى الاحتياط التام، أو فعلية على طبق الأصول الموردية، أو فعلية على طبق

المظنون، أو على طبق المشكوك والموهوم، وقد أبطنا الأولين بمقتضى المقدمة الرابعة، فيدور الأمر بين جعلها فعلية على طبق المظنونات بخصوصها أو على طبق المشكوكات والموهومات بخصوصها، - فتعين فعلية الحكم على طبق المظنون دون المشكوك والموهوم يحتاج إلى معين حتى يكون الظن بالحكم ظناً بالحكم الفعلي ليتنجز بالظن.

فالظن بالحكم الفعلي نتيجة تعيين الحكم الفعلي في طرف المظنون، ولا يتعين إلا بالقطع بصلاحيّة الظن للاحتجاج به على الحكم على تقدير ثبوته حتى يظن بثبوته فعلياً بقول مطلق.

وقد عرفت عدم الدليل على صلاحية الظن للاحتجاج به المبلغ للحكم إلى مرتبة الفعلية والتنجز لا شرعاً ولا عقلاً، فلا يتحقق بالمقدمات ظن بالعقاب وإحتمال العقاب حتى يصح الإيكال إلى ما هو مقتضى الجبلة والطبع بالمقدمة الخامسة إلا بتقريب ينتج حجة الظن على وجه الكشف، وهو أن الشارع حيث لا طريق له في إيصال أحكامه التي لا يمكنه رفع اليد عنها إلا الظن والاحتمال، فان الخصوصية الواقعية المحتملة في طرف المشكوك أو الموهوم بوجودها الواقعي غير صالحة لجعل الحكم في طرف المشكوك أو الموهوم بالغاً مرتبة الفعلية، فلا بد من بيانها.

فلو كان الغرض فعلية الحكم في طرفها مع عدم بيان تلك الخصوصية كان الشارع ناقضاً لفرضه، فيستكشف قطعياً عدم خصوصية مبلغة للحكم مرتبة الفعلية في خصوص المشكوك والموهوم، فينحصر أمر المبلغ في الظن وما يقابله. وإذا فرض أن مقتضى البلوغ إلى مرتبة الفعلية إما الاحتمال الراجح أو غيره، فلا محالة يؤثر الاحتمال الراجح في فعلية الحكم لاستحالة تأثير الأقوى^(١)

(١) في النسخة المطبوعة والمخطوطة بغير خط المصنف قده لاستحالة تأثير الأقوى دون الأضعف لكن الصحيح لاستحالة تأثير الأضعف دون الأقوى وهو واضح.

دون الأضعف، ويقبح من الحكيم جعل حكمه فعلياً على طبق المرجوح دون الراجح.

فالمقدمة الخامسة كاشفة عن أن الشارع لا يجعل الاحتمال الغير الراجح مبلّغاً لحكمه دون الراجح لفرض انحصار المبلغ في الاحتمال بها هو. ونتيجة هذه المقدمات بضميمة قبح نقض الغرض جعل الشارع للظن مبلّغاً للحكم في طرفه إلى مرتبة الفعلية والتنجّز. وسيجيء بعض الكلام في محله إن شاء الله تعالى.

١٣٥ - قوله «قده»: لعدم التفاوت في نظر العقل... الخ^(١).

لأن المهم عنده بعد ما كان تحصيل الظن بالفراغ كان هو المعتبر تحصيله لا الظن بالواقع الذي اقتضت المقدمات تحصيل خصوصه لقصورها بنفسها عن الأعم منه.

والتحقيق أن مورد الظن بالطريق الذي نقول بحجّيته من حيث الظن بالفراغ محتملات التكليف من مشكوكاتها وموهماتها، وإلا لو كان الطريق مفيداً للظن بالتكليف لكان الظن بالتكليف حجة سواء كان الطريق مظنون الحجية أم لا، ومحتمل التكليف من حيث نفسه لا يوجب إلا احتمال الفراغ وهو غير لازم التحصيل.

وسببية الظن بالطريق للظن بالفراغ ليست إلا بلحاظ أن الظن بالحجّية: إمّا ظن بالبدلية بناءً على جعل الحكم المائل عن مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع.

وإمّا ظن بالمعذرية بناءً على كون الحجية بمعنى الإنشاء بداعي تنجيز الواقع عند المصادفة والعذر عند المخالفة.

وإمّا ظن بأنه هو الواقع اعتباراً بناءً على أن الحجية بمعنى اعتبار وصول

(١) كفاية الأصول / ٣١٦.

الواقع وأنه هو الواقع.

فيكون العمل بالطريق المظنون الحجية موجبا للظن بالفراغ عن عهدة الواقع إما باتيان بدله أو بما يعذر معه على تقدير المخالفة أو بما هو الواقع بنظر الشارع.

وعليه، فيرد عليه: أولاً أن البدلية والمعدرية إنما تعقل في مثل دوران الأمر بين وجوب أحد الفعلين من الظهر والجمعة مثلاً.

وأما في غيره، فلا واقع كي يتخلف عنه، ويكون بدلاً عنه تارة، ومعدراً عنه أخرى، مثلاً إذا ظن بحجية طريق أدى إلى وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فانه إذا لم يكن واجباً واقعاً، فليس هناك عمل آخر يكون واجباً واقعاً ليكون الدعاء بدلاً عنه، والطريق معدراً عنه، فليس الظن بالطريق مفيداً للظن بالبدلية أو بالمعدرية ليستلزم الظن بالفراغ دائماً، حيث لا يعقل البدلية والمعدرية دائماً بل أحياناً.

وثانياً أنه لا دليل على البدلية واشتغال المؤدى بها هو مؤدى على مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع حتى يكون الظن بالطريق ظناً بالفراغ لمكان الظن ببدلية المؤدى عن الواقع، وذلك لأن غاية ما يقتضيه دليل الحجية ظهور الإنشاء في جعل الحكم المائل وانبعائه عن مصلحة زائدة على مصلحة الواقع، وإلا كان جعل الحكم المائل مقصوراً على مطابقة الواقع.

وأما كون تلك المصلحة مسانخة لمصلحة الواقع يتدارك بها مصلحة الواقع، فلا دليل عليه إلا توهم قبح تفويت مصلحة الواقع بجعل الطريق المخالف له من دون تدارك.

وهو مدفوع بما تفردنا به في محله من أنه ربما يكون إيكال العبد إلى طرقة العلمية موجبا لفوات الواقعيات أكثر من العمل بالأمارات، وموجباً لوقوعه في مفسدة أعظم من فوات مصلحة الواقع أحياناً.

مع أن تفويت مصلحة الواقع بإيصال مصلحة أخرى مساوية أو أقوى لا قبح فيه، وإن لم تكن تلك المصلحة مساخنة للفائدة.

ولذا ذكرنا في محله من أن القول بحجية الأمانة من باب السببية^(١) والموضوعية دون الطريقية لا يستلزم الإجزاء، وتام الكلام في محله. وثالثاً أن فرض البدلية لا يستلزم الظن بها الظن بالفراغ عن عهدة الواقع المنجز على وجه يكتفي به العقل.

بيانه أن البدلية بمعنى اشتغال المؤدى على مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع لا تتقوم إلا بقيام ذات الطريق عليه، لا بقيام معلوم الطريقية ومقطع الحجية، لأن الحجية منبعثة عن البدلية، لا أن البدلية منبعثة عن الحجية، وإلا لزم جعل الحجية بلا سبب وعلّة.

فما عن ظاهر بعض أجلة العصر^(٢) من أن بدلية مفاد الطريق تابعة للعلم بحجيته لا وجه له بظاهره، إلا أن يراد خلاف ما هو ظاهر البدلية بأن يراد المعذرية عن الواقع كما سيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

لكنه مع أن البدلية بالمعنى المزبور غير متقومة بالحجية ولا بالعلم بالحجية فرق بين الظن بالفراغ المنبعث عن الظن بالواقع والظن بالفراغ المنبعث عن الظن بالطريق، لأن المفروض في الظن بالواقع سقوط الواقعيات في غير المظنونات عن التّنجز وتضيّق دائرة الواقعيات المنجزة وانحصارها في مظنونات التكليف.

فاذا أتى المكلف بمظنونات التكليف يقطع بخروجه عن عهدة الواقعيّات المنجزة للقطع بسقوط ما عدا المظنونات بمقتضى المقدمات السابقة

(١) نهاية الدراية ١: التعليقة ٢٩٤.

(٢) المحقق الحائري قدس سره، درر الفوائد / ٤٠٨.

عن التنجّز وإتيان ما تنجّز عليه في المظنونات.

وإنما عبر هنا بالظن بالفراغ عن الواقع المنجّز، للظن بثبوت التكليف. وإلا فيقطع بالفراغ على تقدير ثبوت المظنون في الواقع.

وهذا بخلاف الظن بالطريق، لأن مورده إن كان محتمل التكليف بحيث يدور الأمر بين وجوده وعدمه، فهو خارج عن دائرة المعلومات الإجمالية المنجزة على الفرض، والمفروض أيضاً عدم اندراج التكاليف الغير الواقعية تحت العلم الإجمالي وعدم جريان المقدمات فيها، فلا منجّز لها حتى يجب عقلاً تحصيل الظن بالفراغ عنها.

وإن كان محتمل التكليف يدور أمره بين فعلين يعلم بوجود أحدهما كالظهر والجمعة سواء كان أحدهما مظنون الوجوب واقعاً في نفسه أو لا ولكن كان الجمعة مثلاً ما قام على وجوبها طريق مظنون الحجية، فهناك واقع منجز، إما بالخصوص كما إذا ظن بوجود الظهر أو بالإجمال، والائتان بالجمعة لا يوجب الخروج عن عهدة الواقع المنجّز، إذ على فرض عدم حجية الطريق واقعاً لا بدّل عن الواقع المنجّز بالتفصيل أو بالإجمال كما كان في الظن بالواقع، فلا ظن بالفراغ عن الواقع المنجز بسبب العلم الإجمالي أو بسبب الظن بالواقع بحيث يكتفى به عند العقل عن الواقع المنجّز، فإن العقل إنما يكتفى به إذا كان الواقع في ضمن غيره ساقطاً عن التنجّز، وهنا ليس كذلك إلا إذا فرض جريان المقدمات في الطريق أيضاً، فيكون مؤدياتها في ضمن مظنوناتها منجزة بحيث يكتفى بها عن الواقع. هذا كله بناءً على أن الحجية بمعنى جعل الحكم المماثل المنبعث عن مصلحة بدلية.

وأما إذا كانت بمعنى الإنشاء بداعي تنجيز الواقع عند المصادفة والعدر عند المخالفة، فالأمر أوضح لأن الأحكام الطريقيّة مرتبة فعليتها وتنجزها واحدة، فما لم يصل الحكم الطريقي لا يكون منجّزاً ولا معدّراً.

فالظن به في الحقيقة ظن بالإشياء بداعي تنجيز الواقع لا ظن بالمنجر والمعذر بالحمل الشائع حتى يفيد فائدة الظن بالواقع.

بل قد ذكرنا في مسألة جعل الطريق أن جعل الحكم المماثل إن كان بداعي إيصال الواقع بعنوان آخر، فهو أيضاً كذلك من حيث وحدة مرتبة فعليته وتنجزه، إذ لو كفى وجود الحكم واقعاً في الباعثية والزاجرية لما كانت حاجة إلى جعل الحكم المماثل بهذا العنوان.

وما ذكرنا تبين حال الحجية بمعنى اعتبار وصول الواقع وأنه هو، فإن الاعتبار المزبور لا يجدي مع عدم وصوله علماً أو علمياً، إذ ما لا وصول له بنفسه لا يعقل أن يكون موصلاً لغيره.

ورابعاً إنما يكون المهم الظن بالفراغ لأن المفروض عنده «قدس سره» وعند الشيخ الأعظم «قدس سره» في الرسائل إجراء مقدمات الانسداد في كيفية إطاعة الاحكام المنجزة، فإنه يصح أن يقال: حينئذ إن الغرض ليس امتثال الأحكام باتيان متعلقاتها، بل المهم الفراغ عنها والخروج عن عهدتها.

وأما بناءً على ما سلكتناه من إجراء المقدمات في جعل الأحكام الواقعية فعلية منجزة بالظن، فالظن بالفراغ أجنبي عن هذا المهم، بل يحتاج منجزية الظن بالطريق إلى مقدمات تقتضي منجزته كما إقتضت منجزية الظن بالواقع.

١٣٦ - قوله «قدسه»: قال فيها إنا كما نقطع بأننا مكلفون... الخ^(١).

لا يخفى عليك أن كلام صاحب الفصول^(٢) «قدس سره» مبني على

مقدمتين:

إحداها: إنحلال العلم الإجمالي الكبير بتكاليف كثيرة في المحتملات

(١) كفاية الأصول / ٣١٦.

(٢) فصول / ٢٧٩ طبع هاشم.

بمظنوناتها ومشكوكاتها وموهوماتها بالعلم الإجمالي الصغير بمؤديات طرق مخصوصة.

ثانيتها دوران فعلية التكاليف ووصولها إلى حد حقيقة الحكم من الباعثية والزاجرية مدار وصولها بعد تعذر العلم بتلك الطرق المنصوبة.

ومن البين أنه بعد هاتين المقدمتين لا ظن بالحكم الفعلي البعشي والزجري الذي هو مدار الإطاعة والعصيان، إلا في دائرة تلك الطرق المعلومة بالإجمال.

وأما في غيرها، فلا ظن إلا بالحكم الواقعي فقط، ومثله لا أثر له كما سيجيء إن شاء الله تعالى تحقيقه عند تعرض شيخنا الأستاذ «قدس سره» للإشكال على دليله وسنيين إن شاء الله تعالى أن الدوران المزبور مما لا بد منه لا أنه محال أو مجمع على بطلانه إلى غير ذلك من المحاذير كما سنيين إن شاء الله تعالى إنحلال العلم الإجمالي الكبير بهذا العلم الإجمالي الصغير.

١٣٧- قوله «قده»: لا الاحتياط في خصوص ما بأيدينا... الخ^(١).

ويشهد لعدم لزوم المحذور من الاحتياط في هذه الطرق أن بناء الفقهاء على العمل بكل خبر موثوق به ولو كان ضعيفاً استند إليه المشهور وبالإجماعات المنقولة بل بالشهرات أيضاً، وعليها يدور رحي الفقه، ولم يلزم من العمل بها إختلال النظام ولا عسر ولا حرج، فلا معنى لأن يكون الاحتياط فيها موجباً لأحدهما، إذ لا يعقل التفاوت بسبب وجه العمل من كونه بعنوان الاحتياط أو بعنوان قيام الحجة الشرعية، فلا مقايسة للعمل بمؤديات هذه الطرق المتداولة بالعمل بتهم المحتملات.

١٣٨ - قوله «قده»: فان قضية هذا الاحتياط هو جواز رفع

اليد... الخ^(١).

غرضه بيان الموارد التي لا يقتضي العلم الإجمالي بالطرق الاحتياط فيها في المسألة الفرعية، ولا اقتضاء المورد من حيث الأصل الجاري فيه للعمل ليجب انضمامه إلى الاحتياط في الطرق عسراً مَحَلّاً بالنظام أو حرجاً مرفوعاً في الإسلام:

فمنها الموارد التي لا طريق عليها ولو إجمالاً سواء كان عليها طريق غير معتبر شرعاً أم لا، وحيث إنها خارجة عن أطراف العلم بالطريق، فلا احتياط فيها من قبل العلم الإجمالي، وحيث لا حجة عليها ولو إجمالاً، فلا مانع من جريان الأصل مثبتاً كان أو نافياً.

نعم إذا كان فيها استصحاب مثبت للتكليف، فربما يتوهم لزوم الحرج منه بانضمامه إلى الاحتياط في الطريق.

لكنه حيث إن هذه الموارد في نفسها قليلة، لأنها بحيث يقطع بعدم طريق عليها واقعاً، وهو قليل الوقوع جداً، ولو فرض فكونها مسبوقه بالتكليف قليل، دون سبقها بعدم التكليف، فلذا يندفع توهم لزوم الحرج منه.

إلا أنه لو كان المهم عدم منافاة العلم الإجمالي للأصل لصح أن يقال كما في المتن ولو كان الأصل نافياً لأنه الذي يتوهم منافاته للعلم الإجمالي.

لكنه حيث إن المهم عدم الاحتياط في المسألة الفرعية بحيث يلزم منه الحرج لم يكن هذا التعبير وجيهاً، بل الأنسب أن يقال: ولو كان الأصل مثبتاً. ومنها ما إذا نهض الكل على نفيه أي قامت جملة من الامارات التي يعلم إجمالاً بحجية إحداها على نفي تكليف شخصي، فانه لا احتياط من قبل الأخذ

(١) كفاية الأصول / ٣١٧.

بالأمارات، لأنها نافية لا عمل لها ليلزم من انضمامها إلى غيرها عسر. وحيث يعلم بقيام الحجة على نفي التكليف لا مجال لاستصحاب مثبت له لعدم الشك في الحكم الفعلي لاستحالة اجتماع المتناقضين، بل ولا شك في بقاء الحكم الفعلي السابق أيضاً لاستحالة بقائه على فعليته مع فعلية نقيضه. وهذا البيان تعرف عدم جريان الأصل الموافق أيضاً لتقومه بالشك واستحالة اجتماع المثليين كالنقيضين.

وعطف هذا المورد على سابقه بلحاظ عدم لزوم الاحتياط فقط، لا بجمع شؤونه حتى من حيث جريان الأصل. وأما حمل العبارة على توافق الأمارات على نفي التكليف نوعاً ليكون مجرى للأصول المثبتة للتكليف أو النافية له، فلا مجال له لتعرضه «رحمه الله» له في الموارد الأخيرة كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

ومنها ما إذا تعارض فردان من بعض الأطراف كفردين من الخبر أو كفردين من الإجماع المنقول مثلاً وكانا متعارضين بالنفي والإثبات، فلا احتياط من ناحية الأمانة المثبتة التي هي من أطراف العلم لسقوطها بالمعارضة بمثلها في غير الخبرين.

والتخيير في الخبرين المتعادلين على وجه دون وجه، وعدم محذور الاحتياط فيها إذا كان الخبر الراجع نافياً لعدم العمل له.

فلم يبق من صورة الاحتياط إلا ما إذا كان الخبر المثبت راجحاً، وإلا ففي غيرها إما لا عمل، أو لا يتعين العمل ليلزم منه العسر.

وأما من حيث جريان الأصل موافقاً كان أو مخالفاً، فظاهر المتن عدم المانع من الجريان لعدم الحجة على التكليف إثباتاً أو نفياً لمكان المعارضة بالمثل.

والتحقيق أن المانع من جريان الأصل ثبوتاً أمران:

أحدهما: لزوم المناقضة أو المضادة أو المماثلة بين مفادي الأصل والأمانة.

ثانيهما: لزوم الإذن في المخالفة العملية.

وإثباتا لزوم المناقضة بين صدر الرواية وذيلها.

فإذا كان المتعارضان فردين من غير الخبر، فهما متساقطان. فلا تكليف فعلي أصلاً غير ما هو على طبق الأصل مثبتاً كان أو نافياً، فلا مضادة ولا ممانلة ولا مناقضة.

وحيث إن الحجّة معارضة بمثلها، فلا مخالفة عملية ولو احتمالية حتى يلزم من جريان الأصل النافي الإذن في المخالفة العملية، فلا مانع ثبوتاً أصلاً في غير الخبرين.

وأما إثباتاً، فلأن الناقض لليقين هو اليقين أو الحجّة القاطعة للعدر تفصيلاً كان أو اجمالاً.

والمتعارضان وإن كانا من أطراف ما علم اعتباره، إلا أن ملاك المناقضة كون المجرى مما قامت الحجّة على خلافه أو على وفاقه ولو إجمالاً بحيث يكون أصل قيامه مقطوعاً به، وهنا لا قطع بقيام الحجّة على خلاف مجرى الأصل أو على طبقه، بل يحتمل عدم حجّية أصل الأمانة التي تعارض فردان منها. بل على الفرض يقطع بعدم حجّيتها فعلاً، فلا حجّة على خلاف الأصل الجاري في المورد، ولا على طبقه.

هذا كله إن كان المتعارضان من غير سنخ الخبر.

وأما إذا كانا فردين من الخبر وكان الخبر النافي راجحاً، فجريان الأصل مثبت أو النافي وإن لم يلزم منه الإذن في المخالفة العملية حيث لا عمل للخبر، إلا أن محذور مناقضة الحكمين أو ممانلتها مانع عقلي كما قدمناه سابقاً^(١)، والحجّة الفعلية وإن كانت محتملة، إلا أن احتمال المتناقضين والمتماثلين كالقطع بهما في

(١) في التعليقة ١٣٢.

الاستحالة.

نعم حيث لا حجة على خلاف المجرى ولا على وقفه ولو إجمالاً لاتحاد المجرى لا يلزم منه المناقضة بين الصدر والذيل.

لا يقال: حيث إنه لا معارض للأصل، فينحل العلم الإجمالي إماماً بحجبة الخبر النافي أو حجبة غيره للعلم بالحكم الفعلي الاستصحابي، كما في غير ما نحن فيه.

لأننا نقول: نعم إذا جرى أصل غير معارض في بعض الأطراف ينحل العلم، لكنه هنا ليس كذلك، إذ لا أصل غير معارض في الخبر كليتة، وبالإضافة إلى هذا الخبر الخاص لا يوجب الانحلال، للقطع بالملازمة في الحجبة بين هذا الخبر وسائر الأخبار.

فالحق أنه كما أفاده «قدس سره» لا مانع من جريان الأصل ثبوتاً وإثباتاً، إلاً بلحاظ المناقضة في مقام الثبوت، وهو «قدس سره» كالشيخ الأعظم «قدس سره» لا يرى المانع ثبوتاً إلاً الإذن في المخالفة العملية، وحيث إن الخبر ناف لا يلزم من إجراء الأصل الغير المعارض لوحدة المجرى إذن في المخالفة العملية، سواء كان الأصل مثبتاً أو نافياً.

نعم إذا كان الخبر الراجع مثبتاً، فلا مجرى للأصل النافي حيث يلزم منه الإذن في المخالفة العملية ولو احتمالية، لا من جهة النقص في أركان الاستصحاب أو من جهة الناقض لليقين.

وعليه تعلم أن المتعارضين إذا كانا فردان من طرفين وكان تعارضهما بالنفي والإثبات أيضاً لا يقتضيان عملاً، لتساقطهما وإن كان أحدهما خبراً، لأن الترجيح للخبر على الخبر والتخير بين الخبرين.

ومع سقوطها بالمعارضة لا حجة على خلاف الأصل حتى يلزم منه الإذن في المخالفة العملية.

إلا أن يقال: إن وجه اعتبار كون المتعارضين فردين من بعض الأطراف سقوطهما على تقدير حجيتها الذاتية.

بخلاف ما إذا كانا من طرفين يعلم بحجية أحدهما بالذات، فإن المقام ليس من تعارض الحجّتين ليتساقطا بالمعارضة بل من اشتباه الحجّة باللاحجة، وفي مثله ربما يقال: بالاحتياط، ولازمه الأخذ بالامارة المثبتة المانعة من جريان الأصل، للزوم الإذن في المخالفة العملية.

بل حيث إن أحدهما حجة واقعاً فالأصل غير جار لاحتمال التناقض وهي الحجّة، فالتمسك بعموم لا تنقض في المورد تمسك بالعموم في الشبهة المصدقية.

والوجه الأول وهو لزوم الاحتياط وإن كان غير صحيح إلا فيما إذا كانت الأمارتان متعلقتين بتكليفين متضادين كوجوب الجمعة والظهر، لكن الوجه الثاني لا بأس به.

وأما إذا كان الخبران متعادلين: فإن قلنا بأن معنى حجية الخبر لزوم الالتزام بمؤداه، فيمكن التخيير بين الخبر المثبت والنافي من حيث التخيير بين اللزومين.

وإن قلنا: بأن معنى الحجية جعل الحكم المائل على طبق المؤدى: فإذا كان مؤدى أحد الخبرين وجوب الظهر ومؤدى الآخر وجوب الجمعة صح التخيير بمعنى جعل حكمين مماثلين للمؤدى بنحو التخيير، فيجب كل منهما فعلاً إلى بدل.

وإذا كان مؤدى: أحدهما وجوب شيء ومؤدى الآخر عدم وجوبه كما هو المفروض في المقام، فلا يعقل التخيير حيث لا بدل للواجب حتى يعقل الوجوب التخييري، فيؤول إلى الخلف، فإن التخيير بين فعل شيء لزوماً وتركه لا إلى بدل مناف لجعل طبيعة الوجوب.

فما عن بعض أجلة العصر^(١) من التخيير بين الخبرين المتعادلين في فرض التعارض بين النفي والإثبات لا بد من أن يحمل على الوجه الأول. إلا أن الوجه الأول في نفسه غير صحيح، إذ أدلة الحجية للتحفظ على الأحكام العملية المطلوب منها العمل إما بتنجزها أو بجعل أحكام ماثلة لها ليكون إيصالاً لها بعنوان آخر، وإن وجب الالتزام بها من الخارج عقلاً أو نقلاً. وإلا لو فرض أن معنى الحجية هو الأمر بالالتزام فهو التكليف المجعول، وليس هناك تكليف آخر إلا الواقع والالتزام الجدي بالواقع الذي لم يحرز لا حقيقة ولا تعبداً غير معقول، والواقع غير محرز حقيقة وهو واضح ولا تعبداً، إذ المفروض عدم جعل الحكم الماثل، فالأمر بالالتزام الجدي غير معقول. والمراد من الالتزام لو فرض الأمر به صريحاً البناء على ثبوته كناية عن أصل ثبوته، فهو أمر بالالتزام كناية، وجعل للحكم الماثل حقيقة. وبقية الكلام في محله.

ومنها ما إذا تعارض فردان من نوعين يعلم بحجية أحدهما ذاتاً وكان أحدهما متكفلاً للوجوب والآخر للحرمة، فإن الأمانة وإن كانت من حيث نفسها قابلة لاقتضاء الاحتياط لفرض وجود الحجّة الذاتية بينها.

لكن المورد غير قابل للاحتياط بوجه، لا من حيث الموافقة القطعية، ولا من حيث الموافقة الاحتمالية: أما من الحيثية الأولى، فواضح لاستحاله خلو المكلف عن الفعل والترك.

وأما من الحيثية الثانية، فالموافقة الاحتمالية في كل واقعة حاصلة قهراً، فلا معنى لالتزام العقل بها بالإضافة إلى وقائع متعددة، وإن كان يتصور المخالفة القطعية تدريجاً، لكنه ليس للوقائع المتعددة تكليف واحد ليتصور تنجزه من حيث

(١) هو المحقق الخانزرى قدس سره، درر الفوائد / ٤٠٩.

المخالفة القطعية، بل تكاليف متعددة لا يعقل تنجزها، لا من حيث وجوب الموافقة القطعية، ولا من حيث حرمة المخالفة القطعية وبقية الكلام في محله.

ومما ذكرنا تعرف عدم المانع من جريان الأصول النافية، حيث لا علم إجمالي بتكليف فعلي، فلا مانع ثبوتاً ولا إثباتاً.

ومنها ما إذا كانت أمارات نافية لتكاليف متعددة وكانت في موردها استصحابات مثبتة، فإن الأمارات حيث كانت نافية فلا عمل حتى يلزم من جريان الأصول المثبتة الإذن في المخالفة العملية.

وأما من حيث المانع في مقام الإثبات، فظاهر شيخنا «قدس سره» هنا عدم جريانها بناءً على شمول اليقين في قوله عليه السلام ولكن تنقضه بيقين آخر لليقين الإجمالي أو للحجة المعتبرة إجمالاً: إما لأولها إلى الأول نظراً إلى أن مفاد الحجية جعل الحكم المائل، فيقطع بسبب قيام الحججة بالحكم على خلاف الحالة السابقة إما تفصيلاً أو إجمالاً.

أو لأن المراد من اليقين مطلق ما ينجز الواقع ويكون قاطعاً للعذر، فيعم الحججة القاطعة للعذر.

وفي تعليقه شيخنا «قدس سره» تفصيل بين العلم بانتفاض الحالة السابقة إجمالاً^(١) والعلم بقيام الأمانة المعتبرة إجمالاً، بعدم جريان الأصول في الأول، وجريانها في الثاني تارة، وعدمه أخرى.

توضيحه أنه مع العلم بانتفاض الحالة السابقة إجمالاً وشمول اليقين في الذيل للإجمالي لا يصح التعبد الاستصحابي بوجه، لأن التعبد بالجميع مناقض لاعتبار ناقضية اليقين الإجمالي، والتعبد بأحدهما المعين تخصيص بلا مخصص، فانه لا ناقض له بالخصوص لعدم العلم التفصيلي بخلافه، والتعبد بأحدهما المردد

(١) التعليقة على الرسائل / ٨٧.

مفهوماً ليس من أفراد العام، والمردد مصداقاً مستلزم لاستعمال اللفظ في المعين، وهو كون لزوم النقص في اليقين التفصيلي تعييناً وفي الإجمالي تخيراً. واستعماله في الجامع مع أنه خلاف الظاهر مستلزم لعدم دلالة الأخبار على حرمة النقص تعييناً ولا تخيراً فيحتاج إلى دليل آخر على التعيين. هذا كله في صورة العلم بانتقاض الحالة السابقة.

وأما في صورة العلم بوجود الحجة المعتبرة إجمالاً، فاعتباره اعتبار العلم بوجود الناقض، لا اعتبار العلم الناقض كما في الأول: فحينئذ إن علم إجمالاً بوجود الحجة المعتبرة إجمالاً مع العلم بعدم حجية الباقي، فللناقض تعين واقعي فيسقط الأصل في مورده فقط دون الباقي، وحيث إنه مردد بين الأمارات التي هي أطراف العلم، فالتمسك بعموم لا تنقض تمسك بالعام في الشبهة المصدقية، حيث لا يعلم أن رفع اليد عن اليقين السابق من باب نقض اليقين بالحجة أو بالشك، وحيث إن هناك في الواقع تكاليف لزومية استصحابية فيجب الاحتياط. وإن علم إجمالاً بوجود الحجة المعتبرة إجمالاً مع احتمال حجية الجميع، فحيث إنه على فرض حجية الجميع لا تعين لواحد منها لينطبق عليه المعلوم بالإجمال ليكون هو الناقض دون غيره، فلا محالة يسقط الاستصحاب في الجميع، إذ فرض اعتبار الناقض الإجمالي يمنع عن ثبوت الاستصحاب في الجميع، وفرض عدم التميز الواقعي المانع من انطباق المعلوم بالإجمال يمنع عن سقوط الأصل في واحد معين واقعاً، فلا يمكن التعبد الاستصحابي بوجه، وارتفاع الحالة السابقة في بعضها المعين واقعاً مناف لحصر الناقض في اليقين، بل مناف لأصل التعبد الاستصحابي المتقوم باليقين والشك. فالفرق بين هذين الوجهين جريان الاستصحاب في ما عدا المعلوم في الأول واقعاً وعدم جريانه في الجميع في الثاني واقعاً هذه غاية توضيح ما أفاده «قدس سره» في تعليقه الأنيقية.

أقول: أما ما أفاده قدس سره في صورة العلم الإجمالي بالانتقاض. ففيه أن قوله عليه السلام: «ولكن تنقضه ييقين آخر»: إن كان محدداً للموضوع لا حكماً شرعياً مولوياً، لما مر من البرهان على استحالة جعل الحكم المائل على طبق اليقين بحكم فلا محالة يرتفع الموضوع بفرض العلم الإجمالي، لأن الموضوع هو الشك المحض، لا المقرون بالعلم الإجمالي. فليس اعتبار اليقين اعتبار الناقض، بل اعتباره اعتبار تحديد الموضوع، فعدم التعبد الاستصحابي لا بالبرهان المتقدم بل بعدم موضوعه، وهذا هو الصحيح كما مر مفصلاً.

وإن لم يكن محدداً للموضوع بل كان الموضوع نفس اليقين السابق والشك اللاحق بهما ييقين وشك وكان اعتبار اليقين بالخلاف من باب اعتبار الناقض، فمعناه اعتبار شيء شرعاً يمنع عن فعلية التعبد الاستصحابي مع تمامية موضوعه في حد ذاته، فحرمة النقض في كل واحد تعيينه ذاتاً.

ولزوم النقض باليقين التفصيلي تعييني بتعين موضوعه للناقضية لأمر معين، وباليقين الإجمالي لزوم غير تعييني لتردد موضوعه لفرض تعلقه عنده «قدس سره» بالمردد المصدقي، والأمر لنفس طبيعي الالتزام، والتعيينية وعدمها تستفاد بالبرهان من تعلقه بنحوين من الموضوع.

وإذا كان المقتضي لحرمة النقض ذاتاً في كل واحد موجوداً والمانع لم يكن مانعاً عن الجميع إذ لا يقين على خلاف كل واحد ولا على خلاف واحد معين في الواقع، إذ بخصوصه ليس طرف العلم، بل المانع متساوي النسبة إلى المقتضيات، فمقتضاه ثبوت أحدهما بلا عنوان وسقوط أحدهما بلا عنوان كما هو مسلكه «قدس سره» في أمثال المقام لا سقوط الجميع.

نعم تعلق صفة حقيقة أو اعتبارية عندنا بأحدهما المردد مصداقاً غير معقول، فثبوت أحدهما بلا عنوان وسقوط أحدهما بلا عنوان غير معقول، كما

أن سقوط الجميع مع تعلق العلم الإجمالي بأحدهما المردد غير صحيح.
 فاعتبار ناقضية اليقين الإجمالي غير معقول. واعتبار تحديده للموضوع
 معقول بل بناءً على التعميم يجب جعله محددًا للموضوع بالبرهان المتقدم سابقاً.
 وأما ما أفاده «قدس سره» من الفرق بين صورتي العلم بوجود الحجة
 المعتبرة.

ففيه أن الحجة بوجودها الواقعي غير ناقض بل بوجودها الواصل.
 فالعلم بها مقوم لناقضيتها، فحجية الأمارات واقعةً بعضاً أو كلاً لا أثر لها بل
 للعلم بها، وبحسب الوجود العلمي الإجمالي دائماً لا تميز لها، وتميزها الواقعي لا
 يوجب تميزها من حيث وجودها العلمي حتى يتفاوت الحال من حيث حجيتها
 كلاً أو بعضاً بحسب الواقع، بل العلم الإجمالي بالحجة والعلم الإجمالي بارتفاع
 الحالة السابقة على حد سواء، خصوصاً إذا كانت الحجية بمعنى جعل الحكم
 المائل فان العلم بالحجة ليس إلا العلم بخلاف المتيقن سابقاً.

١٣٩ - قوله «قسده»: ولا ما هو من أطراف العلم به على خلافه

فافهم... الخ^(١).

نعم هو كذلك إلا في الخبر الثاني الراجح، فانه من أطراف العلم بالطريق
 على خلاف الاستصحاب المثبت، لكنه حيث لا يلزم من إجراء الأصل إذن في
 المخالفة العملية، فلا مانع ثبوتاً، وحيث لا حجة ولو إجمالاً على خلاف المجرى
 كما قدمنا بيانه، فلا مانع منه إثباتاً، ولعله أشار (رحمه الله) إليه بقوله فافهم.

١٤٠ - قوله «قسده»: بسبب العلم به... الخ^(٢).

فيه مسامحة، إذ العلم بالانتقاض لا يكون سبباً للعلم به.

(١) كفاية الأصول / ٣١٧.

(٢) كفاية الأصول / ٣١٨.

والصحيح أن يقال للعلم بالانتقاض، أو بقيام أمانة معتبرة عليه في بعض أطرافه.

١٤١ - قوله «قده»: وثانياً لو سلم أن قضيتته لزوم التنزل... الخ^(١).

ينبغي تقديم مقدمة نافعة للمقام وهي أن الوجوه المتصورة في مقام جعل الأحكام على أقسام:

أحدها: أن لا يكون قبل العلم أو الظن بالحكم حكم مجعول، وإنما يحدث بالعلم به أو بالظن به بجعل الحكم على طبق العلم به أو الظن به.

والمعروف فيه أنه محال لاستلزامه الدور نظراً إلى توقف العلم أو الظن بالحكم على الحكم وتوقف الحكم على العلم به أو الظن به.

وقد مر في^(٢) مباحث القطع أنه لا دور أصلاً بل يستلزم الخلف من تأخر المتقدم بالطبع وتقدم المتأخر بالطبع.

وقد ذكرنا هناك عدم لزوم هذا المحذور أيضاً ببيان برهاني في الجميع فراجع.

ثانيها: أن لا يكون لكل واقعة حكم مجعول خاص، بل جعل أحكاماً كثيرة قبلاً بعدد الظنون والآراء لا مترتبة عليها، فكلها أحكام واقعية، وإن كان لو لم تكن تلك الآراء لم يجعل للواقعة حكم، لكنها لما كانت محفوظة في علمه تعالى جعلت على طبق مؤدياتها أحكام في الواقع، لا أنها أحكام أخر زيادة على الأحكام الواقعية.

وهذا هو الذي يقال بالإجماع وتواتر الأخبار على خلافه. والدور المتقدم لو كان صحيحاً لجرى في هذا القسم أيضاً، لأن تلك

(١) كفاية الأصول / ٣١٨.

(٢) في التعليقة ٢٧ و ٤٦.

الأحكام وإن كانت قبل الآراء قبلية بالزّمان، لكنها بعدها بالطبع وبالعلية، إذ المفروض أنه لولا تلك الآراء والظنون لم يجعل تلك الأحكام، فلتلك الآراء نحو من الشرطية لثبوتها قبلاً.

مع أنها لمكان تعليقاتها متأخرة عن تلك الأحكام، خصوصاً إذا كانت تلك الأحكام المجعولة مترتبة على ظن المجتهد بها نحو القضية الحقيقية، فإن محذور توقف الحكم على موضوعه وتوقف الموضوع على حكمه جار فيه أيضاً. بل لا يبقى حينئذ فرق بينه وبين القسم الأول إلا بكون الجعل هنا بنحو القضية الحقيقية، والجعل هناك بنحو القضية الخارجية، وهو كذلك لفرض عدم الحكم هناك رأساً وحدوثه بالعلم والظن به، فتوقف الحكم هناك على العلم به توقف المشروط على شرطه، وتوقفه هنا توقف العارض على معروضه، فتدبر جيداً.

ثالثها: أن يكون لتلك الأحكام ثبوت واقعي للوقائع من دون توقف لأصلها على العلم والظن بوجه أصلاً، إلا أن فعليتها منوطة بقيام الطريق عليها، وهو على قسمين: أحدهما أن يكون تلك الأحكام مصروفة إلى مؤديات الطرق بحيث لو قام طريق على خلافه لسقط الحكم الفعلي من أصله.

فالفرق بينه وبين القسم الثاني أن الحكم من الأول لم يجعل على خلاف طريق من الطرق في الأول، وهنا جعل حكم مخالف لما أدى إليه الطريق، لكنه سقط من أصله بقيام الطريق على خلافه، بدعوى أن ما قام عليه الطريق ذو مصلحة غالبية مضادة للمصلحة المتضمنة للحكم الواقعي، وإذا سقطت المصلحة المغلوبة عن التأثير سقط مقتضاها وهو الحكم، فالأول تصويب حدوثاً، وهذا تصويب بقاءً لكنه ليس فيه توهم الدّور.

وهذا أيضاً إذا كان جعل الحكم المخالف بنحو القضية الخارجية، وإلا إذا كان بنحو القضية الحقيقية، فلا محالة يتقيد الحكم الواقعي بها إذا لم يقم على

خلافه طريق، فليس لمن قام عنده طريق مخالف حكم من الأول، فهو تصويب حدوداً لا بقاءً فقط، لفرض عدم المشترك في حقه ليكون مستحيلاً.

ثانيهما: الصرف بنحو التقييد بأن يكون الحكم الواقعي الذي أدى إليه الطريق فعلياً بعبثاً أو زجرياً أو منجزاً بناءً على انفكاك مرتبة البعث والزجر عن التَّجَزُّبِ بحيث إذا لم يقم عليه طريق لا يسقط من أصله، بل لا أثر له عقلاً وشرعاً من حيث الإطاعة والعصيان، فلا تصويب حيث لم يسقط الحكم الواقعي، لكن موضوع الأثر هو الواقع المقيد بقيام الطريق عليه بما هو كذلك لا بما هو واقع.

وعليه فالصَّرف المطلق غير الصرف المقيد، وجامعه مطلق الصرف، والأول تصويب ولا استحالة فيه، والثاني يرد عليه ما يرد على الأول من حيث إن إتيان ما تعلق به القطع يجزي بما هو واقع لا بما هو مؤدى القطع، فقله «قدس سره» إذ الصرف لو لم يكن تصويماً محالاً فلا أقل إلى آخره يراد به الصرف المطلق لا مطلق الصرف، كما يشهد له مقابلته بالتقييد^(١) بقوله «رحمه الله» ومن هنا انقده أن التقييد أيضاً غير شديد إلى آخره.

نعم لا استحالة في الصرف المطلق كما عرفت لوضوح أن الصرف في مرتبة الفعلية بعد جعل الحكم لا بلحاظ أداء الطريق إليه.

ومنه يعلم ما في عبارة المتن من المسامحة حيث قال «قدس سره» إذ الصرف لو لم يكن تصويماً محالاً فلا أقل من كونه مجمعاً على بطلانه إلى آخره، فإن ظاهره أن الصرف المطلق تصويب محال ومع قطع النظر عنه يكفي في بطلانه الإجماع.

(١) هكذا في النسخة المخطوطة بغير خط المصنف قده، وفي المطبوعة: التبعد، تصحيف من (التقييد)

لكن الصحيح: بالتقييد.

مع أنه كما عرفت ليس بمحال حتى يقطع النظر عنه ويكتفي في بطلانه بالإجماع على خلافه، وما هو محال ليس من مقولة الصرف، فانه لا واقع حتى يصرف إلى الطريق.

نعم لو كان التعبير هكذا إذ الصرف ولو لم يكن محالاً لكنه تصويب مجمع على بطلانه لسلم عن هذه الخدشة، كما أن قوله «قدس سره» ضرورة أن الققطع بالواقع إلى آخره وجه آخر لبطلان الصرف، بل لمطلق الصرف فلا بد في مقام التعليل به من العاطف، لسبق تعليل بطلان الصرف بقوله إذ الصرف إلى الآخر^(١)، وليس علة للاجماع كما هو واضح حتى يكون علة للعلة والأمر سهل.

ثم إنه تبين مما ذكرنا أن فعلية الواقع بقيام الطريق على قسمين:

أحدهما: أن يكون قيام الطريق عليه موجباً لفعلية الحكم من قبل الشارع، بحيث يكون تامة اقتضائه من تلقاء الشارع منوطة بقيام الطريق كالواجبات المشروطة بغير قيام الطريق من سائر القيود المعلقة عليها التكاليف، ومثل هذا القيد لا يعقل أن يقوم مقامه شيء، والواقع بها هو غير فعلي من قبل المولى حتى يكون الظن به ذا أثر عقلاً.

ثانيهما: أن يكون الحكم تام الاقتضاء من قبل الشارع وفعلياً من قبله لكن فعلية البعثية والزجرية منوطة عقلاً بنحو من أنحاء الوصول إما عقلاً كالقطع أو شرعاً كالطرق المنصوبة لبلوغ الحكم إلى مرتبة البعث والزجر، وهو أيضاً على قسمين:

أحدهما: الفعلية ذاتاً بأن يكون اعتبار الحجية بمعنى الاحتجاج به على التكليف كما إذا أمر بداعي تنجيز الواقع، فالواقع على تقدير ثبوته يكون بالغا مرتبة البعث والزجر المساوقة لمرتبة التنجز كما مر مراراً.

(١) كذا في النسخة المطبوعة والمخطوطة بغير خط المصنف قده، لكن الصحيح: إلى آخره.

ثانيهما: الفعلية بالعرض بأن يكون اعتبار الحجية بمعنى جعل الحكم المائل على طبق الطريق الموافق، فالحكم المائل حيث إنه بنفسه واصل يكون فعلياً حقيقة، وحيث إنه بلسان أنه الواقع، فينسب الوصول والفعلية إلى الواقع، فيقال: بفعلية الواقع عرضاً.

إذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم أن غرض القائل بالظن بالطريق كصاحب الفصول رحمه الله من كون المكلف به هو العمل على طبق الطريق وتقييد الواقع به ليس بمعنى الصرف المطلق المستلزم للتصويب، ولا الفعلية من تلقاء الشارع بحيث يتم اقتضائه من قبل الشارع بقيام الطريق، كيف وقد فرض في صدر كلامه القطع بأننا مكلفون بأحكام فعلية. بل المراد دخل الطريق في فعلية التكليف بعثاً وزجراً، بحيث يكون له إطاعة وعصيان بأحد الوجهين من الفعلية الذاتية أو العرضية، حيث إن التكليف بالطريق إما بمعنى جعل الحكم المائل أو الانشاء بداعي تنجيز الواقع، ودوران فعلية الواقع مدار الثاني واضح، وكذا مدار الأول، إذا كان الحكم المائل بعنوان إيصال الواقع بالعرض، بحيث لا يكون منبعثاً إلا عن مصلحة الواقع.

وعلى هذين التقديرين فوجه دعوى اختصاص حجية الظن بالظن بالطريق هو أن الواقع الذي لم يبلغ مرتبة البعث والزجر لا أثر له، فالظن به ظن بها لا أثر له، بخلاف الظن بالفعل منه وهو الظن بها قام عليه الطريق المنصوب.

ومنه يتضح الفرق بين قيام الظن بالطريق مقام القطع به وعدم قيام الظن بالواقع مقام القطع به، إذ الظن والقطع على الأول تعلقاً بالحكم الفعلي، فيقوم الظن به مقام القطع به، بخلاف الظن والقطع على الثاني، فإن القطع هو بنفسه موجب لفعلية الواقع ومحقق لموضوع الأثر، والظن بالواقع المقطوع به غير معقول، وبنفس الواقع ظن بها لا أثر له.

والتحقيق أن تقيد فعليّة الواقع وبلوغه مرتبة البعث والزجر بالحمل الشايع بقيام الطريق عليه وإن كان مما لا بد منه عندنا خلافاً لمن يجعل الفعلية بفعلية موضوعه فقط، إلا أن استنتاج هذه النتيجة المهمة متوقف على أمرين. أحدهما: انحلال العلم الإجمالي الكبير، وإلا لكانت التكاليف الواقعية فعلية بوصوها بالعلم الإجمالي، لما مر مراراً أنه لا فرق في الوصول المبلغ للحكم إلى درجة الفعلية بين العلم التفصيلي والإجمالي.

وحينئذ فالظن بالواقع ظن بالحكم الفعلي، كما أن الظن بمؤدى الطريق المنسوب ظن بالحكم الفعلي.

ثانيهما: عدم انحلال العلم الإجمالي الصغير برفع اليد عن الموافقة القطعية كما هو المفروض من عدم وجوب الاحتياط في الطرق، وإلا لو قلنا بانحلاله كما هو مقتضى التحقيق، لاستحالة الانفكاك بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية كان الظن بمؤدى الطريق ظناً بحكم غير فعلي، فيكون كالظن بالواقع، لوضوح أن الحكم الطريقي كالحكم الحقيقي لا بد في فعليته وترتب الأثر المترقب منه من وصوله علماً أو علمياً.

ومع فرض انحلال العلم يكون التكليف الطريقي بلا وصول علمي، فكيف يكون موصلاً للواقع ومبلغاً له إلى مرتبة الفعلية.

أما الأمر الأول، فهو صحيح، لأن قيام الحجة على بعض أطراف العلم الإجمالي بمقدار المعلوم إجمالاً يوجب الانحلال كما حقق في محله.

ولا فرق في وصول الحجة بين العلم التفصيلي بقيامها على بعض الأطراف والعلم الإجمالي بقيامها، كما لا فرق في وصول التكليف الواقعي بين العلمين.

وهذا هو الفارق بين ما نحن فيه وبين ما تقدم في الدليل العقلي على حجية الخبر، حيث إن العلم الإجمالي بصدور أخبار كثيرة ليس علماً إجمالياً

بوجود الحجة الشرعية، بل علم إجمالي بصدور تكاليف واقعية من الإمام عليه السلام ونسبة العلم الإجمالي بكلفة التكاليف ونسبة العلم الإجمالي بخصوص هذه التكاليف على حد سواء، فلا معنى لكون هذا العلم الإجمالي منجزاً لها دون العلم الإجمالي الكبير، فلا يكون العلم الإجمالي الصغير موجباً لانحلال العلم الإجمالي الكبير.

وأما الأمر الثاني، فهو غير صحيح، لما مر من استحالة الانفكاك بين وجوب الموافقة وحرمة المخالفة، فمع عدم وجوب الاحتياط ينحل هذا العلم الإجمالي الصغير، ولا محالة ينحل العلم الإجمالي الكبير من ناحية العلم الإجمالي الصغير، وإن كان ينحل بالوجه المشترك بينهما وهو عدم الانفكاك بين وجوب الموافقة وحرمة المخالفة.

وقد عرفت سابقاً انتهاء الأمر إلى حجية الظن من باب الكشف وسيجيء إن شاء الله تعالى أنه لا فرق حينئذ بين الظن بالواقع والظن بالطريق من حيث كون كل منهما موجباً لفعالية الحكم الواقعي والحكم الطريقي فتدبر جيداً.

وأما ما أفاده شيخنا الأستاذ العلامة «رفع الله مقامه» من وجوه الإيراد، فلا يخلو من نوع من الانتقاد.

فمنها أن الصرف ولو بنحو التقييد غير سديد ضرورة أن القطع بالواقع يجدي في الأجزاء بما هو واقع لا بما هو مؤدى طريق القطع، لما ذكره «قدس سره» سابقاً أن القطع لا تناله يد الجعل من الشارع إثباتاً ونفيّاً حتى يكون على طبق المقطوع حكم شرعي ليكون مدار الامتثال والأجزاء على إثباته بما هو مقطوع به.

والجواب أن مدار الامتثال على البعث والزجر، والقطع والطريق المنصوب حيثية تقييدية للحكم الواقعي، وحيثية تعليلية للبعث والزجر، ولا منافاة بينهما.

فالتقييد في مرتبة لا يتنافى إجزاء المأتي به عن المبعوث إليه بما هو مبعوث إليه من دون قيد، والقطع والطريق المنصوب في هذه المرحلة على حد سواء. فكل منهما مبلغ للحكم الواقعي الى مرتبة الباعثية والزاجرية. فالحكم الواقعي الواصل بما هو مصداق البعث لا أن البعث الواصل بما هو بعث واصل مدار الامتثال والإجزاء، وما هو ضروري هو الثاني دون الأول الذي يقتضي البرهان تقيد الواقع به في صيرورته بعثاً حقيقياً وزجراً جدياً.

ومنها أن الالتزام بالتقييد غير مفيد، فان الظن بالواقع في التكاليف العامة البلوى لا يكاد يتفك عن الظن بأنه مؤدى طريق معتبر، وجه التلازم أن التكاليف العامة البلوى عادة مما قام عليها طريق معتبر من قبل الشارع، كما أن الطرق المتداولة غالباً تؤدي إلى الواقع، وحيث إن الظن بالواقع في أمثال هذه المسائل يستلزم الظن بأنه مؤدى الطريق المعتبر، فلا وجه لقصر حجية الظن على الظن بالطريق.

والجواب أن منشأ التلازم هي الغلبة المزبورة، وهي مفيدة للظن نوعاً لا فعلاً، ونتيجة دليل الانسداد حجية الظن الفعلي لا الظن النوعي. مضافاً إلى أن الظن بالطريق أو بكون الواقع مؤدى الطريق إنما يكون حجة في دائرة العلم الإجمالي، إذ الطريق المنصوب لو لم يصل حكماً وموضوعاً ولو بالعلم الإجمالي لا أثر له في جعل الحكم الواقعي فعلياً.

وعليه، فكما إذا ظننا بحجية طريق حكماً فقط من دون الظن بقيامه على شيء لا أثر له، كذلك إذا ظننا بأن هذا الحكم الواقعي مؤدى طريق معتبر غير واصل، إذ مع فرض وصوله موضوعاً بقيام خبر أو إجماع منقول أو شهرة مثلاً على هذا الحكم المظنون لكان هناك يقين بأنه مؤدى أحد أطراف الطرق المعلومة بالإجمال، فلا يتصور الظن بأنه مؤدى طريق من الطرق المعتبرة إلا بفرض عدم وصوله خارجاً في ضمن ما بأيدينا من الطرق ومعه فلا أثر للظن به، حيث لا أثر

للطريق الغير الواصل موضوعاً كغير الواصل حكماً، فتدبر جيداً.
ومنها أن مقتضى التقييد حجّية الظن بأنه مؤدّى الطريق المعتر وإن لم
يظن تفصيلاً بحجّية طريق من الطرق. وأما الظن بحجّية الطريق، فلا يجدي
في الظن بالمقيد، فإن ذات المقيد إذا لم يكن مظنوناً لا فائدة في الظن بالمقيد فقط،
إلا إذا ظن من الطريق المظنون الحجّية بالواقع ليكون المقيد والمقيد مظنونين،
فمجرد الظن بحجّية الطريق لا يجدي بناءً على التقييد، دون الظن بأنه مؤدّى
الطريق المعتر، والظن بالطريق المتداول وإن كان عادة تؤدّى إلى الواقع، إلا
أن صاحب الفصول لا يفرق بين الظن بالطريق المتداول وغيره.

والجواب أن مقتضى القطع بحجّية الطريق الدخيل في فعلية الواقع بعثاً
أو زجراً ليس القطع بالواقع ولا الظن به، بل الطريق المنجز ينجز الواقع على
تقدير ثبوته، فالقطع بالحجّية يوجب القطع بفعلية الواقع على تقدير ثبوته، والظن
بها يوجب الظن بفعليته على تقدير ثبوته.

ومنه تبين أن التقييد على الوجه الذي ذكرناه، وهو الوجه المعقول في حمل
كلام صاحب الفصول «قدس سره» لا يقتضي الظن بالواقع في صورة القطع
بالحجّية فضلاً عن صورة الظن به، بل الأمر كذلك بناءً على الحجّية بمعنى جعل
الحكم المائل، فإن الحكم المائل إذا كان مجعولاً على أي تقدير، كما هو الحال
بناءً على السببية والموضوعية، فلا محالة يكون القطع بها قطعاً بالحكم المائل،
والظن بها ظناً بالحكم المائل.

وأما بناءً على الطريقة المحضة فلازمه قصر الحكم المائل على صورة
موافقة الطريق للواقع، فلا محالة يكون حاله حال الإنشاء بداعي تنجيز الواقع
لا قطع ولا ظن بفعلية الواقع عرضاً إلا على تقدير ثبوته في الواقع على طبق
مؤدّى الطريق.

ومنها أن نصب الطريق وجعل التكليف الفعلي دائراً مدار قيام الطريق

لا يوجب إلا رجوع العلمين إلى علم واحد وانحلال العلم الإجمالي بالتكاليف الواقعية.

وهذا التقريب أولى مما في المتن من أن نصب الطريق لا يساعد على الصرف والتقييد، لما مر من أن الوجه الوجيه في التقييد ما ذكرنا من دوران وصول التكليف الفعلي من قبل المولى مرتبة البعث والزجر - الذين عليها مدار الاطاعة والعصيان - مدار قيام الطريق المنصوب.

لكنه لا يجدي إلا في الانحلال، وهو إنما يوجب الاختصاص للظن بالطريق إذا كانت حجية الظن من ناحية منجزية العلم الإجمالي بعد عدم اقتضائه للاحتياط مطلقاً كما هو مسلك القوم.

وأما على ما سلكه شيخنا «قدس سره» من سقوط العلم الإجمالي عن التأثير وأن الموجب لرعاية أطراف العلم هو إيجاب الاحتياط شرعاً المستكشف بسبب العلم بالاهتمام، فلا محالة ينتج حجية الظن بقول مطلق، إذ لا اختصاص للعلم بالاهتمام بهذه الطائفة من الأحكام، بل لاهتمام الشارع بأحكامه نصب الطريق إليها، لا أن مؤديات الطرق من أحكامه موارد إهتمامه.

لكنك قد عرفت منا أن إيجاب الاحتياط إذا كان طريقاً بداعي تنجيز الواقع كان حاله حال العلم الإجمالي في محذور التفكيك بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية، وأن مقتضى المقدمة الثالثة وهو عدم جواز إهمال الأحكام هي الجهة الجامعة لوجوب الاحتياط والعمل بالأصول والعمل بالظن أو الشك والوهم، ولا محالة يكون مورد عدم جواز الإهمال ما تعلق به العلم الإجمالي، فمع فرض تضيق دائرته بمؤديات الطرق لا بد من الاحتياط فيها، أو العمل بالظن أو بغيره فيها.

والتحقيق أن تقييد التكاليف الواقعية بما قام عليه الطريق لأجل وصولها به ليلبغ درجة الفعلية ليمتاز الظن بالطريق عن الظن بالواقع من حيث كون

الأول ظناً بالحكم الفعلي دون الثاني. مع أن الحكم الطريقي كالحكم النفسي لا فعلية له إلاً بوصوله، وما هو غير واصل فعلاً لا يكون موصلاً فعلاً.

وبعد فرض سقوط العلم الإجمالي الصغير عن التأثير لم يصل الطريق وصولاً صالحاً لفعلية التكاليف الواقعية، والظن به كالظن بالواقع، وكما يصلح الظن بالحكم الطريقي لفعلية الواقع باعتباره شرعاً من باب الكشف، كذلك الظن بالحكم النفسي، فلا موجب للاختصاص بالأول بعد عدم الموجب لتضييق دائرة المعلوم بالإجمال، فتدبر جيداً.

ثم إنه في قبال ما أفاده شيخنا «قدس سره» من التعميم بلحاظ الانحلال تقريب آخر للتعميم مبنياً على عدم الانحلال عن بعض أجلة العصر^(١). محصّله أن العلم الإجمالي إذا قام على بعض أطرافه طريق معتبر شرعاً فأثر الإجمال باق في النفس، وإنما الشارع نزل مؤدّى الطريق منزلة الواقع، فهو بدل عن الواقع شرعاً، فيكون امثاله بدلاً عن امثال الواقع عقلاً، فلا يسقط عقاب الواقع المنجز بسبب العلم إلاً بإتيان الواقع أو بدله، وإلا لو سقط العلم عن التأثير وكان الطريق مخالفاً للواقع لم يستحق عقاباً أصلاً إذا خالف الطريق، إذ الواقع سقط عقابه، ومؤدّى الطريق لا واقع في ضمنه.

وعليه فحيث إن نصب الطريق ليس إلاً جعل البديل للواقع، فالمكلف مخير عقلاً بين الإتيان بالواقع أو ببده علماء أو ظناً عند تعذر العلم.

وقد مر في تضايف ما قدمناه أن الحجية سواء كانت بمعنى جعل الحكم المائل أو بمعنى تنجيز الواقع لا يعقل أن يكون العلم الإجمالي متعلقاً بتكليف فعلي على أيّ تقدير للزوم إجتماع الحكيمين الفعليين في مورد الطريق، ولا يعقل أن يكون منجزاً للحكم على أيّ تقدير، لأنه إذا كان في طرف الطريق كان منجزاً

(١) هو المحقق الحائري قدس سره. درر الفوائد / ٤١١.

به، والمنجز لا يتنجز، فلا محالة ينحل العلم الإجمالي إما حقيقة أو بحسب الأثر.
 وأما حديث جعل البدل، فلا يصح إلا على الموضوعية.
 وأما على الطريقية فلا، إذ بناء على جعل الحكم المائل لا حكم حقيقة
 إلا على تقدير موافقة الطريق، وبناءً على التنجيز لا تنجيز إلا في صورة الموافقة،
 فلا معنى لجعل البدل ولا لتنجز الواقع أصلاً أو بدلاً، وبمجرد كون لسان الدليل
 بعنوان أنه الواقع لا يستاعي البدلية، كما شرحناه مراراً.
 وأما سقوط عقاب الواقع مطلقاً أو بشرط الإتيان بمؤدى الطريق فنقول
 يمكن القول بعدم السقوط إلا بموافقة الطريق، لكنه لا لأجل البدلية، بل لأن
 الحجية متفومة بالمنجزية على تقدير الموافقة والمعدرة على تقدير المخالفة للواقع،
 فان الحجّة بالاعتبار الأول حجة للمولى على عبده، وبالاختبار الثاني حجة
 للعبد على مولاه.

ومن الواضح أن المنجزية والمعدرة وإن كانتا صفتين للطريق، إلا أن
 المنجزية بلحاظ استحقاق العقوبة على المخالفة، والمعدرة بلحاظ موافقة
 الأمانة. فالمولى يحتج على عبده بالطريق في مقام معاقبته على مخالفة ما قام عليه
 الطريق. والعبد يحتج على مولاه بالطريق في مقام موافقته له وتخلفه عن الواقع،
 وإلا فلا معنى لاستناد العبد في دفع العقوبة عن نفسه بتخلف الأمانة، لأنه غير
 معلوم له كي يكون مستنداً له في عدم إتيان الواقع، بل يمكنه الاعتذار بموافقة
 ما قام عليه الطريق وإن كان في الواقع مخالفاً للواقع، وتام الكلام في محلّه.
 ١٤٢ - قوله «قدسه»: ثانيهما ما إختص به بعض المحققين... الخ^(١).

تقريب ما أفاده^(٢) «قدس سره» ببيان أمرين:

(١) كفاية الأصول / ٣١٩.

(٢) هداية المسترشدين، مبحث الإجماع.

أحدهما: أن الذي لا بد منه ولا يحصى عنه في مقام امتثال التكاليف الواقعية هو تحصيل الفراغ عنها في حكم الشارع دون تحصيل الواقع. فتحصيل العلم بالواقع وإن كان موجبا لسقوط عقاب الواقع، إلا أنه ليس بحيث يكون لا بد منه، بل الذي لا بد منه تحصيل الفراغ عنه في حكم الشارع.

وتوضيحه أن المهم عند العقل أولاً إذا كان تحصيل اليقين بفراغ الذمة في نظر المولى، فلا تعين حينئذ لتحصيل العلم بأداء الواقع بالخصوص، كما لا تعين لسلوك الطريق المقرّر من الشارع بالخصوص، بل هما فردان للواجب عقلاً، وهو تحصيل اليقين بالفراغ في نظر الشارع، فالأول مفرغ في نظره العمومي المشترك مع غيره، والثاني مفرغ في نظره الخصوصي.

ويمكن أن يريد «قدس سره» تعين سلوك الطريق المقرّر بالخصوص كما هو ظاهر تفرغ الذمة في حكمه.

والوجه فيه ما أفاده «قدس سره» من أن تحصيل العلم بالواقع بحيث لا يتطرق إليه بجميع خصوصياته احتمال مدفوع بالأصل نادر الوقوع جداً، كما إذا سمع التكليف من المعصوم عليه السلام شفاهاً بنص صريح لا يحتاج في الاستفادة منه إلى أعمال أصالة الظهور، ولا إلى أعمال أصل في جهة صدوره، ومثله لا يوصف إلا بالامكان، ولعله لم يتفق لأحد، فمثله لا يكون مناطاً للوظيفة العقلية في مرحلة الامتثال، بل باب العلم الذي يدعى انفتاحه في أزمنة حضور النبي ص الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام باب العلم بهذه التكاليف الفعلية التي هي مؤديات الطريق، وإلا فباب العلم بالواقع بجميع خصوصياته مُنسدٌ على العموم، بل على الخصوص من أول الأمر.

وعليه فالانسداد الذي هو محل الكلام ما هو بديل ذلك الانفتاح.

ثانيهما: أن قوله «قدس سره» في حكم المُكَلَّف أي الشارع إماماً متعلق بتفريغ الذمة، وإماماً متعلق بقوله الواجب أولاً، فعلى الأول يراد أن الوظيفة

الفعلية من أول الأمر تحصيل الفراغ بها هو مفرغ في نظر الشارع عموماً أو خصوصاً أو الأخير فقط على التقريبين المتقدمين، أو تحصيل الفراغ بها هو مفرغ غير جعلي وبها هو مفرغ جعلي، إذ الحجية بمعنى المعذرة ليست إلا أن موافقتها مفرغة للذمة ومبرئة لها، فجعل الحجية جعل المفرغية والمبرئية.

والفرق بين هذين الوجهين أنه على الأول ليس من الشارع جعل المفرغية واعتبارها، بل حيث إن الطريق المنسوب غالب الإصابة عنده، فهو مفرغ للذمة في نظره بالخصوص، كما أن العلم طريق في جميع الأنظار ومنها نظر الشارع.

بخلاف الثاني، فإن المفرغية جعلية شرعية. هذا إذا كان قوله في حكمه متعلقاً بتفريغ الذمة.

وعلى الثاني وهو تعلقه بالواجب، فالمراد منه أن الواجب تفريغ الذمة بسلوك الطريق شرعاً، أي الواجب بحكم الشارع هو تفريغ الذمة بسلوك الطريق، فليس بعد نصب الطريق باعتبار وصول الواقع به حكم مولوي من الشارع، إلا الأمر بتفريغ الذمة عن الواقع بسلوكه، فقوله مثلاً: «عمل بالطريق يستلزم فراغ ذمتك عن الواقع».

وهذا المعنى وإن لم يكن مراد المحقق «قدس سره»، بل مراده «قدس سره» أحد الوجهين الذين يجمعهما تعلق قوله عليه السلام في حكمه بتفريغ الذمة والوجوب المتعلق بتفريغ الذمة حينئذ هو الوجوب الفعلي، إلا أن الغرض من إبداء هذا الاحتمال أنه لا يرد عليه بناءً على إرادته ما أورد عليه من أن الأمر بالتفريغ عقلي إرشادي، كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ما ذكرناه، فاعلم أن الوظيفة الأولية سواء كانت تحصيل العلم بالفراغ بالمفرغ الأعم من الواقعي والجعلي، أو خصوص المفرغ الجعلي لا تصل النوبة بعد انسداد باب العلم بالفراغ، إلا إلى خصوص الظن بالمفرغ الجعلي،

دون الظن بالواقع أو الأعم من الواقع والطريق:

أما على الأول. فلأن أداء الواقع بما هو واقع لا أثر له عند العقل، بل الأثر لأدائه في ظرف وجدان العقل، فالمفرغ هو أداء الواقع المعلوم، حتى يكون مفرغاً في وجدان العقل.

فليس الظن بأداء الواقع ظناً بما هو مفرغ في جميع الأنظار، ولا ظناً بما هو مفرغ في نظر الشارع أو باعتبار الشارع.

بخلاف الظن بالطريق، فإنه يوجب الظن بالفراغ بما هو مفرغ في نظر الشارع أو بحسب اعتباره.

وأما على الثاني، فالأمر أوضح لأن الوظيفة الأولية كانت تحصيل العلم بالفراغ في نظر الشارع أو في اعتباره بالخصوص، فلا يتنزل إلا إلى الظن بما كان العلم به علماً بالفراغ منه. وهذا ما يمكن أن يوجه به كلامه «رفع مقامه».

ومما ذكرنا يظهر إندفاع ما أورده شيخنا الأستاذ «قدس سره» من عدم كون تفرغ الذمة بحكم الشارع مولوياً بل بحكم العقل إرشاداً.

وجه الاندفاع أن هذا المعنى راجع إلى جعل الحجية بمعنى المنجزية تارة والمعدرة أخرى، وهو جعلي مولوي، لا عقلي إرشادي.

وأوضح اندفاعاً منه ما أورده ثانياً من تسليم الحكم المولوي والتسوية بين الظن بالواقع والظن بالطريق في حصول الظن بالفراغ بحكم الشارع بدعوى أن الاستلزام المزبور بملاحظة أن النصب يستلزم الحكم بالفراغ، والتكليف بالواقع أيضاً يستلزمه، ضرورة أن الإتيان بما كلف به واقعاً يلزمه حكم المولى بالفراغ، وإلا لزم عدم إجزاء الأمر الواقعي، وهو واضح البطلان، كما أوضحه في تعليقه على الكتاب^(١).

(١) حيث علق على قوله قلت: الظن بالواقع أيضاً يستلزم الظن بحكمه بالتفرغ، فقال: وذلك لضرورة الملازمة بين الإتيان بما كلف به واقعاً وحكمه بالفراغ إلى آخره فراجع.

وأنت خير بأن جعل الحجية جعل المبرئية والمعدرة مولوياً، بخلاف جعل التكليف بالصلاة، فإنه ليس إلا بإيجاب الصلاة مولوياً، ولا يعقل أن يكون هذا الجعل جعل المعدرة والمفرغية، ولا جعل تبعية لهذا الجعل، إذ جعل المعدر والمفرغ عن الواقع فرع ثبوت الواقع، فلا معنى لجعله بجعل الواقع، بخلاف جعل المفرغ بلسان صدق العادل بعد ثبوت التكليف الواقعي.

نعم الحكم بالفراغ بالمعنى الآخر بأن يكون الإتيان بالواقع مجزياً في نظر الشارع وغيره لا ريب فيه. لكنه ليس من مقولة الحكم لا إرشادياً ولا مولوياً. هذا بناءً على ما هو التحقيق في تقريب ما أفاده شيخ المحققين^(١) «رحمه الله» من كون الحكم بالمفرغية عبارة عن جعل المفرغية بموافقة الطريق لا عبارة عن الحكم بالتفريغ والأمر بتحصيله كما يساعده عباراته وهو الذي فهمه من كلامه «رحمه الله» شيخنا العلامة «رفع الله مقامه» ولذا حكم بأن الحكم بتفريغ الذمة عقلي إرشادي وهو كما أفاده.

إلا أنه بعد تسليم المولية أيضاً لا مجال للتسوية بين الظنين بدعوى أن هذا الحكم لازم التكليف الحقيقي والطريقي، بتقريب أنه لا فرق في نظر الشارع من حيث إطاعة أمره الواقعي وأمره الظاهري، فإذا كان له حكم مولوي بالتفريغ كان له في المقامين، وإلا فلا.

والوجه في عدم التسوية أنه ليس الحكم بالتفريغ اللازم للأمر بالطريق الحكم بامتنال هذا الأمر الظاهري لتلا يكون فرق بين الأمرين.

بل هو الحكم بتفريغ الذمة عن الواقع بموافقة الطريق، فالأمر بالعمل بالطريق بالمطابقة أمر بالالتزام بتفريغ الذمة عن الواقع بسلوك الطريق وهذا غير الأمر بامتنال التكاليف ليكون إرشادياً أو لازماً لكل أمر واقعياً كان أو

(١) وهو الشيخ محمد تقي صاحب هداية المسترشدين قدس سره.

ظاهرياً.

والتحقيق أن الظن بالطريق وإن كان يختص بالظن بالفراغ في حكم الشارع بكل واحد من محتملات الحكم بالفراغ، فهو: من حيث جعل الحجية ظن بالمعذرية، والخروج عن عهدة الواقع بموافقة الطريق.

ومن حيث انطباق عنوان التفريغ المأمور به شرعاً يكون العمل به مفرغاً تسرعاً.

ومن حيث كون الطريق المنسوب مؤدياً إلى الواقع في نظر الشارع يكون سلوكه مفرغاً للذمة في نظر الشارع.

إلا أن هذا الفرق غير فارق، وهذا الاختصاص غير مخصص للحجية الفعلية بالظن بالطريق دون الظن بالواقع.

أما بناءً على الوجه الأول وهو كون الظن بالحجية ظناً بالمعذرية والمبرئية، فقد مرّ في الحاشية السابقة^(١) أن الطريق بوجوده الواقعي لا يكون منجزاً ولا معذراً، والحجة الواقعية ما لم تكن واصله لا تتصف بفعالية المنجزية والمعذرية، فالظن بالحجية ليس ظناً بالمنجزية والمعذرية فعلاً حتى يكون ظناً بالمفرغية شرعاً.

فمجرد كون متعلق أحد الظنين مفرغاً جعلياً مع عدم كونه فعلياً لا يجدي، إذ الحكم الطريقي كالحكم الواقعي غير فعلي مع عدم الوصول.

ومع العلم الإجمالي بوجود طرق واقية واصله بأطرافها كما ادّعاها صاحب الفصول، وإن كان الظن بها ظناً بالمفرغ بالحمل الشائع. إلا أن الكلام في بقائه على حاله بعدم انحلاله وإلا لعاد المحذور، كما أنه إنما يمتاز عن الظن بالحكم

(١) حيث قال في التعليقة ١٤٦ إذ الطريق المنسوب لو لم يصل ولو بالعلم الإجمالي لا أثر له في

الواقعي إذا انحل العلم الإجمالي الكبير وإلا لكان الظن بالتكاليف الواقعة ظناً بالتكاليف الفعلية المنجزة.

وبالجمله مع عدم فرض العلم الإجمالي بالطرق الوافية بأيدينا لا أثر للمفرغية الجعلية، ومع فرضه يكون حاله حال ما أفاده صاحب الفصول نقضاً وإبراماً، فراجع.

وأما بناءً على الوجه الثاني وهو كون الظن بالطريق ظناً بالأمر بتفريغ الذمة عن الواقع بموافقة الطريق، فهو لا يوجب إلا كون العلم بالطريق معنوياً بعنوان التفريغ للأمور به شرعاً دون العلم بالظن بالواقع، فانه غير معنون بعنوان التفريغ للأمور به شرعاً.

ومن الواضح أن هذا العنوان إذا لم يكن متمماً لانتضاء الحكم الواقعي من قبل الشارع لا يجدي شيئاً، إذ لو كان متمماً لانتضاء الحكم لكان الظن به ظناً بالحكم الفعلي دون الظن بالواقع لفرض توقف تمامية اقتضائه على قيام الطريق الموجب لتامية اقتضائه.

لكنه خلف لفرض فعلية الحكم من قبل الشارع، وبعد فرض فعلية الحكم وعدم دخل هذا العنوان فيها فوجود هذا العنوان وعدمه على حد سواء، لأنه إنما يتوهم الفرق بين وجوده وعدمه فيما لو كان العمل بالطريق معنوياً حقيقة بالتفريغ لا عنواناً.

وقد عرفت أن تحقق التفريغ موقوف على وصول المفرغ حقيقة وأن وجوده الواقعي الغير الواصل سواء لوحظ عنواناً للعمل أم لا غير مفيد أصلاً.

مضافاً إلى أن وجوده العنواني إذا كان مجدياً فوجوده العنواني غير متقوم بأمره، لأن المفروض الأمر بالتفريغ، لا الأمر بالتفريغ للأمور به، والعمل بالطريق واسطة في التفريغ، لا حثيية تقييدية له، لأن الغاية المقصودة تفريغ الذمة عن الواقع الذي قد اشتغلت به الذمة، وعنوان التفريغ منطبق على إتيان

الواقع أيضاً، وإن لم يكن على الفرض مأموراً به بهذا الأمر الذي هو لازم الأمر بالطريق.

ومنه تبين الجواب بناءً على الوجه الثالث وهو كون العمل بالطريق تفريراً للذمة عن الواقع في نظر الشارع، فإن العمل بالظن بالواقع وإن لم يكن تفريراً للذمة في نظر الشارع بالخصوص، لعدم العلم بطريقته ولا الظن بها في نظر الشارع إلا أن الواقع متساوي النسبة إلى الشارع وغيره، فإتيانه يوجب الظن بالفراغ في نظر الشارع وغيره، دون العمل بما ظن طريقته، فإنه يوجب الظن بالفراغ في نظر الشارع فقط، وهذا لا يوجب الاختصاص.

تنبه ذكر بعض الأجلة^(١) «رحمه الله» في شرح كلام والده المحقق «قدس سره» أن غرضه حجية الظن بالطريق الفعلي دون الطريق الواقعي وأن الحجية هو الظن بالبراءة الظاهرية دون الواقعية بتقريب أن الظن بالبراءة الفعلية الظاهرية لا يكون إلا إذا كانت جميع مقدماته ظنية أو بعضها قطعية، دون ما إذا كان بعضها غير ظنية أو مقطوعة العدم، فإن النتيجة تابعة لأخس المقدمات.

فالظن بالواقع أو بالطريق الواقعي الذي لا دليل ظني على اعتبارها أو كان الدليل على عدم اعتبارها كالحاصل من القياس خارجان موضوعاً وإن حصل منها الظن بالبراءة الواقعية أو بالطريقة والحجبة الواقعية.

بخلاف الطريق الذي قام دليل ظني على اعتباره، فإنه يوجب الظن بالبراءة الفعلية الظاهرية، ولا يعقل أن يجامع الشك في الحجية الظاهرية فضلاً عن القطع بعدمها.

(١) وهو المحقق الشيخ محمد باقر ابن المصنف صاحب الحاشية على المعالم وقد ذكره في شرح مبحث الانسداد من كتاب والده هداية المسترشدين وهو مطبوع منضماً على الكتاب المزبور في بعض طبعاته.

وفيه أن الغرض: إن كان حجية الظن المظنون الاعتبار، وتقديمه مع وفائه بمعظم الفقه على الظن المشكوك الاعتبار، فهو صحيح.

إلا أنه تفصيل بين أنحاء الظن بالواقع وبالطريق، لا تفصيل بين نوعين من الظن وهما الظن بالواقع والظن بالطريق، مع أنه خلاف ظاهر كلام والده العلامة «قدس سره» في جملة من الموارد، حيث ذكر أن الظن بالطريق حجة سواء أفاد الظن بالواقع أم لا.

وإن كان الغرض حجية الطريق المظنون الاعتبار في قبالة الظن بالواقع الذي هو تارة مشكوك الاعتبار وأخرى مقطوع العدم.

ففيه أن نتيجة دليل الانسداد حجية الظن الفعلي دون المفيد له نوعاً، فالطريق المظنون الاعتبار بلحاظ نفسه غير داخل في نتيجة دليل الانسداد، فلا دوران بين الطريق المظنون الاعتبار والظن بالواقع ليقدم الأول على الثاني، فتدبر.

وإن كان الغرض حجية الظن بالاعتبار في قبالة الظن بالواقع، فهو عين ما فهمه الجماعة من كلام المحقق «قدس سره» وبسطنا القول فيه، وليس الظن بالاعتبار بنفسه مظنون الاعتبار ليقدم على الظن بالواقع.

وما أفاده من أن الظن بالاعتبار الفعلي لا يجامع الشك في الاعتبار بل لا بد من أن ينتهي إلى مقدمات ظنية أو بعضها قطعية صحيح.

إلا أن المناط لو كان ذلك لما تحقق له موضوع أصلاً لاستحالة انتهائه إلى الظن بالاعتبار، بل لا بد من أن ينتهي إلى القطع بالاعتبار أو الشك فيه، إذ ليس على كل أمانة أمانة أخرى مظنونة الاعتبار، بل الغرض من الدليل المفيد للظن بالاعتبار في قبالة الشك فيه ما كان بلحاظ نفسه مفيداً للظن باعتباره واقعاً، وإن كان بنفسه مشكوك الاعتبار.

١٤٣ - قوله «قده» : قلت: الظن بالواقع أيضاً يستلزم الظن

بحكمه بالتفريغ... الخ^(١).

هكذا في النسخة المصححة بخطه الشريف «قدس سره» اللطيف بيانه أن الظن الفعلي بالفراغ لا يجامع القطع الفعلي بعدمه ولكنه يجامع القطع بعدمه على تقدير التخلف، وليس معنى عدم الحجية عدم الإصابة واقعاً، بل عدم المعذرة عند الخطأ.

نعم هذا الجواب بناءً على مسلك المحقق غير وجيه، فإن الظن القياسي ظنٌ بالفراغ واقعاً لا بالفراغ في حكمه بجميع احتمالاته.

بل الوجه في رده أنه لا يجب تحصيل الظن بالفراغ في حكمه، وإلا فمن الواضح أن الظن بالواقع من القياس ليس ظناً بالمعذر الجعلي، ولا بالمعذر في نظر الشارع با هو، وإن كان ظناً بالفراغ عن الواقع الذي يتساوى نسبه إلى الشارع وغيره كما عرفت مفصلاً.

وأما كون موافقة الظن القياسي تجريباً، فبملاحظة أن مخالفة النهي الطريقي كمخالفة الأمر الطريقي معنونة بعنوان التجري، وإن أصاب الظن في الأول وأخطأ في الثاني.

١٤٤ - قوله «قده» : لا يخفى عدم مساعدة مقدمات

الانسداد... الخ^(٢).

قد ذكرنا في ذيل المقدمة الخامسة بعض ما يتعلّق بالمقام ونزيدك هنا أن العلم الإجمالي بالأحكام إن كان منجزاً لها أو كان إيجاب الاحتياط الطريقي الذي هو بداعي تنجيز الواقعات - بمقدار لا يتحقق معه مخالفة قطعية - منجزاً

(١) كفاية الأصول / ٣٢٠.

(٢) كفاية الأصول / ٣٢١.

لها بذلك المقدار، فبقيّة المقدمات يوجب تضيق دائرة الأحكام المنجزة إلى أن تنحصر في المظنونات، فحينئذ لا يبقى مجال للتصرف المولوي من قبل الشارع، فإنه إما يتصرف بجعل الداعي بعثاً أو زجراً أو بالإلشاء بداعي تنجيز واقعيّاته. والمفروض بلوغ واقعيّاته بسبب العلم الإجمالي أو بإيجاب الاحتياط الطريقي مرتبة الباعثية والزاجرية والتنجز. فجعل الداعي وجعل المنجز مع فرض حصول الداعي والتنجز تحصيل الحاصل، وجعل داعيين لموضوع واحد أو منجزين لموضوع واحد من قبيل إجتماع المثلين، وهو مستحيل على المشهور.

وحينئذ لم يبق إلا حكم العقل بلزوم الإطاعة الظنيّة، ومرجه كما في الإطاعة العلميّة إلى الإذعان باستحقاق العقاب على مخالفة التكليف المنجز. وليس للشارع تصرف مولوي هنا لا من حيث الأمر والنهي، ولا من حيث جعل العقاب:

أما الأول، فواضح، إذ المواخذة واستحقاق العقاب في نفسها غير قابلين لتعلق الأمر والنهي، فإن الثاني ليس من الأفعال، والأول فعل الشارع، وكلاهما مما لا يعقل تعلق التكليف به. وأما الثاني، فلما تسالموا عليه من أن الحكم باستحقاق العقاب من العقل، كما مر الكلام فيه وسيجيء إن شاء الله تعالى.

وعلى فرض كون استحقاق العقاب بجعل الشارع، فهو غير مختص بالمقام ليكون فارقاً بين الكشف والحكومة. بل مخالفة التكليف الذي قامت عليه حجة شرعية أو عقلية توجب استحقاق العقاب شرعاً.

هذا كله إن قلنا: بمنجزية العلم الإجمالي أو بإيجاب الاحتياط الطريقي وتضييق دائرة الواقعيّات المنجزة وحصرها في المظنونات. وحينئذ فالفرق بين تبعيض الاحتياط في خصوص المظنونات، وحجية

الظن على الحكومة بالاعتبار. فان القائل بالتبعيض يعمل بالظن رعاية للاحتياط اللازم بهذا المقدار. والقائل بحجية الظن يعمل به من باب كفاية الامتثال الظني بعد التنزل عن الامتثال العلمي للواقعيات المنجزة. وإن كان لازم كلا القولين سقوط الواقعيّات عن التّجزّي في غير دائرة المظنونّات.

وأما إن قلنا: بسقوط العلم الإجمالي عن التأثير كلىة - بعد عدم رعاية الموافقة القطعية، لما مر مراراً من عدم إمكان التفكيك بين حرمة المخالفة القطعية بسبب العلم الإجمالي المؤثر، ووجوب الموافقة القطعية، وقلنا: بعدم إمكان إيجاب الاحتياط الطريقي بداعي تنجيز الواقع لعين ذلك المحذور، كما قدمناه^(١) - فلا محالة لا منجز للواقعيّات المعلومة بالإجمال بالعلم الغير المنجز لها على الفرض.

والعلم بعدم جواز ترك امتثال الأحكام بالمرّة المعلوم بالإجماع والضرورة غير صالح في نفسه لتنجيزها فان هذا العلم كالعلم الإجمالي وإيجاب الاحتياط الطريقي من حيث لزوم المحذور من تنجيزه للواقعيّات مطلقاً، أو بمقدار المخالفة القطعية، وليس متعلقاً بأحكام أُخر غير تلك الأحكام على الفرض.

ولا معنى للعلم بعدم جواز ترك الامتثال بمعنى استحقاق العقاب على مخالفتها من دون مبلغ لها إلى مرتبة البعث والزجر والتّجزّي.

نعم هو صالح للكشف عن تنجّزها بمنجّر شرعي أو عقلي في مقدار منها.

ولذا ذكرنا سابقاً أن معنى المقدمة الثالثة المتكفلة لعدم جواز ترك الامتثال بالمرّة هو العلم بالجهة الجامعة المنتزعة من وجوب الاحتياط كلىة، ومن العمل على طبق الأصول الموردية، ومن العمل على طبق المشكوكات والموهومات، ومن العمل على طبق المظنونّات، بمعنى أن الشارع جعل أحكامه

فعلية منجزة بأحد الوجوه، فأبطلنا الأول والثاني بمقتضى المقدمة الرابعة، وأبطلنا الثالث بمقتضى المقدمة الخامسة، فبقي الرابع، فهو الحجة شرعاً.

فيعلم أن الشارع جعل الاحتمال الراجح مبلّغاً لأحكامه الواقعية إلى مرتبة الباعثية والزاجرية والتنجز، لما عرفت في ذيل المقدمة الخامسة أن الظن حيث لا يعقل أن يكون منجزاً عقلاً - إذ لا شأن للعقل إلاّ التعقل، ولا يكون منجزاً عند العقلاء مطلقاً وهو واضح ولا في فرض الانسداد إذ الفرض غير واقع عند العقلاء ليكون لهم بناء عملي على اتباعه حتى يكون تقرير من الشارع ليدل على إمضائه.

وقد مر أن العقلاء ليس لهم حكم كبروي بنحو القضايا الحقيقية حتى يتحقق منهم حكم.

مع أنه على فرضه غير مفيد، إذ لا تقرير إلاّ للعمل لا للإنشاء الكلي الصادر من العقلاء - فلا محالة يكون الاحتمال الراجح منجزاً شرعاً، فتكون مقدمات الانسداد على هذا المبنى كاشفة عن كون الظن منجزاً للواقعيّات التي يتعلّق بها شرعاً.

ومما ذكرنا تبين أنه ليس هنا أمر واحد يقبل الكشف والحكومة إذ القابل لها كون الظن منجزاً عقلاً أو شرعاً، والمفروض على الحكومة ليس كون الظن منجزاً عقلاً ليقال: بجواز اجتزاء الشارع في مقام تنجز واقعيّاته بالظن بحكم العقل بمنجزته، لما عرفت أن الواقعيّات منجزة بسبب العلم الإجمالي أو إيجاب الاحتياط الطريقي، وأنه لم يبق إلا حكم العقل بلزوم الامتثال أي استحقاق العقاب على مخالفة الواقع المنجز في المظنونات، ومثله غير قابل للتصرف الشرعي حتى يستكشف بالمقدمات، فالحجّة بمعنى المنجزية ليست بحكم

العقل، وأثر الحجية وهو استحقاق العقاب على مخالفة التكليف المنجز لا مدخل للشارع فيه.

ومنه يظهر ما في تعبيره «قدس سره» لجواز اجتزائه بما استقل به العقل، فتدبر.

١٤٥ - قوله «قده»: لقاعدة الملازمة ضرورة أنها... الخ^(١).

قد عرفت الوجه فيه.

وأما ما اشتهر من أن الأمر بالإطاعة لو كان مولوياً للزم التسلسل أو التخصيص من غير مخصص.

فإنه مندفع بأن الأمر بالإطاعة لو كان بنحو القضية الطبيعية لأمكن أن يعم نفسه.

مع أنه لا محذور هنا من وجود أوامر غير متناهية، لأن محذور التسلسل حقيقة لا يتحقق إلا إذا كان بين الأمور الغير المتناهية ترتب عليّ ومعلويّ، وليس كذلك لا بين الأوامر ولا بين الاطاعات والمواقفات الغير المتناهية.

أما الثانية، فلأن عنوان الموافقة وإن كان ينتزع من الصلاة الخارجيّة بالنسبة إلى الصلاة العنوانيّة التي تعلق بها الأمر بلحاظ موافقة العنوان والمعنون، فكذلك من الموافق بالحمل الشايح ينتزع عنوان الموافقة لعنوانه، لموافقة أيّ عنوان كان لمعنونه، وهكذا إلى ما لا يتناهى.

لكنه تسلسل في الأمور الاعتباريّة وينقطع بانقطاع الاعتبار.

وأما الأولى، فلأن الأوامر وإن كانت خارجيّة، لكنه ليس شيء منها معلولاً للآخر بنحو من أنحاء العلوية، وإن كان بين عنوان الأمر ومعنون أمر آخر ترتب طبعي لكون عنوان موافقة الأمر موضوعاً للحكم لكنه ليس بين

الخارجيات منها ترتب عليّ ومعلوليّ.

وذهب الأوامر إلى غير النهاية مع صدورهما ممن هو غير متناه في القوة والقدرة غير ضائر، وليست مقتضية لامتنالات غير متناهية، لأن الاطاعات والموافقات كلها منتزعة من فعل واحد وهي الصلاة الخارجية، فالاستناد إلى التسلسل أو إلى ذهاب الأمر إلى غير النهاية لا وجه له.

ثم إنه لا بأس بعطف عنان القلم إلى بيان حقيقة الأحكام العقلية المتداولة في الكتب الكلامية والأصولية.

فنقول: ومن الله التوفيق - إن القوة العاقلة كما مر مراراً شأنها التعقل، وفعاليتها فعلية العاقلة كما في سائر القوى الظاهرة والباطنة، وليس لها ولا شيء من القوى إلا فعلية ما كانت القوة واجدة له بالقوة، وأنه ليس للعاقلة بعث وزجر وإثبات شيء شيء.

بل شأنها تعقل ما هو ثابت من ناحية غير الجوهر العاقل، وأن تفاوت العقل النظري مع العقل العملي بتفاوت المدركات، من حيث إن المدرك مما ينبغي أن يعلم، أو مما ينبغي أن يؤتى به أو لا يؤتى به فمن المدركات العقلية الداخلة في الأحكام العقلية العملية المأخوذة من بادئ الرأي المشترك بين العقلاء المساءة تارة بالقضايا المشهورة وأخرى بالآراء المحمودة قضية حسن العدل والإحسان وقبح الظلم والعدوان.

وقد بينا في مبحث التجري^(١) من مباحث القطع في كلام مبسوط برهاني أن أمثال هذه القضايا ليست من القضايا البرهانية في نفسها، وإنما في قبالتها. وتزيدك هنا: أن المعتبر عند أهل الميزان في المواد الأولية للقضايا البرهانية المنحصرة تلك المواد في الضروريات الست مطابقتها للواقع ونفس الأمر.

والمعتبر في القضايا المشهورة والآراء المحمودة مطابقتها لما عليه آراء العقلاء، حيث لا واقع لها غير توافق الآراء عليها.

قال: الشيخ الرئيس في الإشارات^(١) ومنها الآراء المسماة بالمحمودة، وربما خصصناها باسم المشهورة، إذ لا عمدة لها إلا الشهرة، وهي آراء لو خلى الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسه -، ولم يؤدّب بقبول قضاياها والاعتراف بها، ولم يمل الاستقراء بظنه القوي إلى حكم لكثرة الجزئيات، ولم يستدع إليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة والخجل والأنفة والحمية وغير ذلك - لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسه، مثل حكمنا أن سلب مال الإنسان قبيح، وأن الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه إلى آخر كلامه.

وعبر عنها أخيراً بأنها من التأديبات الصلاحية، وجعل منها ما تطابق عليه الشرائع الإلهية، ومنها الناشئة عن الخلفيات والانفعالات.

وقال العلامة^(٢) الطوسي «قدس سره» في شرح كلامه ومنها أي المشهورات كونه مشتملاً على مصلحة شاملة للعموم، كقولنا العدل حسن وقد يسمى بعضها بالشرائع الغير المكتوبة، فإن المكتوبة منها ربما يعم الاعتراف بها، وإلى ذلك أشار الشيخ بقوله وما تطابق عليه الشرائع الإلهية.

ومنها كون بعض الأخلاق والانفعالات مقتضية لها، كقولنا الذب عن الحرم واجب، وإيذاء الحيوان لا لغرض قبيح إلى أن قال «رحمه الله» والآراء المحمودة هي ما يقتضيه المصلحة العامة أو الاخلاق الفاضلة إلى آخره.

وسلك هذا المسلك العلامة قطب الدين صاحب المحاكمات فذكر^(٣)

(١) شرح الإشارات للمحقق الطوسي ١: ٢١٩ - ٢٢٠.

(٢) شرح الإشارات ١/ ٢٢١

(٣) شرح الإشارات ١/ ٢٢٠

أيضاً أن هذا القسم من المشهورات من التأديبات التي يكون الصلاح فيها. كقولنا العدل حسن، والظلم قبيح، وما يتطابق عليه الشرائع كقولنا الطاعة واجبة، وإما خلقيات وانفعاليات كقولنا كشف العورة قبيح، ومراعاة الضعفاء محمودة إلى آخره.

وتوضيح ذلك بحيث يكون كالبرهان على صحة ما ذكره هو أن كون العدل والإحسان مشتقاً على مصلحة عامة ينحفظ بها النظام وكون الظلم والعدوان مشتقاً على مفسدة عامة يختل بها النظام - ولذا عم الاعتراف بهما من الجميع - أمر مدرك بحسب تفاوت أفراد الإحسان والاساءة من حيث تعلقها بما يناسب قوة من القوى. وكذا كون كل عاقل محباً لنفسه ولما يرجع إليه وجداني يجده كل إنسان من نفسه. وكذا كون كل مصلحة ملائمة للشخص، وكل مفسدة منافرة له أيضاً وجداني يجده كل إنسان عند مساس المصلحة والمفسدة، فلا محالة يجب الإحسان ويكره الاساءة. وهذا كله من الواقعيّات، ولا نزاع لأحد فيها. إنها النزاع في حسن العدل وقبح الظلم بمعنى صحة المدح على الأول وصحة الذم على الثاني، والمدعى ثبوتها بتوافق آراء العقلاء، لا ثبوتها في الفعل على حد اشتهاه على المصلحة والمفسدة.

ومن الواضح أن اقتضاء الفعل المحبوب والفعل المكروه للمدح والذم على أحد نحوين إمّا بنحو اقتضاء السبب لمسببه والمقتضى لمقتضاه، أو بنحو اقتضاء الغاية لذي الغاية.

فالأول فيما إذا أساء إنسان إلى غيره، فانه بمقتضى ورود ما ينافره عليه وتألمه منه ينقح في نفسه الداعي إلى الانتقام منه والتشفي من الغيظ الحاصل بسببه بذمه وتعقوبته، فالسببية للذم هنا واقعيّة وسلسلة العلل والمعلولات مترتبة واقعاً.

والثاني فيما إذا كان الغرض من الحكم بالمدح والذم حفظ النظام وبقاء

النوع بلحاظ استهال العدل والإحسان على المصلحة العامة، والظلم والعدوان على المفسدة العامة.

فتلك المصلحة العامة تدعُر إلى الحكم بمدح فاعل ما يشتمل عليها، وتلك المفسدة تدعو إلى الحكم بدم فاعل ما يشتمل عليها، فيكون هذا التحسين والتقييح من العقلاء موجِباً لانحفاظ النظام ورا دعاً عن الإخلال به.

وما يناسب الحكم العقلاني الذي يصح نسبه إلى الشارع بما هو رئيس العقلاء هو القسم الثاني، دون الأول الذي لا يناسب الشارع، بل لا يناسب العقلاء بما هم عقلاء، وهو الذي يصح التعبير عنه بالتأديبات الصلاحية، فإن الحكم بالمدح والذم على العدل والظلم موجب لما فيه صلاح العامة، دون المدح والذم المترتب عليهما لداع حيواني، فإنها لا يترتب عليها مصلحة عامة، ولا يندفع بهما مفسدة عامة.

فالاقتضاء بهذا المعنى ليس محل الكلام وثبوتُه وجداني.

والاقتضاء بالمعنى الثاني هو محل الكلام بين الأشاعرة وغيرهم، وثبوتُه منحصر في الوجه المشار إليه مراراً من أن حفظ النظام وبقاء النوع المشترك بين الجميع محبوب للجميع، وخلافه مكروه للجميع، وهو يدعو العقلاء إلى الحكم بمدح فاعل ما فيه المصلحة العامة وذم فاعل ما فيه المفسدة العامة.

وعلى ما ذكرنا فالمراد بأن العدل يستحق عليه المدح والظلم يستحق عليه الذم هو أنها كذلك عند العقلاء وبحسب تطابق آرائهم، لا في نفس الأمر كما صرح به المحقق الطوسي «قدس سره» حيث قال إن المعتبر في الضروريات^(١)

(١) شرح الإيسارت ٢٢١/١ لكن بتغيير يسير بين العبارتين فإن التي في الشرح كما تلي كما أن المعتبر في الواجب قبولها لكونها مطابقة لما عليه الوجود فالمعتبر في المشهورات كون الآراء عليها مطابقة ولم نعتبر على عبارة غيرها في الشرح فراجع.

مطابقتها لما عليه الوجود والمعتبر في هذا القسم من المشهورات كون الآراء عليها مطابقة وقال^(١) في مورد آخر وذلك لأن الحكم إما أن يعتبر فيه المطابقة للخارج أولاً، فإن أعتبر وكان مطابقاً قطعاً، فهو الواجب قبولها، وإلا فهو الوهميات.

وإن لا يعتبر فهو المشهورات إلى آخره.

وعليه، فمن الغريب ما عن المحقق الحكيم السبزواري في شرح الأسماء من دخول هذه القضايا في الضروريات^(٢)، وأنها بديهية، وأن الحكم ببداهتها أيضاً بديهي، وأن جعل الحكماء إياها من المقبولات العامة التي هي مادة الجدل لا يتنافى ذلك، لأن الغرض منه التمثيل للمصلحة أو المفسدة العامتين المعتبر في قبول عموم الناس لا طائفة مخصوصين، وهذا غير مناف لبدهتها، إذ القضية الواحدة يمكن دخولها في اليقينيّات والمقبولات من جهتين، فيمكن اعتبارها في البرهان والجدل باعتبارين بهذه الأحكام من العقل النظري بإعانة من العقل العملي كما لا يضر إعانة الحس في حكم العقل النظري ببداهة المحسوسات. هذا وقد سبقه إلى كل ذلك بعينه المحقق اللاهجي في بعض رسائله الفارسية.

لكنك قد عرفت صراحة كلام الشيخ الرئيس^(٣) والمحقق الطوسي والعلامة قطب الدين صاحب المحاكمات في خلاف ما ذكره، وأنه ليس الغرض بمجرد التمثيل.

وأما دخول القضية الواحدة في الضروريات والمشهورات، فهو صحيح،

(١) شرح الاشارات ١/٢١٣.

(٢) شرح الأسماء الحسنى ١٠٧.

(٣) قبيل هذا فراجع.

لكنه لا في مثل ما نحن فيه.

بل مثاله كالأوليات التي يحكم بها العقل النظري، ويعترف بها الجميع، فمن حيث الأوليّة يقينية برهانية، ومن حيث عموم الاعتراف بها مشهورة بالمعنى الأعم.

قال الشيخ الرئيس في الإشارات^(١) فأما المشهورات فمنها أيضاً هذه الأوليات ونحوها مما يجب قبولها لا من حيث إنه يجب قبولها بل من حيث عموم الاعتراف بها ثم ذكر بعده المشهورات بالمعنى الأخص وقد ذكرنا عين عبارته سابقاً.

وأما تنظير إعانة حكم العقل العملي لحكم العقل النظري بإعانة الحس له.

فالجواب عنه إن أريد بالعقل العملي نفس القوة المدركة، فليس شأنها إلا الإدراك، وثبوت المدرك ليس من ناحية الجوهر العاقل.

وقد عرفت نحو ثبوت^(٢) الحسن والقبح فلا يقاس بثبوت المحسوس في الخارج.

وإن أريد بالعقل العملي نفس المعقولات أي الآراء المحمودة والمقدمات المقبولة، فاطلاق العقل عليها في كتب الكلام شائع، حيث يقولون هذا ما يوجبه العقل أو يرده العقل أي تلك الآراء والمقدمات.

فحينئذ لا شهادة له على شيء، لما عرفت من نحو ثبوت هذه الأمور المعقولة، وأنها ليست من الضروريات بل من غيرها.

ولا يخفى عليك أن عدم كون هذا القسم من المشهورات من الضروريات

(١) شرح الإشارات للمحقق الطوسي ٢١٩/١.

(٢) في نفس هذه التعليقة.

لا يوجب دخولها في المظنونات كيف والمظنونات يقابلها في التقسيم.
بل الفرق بين هذه المشهورات المتوافقة عليها آراء العقلاء والبرهانيات
الضرورية أنها أي الضروريات تفيد تصديقاً جازماً مع المطابقة لما في الواقع، وهو
المعبر عنه بالحق واليقين. بخلاف هذا القسم من المشهورات، فإنها تفيد تصديقاً
جازماً ولا يعتبر مطابقتها لما في الواقع، بل يعتبر مطابقتها لتوافق آراء العقلاء
عليها فافهم ولا تغفل.

ومما ذكرنا في تحرير محل النزاع تعرف أن ثبوت العلاقة اللزومية بين
الأفعال الحسنة والأعمال القبيحة والصور الملائمة والمنافرة في الآخرة كما يكشف
عنها الكشف الصحيح والنص الصريح خارج عن محل النزاع، فإن الكلام في
التحسين والتقييح بمعنى إستحقاق المدح والذم عند العقلاء المشترك بين مولى
الموالي وسائر الموالى.

فالإيراد على الأشاعرة بثبوت العلاقة اللزومية على النهج المزبور عن
المحقق^(١) المذكور خارج عن محل الكلام ومورد النقض والإبرام، وإن كان
صحيحاً في باب إجراء الثواب والعقاب، بل في باب الاستحقاق والافتضاء
بالتأمل أيضاً، لكنه بمعنى آخر من الاستحقاق.

وأما ما عن شيخنا العلامة^(٢) «رفع الله مقامه» في فوائده في تقريب عقلية
الحسن والقبح من أن الأفعال بذواتها أو بخصوصياتها متفاوتة سعة وضيقاً، كلاً
ونقصاناً بالإضافة إلى القوى ومنها القوة العاقلة، فانه يلائمها بعض الأفعال
فيعجبها أو منافرة لها فيغيرها، وأن انبساطها وانقباضها أمر وجداني، وهما
بالضرورة يوجبان صحة المدح والقدح في الفاعل إذا كان مختاراً على تفصيل

(١) شرح الأسماء / ١٠٦.

(٢) التعليقة على الرسائل / ٣٣٩.

ذكره «قدس سره».

فمورد المناقشة من وجهين:

أحدهما ما أفاده «قدس سره» من الالتذاذ والتأم والاستعجاب والاستغراب للقوة العاقلة على حد سائر القوى كيف وهي رئيسها.

وذلك لما مر منا من أن القوة العاقلة لا شأن لها إلا إدراك المعاني الكلية. والتذاذ كل قوة وتألها إنها يكون بإدراك ما يناسب المدرك أو يضاده. مثلا التذاذ الحواس الظاهرة بتكيف الحاسة بالكيفية الملموسة الشهية أو الحلاوة أو الرائحة الطيبة أو النعمة المطربة.

وتألها بعكس ذلك.

كما أن التذاذ القوة المتخيلة بتخيل اللذات الحاصلة أو المرجوة الحصول. وتألها بتخيل أضرارها.

والتذاذ القوة المتوهمة بإدراك الآمال المطلوبة والأمانى المرغوبة. وتألها بإدراك أضرارها.

وأما لذة العاقلة بما هي عاقلة، فبأن يتمثل لها ما يجب تحصيله من الكمالات من أنواع المعارف والمطالب الكلية النافعة في نظام أمور دينه ودنياه، وآخريته.

وتألها بفقدائها مع القدرة على تحصيلها وإهمالها، فان فقد ما هو كمال للقوة العاقلة يؤلمها دون ما هو أجنبي عنها، وإدراك الظلم الكلي والعدل الكلي بتجريدهما عن الخصوصيات ودخولها في المعقولات المرسله إن لم يكن كمالاً للقوة العاقلة لم يكن نقصاً لها حتى يؤلمها.

وبالجملة أفراد الإحسان أو الاساءة خارجاً كل منهما له مساس بقوة من القوى وعند نيله خارجاً يحصل لتلك القوة إنبساط من نيل الإحسان خارجاً أو انقباض من نيل الاساءة، سواء كان مستحقاً لذلك الإحسان أو لتلك الاساءة

أم لا.

وهذا أمر واقعي، ولا دخل له بإدراك القوة العاقلة لكلي الإحسان وكلي الإساءة، فهو نظير نبيل القوة الذوقية للحلو أو المر، وإدراك القوة العاقلة لكلي الحلو والمر، فإن الأول هو الموجب للانبساط والانقباض مما هو حلو أو مر دون الثاني.

وأما إدراك الإحسان الجزئي أو الإساءة الجزئية بقوة الخيال أو الوهم، فمع كونه أجنبياً عن القوة العاقلة بها هي قوة عاقلة ليس تأثيره في الانقباض والانبساط من جهة اشتغالها على مصلحة عامة أو مفسدة عامة. بل يؤثر تصور الإحسان إليه إعجاباً وانبساطاً، وإن لم يستحق إحساناً، وكذا تصور الضرب والشتم يؤثر في انقباضه وتألّمه، وإن كان مستحقاً لهما، وتصور ورودها على الغير وإن كان يؤلمه، لكنه بسبب الرقة وشبهها، لا من جهة كونه ذا مفسدة عامة.

ومنه يظهر أن حمل كلامه «قدس سره» على مطلق الإدراك لتصحيح التأثير في الالتذاذ والتألم لا يجدي شيئاً، ولا يوجب كون الاستعجاب والاستغراب بالملاك الذي هو محل الكلام.

ثانيهما ما أفاده «قدس سره» من أن الملائمة والمنافرة للعقل توجبان بالضرورة صحة المدح والذم.

وذلك لما عرفت من أن دعوى الضرورة لا تصح إلا بالإضافة إلى ما هو خارج عن محل الكلام، وهو تأثيرهما أحياناً في انقذاح الداعي إلى مجازاة الإحسان بجزء الخير، ومجازاة الإساءة بجزء الشر كما مر تفصيله.

وأما دعوى الضرورة بالنسبة إلى حكم العقلاء بصحة المدح والذم، فهي صحيحة، لكنها تؤكد ما ذكرناه، من أنه لا واقعية لها إلا بتوافق آراء العقلاء عليها.

وحيث عرفت حقيقة التحسين والتقيح العقلين.

فاعلم أن المراد بكونها ذاتين أو عرضيين ليس كونها ذاتين بالمعنى المذكور في باب الكليات الخمس ولا كونها ذاتين بالمعنى المسطور في كتاب البرهان كما بينا وجهها في مبحث التجري مفصلاً^(١).

بل بمعنى عدم الحاجة إلى الواسطة في العروض. والحاجة إليها. فمثل العدل والإحسان والظلم والعدوان بنفسهما لا من حيث اندراجها تحت عنوان آخر محكومان بالحسن والقبح. بخلاف الصدق والكذب فانها مع حفظ عنوانها يوصفان بخلافها.

نعم كونها ذاتين لهما بمعنى آخر، وهو أنها لو خليا وطبعها يوصفان بهما. لاندرج الصدق تحت العدل في القول واندرج الكذب تحت الجور في القول. دون غيرها مما لا يتصف بشيء لو خلى ونفسه. فراجع مبحث التجري. وهذا بناءً على كون الحسن والقبح من قبيل الحكم بالإضافة إلى موضوعه واضح، فكيف يعقل أن يكون الحكم المجعول منتزعاً عن مرتبة ذات موضوعه.

وأما بناءً على أنها من الأمور الواقعية، فهما من قبيل العرض الغير المفارق والعرض المفارق والعرض مطلقاً لا يكون ذاتياً لموضوعه كما هو واضح. كما أننا ذكرنا غير مرة أن المراد من العلية والاقضاء هو اقتضاء الموضوع لحكمه بنحو اقتضاء الغاية لذي الغاية، لا بنحو اقتضاء السبب لمسببه.

بداهة أن الحكم لا يترشح من موضوعه، بل السبب الفاعلي له هو الحاكم، وإنما الموضوع لمكان الفائدة المترتبة على وجوده يدعو الحاكم إلى الحكم عليه: فبعض الموضوعات حيث إنه يترتب عليها بنفسها مصلحة عامة أو مفسدة

عامة تدعو العقلاء إلى الحكم بحسنها أو قبحها، ولا محالة لا تتخلف الحكم عن موضوعه التام، فيعبر عنه بالعلية التامة.

وبعضها حيث إنه يترتب عليها المصلحة العامة أو المفسدة العامة لو خليت ونفسها لاندراجها كذلك تحت عنوان محكوم بنفسه بالحسن والقبح، فيعبر عنه بالاقتضاء، لكان اندراجه بلحاظ العوارض تحت عنوان آخر محكوم بصد حكم عنوانه لو خلى ونفسه، وإلا ففي الحقيقة لا علية ولا اقتضاء.

وحيث إن المصلحة العامة قائمة بالعدل والمفسدة العامة قائمة بالظلم، فالصدق بما هو عدل ذو مصلحة عامة، والكذب بما هو جور ذو مفسدة عامة، لا أن الصدق مقتض للمصلحة، واندراجه تحت عنوان العدل شرط لتأثيره فيها، وأن إهلاك المؤمن مانع عن تأثيره في المصلحة العامة، وليست المعنونات بالإضافة إلى عناوينها مقتضيات بالنسبة إلى مقتضياتها، حيث لا جعل ولا تأثير ولا تأثر بينها.

فاتضح أنه لا علية ولا اقتضاء حقيقة في شيء من المراتب، لا من حيث العناوين ومعنوناتهما، ولا من حيث المصالح والمفاسد العامة بالنسبة إلى الصدق والكذب، ولا من حيث العناوين الذاتية والعرضية بالإضافة إلى الحسن والقبح العقليين، فتدبر جيداً.

وبعد ما عرفت حقيقة التحسين والتقبيح العقليين ومعنى كونها ذاتيين أو عرضيين، فلا بأس بالإشارة إلى الملازمة بين حكمي العقل والشرع وبيان المورد القابل للحكم المولوي وعدمه.

فنقول: الكلام في الملازمة: تارة في أن ما حكم به العقل هل يمكن أن يحكم الشارع على خلافه أم لا، وعلى الثاني هل يحكم على طبقه مولوياً أو لا. وأخرى في أن ما حكم به الشارع هل يحكم العقل على وفقه أو لا حكم

أما الأول، فحيث عرفت أن التحسين والتقييح العقليين مما توافقت عليه آراء العقلاء للمصلحة العامة أو للمفسدة العامة، فلا محالة لا يعقل الحكم على خلافه من الشارع، إذ المفروض أنه مما لا يختص به عاقل دون عاقل، وأنه بادي رأي الجميع لعموم مصلحته، والشارع من العقلاء، بل رئيس العقلاء، فهو بما هو عاقل كسائر العقلاء، وإلا لزم الخلف من كونه بادي رأي الجميع، فالعدل بما هو عدل حسن عند جميع العقلاء ومنهم الشارع، والظلم بما هو ظلم قبيح عندهم ومنهم الشارع.

نعم تفاوت الأنظار في كون الفعل الكذائي عدلاً أو ظلماً أمر معقول لا يوجب انتفاض هذه الكلية، ففي موضوعي العدل والظلم لا يعقل الحكم من الشارع بما هو شارع على خلافه، لتنزّه ساحته عن الاقتراحات الغير العقلانية، فلا يعقل مع انحفاظ حيثية العاقلية أن لا يكون حاكماً بما يحكم به العقلاء. وأولى بذلك ما إذا قيل بثبوت استحقاق المدح والذم في الواقع ونفس الأمر، فإن ثبوت شيء في نفس الأمر متساوي النسبة إلى العقلاء وإلى الشارع، ففرض استحقاق الذم والمدح واقعاً وعدم ثبوته عند الشارع متنافيان. وأما ما عن المحقق الحكيم السبزواري^(١) «رحم الله» من أن كل ما هو ممدوح أو مذموم في نفس الأمر، فهو ممدوح أو مذموم عند الله، وإلا لزم جهله بما في نفس الأمر.

فهو إنما يتوجه إذا كان المراد من ثبوتها عند الشارع كثبوتها عقلاً بنحو الثبوت العلمي، فانه الذي يلزم من عدمه جهله تعالى بما في نفس الأمر. وأما إذا كان الغرض من هذا النزاع استحقاق الثواب والعقاب من الشارع بعد حكم العقل باستحقاقها واقعاً فاللازم الفاسد من عدمه هو

(١) شرح الأسماء ص ١٠٧.

الخلف، لأن الاستحقاق المزبور متساوي النسبة إلى الشارع وإلى سائر العقلاء. هذا كله في عدم معقولية الحكم من الشارع على خلاف ما تطابقت عليه آراء العقلاء ومنهم الشارع.

وأما إمكان الحكم المولوي على طبقه، فقد مر مراراً أن التكليف المولوي هو الإنشاء بداعي جعل الداعي، وقد مر أيضاً أن التكليف لا يمكن أن يكون داعياً على أي تقدير، ولكل مكلف عموماً، إلا بلحاظ ما يترتب على موافقته من الثواب وعلى مخالفته من العقاب.

وحيث إن المفروض أن العدل يوجب استحقاق المدح والظلم يوجب استحقاق الذم عند العقلاء ومنهم الشارع، فهو كاف في الدعوة من قبل الشارع بما هو عاقل، ولا مجال لجعل الداعي بعد ثبوت الداعي من قبله، فإن اختلاف حيثية العاقليّة وحيثية الشارعيّة لا يرفع محذور ثبوت داعيين متماثلين مستقلين في الدعوة بالإضافة إلى فعل واحد، لأن الواحد لا يعقل صدوره عن علتين مستقلتين في الدعوة، وإن لم يلزم هنا اشكال تعدّد البعث من حيث اجتماع المثليين، لعدم البعث الجعلي في الأحكام العقلانية.

مع أننا ذكرنا في^(١) محله أن منشاء الاستحالة أيضاً هناك ما ذكرناه هنا،

لعدم التماثل والتضاد في الأحكام التكليفية لوجه تفرده به في محله، فراجع. نعم إذا قلنا: بأن ما تطابقت عليه آراء العقلاء نفس استحقاق المدح والذم دون استحقاق الثواب والعقاب أمكن أن يقال: بأنه لا يدعو على أي تقدير ولكل مكلف لإمكان عدم المبالاة بالمدح والذم فلا بد من البعث والزجر المترتب عليهما الثواب والعقاب فحينئذ للمولوية مجال.

إلا أن المدح والذم الذين يترتب عليها حفظ النظام عند العقلاء ما يعم

(١) نهاية الدراية ١: التعليق ٦٢.

الثواب والعقاب أعنى المجازات بالخير والمجازات بالشر.

ولذا جزم غير واحد من أرباب النزاع في المسألة بأن مدح الشارح ثوابه وذمّه عقابه.

مع وضوح أن ترتب الثواب والعقاب عند الجمهور من الأصوليين بل المتكلمين على موافقة البعث والزجر ومخالفتها بحكم العقلاء لا ينصب الشارع. وليس الوجه فيه إلا أن موافقة التكليف الواصل عدل في العبودية فيستحق المدح والثواب ومخالفته خروج عن زى الرقبة فيكون ظلماً على المولى فيستحق الذم والعقاب وإلا فلا حكم آخر من العقل في باب الثواب والعقاب بالخصوص.

فيعلم منه أن استحقاق المدح عندهم يعم الثواب واستحقاق الذم عندهم يعم العقاب.

فان قلت: غاية ما ذكرت من المحذور المانع عن التكليف المولوي لزوم ثبوت داعيين مستقلين، مع أنه متحقق فيما إذا كان للمكلف داع من قبل نفسه إلى ما يوافق التكليف، أو إلى ما ينافيه، والحال أنه لا شبهة في صحة التكليف التوصلّي إلى من كان له داع في نفسه إلى ما يوافق التكليف، كما لا شبهة في صحة التكليف إلى العاصي الذي له الداعي إلى خلاف التكليف.

قلت: ليس المراد من جعل الداعي جعل ما يدعوا بالفعل حتى يستحيل اجتماع داعيين فعليين لعدم معقولية إنبعاث واحد عن باعثن فعليين، بل المراد جعل الداعي بالإمكان، أي جعل ما يكون داعياً بحيث لو انتقاد العبد، ومكّن المولى من نفسه خرج البعث الإمكانى من حد الإمكان إلى الوجوب، فيتحقق الانبعاث الفعلي وهذا المعنى محفوظ مع وجود الداعي من تلقاء المكلف إلى ما يوافق التكليف، أو إلى ما ينافيه.

بخلاف ما إذا كان الداعي من قبل المولى موجوداً سواء كان بها هو مولى وسيداً أو بها هو عاقل ومرشد، فانه مع وجود الداعي من قبله يستحيل جعل داعٍ آخر، فانه يستحيل مع انقياده لمولاه أن يؤثر البعث مع وجود الداعي من قبل مولاه ولو منه بها هو عاقل.

ولا يعقل التفكيك بين انقياده لمولاه بها هو مولى وبها هو عاقل حتى يبقى مجال لتأثير البعث مولوي وإلا لأمكن أن يتصور في جعل بعين حقيقيين بإمكان انقياده لأحدهما بخصوصه دون الآخر.

مع أن عدم انقياده لبعثٍ خاص لا يصحح بعناً آخر، لأن ملاك صحّة البعث إمكان الداعي بإمكان الانقياد، وهو محفوظ مع عدم فعلية الانقياد. وحينئذ لا يعقل جعل داعٍ بالإمكان بعد وجود داعٍ آخر من قبله بالإمكان حيث لا يمكن خروجها من الإمكان إلى الفعلية الحقيقية، لاستحالة انبعاث واحد من باعثن حقيقيين، فتدبر.

فاتضح من جميع ما ذكرنا أن ما يستقل العقل بحسنه أو قبحه وإن لم يمكن جعل الحكم من الشارع على خلافه، لكنه لا يعقل أن يحكم مولوياً على وفاقه أيضاً، بل يحكم بحسنه أو قبحه على حد سائر العقلاء.

وهذا فيما كان كالظلم والعدل بذاتها محكوماً بالحسن والقبح واضح. وأما فيما كان كالصدق والكذب حسناً أو قبيحاً بالعرض، فالحكم المولوي بالإضافة إلى الصدق والكذب بذاتها أي لو خَلِيَاً وطبعها أو بعنوان معلوم الحسن والقبح عند العقلاء فكذلك، لأن الصدق والكذب من حيث نفسها عدل في القول وجور في القول.

وقد عُرفت حال العدل والجور.

وكذا الصدق المعنون بعنوان اهلاك المؤمن ظلم عليه، والكذب المنجي له إحسان إليه، فحالها حال العدل والظلم.

نعم إذا كان الصدق في مورد معنوياً بما فيه غرض مولوي للشارع يدعوه إلى تحريمه، أو الكذب معنوياً بعنوان فيه غرض مولوي للشارع يدعوه إلى تجويزه، فحيث إنه بذلك العنوان غير معلوم للمكلف بما هو عاقل أمكن للشارع التكليف المولوي على خلاف الحكم العقلي الطبيعي لعدم المناقاة بين الحكم الطبيعي والحكم العقلي، كما لا مانع من المولوية لانه بسبب العنوان الطاري الواقعي لم يتحقق داع من قبل العقل حتى لا يبقى مجال لمولوية الشارع. بقي هنا أمران: أحدهما: أن القضايا المشهورة المتمحضة في الشهرة على أقسام:

منها: ما فيه مصلحة عامة كالعدل حسن والجور قبيح وعبر عنها بالتأديبات الصلاحية.

ومنها: ما ينبعث عن الأخلاق الفاضلة، كالحكم بقبح كشف العورة لانبعاثه عن الحياء، وهو خلق فاضل.

ومنها: ما ينبعث عن رقة أو حمية أو أنفة أو غير ذلك.

واستلزام الحسن والقبح عقلاً للحكم الشرعي بالمعنى المتقدم فيما كان منشئه المصالح العمومية واضح لأن الشارع يرى المصالح العمومية.

وكذا ما ينبعث عن الأخلاق الفاضلة لأن المفروض أنها ملكات فاضلة، والمفروض انبعاث الحكم بالحسن والقبح عنها.

وأما ما ينبعث عن إنفعالات طبيعية من رقة أو حمية أو أنفة أو غير ذلك، فلا موجب لاشتراك الشارع مع العقلاء.

ولذا ترى إن الشارع ربما يحكم لحكمة ومصلحة خاصة بها لا بلاثم الرقة، البشرية كالحكم بجلد الزاني والزانية غير ذات البعل مع كمال التراضي، وكالحكم بجلد شارب الخمر بمقدار لا يوجب السكر فعلاً، أو الحكم بقتل الكافر وسي ذراريه وأشباه ذلك.

تانيهما أن ما ذكرناه إلى هنا إنما هو لعدم استنباع حكم العقل حكم العقل العملي للحكم الشرعي المولي.

وأما استنباع حكم العقل النظري للحكم الشرعي المولوي فمجمّل القول فيه أن مصالح الأحكام الشرعية المولوية التي هي ملاكات تلك الأحكام ومناطاتها لا تندرج تحت ضابط، ولا تجب أن تكون هي بعينها المصالح العمومية المبني عليها حفظ النظام وإبقاء النوع. وعليه فلا سبيل للعقل بها هو إليها.

نعم إن اتفق إدراك مصلحة خاصة لبعض الأحكام بحيث كانت في نظر العقل تامة الاقتضاء، فهل يحكم العقل بحكم الشارع على طبقها أم لا.

والتحقيق أن المصلحة وإن كانت تامة الاقتضاء، إلا أن الغرض من الواجب غير الغرض من الإيجاب، فربما يكون الواجب تام الاقتضاء بحيث لا يتوقف ترتب الغرض منه عليه على أمر آخر، إلا أن الإيجاب فيه مفسدة، فلا يكاد يصدر من الحكيم، والإيجاب إنما يتحقق بتحقق علته التامة من المقتضى الموجود في الواجب الباعث على إيجابه من عدم المانع من إيجابه.

فمجرد إحراز المقتضى لا يكفي في إحراز مقتضاه فعلاً، بل اقتضاء أي بنحو ثبوت المقتضى بثبوت مقتضيه، وهو المعبر عنه بالحكم الاقتضائي في لسان شيخنا العلامة الأستاذ «قدس سره».

لا يقال: هذا في البعث الفعلي بنحو القضية الخارجية وأما في البعث الكلي القضية الحقيقية، فليس في تلك المرحلة مفسدة تنصور في جعل الحكم على موضوعه.

لأننا نقول: حيث إن جعل الحكم الكلي أيضاً بداعي جعل الداعي بحيث يكون فعلياً بوصوله وبفعلية موضوعه، فلا محالة إذا كان فعلية البعث مستتعبة للمفسدة لا يعقل الإنشاء بهذا الداعي إلا متقيداً بها لا يستتبع مفسدة عند فعلية، فتدبر.

وأما إن اتفق إحراز المصلحة وإحراز عدم المفسدة المانعة من البعث،

فر بما يتوهم الحكم بثبوت البعث والزجر المولويين نظراً إلى أن إحراز العلة التامة يستلزم إحراز المعلول.

إلا أنه بناءً على ما قدمناه من أن حقيقة البعث والزجر المولويين هو الإنشاء بداعي جعل الداعي، فمع العلم بالمصلحة الغير المزاخمة بشيء يجب عقلاً تحصيلها، فان ترك تحصيل الغرض اللزومي الذي لا مانع من الالتزام به خروج عن زي الرقية وهو ظلم على المولى، وليس نتيجة البعث وصلاحيته للدعوة إلا باعتبار أن مخالفة البعث الواصل خروج عن زي الرقية وهو ظلم فجعل الداعي مع تحقق الداعي عقلاً لغو.

ولا يلزم منه انفكاك المعلول عن علته التامة، إذ كما أن المفسدة المترتبة على البعث مانعة شرعاً عن فعلية البعث كذلك وجود الداعي مانع عقلاً عن فعليته وإن لم يمنع عن جعل الحكم الكلي البالغ درجة الفعلية عند من لا مانع من فعلية البعث بالنسبة إليه.

فان قلت: فعليه يستحيل البعث والزجر دائماً لأنها يكشفان عن المصلحة الملزمة والمفسدة الملزمة، ومع انكشافهما بنحو العلية التامة لا يعقل صيرورة الإنشاء الكاشف داعياً.

وتوهم الفرق بأن وصول العلة فرع وصول المعلول، فما يتوقف ثبوته على ثبوت شيء لا يعقل أن يكون مانعاً عن ثبوته.

فوع بما حررناه في محله من أن العلم بالعلة ليس علة للعلم بالمعلول، ولا العلم بالمعلول علة للعلم بالعلة بل بينهما التلازم، والعلم باللازمة هو العلة للعلم بأحدهما عند ثبوت الآخر، فهو من قبيل وجود المانع مقارناً لوجود الممنوع لا مترتباً عليه ليستحيل مانعيته.

قلت: أولاً إن المفروض كون الإنشاء الكاشف بعثاً فعلياً، ولذا كشف عن العلة التامة، ففرض مانعية العلة المنكشفة خلف، ففرض مانعيته فرض

عدم صلاحيتها للدعوة، فيلزم من وجوده عدمه.

وثانياً: إنه ليس المانع حقيقة عن البعث بعد البعث أو جعل بعين دفعة أو جعل البعث بعد وجود ما يمكن أن يكون داعياً عقلاً عدم إمكان تعدد ما يمكن أن يكون داعياً لأن مجرد تعددهما يمنع عن تحققهما بوصف الدعوة الفعلية في الخارج امتناعاً بالغير والامتناع الغيري لا ينافي الإمكان الذاتي والوقوعي كما لا يخفى على الخبير.

بل المانع هو أنه مع وجود الداعي مولوياً أو عقلياً يستحيل جعل الداعي لحصول الغرض من جعل الداعي وتحصيل الحاصل محال.

وأما إذا لم يكن هناك داع مولوي ولا عقلي، فلا مانع من جعل الداعي وإن حصل به ما يمكن أن يكون داعياً أيضاً وهو الغرض المنكشف بالبعث قهراً لأن إمكانه غير مانع.

لا يقال: فجعل داعيين متباينين دفعة لا مانع منه.

لأننا نقول: فرق بين جعل الداعي وتحقق الداعي قهراً، فإن الإنشاء بداعي جعل الداعي يترقب منه الفعلية عند انقياد العبد، وفعليتها معاً عند انقياده غير معقول.

بخلاف الإنشاء الواحد الملازم لتحقيق داع آخر قهراً، فإن الداعي الآخر وإن كان يمكن دعوته لكنه غير مجعول ليرتقب منه الدعوة حتى يكون لغواً أو محالاً.

فاتضح الفرق بين صورة إحراز المصلحة الملزمة من طريق البعث وصورة إحرازها من غير طريق الأمر، فإن الثاني يمنع عن جعل الداعي مولوياً دون الأول، فافهم جيداً.

هذا تمام الكلام في الشق الأول من شقي الملازمة.

وأما الثاني وهو أن ما حكم به الشارع هل يحكم على طبقه العقل أم لا،

فمختصر القول فيه أن الحكم الشرعي لا يكشف عن المصلحة والمفسدة إلاّ إجمالاً فلا يعقل الحكم من العقل بحسنه أو قبحه تفصيلاً.

وأما الحكم بحسنه أو قبحه إجمالاً بأن يندرج تحت القضايا المشهورة بقسميها، فلا دليل عليه لأن المصالح والمفاسد التي هي ملاكات الأحكام الشرعية المولوية لا يجب أن يكون من المصالح العمومية التي ينحفظ بها النظام ويبقى بها النوع.

كما أن الأحكام الشرعية غير منبعثة عن انفعالات طبيعية من رقة أو حمية أو أنفة أو غيرها ولا ملاك للحسن والقبح العقليين إلا أحد الأمرين.

نعم العقل يحكم بأن الأحكام الشرعية لم تنبعث إلا عن حكم ومصالح خاصة راجعة إلى المكلفين بها، فالحكم بالعلة لمكان إحراز المعلول أمر والحكم بالحسن والقبح العقلانيين أمر آخر.

هذا هو الحق الذي لا محيص عنه بناءً على ما عرفت من حقيقة الحسن والقبح العقليين، وأن قضيتهما داخله في القضايا المشهورة لا القضايا البرهانية وأن حقيقتها بلحاظ توافق الآراء لا واقعية لها غير ذلك، فتدبره جيداً وإن كان خلاف ظاهر كلمات الأصوليين بل غير واحد من أهل المعقول إلا أن المتبع هو البرهان.

فان قلت: قد اشتهر بين العدلية أن الواجبات الشرعية الطاف في الواجبات العقلية وأن المندوبات الشرعية الطاف في المندوبات العقلية، فيعلم منه أن موارد التكاليف الشرعية واجبات عقلية أو مندوبات عقلية، ولا نغنى بالملازمة إلا ذلك.

قلت: وجوبها العقلي واقعاً ليس إلا بمعنى حكم العقل بوجوبه على تقدير إحراز ما فيه من المصلحة الملزمة.

وعليه فالحكم بوجوب تحصيلها: تارة من حيث اشتغال الفعل على

المصلحة الموافقة لغرض المولى سواء كانت راجعة إلى المولى أو إلى العبد. وأخرى من حيث استماله على نفس المصلحة من دون نظر إلى الموافقة للغرض المولوي.

فإن أريد الأول فهو أجنبي عما نحن فيه، فإن وجوب تحصيلها بملاحظة أن ترك المصلحة الموافقة للغرض اللزومي المولوي خروج عن رِيّ الرَقِيّة كنفس مخالفة التكليف المولوي فهو بعنوان الظلم قبيح عقلاً لا من حيث كونه ذا مصلحة ملزمة أو ذا مفسدة كذلك ويناسب اللطف بمعنى القرب إلى الطاعة فإن البعث حينئذ مقرب إلى موافقة الغرض المولوي.

وإن أريد الثاني فقد عرفت أن المصالح الواقعية وإن صحت عليتها للأحكام المولوية لكنها لا تجب أن تكون من المصالح العمومية الباعثة على تطابق آراء العقلاء على مدح فاعلها وذم تاركها.

نعم هنا وجوب عقلي بمعنى آخر غير التحسين والتقييح العقلانيين، فإن بعض الأعمال حيث إنه يؤثر في كمال النفس وصقالة جوهرها لتجلي المعارف الإلهية التي هي غاية الغايات من خلق الخلق فلا محالة لا يرى العقل بدأً منه فالمراد باللزوم العقلي ليس هو البعث ولا التحسين والتقييح العقلانيين، بل الضرورة العقلية والأبدية الفعلية، وهذا أيضاً أجنبي عما نحن فيه.

ولعله إليه يرجع ما أفاده^(١) السيد العلامة الداماد «قدس سره» في شرح هذه القضية المعروفة من أن الواجبات السمعية الطاف في الواجبات العقلية بملاحظة أن الأعمال البدنية والمناسك الجسدية توجب استعداد النفس لاشراق المعارف الربوبية والعلوم الحقيقية التي هي واجبات عقلية، فالواجبات السمعية تقرب النفس إلى الواجبات العقلية وأن المندوبات السمعية تقرّبها إلى المندوبات

(١) لم نجد فيها عندنا من كتبه ورسائله.

العقلية مستشهداً في ذلك بقوله تعالى في الحديث القدسي: لا يزال العبد يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به.

هذا ما يقتضيه النظر القاصر في استتباع الحكم الشرعي للحكم العقلي إثباتاً ونفيًا.

وأما ما قيل^(١): في نفي الاستلزام من أنه مبني على تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد في متعلقاتها وهي غير مسلمة بل يكفي في حسنها كونها بنفسها ذوات مصالح، فلا كاشفة لها عن مصالح في متعلقاتها لتكون واجبات عقلية مستشهدا لذلك بالأوامر الامتحانية، حيث إنه لا مصلحة في متعلقاتها بل ربما يكون ذوات مفسدة، وبأوامر التقيّة حيث إنه لا مصلحة فيما يوافق المخالفين: وبالأوامر التعبدية حيث إن المصلحة مرتبة على إتيان متعلقاتها بداعي الأمر، فلا مصلحة في ذوات المتعلقات.

فالجواب عنه أما عن أصل المبني فبأن حقيقة الحكم هو الإنشاء المنبعث عن إرادة حتمية أو غير حتمية بداع البعث والتحرك مثلاً فانه الذي يدور عليه الإطاعة والعصيان الموجب لاستحقاق الثواب والعقاب دون الإنشاء بداع آخر كالتعجيز والتسخير والإرشاد وأشباه ذلك.

فنقول: أما الإرادة التشريعية وهو الشوق الأكيد المتعلق بفعل الغير الموجب لجعل الداعي نحوه حيث إن فعل الغير تحت اختياره ولا يمكن تحصيله منه لا بجعل الداعي المنبعث عنه الشوق المحرك للعضلات نحو الفعل، فلا يعقل تعلقها بها لا يرجع منه فائدة إلى جوهر ذات الفاعل أو إلى قوة من قواه، فان طبيعة الشوق سنخ طبيعة لا تتعلّق إلا بها يلائم المشتاق، وليس الشوق من

(١) القائل هو صاحب الفصول قده /٢٣٨ الى ٣٤٠.

الأفعال ذوات المصالح حتى يمكن إيجاده لمصلحة في نفسه.
فتعلق الإرادة بفعل من دون جهة موجبة لها ترجح بلا مرجح لا ترجيح
بلا مرجح، والمفروض انه لا جهة مرجحة للإرادة فيه تعالى شأنه إلا الحكمة
والمصلحة.

وأما الإنشاء بداعي البعث والتحرك فحيث إنه من الأفعال ذوات
المصالح والمفاسد فيمكن أن يوجد لمصلحة في نفسه، ودخل الفعل الخاص المقوم
له في مصلحته غير كون الفعل ذا مصلحة باعثة على الإنشاء بداع البعث فلا
يجري فيه البرهان الجاري في الإرادة.

لكنه أيضا لا يعقل انبعائه عن مصلحة في نفسه من دون مصلحة في الفعل
المبعوث إليه لوجه آخر، وهو أن الغرض الباعث على الإنشاء ربما يكون مقصوداً
بالذات وبالأصالة بحيث لا يكون له ما وراء هذا الغرض الحاصل بالإنشاء
غرض آخر كالإنشاء بداعي الإرشاد فانه بنفس الإنشاء المزبور يحصل إظهار
الرشد والخير العائد إلى المخاطب من دون أن يكون هناك حالة منتظرة،
وكالإنشاء بداعي التعجيز فانه بإنشائه الخاص يُظهرُ عجزه من متعلقه،
وكالإنشاء بداعي التسخير فانه يسخره بنفس إنشائه.

بخلاف الإنشاء بداعي جعل الداعي فان إمكان الدعوة وإن كان غرضاً
قائماً بالإنشاء المزبور، إلا أنه سنخ غرض تبعي يراد منه التسبب إلى إيجاد فعل
الآخر.

ومع عدم الغرض في فعل الغير يستحيل التسبب إلى إيجاده وتحصيله
منه، فالبعث الحقيقي والتحرك الجدي إلى فعل لا يعقل إلا بلحاظ ما في الفعل
من الغرض الموجب لقيام المولى مقام إيجاده التسببي.

وهذا يظهر تبعية الأحكام الشرعية للأغراض المولوية المنحصرة في
المصالح والمفاسد القائمة بمتعلقاتها، وإن قلنا بخلو التكاليف الشرعية عن

الإرادة التشرعية كما بيناد مفصلاً في مبحث الطلب^(١) والإرادة وأشرنا إليه في مسألة^(٢) جعل الطريق.

وأما الجواب عن الأمثلة المستشهد بها في المقام، فنقول: أما عن الأمر الامتحاني، فتحقيق القول في الامتحان والاختبار منه تعالى مع عدم جهله بشيء هو أنه ليس المراد من ظهور انقياد العبد لأوامره تعالى وهو الغرض من الأمر الامتحاني هو الظهور العلمي في مقام ذاته المساوق للعلم في مرتبة الذات، بل الظهور المساوق للفعليّة والتحقق المساوي للعلم الفعلي، وهو العلم حال الإيجاد، فان وجود كل شيء في نظام الوجود من مراتب علمه الفعلي فان وجود كل شيء بلحاظ ارتباطه بالعرض بالمبدأ الأعلى هو نحو حضوره له تعالى فكل موجود علم ومعلوم باعتبارين، ومثل هذا العلم الفعلي الذي هو عين الحضور والربط والوجود مسبق بالعدم ويساوق التحقق والثبوت ويتّصف بالسبق واللحوق الزمانيّين كما أسمعناك في مبحث^(٣) المشتق، فيمكن أن يكون حصوله غرضاً من الأمر.

وظهور الانقياد والتمكين خارجاً لا يمكن أن يؤمر به بعنوانه لوجهين: أحدهما عدم حصول الغرض من الأمر الامتحاني، لأنه إذا التفت إلى أن الفعل غير مطلوب منه جداً، وأن الغرض استعمال حاله ولو بالاشتغال بالمقدمات لم يكن إيجاد المقدمات مهماً عنده، فلم يحصل الغرض من كونه جداً منقاداً لإيجاد الفعل الذي يمتحن به لمكان صعوبته عليه.

وثانيهما أن الانقياد للأمر لا يعقل إلا مع إحراز الأمر في نظره، فاذا قطع

(١) نهاية الدراية ٨: التعليقة ١٥١.

(٢) نهاية الدراية ٣: التعليقة ٥٥.

(٣) نهاية الدراية ١: التعليقة ١٠٦.

بأنه لا غرض له في إيجاد الفعل وأنه لا أمر بذات الفعل حقيقة لا معنى لانقياده له. فلا محالة لا يعقل الأمر الامتحاني إلا بالنسبة إلى الإنشاء الظاهر في نفسه في البعث الحقيقي إلى الفعل، فبمثل هذا الإنشاء يمتحن عبده ويختبره.

فهذا الإنشاء الخاص وإن لم يكن كالإنشاء بداع الإرشاد من حيث حصول الغرض بنفس الإنشاء، بل الغرض لا يحصل إلا بقيام العبد مقام امتثال ما اعتقده بعثاً.

لكنه ليس كالبعث الحقيقي بحيث يكون الغرض منه حصول ما تعلق البعث به، بل الغرض قيامه مقام الامتثال وفعليّة ما فيه بالقوّة من الانقياد والتمكين للمولى ولو بفعل بعض المقدمات القريبة.

فبالإضافة إلى ذات الفعل الذي لا غرض فيه لا بعث حقيقي أيضاً، لفرض كون الأمر واقعاً للامتحان لا للتّحريك الجدي. وبالإضافة إلى ما فيه الغرض وهو قيام العبد مقام الانقياد للمولى وفعليّة ما فيه بالقوّة من السعادة والشقاوة لا بأس بالأمر به حيث لم يلزم منه عدم تبعية الحكم لمصلحة في متعلقه.

لكنه لا بعث بالنسبة إليه واقعاً أيضاً لوجهين: أحدهما أنه بعد ظهور الإنشاء في البعث الحقيقي كفى به داعياً في نظر المكلف فيحكم العقل بلزوم الامتثال فيحصل به الغرض المولوي وهو قيامه مقام الامتثال ومع حصول الغرض من البعث في نظر المكلف لا موجب للبعث الواقعي نحو تحصيل الانقياد.

وثانيهما: أن الإنشاء بداعي جعل الداعي واقعاً إلى الانقياد بعنوانه غير معقول، فان انقذاح الداعي إلى المجهول عنوانه المبعوث إليه محال فجعل الداعي محال، وقد عرفت أن إيصال البعث نحو الانقياد بعنوانه يلزم منه المحذوران المزبوران فراجع.

وأما عن الأمر الصادر على نحو التقيّة، فنقول: إن التقيّة تارة في الأمر،

وأخرى في الفعل المأمور به.

وبعبارة أخرى تارة يكون الأمر من باب التقيّة، وأخرى يكون الأمر بالتقيّة.

فعلى الأول لا أمر حقيقة بذات الوضوء الخاص مثلاً، بل إما أمر حقيقة بغيره بنحو التورية، أولاً أمر حقيقة بشيء أصلاً، بل يقصد مجرد التلفظ أو مع معناه الإنشائي المفهومي بداعي حفظ نفسه المقدسة عن شر المخالف.

وعلى الثاني فالأمر حقيقي منبعث عن مصلحة في الفعل لا بذاته، بل من حيث إنه ينحفظ به نفس المكلف أو عرضه أو ماله فلم يلزم عدم تبعيّة الأمر الحقيقي للمصلحة في متعلقه في شيء من الفرضين.

وأما عن الأوامر التعبدية، فتحقيق القول فيها أن ذوات الأفعال التعبدية لها مصالح خاصة قائمة بنفسها من باب قيام المقتضى بالمقتضي، وأن الشرائط ومنها قصد القرابة إما من مصححات فاعلية الفاعل أو من متمات قابلية، القابل، فهي ليست دخيلة في مرحلة الاقتضاء ومن علل قوام المقتضي، وإلا لكان جزءاً لا شرطاً بل، دخيلة في فعلية المقتضى من المقتضي.

والشوق إلى الفعل باعتبار ما يترشح منه من الفائدة القائمة به، فكذا البعث المنبعث من الشوق المزبور، وينبعث من الشوق إلى ما فيه الغرض شوق تبعي إلى ما له دخل في فعلية الغرض، وكذا ينبعث بعث مقدّمي من البعث الأصيل إلى ما له دخل في فعلية المبعوث إليه بهاله من الفائدة المترتبة منه، فتوقّف فعلية المصلحة على قصد القرابة لا يوجب عدم تعلق الأمر بما فيه المصلحة، وعدم انبعثه عن مصلحة في متعلقه.

وأما ما أجاب به شيخنا العلامة رفع الله مقامه في فوائده^(١) من أن الأمر

(١) الملحقة بالتعليقة على فرائد الأصول / ٣٤٤.

في التَّعْبِدِيَّاتِ قد تعلق بالراجحات بأنفسها فلم يتعلّق الأمر بغير ما هو حسن عقلاً.

فلا يخلو عن شيءٍ أمّا أولاً: فلأن كلَّ التَّعْبِدِيَّاتِ ليست راجحات بذاتها عقلاً وإن كان بعضها من العبادات الذاتية التي لو لم يؤمر بها لأمكن إتيانها عبادة كالصلوة المركبة من أجزاء كلها راجحات عقلاً.

وأما ثانياً: فلأن الأمر بالصلوة لم ينبعث عن رجحانها الذاتي بل عن المصلحة المترتبة عليها، فالركوع مثلاً وإن كان تعظيماً للمولى وهو حسن لأنه عدل في العبودية وإحسان إلى المولى، إلا أنه لم يؤمر به من حيث كونه إحساناً إلى المولى، بل من حيث كونه استكسافاً للعبد وموجباً للانتهاج عن المنكر والفحشاء مثلاً، والمفروض ترتب هذه المصلحة على الركوع المأمور به بداع الأمر مثلاً، فمجرد حسن الركوع ذاتاً لا دخل له بتبعية الأمر به لمصلحة فيه.

وأما ثالثاً، فلأن الراجح بالذات لو لم يقصد بعنوانه لم يقع حسناً ولا راجحاً فالركوع إذا لم يؤت به بعنوان التعظيم مثلاً لا يقع حسناً، وإتيانه بداعي أمره لا يوجب وقوعه تعظيماً فإن قصد عنوانه الواقعي لا يوجب وقوعه معنوياً بعنوانه.

ولذا لو أمر بركوع مردّد بين كونه مقصوداً به التعظيم أو السخرية لا يقع الركوع تعظيماً ولا سخرية إذا أتى به بداعي أمره على ما هو عليه واقعاً، مع أنه لا شبهة في ترتب الأثر عليه إذا أتى به بداعي الأمر.

فيعلم منه أن الركوع المأمور به ليس من حيث عنوانه التعظيمي مأموراً به، كما علم أن قصد عنوان التعظيم من طريق الأمر إجمالاً غير معقول، فليس اعتبار قصد الأمر للتوصل إلى تحقق ذلك العنوان الحسن.

فالصحيح في دفع الاشكال ما ذكرناه، وبقيّة الكلام تطلب من غير المقام. ولقد خرجنا بهذا المقدار عن وضع التعلّيقة إلا أن المسألة لما كانت مهمّة

معضلة ولم يتعرض لها أستاذنا العلامة «رفع الله مقامه» في هذا الكتاب أحببنا التكلم فيها بأدنى مناسبة.

١٤٦ - قوله «قده»: وصحة نصبه الطريق وجعله في كل

حال... الخ^(١).

حاصله أن نصب الشارع للظن: تارة بملاك حكم العقل بحجّيته. فهذا هو الذي يكون بلا موجب لحصوله بحكم العقل.

وأخرى بملاك آخر، فهذا لا مانع منه لعدم حصول موجب بحكم العقل. بل لا يعقل مانعية حكم العقل عنه لأنه مبني على عدم نصب الشارع له. فمع نفيه له لملاك آخر غير مقدّمات الانسداد لا يعقل تمامية مقدّمات الانسداد الموجبة لاستقلال العقل.

ولا يخفى عليك أن هذا البيان صحيح على تقدير إرادة المنجزية والمعدّرة من الحجّية.

وأما إذا أريد جعل الإطاعة الظنية بدلاً عن الإطاعة العلمية فلا، إذ الإطاعة بحكم العقل دائماً ولا مجال لتصرف الشارع فيها بوجه كما مر^(٢) مفصلاً. وقد مر سابقاً^(٣) أن الكشف عن الحجّية بالمعنى الأول هو الصحيح ولا استقلال للعقل بالحجّية بالمعنى الأول والكشف بالمعنى الثاني في نفسه غير صحيح حيث إن أمر الإطاعة والعصيان واستحقاق الثواب والعقاب بحكم العقل العملي كما مر وجهه، فالحجّية بهذا المعنى شرعاً غير صحيحة لا بملاك حكم العقل ولا بغيره.

(١) كفاية الأصول / ٣٢١.

(٢) في التعليقة ١٤٤.

(٣) في التعليقة ١٤٤.

في نتيجة دليل الانسداد من حيث الإهمال والتعین

١٤٧ - قوله «قده»: وعليها فلا إهمال في النتيجة أصلاً... الخ^(١).

تقرير الحكومة تارة من باب حكومة العقل في مرحلة التبعض في الاحتياط.

وأخرى في مرحلة حجبة الظن والتنزول عن الإطاعة العلمية إلى الإطاعة الظنية.

أما الأولى، فمورد التعميم والتخصيص هي الظنون النافية للتكليف فانها التي يرفع اليد فيها عن الاحتياط اللازم بحكم العقل، دون الظنون المثبتة الموافقة للاحتياط، فاذا فرض^(٢) أن العسر يرتفع برفع اليد فيها عن الاحتياط اللازم بحكم العقل دون الظنون المثبتة الموافقة للاحتياط .

وإذا فرض أن العسر يرتفع برفع اليد عن الاحتياط في طائفة من الظنون المقابلة للاحتياط: فإن كانت متساوية غير متفاوتة مورداً ومرتبة وسبباً، فتعين بعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح.

وإن كانت متفاوتة من إحدى الجهات، فلا محالة يتعين تلك الطائفة الراجعة من حيث المرتبة والمورد والسبب لرفع اليد عن الاحتياط في موردها بنفس قاعدة قبح ترجيح المرجوح على الراجح التي هي من جملة المقدمات

(١) كفاية الأصول / ٣٢٢.

(٢) كذا في النسخة المطبوعة والمخطوطة بغير خط المصنف قدس سره، لكن الصحيح: وإذا فرض، كما أبتناه، وجواب إذا الشرطية الأولى محذوف، فلا بُد من تقدير (فهو) قبل قوله (وإذا) بناء على التصحيح المزبور، كما أنه يجب زيادة (يرتفع) بعد قوله (أن العسر).

المؤدية إلى التبعض في الاحتياط.

فنقول: أما الترجيح من حيث المرتبة، فلأن احتمال الواقع في ضمن الظنون القوية لعدم التكليف حيث إنه أضعف من احتمالها في غيرها، فهو أولى برفع اليد عن الاحتياط في غيره وإلا لزم ترجيح المرجوح على الراجح.

وأما الترجيح من حيث المورد، فلأن موارد الدماء والفروج، وشبهها حيث إنه علم اهتمام الشارع بها أزيد من غيرها، فرفع اليد عن الاحتياط في غيرها أولى، وإلا لزم ترجيح المرجوح.

وأما الترجيح من حيث الأسباب، فلأن الظن بالاعتبار وإن لم يستلزم قوة في مقام الاثبات كما في الأول ولا قوة في مقام الثبوت كما في الثاني، لكنه يمكن الترجيح به نظراً إلى أن الظن بحجية الظن بعدم التكليف مقتضاه الظن بعدم فعلية التكليف وإن كان ثابتاً في الواقع.

بخلاف الظن بعدم التكليف فقط فإنه لا ظن بعدم فعليته على تقدير ثبوته واقعاً.

فما يظن بعدمه وبعدم فعليته على تقدير ثبوته أولى برفع اليد عن الاحتياط فيه مما ليس كذلك.

هذا ما يقتضيه حكومة العقل في مرحلة التبعض في الاحتياط.

وأما الثانية وهي حكومة العقل في مرحلة حجية الظن بمعنى لزوم التنزل من الاطاعة العلمية إلى الاطاعة الظنية دون الشككية والوهبية، فنقول: إن مورد التعميم والتخصيص هنا هي الظنون المثبتة للتكليف لا غير فان ما له إطاعة علمية تارة وإطاعة ظنية أخرى هي الواجبات والمحرمات المنتجة بالعلم الإجمالي أو بإيجاب الاحتياط الطريقي دون عدمها^(١) الذي لا تنجز له ولا

(١) هكذا في المطبوعة، وفي المخطوطة بغير خط المصنف قدس سره: دون عدمها، لكن الصحيح:

إطاعة له أصلاً.

ولا يخفى عليك أن وجه لزوم التّرجيح مع وجود الرجحان لبعض الظنون على بعض: إمّا وفاء الظنون الراجحة بالمعلوم بالإجمال فلا مانع من جريان الأصول المورديّة في غيرها.

وإمّا وفاء الظنون الراجحة بمعظم الفقه فلا تتمّ المقدّمة القائلة بعدم جواز إجراء الأصل في معظم الفقه لكونه خلاف الضرورة وخروجاً عن الدين. وكلاهما غير صحيح: أما الأول، فلأنه مبني على إمكان زيادة الظنون المثبتة التي هي طرق إلى التكاليف المعلومّة بالإجمال المنتجزة بسبب العلم الإجمالي عليها.

مع أنه محال لأن العلم الإجمالي بهائنة تكليف لا يجمع الظن التفصيلي بأن تلك التكاليف مائة وخمسون.

وإذا فرض عدم زيادة الظنون المثبتة على مقدار المعلوم بالإجمال، فلا موقع للتّرجيح وإن كان بعض الظنون أرجح من بعض.

سلمنا إمكان زيادة المظنونات على مقدار المعلوم لكنه تجب الإطاعة الظنيّة بدلاً عن الإطاعة العلميّة بالنسبة إلى التكاليف المظنونة جميعاً لا بمقدار المعلوم بالإجمال إذ كما تجب الإطاعة العلميّة في أطراف العلم لا بمقدار المعلوم، كذلك يجب التسرّل إلى الإطاعة الظنيّة في أطراف الظن لا بمقدار المعلوم بالإجمال وإلّا لم يحصل منه إطاعة ظنيّة للمعلوم بالإجمال، وما لم يرتفع أثر العلم الإجمالي بإتيان ما يستقل العقل به لا مجال لإجراء الأصول المورديّة.

والتحقيق: أنه إذا فرض تعلق العلم الإجمالي بهائنة تكليف والعلم بعدم الزيادة واقعاً، فلا محالة يستحيل الظن التفصيلي بأزيد من مائة تكليف، وحيث لا يزيد المظنون تفصيلاً على المعلوم بالإجمال فلا مجال للتّرجيح.

وإذا فرض تعلق العلم الإجمالي بهائنة تكليف مع احتمال مائة أخرى،

فحينئذ لا تعين للمعلوم بالإجمال في نظر المكلف، كما لا تعين له واقعاً إذا كان التكاليف الواقعية ماتين، فهو من المبهم لا من المجهول.

ولا أثر لهذا العلم إلا وقوع المكلف في مائة عقاب إذا ترك المحتملات، ولا يقطع بسقوط مائة عقاب إلا بإتيان تمام المحتملات من حيث إن مائة تكليف منجز لا على التعيين فيها.

وحينئذ يعقل فرض زيادة الظنون على مقدار المعلوم بالإجمال، لكنه لا يعقل الظن بهائة وخمسين تكليف منجز لا على التعيين.

وليس المورد من موارد الجهل والاشتباه حتى يجب رعاية جميع الظنون لاشتباه المنجز بغيره لفرض الإبهام وعدم التعيين واقعاً.

وحينئذ لا يقتضي التنزل من الاطاعة العلمية إلى الاطاعة الظنية رعاية جميع المظنون، بل اللازم رعاية مائة منها، فيظن معه بسقوط عقاب مائة تكليف على تقدير المصادفة.

وعليه فيمكن فرض الترجيح موضوعاً كما يجب عقلاً فتدبر جيداً.

وأما الثاني: فلأن حديث الوفاء بمعظم الفقه أجنبي عن مسألة التنزل من الاطاعة العلمية إلى الاطاعة الظنية وإنما هو على الكشف بالمعنى الذي نقول به كما سيجيء إن شاء الله تعالى، وشأن المقدمة المزبورة ليس إلا بيان أن عدم الاطاعة العلمية لا يقتضي عدم الاطاعة رأساً، بل لا بد من رعاية العلم الإجمالي عقلاً بنحو من أنحاء الاطاعة إما ظنية أو شكية أو وهمية.

وقد عرفت أن التنزل إلى الاطاعة الظنية عقلاً يقتضي إطاعة المعلوم بالإجمال ظناً من دون اختصاص بمعظم الفقه. فعند^(١) تحقق بها ذكرنا أنه بناءً على حجية الظن من باب حكومة العقل لا مجال إلا للتعميم سواء كانت الظنون

(١) كذا في النسخة المخطوطة بغير خطه قدده والمطبوعة، ولعله تصحيف: فقد.

متفاوتة أو لا.

ومما ذكرنا في تقريب الحكومة بناءً على التبويض وبناءً على حجة الظن تعرف أن ما أفاده أستاذنا العلامة «رفع الله مقامه» في المتن من الترجيح من حيث المورد والمرتبة يناسب الحكومة في مرحلة التبويض لا في مرحلة الظن. كما أن بعض كلمات الشيخ الأعظم «قدس سره» في الرسائل كذلك، فراجع. ثم إنه على فرض التنزل ودوران الأمر عقلاً بين العمل ببعض الظنون، فالترجيح من حيث المرتبة والمورد وجيه.

أما من حيث المرتبة فإنه بعد انتهاء الأمر إلى العمل بالظن من حيث رجحان الاحتمال فيه وقبح ترجيح المرجوح على الراجح، فكذا أرجح الظنين لاستحالة تأثير الأضعف دون الأقوى، فيتعين الظن الأرجح بنفس الملاك الذي يتعين به عقلاً أصل الظن في قبال غيره.

وأما من حيث المورد، فلاشراك المهم وغيره في المظنونية وزيادة الأول على الثاني بالأهمية، فيختص الأول بالاطاعة الظنية ويعمل في الثاني بالأصول المورديّة.

وأما الترجيح بالأسباب، فظاهر شيخنا «قدس سره» هنا عدم الترجيح، كما صرح به الشيخ الأعظم «قدس سره» مراراً، إلا أن صريح شيخنا «قدس سره» في تعليقه^(١) المباركة على الرسائل إمكان الترجيح بخصوص التفاوت بالظن بالاعتبار.

وما يمكن أن يقال: في وجه الترجيح به بناءً على الموضوعية والطريقة في ما ظنّ اعتباره شرعاً. أنه على الأولى يظن بمصلحة بدليّة فيه زيادة على مصلحة الواقع المظنونة في كل ظن بالواقع.

(١) التعليقة على فرائد الأصول / ٩٥ و ٩٦ و ٩٩.

وعلى الثاني يظن بمبرئته ومعدرته شرعاً دون ما لم يظن باعتباره.
فالعبرة إن كانت بالفرض المظنون المولوي، فلمظنون الاعتبار رجحان
على غيره في الأولى.

وإن كانت بتفريغ الذمة وسقوط تبعة الواقع، فلمظنون الاعتبار رجحان
على غيره في الثانية فالمرجح ثابت على أي تقدير.

ولا يخفى عليك أن الأمر على الموضوعية على ما مر، إلا أن المبني غير
مسلم.

وأما على الطريقية المحضة، فقد مر مراراً أن المبرئة والمعدرة الواقعية
العملية بوجودها الواقعي لا أثر لها، فالظن بها ظن بما لا أثر له، فوجوده كعدمه.
نعم إذا فرض القطع بنصب الطريق المبرء والمعدّر وظنّ تفصيلاً
بالتطبيق، فهو ظن باستحقاق العقاب على مخالفته، فاذا دار الأمر بين ترك
مظنون العقاب ومحتمله كان اتباع مظنون العقاب أولى.

إلا أن التحقيق أنه غير مفيد أيضاً، فانه إنما يفيد إذا كانت الحجية بحكم
العقل بمعنى استقلال العقل بمنجزية الظن، فحينئذ يصح أن يقال: إن مظنون
الاعتبار في مثل الفرض المتقدم مظنون العقاب في نفسه فيقدم على محتمله.

وأما إذا كانت الحجية بمعنى لزوم الاطاعة الظنية بدلاً عن الاطاعة
العلمية وأن الأحكام الواقعية منتزعة بالعلم الإجمالي، وأنه بعد إبطال الاحتياط
كلية يدور الأمر بين حصر الأحكام المنجزة في دائرة المظنونات أو غيرها من
المشكوكات والموهومات بالتنزل إلى الاطاعة الظنية أو إلى الاطاعة الشكّية
والوهمية، فاستحقاق العقاب في دائرة المظنونات بسبب تنجز الأحكام في نفسها
بالعلم الإجمالي مفروض، فلا يوجب الظن باعتبار الظن شرعاً تبعة أخرى
للواقع حتى يوجب رجحان مظنون الاعتبار على غيره فتدبر جيداً.

١٤٨ - قوله «قده»: وأما على تقرير الكشف فلو قيل... الخ^(١).

إعلم أن الكشف يقرّر على وجهين: أحدهما على الوجه الذي سلكتناه وشيّدنا أركانه وهو جعل المقدمات كاشفة عن نصب الشارع للظن بمعنى جعله منجزاً لواقعياته التي فرض عدم رفع اليد عنها لئلا يلزم نقض الغرض من عدم نصب الطريق، وحيث إن الطريق بوجوده الواقعي لا يعقل أن يكون منجزاً. فلا بد من وصول ما يعتبر منجزاً للواقع، وليس الواصل بذاته المتعين في نفسه في وجدان العقل إلاّ الاحتمال الراجح أو المساوي أو المرجوح، وحيث لا يعقل تأثير الأضعف أو المساوي دون الأقوى. فلا محالة يؤثر الاحتمال الراجح في تنجيز الواقع.

فبهذا البيان ذكرنا أن أصل الظن هو المتعين للمنجزية شرعاً في نظر العقل وهذا البيان بعينه جار في خصوصياته، فما كانت متعيّنة في نظر العقل أمكن دخلها في المنجزية شرعاً في نظر العقل لوصولها بنفسها، وما لم تكن متعيّنة في نظر العقل وإن احتمل دخلها بملاك آخر غير هذه المقدمات في منجزية الظن لا يصح اعتبارها في المنجزية لعدم الوصول المعترف في المنجز بخصوصياته.

فان قلت: المعترف مطلق الوصول سواء أكان بهذه المقدمات لحجية أصل الظن أو مقدمات انسداد أخرى، فيكفي في الوصول وصولها ولو بطريقها لا بنفسها.

قلت: حيث إن أصل الخصوصية بملاك آخر غير هذه المقدمات غير معلوم فلا يجري فيها دليل الانسداد، ومن مقدمات العلم بأصل الخصوصية حتى يجب تعيينها تفصيلاً بالظن، ووجودها الواقعي لا اثر له حتى يكون احتمالها مؤثراً، فلزوم التعيين بإجراء مقدمات أخرى فرع التّعين.

ومما ذكر يظهر أن الكشف بهذا المعنى يساوق الحكومة في إلغاء الخصوصيات التي لا تعين لها في وجدان العقل، وأن مقتضاه التعميم من هذه الجهة.

نعم يفترق الكشف عن الحكومة في الخصوصيات المتعينة في نظر العقل بحيث تكون موجبة لرجحان بعض الظنون على بعض في مقام الدوران، لما مر من عدم الدوران على الحكومة للزوم التنزل إلى الاطاعة الظنية بقول مطلق. بخلاف تقرير الكشف على هذا الوجه، فإن مقتضاه ليس لزوم التنزل إلى الاطاعة الظنية شرعاً بعد فرض تنجر الأحكام الواقعية، بل مقتضاه جعل الظن شرعاً منجزاً للواقعيات فلا موجب للنصب إلا بمقدار لا يلزم من جراء الأصول الموردية فيما عداه خلاف الضرورة من الدين، فاذا فرض وفاء الظنون القوية بمعظم الفقه لم يكن موجب بمقتضى هذه المقدمات لجعل ما عداها منجزاً للباقي.

ومنه تعرف أن حديث جعل الظن حجة بمقدار يفي بمعظم الفقه إنما يناسب الكشف بهذا التقرير لا الكشف بتقرير آخر فضلاً عن الحكومة كما أشرنا إليه.

ثانيهما الكشف على الوجه الذي سلكه القوم وهو الكشف عن جعل الشارع للاطاعة الظنية بدلاً عن الاطاعة العلمية للواجبات والمحرمات المنجزة بسبب العلم الإجمالي أو بإيجاب الاحتياط الطريقي.

فان كان الكشف بملاك هذه المقدمات فقط، فلا محالة يساوق الكشف للحكومة تعميماً وتخصيصاً، لأن الكشف بهذا الوجه من باب الكشف اللامي وهو كشف العلة عن المعلول لاستحالة التلازم في مرحلة الكشف من دون تلازم بين المنكشفين.

ومن الواضح أن سعة المعلول وضيقة وعمومه وخصوصه تابعة للعلة سعة

وضيقاً عموماً وخصوصاً.

وقد مرّ أن الصحيح هو التعميم على الحكومة فكذا على الكشف، وحيث إن التعميم بحكم العقل النظري باقتضاء نفس هذه المقدمات فلا يكون مؤكداً للإهمال.

نعم لو كان بحكم العقل العملي المأخوذ من مقدمات أخرى غير مقدمات الانسداد لكان مؤكداً للإهمال والوجه واضح.

وإن كان الكشف بملاك أعم من هذا الملاك نظراً إلى أنه لا ملزم بالالتزام بنصب الظن بهذا الملاك بل اللازم تأثير هذه المقدمات بضميمة قبح نقض الغرض في نصب طبيعة الظن، ولا ينافي اقتضاء ملك آخر لأخذ خصوصية معه سبباً ومورداً ومرتباً.

فنقول حيث إن الخصوصية بملاك آخر غير هذه المقدمات فاللازم حجية الظن الواصل ولو بطريقه لاستحالة وصوله بنفسه مع عدم اقتضاء هذه المقدمات لوصول الظن بخصويته الغير المتعينة بحكم العقل النظري.

وحيث عرفت سابقاً أن مبنى الكشف على مسلك القوم على جعل الشارع للاطاعة الظنية بدلاً عن الاطاعة العلمية للأحكام الواقعية المنجزة، فالمتقضي لجعل مطلق الاطاعة الظنية بدلاً عن الاطاعة العلمية ثابت، والاقتران على نوع خاص من الاطاعة الظنية كاشف عن رفع اليد عن الأحكام الواقعية في ضمن غير ذلك النوع.

فما لم يقم دليل على رفع اليد عنها في غير ذلك النوع يتعين الاطاعة الظنية لنصبها مطلقاً بدلاً عن الاطاعة العلمية.

وإجراء مقدمات دليل انسداد أخرى في تعيين الخصوصية وإن كان كاشفاً عن رفع اليد عن غير ذلك النوع الخاص من الاطاعة، إلا أنه لا ملزم بإجرائها إلا بعد العلم باعتبار خصوصية غير متعينة في نظر العقل والمفروض

عدم العلم بأصل اعتبارها واحتمال رفع اليد مع وجود المقضى للطاعة الظنية لا يجدي شيئاً.

ومنه يتضح أن مقتضى الكشف على هذا الوجه أيضاً هو التعميم دون التخصيص ولو بإجراء مقدمات انسداد أخرى.

وقد عرفت أن حديث الوفاء بمعظم الفقه واقتضائه الاقتصار على حجة الظنون الخاصة الوافية أجنبي عن الكشف المساوق للحكومة فراجع. وسيأتي إن شاء الله تعالى موارد الاختلاف بين ما سلكناه وما سلكه شيخنا العلامة «قدس سره».

١٤٩ - قوله «قدسه»: هو نصب الطريق الواصل بنفسه... الخ^(١)

لا بد أولاً من بيان مبني اعتبار الوصول وعدمه واعتبار الوصول بنفسه وكفاية الوصول ولو بطريقه، ثم بيان ملاك الوصول بنفسه والوصول ولو بطريقه، ثم بيان ملاك الإهمال وعدمه حتى يتضح ما أفاده «قدس سره» من أحكام الوجوه الثلاثة.

فنقول: أما من يقول بعدم اعتبار الوصول أصلاً وكفاية نصب الطريق واقعاً، فنظره إلى أن إيجاب العمل بالظن كسائر الأحكام الواقعية له مراتب من الإنشائية والفعلية والتنجز، فكما أن إيجاب الصلوة فعلي في حد وجوده الواقعي وبالعلم ينتج كذلك إيجاب العمل بالظن.

ووجه اعتبار الوصول على مسلك القوم أن الأحكام الطريقية وظائف مجعول لرفع تحير المكلف في امثال الواقعات المجهولة، فلا معنى لجعل حكم طريقي واقعي مثلها في بقاء التحير على حاله.

وعلى ما بيناه مراراً إن جعل الطريق سواء كان بمعنى جعله منجزاً

للواقعيات عند الإصابة ومعذراً عنها عند عدم الإصابة، أو كان بمعنى جعل الحكم المماثل بداعي التحفظ على الأغراض الواقعية بايصالها بعنوان آخر كالعمل بالخبر ونحوه، فلا محالة يتقوم بالوصول، إذ لا منجزية ولا معذرة إلا بالوصول، كما أنه لا تصل الواقعيات بعنوان آخر إلا بوصول الحكم المماثل ليكون وصوله بالحقيقة وصول الواقع بالعرض.

وإلا فلو كان الحكم الطريقي بوجوده الواقعي قابلاً للمنجزية والمعذرة أو قابلاً لأن تنحفظ به الأغراض الواقعية لكان نفس الحكم الواقعي قابلاً له فيلغو الجعل الآخر.

وهكذا الأمر إذا كانت حجية الظن شرعاً بمعنى جعل الاطاعة الظنية بدلاً عن الاطاعة العلمية إجمالاً، فإن مرجعه إلى تضييق دائرة الأحكام المنجزة بسبب العلم الإجمالي وحصرها في دائرة المظنونات، فإن الغرض إذا كان حصرها في طائفة خاصة من المظنونات، فلا بد من وصول تلك الطائفة ليتضح به دائرة الأحكام المنجزة فيها، وإلا لما حصل هذا الغرض، وكان اللازم عليه عقلاً الاحتياط في أوسع من تلك الدائرة.

نعم إذا كان الغرض دفع كلفة الاحتياط اللازم من الإطاعة العلمية بتعيين مرتبة من الإطاعة التي لا يلزم من الاحتياط في أطرافها عسر لم يكن مانع من عدم وصوله.

وأما من يقول بكفاية الوصول ولو بطريقه، فلعل نظره إلى أن رفع التحير وتنجز الواقع وتضييق دائرة الأحكام المنجزة لا يدور مدار الوصول بنفسه بحيث لا يحتاج إلى إعمال طريق آخر، بل له تنجز الواقع بطريقين إلى ذات الظن بالمقدمات المزبورة وإلى خصوصيته بمقدمة أخرى، فالالتزام بخصوص الواصل بنفسه بلا ملزم وتخصيص بلا مخصص.

وأما من يقول باعتبار الوصول بنفسه، فلعله لا ينكر إمكان نصب طريق

خاصّ بطريقتين إلى ذاته وخصوصيته بنحو الكلّية، بل ينكره في خصوص المقام من حيث إن لزوم التعيين بإجراء مقدمات انسداد أخرى فرع التعيين، وإذا فرض عدم التعيين لعدم العلم بأصل الخصوصية فلا يجب التعيين.

بخلاف المتعين في نظر العقل أو بالاجماع على الملازمة فانه لا بأس به.

ومجرد احتمال خصوصية لا يوجب جريان مقدمات الانسداد الصغير في مرحلة التعيين إلا بتوهم أن احتمال الحجّة الواقعية بحيث لو تفحص عنها لظفر بها منجز للحجّة الواقعية ومانع عن إجراء الأصول المورديّة. وهو فاسد لان مورده ما إذا تفحص عنها لظفر بها وهنا ليس كذلك إذ ليس هناك طرق واقعية قائمة على حجّة الظن الخاص واعتبار الخصوصية في الظن على تقدير حجّيته بدليل الانسداد حتى إذا تفحص عنها ظفر بها، فاحتمال الخصوصية التي لا طريق إليها لا يكون منجزاً حتى يمكن تشكيل مقدمات الانسداد بلحاظ تنجز الخصوصيات الواقعية ليجب تعيينها بالظن.

فالصحيح من هذه الشقوق الثلاثة في خصوص المقام هو حجّة الظن

الواصل بنفسه.

وأما ميزان الوصول بنفسه والوصول ولو بطريقه على ما يستفاد من مجموع كلماته في الكتاب وفي تعليقه الأنيقة^(١) على الرسائل، فهو أن نفس طبيعة الظن واصله بنفسها إنما الكلام في خصوصياته بنظر الشارع، فما لا يحتاج في تعيينه إلى إجراء مقدمات انسداد أخرى سواء كان متعيّناً في نظر العقل كقوة الظن وكونه مظنون الاعتبار أو كان قدراً متيقناً من نتيجة دليل الانسداد كالخبر الصحيح الأعلاني بسبب الإجماع على التلازم بين حجّيته شرعاً وحجّة الظن في الجملة بدليل الانسداد فهو داخل في الواصل بنفسه، فالخصوصية

(١) التعليقة على الرسائل / ٩٢ و ٩٣.

المتعيّنة بأحد أنحاء التعيين واصله بنفسها، والخصوصيّة التي يجب تعيينها بإجراء مقدمات انسداد أخرى، فهي واصله بطريقها.

والسر في ذلك بحيث لا يؤول الأمر إلى مجرد التسمية والاصطلاح - أن دليل الانسداد بلحاظ الاستلزام العقلي بين مقدّماته وحجّية الظن شرعاً - دليل عقلي يتوصل به إلى حكم شرعي.

فكل خصوصيّة يكون دليل الانسداد بالأخيرة دليلاً على حجّية المتخصّص بها: إمّا لمكان ما هو كالقرينة الحافّة بالكلام بحيث يصح للمولى الإتّكال عليه كالمتمعّن في نظر العقل الحاكم باستلزام المقدمات لحجّية الظن شرعاً كقوة الظن، فدليل الانسداد بلحاظ ما هو كالقرينة التي يصح الاتكال عليها - دليل على حجّية الظن المتخصّص بتلك الخصوصيّة المتعيّنة في نظر العقل.

وإمّا لمكان التلازم المستفاد من الاجماع خارجا، فانه وإن لم يكن كالقرينة الحافّة بالكلام لكنه حيث إن دليل الملزوم عنده «قدس سره» كما سيجيء إن شاء الله تعالى دليل على اللازم، فدليل الانسداد دليل بالأخيرة على حجّية هذا الظن المتخصّص بالخصوصيّة المتيقّنة من نتيجة دليل الانسداد.

وأما ما كان غير متعين في نظر العقل الحاكم بالاستلزام ولا لازماً لحجّية الظنّ في الجملة الثابت بدليل الانسداد، فلا محالة يكون الدليل عليه غير هذا الدليل العقلي، فلا يكون واصلًا بنفسه بل بطريق آخر. هذا ما يقتضيه التدبّر في مجموع كلماته «قدس سره» وسيجيء إن شاء الله تعالى ما عندنا.

وأما ميزان الإهمال وعدمه عنده قدس سره فنقول: الإهمال بمعنى عدم التعيين تارة يلاحظ من حيث الخصوص وأخرى من حيث العموم، فالنتيجة تارة متعيّنة من حيث كونها عامّة، وأخرى من حيث كونها خاصّة، وفي قبالتها الغير المتعيّنة من إحدى الجهتين، وملاك التعيين من حيث الخصوص عدم لزوم نقض

الغرض من إرادته وملاك التعيين من حيث العموم لزوم الخلف من عدم إرادته. توضيحه إن قلنا: بأن الحجّة واقعاً هو الظن الواصل بنفسه بهاله من الخصوصية فكل خصوصية كانت متعينة في نظر العقل أو كالتعيين من حيث الملازمة التي مرّ ذكرها حيث إنها واصله، فيمكن دخلها واقعاً وللشارع الاتكال على وصولها عقلاً في دخلها شرعاً.

وإن لم يكن الخصوصية المتعينة متعينة عقلاً، فلا محالة يكون النتيجة عامة عقلاً وإلا لزم الخلف من إرادتها إذ المفروض تعلق الغرض بنصب الواصل بنفسه.

وإن قلنا: بأن الحجّة هو الظن الواصل ولو بطريقه فيزيد هذا الشق على الشق السابق بصحة دخل الظن بالاعتبار الممكن إثباته بإجراء دليل انسداد صغير في تعيين الخصوصية المحتملة التي لا تعين لها بنفسها عقلاً، حيث لم يلزم من إرادتها نقض الغرض، لتعلق الغرض بوصولها الأعم من وصولها بنفسها أو بطريقها والمفروض وصولها بطريقها.

نعم إذا كان الخصوصية المحتملة لا تعين حتى بدليل انسداد آخر كانت النتيجة عامة وإلا لزم الخلف.

هذا كله في العموم والخصوص من حيث الأسباب والموارد على الوجهين. وأما من حيث المرتبة، فالنتيجة خاصّة دائماً، إذ فرض المرتبة فرض التّفاوت بالقوة والضعف، دون فرض الأسباب والموارد فانه يجمع التعيين من حيث العموم والخصوص معاً. فهذا معنى الإهمال أي عدم التعيين من حيث العموم.

وأما ما أفاده «قدس سره» هنا من اتّحاد الحكم في المراتب بين الواصل بنفسه والواصل ولو بطريقه، فهو بحسب الظاهر مناف لما سيجيء إن شاء الله تعالى منه «قدس سره» من ابتناء الترجيح بالقوة على حجّية الواصل بنفسه

وابتداء المنع على حجبة الواصل ولو بطريقه ولو لم^(١) يصل أصلاً. ويمكن دفع المنافاة بأن ما ذكره «قدس سره» هنا حكم طبعي للظن القوي بالنسبة إلى الضعيف أي الظن القوي بها هو قويّ يتعين في قبال الضعيف، وما سيأتي إن شاء الله تعالى منه «قدس سره» مبنيّ على التّرجيح بملاحظة جميع العوارض فانه ربما يكون الظن الضعيف مظنون الاعتبار مثلاً. فعلى القول بحجبة الواصل ولو بطريقه يمكن إجراء دليل انسداد آخر لتعيينه، وتعينّ القوي من حيث صحّة اتّكال الشارع عليه بعدم نصب الدال على خلافه، فمع نصب الدال على خلافه لوصوله بطريقه لا مجال للتّعينّ الفعلي، فانه دليل حيث لا دليل على خلافه، فتدبر جيّداً.

نعم إذا كان الظنّ الضعيف مظنون الاعتبار شرعاً وقلنا: بأن مظنون الاعتبار أيضاً متعيّن في نظر العقل في قبال مشكوك الاعتبار، فلكل من القويّ والضعيف جهة تعيّن في نظر العقل، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر عقلاً، فلا يتعيّن شيء منهما شرعاً، ومقتضى حجبة الواصل بنفسه حجبة الكل لعدم التّعين وللزوم الخلف من عدم الحجبة.

وما ذكره رحمه الله في حكم الظن القوي وما سيذكره في حكم مظنون الاعتبار حكم طبعي بلحاظ نفسها لا بلحاظ تعارض الجهتين أيضاً. هذا كلّ في حكم التّتيجه بناءً على اعتبار الوصول بأحد الوجهين. وأما بناءً على القول بحجبة الظن ولو لم تصل خصوصيته، فقد عرفت إهابها خصوصاً وعموماً، فلا بد من الاحتياط في أطراف ما يحتمل اعتباره بعدّ العلم الإجمالي بنصب ما لا طريق إلى إثباته ولا إلى نفيه.

(١) هكذا وردت العبارة في النسخة المطبوعة والمخطوطة بغير خط المصنف قدس سره، والصحيح قوله (ولو بطريقه) أو: الطريق ولو لم يصل أصلاً، كما في عبارة الكفاية.

ومع لزوم العسر يجب التّنزل إلى حكومة العقل بالاستقلال، وليحمل كلامه «قدس سره» على إرادة حكومة العقل في باب تعيين المنصب شرعاً لا حكومته في باب الحجّيته رأساً لثلاً يورد عليه كما عن بعض أجلة العصر^(١) بأن القائل: بالكشف لا يرى الحكومة للعقل، وإلا لما التزم بلزوم نصب الظن شرعاً، بل غرضه ره حكومة العقل في باب التعين بالأخرة كما أفاد نظيره في الواصل بنفسه في تعليقه الأنيقة^(٢) حيث ذكر أن العقل هو الحاكم بالتعيين. وأما ما ذكره المورد من لزوم إجراء مقدمات الانسداد أيضاً في تعيين الطريق المنصب الواقعي.

فعلله غفلة عن مبني القول بحجية الطريق ولو لم يصل، فإنه عليه لم يتعلق غرض بوصوله، ولذا لا مانع من بقائه على إهماله وإجماله. فمجرد انسداد باب العلم وإبطال الاحتياط لا ينتج حجّية الظن في مرحلة التعيين ما لم ينضم إليه قبح نقض الغرض من عدم حجّية الظن في مرحلة التعيين وإلا لا موجب لنصبه.

وحيث إن المفروض عدم تعلق الغرض بوصوله وإلا لكان داخلياً في نصب الواصل ولو بطريقه وهو خلف، فلا مجال حينئذٍ لإجراء مقدمات انسداد أخرى لحجية الظن من باب الكشف.

هذا ما ينبغي بيانه في توضيح مراده زيد في علوّ مقامه.

وفيه مواقع للنظر: منها أن كاشفيّة المقدمات عن نصب الظن شرعاً من باب الكشف اللّمي، وهو كشف العلة عن المعلول لاستحالة كشف شيء عن شيء حقيقة إلا بسبب الملازمة بينها بالعلية والمعلولية أو المعلولية لثالث، وليس هنا إلا لاقتضاء هذه المقدمات لنصب الشارع على القول بصحة التقرير على

(١) هو المحقق الحائري، درر الفوائد / ٤١٧ و ٤١٨.

(٢) التعليقة على فرائد الأصول / ٩٠ و ٩١.

وجه الكشف كما هو المفروض هنا.

ومن الواضح أنه لا إهمال في العلة، فلا إهمال في المعلول لعدم تعقل الإهمال في الواقعيات فيتبع المعلول سعة وضيقاً لعلته.

فاذا كانت المقدمات علة لحكم العقل بحجبة الظن، فحيث إنه لا مجال لاحتمال ملاك آخر لإضافة خصوصية من الخصوصيات التي لا تقتضيها طبع تلك المقدمات وإلا لانضم إلى المقدمات، فلا محالة يستقل العقل بحجبة الظن عموماً أو خصوصاً.

وإذ كانت المقدمات علة لنصب الشارع للظن، فنفس تعيين الظن للنصب دون غيره من الشك والوهم هي نتيجة المقدمات.

وأما إضافة خصوصية إليه بملاك آخر في نظر الشارع، فهو أمر يعقل احتمالاً لكنها أجنبية عن المقدمات وعن مقتضاها.

فالمقدمات بالإضافة إلى نتيحتها ومقتضاها غير قابلة للاهمال، بل هي تقتضي تعيين كل ظن بالإضافة إلى كل شك ووهم بما هما شك ووهم للنصب شرعاً، وبالإضافة إلى خصوصية أخرى بملاك آخر أجنبي عن المقدمات لا اقتضاء لاستحالة كشفها عن تعيين الظن بخصوصية واقعية مجهولة، لعدم الملازمة بينها وبين الظن المتخصص بخصوصية مجهولة، لاستحالة العلية لأمر مهمل.

بل قد عرفت تعيين العلة للعلية والمعلول للمعلولية في نظر الحاكم بالعلية والمعلولية لأن النتيجة وإن كانت شرعية، إلا أن الحاكم باستلزام هذه المقدمات لحجبة الظن شرعاً هو العقل.

ولا فرق في عقلية الدليل بعقلية استلزام المقدم للتالي بين الحكومة والكشف كما تقدم^(١) في أول دليل الانسداد.

فلا كاشفية للمقدمات عن حجية الظن المتخصص بخصوصية واقعية حتى يتصور الإهمال بل بالإضافة إلى مقتضاها متعين عموماً أو خصوصاً، وبالإضافة إلى غيره لا مقدمة ولا كاشفية حتى يتصور الإهمال.

ومنه يظهر أن حجية الطريق وإن كانت تنقسم إلى الأقسام الثلاثة: في نفسها، إلا أن نتيجة دليل الانسداد لا تجري فيها الشقوق المتقدمة، لأن الوصول بنفسه وبطريقه وعدمه مطلقاً إنها يتصور هنا في الخصوصيات المنظمة إلى الظن بملاك آخر.

وقد عرفت أن المقدمات أجنبية عن خصوصيات الظن بملاك آخر، ونتيجتها بنفسها تعين نفس الظن في قبال الشك والوهم للنصب شرعاً، وهو أمر مفروض الوصول ولا طريق إلى سعة الغرض من النصب وضيقة إلا هذه المقدمات، وهي كما مر كاشفة لما من نصب الظن بما هو ظن في قبال الشك والوهم بما هما شك ووهم من دون إهمال لا في طرف العلة ولا في طرف المعلول، فتدبره فإنه حقيق به.

ومنها: سلمنا أن معنى الإهمال لا اقتضائية المقدمات عن اعتبار الخصوصيات إلا أنها مهمة بهذا المعنى عن إقتضاء الخصوصية وعن إقتضاء عدمها، فكما أن إثبات الخصوصية إما بما هو كالقرينة الحافة بالكلام، أو بالإجماع على الملازمة أو بإجراء دليل الانسداد ثانياً وثالثاً، فكذلك نفى تلك الخصوصية وإثبات التعميم بعدم خصوصية محتملة، أو بعدم وصولها بنفسها، أو بعدم وصولها بطريقها فان كل ذلك بضميمة البرهان، وهو لزوم الخلف عن اعتبارها، فيحكم بالتعميم لا باقتضاء نفس المقدمات للتعميم.

ومنها: أن لزوم الاقتصار على الظن الاطمئنان الوافي بمعظم الفقه لإمكان اتكال الشارع على تعيينه في نظر العقل إنما يصح على الكشف بالوجه الذي ذكرناه، وهو جعل الظن منجرأ للواقعات التي لم يرفع الشارع يده عنها

لكونه مخالفاً للضرورة من الدين كما قدّمنا بيانه.

وأما على الكشف بمعنى جعل الاطاعة الظنية للأحكام المنجزة بدلاً عن الاطاعة العلمية، فلا يصحّ، وذلك لأن المتعين في نظر العقل الاطاعة الظنية بعد التنزل عن الاطاعة العلمية، فكما لا يجدي في الاطاعة العلمية كونها بمقدار يفى بمعظم الفقه كذلك في الاطاعة الظنية، وبمجرد كون الملاك في الظن القوي أقوى من الظن الضعيف لا يوجب الاقتصار في مقام الاطاعة عليه، بل أقوائية الملاك إنما تجدي في مقام الدوران ولا دوران في نظر العقل في مقام الاطاعة حتى يتعين في نظر العقل لكي يتكل عليه الشارع فتدبره جيداً.

١٥٠ - قوله «قده»: ولا بحسب الموارد... الخ^(١).

لا يقال: ما الفرق بين الحكومة والكشف حيث حكم «قدس سره» بتفاوت الموارد في نظر العقل على الأول دون الثاني.

مع أن تعيينه في نظر العقل يكفى في وصوله بنفسه كما في الظن القوي. لأننا نقول: مورد التفاوت هناك الظنون النافية في قبال رفع اليد عن الاحتياط في الموارد الغير المهمة.

والكلام هنا في الظنون المثبتة للتكليف، ولا موجب لتعيين مورد دون مورد للتنزل إلى الاطاعة الظنية في قبال الاطاعة الشككية والوهمية فلا تغفل.

١٥١ - قوله «قده»: لكنك غفلت عن أن المراد ما إذا كان

اليقين... الخ^(٢).

لا يخفى عليك أن الإشكال في المتيقن من وجهين.

أحدهما أن كونه متيقناً بسبب الإجماع على الملازمة بين حجّة الظن في

(١) كفاية الأصول / ٣٢٢.

(٢) كفاية الأصول / ٣٢٣.

الجملة وحجية الخبر الصحيح الأعلاني يوجب دعوى الإجماع بالأخرة على حجّية الخبر المزبور. فالدليل على حجّية الظن الخبري شرعي لا عقلي.

ثانيهما أن فرض كون المتيقن الاعتباري، موجوداً ينافي فرض انسداد باب العلم والعلمي. وهو الإشكال الذي تعرّض له شيخنا «قدس سره» هنا تبعاً للشيخ^(١) العلامة الأنصاري رحمه الله. والأول أيضاً اشكال تعرّض له^(٢) الشيخ الأعظم رحمه الله في طي ما أورده على تقرير الكشف.

وما أجاب به شيخنا الأستاذ «قدس سره» يفيد بدفع الإشكاليين، فإن التيقن حيث إنه بلحاظ دليل الانسداد، فلا يعقل أن يكون الدليل مبنياً عليه ومانعاً عن جريانه. وحيث إن دليل التلازم وهو الإجماع ليس دليلاً على اللازم لبداهة أن صدق الشرطية يجامع كذب طرفيها، فكيف يكون دليلاً على أحدهما، بل دليل الملزوم دليل اللازم، فدليل الانسداد دليل المتيقن، فلا يلزم أن يكون الدليل شرعياً بل عقلي.

والتحقيق أن الأمر كما أفيد بالنسبة إلى دفع الإشكال الثاني لأن حجّية الخبر معلّقة على حجّية الظن بدليل الانسداد، فلا يعقل أن يكون ممّا يتوقّف على عدمه الدليل.

إلا أن ما قيل: في عقلية الدليل من أن دليل الملزوم دليل اللازم غير وجيه لأن مناط عقلية الدليل كما مر^(٣) في أول دليل الانسداد كون الدليل على الكبرى الكلية أو ما بمنزلتها عقلياً، والنتيجة من أفراد الكبرى الكلية فتتبعها في العقلية والشرعية، فالمناط في كون الاستلزام عقلياً أو شرعياً بالدليل على

(١) فرائد الأصول المحشى ١/١٩٥.

(٢) فرائد الأصول المحشى ١/١٩٣.

(٣) التعليقة ١٢٥.

الملازمة.

ولذا قلنا: بأن المقدمات وإن كانت لكل منها كبرى عقلية أو شرعية، إلا أن المقدمات حيث إنها بنحو القياس الاستثنائي مقدم القضية وحجية الظن عقلاً أو شرعاً بمنزلة التالي فمناط عقلية الدليل عقلية استلزام المقدم للتالي، وهذا لاربط له باستلزام المقدمتين للنتيجة حتى يقال: إنه دائماً عقلي بل استلزام المقدم للتالي بمنزلة الكبرى الكلية، فإذا كان استلزام المقدم للتالي عقلياً كان ما هو بمنزلة الكبرى الكلية عقلياً.

ومن الواضح أن وضع المقدم ربما يستند إلى شيء ووضع التالي إلى شيء آخر، مثلاً انخساف القمر مستند إلى الحس وحيلولة الأرض بينه وبين الشمس مستند إلى الحدس لدخول هذا الحكم في الحدسيات اليقينية، وكذا تغير العالم مستند إلى الحس والحدوث مستند إلى البرهان.

فدليل ذات الملزوم ليس دليلاً على ذات اللازم، بل دليل الملازمة عند وجود أحد المتلازمين دليل على الآخر، فان معنى الملازمة ثبوت أحد الأمرين عند ثبوت الآخر، فبسبب الملازمة يحكم بثبوت أحدهما عند ثبوت الآخر، وما يرى من التلازم بين العلمين، فهو من جهة ثبوت الملازمة بين المعلومين، لا أن العلم بأحدهما علة للعلم بالآخر ليكون سبب العلم بأحدهما سبباً للعلم بالآخر. لا يقال: ليس بابه باب التلازم ليرد عليه ما ذكر بل بابه باب تعيين ما هو الحجة بدليل الانسداد بالإجماع مثلاً، فيكون تعييناً لما هو مدلول الدليل.

لأننا نقول: قد عرفت سابقاً أن المقدمات عن اعتبار الخصوصيات لا اقتضاء، فلا يعقل الدلالة عليه واقعاً حتى يكون الإجماع مثلاً معيناً لما هو مقتضى المقدمات، فتدبر جيداً.

١٥٢ - قوله «قده»: لا يخفى أن الظن باعتبار ظن بالخصوص... الخ^(١).

قد عرفت سابقاً^(٢) في بيان مقتضى الدليل على الحكومة عدم تعيين مضمون الاعتبار لعدم كون الملاك فيه أقوى ليكون كالظن القوي حتى يكون له تعيين عقلي ليصح الاتكال عليه شرعاً على الكشف.

ومنه ظهر ما في دعوى القطع بكونه حجة على أي حال فراجع ما تقدم.

١٥٣ - قوله «قده»: وكان منع شيخنا العلامة... الخ^(٣).

قد مر^(٤) مفصلاً منافاته لدعوى مساواة القول بحجية الواصل بنفسه والواصل ولو بطريقه في الترجيح بالقوة، وقد مرّ دفع المنافاة بينهما فراجع.

١٥٤ - قوله «قده»: إلا فيما إذا كان هناك ناف من جميع... الخ^(٥).

فانه مزيل للشك في المسألة الفرعية، فلا يجب الاحتياط فيها، بخلاف ما إذا لم يكن كذلك، فانه لا يجوز رفع اليد عن الاحتياط في المسألة الفرعية بالاحتياط في الأخذ بالظنون النافية.

مع أن الاحتياط فيها لأجل التحفظ على الواقعات المنجزة بالعلم الإجمالي الموجب لجعل الظن حجة فيها حتى تمتثل امتثالاً ظنياً، فتدبر.

(١) كفاية الأصول / ٣٢٣.

(٢) التعلقة ١٤٧.

(٣) كفاية الأصول / ٣٢٤.

(٤) التعلقة ١٤٩.

(٥) كفاية الأصول / ٣٢٤.

في المنع عن الظن القياسي

١٥٥ - قوله «قده»: وتقريره على ما في الرسائل^(١)... الخ^(٢).

تعميم الإشكال لصورة الاحتمال بملاحظة أنه لا ثمرة عملية لتوجيهه في خصوص الظن القياسي مع القطع بالمنع، بخلاف ما إذا عمّمناه لصورة احتمال المنع فانه مناف! استقلال العقل بحجّة الظن مطلقاً.

وتقريب الإشكال أن استلزام المقدمات لحجّة الظن بنحو القياس الاستثنائي من باب استلزام المقدم للتالي عقلي كما مر، فلولا عليه المقدم للتالي بنحو التامة لا يتحقق الاستلزام العقلي.

وحيث إن التالي قبح ترك الاطاعة الظنية، فمنع الشارع عن الاطاعة الظنية بالظن القياسي يلزم منه أحد محاذير ثلاثة: إما عدم تامة الملاك في الظن بما هو ظن وهو خلف لفرض الاستلزام العقلي ووصول النوبة إلى حجة الظن بما هو.

وإما انفكك المعلول عن علته التامة وهو محال.

وإما ارتكاب الشارع للقبیح بترجيح غير الاطاعة الظنية على الاطاعة الظنية، مع أن المفروض أن الظن بما هو ظن مقدم على الشك والوهم لرجحانه عليها فتقديمها عليه ترجيح المرجوح على الراجح.

وحيث يستحيل صدور القبيح من الحكيم تعالى ويستحيل انفكك المعلول عن علته التامة، فلا محالة يكون الاختلال في الملاك، فيكشف عن عدم تامة الملاك، ومع عدم تامة الملاك كيف يعقل الاستلزام العقلي بين المقدم

(١) فرائد الأصول المحسني ١/٢١٣.

(٢) كفاية الأصول/٣٢٥.

والتالي.

ولا يخفى أن فرض التخصيص في الدليل العقلي بملاحظة المحذور الثاني دون الأول والثالث. ففرض عدم قبحه من الشارع تخصيص في الدليل لا فرض عدم تمامية الملاك ولا فرض صدور القبيح بل الأول خلف والثاني محال آخر لمنافاته لفرض الحكمة المانعة عن إختيار القبيح.

ومنه تعرف أن مجرد الالتزام بوجود ملاك الحجية لا يستلزم التخصيص في الدليل العقلي، لإمكان فرض الالتزام بقبحه حتى على الشارع مع الالتزام بصدور القبيح منه، فعدم الالتزام بقبحه عليه تخصيص لا الالتزام بصدور القبيح منه، فإنه محال آخر لا ربط له بالتخصيص في الدليل العقلي، فتدبر جيداً.

١٥٦ - قوله «قده»: بدهة أن من مقدمات حكمه عدم وجود علم

وجود ولا علمي... الخ^(١).

فمع المنع عن الظن القياسي يفتح فيه باب العلم أو العلمي.

ومن الواضح أن ما كان ثبوته معلقاً على عدم شيء لا يعقل أن يكون مانعاً عن ثبوته، إذ لا مانعية له إلا في فرض ثبوته، ولا ثبوت له إلا في فرض عدم الشيء المعلق عليه، فكيف يعقل ثبوته في فرض ثبوت ذلك الشيء حتى يمنع عن ثبوته.

فإنعية حكم العقل عن المنع عن الظن القياسي ممتنعة.

أن مانعية المنع عن الظن القياسي عن استقلال العقل بحجية الظن مطلقاً حتى الظن القياسي ممتنعة إذ لا ثبوت لحكم العقل مطلقاً مع فرض ثبوت المنع حتى يمنع عن ثبوته.

والجواب عنه أن فرض التعليق على عدم المنع وإن كان مقتضاه ذلك إلا

(١) كفاية الأصول / ٣٢٥.

ان الكلام في صحّة التعليق.

توضيحية: أن ما هو مقدّمات دليل الانسداد^(١) هو الانسداد الكلي في معظم الأحكام الغير المنافي للانفتاح الجزئي، والظنون إذا كانت متساوية في نظر العقل يكون كلها حجّة وإن زادت على ما يفى بمعظم الأحكام للزوم الترجيح بلا مرجح والتعيين بلا معين من فرض العمل بما يفى بمعظم الأحكام في ضمن طائفة خاصّة من الظنون.

فالمنع عن الظن القياسي وإن كان يوجب الانفتاح الجزئي الموجب لخروجه عن المعظم الذي فرض انسداد باب العلم فيه.

إلا أن الكلام في صحة المنع الموجب لذلك، لا من حيث لزوم تفويت المصالح الواقعيّة في صورة الإصابة أو إجتماع الحكمين المتنافيين وأشبه ذلك مما يتصوّر في الأمر بالعمل ببعض الظنون في صورة انفتاح باب العلم حتى يقال: بأنه إشكال برأسه يجرى نظيره في الأمر بالعمل بالظن شرعاً أيضاً، بل من حيث إن تساوى نسبة الظنون في نظر العقل مع فرض الانسداد الوافي بحجبة الظن عقلاً يمنع عن المنع عن خصوص ظن وإخراجه عن دائرة الظنون المتساوي النسبة، فإبداء التفاوت بنفس المنع يستلزم الدور، حيث لا يصح المنع إلا مع التفاوت، فكيف يحصل التفاوت بالمنع حتى يصح تعليق حجبة الظن على عدم المنع.

فلا يحيص عن إبداء التفاوت الموجب لصحة المنع ولاختصاص الملاك العقلي بغيره.

(١) كذا وردت في النسخة المطبوعة، وليس عندنا نسخة مخطوطة من هذا الموضوع من التعليقة ولو من غير خط المصنف قدس سره لتكون مقياساً في مقام التصحيح، لكن الصحيح: ما هو من مقدمات الانسداد.

فنعقول: إن في كل ظن من الظنون حثيئين شخصيَّة ونوعيَّة: الأولى غلبة احتمال ثبوت الواقع على احتمال عدمه، وهذه الحثيئة ذاتيَّة للظن لا يعقل تفاوت ظنّ دون ظنّ فيها وإن كان يقوى الاحتمال الغالب ويضعف إلا أن أصل الغلبة على احتمال العدم محفوظ في الجميع.

الثانية غلبة صنف من الظنون من حيث المطابقة للواقع، لا في نظر الطان على صنف آخر من الظنون، فيكون صنف من الظن غالب المصادفة مع الواقع واقعاً، وصنف آخر منه غالب المخالفة للواقع واقعاً، وما يستحيل خلافه في نظر الطان هو الأول دون الثاني، فإن من يظن من القياس بثبوت شيء واقعاً يظن بإصابته شخصاً للواقع، لا أنه يظن باصابة نوعه للواقع، بل يقطع بمخالفة نوعه في الواقع وإن كان هذا الشخص في نظره مظنون المصادفة، لكنه لا عبرة بظن إصابته المتقوم به الظن بالثبوت فانه شخصي لا نوعي.

ومن المعلوم أن حكم العقل بالتنزل من الاطاعة العلميَّة إلى الظنيَّة لا من حيث مطلوبيَّة صفة الظن بالاطاعة في نفسه لكيلا تتفاوت فيه أفراد الظنون، بل لأجل مراعاة الأحكام الواقعيَّة المعلومة بالإجمال، وإنما يكتفى بالاطاعة الظنيَّة لأجل غلبة إتيان الواقعيات في ضمن المظنونات لغلبة مصادفتها واقعاً. فإذا فرض أن صنفاً مخصوصاً من الظنّ غالب المخالفة مع الواقع واقعاً في نظر العقل، فلا محالة لا يرى موافقته للأحكام الواقعيَّة غالباً حتى يستقل بالتنزل إلى مثل هذه الإطاعة الظنيَّة، بل يستقل بالاطاعة الظنيَّة بالظنون الأخر التي بمقتضى طبعها غالب المصادفة مع الواقع.

وكما أن هذه الخصوصيَّة إذا استقلَّ بإدراكها العقل يستقلَّ بالتنزل إلى الاطاعة الظنيَّة بغير الصنف المتخصَّص بتلك الخصوصيَّة كذلك إذا كشف عنها الشارع فما به التفاوت تلك الخصوصيَّة المنكشفة بمنع الشارع لا نفس منعه فتام ملاك الحجية في نظر العقل غلبة الإصابة شخصاً ونوعاً لا خصوص الأولى

المقومة لكل ظن.

لا يقال: إذا كان همّ العقل الإتيان بالواقع فحيت يظن بالواقع فهو مع قطعه بأن صنف هذا الظن غالب المخالفة للواقع يظن بأن هذا الظن نسخاً من الأفراد النادرة الموافقة للواقع فكيف يرفع اليد عنه.

لأننا نقول: ليس ترك موافقه الواقع في شخص ظن تحفظاً من الوقوع في خلاف الواقع لعدم تميز الأفراد الغالبة من النادرة أمراً مستنكراً، بل يردى العقل أنه من اللازم عدم موافقه هذا الصنف من الظن، فإنه وإن كان بحسب الصورة إطاعة للأحكام ظناً، لكنه بحسب الواقع إضاعة للأحكام نوعاً. هذا كله فيما إذا كان النهي عن الظن القياسي نهياً طريقياً لم يلحظ فيه إلا غلبة مخالفته للواقع.

وأما إذا كان نهياً نفسياً حقيقياً منبعثاً عن مفسدة في العمل بالظن القياسي كالأمر بالعمل بالخبر بناءً على الموضوعية والسببية حيث يكشف عن مصلحة في العمل به بعنوان عرضي وإن لم يكن مؤداه ذا مصلحة في حد ذاته فالوجه في خروج الظن القياسي عند العقل كشف النهي عن مفسدة عرضية في جميع أفرادها.

وحيث إن حكم العقل بالاطاعة الظنية لتحصيل الواقعيات المتضمنة للاغراض المولوية، فإذا فرض إدراك العقل ولو بواسطة الشارع تضمن موارد الظنون القياسية لأغراض، مولوية أخر غالبية على الاغراض المولوية الذاتية، فلا محالة لا يستقل بموافقة الظنون القياسية المتضمنة لاغراض مغلوبة لاغراض مولوية أخر، بل يحكم بترك موافقتها لزوماً.

فما به التفاوت هذه الخصوصية المستكشفة بمنع الشارع لا نفسه فالاطاعة الظنية المتضمنة نوعاً للأحكام الواقعية المتضمنة لاغراض مولوية غير مغلوبة لاغراض مولوية أخر هي التي يستقل بها العقل عند التنزل من الاطاعة

العلمية، لا كل إطاعة ظنية وإن كانت نوعاً غير متضمنة للأحكام الواقعية، أو كانت متضمنة لصد تلك الأغراض المولوية.

هذا ما هو التحقيق في صحة المنع وعدم منافاته لحكم العقل بحجية الظن.

وأما ما يقال^(١): في وجه عدم المنافاة من أن وجه إلزام العقل بالعمل بما يظن كونه حكماً واقعياً تنجز الأحكام الواقعية بسبب العلم الإجمالي فما يظن كونه حكماً منجزاً مظنون العقاب، فالعقل يلزم بدفعه، ومع منع الشارع يقطع بعدم العقاب، فلا موضوع لحكم العقل.

فيندفع بأن منع الشارع لا يكشف عن عدم كونه مظنون العقاب ليكون كاشفاً عن تفاوت الظن القياسي مع غيره في ذاتها، بل بنفس المنع يزول الحكم، فلا يبقى ما يظن بثبوته فعلاً ليكون منجزاً معاقباً على مخالفته، والكلام في صحة المنع المزيل للحكم المظنون فلا يقاس الظن بالعقاب بالخصوصية المستكشفة من النهي الطريقي أو النهي الحقيقي.

١٥٧ - قوله «قده»: فيما كان هناك منصوب ولو كان

أصلاً... الخ^(٢).

لا يقال: كيف ويجوز العمل بالظن ولا تجري الأصول المورديّة كما هو مبنى حجّة الظن.

لأننا نقول: عدم جريانها غير مستند إلى حجّة الظن، بل إلى العلم الإجمالي المانع لعن جريان الأصول في أطرافه، فحجّة الظن معلقة على عدم جريانها لا أنها مانعة عن جريانها.

(١) الفائل هو المحقق الحائري قدس سره، درر الفوائد/ ٤١٩.

(٢) كفاية الأصول/ ٣٢٥.

١٥٨ - قوله «قسه»: بل هو يستلزمه فيما كان في مورده... الخ^(١).

أي يستلزم فعليّة جريان الأصل المنصوب في مورد الظن المنهى عنه لفرض رفع الاطاعة العلمية والظنيّة، فلا مانع من جريان الأصل. لا يقال: فعليّة جريانه مستندة إلى رفع مانعه وهو تنجّز^(٢) العلم الإجمالي لرفع الاطاعة العلميّة يصحح جريان الأصل.

لأننا نقول: قد مر^(٣) في مقدمات دليل الانسداد أن نتيجة المقدمات تضيق دائرة الأحكام المنجزة في المظنونات لا رفع التّنجز الحاصل بسبب العلم الإجمالي وإلا لم يكن مقتض للتّنزل إلى الاطاعة الظنيّة، فإذا فرض المنع عن الظن في مورد كان معناه تضيق دائرة المنجزات في غير ذلك المورد فهو الموجب لفعليّة جريان الأصول المورديّة فيه.

١٥٩ - قوله «قسه»: الا كالأمر بها لا يفيد... الخ^(٤).

فان المانع ليس إلّا استقلال العقل بلزوم الاطاعة الظنيّة بعد التّنزل عن الاطاعة العلميّة.

فكما أن ترك الاطاعة الظنيّة مناف لحكم العقل كذلك لزوم الاطاعة الوهيّة والشكّيّة بالعمل على طبق ما لا يفيد الظن مناف لحكم العقل بالتّنزل إلى الاطاعة الظنيّة دون غيرها.

وكما يجب عن الثاني بأنه لا حكم للعقل مع نصب الشارع كذلك يجب عن الأول بأنه لا حكم للعقل مع منع الشارع.

(١) كفاية الأصول / ٣٢٥.

(٢) كذا في نسخة المصنف، والصحيح: تنجيز.

(٣) التعليقة ١٣٤ و ١٣٥.

(٤) كفاية الأصول / ٣٢٥.

ويمكن أن يقال: بالفرق بين المقامين فان مورد استقلال العقل بالاطاعة الظنية دون الوهيمية والشككية صورة دوران الأمر في باب اطاعة الواجبات والمحرمات المعلومة إجمالاً بعد التّنزل عن الاطاعة العلمية بالاحتياط في جميع الاطراف بين اطاعة تلك التكاليف في دائرة مظنونات التكليف واطاعة تلك التكاليف في دائرتي الموهومات والمشكوكات من التكاليف. فيرجح الأولى على الثانية لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

وأما الاطاعة الوهيمية أو الشككية زيادة على العمل بمظنونات التكليف بسبب نصب ما لا يفيد الظن، فلا ربط له بمورد الدوران الذي يحكم العقل بترجيح الاطاعة الظنية على غيرها بخلاف ترك اطاعة الظن بالتكليف في مورد فانه مناف لاستقلال العقل بلزومها.

نعم إذا فرض دوران الأمر في مورد بين وجوب القصر ووجوب الإتمام مثلاً وكان وجوب القصر مظنوناً وكان على وجوب الإتمام أمانة لا تفيد الظن فلا محالة يكون وجوب الإتمام موهوماً.

فالأمر بالاطاعة الوهيمية دون الظنية كالمنع عن الاطاعة الظنية مناف لاستقلال العقل بلزوم الاطاعة الظنية دون غيرها في مورد الدوران.

لكن هذا الإشكال إنّما يتوجه في مثل هذا المورد بناءً على أن معنى حكومة العقل بحجية الظن جعله منجزاً في هذه الحال كالعلم مطلقاً، فان منجزية الأمانة التي لا تفيد الظن في قبال المفيدة للظن عين ترجيح المرجوح.

بخلاف ما إذا قلنا بأن تنجز التكاليف الواقعية بالعلم الإجمالي، وأن معنى حكومة العقل حكمه بلزوم التّنزل إلى الاطاعة الظنية في قبال الشككية والوهيمية فباب المنجزية شرعاً غير باب اطاعة التكاليف المعلومة ظناً، إذ مع الحجّة الشرعية على طرف يخرج الطرف عن دائرة المعلوم بالإجمال فمنجزية الأمانة في غير دائرة لزوم التّنزل من الاطاعة العلمية إلى الاطاعة الظنية، فافهم

وتدبر.

١٦٠ - قوله «قدسه»: واستلزام إمكان المنع ^(١) لاحتمال

المنع... الخ^(٢).

قد مر مراراً أن الظنون إن لم تكن متفاوتة في نظر العقل يكون الكلّ حجة وإن كان زائداً على ما يفى بمعظم الفقه، فإن تعيين ما يفى بالمعظم من بين الكل بلا معين، فمن باب الترجيح بلا مرجح يحكم العقل بحجية الكل، فلا بد حينئذ من الالتزام بهانعة احتمال المنع عقلاً حتى يتعين ما لا يحتمل فيه المنع للاقتصار عليه مع وفائه بالمعظم.

ومن الواضح أنه بناءً على مبناه «قدس سره» - من توجيه خروج الظن القياسي بانتفاء مقدمة من مقدمات الدليل بالنسبة إليه وهو انسداد باب العلم والعلمي، فمع المنع عنه شرعاً قد انفتح باب العلم والعلمي فيه، فيخرج عن مورد الاستلزام العقلي - لا يصح إلحاق احتمال المنع بالقطع به، بداهة عدم إنفتاح باب العلم والعلمي إلا بوصول المنع لا باحتماله فالمانع عن تمامية المقدمات هو المنع الواصل دون غير الواصل، فلا يندرج تحت عنوان عدم الحكم بالمقتضى عند وجود مقتضيه إلا مع إحراز عدم المانع، فمع احتماله لا يحكم بوجود المقتضى حيث عرفت أن المانع هو المنع الواصل وهو جزءاً غير حاصل. وهكذا بناءً على ما ذكره «قدس سره» في تعليقه الاتيقة^(٣) من أن همّ العقل تحصيل الأمن من تبعة الواقعيّات المنجزة، ومع منع الشارع لا يحصل الأمن من تبعة الواقع عند الاقتصار على موافقة الظن القياسي.

(١) في نسخة المصنف: مكان المنع عنه.

(٢) كفاية الأصول / ٣٢٦.

(٣) التعليقة على فرائد الأصول ٩٧.

فلا يمكن إلحاق الظن بالمنع واحتماله بالقطع به أيضاً، لأن الإطاعة الظنية في حد ذاتها موجبة للظن بالفراغ عن تبعة الواقع.

فاذا قطع بالمنع شرعاً كشف عن عدم كفاية السارع بها في امتثال واقعيّاته المنجزة، فلا يستقل العقل بالافتصار عليها.

بخلاف ما إذا لم يكن كاشف عن عدم كفاية السارع، فان الإطاعة الظنية في محتمل المنع وغيره على حد سواء في نظر العقل، لأن الملاك في نظر العقل تحصيل الظنّ بالفراغ عن الواقع، وكل ظنّ بالواقع يستلزم الظنّ بالفراغ عنه.

وإحتمال المنع لا يوجب إلا احتمال عدم الفراغ في حكم الشارع، لاحتمال المنع عنه شرعاً، لا أنه يستلزم عدم الظنّ بالفراغ عن الواقع الذي يتساوى نسبته إلى الشارع وغيره كما بيّناه^(١) مفضلاً في مسألة الظنّ بالطريق. والتحقيق ما قدمناه^(٢) من أن المنع إذا كان طريقياً يكشف عن غلبة مخالفة الطريق الممنوع عنه شرعاً للواقع.

وإذا كان حقيقياً يكشف عن اشتماله على غرض مناف للغرض الأولى الذاتي: فبواسطة وصول المنع الحقيقي أو الحقيقي ينكشف ما يتفاوت به الظنّ الممنوع عن غيره، وما لم يصل سواء ظنّ بمنعه أو احتمال منعه لا ينكشف ما يتفاوت به ظنّ عن ظنّ في نظر العقل ليجب الافتصار على ما لم يتطرق إليه احتمال المنع مع وفائه بمعظم الفقه، للزوم الترجيح بلا مرجح في نظر العقل المحاكم بحجّة الظنّ.

وسيجيء إن شاء الله تعالى تنمة الكلام في المسألة الآتية فانتظر.

(١) التعليقة ١٤٢.

(٢) التعليقة ١٥٦.

١٦١ - قوله «قده»: لم خصصوا الإشكال... الخ^(١).

قد تقدم^(٢) ما يمكن أن يكون فارقاً بين المقامين إلا أحياناً فراجع مع جوابه.

١٦٢ - قوله «قده»: ولا يكاد يجدى صحته كذلك... الخ^(٣).

صحة الشيء في نفسه وإن لم تكن مقتضية لصحته من جهة عارضه، لكنك قد عرفت أن ملاك صحته في نفسه واف بدفع الإشكال في صحته بلحاظ حكم العقل، وقد مرّ تفصيله فراجع^(٤).

في الظن المانع والممنوع

١٦٣ - قوله «قده»: إذا قام ظن على عدم حجة ظن

بالخصوص... الخ^(٥).

الإشكال: تارة بلحاظ أن الحكم بحجبة كلا الظنين محال والحكم بحجبة إحداهما بلا مرجح قبيح فإما أن يبين المرجح لأحد الظنين أو يحكم بتساقطها لاستحالة حجبة المتنافيين.

وأخرى بلحاظ أن حجبة الظن مع احتمال المنع عنه فضلاً عن الظن لا يجتمعان بداهة منافاة القطع بالحجبة مع احتمال عدمها.

(١) كفاية الأصول / ٣٢٦.

(٢) التعليقة / ١٥٩.

(٣) كفاية الأصول / ٣٢٧.

(٤) في التعليقة / ١٥٦.

(٥) كفاية الأصول / ٣٢٧.

ومن الواضح أن الاستقلال في العنوان وتحرير البحث عنه بعد البحث عن المسألة السابقة يقتضي أن يكون محطّ النظر هي الجهة الأولى كما عن شيخنا العلامة الأنصاري «قدس سره».

وعليه يبتنى على حجّية الظن بالطريق وإلا فلا تمنع من تلك الحيثية حيث لا يترقّب دخول الظن المانع.

وأما بناءً على تحرير شيخنا العلامة الأستاذ «قدس سره» بما يوافق الجهة الثانية، فهو وإن كانت خلاف الظاهر ممن تعرّض له بعد التعرّض للبحث السابق لكنه لا يبتنى على حجّية الظن بالطريق بل لا يبتنى على حجّية الظن بالواقع أيضاً لإمكان قيام الظن المانع على عدم حجّية الظن الممنوع القائم على حجّية شيء.

وعلى أيّ حال فنحن نحرّر البحث بكلتا الجهتين، فنقول: أما الإشكال من الجهة الأولى، فيمكن أن يقال: في تقريب حجّية الظن المانع دون الظن الممنوع أن حجّية الظن كلية مقيّدة بعدم المنع الواصل بحيث لا ملاك ولا مقتضى تام الاقتضاء مع وجود المنع الشرعي الواصل فالظن المانع بفرض شمول دليل الحجّية له يوجب انتفاء الملاك والمقتضى التام في طرف الظن الممنوع، بخلاف الظن الممنوع فانه بفرض شمول دليل الحجّية له لا يوجب انتفاء الملاك في الظن المانع، بل غاية الأمر أن حجّيته منافية لحجّية المانع ولا يجتمع معه، لا أنه يوجب انتفاء الملاك فيه لأن وصوله ليس وصول المانع بل وصول المنافي بعين الملاك الذي هو موجود في الظن المانع.

وإذا دار الأمر بين مقتضيين: أحدهما يكون تأثيره رافعاً لوجود الآخر ومسقطاً له عن تمامية الاقتضاء والآخر يكون تأثيره منافياً لتأثير الآخر لا لتهايمية اقتضائه في نفسه، فالتأثير للأول، إذ لا يقبل المزاحمة من الثاني إلا بعد تمامية اقتضائه في نفسه، ولا يكون تامّ الاقتضاء إلا بفرض عدم تأثير الأول، ولا

مانع من تأثير الأول إلا ما هو تامّ الاقتضاء فيتوقف مزاحمة الثاني لتأثير الأول على عدم تأثير الأول، فكيف يكون مانعاً عن تأثيره.

ولعل هذا مراد من جعل المسألة نظير دوران الأمر في العمومات بين التخصيص والتخصص، لا أن غرضه أنه عينه ليقال: باختصاصه بالعمومات اللفظية لا بالأحكام العقلية.

وبتقريب أوضح وأخف مؤنة مما ذكر أنّ لكل من الظن المانع والظن الممنوع دلالة التزامية عقلية على عدم حجية الآخر عقلاً، إذ حجية كل منهما يستلزم عقلاً عدم حجية الآخر بهذا الدليل العقلي، لفرض تنافيهما في الحجية بدليل الانسداد وهذه الدلالة الالتزامية العقلية مشتركة بين الظنين من دون تفاضل من هذه الجهة بينهما.

ولكل من الظنين مدلول مطابق للمدلول المطابقي للظن المانع هو المنع شرعاً عن الظن الممنوع والمدلول المطابقي للظن الممنوع هو وجوب الصلاة مثلاً ولازم هذا المدلول المطابقي عدم حرمة الصلاة لا المنع عن العمل بالظن المانع شرعاً.

وعليه فإذا فرض أنّ حجية الظن عقلاً مقيدة بعدم قيام الحجّة على المنع شرعاً عنه، ففرض شمول دليل الانسداد للظن المانع فرض قيام الحجّة عقلاً على المنع عن الظن الممنوع شرعاً، فلا يملك تامّ الملاكية لاستقلال العقل بحجّيته.

وفرض شمول دليل الانسداد للظن الممنوع على ما مرّ ليس فرض قيام الحجّة عقلاً على المنع عنه شرعاً، فالملاك في الظن المانع على تماميته وكماله. فحكم العقل بحجّية الظن الممنوع يوجب انفكاك المعلول عن علته التامة وهو محال، وحكم العقل بحجّية الظن المانع لا يبقى معه تمامية ملاك الظن الممنوع، فلا يلزم انفكاك المعلول عن علته التامة، فلا محالة يحكم العقل بحجّية

ما لا يلزم منه محال.

ويستحيل أن يحكم بحجّية ما يلزم منه محال من دون^(١) توقف على ضميعة الدور أو أمر آخر.

هذا بناءً على تقيّد الحجّية بعدم المنع شرعاً.

وكذا بناءً على ما ذكرنا من أن ملاك الحجّية غلبة الإصابة شخصاً وعدم غلبة المخالفة نوعاً، فإن الظن المانع يكون كاشفاً ظناً عن غلبة مخالفة الظن الممنوع للواقع نوعاً، فبضميمة دليل الحجّية يكون حجّة على غلبة مخالفة الظن الممنوع شرعاً.

بخلاف الظن الممنوع فإنه بضميمة دليل الحجّية لا يكشف عن ذلك، بل ينافي حجّية المانع مع فرض تمامية الملاك فيه، فيجرى فيه ما ذكرنا من المعارضة بين تام الاقتضاء في فرض تأثير الممنوع وغير تام الاقتضاء في فرض تأثير الظن المانع.

إلا أن الاستناد إلى الكشف من هذه الجهة مختصّ بالظن القياسي الذي دلت الأخبار والآثار على غلبة خطئه، دون غيره خصوصاً إذا كان الظن المانع والممنوع من نوع واحد من الأمارات.

بل الأولى الاستناد إلى الكشف عن غلبة المفسدة في العمل به على المصلحة في صورة أصابته للواقع من دون حاجة لملاحظة أقوى الظنين بعد فرض غلبة المفسدة كما لا يخفى وبما ذكرنا تقدر على دفع جميع ما يورد على تقديم الظن المانع.

وأما الإشكال من الجهة الثانية، فهو عين الإشكال المتقدم في المسألة المتقدمة، إذ المناط عدم استقلال العقل بوجود مقتضي، مع عدم إحراز عدم

(١) على ما ذكره المحقق الآشتياني قدس سره، بحر الفوائد ١/ ٢٦٨ و ٢٦٩.

مانعه سواءً ظن بوجوده أو احتمال وجوده.

وقد عرفت^(١) أن احتمال المانع غير مانع وأن المنع الواصل بوجوب عدم تامة المقدمات بانفتاح باب العلم والعلمي أو بوجوب عدم تامة الملاك لفرض انكشاف غلبة الخطاء في الظن الممنوع أو اشتماله على ما ينافي الغرض المولوي كما قرّبناه، وكل ذلك منتف في فرض عدم وصول المنع.

وقد عرفت^(٢) أن الوفاء بمعظم الفقه ليس بنفسه موجباً للاقتصار على الوافي ليقال: إنه لا موجب لحجية الظن الممنوع حتى يتكلم في أن الظن بالمنع يمنع عن حجّيته أم لا، وذلك لأنه مع عدم تفاوت الظنون في نظر العقل لا يتعين طائفة منها للحجية دون غيرها ولو كانت وافية، لأنه ترجيح بلا مرجح وتعيين بلا معين، فيكون الكل حجة بل قد عرفت^(٣) سابقاً أن الظن القوي مع كون الملاك فيه أقوى لا يقتصر عليه إلا في مقام الدوران لأن اللازم بحكم العقل التنزل إلى الاطاعة الظنية من الاطاعة العلمية، فكما تجب الاطاعة العلمية مطلقاً لا بمقدار الوفاء بمعظم الفقه، كذلك تجب الاطاعة الظنية مطلقاً لا بمقدار الوفاء بالمعظم، وقد أوضحنا كل ذلك مراراً.

نعم من يجعل الحكومة بمعنى حكم العقل بمنجزية الظن في حال الانسداد كمنجزية القطع على أي حال له أن يقتصر على ما يفي بالمعظم إذ شبهة الخروج عن الدين باعمال الأصول المورديّة تندفع بكون الظن منجزاً بهذا المقدار.

ولعلّ شيخنا «قدس سره» يميل إلى هذا المبني كما صرح بهذا المعنى في

(١) في التعليقة ١٦٠.

(٢) في التعليقة ١٦٠.

(٣) في التعليقة ١٤٩.

غير مورد، إلا أن المبنى ضعيف كما بيناه مراراً.

وأما ما عن شيخنا الأستاذ «قدس سره» في تعليقه المباركة^(١) في هذا المقام والمقام السابق من عدم استقلال العقل بالأمن من العقوبة مع ظن المنع أو احتياله وهمّ العقل تحصيل الأمن من العقوبة فلذا يقتصر على ما لا يحتمل المنع عنه شرعاً إذا كان وافياً بمعظم الفقه.

فيوضح الجواب عنه أن مقتضى العلم الإجمالي بالأحكام عدم الأمن من عقوبتها إلاّ بموافقتها القطعية في ضمن المظنونات والمشكوكات والموهومات.

ومقتضى بطلان الاحتياط كلية عدم لزوم الموافقة القطعية فيما ذكر من الطوائف الثلاث.

ومقتضى بطلان ترجيح المرجوح على الراجح عدم موافقة المشكوكات والموهومات وطرح المظنونات، فيتصيق دائرة الأحكام المنجزة في خصوص المظنونات.

وعليه فيقطع بالأمن من عقوبة الواقعيّات المنجزة بموافقة المظنونات. فان كان المراد من عدم الأمن من العقوبة بموافقة الظن الذي يظن بالمنع عنه أو يحتمل المنع عنه موافقة ما يوازها من المشكوكات والموهومات، فالواقع فيها غير منجز على الفرض حتى يحتاج إلى تحصيل المؤمن. وإن كان المراد لزوم الاقتصار على المظنونات التي لا يظن ولا يحتمل المنع عنها إذا كانت وافية بمعظم الفقه.

ففيه: أولاً ما عرفت مراراً من أن مجرد الوفاء بمعظم الفقه لا يحقق الدوران الموجب للاقتصار على ما له تعين في نظر العقل، بل تجب الاطاعة الظنية

(١) التعليقة على فراند الأصول / ٩٩ - ١٠٠.

بدلاً عن الاطاعة العلميّة وإن كانت أزيد مما يفي بمعظم الفقه.
 وثانياً إن الظن بالمنع أو إحتياله لا يوجب إنتفاء الملاك الموجب لاستقلال
 العقل بلزوم الاطاعة الظنيّة، فان الاطاعة الظنيّة توجب الظنّ بالفراغ عن
 الواقع المنجّز مطلقاً، وإنما يختلف ما يظن المنع عنه وما لا يظن المنع عنه بالفراغ
 في نظر الشارع، واعتبار الظن بالفراغ في نظر الشارع راجع إلى حجّية الظن
 المظنون الاعتبار، ويلزمه عدم حجّية ما لا يظن اعتباره وإن لم يحتمل المنع عنه.
 وقد عرفت سابقاً^(١) عدم تعيّن الظن بالاعتبار في نظر العقل أيضاً.
 فالتحقيق ما ذكرنا في تحرير البحث بكلّ وجهيه فتفتن.

في الظن في أصول الدين

١٦٤ - قوله «قده»: هل الظنّ كما يتبع عند الانسداد
 عقلاً... الخ^(١).

توضيحه أن الواجب في باب الأمور الاعتقاديّة إمّا تحصيل العلم والمعرفة
 أو عقد القلب على المعلوم بما هو معلوم بنحو الواجب المطلق أو المشروط أو
 عقد القلب على الواقع.

فان كان الواجب تحصيل العلم أو عقد القلب على المعلوم بما هو، فلا
 مجال لإجراء مقدمات الانسداد بل باب الامتثال منسد رأساً، فان الواجب إمّا
 هو نفس تحصيل العلم الذي لا سبيل إليه أو متقومّ بالعلم الذي لا سبيل إليه
 لا أن باب الامتثال العلمي التفصيلي منسد فيتنزّل إلى الامتثال العلمي الإجمالي

(١) في التعليقة ١٤٧.

(٢) كفاية الأصول / ٣٢٩.

أو الظني التفصيلي.

ومنه يعلم أنه لا مجال لحجية الظن بالخصوص فيه أيضاً إذ لا أثر للواقع حتى يترتب على المؤدى تنزيلاً له منزلة الواقع.

وأما إن كان الواجب عقد القلب على الواقع، فالعلم منجز للتكليف وطريق الامتثال عقلاً.

فعند انسداد باب العلم وتامة سائر المقدمات تصل النوبة إلى حجية الظن ولزوم عقد القلب عقلاً على الواقع المظنون من باب التنزل عن الاطاعة العلمية إلى الاطاعة الظنية.

وعدم وصول النوبة إلى الظن لا محالة لاختلال في إحدى المقدمات. ومن العلوم انسداد باب العلم وعدم جواز إهمال الامتثال رأساً، وعدم التمكن من الاحتياط التام، لأن الاحتياط التام بعقد القلب على كلا الطرفين في نفسه غير معقول، لعدم إمكان الالتزام الجدي بالشيء بنقيضه أو بضده أو بما يقطع بعده واقعاً، والواجب في الواقع أحد الأمرين معيناً فلا معنى للالتزام بنحو التخيير الشرعي لفرض تعيينية الواجب شرعاً، ولا للالتزام بنحو التخيير العقلي كما في المتزاحمين، لأن المفروض وجوب أحدهما معيناً لا كليهما ليتوهم أنه مع عدم القدرة على امتثالها معاً يتخير عقلاً بين امتثال هذا أو ذاك.

وأما عقد القلب على الواقع إجمالاً، فلا معنى له إلا عقد القلب على الجهة الجامعة والغاء الخصوصية.

واستحالة تعلق عقد القلب بالواقع بخصوصه، لما مر مراراً أن العلم والشوق وكذا عقد القلب لا توجد مطلقاً غير متعلق بشيء في النفس ولا يعقل تعلقها بما هو غير حاضر في أفق النفس.

كما لا يعقل تعلقها بأحد الأمرين بخصوصه مردداً، إذ المردد لا ثبوت له ذاتاً ووجوداً ماهيةً وهويةً، فلم يبق إلا تعلقها بالجهة الجامعة القابلة للانطباق على

الحصة المقررة في كل واحد من الأمرين فالمعقود عليه بالذات نفس الجهة الجامعة عنواناً، والمعقود عليه بالعرض ما يطابقها بما هي لا بما لها من الخصوصية. لاستحالة الاختلاف بين المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض والمعقود عليه بالذات والمعقود عليه بالعرض بالزيادة والنقصان أو بسائر جهات الاختلاف.

في دور الأمر حينئذ بين عقد القلب على الجهة الجامعة وهو الاحتياط الناقص، وعقد القلب على المظنون بخصوصه، فان الجهة الجامعة وإن كانت منطبقة على المظنون أيضاً.

إلا أن الالتزام بالمظنون بخصوصه لا يقتضى الالتزام بالجهة الجامعة حتى يرتفع الدوران، بل يقتضى الالتزام بالحصة المتخصّصة بالخصوصية المظنونة فقط.

بخلاف الالتزام بالجهة الجامعة ابتداءً فانها قابلة للانطباق على الحصة الأخرى في ضمن غير المظنون.

ففي الالتزام بالجهة الجامعة موافقة قطعية بمقدار.

بخلاف الالتزام بالمظنون فانه يحتمل معه ترك الالتزام بأصل الواقع. في دور الأمر بين رعاية الخصوصية ظناً ورعاية الجامع قطعاً والثاني يتعين عقلاً.

فهذا هو الوجه في عدم التنزل إلى الامتثال الظني دون ما يترأى من العبارة من عدم انسداد باب العلم بامتثال الواقع بما هو إجمالاً لما عرفت من المحاذير المتقدمة بل لرجحان الالتزام بالجهة الجامعة المعلوم على الالتزام بالخصوصية المظنونة.

ومما ذكرنا تعرف أن الواجب لو كان تحصيل العلم أو العقد على المعلوم لأمكن القول بالاكتفاء بتحصيل العلم بهذا المقدار أو عقد القلب على المعلوم بهذا المقدار من دون خصوصية في هذه المرحلة لوجوب عقد القلب على الواقع

فانه القدر الميسور على جميع التقادير، فاذا وجب رعايته مع إمكانه وجبت على أي تقدير.

١٦٥ - قوله «قده»: من الاعتقاد به وعقد القلب عليه وتحمله والانتقياد له... الخ^(١).

ظاهره «قدس سره» كصريح تعليقه^(٢) المباركة على الرسائل أنه لا بد من عقد القلب زيادة على العلم والمعرفة في مورد وجودهما وأنه مناط الإيمان دون مجرد العلم واليقين وإلا لزم إيمان الكفار الموقنين باطناً المعاندين ظاهراً أو القول بأن ملاك الإيمان والكفر مجرد الإقرار والإنكار لساناً من دون اعتبار الإقرار والإنكار جناناً.

وتوضيح المرام أن الكلام: تاره في بيان حقيقة عقد القلب والإقرار النفساني وما يقابلها في قبال العلم وما يقابله. وأخرى في أن ملاك الإيمان الحقيقي الموجب للنعيم الدائم والكفر الحقيقي الموجب للعذاب الدائم ماذا.

أما المقام الأول، فقد بينا في مبحث^(٣) الطلب والإرادة من مباحث الجزء الأول من حاشية الكتاب وفي مبحث^(٤) الموافقة الالتزامية من أوائل حاشية الجزء الثاني، أن عقد القلب والالتزام النفساني والإقرار والإنكار الباطني وما يشبهها من أفعال القلب، ولها قيام بها قياماً صدورياً بنحو قيام الفعل بالفاعل لا بنحو قيام العرض بموضوعه بنحو القيام الحلولي والوجود الناعتي، فليست هي داخله

(١) كفاية الأصول / ٣٢٩.

(٢) التعليقة على فرائد الأصول / ١٠١.

(٣) نهاية الدراية/ ١ التعليقة ١٤٩.

(٤) نهاية الدراية/ ٣ التعليقة ٣١.

في المقولات العرضية ليقال: إن المقولة المناسبة لها مقولة الكيف النفساني أو مقولة الفعل.

مع أن نسبة النفس إليها بالتأثير والإيجاد لا بالتكيف بها، فكيف تكون كيفاً لها وأنه ليس هنا أمران لها حالتان تدريجيتان بالتأثير والتأثر كالنار والماء من حيث حالتي التسخين والتسخن التدريجيتين، فلا معنى لأن يكون من مقولة الفعل المقابلة لمقولة الانفعال، بل هي إيجادات نفسانية وهي موجودات نورية من موجودات عالم النفس والوجود خارج عن المقولات فان مقسمها الماهية فراجع ما قدّمناه في المبحثين المزبورين.

وعليه فعقد القلب وإن كان ربط الشيء بالقلب بربط وجود نوري زيادة على الربط العلمي الذي بلحاظه يطلق الاعتقاد على العلم الانفعالي، بل هذا علم فعلي من منشآت النفس ووجوده الواقعي عين وجوده العلمي دون المعلوم بالعلم الانفعالي فان وجوده الواقعي غير وجوده العلمي.

إلا أن الإشكال فيه من حيث إن هذا المعنى من الإقرار النفساني والعقد القلبي لازم دائم للعلم التصديقي المقابل للتصور، فكل علم تصديقي ملزوم لهذا الفعل القلبي، فما معنى اعتباره زيادة على العلم التصديقي، وقد بينا ملازمته في مبحث الطلب والإرادة.

وتقريبه إجمالاً أن العلم المطلق ليس إلا حضور ذات المعلوم عند القوة الإدراكية سواء كان إدراكاً تصورياً أو تصديقياً.

والتفاوت بينهما ليس بتعلق الأول بالمفردات وتعلق الثاني بالنسبة، لأن فرض ثبوت القيام لزيد خارجاً في أفق النفس معقول، وليس الفرض إلا إحضار النفس فالتسبب بالحمل الشائع حاضرة عند النفس، مع أن هذا الحضور ليس إلا مجرد التصور ولا تصديق فيه أصلاً، كما أن كون النسبة الحاضرة ذات مطابق في الخارج أو لا لا يوجب تفاوتاً في ناحية الصورة العلمية الإدراكية حتى يكون هناك

سرخان من العلم بما هو علم ليكون أحدهما تصوراً والآخر تصديقاً.
بل التحقيق كما عليه أهله أن الحضور الساذج المحض تصور والحضور
المتخصّص باقرار النفس تصديق، فان صورة هذا ذاك فقط تصور محض، ونفس
هذا ذاك عند النفس إقرار من النفس وتصديق منها يوجب كون تلك الصورة
الادراكية الملزومة له علماً تصديقياً.

وعليه فما من علم تصديقيّ إلا ومعه إقرار النفس بأن هذا ذاك، فالالتزام
بعقد القلب والالتزام النفساني - زيادة على العلم واليقين في باب الإيمان لثلا
يلزم محذور الالتزام بإيمان الكفار الموقنين الجاحدين بما استيقنت به أنفسهم كما
نطق به القرآن الكريم - لا يجدي شيئاً، والالتزام بأن عقد القلب بناءً وفرضاً
على خلاف اليقين الملزوم لإقرار النفس حقيقة ملاك الإيمان والكفر بعيد جداً،
فان عدم تأثير ذلك الإقرار الحقيقي اللازم لليقين وتأثير هذا الإقرار بالخلاف
المبني على الفرض والبناء من باب ترجيح المرجوح على الراجح لكون الأول
كالذاتي والثاني كالعرضي. وسيجيء إن شاء الله تعالى حل هذه العقدة.

وأما المقام الثاني، فتحقيق الحال فيه يقتضي بسطاً وافيةً في المقال ربا
يخرج عن وضع التعليقة، والذي لا بد منه على الإجمال هو أن جوهر النفس ما
لم يتجوهر بصورة نورانية أو هيئة ظلمانية باقية في دار البقاء ليسعد بها أو يشقى
لا يكون مستحقاً للنعيم الدائم أو للعذاب كذلك.

فالإيمان الموجب للخلود في النعيم والكفر الموجب للخلود في الجحيم
هيئة راسخة في النفس إما نورانية أو ظلمانية، وقد ورد التعبير عنها بالنور
والظلمة في الآيات والروايات والكلمات كما ورد التصريح بأن الإيمان أمر قلبي
في الآيات والروايات، فكذا ما يقابله وهو الكفر، وإلا فلا تقابل بين فعل القلب
وفعل اللسان.

والمحقّق عند أهل التحقيق أن هذا الأمر القلبي هو المعبر عنه بالعلم

والمعرفة والاعتقاد والتصديق لما مر من أن الارتباط بالربط العلمي يصح
صدق عقد القلب عليه، ولذا شاع التعبير عن العلم بالاعتقاد وكذا قد عرفت
أن مقوم العلم الحقيقي هو التصديق الجدي القلبي.

وما ورد من أن: أول الدين معرفة الله وكمال معرفته التصديق به، لا يراد
منه الكمال في قبال النقص بل الكمال الأول الذي ينتفى ذو الكمال بانتفائه وهو
مقوم الشيء وما به الشيء يكون شيئاً.

وما ورد في بعض الأخبار في تفسير الإيمان الذي هو فرض القلب من
عطف الرضا والتسليم على اليقين والتصديق، فهو بملاحظة أن الإيمان ينقسم
إلى علم وحال وعمل والأولان من فرائض القلب والأخير من فرائض الجوارح،
فالعلم والمعرفة واليقين من معارف القلب، والرضا والتسليم وشبههما المنبعث عن
رسوخ العلم والمعرفة من أحوال القلب وملكاته، لا أن الإيمان بلحاظ المقام
الأول متقوم بالرضا والتسليم وأشبه ذلك.

وبالجملة حقيقة الإيمان - الذي هو هيئة نورانية يتجوهر بها جوهر
النفس - هو العلم والمعرفة واليقين.

ولهذه الصفة مراتب إحداها العلم التصديقي الحاصل للمقلد لمكان علمه
بصدق مقلده، فهو ما لم يشكك عليه قاطع غير محتمل للخلاف، إلا أنه غير
منشرح الصدر بنور المعرفة حقيقة لعدم حصول العلم له من طريق البرهان ولا
من طريق الشهود والعيان والمقلد بها هو مقلد غير عارف وليس على حد التقليد
في الفروع ليكون له قياس برهاني يدل على ثبوت الحكم الفعلي في حقه ليقال:
بأنه عالم بهذا الحكم الفعلي حقيقة، إذ ليس في باب المبدء والمعاد ثبوت تعبدية،
بل للمعارف ثبوت واقعي تعرف تارة وتجهل أخرى، وحال المقلد فيها حال من
يعتمد على طبيب حاذق، فانه من باب القطع بحذاقته وإن كان يعتقد أن ما
وصفه له هو دواء دائه، لكنه غير عارف بمرضه ولا عارف بحقيقة الدواء وإنما

يعرف ذلك الطبيب من الطَّرْق العلميَّة النظرية.

إلا أن المقلِّد حيث إنه تابع لمقلِّده فله سعادة يتبعه ويكون محشوراً معه وتحت رايته وفيه نكتة شفاعة العلماء للمتعلمين.

ثانيتها^(١) المعرفة الحاصلة بالبرهان فصاحبها منشرح القلب بنور المعرفة حقيقة، وله السعادة بالأصالة والاستقلال، وربما يقال: إنها مستحيلة الزوال لانبعائها عن البرهان الذي لا يعقل له زوال.

ثالثها^(٢) المعرفة الشهودية المعبر عنها بعين اليقين المنبعثة عن مكاشفات روحية بامداد إلهي وتعريف رباني، وفوق هذه المرتبة مرتبة حق اليقين وهي مرتبة الاستغراق في شهود نور العظمة والكبرياء ومقام الفناء في الله والبقاء به.

إذا عرفت معنى الإيمان فالكفر يقابله تارة بتقابل عدم والملكة وهو الجهل بالله تعالى وبما يجب معرفته وأخرى بتقابل التصاد وهو اعتقاد خلاف الحق والواقع المعبر عنه بالجهل المركب، ففي كليهما الاحتجاب عن نور الإيمان بالله وبرسوله إما بنفس عدم النور أو بما يضاد ذلك النور والكفر في أصل معناه الستر والاحتجاب.

وأما الشبهة المتقدمة الباعثة على الالتزام بأمر قلبي آخر في قبال المعرفة الذي قد عرفت أن حقيقته لا يتجاوز الفرض والبناء القلبي باحضار صورة أمر حق أو باطل فتحقيق دفعها أن النفس في بدء فطرتها جوهر قابل لأن يتجلّى فيه صور حقايق الأشياء فهو في ذاته عقل هيولاني وبالتعقل يصير عقلاً بالفعل. لكنها إما بالذات أو بالعرض متفاوتة في غلبة سلطان العقل فيه على سلطان الوهم والعكس: فإذا غلب سلطان العقل فيه كان باكتسابه المعقولات

(١) هكذا وردت في المخطوط بخط المصنف قدس سره لكن الصحيح: ثانيتها، لأنها المقابل لإحداها.

(٢) والصحيح: ثالثها.

الدائمة الفاضلة من العلم بالله وبصفاته وأفعاله وبرسله وبكتبه وباليوم الآخر
جوهرًا عقلاً نورا نورا خارجاً عن أفق الإنسان الطبيعي البشري إلى أفق الملائكة
الأعلى والملائكة المقربين.

وإذا غلب عليه سلطان الوهم الذي فعله الشيطنة والتّمويه والتّلبس
والأغاليط والأكاذيب ودفع الحق بالتشكيكات الوهيّة، فلا محالة يكون تراكم
هذه الوهيمات ورسوخ الشبهات شيطاناً من جملة الشياطين.

ومن البين عند كلّ ذي وجدان أنّ غلبة الوهم ربما يزيل أثر اليقين كما
في تخلية صاحب الوهم الغالب بالميّت، فانه مع علمه بأنه لا يعود حياً عادة ولو
فرض لا يكون أقوى منه ولو فرض من جملة أحبّائه وأخلائه، ومع هذا كلّ يخاف
منه ولا ينال عنده وحده، وليس ذلك إلاّ لغلبة سلطان الوهم. فكذا من حصل له
العلم بأمر حق من مبدء أو معاد فإنه إذا غلبت عليه قوّة الوهيّة لرسوخ
الملكات الرّذيلة وأعانها حبّ الجاه والرئاسة فانه تحدث في نفسه شبهات
وتموهيات تروّجها قوّة الشيطنة إلى أن يزيل أثر اليقين بل إلى أن يضعف اليقين
بل يزيله فان نور اليقين كنور الباصرة فانه بسبب تراكم الدخان يزول أثره،
بل يضعف إلى أن يزول، فكذا بسبب تراكم الشّبهات والتموهيات تزول تلك
الهيئة النورانية وتقوم مقامها هيئة ظلمانية شديدة راسخة، فان العلم الحاصل من
غير البرهان قابل للزوال بالتشكيكات سواء كانت من الغير أو من القوة
الوهيّة المعوّد على دفع الحقّ بالأباطيل، فان عدم احتمال الخلاف في مثل هذا
العلم بعدم الالتفات إلى موجهه ومقتضيه لا بالالتفات إليه وعدم الاحتمال لقوّة
مقتضى العلم، فهو علم في حد ذاته وبأدنى إتفات إلى مقتضيات التشكيك
الحاصلة من الغير أو من القوّة الوهيّة يتشكك فلا منافاة بين كونه عالماً طبعاً
ومحتملاً للخلاف أو معتقداً له بأدنى تصرف من القوّة الوهيّة أو من الغير.

وهذا البيان في دفع الشبهة أولى من حمل اليقين على اليقين بالاقضاء

لتأمية الحجّة عليهم وإن لم ينظروا فيها ليحصل لهم اليقين الوجداني فعلاً، فانه خلاف الظاهر بل خلاف الواقع أيضاً.

ويمكن أن يقال: في دفع الشبهة أيضاً بأن المراد من الجحود هو الجحود لساناً لكنه باعتبار انبعائه عن رذيلة باطنية وهي معاندته للحق ومعاداته للرّسول (صلى الله عليه وآله) تحفظاً على الجاه واستكباراً على الله وعلى الرسول. ومن الواضح أن المعاند للحق باطناً والمعادي للرسول قلباً محتجب عن الحق وعن نور الإيمان، فان الإيمان بالبعض والكفر ببعض كالكفر المطلق. فكفر الجاحد غير مستند إلى عدم تصديقه جنائماً لما مرّ من ملازمته للعلم واليقين.

ولا لعدم عقد القلب فرضاً وبناءً لعدم الاهتمام بشأنه بعد عقد القلب حقيقة وربطه واقعاً بما يعتقد به، بل لمعاندته قلباً مع الحق ومعاداته باطناً مع الرسول، وهما موجبان للكفر والاحتجاب عن الحق وعن الرسول. هذا قليل من كثير مما ينبغي بيانه والله المستعان.

١٦٦ - قوله «قده»: من باب وجوب المعرفة لنفسها كمعرفة

الواجب تعالى... الخ^(١).

يمكن أن يشكل وجوب المعرفة لنفسها من باب وجوب الشكر بأن الشكر إذا كان صرف النعمة في ما خلقت لأجله فوجوبها مقدّمي لا نفسي نظير وجوب معرفة الأمر مقدّمة لامثال أمره.

والتحقيق كما عليه أهله أن الشكر وسائر مقامات الدين لها مراتب ثلاثة علم وحال وعمل، فمعرفة المنعم من الأوّل والتّخضع له قلباً من الثاني وصرف النعمة فيما خلقت لأجله باداء ما هو وظيفة السمع والبصر واللسان من الثالث،

(١) كفاية الأصول/ ٣٢٩.

فمعرفة المنعم من أفضل مراتب شكر النعمة.

ولكنه لا يخفى عليك أن هذه المعرفة ليس متصفاً لهذه المرتبة من الشكر بل ما هو مصداقه معرفة المنعم بما هو منعم لا بذاته، لأن الحيثية التعليلية وهي المنعمية لوجوب الشكر حيثية تقيدية له كما في جميع الأحكام العقلية، فلا تجب معرفة الذات لإنعامه نفساً بل مرجعه إلى وجوب معرفة الذات مقدّمة لمعرفته بالمنعمية مع أن المقصود إثبات وجوب المعرفة لنفسها.

ثم إن أصل وجوب الشكر عقلاً بحيث يستحق العقاب على تركه لا يثبت إلا بإدخاله تحت قاعدة التحسين والتفبيح العقلين.

ومن البين عند التأمل أن شكر المنعم علماً وحالاً وعملاً وإن كان تعظيماً للمنعم وإحساناً إليه، إلا أنه لا يثبت به إلا مجرد الحسن واستحقاق المدح على فعله بمراتبه، وليس ترك كل تعظيم وإحسان قبيحاً إلا إذا كان ظلماً من حيث كونه كفراناً، وليس ترك كل إحسان ولا ترك الإحسان إلى المحسن ظلماً عليه.

نعم الاساءة خصوصاً إلى المحسن ظلم فيشتد قبجه بالإضافة إلى المحسن إليه، فالجهل بالمنعم أو عدم التّخضع له قلباً أو عدم القيام خارجاً بوظائف المجازاة بالإحسان ليس إلا ترك ما هو حسن بذاته، إذ ليس من هذه الحيثية عقلاً فرق بين منعم ومنعم والأمر في غيره تعالى كذلك ففيه تعالى أيضاً من هذه الحيثية على ما مرّ.

مضافاً إلى أن الاستناد في تحصيل المعرفة إلى وجوب شكر المنعم عقلاً إنما يجدي بعد الفراغ عن انتهاء النعمة إلى مبدء موجود ليتحقق موضوع شكر المنعم ليجب عقلاً فهو إنما يفيد في معرفته من حيث كيفية وجوده وصفاته لا في التصديق بوجوده.

وربما يستند في وجوب شكر المنعم الذي هو الأصل في وجوب المعرفة إلى قاعدة عقلية أخرى وهي قاعدة دفع الضرر المحتمل لاحتمال الضرر في ترك

الشكر إما لكمال عقل المنعم عليه أو لبلوغ دعوة نبيّ زمانه المقيد به وجوب
الشكر عقلاً في كلماتهم.

فإذا احتتم وجوب شكر مخصوص معين من قبل المنعم بالإضافة إلى كل
نعمة بما يناسبها حتى نعمة القلب بتحليلتها بالمعرفة نظراً إلى أن الشكر صرف
النعمة فيما خلقت لأجله فلا محالة يحتمل العقاب على ترك تلك الوظيفة المعينة
من قبل المنعم فيجب دفعه عقلاً.

وأما مجرد زوال النعمة فليس مما يتعقبه عقاب ولا مما يستقلّ العقل بدفعه.

إلا أن نتيجة هذا الاستدلال ليس وجوب الشكر بما هو شكر عقلاً، بل
بما هو ترك واجب شرعي كسائر الواجبات المولوية، فلا يحتاج الالتزام بتحصيل
المعرفة إلى الالتزام وجوب الشكر لاحتمال وجوبه مولوياً، فإن نفس هذا
الاحتمال كما سيجيء إن شاء الله تعالى متحقق في نفس وجوب تحصيل المعرفة
بعنوانها.

مضافاً إلى ما مرّ وسيجيء أيضاً أن دفع الضرر المحتمل بل المقطوع به
لا الزام به عقلاً ولا يندرج تحت قاعدة التحسين والتّقيح العقليين، لما مرّ مراراً
من عدم كون الإقدام على محتمل العقاب أو مقطوع العقاب مورداً لنم آخر أو
لعقاب آخر، بل العقاب مقطوعاً كان أو محتملاً مما يفرّ عنه طبعاً كل ذي شعور
وسيجيء إن شاء الله تعالى بقيّة الكلام.

١٦٧ - قوله «قده»: فانهم وسائط نعمه وآلانه... الخ^(١).

إن أريد لزوم معرفة وسائط النعم في تحقّق شكر المنعم الحقيقي فهو مما
لا برهان عليه لعدم التوقف عقلاً.

(١) كفاية الأصول / ٣٣٠.

وإن أريد لزوم معرفتهم لوجوب شكرهم لمكان وساطتهم للفيض فهو مناف بظاھرہ للتوحيد في الفعل ورؤية وسائط النعمة بمنزلة الآلات وأنه لا منعم بالحقيقة سواء تعالى فيكون رؤية النعمة منهم وشكرهم على حد شكر المنعم الحقيقي شركا بالمنعم بما هو منعم.

قلت المراد هو الشق الثاني والشبهة سارية في شكر كل إنسان أنعم على غيره، فمن احتجب بالحق عن الخلق لا يرى النعمة إلا من الحق، فلا يشكر غير الحق ومن احتجب بالخلق عن الحق فلا يرى النعمة إلا من الخلق فلا يشكر إلا الخلق ومن لم يحتجب عن أحدهما بالآخر فيرى الحق والخلق معاً فيشكرهما معاً.

غاية الأمر أن الحق هو منتهى سلسلة النعم ونسبتها إليه بالوجوب وإلى غيره بالإمكان، فهو المشكور أولاً وغيره مشكور ثانياً، فالنعمة أثر الوجود الذي هو عين إيجاده تعالى.

فكما أن وجوده وجوده حقيقة ومع ذلك إيجاده تعالى حقيقة كذلك إنعامه إنعامه حقيقة ومع ذلك فهو إنعامه تعالى حقيقة لانطواء فعله في فعله تعالى بل بهذا النظر شكر الخلق شكر الحق أيضاً. هذا هو القول الكلي في شكر كل منعم غيره تعالى.

وأما وساطة الأنبياء والأوصياء عليهم أفضل التحية والثناء للنعم والآلاء سواء كانت بمعنى فاعل ما به الوجود بأن يكونوا مجاري فيض الوجود أولاً وبالذات أو بمعنى العلة الغائية بأن يكونوا الغاية المقصودة من الوجود والإيجاد فليست كعلية الواجب فطرية حتى تكون باعثة على شكرهم المقتضى لتحصيل معرفتهم وإن كان بالنظر الدقيق البرهاني كذلك.

فيمكن أن يقال: بلزوم تحصيل معرفتهم من وجه آخر، وهو أن شكر المنعم على الوجه المعين من قبله لا يعلم إلا من قبلهم، لكونهم على الفرض وسائط

التشريع لبعده النفوس البشرية بما هي عن تلقّي الوحي الإلهي المقتضى لوجود طائفة من الذوات النورية والنفوس القدسية لذلك، فلا بدّ من معرفتهم لتحصيل وظائف الشكر بأنحائه على النعم بأقسامه منهم.

ولعله إليه يرجع الشق الأول، فإن التصديق بوجوده أو بجملته من صفاته وإن كان لا يتوقف على معرفتهم، إلا أن معرفته تعالى بصفاته العليا حق المعرفة المقدورة للقوة البشرية ومعرفة فعله وظوائف النعم لا يتحقّق إلا بهم، ولذا قالوا عليهم السلام: بنا عرف الله وبنّا عبد الله ولولانا ما عرف الله ولا عبد الله.

إلا أنه غير مراد من عبارته «قدس سره»، فإن صريحها أن وساطتهم للنعم هي المقتضية لمعرفةهم، لا وساطتهم لأداء الشكر لمكان انحصار المبلغ للوظائف التي هي مصاديق الشكر فيهم سلام الله عليهم.

١٦٨ - قوله «قده»: ولا احتمال الضرر في تركه... الخ^(١).

إما عطف على قوله رحمه الله لذلك فيكون تعليلاً لخصوص معرفة النبي والوصي عليهما السلام كما هو أقرب الوجهين أو عطف على قوله رحمه الله أداءً لشكر بعض نعمائه إلى آخره فيكون تعليلاً لتحصيل المعرفة مطلقاً كما هو أبعد الوجهين وإن كان صريح تعليقه الأنيفة على الرسائل^(٢) هو الثاني.

والمراد بالضرر: إن كان زوال النعمة وشبهه كما علل به وجوب الشكر في كلماتهم فهو في حد ذاته لا يستلزم العقاب، بل غاية الضرر المترقّب منه زوال النعمة وشبهه.

وإن كان المراد من الضرر المحتمل في ترك تحصيل المعرفة هو العقاب فالعقل يستقل بدفعه.

(١) كفاية الأصول / ٣٣٠.

(٢) التعليقة على فرائد الأصول / ١٠٣.

لكنك عرفت في هذا المبحث وفي المباحث المتقدمة أن لا بعث من العقل نحو تركه ودفعه، ولا يندرج مثله تحت قاعدة التحسين والتقيح العقليين. نعم كل ذي شعور بالجبلة والطبع لا يقدم على العقاب مقطوعاً كان أو محتملاً ومثله يكفى في دعونه نحو تحصيل المعرفة.

إلا أنه حيث لا يتم ذلك إلا بعدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان فربما يفترق تحصيل معرفة الله تعالى عن تحصيل معرفة النبي صلى الله عليه وآله أو الوصي عليه السلام، فان عدم جريان القاعدة بلحاظ أنها لا تجري إلا بعد الفحص الموجب لحصول المعرفة لوجود أسبابها خارجاً المقتضية لحصولها، وإنما لا تجري قبل الفحص عقلاً لما مرّ وسيجيء إن شاء الله تعالى في محله^(١) من أن الاقتحام في الفعل والترك - مع عدم البحث والفحص عن أمر المولى ونبيه اللذين لم يعلما عادة إلا بالفحص والبحث عنهما مع علمه بأنه غير مهمل - خروج عن زبي الرقية ورسم العبودية، وهو ظلم على المولى، فيستحق به العقاب. وهذا في معرفة النبي صلى الله عليه وآله أو الوصي لا غبار عليه.

وأما في معرفته تعالى فمشكل إذ بعد لم يثبت مولوية لأحد عليه حتى يقال: إنه بعدم الفحص عن معرفته ظالم عليه.

إلا أن يقال: إن احتمال وجود المولى وإعمال المولوية منه يصحح احتمال العقاب نظراً إلى أن الحجّة الواقعية على ثبوت المولوية وإعمالها إذا كانت بحيث لو تفحص عنها لظفر بها يكفى في تنجيز الواقع واستحقاق العقاب كما هو أحد الطريقتين في لزوم الفحص.

نعم فيه محذور آخر، وهو أن المفروض أنه لا دليل عقلي على وجوب تحصيل المعرفة إلا قاعدة دفع الضرر المحتمل، وهذه القاعدة متفرعة على وجود

(١) نهاية الداربية/٤ التعليقة ١٢٥.

تكليف واقعاً يتنجز بمجرد احتمالته قبل الفحص.

ولا إيجاب في هذا الفرض إلا من الشارع مع أنه لا يعقل الإيجاب المولوي الباعث نحو الفعل إذ قبل الوصول المتفرع على معرفة المولى بالمولوية لا باعثة له ولا محركية، وبعد ثبوت المولى والمولوية أيضاً لا باعثة له ولا محركية، لأنه تحصيل الحاصل، فليس احتمالته احتمال تكليف صالح للدعوة بوصوله حتى يتنجز باحتماله.

والتحقيق أن منشئية الإيمان والمعرفة بالله تعالى للسعادة الأبدية والنعيم الدائم ليست من حيث كونه امتثالاً للأمر بتحصيل المعرفة كما في الواجبات العملية.

ومنشئية الكفر للشقاوة السرمدية والعذاب المخلد ليست من جهة مخالفتها للنهي عن الكفر كما في المحرمات العملية، بل الايمان والكفر في قبالة الاطاعة والمعصية من حيث اقتضاء النعيم والمجيم.

وعليه فالضرر مترتب على ترك الإيمان بما هو، فاحتمال ترتب الضرر على ترك تحصيل المعرفة هو الحامل للبعد على تحصيلها لدفع مثل هذا الضرر لا يوازيه ضرر أبداً من دون توسط إيجاب مولوي شرعي. وهكذا الأمر في معرفة النبي، وكذا في ترك النظر في المعجزة.

فلزوم تحصيل المعرفة عقلاً مرجعه إلى الضرورة العقلية واللابدية من تحصيل المعرفة للوصول إلى السعادة الأبدية والبعد عن الشقاوة الدائمة.

ولا يخفى أن احتمال العقاب المحرك بالجبله والطبع إلى تحصيل ما يحتمل الضرر في تركه وإن كان كافياً في الدعوة في غالب النفوس الغير البالغة درجة تحصيل الحقايق بالبرهان.

إلا أنه لنا طريق برهاني إلى وجوب تحصيل معرفته تعالى، وهو أن كل عاقل بالفطرة السليمة يعلم بأنه ممكن حادث معلول لمن لم يكن مثله في الإمكان

والحدوث.

والشرايع الإلهية ما جاءت للتصديق بوجود المبدء والعلة، بل لنفي الشك في المعبود، ولذا كان أول كلمة أمر بها النبي صلى الله عليه وآله شهادة أن لا إله إلا الله وهي أنه لا معبود إلا الله مع اعتراف المشركين بأنه تعالى خالق السموات والأرضين كما نطق به الكتاب المبين حيث قال عز اسمه: ﴿ولئن سئلتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله﴾^(١) إلى غير ذلك من الآيات.

ومن البين بعد التصديق بوجود المبدأ أن النفس في حد ذاتها قوة محضة على إدراك المعقولات التي هي كمالها، وأشرف الكمالات النفسانية معرفة المبدأ بذاته وصفاته وأفعاله بالمقدار الممكن، فان شرف كل علم وعقل بشرف معلومه ومعقوله وأفضل موجود وأكملة المبدأ.

فمعرفة المبدأ أشرف كمال وفضيلة للنفس، وبها نورانيّتها وبها حياتها كما أنه بعدم المعرفة أو بما يصادها ظلماتها وموتها، والقرب الحاصل للجوهر النفساني من المبدأ صيرورته وجوداً إضافياً نورياً للمبدأ خصوصاً إذا كان بنحو الشهود الروحي وبالأخص إذا فنى في مقام الاستغراق في الله الموجب لبقائه بالله تعالى.

فهذه المرتبة عين السعادة والابتهاج بشهود المبدأ، كما أن عدمه عين البعد عن معدن النور والتخلد في عالم الطبيعة والحمران عن ينبوع الحياة وبقية الكلام في محله.

١٦٩ - قوله «قده»: كمعرفة الإمام على وجه آخر... الخ^(٢).

فالإمامة على هذا هي الرئاسة العامة في أمور الدنيا والدّين بحيث يجب

(١) لقمان: ٢٥ والزمر: ٣٨.

(٢) كفاية الأصول / ٣٣٠.

على الأمة تعيين شخص لها فتكون من الأمور المتعلقة بأفعال المكلفين، وهذا يدخل أمر الإمامة في الفروع العملية.

وأما على الوجه المتقدم فهو منصب إلهي يتعين من قبله تعالى. والتحقق أن الحاجة إلى الإمام عليه السلام: إما إلى مجرد تبليغ الأحكام العملية والوظائف الشرعية.

وإما إلى ذلك بإضافة تعريف المعارف الإلهية.

وإما إلى ذلك بإضافة الوساطة في الفيض بأن يكون وجوده لازماً في نظام التكوين والتشريع معاً. فان كان الأول: فتارة يراد مجرد تبليغ الأحكام الشرعية ولو كانت تعبدية ظاهرية.

وأخرى يراد تبليغ الأحكام الواقعية النفس الأمرية.

فالأولى يكفيها مجرد وجود ثقة يخبر عن الأحكام التعبدية من دون ملكة عصمة أو غيرها، حتى أنه لو عرفه بالصدق حقيقة لم يكن دالاً على إمامته بخلاف ما إذا بلغ عن الله فان معرفته بالصدق معرفته بالنبوة، إذ لا يبلغ عن الله تعالى إلا من كان له نفس قدسية يتلقى الوحي بلا توسط معلم بشري، بخلاف المبلغ عن النبي صلى الله عليه وآله فإنه لا يجب أن يكون إماماً لعدم مثل تلك الخصوصية لعدم انحصار التبليغ عنه عليه السلام في شخص خاص. والثانية لا يكفيها مجرد الوثاقة، بل لا يكون المبلغ للأحكام الواقعية بحيث يكون الواصل بسببه حكماً واقعياً إلا إذا عرف صدقه وعصمته من الخطأ، ولا يجب أن يكون المبلغ صادقاً ومعصوماً عن الخطأ إلا النبي والإمام عليه السلام.

فالالتزام بوجود من لا بد من عصمته تبليغاً للأحكام الواقعية الحقيقية التزام بوجود الإمام عليه السلام دون الالتزام بوجود مجرد مبلغ للأحكام وإن كانت تعبدية.

ومن البین أن اللّازم قیامه مقام النبی صلی الله علیه وآله من كان شأنه شأن النبی فی تبلیغ الأحكام الواقعیة لأن إیصال المصالح الواقعیة الباعثة علی جعل الأحكام علی طبقتها كما یتدعی إرسال الرسول لتبلیغها كذلك یقتضی نصب من یبلیغها بعد الرسول صلی الله علیه وآله.

ومن الواضح أن من كان له ملكة العصمة بحيث لا بد من أن يكون كذلك لیس إلا من كان مؤیداً من عند الله، ولا یعرف مثله المتعارف من الناس، بل لا بد من تعریفه بتنصیص من الله تعالی أو من الرسول أو من إمام مثله.

وإن كان الثاني فالأمر أوضح، إذ العارف بالمعارف الإلهیة لا يكون إلا ذا نفس قدسیة متصلة بالمبادی العالیة، ولا یعرف مثله إلا بالنص علیه من الله تعالی أو من الرسول أو إمام مثله فیجب نضبه علی الله تعالی علی لسان نبیه صلی الله علیه وآله.

ومن الواضح أن الغایة المقصودة من خلق الخلق بل من تشریع الشرایع هی معرفة المعارف الربوبیة والتخلّق بالأخلاق الإلهیة، فلا محالة یجب وجود مثل هذا العارف الإلهی المتخلّق بأخلاق الله تعالی، بل الأفعال أيضاً مقدّمة للأحوال وهی مقدّمة للمعارف، ولذا ورد عنهم علیهم السلام لولانا ما عرف الله ولولانا ما عبدا الله.

وإن كان الثالث فالأمر فیهِ أوضح من السابقین، إذ لیس مثله إلا من كانت قوّاته العلامة والعالمة فی غایة القوة والكمال ولا یكون ذلك إلا بعنایات إلهیة وتأییدات ربانیة وعلوم لدنیة ومثله خلیفة الله فی أرضه علی عباده.

وأما لزوم وجود مثله فی كلّ زمان فلما تقرّر فی محلّه من أن نزول فیض الوجود بحسب قاعدة الإمكان الأشرف إلى عالم الجبروت ومنه إلى عالم الملكوت ومنه إلى عالم الناسوت إلى أن ینتهي إلى قوّة القوی والهیبولی الأولى لا بد من أن یكون لأجل الصعود لاستحالة طلب العالی للسافل والحركة من

الكمال إلى النقص، وكما أن النزول من الأعلى إلى الأدنى فالصعود من الأدنى إلى الأعلى، فكل نوع دان لأجل نوع عال، فمن الهبوط إلى الصورة الامتدادية الجوهرية الجسمية ومنها إلى النبات ومنه إلى الحيوان ومنه إلى الإنسان فكذا أفراد النوع الإنساني بسبب تفاوت نفوسه في الاستكمال العقلائي كالأصناف المختلفة إفاضة الوجود على هذه المختلفات لأجل وجود النوع الكامل منه.

فالإنسان الكامل في كل ساعة وأن هي الغاية القصوى من إفاضة الوجود على جميع الأكوام ومقتضى قاعدة العلية والمعلولية عدم بقاء سائر الأكوام بفرض عدم بقاء الغاية المقصودة من وجودها ولذا ورد في غير واحد من الأخبار أن الأرض لو بقيت بلا إمام لساخت أي لانخسفت. هذا من حيث الوساطة بنحو العلة الغائية.

وأما بنحو العلة الفاعلية أي فاعل ما به الوجود لا ما منه الوجود، فلما تقرّر في محلّه من وساطة العوالم الطولية من الفواعل الجبروتية والملكوّية لعالم الملك والطبيعة بمقتضى قاعدة الإمكان الأشرف، ومن إنتهاء كل فاعل عقليّ ونفسي إلى ما يحاذيه في سلسلة الصعود.

فكل فاعل في البدايات له غاية في النهايات ويتحدّذو الغاية بالغاية عند إنتهاء الدائرة وإتصال قوس الصعود بقوس النزول.

فالإنسان الكامل المحمّدي صلّى الله عليه وآله في هذه الدائرة العظيمة وغيره من النفوس القدسيّة في سائر الدوائر بلحاظ تحاده بالفواعل العالية واسطة في الإفاضة بروحانيّتها ونورانيّتها، فالالتزام بعدم ما ينتهي إليه الدائرة التزام بعدم ما تبتدئ به، والالتزام بعدمه التزام بعدم فاعل ما به الوجود فيوجب الالتزام بعدم سائر العوالم التي هي في طول هذا العالم. وبقية الكلام في محلّه.

ومنّه يظهر أن العمدة في وجوب وجود الحجّة عجل الله فرجه انتظام نظام التكوين بوجوده المقدّس وإن لم ينتفع بعلومه ومعارفه وأخلاقه.

ولعلّه المراد ممّا ورد عنه عَجَل الله فرجه من أن الانتفاع به في غيبته كالانتفاع بالشمس مع استتارها بالسحاب عن الحِسِّ، فكما أن السحاب لا يمنع إلا عن رؤية جرمها مع ثبوت تأثيرها في السَفَلِيَّاتِ، كذلك شمس فلك الوجود وإن غاب عن الحِسِّ لكنّه له التأثير في نظام التكوين، وإلّا فعدم انتفاع العموم بعلومه بشخصه مما لا ينبغي إنكاره.

ثم إنه لولم نقل بهذه المرتبة وقلنا بأن نصب الإمام لمجرد تبليغ الأحكام فغيبية الإمام عليه السلام لا تنافي وجوب نصبه على الله تعالى أيضاً.

بيانه أن جعل التكاليف وإرسال الرّسل ونصب الحجج عليهم السلام لإخراج الموادّ المستعدّة للسعادة الدائمة والشقاوة الأبدية إلى مرحلة الفعلية وحقيقة السعادة بالإقبال على الله تعالى بالقيام بوظائف العبودية وحقيقة الشقاوة بالإعراض عن الله تعالى بعدم القيام بوظائف العبودية وهما معنيان متقومان بالاختيار وانبعث الفعل والترك عن مقام القلب.

فاللزام في هذا الباب جعل ما يمكن أن يكون داعياً وباعثاً أو زاجراً وناهياً بالإمكان الدّاتي والوقوعي وإن لم يحصل الانبعث أو الانزجار في الخارج بسوء الاختيار، وكذا بعث الرسول ونصب الإمام أيضاً حيث إنه مقدمة لمثل هذا التكليف فهو أيضاً بهذه المثابة، فاللزام بعث من يمكن تعلّم التكاليف منه وكذا نصب من يكون كذلك.

فسدّ باب التعلّم ووصول الحكم عادة بسوء الاختيار كما لا يبطل حقيقة التكليف إذا كان بمثابة بحيث لو تفحص عنه لوصل كذلك لا يبطل نبوة النبي وإمامة الإمام عليه السلام.

ومجرد علمه تعالى بعدم امتثال المكلف للتكليف أو عدم الانقياد للنبي صلى الله عليه وآله أو للإمام عليه السلام لا يوجب لغوية الجعل أو البعث أو النصب. وذلك لأن آثار السعادة والشقاوة ولوازمها تابعة لفعلية السعادة والشقاوة

وفعليتها تابعة لفعلية التكليف وفعلية بعث الرسول صلى الله عليه وآله ونصب الإمام عليه السلام. فالعلم بأن المادة قابلة للسعادة أو الشقاوة لا توجب الاستغناء عن التكليف المبلغ له إلى السعادة الفعلية أو الشقاوة الفعلية.

نعم سدّ باب الانتفاع بالنبي صلى الله عليه وآله أو بالإمام عليه السلام لا يوجب الإثم إلا على من استند إليه ولا إثم على من لم يستند إليه.

والكلام ليس في ترتب الإثم على العموم بطغيان الخصوص، بل في عدم لغوية نصبه وبعثه مع القطع بحجسه مثلاً.

وسدّ باب الانتفاع به كما في التكليف إمّا بسدّ باب وصوله أو بعدم امتثاله وبقية الكلام في علم الكلام.

١٧٠ - قوله «قده»: ولا يجب عقلاً معرفة غير ما ذكر... الخ^(١).

صريح عبارته هنا عدم لزوم تحصيل المعرفة إلا بالإضافة إلى معرفة الله وأنبيائه والأئمة عليهم السلام وأن ما عدا هذه الثلاثة لا يجب إلا شرعاً إذا دلّ عليه الدليل.

وظاهر عبارته في تعليقه على الرسائل^(٢) أن ما يجب معرفته على أقسام: أحدها ما يجب معرفته عقلاً بما هو هو.

ثانيها ما يجب معرفته كذلك لكونه مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وأخبر به وإلا لم يعرف له خصوصية موجبة للزوم معرفته من بين سائر الأشياء. ثالثها ما يجب معرفته شرعاً. انتهى كلامه رحمه الله.

وجعل من الأول معرفة الله ومعرفة أنبيائه وأوصيائهم سلام الله عليهم. وجعل من الثاني المعاد لكونه من ضروريات الدين ومما أخبر به سيّد

(١) كفاية الأصول / ٣٣٠.

(٢) التعليقة على الرسائل / ٣ - ١٠٢.

المرسلين صلى الله عليه وآله.

أقول: إذا كان اللازم في الأمور الاعتقادية مجرد التدبّر والالتزام به قلباً وأنّ تحصيل العلم والمعرفة أمر به في بعض الأمور الاعتقادية كما هو صريح كلامه وصحيح مراده زيد في علو مقامه، فالقسم الثاني مما لا يحصل له لأنه لا دليل عقلاً ولا نقلاً على وجوب تحصيل العلم بما أخبر به النبي صلى الله عليه وآله، ولو فرض فاللازم تحصيل العلم بكل ما أتى به النبي صلى الله عليه وآله وأخبر به سواء كان من الأمور الاعتقادية أو الأحكام العملية، فتخصيص بعض ما أخبر به بذلك بلا محصص.

نعم الالتزام بما أخبر به وعدم إنكاره حيث إنّه يرجع إلى عدم الإقرار بأنه رسول فيما أرسل به لازم، وليس الكلام فيه على الفرض، بل الكلام في تحصيل العلم بما أخبر به وهو على الفرض غير الالتزام به على الإجمال إذا لم يعلم به تفصيلاً وعلى التفصيل فيما إذا اتفق العلم به تفصيلاً.

وتحقيق المقام أن وجوب العلم بالمعاد واليوم الآخر يتصور على وجوه

ثلاثة:

أحدها العلم به على حدّ معرفة الله تعالى بحيث يكون وجوبه نفسياً بما

هو هو.

ثانيها العلم به بعنوان عارض كعنوان أنّه من ضروريات الدين ومما أتى به الكتاب المبين وأرسل به سيّد المرسلين صلى الله عليه وآله.

وثالثها العلم به من حيث إنه مقدّمة للآتيان بالواجبات والتجنّب عن

المحرّمات.

أما الأوّل فمعرفة اليوم الآخر بخصوصياته ليس كمعرفة الله تعالى بحيث يكون كمالاً نفسانياً تكون صورة نورانية للنفس، ويكون وجوداً نورياً إضافياً للمبدأ بصفاته وحياته للنفس وموجباً للابتهاج بشهوده تعالى أبداً في

النشأة الآخرة، ولا كمعرفة النبي والأئمة عليهم السلام حيث إنهم مشاكي نوره تعالى ومجالى ظهوره تعالى، ولذا ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: معرفتي بالنورانية معرفة الله، وعن خاتم النبيين صلى الله عليه وآله: من رآني فقد رأى الحق.

ومن الواضح أن العلم وإن كان نوراً وكماً للجوهر العاقل لكن شرف العلم بشرف معلومه، فليس كل معلوم موجباً للسعادة الأبدية بحيث يكون شهوده موجباً للابتهاج به لكونه أفضل موجود وأشرفه وأبهاء.

ومما يشهد لذلك أن الدنيا مزرعة الآخرة وأن المعرفة هنا بذر المشاهدة هناك.

وهذا إنما يكون في ما إذا لم يعرف هنا لم يكن مشاهداً هناك كذاته وصفاته ومجالها التامة وأسائه الحسنى وأمثاله العليا.

وأما الآخرة بهاها من الخصوصيات فسواء عرفها هنا أوجهلها تكون مشهودة لأهل النشأة الآخرة عياناً، قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾^(١) فافهم جيداً.

وأما الثاني فلا دليل عليه عقلاً ولا نقلاً، بل الدليل على الالتزام به إجمالاً إذا لم يعرف تفصيلاً، والالتزام به تفصيلاً إذا علم به كذلك، وأما تحصيل معرفته تفصيلاً فلا، والكلام فيه لا في الأول.

وأما أن عدم الالتزام فيما ذكر سبب مستقل للكفر أو راجع إلى عدم الالتزام بالرسالة ففيه كلام بين الأعلام.

وربما يستظهر الأول نظراً إلى حكم المشهور بكفر النواصب مع أن موادة ذي القربى ليس عند النواصب ضرورة بل يتقربون ببغض أمير المؤمنين عليه

السلام فكيف يرجع إلى تكذيب الرسول صلى الله عليه وآله في رسالته. لكنك عرفت فيها تقدّم^(١) أن إيجاب بعض الأمور للخلود في الجحيم ليس من باب إنكاره تعالى أو إنكار رسوله صلى الله عليه وآله، بل معاداة الحق عند تامة الحجة وإن لم ينظر فيها موجبة للاحتجاب عن الحق، فالمعادى والمعادن للحق بنفس معاداته للحق محجوب عن الحق ومحروم عن ينبوع الحياة الأبدية وتام الكلام في محله.

وأما الثالث فنقول: المعرفة والعلم بالنشأة الآخرة وأحوالها وأهوالها وأسرار الطاعات وكيفية تأثيرها وكذا المعاصي والملكات الفاضلة والرذيلة وكيفية تأثير التوبة وتطهيرها للنفس وسر الشفاعة وأنها تختص بأهلها كل ذلك لها دخل عظيم في فعل الطاعة والمواظبة عليها والتجنب عن المعاصي والرغبة التامة في تخلية النفس عن الرذائل وتخليتها بالفضائل واكتساب المعارف الإلهية. بل مرّنا مراراً أن دعوة التكليف متقومة باستحقاق العقاب على الفعل أو الترك في غالب النفوس.

إلا أن الالتزام الجدّي بالواقع ولو لم يعلم به تفصيلاً يكفي في دعوة النفس إلى فعل كلّ واجب عملي أو غيره، وكذا إلى ترك كلّ حرام، كيف واحتمال الاستحقاق يكفي في ذلك؟ سواء كان منشأ الاحتمال الجهل بالتكليف أو بما يترتب عليه مع الترتب عليه جزماً لو كان ثابتاً واقعاً فلا يجب عقلاً تحصيل المعرفة.

هذا كلّ إن كان المراد بالإيمان المطلوب في باب العقائد مجرد الالتزام القلبي وعقد القلب ولو على الواقع.

وأما إن كان المراد به العلم التصديقي بشيء مع الثبات عليه بعدم الميل

إلى الشكوك والشبهات المزيلة لأثر العلم بل لنفسه أحياناً. فالدليل على وجوب الإيمان باليوم الآخر والعقاب على عدمه من الآيات القرآنية في غاية الكثرة. بل ظاهر جملة منها عده في عداد الإيمان بالله وبرسوله وبكتبه.

ولا منافاة بين اعتباره في الإيمان الموجب للخلود في النعيم وعدم اعتباره في الإسلام الموجب لحقن الدم وأشباه ذلك من الطهارة والتناكح والمواريث فلا يضر به الجهل به ما لم ينكره بلسانه.

نعم العلم بالخصوصيات غير لازم وإن كان التدين بها بعد العلم بها لازماً. ومن المعلوم أن الآيات المتكفلة للإيمان باليوم الآخر تدلّ على وجوب الإيمان به من حيث نفسه لا من حيث إن ثبوت اليوم الآخر مما أخبر به القرآن أو النبيّ أو كونه ضرورياً، فهذه العناوين إنّما يحتاج إليها فيما لم يكن نصّ على وجوب الإيمان به بنفسه لا كالإيمان باليوم الآخر المنصوص بنفسه. وأما أن وجوبه نفسي أو أنه لما فيه من البعث على الطاعة والتجنّب عن المعصية، فقد مرّ الكلام فيه.

لكنه يمكن أن يقال: إن الإيمان باليوم الآخر راجع إلى الإيمان برجوع الكل إلى الله وكونه تعالى غاية الغايات ككونه مبدأ المبادئ من الكلمات النفسانية التي بها حياة النفس أبداً، فوجوب معرفته عقليّ على حدّ وجوب معرفته بكونه الفاعل الذي ينتهي إليه فعل كل فاعل، وكذا كونه غاية ينتهي إليها كلّ غاية.

وأما وجوبه عقلاً بالمقدار الذي قالوا بوجوب معرفة الله تعالى ومعرفة رسله وأوصيائهم عليهم السلام من باب احتمال الضرر في تركه، فهو ثابت هنا أيضاً بعد ما ذكرنا من دلالة الآيات على وجوب الإيمان به، بل هو أولى بذلك لعدم جريان الإشكال المتقدّم في لزوم تحصيل معرفته تعالى فيما نحن فيه. بيانه أن احتمال الضرر في ترك معرفة الله تعالى مثلاً من باب احتمال

وجوبها شرعاً لا عقلاً، إذ المفروض عندهم أنه لا دليل على وجوبه العقلي إلا قاعدة دفع الضرر المحتمل وهي لا تحقق موضوعها، فلا بد من فرض وجوبها شرعاً، مع أنه لا معنى لإيجاب معرفة الله تعالى شرعاً، إذ قبل ثبوت المبدأ وثبوت المولوية وثبوت النبوة للنبي المبلغ لهذا الحكم لا باعثة لهذا الحكم ولا محرّكة له، وبعد ثبوت المبدء والنبوة يكون إيجاب المعرفة تحصيلاً للحاصل بخلاف إيجاب العلم باليوم الآخر فانه بعد فرض المبدء والنبوة لا مانع منه.

١٧١ - قوله «قده»: ضرورة أنّ المراد من (ليعبدون) هو خصوص

عبادة الله تعالى... الخ^(١).

إذ ليس النون في ليعبدون المفسر بليعرفون نون الجمع حتى يقال بإطلاقه وعمومه من حيث حذف المتعلق بل نون الجمع ساقط بنصب الجمع بتقدير أن والنون الثابت نون الوقاية فمعناه ليعبدوني أي ليعرفوني فيكون صريحاً في معرفته تعالى.

ثم إن في كيفية دلالة الآية على وجوب المعرفة عموماً أو خصوصاً كلاماً لا بأس بذكره: هو أن العبادة والمعرفة التي جعلت غاية لخلق الجن والإنس ليست العبادة الذاتية لكل موجود إمكاني لانقياد كل معلول لعلته وتخضعه لها، ولا المعرفة الذاتية سواء أريدت المعرفة الفطرية أو التجلي الاعفالي له تعالى في مظاهر الأعيان كما هو محتمل قوله: كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف^(٢) حيث إنّ له تعالى التجلي الذاتي بذاته لذاته في مقام ذاته والتجلي الأسماي في مقام صفاته فأراد التجلي الأفعالي في مقام فعله.

بل المراد في خصوص الآية هي العبادة التشريعية والمعرفة الاكتسابية،

(١) كفاية الأصول / ٣٣٠.

(٢) في إحقاق الحق ١/٤٣١ ان هذا الحديث من الموضوعات.

ولذا خصها بالإنس والجنّ، وإلا فتلك العبادة الذاتية والتَّجَلِّي الأفعالي لا يختصّ بوجود دون موجود فظاهاها ما يختصّ بمورد التَّكْلِيف من ذوى العقول. وعليه فالمعرفة التي هي غاية الخلق: إمّا المعرفة الحاصلة من العبادة بأن يراد من الآية ليعبدون حتى يعرفون كقوله تعالى: ﴿واعبد ربك حتى يأتيك اليقين﴾^(١).

وأما المعرفة السابقة على العبادة بأن يكون المراد من قوله تعالى: ﴿ليعبدون﴾ ليعرفون بتعلق الإرادة الجديدة بالمعرفة إمّا بالتَّجَوُّز أو بنحو الكناية. أما على الأول فحيث إنّ غاية الواجب واجبة، فالمعرفة واجبة لكون العبادة واجبة.

وأما على الثاني فضرورة خلق الجنّ والإنس تدلّ على ضرورة الغاية وهي المعرفة، فتدل على وجوبها بهذه الملاحظة. وفي كلا التّقرّيبين لإفادة وجوب المعرفة خصوصاً أو عموماً نظر: أما التّقرّيب الأوّل ففيه أنّ الكلام في معرفة الله بمقدار الذي ينوط به الإيثار وهي المصحّحة للعبادة وهي مفروغ عنها هنا، والمعرفة المنبعثة عن العبادة سواء كانت واجبة أو لا أجنبية عن المعرفة التي توجب حصولها الخلود في النعيم وعدمه الخلود في الجحيم. ثم إن المعرفة المنبعثة عن العبادة أيضاً لها مرتبتان: فمرتبة منها وهي المقصودة من العبادة الواجبة مرتبة لزومية توجب فقدها العقاب لا الخلود لكفاية ذلك المقدار من المعرفة السابقة في النورانية والحياة الأبدية.

ومرتبة منها وهي الحاصلة من العبادة المستحبة مرتبة تورث درجة من القرب ولا يكون في ترك تحصيلها إلا عدم تلك الدرجة لادركة من العقاب. وتشريع الواجبات والمستحبات العبادية هذه الغاية لا يقتضي - إلاّ وجوب مرتبة من المعرفة بالعبادة تارة واستحباب مرتبة أخرى منها بمرتبة من

العبادة أخرى - لا وجوب المعرفة بقول مطلق فضلاً عن وجوب المعرفة السابقة على العبادة بنص هذه الآية.

ومنه يعلم أن المعرفة إذا كانت مطلقة فالمراد منها المعرفة المحاصلة من العبادة لا المعرفة في نفسها ولو مع قطع النظر عن العبادة. وهذه أيضاً غير واجبة بقول مطلق.

وأما كيفية تصور المعرفة المطلقة من عبادته تعالى فلان العبادات كما مر سابقاً^(١) توجب صفالة مرآة النفس بتكررها، فيتجلى المعارف وصور حقائق الأشياء كلها فيها بمقدار صفاء المادة وقبولها لإفاضة الصور العلمية من واهب الصور. وأما التقريب الثاني فلان المعرفة وإن كانت بنفسها غاية للخلق لا أنها من حيث كونها غاية للعبادة، إلا أن من البيهبي أن غاية خلق الخلق ليست المعرفة بذلك المقدار اللازم في باب الخلود وجوداً وعدمياً، كيف وإلا لزم في تشريع الشرايع والأحكام الاقتصار على الالتزام بذلك المقدار، بل المعارف بمراتبها سواء حصلت بمقدمات برهانية أو غيرها أو بالمواظبة على الطاعات كلها غاية مقصودة ومتعلقة للغرض على التفصيل المتقدم.

فالآية بناءً على هذا التقريب مسوقة لبيان أن المهم في نظره تعالى من خلق العباد حصول المعرفة منهم بمراتبها كما قيل: إن الأعمال مقدمة للأحوال وإن الأحوال مقدمة للمعارف لأن الباقي في النشأة الآخرة هي النفس بها لها من الهيئات النورانية أو الظلمانية والحركات الإينية والوضعية والألفاظ الغير القارة لا قرارها في هذه الدار فضلاً عن تلك الدار.

وعليه فلا دلالة للآية على وجوب خصوص معرفة كما لا دلالة على وجوب عمومها.

ثم اعلم أن لازم كون العبادة بنفسها أو المعرفة كذلك غاية لخلق الجن والإنس أن تكون الغاية ضرورة الحصول لا ضرورة التحصيل والكلام في الثانية مع أن الأولى غير مرتبة أيضاً إلا بالرجوع إلى العبادة الذاتية والمعرفة بمعنى التجلي الأفعالي وهو خلف.

ويندفع الإشكال بأن المراد حصول المعرفة والعبادة تسبيهاً وتشريعاً لا تكويناً كما دلت عليه الروايات الواردة من أهل بيت الوحي والتنزيل سلام الله عليهم، فعن الصادق^(١) عليه السلام أنه سئل عن هذه الآية فقال عليه السلام خلقهم ليأمرهم بالعبادة قيل قوله تعالى ﴿ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾ قال: خلقهم ليفعلوا ما يستوجبون به رحمته فيرحمهم وفي تفسير علي بن إبراهيم القمي^(٢) رحمه الله قال خلقهم للامر والنهي والتكليف وليست خلقه جبر أن يعبدوه ولكن خلقه اختيار ليختبرهم بالأمر والنهي ومن يطع الله ومن يعصي.

وعليه فالغاية بهذا المعنى ضرورة الحصول، ضرورة وقوع التشريع والتسبب إلى إيجاد العبادة بالاختيار، ولا منافاة بين تشريع المستحبات وضرورة وقوعه ممن شأنه الإرشاد إلى ما يوجب استكمال نفوس العباد بالكمالات اللازمة أو المندوبة.

وليعلم أن ما اشتهر من تفسير العبادة بالمعرفة إما بإرادتها منها أو بكونها غاية لها مأخوذ من تفاسير العامة، وإلا فما في تفاسير الخاصة عن أهل بيت الوحي وحملة علم الكتاب هو ما نقلناه هنا وإن كانت المعرفة غاية للعبادة عقلاً بل نقلاً إلا أنه لا دخل له بتفسير الآية فافهم ولا تغفل.

(١) علل الشرائع/ ١٣.

(٢) تفسير علي بن إبراهيم ٣٣١/٢. لكن بتغيير في عبارة الرواية فراجع.

١٧٢ - قوله «مد ظله»: ومثل آية النفر إنَّها هو بصدد بيان

الطريق... الخ^(١).

لا يخفى عليك أن آية النفر في نفسها لها الدلالة على أصل وجوب التفقه في الدين، غاية الأمر أن الدين حيث إنه يحتمل أن يراد منه خصوص الأحكام العمليّة، فلذا استشهد شيخنا العلامة الأنصاري رحمه الله^(٢) بها ورد في تفسيرها من شمول التفقه في الدين للتفقه في الأمور الاعتقاديّة كمعرفة الإمام عليه السلام.

وما ورد في هذا الباب مختلف: فبعضه كما أفاده شيخنا الأستاذ «قدس سره» في مقام بيان الطريق إلى المعرفة كما في صحيحة^(٣) يعقوب بن شعيب قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إذا حدث على الإمام كيف يصنع الناس قال عليه السلام: أين قول الله عز وجل: ﴿فلولا نفر...﴾ إلى آخره.

وبعضه يدل على وجوب المعرفة وعدم العذر في تركها كما في صحيحة محمد بن مسلم^(٤) عن أبي عبدالله عليه السلام وفيها قلت: أفسع الناس إذا مات العالم أن لا يعرفوا الذي بعده؟ فقال عليه السلام: أما أهل هذه البلدة فلا، يعني أهل المدينة، وأما غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم إن الله عز وجل يقول: ﴿فلولا نفر...﴾ إلى آخره.

فظاهر صدرها السّؤال عن وجوب معرفته والمعدوريّة في تركها، ومن المظنون قوياً أن الاستشهاد بالآية لبيان المعدوريّة بمقدار المسير الذي هو لازم

(١) كفاية الأصول / ٣٣٠.

(٢) فرائد الأصول المحشى ١١٧/١ و١١٨.

(٣) الأصول من الكافي ١/٣٧٨.

(٤) الأصول من الكافي ١/٣٨٠.

النفر في حال الجهل لا لبيان وجوب التفقّة بالنفر.

نعم بمناسبة الحكم والموضوع يعلم من الآية أن ما كان من الدّين يجب التفقّة فيه، فإن ظاهرها لزوم التفقّة في الدّين حيث إنّه من الدّين، والله أعلم.

١٧٣ - قوله «مد ظلّه»: ومع العجز كان^(١) معذوراً إن كان عن قصور... الخ^(٢).

تحقيق المقام يستدعي بسطاً في الكلام لا يسعه المجال وربّما يخرج عن وضع التعليقة والذي لا بد منه هو أن الجهل تارة يكون بسيطاً وأخرى مركّباً وعلى أيّ تقدير تارة يكون عن قصور وأخرى عن تقصير والكلام تارة فيما يترتب عليه من الآثار في هذه النشأة وأخرى فيما يترتب عليه في نشأة أخرى. فنقول الإيـمان مرتبة منه غيب ومرتبة منه شهادة ولهما آثار في عالمي الغيب والشهادة، فالإقرار بالشهادتين الذي هو وظيفة اللسان وهو مرتبة من الإيـمان بحسب عالم الشهادة توجب ترتب آثار كثيرة في هذه النشأة مما يناسبها من طهارة بدنه وحقن دمه والمناكحة معه والتوارث وأشباه ذلك.

ومع عدم الإقرار لا يترتب عليه شيء من تلك الآثار سواء كان جاهلاً بسيطاً أو مركّباً قاصراً أو مقصراً، إذ هذه الآثار لمرتبة من الإيـمان لا من آثار مرتبة أخرى منه وليس الكلام فيه هنا.

بل الكلام في مرتبة غيب الإيـمان المنوط بالمعرفة ومقابلها الجهل، وآثار الإيـمان بهذه المرتبة استحقاق الخلود في النعيم وعدم الخلود في الجحيم بخلاف الكفر، وهذه آثار عالم الغيب ومن لوازم مرتبة غيب الإيـمان.

ولتحقيق المقام من هذه الحيثية ينبغي تقديم مقدّمات: منها أن الإيـمان

(١) كذا في النسخة المخطوطة بخط المصنف الشارح قدس سره، لكن في الكفاية المصححة: ومع العجز عنه كان معذوراً.

(٢) كفاية الأصول / ٣٣٠.

بمعنى المعرفة يقابله الكفر بمعنى الجهل تارة بتقابل العدم والملكة وأخرى بتقابل التّضاد. فالجهل البسيط ممن شأنه أن يعلم ويعرف مقابل للعلم بتقابل العدم والملكة، والجهل المركّب المتقوم بإعتقاد غير الحق يقابل الاعتقاد بالحق بتقابل التضاد.

فما عدا الإنسان من الحيوان وغيره ليس من شأن نوعه أن يعلم، فليس له جهل يقابل العلم بتقابل العلم بالعدم والملكة.
ونوع الإنسان على أصناف: فصنف منه أيضاً ليس من شأنه بما هو صنف أن يعلم ويعرف كالمجانين والأطفال فليس لهم جهل يقابل العلم بتقابل العدم والملكة وصنف آخر منه أيضاً ليس من شأنه أن يعلم وإن كان كبيراً غير مجنون كالمستضعفين من الرّجال والنسوان الذين عقولهم عقول الصبيان لقلّة استعدادهم، فهؤلاء أيضاً بحسب هذا الصّنف ليس من شأنهم أن يعلموا ويعرفوا.

وصنف آخر منه لبعده عن محيط المعرفة بهذا الأمر وعدم التفاتهم حتى يتمكّنوا من العلم به أيضاً ليس من شأنهم أن يعلموا فليس لهم جهل يقابل العلم بتقابل العدم والملكة. منها أن التذاذ كل قوة بنيل ما يلائمها وتألّمها بنيل ما يضاؤها وينافرها أو يفقد ما يلائمها مع الالتفات إليه وإلى ملائمته وإلّا فمع عدم الالتفات لا يتألّم بفقدته كغير الملتفت إلى ملائمة الحلاوة للذائقة فإنه لا يتألّم بفقدتها، وكذلك الجوهر العاقل فإن التذاذه بنيل المعقولات النافعة في نظام أمور دينه ودينه وتألّمه بفقدته مع الالتفات إلى كونه كمالاً للجوهر العاقل.

منها أن للإنسان بحسب ذاته وفطرته جهتين جهة نورانية وجهة ظلمانية. فمن حيث نفسه الناطقة التي هي من عالم الملكوت وهو عالم النور الذي لا تعلق له بالمادّة الظلمانية جوهر مجرد نوراني.
ومن حيث نفسه الحيوانية التي هي معدن القوى البهيمية والسبعية

والشيطنة التي فعليتها فعلية الشهوة والغضب والمكر والتدليس والتلبس ظلماني محض.

وله جهتان اكتسابيتان عرضيتان، وهي جهة نورانية المعارف الإلهية والملكات الفاضلة، وجهة ظلمانية الاعتقادات الرديّة والجهالات الراسخة المنبعثة عن معادات الحق والملكات الرذيلة، وهذين الاعتبارين والله أعلم يقول تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾^(١).

فإن المراد بالأول إخراجهم من ظلمات الطبيعة إلى نور المعارف والملكات الفاضلة، والمراد بالثاني إخراجهم من نور الفطرة ومقام جوهر نفسه الناطقة إلى ظلمات الاعتقادات الباطلة والملكات الرذيلة، وإلا فهو في الأصل إمّا نورانيّ أو ظلمانيّ، فإن كان نورانياً فما معنى إخراج المؤمن من الظلمات، وإن كان ظلمانياً فما معنى إخراجه من النور.

إذا عرفت هذه المقدمات، فاعلم أن الجاهل القاصر بالجهل البسيط وإن صدق عليه أنه غير عارف ولا عالم حيث إن الشيء لا يخرج عن طرفي السلب والإيجاب إلا أنه: حيث ليس من شأنه العلم كما عرفت، فليس هو جاهلاً في الحقيقة، وعدم العلم بهذا المعنى ليس ممّا يتألم به لما عرفت من أن غير الملتفت إلى كمالية الشيء بوجه لا يتألم بفقده.

وحيث إن جهله بهذا المعنى ليس اكتسابياً فليس فيه جهة ظلمانية، بل ليس فيه إلا الظلمة الذاتية من حيثية والنورانية الذاتية من حيثية أخرى، فلا جهله بالمعنى المزبور ممّا يتألم به في النشأة الآخرة ولا الظلمة الطبيعية أمر ما وراء ذاته ولا هو مناط العقوبة الأخروية، ففي الحقيقة ليس في الجاهل القاصر

إلا عدم ما لا يتألم بفقده.

وأما الجاهل القاصر بالجهل المركب فمن حيث عدم الاعتقادات الحقّة قد عرفت حاله، ومن حيث الاعتقادات الباطلة الناشئة من عدم الالتفات إلى حقّ سواء يرجع أمره إلى أنه معتقد للحقّ ومخطئ في التطبيق حيث إنه لا يرى حقاً سواء لعدم التفاته أو لقصوره عن تصوّر حقّ سواء، فهو غير معاند للحقّ فالحقّ صورة اعتقاده ذاتاً وما أخطأ في تطبيقه عليه مطابقه بالعرض والعرضي يزول والذاتي لا يزول، فلا ظلمة اكتسابيّة ذاتية له حتى يحترق بها.

هذه خلاصة الكلام فيما يقتضيه القواعد البرهانيّة الموافقة لما ورد في الشريعة الإلهيّة الناطقة بأن المستضعف ليس بمؤمن ولا بكافر وفسر المستضعف في رواية الكافي^(١) عن الباقر عليه السلام: هو الذي لا يستطيع حيلة يدفع بها الكفر ولا يهتدي بها إلى سبيل الإيمان.

وفي الكافي^(٢) عن الكاظم عليه السلام قال سألته عن الضعفاء فكتب إليّ الضعيف من لم ترفع إليه حجّة ولم يعرف اختلاف الناس، فاذا عرف الاختلاف فليس بمستضعف، هذا فتدبر.

١٧٤ - قوله «قده»: ومجمل القول في ذلك أن العبرة... الخ^(٣).

أما الكلام من حيث المرجحيّة، فتفصيل القول فيها موكول إلى مباحث التعادل والترجيح.

وأما الكلام من حيث الجابريّة والموهنيّة فمجمل القول أما في الجابريّة فبأن دليل حجّة الخبر حيث دل على حجّة الخبر الموثوق بصدوره، فإذا حصل الوثوق بصدور الخبر ولو من طريق غير معتبر، فقد تحقّق موضوع الحكم وجداناً

(١) الاصول من الكافي: ٤٠٤/٢.

(٢) الاصول من الكافي: ٤٠٦/٢.

(٣) كفاية الأصول/ ٣٣٢.

قهرأ، فيعمه دليل الحجية، ولا فرق بين الخبر المعلوم تحقق أصله تفصيلاً أو إجمالاً كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

وأما الوثوق بأصل الخبر أو الوثوق بصدور الحكم من المعصوم ولو لم يصدر من الإمام عليه السلام نظير الحدس القطعي برأي الإمام عليه السلام في الإجماع فكل ذلك مما لا يعمه دليل حجية الخبر الموثوق بصدوره، إذ هو بعد فرض تحقق أصل الخبر وإنما يصح ذلك بناءً على اعتبار أصل الوثوق والاطمئنان نظراً إلى أنه علم عادي عند العقلاء. هذا كله في الكبرى.

وأما الصغرى فربما يجعل منها استناد المشهور إلى الخبر الضعيف وتحقيق القول فيه أن ضعف الخبر تارة يكون للجهل بحال الراوي وأخرى لاتصافه بما يمنع عن قبول خبره، فالاستناد إلى الخبر على الأول يمكن أن يكون لتبين حاله عندهم من حيث الوثاقة دون الثاني فإنه على الفرض معلوم الحال فينحصر في احتفائه بقريئة توجب الوثوق بصدقه، فإن الكذب قد يصدق.

وأما الكشف عن صدور خبر آخر معتبر أو عن العلم بصدقه، فخلافاً للظاهر من الاستناد إلى الضعيف كما هو المفروض، إذ على الأول المستند خبر آخر لا ما استندوا إليه، وعلى الثاني يكون المستند علمهم بالحكم لا الخبر. ولا يخفى أن غاية ما يفيد الاستناد إلى الخبر الضعيف هو الكشف إما عن كون الراوي موثقاً عندهم أو عن قريئة موجبة لوثوقهم بصدقه، مع أن الاعتبار بتحقق الخبر الموثوق به عندنا.

فكون الراوي ثقة عندهم غير مفيد ولذا قالوا بأن رواية من لا يروي إلا عن ثقة لا توجب التوثيق بحيث يكون الرواية عن الثقة عندنا بل عن ثقة بنظره.

كما أن الكشف عن وجود قريئة توجب الوثوق بالصدور بنظرهم لا يوجب الوثوق بنظرنا وبالجملة لا بد من تحقق الوثاقة أو الوثوق بالصدور بنظر

العامل بالخبر لإمكان عدم الوثاقة إذا عرف الراوي أو عدم إفادة القرينة للوثوق إذا علم بها.

ولا يقاس إستنادهم إليه من حيث الوثاقة أو من حيث الوثوق بالشهادة العملية بوثاقة شخص أو بنقل القرينة الموجبة للوثوق نوعاً حيث إن الأول شهادة من المشهور التي هي أولى بالقبول من شهادة البينة والثاني إخبار جماعة من العدول الأعلام بجزء موضوع الحكم عن حسّ فلا ينافي عدم حجّية خبرهم عن الحكم الواقعي لكونه عن حدس.

وجه عدم القياس أمّا الأول فحيث إن الرجل مجهول الحال: فان كان الجهل بوصفه من حيث الوثاقة فشهادتهم مفيدة.

وأما إذا كان مجهول الحال لكونه مجهول الاسم فلا يعتبر شهادتهم، إذ لعلّه إذا عرفناه باسمه لكان ممن شهد آخرون بفسقه.

مضافاً إلى أن الاستناد إلى مجهول الحال لا يتعيّن في وثاقته عندهم فلعلّه من أجل الوثوق بخبره لقرينة.

وأما الثاني فمن حيث إن نقل القرينة الموجبة للوثوق نوعاً يوجب التعبد بوجود جزء موضوع الحكم.

وأما استنادهم لوثوقهم فلعلّه لوثوقهم شخصاً بقرينة لا توجب الوثوق نوعاً، فمجرد العمل لا يكشف عن قرينة نوعيّة موجبة للوثوق، بل عن وثوقهم شخصاً فعلاً وهو غير حجّة إلا للشخص فتدبر.

نعم الإنصاف أن استناد المشهور إذا كشف عن ظفر الكل بموجب الوثوق كان ذلك مفيداً للوثوق نوعاً، لكنه غالباً ليس كذلك بل الغالب في تحقّق الشهرة تبعيّة المتأخر للمتقدم في الاستناد إلى ما إستند إليه لحسن ظنّه به، والله أعلم.

هذا كلّه في الجابريّة للسند كبرى وصغرى.

وأما الجارية للدلالة: فأما من حيث الكبرى فالحجة ببناء العقلاء هو الظهور، والوثوق بظهور مالا ظهور له بنفسه لا يحقق الظهور الذي هو موضوع الحكم.

وأما من حيث الصغرى فعمل المشهور مستنداً إلى دلالة الرواية: تارة يكون في مقام يختلف الاستظهار بحسب الأنظار فاستظهارهم لا يجدي شيئاً. وأخرى في مقام لا يختلف أحد في عدم ظهور نفس الكلام الواصل فاستظهارهم منه كاشف عن قرينة حافة بالكلام موجبة لظهوره في المرام. فان كان كاشفاً قطعياً عن قرينة موجبة للظهور نوعاً فلا شبهة في تحقق الظهور حينئذ.

وإن كان كاشفاً ظنياً فلا شبهة في عدم الاعتبار به لعدم الدليل على حجية الظن بالظهور أو المراد الجدي.

وأما إذا قلنا إن عملهم لا يكشف إلا عما يوجب الظهور بنظرهم، لا عما يوجب الظهور نوعاً، فلا يجدي في القطع بالقرينة الموجبة للظهور النوعي، إلا على ما ذكرنا من أن كون القرينة موجبة للظهور في نظر المشهور لا يصح. إلا فيما كانت موجبة له نوعاً، لبعده اتفاقهم مع اختلاف أنظارهم على ظهور ما ليس له شأنية إفادة الظهور نوعاً، مع ما قدمناه فيه فراجع. هذا كله في الجارية للسند والدلالة.

وأما الكلام في الموهنية فنقول أما الظن بعدم الصدور، فلا يكون موهناً لعدم تقيّد حجّية خبر الثقة بعدم الظن بعدم الصدور، كما لم يتقيّد بالظن الفعلي بصدوره، وهو بالنظر إلى حجّية خبر الثقة من باب الأخبار واضح.

وأما من باب بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة للوثوق بصدوره فنحن وإن قلنا بأن المعتبر كونه موثقاً به نوعاً لا فعلاً لكنه إذا لم يكن عدم صدوره موثقاً به فعلاً، إذ من البعيد جداً من عادة العقلاء اعتبار شيء من باب إفادته

بطبعه للوثوق وتقديمه على الوثوق الفعلي بعدمه خصوصاً إذا كان الظن بعدم الصدور حجة عند العقلاء، لانبعاثه عن ما بنوا على حجّيته وإن لم يكن حجة شرعاً، فإنه وإن لم يكن له المانع شرعاً، إلا أن عدم المانع شرعاً إنّما يفيد مع وجود المقتضى لحجّيته عند العقلاء.

وقد مرّ مراراً أن بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة مقيد بعدم ما يكون حجة عندهم على خلافه وليس للعمل إطلاق حتى يتوهم أنه لهم بناء أن أحدهما مطلق والآخر مقيد حتى يرفع اليد عن أحدهما شرعاً ويبقى الثاني.

وأما الظن بعدم الظهور فهو أيضاً على المشهور غير مانع عن حجّية الظهور لعدم تقيدها بالظن الفعلي على وفاقه ولا بعدم الظن على خلافه.

وقد ذكرنا^(١) في مبحث حجّية الظواهر أنّه يمكن التقييد بالثاني وأن الظن بالخلاف إن كان حجة عند العقلاء يوجب انتفاء المقتضى إثباتاً بالبيان المذكور آنفاً، فلا بدّ من التكلّف بأن يجعل المنع عن إتباع الظن شرعاً أمراً بالملازمة بإتباع الظاهر الذي قام الظن المنهبي عنه على خلافه، فيكون الدليل الشرعي بالملازمة دليلاً على حجّية الظاهر شرعاً، ومثله أيضاً جار في المنع عن الظن بعدم صدور الخبر، فافهم وتدبّر. هذا هو الكلام في الكبرى.

وأما الصغرى فمنها إعراض المشهور عن الرواية سنداً أو عدم الاعتناء بظهورها؛ فإن كان كاشفاً قطعياً عن خلل في سندها لا من حيث عدم وثاقة المخبر فانه خلف لفرض تمامية اقتضاها للاستناد إليها، بل من حيث احتفافها بقرينة موجبة للقطع بخطأ المخبر أو عن خلل في الدلالة من حيث احتفافها بما لا يكون معه ظاهراً فيما هو ظاهر فيه بنفسها فلا كلام.

وأما إن كان كاشفاً ظنيّاً عن ذلك لا احتمال الاستناد إلى ما هو الأرجح دلالة منه بنظرهم لا من حيث خلل في السند أو الدلالة فلا يكون الإعراض

موهنأً. وهذا آخر ما أردنا إیراده فی مباحث القطع والظن.
والحمد لله أولأً وآخرأً والصلاة علی محمد وآله باطنأً وظاهرأً.

* * *

الفهرس الموضوعي

١١	مبحت القطع
١٣	تسابه المسألة مع مسائل علم الكلام
١٨	المراد من الاحكام العقلانية
٢٤	مراتب الحكم
٣٠	قضية الحسن والقبح ليست من القضايا البرهانية
٣٢	في التجري
٤٦	القطع الموضوعي بقسميه
٥١	قيام الأمانة مقام القطع الطريقي والموضوعي
٦٨	أقسام القطع
٧٣	حقيقة الحكم
٧٦	في وجوب الموافقة الالتزامية وعدمه
٨٥	المراد من الأصل الجاري في أطراف العلم الإجمالي
٨٩	حقيقة العلم الإجمالي لا تفارق التفصيلي
١٠٧	إمكان قصد الوجه إجمالاً وتفصيلاً
١١١	في تكرار العبادة
١١٥	الأمارات الغير العلمية
١٢١	في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري
١٢٣	المراد من الحجية
١٣٨	استتباع الحجية للأحكام التكيلفية
١٤١	وجه آخر للجمع بين الحكمين
١٤٣	قوام الطريقة
١٦٩	في حجية الظواهر
١٨٥	الكلام في الإجماع
١٩٤	حجية خبر الواحد

٢٠٢	الكلام في آية النبا
٢١٢	في إسكال الخبر مع الواسطة
٢١٨	في دفع الاسكال عن الخبر مع الواسطة
٢٢٤	دفع الإسكال بوجه آخر
٢٣١	في آية النفر
٢٤٤	في آية الكتبان
٢٤٥	في آية السؤال عن اهل الذكر
٢٤٧	في آية الأذن
٢٤٨	الاستدلال بسيرة العقلاء
٢٥٥	أول الوجوه العقلية على حجية الخبر
٢٦٢	في الوجه الأول عقلاً على حجية الظن
٢٦٨	في الوجه الثاني عقلاً
٢٧٠	دليل الانسداد
٢٧٢	مقدمات دليل الانسداد
٢٨٤	نتيجة مقدمات الانسداد
٣٠٨	الوجوه المتصورة في مقام جعل الأحكام
٣٣٢	الأمر بالإطاعة مولوي أو إرشادي
٣٦٠	ملاك نصب الشارع للظن
٣٦١	في نتيجة دليل الانسداد من حيث الإهمال والتعيين
٣٦٧	تقرير تكشف
٣٧٩	الفرق بين الحكومة والكشف
٣٨٣	في المنع عن الظن القياسي
٣٩٣	في الظن المانع والممنوع
٣٩٩	في الظن في أصول الدين
٤٢٠	الواجب معرفته
٤٣٠	المجهل وأقسامه