

# نهضة الدين

في شرح الكفاية

تأليف

آية الله العظمى المحقق الكبير  
الشيخ محمد حسين الأصفهاني

الطبعة سنة ١٣٦١ هـ

الجزء الرابع

محقق

الشيخ أبو الحسن الفاضلي

مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث

# نهاية الدراية

في شرح الكفاية

تأليف

آية الله العظمى المحقق الكبير  
الشيخ محمد حسين الأصفهاني

المتوفى سنة ١٣٦١ هـ



الجزء الرابع

تحقيق

الشيخ أبو الحسن القائم



مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث

حُفُوقُ الصَّيْحِ مَحْفُوظَةٌ  
الطَّبْعَةُ الثَّانِيَةُ  
١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م

مُؤَسَّسَةُ اَلْبَيْتِ اَلْحَيَاءِ اَلشَّرِيفِ

---

بَيْرُوت - لُبْنَان - ص ب ٣٤ / ٢٤ - تِلْفَاكْس ٥٤١٤٣١ - هَاتِف ٥٤٤٨٠٥  
E-mail: alalbajt@inco.com.lb

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



## بسم الله الرحمن الرحيم

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

وبعد :

فإن مؤسستنا إذ تقوم بنشر هذا الكتاب القيم - والذي رافقت مسألة نشره فترة تأخير قهرية مبعثها حصولنا لاحقاً على نسخة المؤلف بخطه الشريف، فاضطرَّ المحقق بعد إتمام عمله إلى مراجعته على هذه النسخة ابتغاء الحصول على النصِّ الأصحَّ - فإنها تتقدّم بجزيل الشكر والامتنان لمحقق الكتاب ساحة حجة الإسلام والمسلمين الشيخ أبو الحسن القائم على ما بذله من جهود صادقة ومتواصلة في إنجاز هذا العمل وإخراج الكتاب بحلته المحققة الجديدة.

وكذا فإننا ندين بالعرفان لكلِّ الجهود المخلصة والكبيرة التي بذلت من قبل بعض الإخوة الأفاضل وبأشكال مختلفة في إتمام هذا العمل.

وفقَّ الله تعالى جميع العاملين في نشر وإحياء تراث العترة الطاهرة، وتقبَّل أعمالهم، إنَّه سميع مجيب.



مباحث الاصول العملية



## بسم الله الرحمن الرحيم

١ - قوله (قدس سره): وهي التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص<sup>(١)</sup> ... الخ .

توصيف القواعد المزبورة بها أفاده (قدس سره) لادراجها في المسائل الاصولية، ولاخراج القواعد العامة الفقهية:

أما إدراجها في المسائل الاصولية؛ فلأن مضامينها وان كانت بنفسها أحكاماً مستنبطة ، كاثبات الاباحة الشرعية ، أو رفع الحكم الشرعي ، أو جعل الحكم المماثل لما أيقن به ، أو كانت إعتبرات شرعية ، أو عقلية غير منتهية إلى حكم تكليفي شرعي ، كالبراءة العقلية أو رفع المؤاخذة شرعاً ، أو المنجزية العقلية أو الشرعية ولو يجعل اليقين السابق منجزاً للحكم في اللاحق .

إلا أنها على أي تقدير لا تقع في طريق الاستنباط ، فلا بد من تعميم القواعد الاصولية إلى ما يقع في طريق الاستنباط ، وما ينتهي إليه المجتهد بعد

الفحص عن الدليل على حكم العمل .

وأما إخراج القواعد الفقهية ، كقاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده ، أو سائر قواعد أبواب المعاملات ، أو العبادات فلأنها قواعد لا ينتهي إليها أمر الفقيه بعد الفحص عن الدليل على حكم العمل ، بل هي أحكام كلية ابتدائية للعمل ، لعدم ترتبها على الشيء بعنوان كونه مجهول الحكم .

وحيث إن الاصول العملية مما ينتهي إليه أمر المجتهد بعد الفحص عن الدليل ، فلا محالة تختص بالمجتهد ، إذ ليس مَنْ شَأْنُهُ الفحص عن الدليل إلاّ المجتهد .

فبهذه الخصوصية تمتاز هذه القواعد عن سائر القواعد ، وتختص بالمجتهد دون غيرها هذا.

والتحقيق ما مرّ في أوائل الجزء الأول من التعليقة<sup>(١)</sup> ، وفي أول حجية خبر الواحد<sup>(٢)</sup> أن تعميم القواعد إلى الممهدة للاستنباط ، وإلى ما ينتهي إليه أمر المجتهد يقتضي فرض غرض جامع بين الغرضين ، لئلا يكون علم الاصول علمين ، لتعدد العلم بتعدد الغرض في المورد القابل .  
مضافاً إلى أن هذا التعميم ، وإن كان يجدي في إدراج الاصول العملية الشرعية.

إلا أنه لا يجدي في دخول مباحث حجية الامارات سنداً ودلالة في علم الاصول ، لأنها ليست مما ينتهي إليه أمر المجتهد بعد الفحص عن الدليل ، بل هي الأدلة على حكم العمل ، وليس العمل بمقتضياتها منوطاً بعدم التمكن من تحصيل العلم .

(١) نهاية الدراية ١: التعليقة ١٣.

(٢) نهاية الدراية ٣: التعليقة ٩١.

والتحقيق : أن الحجية إما بمعنى الوساطة في إثبات الواقع عنواناً أو اعتباراً ، وإما بمعنى الوساطة في إثبات الواقع أثراً وتنجزاً.

والمبحوث عنه في علم الاصول وساطة الخبر ونحوه بأحد الوجوه.

والمبحوث عنه في علم الفقه قيام الوساطة على إثبات الحكم لاوساطتها .

وعليه ، فالعلم المأخوذ في حد الفقه - حيث قيل : إنه علم بأفعال المكلفين

من حيث الاقتضاء والتخير- أعم من العلم الوجداني والعلم التنزيلي ، بل أعم

من العلم بالحكم وقيام المنجز على الحكم .

نعم ، فيما ليس له جهة الكاشفية والمرآتية ليس له عنوان الوساطة

للاثبات ، فلا بد من تعميم الحجية إلى مطلق المنجزية والمعدّية. فيدخل البحث

عن منجزية الاحتمال ، وعن معذرية الجهل أيضاً في المسائل الاصولية.

إلأنه يبقى خصوص البراءة الشرعية بمعنى رفع الحكم أو ثبوت

الاباحة على حاله.

اذ لاوساطة في الاثبات اصلا، ولامعذرية شرعا حتى يندرج تحت قيام

الحجة على حكم العمل.

ولا بأس بالاستطراد في مثله .

وأما حديث اختصاص<sup>(١)</sup> مفاد الاصول العملية بالمجتهد، لكونه

ممن<sup>(٢)</sup> يتفحص عن الحجة على حكم العمل ، دون سائر القواعد الفقهية العامة،

فانها تعم المجتهد والمقلد.

فتحقيق الحال فيه أن عناوين موضوعات هذه الأحكام الكلية ، ووجوب

تصديق العادل ، ووجوب الأخذ بالراجح من الخبرين ، أو التخيير بينهما، وإن

(١) كما عن المحقق الثاني (قده) في فوائد الاصول ٤/٣.

(٢) والصحيح: مَنْ.

كانت مختصة بالمجتهد، فانه الشاك في الحكم وهو المتيقن بحكم في السابق، والشاك فيه في اللاحق وهو من أتاه النبأ، ومن جاءه الحديثان المتعارضان ، دون المقلد في كل ذلك، فبتوهم اختصاص تلك الأحكام به دون سائر القواعد الفقهية العامة.

إلا أن مفاد تلك الأحكام الكلية ، إما جعل الحكم المماثل ، أو جعل المنجزية والمعدرية ، وربما لا يكون للواقع مساس به حتى يتعلق به حكم فعلي مماثل أو يتنجز الواقع عليه على تقدير الاصابة ، ويعذر عنه على تقدير الخطأ ، فما معنى اختصاصه به؟

ودعوى أن فتوى المجتهد المستندة إلى حجة شرعية بمنزلة الخبر مع الوساطة ، تكون حجة على ثبوت الحجة في حق المكلف.

مدفوعة : بأنها تجدي فيما إذا كانت مستندة إلى الخبر ونحوه ، لا في مثل الاستصحاب المتقوم باليقين والشك، مع أن المكلف لا يقين له ولا شك ، والمجتهد لا تكليف له وإن أيقن وشك.

فالتحقيق: أن ما تضمنه الأمارات أو الاصول العملية من التكاليف الثابتة لذات الفعل ، أو له بوصف كونه مجهول الحكم حكم عملي للمكلف الذي له مساس به .

لكن المقلد حيث إنه لا يتمكن من استنباطه من دليله ، أو لا يتمكن من تطبيقه على مصداقه، إذ لا يعلم كونه لاجبة عليه إلا بعد الفحص عنها ينوب عنه المجتهد بأدلة وجوب التقليد ، وجواز الافتاء في أعمال رأيه ونظره في استنباط الحكم من دليله، أو في تطبيقه على مصداقه .

فالمجتهد هو الموضوع عنوانا ، والمقلد هو الموضوع لباً. ويجيء الخبر إلى المجتهد منزلاً منزلة مجيئه إلى المقلد ، ويقينه وشكبه بمنزلة يقين المقلد وشكبه، وإلا لكان إيجاب اتباع رأيه لغواً مع عدم تحقق موضوع الحكم .

فالحكم المستنبط ، أو الحكم الكلي الذي يراد تطبيقه على مورد لا يختص بالمتجهد، بل المقدمات المؤدية إلى استنباطه ، أو إلى تطبيقه هي المختصة بالمتجهد.

فكما أن اختصاص مقدمات الاجتهاد والاستنباط لا يوجب اختصاص الحكم المستنبط بالمتجهد، كذلك اختصاص الفحص - عن الحجة المحقق لموضوع الحكم فعلاً - به لا يوجب اختصاص ذلك الحكم الكلي الذي لا ينطبق على مصداقه إلا بالفحص المحقق للمصداق بالمتجهد.

وبما ذكرنا تبين أنه لا امتياز للأصول العملية عن القواعد الفقهية ، فان اختصاص تطبيقها على مصاديقها- بالفحص المحقق لمطابق موضوعها الكلي - بالمتجهد من حيث كونه أهل الخبرة بالتطبيق لا يوجب إدراج هذه المسائل في علم الاصول دون غيرها، لأن خبرة تطبيق القواعد العامة الفقهية أيضاً تحتاج إلى مقدمات نظرية تختص بالمتجهد .

وقد عرفت أن هذه الخصوصية لا يوجب كون هذا الحكم الكلي العملي حكماً أصولياً ، لاحكاماً فقهياً ، بل الكل بناءً عليه قواعد فقهية . غاية الأمر أن هذه القواعد قواعد عامة لا تختص بباب دون باب ، بخلاف تلك القواعد ، فانها ربما تختص بباب الطهارة ، أو بباب الصلاة أو بخصوص باب البيع ، أو غيره ، أو بأبواب العبادات مطلقاً أو بأبواب المعاملات .

وهذا التعميم والتخصيص لا يوجب خروج المسألة عن كونها فقهية ، ولا دخولها في المسائل الاصولية.

نعم بناء على ما ذكرنا ، فالكل من القواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي ، إلا ما لا بأس بالاستطراد فيه ، كالبراءة الشرعية بمعنى الاباحة ورفع الحكم لا بمعنى المعذرية شرعاً .

٢- قوله (قدس سرّه): مع جريانها في كل الأبواب<sup>(١)</sup> ... الخ .

شأن مسائل العلم ، وان كان كلية المبحوث عنه ، حيث لا يبحث عن الجزئي في العلوم ، إلا أن عمومها لجميع الأبواب غير لازم ، وتخصيص القواعد الاصولية بالعامه لجميع الأبواب بلا مخصص ، بل بعض مسائلها لايجري إلا في العبادات مثلاً.

وتقدم رتبة العلم الأعلى على الأدنى لا يستدعي إلا تقدم كل جزء من الأعلى على ما يناسبه من الأدنى. لا على جميع أجزاء العلم الأدنى حتى يجب عمومها لجميع أبوابه. فتدبر.

وفي هامش الكتاب لشيخنا العلامة (رفع الله مقامه ) في بيان توهم خروج قاعدة الطهارة مطلقاً عن المسائل الاصولية وجه آخر مع جوابه منه (قدس سره).

قال (قدس سره) : لا يقال : إن قاعدة الطهارة مطلقاً تكون قاعدة في الشبهة الموضوعية ، فان الطهارة والنجاسة من الموضوعات الخارجية التي يكشف عنها الشرع.

فإنه يقال: أولاً نمنع ذلك، بل إنها من الأحكام الوضعية الشرعية، ولذا اختلفنا في الشرائع بحسب المصالح الموجبة لشرعها كما لا يخفى.

وثانياً : أنها لو كانا كذلك فالشبهة فيها فيما كان الاشتباه لعدم الدليل على أحدها كانت حكمية ؛ فانه لا مرجع لرفعها إلا الشارع ، وما كانت كذلك ليست إلا حكمية ، انتهت عباراته (قدس سره) .

قلت: أما الجواب الأول، فتقريبه أن ما يقابل الطهارة من النجاسة

والحدث ، لو كان أمراً واقعياً خارجياً لكان من جملة المقولات الواقعية .  
وما يحتمل منها ليس إلا مقولة الكيف القائم بالجسم في النجاسة ،  
والكيف القائم بالنفس في الحدث ، لما هو المعروف بينهم من أنه حالة معنوية،  
وليس بعد الجسم محل يقوم به الحدث إلا النفس ، وكلاهما مشكل .

أما الكيف القائم بالجسم ، فمن الواضح أن المتنجس ينجس بالذات  
على ما هو عليه من جواهره وأعراضه ، من دون عروض كيف حقيقي عليه ،  
ليكون مطابق ماهية النجاسة، وليس من شرط الملاقاة أن يستصحب أجزاء من  
النجس بالذات ، أو عرضه القائم به ، ولو فرض لحوق شيء منه ، فزواله  
محسوس بغير الماء أيضاً ، فلا معنى لبقاء أمر عيني في المحل .

وأما النجس بالذات من الأعيان المعروفة من البول والغائط والميتة  
والكافر وغيرها ، فهي مع ما يشاكلها من الأعيان الطاهرة في الصورة النوعية  
والشخصية والأعراض القائمة بها على حد سواء .

فالدلم مما له نفس سائلة ، وما ليس له نفس سائلة ، والميتة منها ، والبول  
والغائط من مأكول اللحم ، وغيره ، وبدن الكافر ، والمسلم كلها في جواهرها  
وأعراضها حساً وعياناً على حد سواء ، فما ذلك الكيف القائم بالجسم المختص  
بالنجس ، أو المتنجس .

وأما الكيف النفساني القائم بالنفس في الحدث ، فالأمور القائمة بالنفس:  
تارة من الصور العلمية من الاعتقادات الصحيحة التي هي كمال النفس  
أو الاعتقادات الفاسدة التي هي نقصها ، أو غيرها مما ليس كمالاً ونقصاً بهذا  
المعنى ، وإن كان فعلية التعقل بمعنى آخر كمال الجوهر العاقل .

وأخرى من الملكات الفاضلة والأخلاق الرذيلة

وثالثة من مبادئ صدور الفعل الاختياري .

والحدث ليس شيء منها جزماً؛ إذ المحتمل هو كونه حالة رذيلة توجب

البعد .

مع أن الجنابة حالة تحصل للنبي والوصي والمؤمن ، وحاشاهم من اتصاف نفوسهم الكاملة بصفة نقص أو خلق رذيل . مع ان خروج المني ، أو مس الميت ، أو النوم لا يوجب حدوث خلق رذيل في النفس ، بل ربما تقع هذه الأمور على وجه العبادية المكملة للنفس .

مع أن الملكة الرذيلة النفسانية لا تزول بالغسل والوضوء، بل بضد تلك الحالة، ولعله لذا ورد عنهم (عليهم السلام) إن المؤمن لا ينجس، وإن الوضوء والغسل من حدود الله تعالى<sup>(١)</sup>.

وعليه فيدور الأمر في الطهارة وما يقابلها بين أن يكونا حكمين تكليفيين، أو أمرين انتزاعيين من الحكم التكليفي ، أو من غيره ، أو اعتبارين وضعيين شرعيين ، على ما نراه من اعتبار معنى مقولّي أو غير مقولي ، كما في اعتبار الملكية ، أو اعتبار الوضع والارتباط بين اللفظ والمعنى .

وقد ذكرنا في غير مقام : أن مفاهيم هذه الألفاظ غير مفاهيم وجوب شيء وإباحة شيء ، فلا يصح حمل إحداها على الأخرى بالحمل الذاتي ولا بالحمل الشايخ ، فلا وجه لجعلها عين الحكم التكليفي ، وأن قيام الأمر الانتزاعي بمنشئه يصحح حمل العنوان المأخوذ منه عليه ، على حد قيام شيء بشيء انضماماً .

مع أنه لا يصح حمل العنوان المأخوذ من الطهارة وما يقابلها على الحكم ، بل على متعلق الحكم ، كما لا يصح انتزاعها من الأسباب للوجه المزبور ، وأما انتزاعها عن الأعيان أو عن البدن أو النفس ، فقد عرفت ما فيه آنفاً .

(١) المحاسن ١: ١٣٣، باب خلق المؤمن من طينة الانبياء، وعنه بحار الانوار ١٢٧/٨٠، وإليك نص الرواية: عن زرارة ومحمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: إننا الوضوء حد من حدود الله ليعلم الله من يطيعه ومن يعصيه، وإن المؤمن لا ينجسه شيء، إننا يكفيه مثل الدهن.



فلم يبق إلا اعتبار الطهارة والنجاسة والحدث في عين أو شخص ، على حد اعتبار المالكية والملوكية لمصلحة تدعو الى اعتبارها .  
ويمكن أن يقال: إن النجس وما يساوقه مفهوماً - كالرجس والدنس والقذر - ما يوجب تنفّر الطبع في قبال الطاهر الذي ليس فيه ما يوجب تنفر الطبع ، وتنفر الطبع ليس إلا بلحاظ عدم الملازمة لقوة من القوى ، فما فيه رائحة منتنة غير ملائم للشامة ، وما كان كره المنظر غير ملائم للباصرة ، وما كان مرأاً للذائقة ، وما كان خشناً للامسة ، وهكذا بالاضافة إلى القوى الباطنة.

واقضاء شيء لتنفر الطبع السليم أمر واقعي لا يزيد في الوجود على المقتضي ، بل هو ذاتي المقتضي إذا قلنا بأن خصوصية الفاعلية والاقضاء في الفاعل والمقتضي ليست من الكيفيات الاستعدادية بل ذاتي العلة ، كما عليه بعض الأكابر<sup>(١)</sup>، وإلا كانت داخلية في الكيفيات الاستعدادية.

ومن الواضح أن اقتضاءات الاعيان الخارجية المحسوسة لآثار موجبة لتنفر الطبع تختلف بالاضافة إلى الأشخاص علماء وجهلاً.  
فالجاهل وإن لم يتنفر طبعه لتقومه وجداناً بالادراك ، لكن عدم فعلية تنفر الطبع لاينافي وجود الاقتضاء واقعاً .

وحيث إن الطهارة وما يقابلها بهذا المعنى ، فهما من المعاني العامة التي لا تختص بالاعيان الخاصة .

بل القلب المشحون بالعقائد الباطلة نجس خبيث ، فيوجب تنفر الطبع السليم والعقل المستقيم ، فانها نقص للنفس ، وهو مما يتنفر منه الطبع ، وازالتها

بضدها تطهيرها .

وكذلك اتصاف النفس بالملكات الرذيلة ، وكذا اتصاف الشخص بالأعمال القبيحة .

ولعله إلى كل ذلك يشير قوله تعالى ﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً﴾<sup>(١)</sup> فإن الغرض أرجاس الجهالة والملكات الرذيلة والأعمال القبيحة، وكذا ما في الزيارة (لم تنجسك الجاهلية بأنجاسها)<sup>(٢)</sup>، وكذا ما في الخبر (بش العبد القاذورة)<sup>(٣)</sup> أي الذي موصوف بأنجاس الأعمال القبيحة.

وهكذا وهذا الاعتبار تكون التوبة مطهرة للعاصي، وإجراء الحد مطهراً للزاني مثلاً، كما أطلق عليها التطهير.

وعليه فلا استبعاد في اقتضاء الأعيان المعروفة بالنجاسة لآثار توجب تنفر الطبع عند الالتفات إليها.

وحيث إنها توجب مباشرتها بأعيانها تائراً نوعاً بما يوجب تنفر الطبع ، فطريق تطهيرها إزالتها بالماء ونحوه ، فلذا اختصت من بين سائر الموجبات للتنفر بعنوان النجاسة ، وتعرضوا لها في الفقه .

نعم لا نضايق من كونها اعتبارية في بعض الموارد ، كما في ملاقاته بدن الكافر ، حيث يدعى القطع بعدم اقتضاء نوعي لبدنه أثراً خاصاً ، إلا أن معاشرته حيث توجب اكتسابات توجب تنفر الطبع ، فتأكيداً للزجر عن معاشرته اعتبرت النجاسة في مباشرته لحكمة نوعية ، لا لتأثير من بدنه في بدن

(١) الأحزاب: ٣٣.

(٢) الكافي ٦: ٤٣٩ ح ٦، مصباح المتجهد: ٦٦٤.

(٣) وسائل السبعة ٥: ٦/٦.

الغير . هذا كله في الطهارة والنجاسة .

وأما الطهارة والحدث ، فالكلام فيها من حيث كونها وجوديين أو أحدهما وجودياً والآخر عديمياً ، ومعنى كون (الطهارة نوراً والحدث ظلمة) يحتاج إلى مجال واسع ، ربما يخرج تفصيل القول فيه عن وضع التعليقة .  
وأما الجواب الثاني ، فهو تام ربما نتكلم فيه في موضع مناسب له .

\* \* \*

## [أصالة البراءة]

٣- قوله (قدس سره): لو شك في وجوب شيء أو حرمة ولم تنهض<sup>(١)</sup>... الخ .

ذكر قدس سره في هامش الكتاب في وجه الجمع بين هذه المسائل في مسألة واحدة ما محصّله: أنه لاجابة إلى عقد مسائل متعددة بعد الاتحاد في ما هو الملاك ، وما هو العمدة من الدليل على المهم إلى آخر ما أفاده (قدس سره) .  
وليعلم أن المسائل عبارة عن القضايا المشتركة في غرض واحد دون لأجله العلم، وتعدد القضايا بما هي بتعدد موضوعاً أو محمولاً أوهما معاً .  
والواسطة في الثبوت والواسطة في الاثبات لادخل لهما بالقضية، فلا يكون وحدتها وتعددتها موجباً لوحدة القضايا وتعددتها .

وغرضه (قدس سره) ليس وحدة الواسطة ثبوتاً وإثباتاً ، بل وحدة الجهة التقييدية المقومة لموضوعية الموضوع بحسب الدليل المتكفل لهذا الحكم المجعول .  
بيانه: أن كل محمول ثابت لموضوع: إما يكون من الأمور الواقعية الغير المتوقفة على جعل جاعل ، كالمحمولات المبحوث عنها في علم العقول من إمكان شيء ، أو امتناعه ، أو وجوبه ، ومن جوهرية شيء أو عرضيته ، وأشباه ذلك ، فالموضوع لتلك المحمولات واقعي ، لا يجعل جاعل .

واما يكون من الامور الجعلية ، كوضع مادة كذائية لمعنى خاص أو هيئة كذائية لمعنى خاص ، فان الموضوع هي المادة الشخصية أو الهيئة النوعية بحسب ما جعله الواضع ، وكالاتحكام الكلية المترتبة على الموضوعات الخاصة بحسب جعل الشارع ، فان المحمول حيث إنه شرعي ، فالاعتبار بها جعله

(١) كفاية الاصول / ٣٣٨ .

موضوعاً لحكمه بحسب لسان الدليل، مثلاً الموضوع للحكم الاستصحابي مع اختلاف السنة أدلته ، حيث إن التعبير عنه وقع تارة بقوله (لاتنقض اليقين بالشك)<sup>(١)</sup> ، وأخرى (لا يدخل الشك في اليقين)<sup>(٢)</sup>، وثالثة (يمضي على يقينه)<sup>(٣)</sup> وهكذا ليس إلا ما أيقن به سابقاً ، وحكمه الحكم المائل لما أيقن به ، أو لحكم ما أيقن به .

وهكذا بالاضافة إلى حجية الخبر مع اختلاف الادلة عنواناً ليس موضوعها إلا ما أخبر به العادل ، أو الثقة ، ومحمولها الحكم المائل لما أخبر به ، وتعدد المتيقن في الأول، وتعدد المخبر به في الثاني لا يوجب تعدد الجهة التقييدية العنوانية المأخوذة من الأدلة، فلا يوجب تعدد المسألة .

فكذا فيما نحن فيه ، فإن أدلة البراءة الشرعية وإن اختلفت من حيث رفع ما لا يعلمون تارة ، ووضع المحجوب أخرى ، وكون الناس في سعة مما لا يعلمون ثالثة وهكذا: إلا أن الموضوع الجامع بين الكل لباً ليس إلا ما لم يعلم حكمه ، ومحمله رفع ذلك الحكم ، وتعدد مصاديق ما لم يعلم حكمه من حيث الوجوب ، أو الحرمة ، أو الالزام المطلق ، فضلاً عن تعدد اسباب الجهل بالحكم، لا يوجب تعدد الجهة التقييدية العنوانية لموضوع الحكم الشرعي المأخوذ من الشارع بحسب لسان دليله .

إلا أن عذر الشيخ الأعظم (قدس سره) في عقد مسائل متعددة أنه لم يقع نزاع في رفع الحكم مطلقاً وعدمه مطلقاً ، بل النزاع وقع في خصوصيات ربما يكون المخالف في إحداها موافقاً في الأخرى، كما عن الاخباريين في الشبهة

(١) وسائل الشيعة ٨: ٣/٢١٦، عن الكافي ٣/٣٥٢.

(٢) وسائل الشيعة ٨: ٣/٢١٦، عن الكافي ٣/٣٥٢.

(٣) وسائل الشيعة ١: ٦/٢٤٦، عن الحاصل ٢/١٩.

التحريرية ، فانهم يقولون بالاحتياط فيها ، دون الشبهة الوجوبية ، بل ربما يوجد التفصيل في كل منها بين ما لانص فيه ، أو ما أجمل فيه النص .

وإلا فلو بنينا على ملاحظة الميزان المزبور الموافق لتدوين مسائل العلم، لزم جعل البراءة الشرعية مطلقاً مسألة مستقلة ، من دون فرق بين الشبهات البدوية ، أو المقرونة بالعلم الاجمالي ، سواء كان التردد بين المتباينين ، أو الأقل والأكثر ، بأن يقال: هل الحكم المجهول مرفوع مطلقاً ، سواء كان وجوباً ، أو تحريماً ، نفسياً أو غيرياً أو منتزعاً من الوجوب النفسي ، كالجزئية والشرطية في باب الأقل والأكثر، وسواء كان الجهل مقروناً بالعلم الاجمالي أم لا .

فمن يختار البراءة في الجميع يقول برفع الحكم مطلقاً ، ومن لا يقول بها في الجميع يقول بعدم رفع الحكم مطلقاً ، ومن يختار البراءة في بعض دون بعض لأي وجه ، سواء كان من جهة قصور الدليل عن الشمول أو لورود الدليل على خلافه ، يكون مفصلاً في المسألة . فتوجد حينئذ تفاصيل كثيرة ، كما في مسألة الاستصحاب ، والله أعلم بالصواب .

## [الاستدلال بالكتاب على البراءة في الشبهات الحكيمة]

٤- قوله (قدس سره): وفيه أن نفي التعذيب قبل إتمام<sup>(١)</sup>... الخ.  
 يمكن أن يقال: إن الآيات والر وايات الدالة على الثواب والعقاب ظاهرة في الاقتضاء ، لا الفعلية ، وكذلك ما دل على النفي ظاهر في الاقتضاء بقرينة المقابلة . كما أن الأمر كذلك في جميع القضايا الواردة في بيان الخواص والآثار ، فقولهم السم قاتل ، والسنا مسهل ، والنار محرقة ، وأشياء ذلك كلها في مقام إفادة الاقتضاء ، والحكم بثبوت محمولاتها لموضوعاتها اقتضاء لا فعلاً ، فيكون دليلاً على الاستحقاق وعلى عدم الاستحقاق في مثل ما نحن فيه .  
 لا يقال: لامنة في رفع العذاب مع عدم الاستحقاق .  
 لأننا نقول: أولاً: لم يعلم أن الآية في مقام إظهار المنة ، بل لعلها في مقام إظهار العدل وأنه تعالى لا يظلم أحداً مثقال ذرة .  
 وثانياً: أن جعل العقاب إذا كان من الشارع ، فعدم جعله بعدم جعل الاحتمال منجزاً فيه كمال المنة .  
 والتحقيق: أن ظاهر القضية الحكم بثبوت المحمول للموضوع فعلاً ، وإنما نقول بكون القضايا المثبتة للخواص والآثار اقتضائية لا فعلية ، إذ قلما يوجد في العالم ما يكون علة تامة لثبوت شيء ، بل لا محالة له شرط أو مانع ، ولو من حيث قبول القابل ، وإن فرض أن الفاعل تام الفاعلية بخلاف طرف النفي ، فإن العدم فعلي على أي حال سواء كان بعدم مقتضيه ، أو بعدم شرطه

(١) كفاية الأصول/٣٣٩.

أو بوجود مانعه ، فلا موجب للحمل على الاقتضاء دون الفعلية كما في طرف الاثبات ، وليس العدم بالاقتضاء حتى يتوهم كونه نظير ثبوت المقتضى بثبوت المقتضى .

فظهر أنه لا موجب لحمل القضايا النافية على غير الفعلية، لا ثبوتاً ولا إثباتاً.

وعليه فعدم شيء إذا كان مترتباً على عدم شيء آخر، فلا محالة [عدم]<sup>(١)</sup> ذلك الآخر، إما عدم مقتضيه أو عدم شرطه، وإذا كان مترتباً على وجود شيء، فلا محالة ذلك الشيء مانعه.

وحيث إن الوجود لا يقتضي العدم، فعدمه من باب الشرط، فترتب العدم عليه من باب ترتب عدم المشروط على عدم شرطه.

وعلى أي تقدير، فترتب عدم شيء على وجود شيء أو عدم شيء لا يكشف عن ثبوت المقتضى، ولا عن عدمه.

نعم إذا كان المترتب عليه عدم شرطه أو وجود مانعه، فربما يكون كاشفاً عن وجود المقتضى له، وإلا لكان استناده إلى عدم المقتضى أولى من الاستناد إلى عدم شرطه، أو وجود مانعه.

٥- قوله (قدس سره): لما صح الاستدلال بها إلا جديلاً<sup>(٢)</sup>... الخ.

وعن بعض الأجلة<sup>(٣)</sup> (قدس سرهم) دعوى إمكان جعله برهاناً ، نظراً إلى الإجماع على عدم الاستحقاق على تقدير عدم الفعلية في هذه المسألة .

(١) في الأصل فلا محالة ذلك الآخر ولكن الصحيح عدم ذلك الآخر كما أنبتناه بين المعرفين.

(٢) كفاية الأصول / ٣٣٩.

(٣) لم نعرفه ولعل المراد هو هذا الفقيه اليزدي (قده) في تعليقه على فرائد الأصول.



وهو على فرض صحته أجنبي عن الاجماع المصطلح ، لأن الاستحقاق: إن كان عقلياً ، فملازمته للعقاب في الآخرة وعدمها واقعيان ، لاجعليان تشريعيان ، فان أحد الطرفين مجعول عقلائي والآخر مجعول تكويني ، والملازمة وعدمها ليسا بتشريعيين حتى يكون الاجماع على أمر تعدي ومجعول تشريعي . وإن كان الاستحقاق شرعياً ، فهو وإن كان قابلاً شرعاً للإناطة بشيء ، فتكون الملازمة جعلية شرعية ، إلا أن إناطته بفعلية نفس العقاب في الآخرة غير معقولة حتى ينحو الشرط المتأخر ، لأن فعلية العقاب مرتبة على استحقاقه ، فترتب استحقاقه على فعليته دوري ، للزوم كون الشيء شرطاً لنفسه .

نعم ، إناطة الاستحقاق - بعدم ما يمنع عن فعلية العقاب - معقولة ، فيرجع الأمر إلى إناطة الاستحقاق بالبيان بالاجماع ، فهو استدلال على عدم الاستحقاق مع الجهل بالاجماع من دون حاجة إلى الآية حتى يصح الاستدلال المفيد للقطع بالمركب من الآية والاجماع ، كما هو المقصود في محل النزاع ، فتدبر جيداً.

٦- قوله (قدس سره): مع وضوح منعه ضرورة أن ماشك<sup>(١)</sup>... الخ .

ملخصه منع اعتراف الخصم بالملازمة بين عدم الفعلية وعدم الاستحقاق، فان مجهول الحكم ليس بأعظم من معلومه ، وأدلة الاحتياط ليست بأقوى من أدلة الواجبات والمحرمات الواقعية بعناوينها ، مع أن عدم فعلية العقاب هناك لا يلازم عنده عدم الاستحقاق ، فكيف يقول بها هنا ؟

وصرح (قدس سره) في تعليقه<sup>(٢)</sup> الأنيفة على رسالة البراءة بوجهه ، وهو

أن الاخبار بالعقوبة من باب الاخبار بالشيء لقيام ما يقتضيه .

(١) كفاية الاصول / ٣٣٩ .

(٢) التعليقة على فراند الاصول / ١١٤ .

وعلى ما أفاده (قدس سره) لا يلزم وجود المقتضي وجود مقتضاه ،  
لامكان وجود المانع من توبة ، أو فعل حسنة مُذهبةٍ للسيئة ، أو شفاعاة .  
مع ان المانع ليس شأنه إلا مزاحمة المقتضي في تأثيره فعلاً ، لاني وجوده ،  
ولاني اقتضائه .

لا يقال: لعل همّ القائل بالبراءة هو الأمن من فعلية العقاب ، فتكفيه  
الآية الدالة على نفي فعلية العقاب ، ولو لم تدل على عدم الاستحقاق .  
لأننا نقول: القواعد الاصولية - التي هي مقدمة قريبة لعلم الفقه - هي  
القواعد المنتهية إلى حكم عملي إثباتاً أو نفياً ، أو منجزيته أو المعذورية عنه  
شرعاً.

وأما أن العقاب يتحقق في الآخرة أولاً لوجود مانع ، فهو أجنبي عن  
العلمين ، ولا معنى لأن يكون همّ المجتهد المدون للقواعد الأصولية ذلك .  
مع أن المجتهد إنها يذهب إلى البراءة نظراً إلى أنه غير عامل للحرام  
الفعلي. وغير فاعل لما يستحق عليه الذم والعقاب ، لا ولو كان فاعلاً للحرام  
الفعلي ، وما هو موجب للذم والعقاب .

والتحقيق في أصل الملازمة - إثباتاً ونفياً - أن استحقاق العقاب على  
المعصية، إما علاقة لزومية بينها ، أو بمجرد جعل العقلاء ، أو جعل الشارع، مع  
عدم علاقة لزومية بينها :

فإن قلنا بالأول، وأن العقاب من لوازم الأعمال، وتوابع الملكات الرذيلة  
الحاصلة من القبائح المتكررة، فالعمل مادة مستعدة لأن يتصور بصورة العذاب  
في النشأة الآخرة.

ومعنى الاستحقاق قبول المادة الدنيوية لافاضة الصورة الأخروية عليها.  
والمانع حينئذ ما يكون عدمه شرطاً لأن يتصور تلك المادة بتلك الصورة .  
والشرط إما مصحح فاعلية الفاعل ، أو متمم قابلية القابل . والمبدأ

المفويض للصور على المواد القابلة تام الفاعلية ، لا نقص في فاعليته ، حتى يخرج من القوة إلى الفعل بما يصحح فاعليته فلا محالة يكون الشرط بمعنى متمم قابلية القابل .

فالمانع إذا كان مقارناً لذات المادة ، فلا توجد المادة قابلة مستعدة لافاضة الصورة عليها كعدم البيان المقارن للعمل .

وإذا كان لاحقاً لها فهو مسقط لها عن القابلية والاستعداد لإفاضة الصورة عليها ، كالتوبة والحسنة المكفرة للسيئة ، ولا نعني بالاستحقاق وعدمه إلا استعداد المادة لافاضة صورة العذاب عليها وعدمه .

وعليه فعدم الفعلية ملازم لعدم الاستحقاق ، وتامة القبول والاستعداد إما حدوثاً كما فيها نحن فيه ، وإما بقاء كما في الموانع المتأخرة عن العمل .

وان قلنا بالثاني فإن كان استحقاق العقاب بحكم العقلاء ، فمعناه - على ما مر<sup>(١)</sup> في بيان الأحكام العقلية المبنية على التحسين والتقيح العقلانيين - كون الفعل بحيث يصح ذم فاعله عليه ، وذم الشارع عقابه ، ومعنى استحقاق الثواب كونه بحيث يحسن مدح فاعله عليه ، ومدح الشارع ثوابه ، فمع وجود المانع عن الذم والعقاب لا يصح الذم ، فليس كون الفعل فعلاً بحيث يحسن ذم فاعله عليه إما حدوثاً ، كما فيها نحن فيه وإما بقاء ، كما في الموانع المتأخرة عن الفعل .

فإن قلت: إذا كان عدم البيان مانعاً عن فعلية الذم كان مساوقاً لعدم الاستحقاق، وعدم صحة الذم والعقوبة .

وأما إن كان عدم فعلية الذم منة منه تعالى على الفاعل ، فلا يتنافى صحة الذم ، وإنما لا يذمه فضلاً منه تعالى ، وامتناناً على العبد .

(١) راجع تعليقه ذيل قول المصنف قده لقاعدة الملازمة، حيث قال فيها: وأما إمكان الحكم المولوي... الخ نهاية الدراية ٣: التعليقة ١٤٥.

قلت: الإرادة الجزافية التي يقول بها الأشاعرة مستحيلة عندنا، لرجوعها إلى جواز الترجيح بلا مرجح، وهو مساوق لوجود المعلول بلا علة، فلا محالة تكون الإرادة منبعثة عن خصوصية موجبة للامتنان على العبد، ولو كانت تلك الخصوصية موجبة للجواد الكريم والرؤف الرحيم دون غيره فلا يحسن الذم منه، وإن حسن من غيره.

والعبرة - في باب استحقاق الذم والعقاب - باستحقاقها من الشارع، فان التمسك بالاستحقاق عند العقلاء لأجل أن الشارع رئيس العقلاء وواهب العقل، وإلا فلا اعتبار بحسن الذم والعقاب منه تعالى.

ولا منافاة بين حسن الذم منه بما هو عاقل، وعدم حسن الذم منه تعالى بما هو جواد كريم، فافهم وتدبر. هذا كله إن كان الاستحقاق بحكم العقلاء. وإن كان يجعل الشارع، فمعناه الوعد على الفعل بالثواب، والتوعيد عليه بالعقاب، وفعاليتها عبارة عن إيفائه بوعده، وتصديقه لتوعيده، وإذا وجد هناك مانع عن تصديقه لتوعيده من توبة، أو حسنة مكفرة للسيئة، فلا محالة يمنع من بقاء توعيده، ويكون محددًا لايعاده بالعقاب بما إذا لم يحصل منه توبة مطهرة أو حسنة مكفرة.

وكذا الأمر في المانع البدوي عن تصديقه لتوعيده، فانه مخصص لتوعيده بما إذا قام عليه البيان، وبلغه الرسول مثلاً، فليس الفعل هنا موعداً عليه بالعقاب حدوداً، وفي غيره بقاء. فتدبر جيداً.

ثم إنه ربما يورد<sup>(١)</sup> على أصل الاستدلال بالآية، بأن سياقها يقتضي إرادة العذاب الدنيوي دون الأخروي، ونفي أحدهما قبل اتمام الحجة لا يلازم نفي الآخر.

(١) لم نجد المورد فيها بأيدينا من الكتب.

وفيه: إن أريد أصل العذاب الدنيوي ، فالعذاب الأخروي منفي بالأولوية، فانه أعظم وأدوم ، وتوقف الأخف على إتمام الحجة يقتضي توقف الأشد بالأولوية.

وان اريد المعاجلة بالعقوبات الدنيوية ، فلا مجرى لها في العقوبة الأخروية ، حيث لا يتصور فيها المعاجلة ، لكونها في حد ذاتها مؤجلة .  
إلا أن الآية بناء على تسليم إرادة العذاب الدنيوي ناظرة إلى أصله ، لا إلى المعاجلة به ، فتدبر .

كما أنه ربما يورد<sup>(١)</sup> على الاستدلال بها بأن ظاهرها عدم وقوع التعذيب منه سابقاً قبل البعث ، فيختص بالعذاب الدنيوي الواقع في الأمم السالفة .  
وفيه: أن مساقها ظاهر في أنه سنة الله تعالى في عباده .  
وهذه الأمة المرحومة أولى بالعناية والرعاية .

ومن حيث العقوبة الدنيوية قد عرفت ما فيها من الأولوية.  
وأما ما عن شيخنا العلامة (قدس سره) في الجواب من أن الأفعال المنسوبة إليه تعالى منسلخة غالباً عن الزمان<sup>(٢)</sup> .

فقد حققنا في مبحث المشتق من أن الفعل الزماني لا يكون إلا لفاعل زماني ، ومع ذلك فالأفعال المنسوبة إليه تعالى كالأفعال المنسوبة إلى غيره من حيث الدلالة على الزمان ، إما بمعينته القيوميّة مع الزمان ، فمع السابق سابق ، ومع اللاحق لاحق ، وإما بلحاظ سبقه بملاك السبق الزماني ، وهو عدم مجامعة المتأخر مع المتقدم في الوجود، وإما بوجه آخر، فراجع مبحث المشتق<sup>(٣)</sup> ، وتدبر.

(١) المورد هو الشيخ الأعظم فده فرائد الاصول المحشى ٨/٢.

(٢) التعليقة على فرائد الأصول / ١١٤.

(٣) نهاية الدراية ٨: التعليقة ١٠٦.

## [[الاستدلال بحديث الرفع على البراءة في الشبهات الحكمية]]

٧- قوله (قدس سره): فالالزام المجهول مما لا يعلمون... الخ<sup>(١)</sup>.  
لا يخفى عليك أن المناسب للرفع عن الأمة تعلقه بأمر ثقيل عليهم ،  
فالوصول إذا كان كناية عن الموضوع - أعني الفعل أو الترك - فاتصافه بكونه  
ثقيلاً ، إما بلحاظ ترتب المؤاخذة عليه، وإما بلحاظ كون المكلف مقهوراً عليه  
فعللاً ، أو تركاً .

فان كان بلحاظ المؤاخذة، فالموصوف به في الحقيقة نفس مخالفة التكليف  
الايجابي أو التحريمي ، دون الايجاب والتحريم ، ودخلها في ترتب المؤاخذة على  
المخالفة على حد دخل الشرط في تحقق عنوان محكوم عليه باستحقاق العقوبة .  
وشرط اتصاف الشيء بكونه ثقيلاً لا يوصف بكونه ثقيلاً حتى يناسبه  
تعلق الرفع به؛ لما حقق في محله أن السبب لا يوصف بمسببه ، فضلاً عن الشرط  
بمشرطه ، لأن القيام به يصح صدق الوصف المأخوذ من المبدأ الذي له القيام،  
لا القيام عنه ، فسبب بياض الجسم مثلاً لا يوصف بالبياض ، بل الأبيض  
عنوان ما يقوم به البياض ، لا ما يصدر عنه البياض ، فضلاً عما هو شرط لتحقيقه.  
وإن كان بلحاظ المقهورية في الفعل والترك .

فتارة: يراد من المقهورية كون المكلف بسبب التكليف اللزومي بالفعل  
مسلوب القدرة عن الترك من قبل المولى ، بعد أن كانت قدرته بالاضافة إلى  
الفعل والترك متساوية ، فكونه مكلفاً بالفعل - الموجب لتخصيص قدرته بالفعل ؛  
لأنه جعل للداعي نحو الفعل ، فيجب إعمال قدرته في تحصيل الفعل- غير كونه

مسلوب القدرة عن الترك ، بل ملازم له .

فالفعل هو الواجب ومورد التكليف ، والترك هو مورد انسلا ب القدرة عنه ، فيكون مقهوراً في الفعل ، لانسلا ب قدرته من ناحية التكليف عن الترك ، وقد مر أن السبب لا يوصف بمسببه ، فلا يوصف التكليف بانه ثقيل ، بل سبب لثقل الفعل بتلك الملاحظة .

وأخرى: يراد من المقهورية نفس كون الفعل مما لا بد منه شرعاً ، فاللابدية عين التكليف اللزومي بالفعل مثلاً ، فاللابدية نفس ثقل الفعل لا أنها موصوفة بكونها ثقيلة ، والظاهر من (ما لا يعلمون) حينئذ أنهم لا يعلمون الثقل لا أنهم لا يعلمون ثقله .

وبالجمل ة: المحمول على المكلف هو الثقل عليه ، والفعل هو المحمول ، والتكليف تحميلة عليه ، فالفعل هو الثقل ، والتكليف تثقيله ، وجعله ثقيلأ ، فالإيجاب تثقيل ، والوجوب ثقل ، والفعل ثقيل ، فما يتعلق به الرفع إذا كان هو الثقل ، فالفعل هو المرفوع .

بل يمكن أن يقال : إن إيجاب الفعل هو حملة على المكلف ، ووضعه على عاتقه ، والرفع بديل الوضع ، فيرد على ما يرد عليه الوضع ، لا أنه يرد على الوضع .

**والتحقيق:** أن الرفع عن المكلف وإن كان يستدعي الثقل في المرفوع، إلا أن غاية ما يقتضيه تعلقه بها له مساس بالثقل، سواء كان ثقيلأ ، أو ثقلاً ، أو موجبأ للثقل ، فلا حاجة إلى اتصاف التكليف بكونه ثقيلأ ، ويشهد له قوله صلى الله عليه وآله (رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم)<sup>(١)</sup> فانه إما قلم التكليف ، أو قلم

(١) لعله قد نقل الرواية بالمعنى والافليس في كلام النبي صلى الله عليه وآله العبارة المزبورة وإنما الذي ورد عنه صلى الله عليه وآله في وصيته لعلي عليه السلام قال: يا علي لا رضاع بعد فطام ولا ←

المؤاخذة ، فهو موجب للثقل بواسطة أو أكثر .

مع أن الفعل بلحاظ ترتب المؤاخذة عليه أيضاً لا قيام للمؤاخذة به ذلك النحو من القيام المصحح لصدق وصف الثقل ، بل المؤاخذة هي الثقلية على المكلف .

نعم العقاب بمعنى ظهور العمل بصورة العذاب في الآخرة يوجب كون العمل ثقیلاً ، بنفسه معنى كما لا يخفى .

مضافاً إلى كثرة انصاف الشيء بكونه ثقیلاً بسبب الاشتغال والتضمن لما هو ثقیل ، كما في قوله تعالى: ﴿ويزرون ورائهم يوماً ثقیلاً﴾<sup>(١)</sup> لوقوع الأهوال الثقال فيه .

وقوله تعالى: ﴿سنلقي عليك قولاً ثقیلاً﴾<sup>(٢)</sup> بناء على إرادة القرآن المتضمن للتكاليف ، أو إرادة التكليف بقيام الليل ، كما تشهد له الآية المتصلة به .  
وأما بناء على إرادة الوحي المغير لحاله صلى الله عليه وآله فهو الثقل بالحقيقة .

والغرض أن الاتصاف بالثقل بتلك الملاحظة ليس فيه كثير عناية حتى يكون توصيفه من باب التوصيف بحال المتعلق بالنظر العرفي ، وإن كان كذلك بالنظر الدقيق العقلي .

وأما حديث تبادل الرفع والوضع ، وتعلقهما بالفعل ، فتوضيح الحال فيه أن كون شيء على شيء ، وإن كان من أعراض ذلك الشيء ، وحيثية الاستعلاء

→ يتم بعد احتلام. الفقيه ٤: ٢٦٠.

نعم عن علي عليه السلام أما علمت أن القلم يرفع عن ثلاثة عن الصبي حتى يحتلم.

الحديث، الخصال ٩٤.

(١) الانسان: ٢٧.

(٢) المرمل: ٥.



مقومة لذلك الكون العارض ، ومنوعة له ، فيكون نوعاً من مقولة الأين، له نسبه خاصة إلى المكان ، وليس لهذا النوع من العرض كون استعلائي على ذلك المستعلى عليه ، بل هو عين الكون الاستعلائي للغير ، فثبوت الفعل على المكلف الذي هو عين وجوبه عليه وان كان حينئذ متقوماً اعتباراً بما ينوعه ويجعله نوعاً خاصاً من العرض الاعتباري ، لكنه ليس له كون استعلائي بالاعتبار ، بل هو عين الكون الاستعلائي للفعل بالاعتبار.

إلا أن الفعل الذي يتعلق به التكليف حيث إنه في مرتبة تعلق التكليف مقومٌ للتكليف وثابت بنحو ثبوته . فالفعل في مرتبة الارادة ، وهي الشوق الأكد النفساني مقوم للارادة ، حيث إن الشوق المطلق لا يوجد ، ويستحيل أن يكون موجود فعلي مقوماً لفعلي آخر ومشخصاً له ، لاستحالة اتحاد الفعلين .

فلاحتمال يكون ثبوت الفعل في مرتبة الشوق بثبوت شوقي ، وفي مرتبة البعث الاعتباري كذلك ثابتاً بنحو ثبوت البعث .

فالثابت بالحقيقة هو الشوق ، أو البعث ، فهو المفعول والموضوع على المكلف ، والفعل بمفعول بجعله ، وموضوع بوضعه ، فهو مرفوع برفعه .

ولذا لا ريب في صحة نسبة الوضع إلى نفس التكليف، كما فيما سيجيء إن شاء الله تعالى من حيث الحجب، فان المحجب علمه الموضوع عن المكلف ليس الا التكليف، فهو الموضوع عليه إذا كان غير محجوب ، فتدبره ، فانه حقيق به .

ومما ذكرنا تبين أنه لا مانع من تعلق الرفع بنفس الحكم ، لا من حيث تعلقه بالأمر الثقيل ، ولا من حيث كونه بديلاً للوضع ، بل قد عرفت أنه لا بد أن يتعلق في الحقيقة ، وبلا عناية بنفس الحكم ، وسيجيء إن شاء الله تعالى بقية

الكلام<sup>(١)</sup>.

٨- قوله (قدس سره): فهو مرفوع فعلاً وان كان ثابتاً واقعاً<sup>(٢)</sup>... الخ .  
هذا بناء على ما سلكه (قدس سره) في تعليقه المباركة<sup>(٣)</sup> من مراتب الحكم ، وأن الحكم الواقعي حكم إنشائي ، لافعلي .

وأما على ما سلكه (قدس سره) في مبحث جعل الطريق<sup>(٤)</sup> من كون الحكم الواقعي فعلياً من وجه ، فلا حاجة إلى رفع الحكم الفعلي ؛ فان رفعه إما بلحاظ أثره وهي المؤاخذة ، أو بلحاظ المضادة بين الحكم الواقعي والظاهري . مع أن المؤاخذة أثر التكليف المنجز عقلاً ، لا أثر التكليف الفعلي ، ولو لم ينجز حتى بايجاب الاحتياط .

كما أن الحكم الفعلي من وجه لا ينافي الفعلي من جميع الوجوه عنده (رحمه الله) ، فلا موجب لرفع الحكم الفعلي .

وأما حمله على إرادة رفع الفعلية المطلقة ، وثبوت مطلق الفعلية . فهو منافي لظاهر العبارة ، فان ظاهرها المقابلة بين الفعلية والثبوت الواقعي فتدبر .

والتحقيق - على ما مر<sup>(٥)</sup> مراراً - أن الانشاء بلا داع محال ، والانشاء بداع من الدواعي ليست فعليته ، إلا فعلية ذلك الداعي .

ففعلية الانشاء بداع الارشاد إرشاد فعلي ، وبداع البعث بعث فعلي ،

(١) التعليقة ١٢ .

(٢) كفاية الاصول / ٣٣٩ .

(٣) التعليقة على فرائد الأصول / ٥ - ٣٤ .

(٤) كفاية الاصول / ٢٧٨ .

(٥) منها ما تقدم في مبحث حجية القطع التعليقة ٢٩ . ومنها في مبحث حجية الظن التعليقة ٦٦

ريستحيل أن يكون الانشاء بداعٍ في صراط الفعلية بداعٍ آخر ، وقياسه معه .  
فلا محالة ليس الانشاء الواقعي المترقب منه فعلية البعث والزجر ، إلا  
الانشاء بداعي جعل الداعي فعلاً أوتركاً .

وقد مرّ - منّا <sup>(١)</sup> مراراً - أن فعلية كل داعٍ متقومة بالوصول ، فالانشاء  
بداعٍ الارشاد قبل وصوله لا يكون إرشاداً فعلاً إلى ما هو خير العبد ورشده ،  
والانشاء بداعٍ البعث والتحريك قبل وصوله ليس قابلاً فعلاً للتحريك . وانقداح  
الداعي على أي تقدير في نفس المكلف .

وعليه ، فعدم فعليته البعثية بعدم الوصول عقلي لا جعلي .  
كما أن ما هو أمره بيد المولى - وهو تمام ما هو الفعلي من قبله - هو نفس  
الانشاء بداعٍ البعث ، وبوصوله يكون مصداقاً للبعث الحقيقي ، فكأن ما هو  
بعث بالقوة يخرج من حد القوة إلى الفعل .

وليكن المراد من الفعلي من وجه نفس ما هو فعلي من قبل المولى .  
والفعلي بقول مطلق ما هو بحيث يكون مصداقاً للبعث فعلاً .  
ثم إن الوصول التعبدي:

تارة: بجعل الحكم المماثل على طبقه بعنوان تصديق العادل بلسان أنه  
الواقع ، فثبوت الحكم المماثل ثبوت الواقع تنزيلاً ، ووصوله وصول الواقع عرضاً ،  
وتنجزه تنجز الواقع اعتباراً ، والا فالواقع على ما هو عليه لم يخرج من حد إلى  
حد حقيقة .

وأخرى: بايصال الواقع بأثره ، بجعل الخبر مثلاً منجزاً له ، إذ ليس أثر  
الواقع الواصل إلا فعليته المساوقة لتنجزه ، فجعل الخبر منجزاً له شرعاً يخرج

---

(١) منها في التعليقه ٦٦ من مبحث حجية الظن، ومنها في مبحث حجية القطع التعليقه ٤١ نهاية  
الدرابه ٣.

الانشاء الواقعي من حد القوة إلى حد الفعلية عند مصادفة الخبر للواقع .  
وكذا الأمر فيما نحن فيه ، فانه كما سيأتي منه (قدس سره) يكون إيجاب  
الاحتياط بداعي تنجيز الواقع ، فانه إيصال للواقع المحتمل بأثره ، فيرجع الى  
جعل احتماله منجزاً له على تقدير ثبوته ، فيصير فعلياً منجزاً على تقدير المصادفة،  
كما في الامارة المعتبرة بهذا الوجه .

وقد عرفت أن عدم فعلية الواقع بعدم ايصاله بجميع أبعاده ، وعدم  
الفعلية بعدم جعل الحكم المائل ، أو بعدم جعل الخبر ، أو الاحتمال منجزاً ليس  
مجمولاً حتى يكون معنى رفع الفعلية رفعها بعدم جعل الاحتياط .  
بل العدم المجمعول المعدود من الأحكام المفعولة ما كان كالوجود مجموعلاً ،  
فعدم الوجوب بعدم المقتضي ليس مجموعلاً شرعياً ، بل قوله: لا يجب إنشاء جعل  
للعدم تسببياً.

فاذا كان قوله عليه السلام رفع على حد قوله عليه السلام (كل شيء لك  
حلال) جعلاً لعدم التكليف كالجعل للاباحة . فلا محالة يكون إيصالاً لعدم  
التكليف في موارد الجهل بعبارة جامعة لها ، فيكون مفاده فعلية عدم التكليف  
ظاهراً ، لعدم فعلية التكليف ، لما عرفت أن عدم فعلية التكليف بعدم الوصول  
عقلي لاجلي .

نعم لازم إيصال عدم التكليف فعلاً عدم فعلية التكليف ، لاستحالة ثبوت  
المتنافين من حيث الفعلية .

وحينئذ ففائدة إيصال عدم التكليف وجعل عدمه فعلياً بإيصاله دلالة  
على عدم وجوب الاحتياط ، المبلغ للحكم الواقعي إلى مرتبة الفعلية والتنجز .  
بل حيث إن لسانه عدم التكليف ، فهو وارد على دليل الاحتياط ، فانه  
في مورد ثبوت الواقع احتمالاً ، وهذا ناف لموضوعه ، لأن لسانه فعلية العدم ،  
لا مجرد عدم فعلية التكليف .

ومنه تبين أن مثل إبطال عدم التكليف بقوله (رفع) الذي مفاده أنه لا يجب ولا يحرم جعلاً وإنشاءً رافع لموضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ، فان موضوعه عدم وصول التكليف .

وكما أنه مع وصوله لا موضوع للقاعدة ، كذلك مع وصول عدمه ، فان عدم الوصول حينئذ بنحو السالبة بانتفاء الموضوع .

ونكتة إبطال عدم - مع كفاية عدم الوصول في رفع الفعلية ، وأثرها<sup>(١)</sup> - التنبيه على عدم وجوب الاحتياط ، بحيث يكون دليلاً على عدمه بعدم موضوعه ، لا مجرد كشف عدم الفعلية عن عدم وجوب الاحتياط .

ومن جميع ما ذكرنا تبين أن حديث الرفع إذا كان متكفلاً لأمر مجعول تشريعي ، فهو عدم التكليف ، بحيث يكون عدم فعلياً جعلياً ، لا عدم فعلية التكليف الواقعي ، فان مثله غير مجعول ، وان عدم فعلية التكليف مستند إلى عدم وجوب الاحتياط ، فيكشف عنه كشف المعلول عن العلة ، بخلاف فعلية عدم التكليف ، فانه يستند إليه عدم وجوب الاحتياط ، فيكشف عنه كشف العلة عن المعلول ، فتدبره ، فانه حقيق به .

ثم إن مفاد حديث الرفع - سواء كان رفع فعلية التكليف بدوياً ، أو جعل عدم التكليف فعلاً - فهو بحسب لسانه رفع ، وفي اللبّ دفع ، فانه بحسب لسانه حيث إنه رفع الإلزام المجهول المفروض ثبوته ، فهو رافع له ، وقاطع لاستمراره ، وبحسب اللبّ حيث إن إعدام الحكم الواقعي المجهول غير معقول ، فهو دافع لفعليته مع وجود المقتضي لجعله فعلياً بإيصاله بجعل الاحتياط .

ولا يخفى عليك أن مانعية شيء عن تأثير شيء ، وإن لم تكن متقومة بسبق وجود أثر ذلك الشيء ، ولا بعدمه .

(١) والصحيح وأثره فان مرجع الضمير إبطال عدم.

إلا ان صدق عنوان الراجع والدافع منوط بوجود الاثر في الأول وعدمه في الثاني .

كما في عنوان الحدوث والبقاء ، فان وجود شيء في زمان غير منوط بوجوده في السابق ، ولا بعدمه فيه ، إلا أن عنوان الحدوث والبقاء منوط بسبق العدم في الاول وسبق الوجود في الثاني .

فتوهم عدم الفرق بين الراجع والدافع ، وصحة استعمال كل منهما مكان الآخر ، لعدم تفاوت المانعية فاسد لما عرفت .

ولعل نسبة الرفع دون الدفع بلحاظ تعلقه في مرحلة الاسناد الكلامي بما هو مفروض الثبوت . واللازم في باب مراعاة إسناد مفهوم إلى مايناسبه ملاحظة مقام الاسناد الكلامي ، فان طرف الاسناد في ظرف اسناد المفهوم مناسب له قطعاً .

ويمكن أن يقال: إن الظاهر من الخبر ثبوت هذه الأحكام في الشريعة الالهية سابقاً ، فنسبة الرفع وهو العدم بعد الوجود بلحاظ أصل ثبوته حقيقة في الشريعة الالهية ، فرفع عن هذه الأمة لا بملاحظة وجود المقتضي لفعليته في هذه الأمة حتى يكون متمحضاً في الدفع ، والله العالم .

٩ - قوله (قدس سره): لا يقال ليست المؤاخذة من الاثار الشرعية<sup>(١)</sup>.... الخ.

الاشكال في المؤاخذة من وجهين:

أحدهما: ما تعرض (قدس سره) له صريحاً، وهو أن المؤاخذة ليست من الآثار الشرعية، بل استحقاقها عقلي ، لا جعلي شرعي.

ونفس المؤاخذة وإن كانت جعلية لكنها تكوينية لا تشريعية ، فلا معنى للتعبد بها نفيًا واثباتًا ، لا بلا واسطة ، كمن يقول بتعلق الرفع بالمؤاخذة ، ولا مع الواسطة ، كمن يقول بالتعبد برفعها برفع الحكم الفعلي ، ولو برفع ايجاب الاحتياط .

**ثانيهما:** أن المؤاخذة من آثار التكليف الفعلي المنجز ، ولا عقاب عقلاً على ما لم يتنجز ، فليس للواقع المجهول هذا الأثر كي يرفع برفعه .

ويندفع الأول بما أفاده (قدس سره) في المتن وفي الهامش ، وجامعها أن رفع المؤاخذة ليس بعنوان التعبد برفعها حتى لا يعقل التعبد بها نفيًا أو اثباتًا ، بل بعنوان تحقيق موضوعها ، فان الاستحقاق مترتب على التكليف الفعلي الواقعي أو الظاهري، فعدمه مترتب على عدمها ، سواء كان بعدم التكليف ظاهراً ، كما هو مفاد جواب الهامش ، أو بعدم فعلية التكليف بجعل الاحتياط ، كما هو مفاد جواب المتن .

وبالجمله مخالفة التكليف الواصل - واقعياً كان أو ظاهرياً - موضوع استحقاق العقاب .

وعدم الاستحقاق تارة، بعدم مخالفة التكليف الواصل وأخرى - بعدم التكليف ، وثالثة - بعدم وصوله .

فعدم التكليف ظاهراً محقق لموضوع عدم الاستحقاق حقيقة .  
كما أن عدم فعلية التكليف بعدم جعل الاحتياط المبلغ له إلى مرتبة الفعلية المطلقة أيضاً محقق لموضوع عدم الاستحقاق .

فلا تعبد حقيقة إلا بعدم التكليف ، أو بعدم فعليته بعدم ايجاب الاحتياط، ويندفع الاشكال الثاني بما يظهر من جوابه (قدس سره) في المتن ، من أن رفع المؤاخذة ليس برفع التكليف المجهول بما هو - حتى يقال: إنها ليست من آثار الواقع ، بل من آثار التكليف المنجز- وإنما هي من آثار الواقع بالواسطة

فان التكليف الواقعي يقتضي جعله فعلياً بإيجاب الاحتياط المصحح للمؤاخذة فهي أثر الأثر.

فالتعبد برفع الواقع تعبد بأثره ومقتضاه ، وهو عدم ايجاب الاحتياط ، وهو موضوع الاستحقاق هذا .

لكنك قد عرفت<sup>(١)</sup> في مباحث القطع والظن ، أن استحقاق العقاب بحكم العقل موضوعه مخالفة التكليف الواصل المنطبق عليها الظلم ، لكونها خروجاً عن زَيِّ الرقية ورسم العبودية .

وليست نفس المخالفة مقتضية للاستحقاق ووصول التكليف شرطاً ، إذ الحكم بالاستحقاق بالاضافة إلى مخالفة التكليف الواصل المنطبق عليها الظلم حكم بالاضافة إلى موضوعه .

وقد مر<sup>(٢)</sup> مراراً أن الحكم لا يترشح من مقام ذات موضوعه ، بل سببه الفاعلي هو الحاكم .

ومعنى كون الحكم باقتضاء موضوعه ، أن الفائدة المترتبة من موضوعه غاية داعية للحاكم ، لا بمعنى المقتضي الذي يترشح منه مقتضاه حتى يعقل اشتراط تأثيره بشيء .

ومن الواضح أن الغاية الداعية للعقلاء الى البناء على مدح فاعل بعض الأفعال وذم فاعل بعضها الآخر ، كون العدل مثلاً بعنوانه مما ينحفظ به النظام ، وكون الظلم بعنوانه مما يختل به النظام ، وانحفاظ النظام هي الفائدة المترتبة من العدل ، واختلال النظام هي المفسدة المترتبة على الظلم .

---

(١) مبحث حجية القطع: التعليقة ١٠ ومبحث حجية الظن: التعليقة ١١٩. نهاية الدراية ٣.  
(٢) منها في مبحث حجية القطع: التعليقة ٤١ و ٤٥. ومبحث الانسداد التعليقة ١٤٥. نهاية الدراية



ثم إن وصول التكليف الواقعي - الذي يوجب كون مخالفته هتكاً لحرمة المولى وظلماً عليه - ليس بمجرد الانشاء بداعي تنجيز الواقع ، فان هذا الانشاء الطريقي كنفس التكليف الحقيقي ليس وجوده الواقعي موجباً للفعلية والتنجز ، إذ لو كفى وجوده الواقعي لكفى نفس التكليف الواقعي في فعلية نفسه وتنجزه ، بل لا بد من وصوله حتى يكون وصولاً للواقع بأثره .

فإيجاب الاحتياط واقعاً لا ينجز الواقع ، بل الإيجاب الواصل .  
 إذا عرفت هذه المقدمة تعرف أن كون التكليف الواقعي مقتضياً لإيجاب الاحتياط ، وإيجاب الاحتياط مقتضياً لاستحقاق المؤاخذة غير صحيح .  
 إذ موضوع استحقاق العقاب مخالفة التكليف الواصل بإيجاب الاحتياط الواصل .

ومع عدم وصول إيجاب الاحتياط ، أو عدم إيجابه ، وإن لم يتحقق موضوع الاستحقاق ، إلا أن استحقاق المؤاخذة لا مرفوع ولا مدفوع :  
 أما الأول فواضح ؛ إذ لم يثبت الاستحقاق حتى يكون عدمه بعد ثبوته رفعاً له .

وأما الثاني ، فلأنه لم يثبت مقتضي الاستحقاق حتى يكون عدمه مع مقتضي الثبوت دفعاً له .

لما عرفت من أن مقتضي الاستحقاق بالمعنى المعروف من المقتضي لا يعقل ، وبمعنى الغاية الداعية لا يثبت إلا مع وصول التكليف ، ولو بوصول ما ينجزه .

فمع عدمهما وإن لم يكن استحقاق ، لكنه غير مدفوع أيضاً .  
 إذ ليس كل عدم دفعاً ، كما لا يكون كل عدم رفعاً .

نعم هذا الاشكال شديد الورود على من يرفع المؤاخذة بدأً ، فانه لا رفع ولا دفع .

وأما من يرفع التكليف فهو في سعة من هذا الاشكال، إذ لا يجب عليه رفع المؤاخذة أو دفعها، بل يكفيه عدمها المرتب على عدم مقتضيتها بعدم التكليف الفعلي، ولو بعدم ايجاب الاحتياط الواصل من دون حاجة إلى عنوان رفع المؤاخذة أو دفعها.

اللهم إلا أن يكفي في نسبة الدفع إلى ثبوت مقتضى المقتضي، فإن ثبوت التكليف الواقعي أو الغرض الباعث إليه مقتض لا يصله بايجاب الاحتياط الواصل. فتدبر جيداً.

١٠- قوله (قدس سره): لا يقال: لا يكاد يكون ايجابه مستتباً<sup>(١)</sup>... الخ.

توضيحه أن ايجاب الاحتياط، إما مقدمي، وإما إرشادي، وإما نفسي.

والكل غير صحيح:

أما الأول، فلأن الوجوب المقدمي وجوب معلولي لوجوب ذي المقدمة فيتبعه ثبوتاً، وفعلياً، وتنجزاً، فكيف يعقل أن يكون تنجز وجوب ذي المقدمة من قبله؟.

مع أن الاحتياط عنوان ما تعلق به التكليف المجهول، ولا إثنية بينها وجوداً، ليكون مقدمة وجودية له حتى تجب بوجوده.

وأما الثاني، فلأن الارشاد إلى ترتب العقاب على الواقع فرع تنجز الواقع، والمفروض أنه لا منجز له إلا الأمر الارشادي بالاحتياط.

وأما الارشاد إلى غير العقاب، فلا يجدي في ما هو المهم في هذا الباب، وهو واضح.

وأما الثالث، فلأن مقتضى النفسية تنجز نفسه بوصوله دون الواقع، وهو

خلف .

مع أن الاحتياط في محتمل الوجوب مثلاً بفعل الواجب . ولا يعقل عروض وجوبين نفسيين على واحد خصوصاً إذا كان متعلق أحدهما معنون متعلق الآخر .

مضافاً إلى ما يقال: من أن ايجاب الاحتياط لا يوجب تنجز الواقع لبقاء الجهل على حاله ، فملاك عدم تنجز الخطاب الواقعي وهو الجهل به . حيث إنه لم يرتفع ، فكيف ينتجز ؟

وأجاب عنه شيخنا العلامة<sup>(١)</sup> (رفع الله مقامه) بأن ايجاب الاحتياط سنخ آخر من الايجاب ، وهو الانشاء بداعي تنجز الواقع ، وملاك عدم التنجز ليس الجهل بها هو ، بل عدم قيام الحجة ، ومع الانشاء بداعي تنجز الواقع يصح له الاحتجاج به على العبد ، ولا يكون معذوراً من قبل مولاه مع أنه جعله غير معذور عن قبل ما أقام عليه الحجة من قبله .

ولكنك قد عرفت<sup>(٢)</sup> في مبحث جعل الطريق أن الانشاء بهذا الداعي لا يخلو عن إشكال هو أن الانشاء بأي داع كان هو مصداق ذلك الداعي بالاضافة إلى ما يرد عليه مفاد الهيئة .

فالانشاء بداعي البعث الى الصلاة مصداق حقيقة للبعث نحو الصلاة ، وبداعي الامتحان مصداق للامتحان بالمادة التي تعلق به الهيئة . وهكذا .

ومن الواضح أن القابل للتنجز هو التكليف ، وللتنجز هو الخبر ، او أمارة أخرى أو اليقين السابق في الاستصحاب ، أو احتمال التكليف في باب الاحتياط ، وما تعلق به مفاد الهيئة الموصوف بأنه تنجز نفس مادة الاحتياط .

(١) في تعليقه على فرائد الأصول/ ١١٧

(٢) نهاية الدراية ٥٨/٣

فما هو قابل لتعلق البعث الانشائي به غير قابل للتنجز ولا للتنجيز ، وما هو قابل للمنجزية والمنتجزية وهو الاحتمال والتكليف غير قابل لتعلق البعث الانشائي به .

فالايجاب بداعي تنجيز التكليف، الواقعي في جميع الموارد غير معقول ، لا أن تنجز الواقع بالخبر ونحوه غير معقول وقد تقدم بعض الكلام في مبحث جعل الطريق.

ويمكن أن يقال: إن ايجاب تصديق العادل أو ايجاب الاحتياط ، ايجاب حقيقي بداعي جعل الداعي ، ومنبعث عن المصلحة الواقعية على حد التكليف الواقعي .

لكن التكليف الواقعي متعلق بالفعل بذاته ، وايجاب التصديق وايجاب الاحتياط متعلق به بعنوانه ، ايضاً للواقع في الأول ، وتحفظاً عليه في الثاني . وايجاب الشيء بمعرّف أو معرفات إذا كان منبعثاً عن غرض واحد بداعي جعل الداعي لا يوجب تعدد الايجاب الحقيقي .

لما عرفت<sup>(١)</sup> في محله أن التباثل والتضاد بين الحكمين الفعليين ، لا بين الفعلي والانشائي بداعي جعل الداعي الذي لم يتصف بفعلية الدعوة لعدم وصوله .

فايجاب الاحتياط ايجاب حقيقي نفسي بعنوان آخر غير نفس عنوان الفعل .

وحيث إنه منبعث عن الغرض الواقعي ، فلذا يكون مقصوداً على صورة الموافقة مع الواقع ، فلا يستحق إلا عقوبة واحدة .

وحيث إنه بعنوان التحفظ على الواقع، فوصوله وصول الواقع وتنجزه

(١) مبحث حجية الظن التعليقة ٥٥ و ٥٦ نهاية الدراية ٣.

تنجز الواقع.

وجميع تعاريف الواجب النفسي منطبقة عليه ، فانه منبعث عن غرض في نفسه أي ما هو بالحمل الشايع احتياط ، لفرض كونه معرفاً لنفس الواجب الواقعي . وهو واجب لا لواجب آخر ، حيث إن وجوده غير منبعث عن وجوب آخر، كالواجب المقدمي . فافهم جيداً .

١١ - قوله (قدس سره): بما هو قضيته من ايجاب الاحتياط

فرفعه<sup>(١)</sup>... الخ .

ظاهره هنا كصريحه (رحمه الله) في العبارة السابقة أن وجوب الاحتياط من مقتضيات التكليف الواقعي وآثاره ، فلذا حكم (قدس سره) بأن التعبد برفع التكليف الواقعي تعبد برفع أثره ومقتضاه ، وهو ايجاب الاحتياط . ولكن لا يخفى عليك أن ايجاب الاحتياط ليس من مقتضيات التكليف بوجه من الوجوه:

لا المقتضى بمعنى المسبب بالاضافة إلى سببه .

لما<sup>(٢)</sup> مرّ مراراً أن المقتضى لكل حكم بمعنى سببه الفاعلي هو الحاكم.

ولا المقتضى بمعنى ذي الغاية بالاضافة إلى الغاية الداعية اليه، لان التكليف الواقعي ليس من الفوائد القائمة بوجوب الاحتياط ، حتى يكون اقتضائه له بهذا النحو من الاقتضاء .

ولا المقتضى بمعنى مطلق الأثر الشامل للحكم بالاضافة إلى موضوعه ، لأن ايجاب الاحتياط ليس حكماً متعلقاً بالتكليف الواقعي ، بل لا يعقل أن يكون كذلك .

(١) كفاية الأصول / ٣٤٠.

(٢) مبحث حججه القطع التعليفية ٤١ و ٤٥ نهاية الدراية ٣.

ومجرد تأخر رتبة وجوب الاحتياط عن التكليف الواقعي ، لكونه حكماً في مرتبة الجهل بالتكليف الواقعي ، لا يقتضي أن يكون من مقتضياته ومعلولاته . بل المعروف استحالة اقتضاء التكليف شيئاً في مرتبة الجهل به ثبوتاً وإثباتاً ، للزوم أخذ الشيء في مرتبة نفسه ، وكون الشيء مقتضياً لنفسه .

بل المعقول ما أشرنا اليه في مطاوي كلماتنا من أن الغرض الباعث على التكليف ، كما يدعو إلى جعل التكليف ، كذلك يدعو الى ايصاله بايجاب الاحتياط الواصل المبلغ له إلى مرتبة الفعلية والتنجز ، حتى يكون المكلف مقهوراً في ايجاده ، وغير معذور في تركه .

فكلا الايجابين من مقتضيات الموضوع ، لا أن أحدهما من مقتضيات الآخر، حتى يكون من باب التعبد بالأثر عند التعبد بها يترتب عليه . بل هما بحسب الغرض الداعي متلازمان ، ولا يصحح التعبد بأحدهما التعبد بالآخر .

نعم لو أريد الموضوع من الموصول لصح أن يكون التعبد به تعبداً بكلا الأثرين ، وهذا أحد الوجوه المصححة لارادة الموضوع من الموصول .  
١٢- قوله (قدّس سره): فان ما لم يعلم من التكليف مطلقاً<sup>(١)</sup>... الخ .

تعميم ما لا يعلمون للشبهة الحكمية والموضوعية بوجوه:

منها: ما في المتن ، وهو إرادة التكليف المجهول مطلقاً ، سواء كان سبب الجهل به فقد النص ، أو إجماله ، أو تعارض النصين ، أو الامور الخارجية ، فالمراد من الموصول خصوص التكليف مع التعميم من حيث أسباب الجهل به . ويمكن أن يقال: إن الظاهر من التكليف الذي لا يعلمونه ، أنه بنفسه غير معلوم ، لا أن انطباقه على المورد غير معلوم بسبب الجهل بانطباق موضوعه

الكلي ، فان من لم يعلم بخميرية مائع لا يقال: إنه غير عالم بحرمة الخمر والمائع - بها هو - لا حكم له واقعاً ليقل: إن حرمة هذا المائع غير معلومة ، بل المائع بها هو خمر حرام ، وحرمة الخمر معلومة ، وكون المائع خمرًا غير معلوم ، فالانطباق غير معلوم .

ولا منافاة بين ظهور التكليف الذي لا يعلمونه في كونه بنفسه غير معلوم ، والقول بانحلال النهي ، لدوران فعليته مدار فعلية موضوعه عقلاً .

والتحقيق: أن فعلية التكليف في المورد مساوقة لتحققه بحقيقته التي لها الاطاعة والعصيان ، لا أمر زائد على حقيقته ، والحرام ليس إلا شرب ما هو خمر بالحمل الشائع .

فحرمة هذا المائع بها هو خمر غير معلومة ، وليس هذا من باب الوصف بحال المتعلق ، فان الجهل بخميرته سبب حقيقة للجهل بحرمة حقيقة بها هو خمر .

منها: إرادة الفعل من الموصول ، لكنه بها هو واجب وحرام ، لأنه بهذا العنوان ثقيل على المكلف ، إما بنفسه ، أو بلحاظ ترتب المؤاخذة عليه بها هو فعل حرام ، أو ترك واجب ، مع التعميم من حيث أسباب الجهل بالواجب والحرام .

وفيه أنه مناف لظاهر سائر الفقرات، فان الموصول فيها عبارة عن الأفعال بعناوينها، لا بعنوان الواجب والحرام .

فالمراد مما اكروهوا عليه ذات الفعل الذي اكروه عليه ، لا الحرام الذي اكروه عليه ، فان الاكراه على الفعل بها هو شرب الخمر ، لا عليه بها هو حرام . وكذا فيما اضطرروا إليه ، وهكذا .

والتحقيق: أن المشتقات غير موجودة بالذات ، ولذا لا تدخل تحت المقولات ، بل الموجود بالذات نفس ذات الموضوع ، ومبدأ المحمول .

فالمجهول بالذات ، إما نفس ذات الموضوع كالجهل بالخمير ، وإما مبدأ المحمول كالجهل بالحرمة ، وإما الجهل بالفعل المعنون بعنوان الحرام ، فليس أمراً ما وراء أحد النحويين من الجهل بالذات .

بل العنوان كما أنه موجود بالعرض كذلك مجهول بالعرض بنحو وساطة أحد النحويين من الجهل لعروضه ، لا وساطتها لثبوت كوساطة الجهل بالموضوع لثبوت الجهل بالحكم .

ومن الواضح أن المراد (مما لا يعلمون) الشيء الذي لا يعلمونه حقيقة ، لا ما لا يعلمونه عرضاً من حيث نسبة الجهل بشيء حقيقة إليه عرضاً .

منها: إرادة الفعل بما هو من الموصول ، لكنه مع تعميم الجهل به ، من حيث الجهل به بنفسه ، أو بوصفه وهو حكمه .

وفيه أنه مناف لظاهر الوصف ، فان إرادة الجهل به بوصفه من باب الوصف بحال المتعلق ، فان الظاهر مما لا يعلمون الشيء الذي لا يعلمونه لا الشيء الذي لا يعلمون حكمه .

فان قلت: عدم العلم التصديقي كنفس العلم التصديقي يتعلق بثبوت شيء لشيء ، ولا فرق حينئذ بين ثبوت الخمرية للمايح ، أو ثبوت الحرمة لشرب التتن من حيث كون العنوان مجهولاً .

غايه الأمر أن عنوان الخمرية للمايح ذاتي ، وعنوان الحرمة للشرب

عرنى

فالمجهول دائماً عنوان ذات الفعل ، وإلا فالفعل بذاته لا جهل به ، لعدم تعلق الجهل المقابل للعلم التصديقي - بتقابل العدم والملكية - بالمفردات .

قلت: إذا كان المراد من الموصول هو الفعل ، فلا محالة ليس إلا موضوع الحكم ، فانه الذي يكون رفع الحكم برفعه ، دون الفعل الذي ليس موضوعاً للحكم .



فشرب المايح ليس موضوعاً للحكم ، حتى يقال: إن شرب المايح حيث لم يعلم عنوانه ، وهو كونه خمراً ، فهو مرفوع .  
بل شرب الخمر هو الموضوع ، وهو المرفوع إذا كان مجهولاً ، وحينئذ ، فالمراد من الجهل به هو الجهل بتحقيقه .

فالموضوع تارة: يكون معلوم الوجود ، فيترتب عليه حكمه .  
وأخرى: مجهول الوجود، فحكمه مرفوع، ولم يلزم حينئذ تعلق الجهل بالمفرد، بل بكونه موجوداً.

منها: إرادة الحكم والموضوع معاً من الموصول ، بلحاظ عموم الموصول من حيث إنطباقه عليهما ، فالمراد رفع كل ما كان مجهولاً ، حكماً كان أو موضوعاً .  
وأورد عليه شيخنا العلامة (رفع الله مقامه) في تعليقه<sup>(١)</sup> بعدم إمكانه .  
لأن إسناد الرفع إلى الحكم إسناد إلى ما هو له ، وإسناده إلى الموضوع إسناد إلى غير ما هو له ، والجامع بين الاسنادين غير معقول .  
والجواب: أن الحاجة إلى الاسناد الجامع بين الاسنادين إنما تثبت إذا كان اتصاف الاسناد الواحد بكونه إلى ما هو له ، وإلى غير ما هو له - من باب اتصاف الواحد بوصفين متقابلين ، وهو محال ، فلا بد من تعقل إسناد جامع ، وهو أيضاً محال ، لعدم خروج الطرف عن كونه ما هو له ، أو غير ما هو له ، وإلا فلا إسناد .

مع أن اتصاف الاسناد الواحد بوصفين متقابلين - إذا كانا اعتباريين - معقول ، لتعقل اعتباريين في واحد ، بلحاظ كل منهما له اعتبار مغاير لاعتبار آخر ، نظير ما ذكرنا<sup>(٢)</sup> في باب استعمال اللفظ في معنييه: الحقيقي والمجازي ، في

(١) التعليقه على فرائد الاصول / ١١٤ و ١١٥ .

(٢) نهامه الدرأه - ١ - التعليقه ٩٦ .

دفع شبهة استلزام اجتماع المتقابلين ، ولو كان الاستعمال في أكثر من معنى ممكناً .  
 وحاصل الدفع : أن اللفظ من حيث استعماله فيما وضع له موصوف بالحقيقة ، ومن حيث استعماله في غير ما وضع له موصوف بالمجازية ، فهناك وصفان بلحاظ حيثيتين واقعتين .

فكذلك هنا نقول : إن الشيء بشيئته لا مرفوع ، ولا غير مرفوع ، بل بلحاظ انطباقه على الحكم والموضوع .

فهذا الإسناد الواحد إلى الشيء من حيث انطباقه على الحكم إسناد إلى ما هو له ، ومن حيث انطباقه على الموضوع إسناد إلى غير ما هو له ، فلهذا الإسناد المجدي وصفان اعتباريان بلحاظ حيثيتين حقيقتين ، وهي حيثية الانطباق على الحكم ، وحيثية الانطباق على الموضوع .

ثم اعلم أنه لا بد من هذا التصحيح لمن يريد شمول الخبر للشبهة الحكمية لا بلحاظ التفكيك بين السياق ، إذا حمل الموصول في ( ما لا يعلمون ) على الحكم ، وفي غيره على الموضوع .

بل لأن صدر الخبر نسب فيه الرفع إلى التسعة بقوله عليه السلام : ( رفع عن أمتي تسعة أشياء ) ، فإن هذا الإسناد الواحد الذي طرفه التسعة بالإضافة إلى بعضها إسناد إلى ما هو له ، وبالإضافة إلى بعضها الآخر إسناد إلى غير ما هو له ، وليس كالإسناد إلى الموصول المتعدد ، ليكون الإسناد الكلامي متعدداً حقيقة .

ولكن لا يخفى عليك أن اتصاف الإسناد الواحد بوصفين ، وإن كان معقولاً ، إلا أن مخالفته للظاهر - لعدم تحضه في الإسناد إلى ما هو له - باقية على حالها ، وسيأتي<sup>(١)</sup> إن شاء الله دفعها .

(١) في الوجه الذي بذكره بقوله : ومنها إرداء الموضوع الخ .

ومنها - إرادة الموضوع من الوصول في (ما لا يعلمون) كما في سائر الفقرات ، إلا أن الموضوع ليس هو المايح المرّد خارجاً ، إذ متعلق الحكم وموضوعه ما يتقوم به الحكم في أفق الاعتبار ، لا الشيء الخارجي كما بيناه<sup>(١)</sup> في اجتماع الأمر والنهي ، بل الموضوع الكلي المقوم للحكم ، وجعل الموضوع بهذا المعنى بعين جعل الحكم ، فان البعث المطلق لا يوجد بنحو وجوده الاعتباري ، إلا متعلقاً بمتعلقه ، وموضوعه .

فالموضوع الكلي المقوم للحكم موجود بعين الوجود الاعتباري المحقق للحكم .

ووساطة الحكم لعروض الوجود للموضوع وساطة دقيقة برهانية كوساطة الوجود لموجودية الماهية مع أن صدق الوجود على الماهية المتحدة مع الوجود عرفاً مما لا شك فيه بلا عناية ولا مسامحة .

ومنه يظهر أن رفع الموضوع الكلي تشريعاً مساوق لرفع الحكم ، كما أن وضعه بعين وضعه .

فالاسناد إلى الجميع إسناد إلى ما هو له عرفاً مع انحفاظ وحدة السياق في الجميع .

وعليه ، فرفع الموضوع الكلي في (ما لا يعلمون) أعم من رفع الموضوع المجهول نفساً ، ومن المجهول تطبيقاً ، فشرب التتن المجهول كونه موضوعاً مرفوعاً ، وشرب الخمر المجهول كونه موضوعاً تطبيقاً أيضاً مرفوعاً .

١٣- قوله (قدّس سره): بعد وضوح أن المقدّر في غير واحد غيرها<sup>(٢)</sup>... الخ .

(١) نهاية الدراية ٢: التعليقة ٦٢ .

(٢) كفاية الاصول / ٣٤٠ .

ما يتعين أن يكون المقدّر فيه غير المؤاخذة ليس إلا الثلاثة الأخيرة ، وهي الحسد ، والطيرة ، والوسوسة ، فانها غير محرمة ، لا أنها محرمة معفو عنها .  
 إلا أن عدم حرمتها لا يوجب عدم تقدير المؤاخذة فيها . بل يقدر المؤاخذة في الكل بجامع عدم التكليف المصحح للمؤاخذة ، مع وجود المقتضي لما يصحح المؤاخذة حتى يصح نسبة الرفع ، ولو بمعنى الدفع إلى الكل ، ويصح اختصاص رفعها بهذه الأمة دون سائر الأمم ، وإن امتاز بعض التسعة عن بعضها الآخر بثبوت التكليف الواقعي ، وعدمه .

ثم إن ظاهر شيخنا العلامة الأنصاري (قدّس سره)<sup>(١)</sup> في المقام أن تقدير المؤاخذة يوجب إرادة الفعل من الموصول حتى في (ما لا يعلمون) . إذ لا مؤاخذة على التكليف ، بل على الفعل أو الترك .

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

وتوجيهه: أن عنوان المؤاخذة لا تضاف إلى التكليف ، فتقديرها بعنوانها يأبى عن إرادة التكليف من الموصول ، بخلاف عنوان الآثار ، فانها بمعنى مقتضيات الموضوع والحكم ، والمؤاخذة من مقتضيات التكليف ، وان لم تكن على التكليف .

وحينئذ فإرادة خصوص المؤاخذة في الجميع مع إرادة التكليف من (ما لا يعلمون) معقولة ، لكنه لا بعنوانها ، بل بعنوان مقتضى التكليف ، كما هو واضح .  
 ثم إن لزوم التقدير - إما لخصوص المؤاخذة لتيقنها ، أو لمطلق الآثار لكونه أقرب إلى نفي الحقيقة ، أو الأثر الظاهر في كل مورد بحسبه ، لكونه المتيقن في مقام التخاطب - ، إنها يتوجه بناء على عدم توجه الرفع الى نفس

(١) فرائد الاصول المحتى ١٠/٢ .

التكليف .

وأما إذا أريد من (ما لا يعلمون) نفس التكليف ، فمقتضى عموم  
الموصول ارتفاع كل تكليف مجهول .

نعم لزوم التقدير إنها يكون في غير (ما لا يعلمون) مما يتعين فيه ارادة  
الفعل من الموصول .

١٤- قوله (قدس سره): كما استشهد الامام عليه السلام بمثل هذا  
الخبر<sup>(١)</sup>... الخ .

لا يخفى عليك أن ظاهر السؤال والجواب عن لزوم الحلف على  
المذكورات ، لا عن الأحكام التكليفية المترتبة على الطلاق ، والعتق ، والصدقة ،  
أو المؤاخذة .

فما عن غير واحد ، منهم شيخنا الاستاذ (قده) في تعليقه<sup>(٢)</sup> من أن إرادة  
رفع المؤاخذة معقولة، غاية الأمر أن المؤاخذة : تارة على ذات الفعل . وأخرى  
على مخالفة التكليف المنبعث عن الوضع .

فلا دلالة له على رفع الوضع فيما لا يترتب عليه حكم تكليفي مصحح  
للمؤاخذة .

أجنبي عن مورد الرواية سؤالاً وجواباً .

ثم إن الحلف على المذكورات وإن كان باطلاً حتى مع الاختيار أيضاً ،  
إلا أن استدلال الامام عليه السلام في مقام الالتزام لا يصح إلا مع دلالة رفع  
الاكراه على رفع أثره الوضعي .

نعم إذا احتمل أنه من باب الالتزام بما يراه المخالف ظاهراً في رفع الوضع

(١) كفاية الاصول / ٣٤٠ - ٣٤١ .

(٢) التعليقة على فراند الاصول / ١١٦ .

وإن لم يكن كذلك لصح الالتزام بها تسالم عليه الخصم .

وحيث إنه عليه السلام في مقام الالتزام والافحام على الخصم ، لا في مقام بيان الحكم الحقيقي من قبل الاكراه ، لم يكن الاحتمال المزبور بعيداً . وله نظائر في كلماتهم عليهم السلام .

١٥- قوله (قدس سره): أن المرفوع في ما اضطروا اليه وغيره <sup>(١)</sup>... الخ.

توضيحه أنه قد أورد على (حديث الرفع) كما في الرسائل <sup>(٢)</sup> بأنه موهون إذا أريد منه رفع جميع الآثار للزوم التخصيص الكثير فيه ، لأن آثار الخطأ والنسيان غير مرتفعة .

وأجاب عنه الشيخ الاعظم <sup>(٣)</sup> (قدس سره) بأن الخبر لا يرفع آثار الخطأ والنسيان بها هما .

بل الآثار المترتبة على ذات الفعل لا بشرط العمد والخطأ مرفوعة بالخبر إذا صدر عن الخطأ قائلاً: بأنه لا يعقل رفع الآثار الشرعية المترتبة على الخطأ والسهو من حيث هذين العنوانين .

ولعله بملاحظة أن رفع ما فرض ثبوته في هذه الشريعة تناقض ، فان معناه حينئذ أن الآثار الثابتة لهذه العناوين في هذه الشريعة غير ثابتة في هذه الشريعة، وهو تناقض واضح .

مع أن الرفع إذا كان بمعناه الحقيقي كانت هذه المناقضة ثابتة فيما إذا

(١) كفاية الاصول / ٣٤١ .

(٢) فرائد الاصول المحسى ٢ : ١١ .

(٣) قال فهدى: فاعلم أنه إذا بينا على عموم رفع الآثار فليس المراد بها الآثار المترتبة على هذه العناوين من حيث هي إذ لا يعقل رفع الآثار الشرعية المترتبة على الخطأ والسهو من حيث الخ فرائد الاصول المحسى ٢ : ١١ - ١٢ .

رفعت آثار الفعل لذاته في حال الخطأ ، فان الرفع الحقيقي يقتضي ثبوتها في هذه الشريعة للفعل في حال الخطأ ، فرفعها في حال الخطأ مناقضة ، ورفع الآثار الثابتة في الشرائع السابقة صحيح في كلا المقامين .

وأما إذا أريد الرفع بمعنى الدفع ، فمعقول في كلا المقامين ، فكما يكفي ثبوت المقتضي للآثار حتى في حال الخطأ ، كذلك يكتفي بثبوت المقتضي له في نفس الخطأ ، فلا يكون رفعه بها هو أقوى اقتضاء منه مناقضة .  
نعم يكون معارضاً للأدلة المتكفلة لآثار الخطأ والنسيان بها هما، وهذا غير عدم المعقولة .

وبالجملية: الاشكال في الخبر من حيث إن ظاهر أخذ عنوان في الموضوع كونه عنواناً ، ومقتضياً له حقيقة ، فمعنى رفع حكم الخطأ رفع حكمه بها هو خطأ ، لا رفع حكم ذات ما أخطأ عنه .

فيكون معارضاً للدليل المتكفل لحكم الخطأ بها هو ، فيلزم التخصيص الكثير في الحديث إذا كان المراد منه رفع مطلق الآثار .

ويمكن الجواب عنه بوجهين:

أحدهما: أن ورود الخبر مورد الإمتنان يقتضي أن الجهات الموجبة للمنة - برفع الأحكام والآثار - هي هذه العناوين المأخوذة في الخبر من الجهل والخطأ والنسيان والاكراه والاضطرار.

فإذا كانت هذه الجهات مقتضية لرفع تلك الأحكام ، فلا محالة ليست بها هي مقتضية لثبوتها ، إذ لا يعقل أن يكون العنوان الواحد مقتضياً لطرفي النقيض ، فموضوعات تلك الأحكام المستدعية لها ذات المجهول وذات ما أكره عليه وهكذا .

وعليه ، فلا يكون الخبر رافعاً لآثار الخطأ والنسيان بها هما حتى يلزم ورود التخصيص الكثير عليه .

ثانيهما: أن هذه العناوين الظاهرة في العنوانية على حد سائر العناوين المأخوذة في موضوعات القضايا ، إلا أنها موضوعات لنفي الحكم لا للحكم المنفي .

فقوله رفع الاكراه ينحل إلى قضية موضوعها الفعل المكره عليه بها هو كذلك ، ومحمولها نفي الحكم عنه بها هو كذلك ، ومفاده لا يحرم الفعل المكره عليه . وحيث إن العنوان موضوع لنفي الحكم ، فلا محالة موضوع الحكم المنفي غيره ، لاستحالة اقتضاء الشيء للمتنافيين .

فالتحفظ على ظاهر القضية ، وظهور العنوان في العنوانية بضميمة البرهان ، يدل على أن موضوع نفي الحكم شيء ، وموضوع الحكم المنفي شيء آخر ، ولو لم يكن الخبر وارداً مورد الامتنان .

ولا معنى لجعل حكم الخطأ موضوعاً ، وجعل رفعه محمولاً ، حتى يكون مفاد القضية ان حكم الخطأ مرفوع ، فان المحمول لكل موضوع باقتضاء موضوعه بنحو من الاقتضاء . ويستحيل اقتضاء الشيء لعدم نفسه ، فلا محالة الخطأ موضوع مقتض لرفع الحكم عن نفسه .

والتحقيق: أن الأمر وإن كان كذلك في العنوان المقتضي لثبوت الحكم أو المقتضي لنفيه .

لكنه حيث إن رفع المذكورات في الخبر بعنوان رفع الحكم برفع موضوعه . فلا بد أن يكون الموضوع المرفوع موضوع الحكم المرفوع ، لا موضوع رفع الحكم .

وإلا فلو كان الموضوع موضوع رفع الحكم لكان رفعه مفيداً لصد المقصود ، إذ رفع موضوع الرفع يقتضي رفع الرفع وثبوت الحكم ، لا نفيه .

وحينئذ ، فيتوجه الاشكال المتقدم من ظهور الخبر في رفع حكم الخطأ بما هو خطأ ، لا حكم ذات ما أخطأ عنه .



وما ذكر من البرهان إنما يتم في ما إذا كان نفي الحكم باقتضاء الموضوع المعقول في القضية النافية موضوعاً.

وأما إذا كان عدم الحكم بعدم موضوعه من باب عدم المقتضى بعدم المقتضى، ولو لاختلاف الأزمنة، لا ناطة اقتضائه بزمان خاص، كما في النسخ أحياناً، فلا موقع للبرهان المزبور، فلا كاشف عن أن موضوع الحكم المنفي غيره.

بل الأمر في الثلاثة الأخيرة من التسعة، وهي الحسد والطيرة والوسوسة كذلك، فان موضوع الحكم المنفي ليس إلا نفس هذه الثلاثة. فالأولى الاقتصار على الجواب الأول باستظهار رافعية هذه العناوين الطارئة من نفس ورود رفعها مورد الامتنان.

وأما الثلاثة الأخيرة، فالمقتضى للرفع غلبة وقوعها حتى ورد أنه لا يخلو منها أحد، فغلبة وقوعها مانعة عن تأثير اقتضاها للحكم إمتناناً على الأمة المرحومة.

١٦ - قوله (قدس سره): كيف وإيجاب الاحتياط فيما لا يعلم<sup>(١)</sup> ... الخ.

بيانه: أن إيجاب الاحتياط حال العلم بالتكليف لا معنى له.

وكذا إيجاب التحفظ حال التذكر لا معنى له.

فلا محالة لا يكون إيجاب الاحتياط إلا بلحاظ حال الجهل بالتكليف.

ولا يكون إيجاب التحفظ إلا بلحاظ الخطأ والنسيان، فيكون الخبر دليلاً

على رفع آثار هذه العناوين بها هي، لا رفع آثار ذوات المعنونات.

والجواب ما مر<sup>(٢)</sup> منا مفصلاً: أن كون إيجاب الاحتياط مثلاً من

(١) كفاية الاصول/٣٤١.

(٢) في التعليقة ١١ من هذا الجزء.

مقتضيات التكليف أو من مقتضيات التكليف المجهول ، سواء كان بنحو اقتضاء السبب لمسببه ، أو بنحو اقتضاء الغاية لذي الغاية ، غير معقول .  
فليس وجوب الاحتياط من آثار التكليف وأحكامه ، ولا من أحكام التكليف المجهول وآثاره .

بل من مقتضيات نفس الغرض الباعث على التكليف الواقعي ، فإن الغرض الواقعي كما يدعو المولى إلى جعل البعث نحو ما يحصّله ، كذلك يدعوه إلى إيصاله بما يبلغه إلى مرتبة الفعلية والتنجز ، إما بنصب الطريق ، أو بجعل الاحتياط بأحد النحوين المتقدمين .

بل يستحيل أن يكون إيجاب التحفظ من آثار الخطأ والنسيان، كيف وإيجاب التحفظ لثلا يقع في الخطأ والنسيان، فكيف يكون من آثار الفعل الصادر خطأ ، أو نسياناً ؟

لا يقال: مرجع كون وجوب الاحتياط أثراً للتكليف المجهول ، أو الحكم على الخطأ والنسيان إلى تحريم مخالفة التكليف المجهول بها هو . فالتكليف المجهول ليس متعلقاً للتكليف حتى يقال باستحالته ، بل موضوع لتعلق التكليف.

لانا نقول: مخالفة التكليف المجهول بها هو إذا كانت ذات مفسدة مقتضية للتحريم ، فهي خارجة عن محل الكلام ، لأنها اجنبية عن عنوان الاحتياط ، والتحفظ على الواقع المجهول ، والأمر في التكليف المنبعث عن الغرض الواقعي ما مرّ .

وكذا إيجاب التحفظ لثلا يقع في الخطأ والنسيان مرجعه الى حفظ الغرض الذي يفوت بالخطأ والنسيان ، لا إلى الفرار عن المفسدة التي تترتب على الخطأ بها هو خطأ وعلى النسيان بها هو نسيان فتدبر جيداً.

## [الاستدلال بحديث الحجب على البراءة في الشبهات الحكمية]

١٧ - قوله (قدس سره): إلا أنه ربما يشكل بمنع ظهوره في وضع<sup>(١)</sup>... الخ.

لا ريب في ظهور الحجب في ثبوت الحكم الموحى إلى النبي صلى الله عليه وآله أو الملهم به الوصي عليه السلام ، إذ مع قطع النظر عنه لا ثبوت إلا للمقتضى ، فلا مقتضى حينئذ حتى يكون محجوباً أو غير محجوب .

ونسبة الحجب إلى العلم لعلها مبالغة في حجب المعلوم ، وإلا فحيث لا يعقل ثبوت العلم وكونه محجوباً عن العالم ، فلا محالة يراد من ظهوره ثبوته ، فإن الوجود عين الظهور ، ويراد من احتجابه عدمه، لكونه في ظلمة العدم.

وثبوت العلم والجهل المقابل له بتقابل العدم والملكية ، وإن كان لا يستدعي إلا ثبوت المعلوم والمجهول بثبوته الماهوي لا بثبوته الخارجي ، لعدم توقف العلم إلا على المعلوم بالذات ، لا على المعلوم بالعرض ، كما مرّ مراراً فلا دلالة حينئذ على ثبوت التكليف خارجاً وحيماً أو إلهاماً.

لكنه مع ذلك لا يصدق في شأنه أنه مما لم يوقف الله عباده عليه ولم يعلمهم به ، فإنه ظاهر في ثبوت حكم ما أوقفهم الله عليه ولم يطلعهم عليه لا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع .

فاتضح أن الحجب على أي حال يستدعي ثبوت التكليف وحيماً أو إلهاماً وحجبه حينئذ بأحد وجهين:

(١) كفاية الاصول / ٣٤٨.

إما بعدم أمره حججه عليهم السلام بتبليغه وتعريفه للعباد.  
أو باختفائه بعد تبليغ الحجج وتعريفهم إياه باخفاء الظالمين ، أو غيره من  
العوارض الموجبة لاختفائه.

ونسبة الحجب إليه تعالى على الأول ظاهرة ، حيث إن الحكم صار محجوباً  
من قبله تعالى بعدم أمره حججه عليهم السلام بتعريفه وتبليغه.  
وأما على الثاني ، فلا: إما لأنه لا يصدق في حقه أنه مما حجبه الله عن  
العباد ، بل عرفهم إياه على لسان حججه عليهم السلام ، وإن لم يصل إلى  
بعضهم لعارض .

وإما لأن حجبه مستند إلى الظالمين وغيرهم لا إليه تعالى .  
فان قلت:نسبة الحجب اليه تعالى بلحاظ انتهاء سلسلة الاسباب إلى رب  
الأرباب، فيكون كقوله عليه السلام: كل ما غلب الله عليه فهو أولى بالعدر<sup>(١)</sup> .  
مع أن المقهورية في الاسباب العذرية مستندة ابتداءً إلى أسباب طبيعية  
من نوم أو إغماء أو جنونٍ ونحوها ، بل ليس في العدم شيء إلا وله سبب أو  
أسباب ، ومرجع الكل الى مسبب الأسباب .

قلت:قد ذكرنا في مبحث الطلب والارادة<sup>(٢)</sup> أن المسببات بما هي موجودات  
محدودة لا تنسب إلا إلى أسباب هي كذلك ، وبما هي موجودات بقصر النظر  
على طبيعة الوجود المطلق تنسب إلى الوجود المطلق ، لأن الفاعل الذي منه  
الوجود منحصر في واجب الوجود دون فاعل ما به الوجود ، فانه غير منحصر  
في شيء.

نعم ربما يكون الفعل المحدود بلحاظ تأثيره اثرأ خارقاً للعادة بغلبة

(١) الكافي ٣/ ٤١٢ لكن فيه: فاته أولى بالعدر

(٢) نهاية الدراية ٨: التعليقة ١٥٢.

العنصر الربوبي فيه مما ينسب اليه تعالى: ﴿وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى﴾<sup>(١)</sup>.

بل ربما يكون بلحاظ غلبة العنصر الربوبي على الجهة التي تلي الماهية لخلوصه ووقوعه قريبا ينسب اليه تعالى كما في قوله تعالى: ﴿ويأخذ الصدقات﴾<sup>(٢)</sup> وقوله تعالى: ﴿ما اصابك من حسنة فمن الله﴾<sup>(٣)</sup>. كما انه اذا غلبت الجهة التي تلي الماهية ينسب الى الشخص كما في قوله تعالى: ﴿وما اصابك من سيئة فمن نفسك﴾<sup>(٤)</sup>.

مع انه بلحاظ الاطلاق والنظر الى طبيعة الوجود قال تعالى: ﴿قل كل من عند الله﴾<sup>(٥)</sup>.

فالمسببات الصادرة عن الاسباب الطبيعية بلحاظ الاطلاق ينسب إليه تعالى فهو المحيي ، والمميت ، والضرار ، والنافع .  
بخلاف ما اذا صدرت عن اشخاص غلبت الجهة التي تلي الماهية فيهم ، فإنها تنفي عنه تعالى بهذا النظر كما عرفت .

وما اختفى باخفاء الظالمين من هذا القبيل ، فلذا ورد في كلامه تعالى :  
﴿إن الذين يكتُمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله﴾ الخ<sup>(٦)</sup> فنسب الكتمان اليهم لغلبة الجهة التي تلي الماهية .

(١) الأنفال: ١٧ .

(٢) التوبة: ١٠٤ .

(٣) النساء: ٧٩ .

(٤) النساء: ٧٩ .

(٥) النساء: ٧٨ .

(٦) البقرة: ١٥٩ .

فكذا فيما نحن فيه ، فان الحكم الذي أمر حججه عليهم السلام بتبليغه للعباد فقد عرفه لهم وإنما حججه غيره .

والتحقيق: أن الأمر كذلك في عدم الاسناد إليه تعالى لتلك النكتة إذا كان المحجب بعد البيان باخفاء الظالمين .

ولا موجب لمحصره فيه، مع كون المبحوث عنه أعم مما فقد فيه النص وما أجمل فيه النص ، وما تعارض فيه النصان ، بل لا يكاد يشك في أن عدم بيان حكم شرب التتن وأمثاله لعدم الابتلاء به في أزمنة الحضور . فلم يكن موقع للسؤال ، والجواب .

إلا أن يراد من إخفاء الظالمين سد باب الامامة والولاية ، وإلا لوصل الينا جميع الأحكام.

فان قلت: ظهور الوضع المساوق للرفع في رفع ما كان ثابتاً عليهم قرينة على أن المراد حجب ما أمر الحججة بتبليغه ، فانه الثابت عليهم ، فالثبوت في نفسه لا يناسب الرفع ، بل الثبوت عليهم ، ولا يكون ثابتاً عليهم إلا بعد التبليغ والتعريف .

قلت: ليس الوضع بمعنى الرفع ، بل الوضع بمعنى الجعل والاثبات : فان تعدى بحرف الاستعلاء كان المراد منه جعل شيء على شيء وإثباته عليه .

وإن تعدى بحرف المجاوزة كان المراد صرفه عنه إلى جانب . فقد يكون ثابتاً حقيقة ، فصرفه عنه يكون مساوفاً للرفع . وقد لا يكون ثابتاً بل مقتضيه ثابت ، فيتمحض في الصرف والجعل عنه إلى جانب ، فاذا كان مقتضى جعل الحكم مقتضياً لاثباته على العباد ، ولكن مصلحة التسهيل أو مصنحة أخرى منعت من أمره بتبليغه وتعريفه ، فقد صرف عنهم ، وجعل عنهم الى جانب .

فحينئذ لا معارض لظهور الحجب المستند اليه تعالى حتى يلتزم بالحجب بالمعنى الثاني فتدبر .

وعن شيخنا الحر العاملي (رحمه الله) في الوسائل<sup>(١)</sup> في الجواب عن هذه الرواية أنها مختصة بالشبهة الوجوبية مدعياً أن قوله عليه السلام: موضوع عنهم قرينة ظاهرة في إرادة الشك في وجوب فعل وجودي .

ولعل نظره (رحمه الله) إلى أن الواجب هو الفعل الثابت على المكلف فيناسب رفعه . بخلاف الحرام ، فإن المكلف مزجور عنه ، لا أنه ثابت عليه . وليس ترك الحرام واجباً شرعياً حتى يقال: بثبوتها على المكلف ، بل ترك الحرام ترك ما يستحق العقوبة على فعله .

والجواب - ما مر<sup>(٢)</sup> منا سابقاً - أن التكليف اللزومي - بملاحظة ثقله على

المكلف بالجهاات المتقدمة - يكون على المكلف.

ولذا كما يتعدى الوجوب بحرف الاستعلاء بالاضافة إلى المكلف، فيقال:

يجب عليه، كذلك الحرمة تتعدى بحرف الاستعلاء، فيقال: يحرم عليه، كما تشهد له الاستعمالات القرآنية، حتى في المحرمات التكوينية كما في قوله تعالى: ﴿وحرمنا عليه المراضع﴾<sup>(٣)</sup> وقوله تعالى: ﴿إن الله حرمها على الكافرين﴾<sup>(٤)</sup> إلى غير ذلك.

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٦٣/٣٣. ٥: ٦/٦.

(٢) في التعليقة ٧.

(٣) الفصل: ١٢.

(٤) الاعراف: ٥٠.

## [الاستدلال بحديث: «كل شيء لك حلال» على البراءة في الشبهات الحكمية التحريمية]

١٨ - قوله (قدّس سرّه): ومنها قوله عليه السلام: كل شيء لك حلال حتى تعرف<sup>(١)</sup> ... الخ.  
وما ورد بهذا المضمون روايات:

منها: ما رواه شيخ الطائفة عن عبدالله بن سنان قال: قال أبو عبدالله عليه السلام (كل شيء يكون فيه حرام وحلال، فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه)<sup>(٢)</sup>.

ومنها: ما رواه في الكافي عن عبدالله بن سليمان عن أبي جعفر عليه السلام بعد السؤال عن الجبن، فقال (سأخبرك عن الجبن وغيره، كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه)<sup>(٣)</sup>.

ومنها: ما رواه البرقي بسنده عن معاوية بن عمار عن رجل من أصحابنا قال: كنت عند أبي جعفر فسأله رجل عن الجبن فقال أبو جعفر عليه السلام (إنه لطعام يعجبني وسأخبرك عن الجبن وغيره، كل شيء فيه الحلال والحرام، فهو لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه بعينه)<sup>(٤)</sup>.

ومنها: ما رواه في الكافي بسنده عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سمعته عليه السلام، يقول عليه السلام (كل شيء هو لك

(١) كفاية الاصول/٣٤١.

(٢) تهذيب الأحكام/٧٩/٧٩.

(٣) الكافي/٦/٣٣٩.

(٤) المحاسن/٢/٤٩٦ - ٤٩٧.



حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك ولعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع أو قهر أو امرأة تحتك وهي اختك أو رضيعتك. والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة<sup>(١)</sup>.

هذا جميع ما وقفنا عليه في جوامع الأخبار. وما ورد في مورد الجبن ونحوه، مع أنه كليّة في مورد الشبهة الموضوعية، فيه التقييد بوجود الحلال والحرام فيه.

وفيه المحاذير المانعة عن الاستدلال، فلا يجدي الخبر الأول المطلق أيضاً. وما ليس فيه هذا التقييد منحصر في خبر مسعدة بن صدقة، وظهورها - صداراً وذيلًا - في الشبهة الموضوعية في غاية الوضوح.

وليس من باب تخصيص الكليّة بالمورد، بل الإمام عليه السلام طبّقها على الشبهة الموضوعية، بقوله عليه السلام: وذلك مثل... الخ. ثم أكدها أخيراً بما يختص بالشبهة الموضوعية، بقوله عليه السلام: أو تقوم به البينة.

وما يظهر<sup>(٢)</sup> من شيخنا الاستاذ (قدس سره) هنا تبعاً

(١) الكافي ٣١٣/٥ - ٣١٤.

(٢) يعني في متن الكفاية حيث استدل على البراءة في الشبهة الحكمية بقوله عليه السلام كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه ومن المعلوم أن الاحتجاج بها انما يصح اذا كانت غير رواية مسعدة وإلا لم يكن وجه للاستدلال لاختصاصها بالشبهة الموضوعية كما هو صريح تطبيقه عليه السلام لها على الأمثلة.

وأما أن الأصل في الاستدلال بالرواية هو الشيخ فلأنه (فده) بعد ذكر الروايات التي استدل بها على البراءة في الشبهة الحكمية قال وقد يستدل على المطلب أخذاً من الشهيد في الذكرى بقوله عليه السلام كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه ثم أخذ في البحث نقضاً وإبراماً بالتفصيل ومن الواضح أيضاً أن صحة الاستدلال

للشيخ الأعظم (قدس سره) في الرسائل<sup>(١)</sup> من ورود خبر آخر بهذا المضمون من دون تطبيق على الشبهة الموضوعية ، كما في طي كلماته في المقام ، وفي صريح كلامه في أول<sup>(٢)</sup> الشبهة الموضوعية التحريمية لا أثر منه في جوامع الأخبار والآثار.

و يشهد لما ذكرنا أنه لو كان مثل هذه الكلية المطلقة لم يتكلف القوم بالاستدلال بقوله عليه السلام (كل شيء فيه حلال و حرام...) الخ مع ما فيه من المحذور، والله العالم.

→

متوقفة على استقلال الرواية وكونها غير رواية مسعدة وإلا ما كان له وجه هذا ما ذكره في اول البراءة وأما ما ذكره في الشبهة التحريمية الموضوعية فهو انه (قده) قال في دوران الحكم بين الحرمة وغير الوجوب مع كون الشك في الواقعة الجزئية لأجل الاشتباه في بعض الأمور الخارجية - والظاهر عدم الخلاف في ان مقتضى الأصل فيه الاباحة للأخبار الكثيرة في ذلك مثل قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام وكل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال واستدل العلامة في التذكرة على ذلك برواية مسعدة بن صدقة ثم ذكر الرواية بتامها فانه (قده) كما ترى جعل رواية مسعدة غير الرواية الثانية صريحاً فلذا نسب الاستدلال بها الى العلامة (قده) واورد عليه بعد ذكرها.

ولا يخفى أن التي احتج بها المصنف (قده) هنا هي الرواية الأولى دون الثانية أو الثالثة مع أن التي استدل بها الشيخ قده في أول البراءة هي الرواية الثانية دون الأولى نعم بين ما ذكره المصنف هنا وما ذكره الشيخ (قده) في الشبهة الموضوعية التحريمية فرق يسير في اللفظ وهو لا يضر بالمطلوب هذا ومن المحتمل أن يكون الرواية التي استدل بها المصنف قده هنا هو صدر رواية مسعدة وذلك لما ذكره من التوجيه هناك في تعليقه على كلام الشيخ قده حيث قال لكن يمكن أن يقال أنه ليس ذكرها للمثال بل إنها ذكرت تنظيراً لتقريب أصالة الاباحة في الأذهان وأنها ليست بعبادة التنظير في الشريعة الخ فان التوجيه المزبور دليل على إمكان الاستدلال بها للشبهة الحكمية.

(١) فرائد الأصول المحشى ٢ / ١٦.

(٢) فرائد الأصول المحشى ٢ / ٤١.

١٩ - قوله (قدّس سرّه): فهو حلال تأمل<sup>(١)</sup>... الخ.

وجهه: أن كل حكم إيجابي أو تحريمي لا ينحل إلى حكمين إيجابيين  
وتحريميين فعلاً وتركاً.

بل ترك الواجب حيث إنه ترك الواجب يستحق عليه العقاب، لا أنه  
حرام، وكذلك في طرف الحرام.

\* \* \*

## [الاستدلال بحديث السعة على البراءة في الشبهات الحكمية]

٢٠ - قوله (قدّس سرّه): فانه يقال لم يعلم الوجوب أو الحرمة<sup>(١)</sup>... الخ.

بيانه أن إيجاب الاحتياط: إن كان نفسياً - بأن كان فعل محتمل الوجوب - بما هو محتمل الوجوب - واجباً حقيقة، لمصلحة فيه بهذا العنوان، أو كان فعل محتمل الحرمة - بما هو - حراماً حقيقة ، لمفسدة فيه بهذا العنوان - فالتكليف الواقعي ، وإن كان مما لم يعلم ، إلا أن التكليف الفعلي بعنوان آخر معلوم ، فإذا علم - ولو بعنوان من العناوين الطارئة - خرج عن كونه من (ما لا يعلمون) فيكون دليل الاحتياط الموجب للعلم بالتكليف بعنوان آخر رافعاً لموضوع دليل البراءة حقيقة .

وإن كان إيجاب الاحتياط طريقياً ، أي إنشاء بداعي تنجيز الواقع باحتماله ، فالواقع على حاله مما لم يعلم ، وكما أن دليل الاحتياط منجز للواقع المحتمل ، كذلك دليل البراءة معذّر عن الواقع المحتمل ، فيتعارضان .

ويمكن أن يقال: أمّا إن كان الاحتياط واجباً نفسياً ، فوروده مبني على ظهور (ما لا يعلمون) في دليل البراءة في الأعم على ما تقدم .

مع أن ظاهره أنهم في سعة من التكليف الذي لا يعلمونه ، لا في سعة بما لا يعلمونه ولا يعلمون حكم ما لا يعلمونه .

وبالجملة: فرق بين التعميم من حيث العناوين الذاتية والعرضية ، وبين

(١) كفاية الأصول/٣٤٢.

العناوين المترتبة على التكليف بالعناوين الأولية، فإن ظاهر الخبر تعيين وظيفة من لا يعلم تكليفه ، لا تعيين وظيفة من لا يعلم تكليفه ولا يعلم وظيفة عدم علمه بتكليفه .

مضافاً إلى أن دليل الاحتياط إذا كان عاماً كان دليل البراءة لغواً ، فإن مثل هذا الدليل ظاهر في الشبهة الحكمية ، ومع قيام الدليل على الاحتياط في كل محتمل التكليف لا مجال للتوسعة حينئذ .

نعم إذا قلنا باختصاصه بالشبهة التحريمية كان مورد التوسعة هي الشبهة الوجوبية .

مع أن معنى الخبر إذا كان التوسعة ما دام لا يعلمون، فظاهره كون المورد مما يقبل تبدل جهله بالعلم ، وهذا إنها يكون في التكاليف الواقعية التي يمكن قيام الطريق عليها بعد الجهل بها ، بخلاف التكليف الظاهري اللزومي ، فإن دليل الاحتياط متحقق من الأول . فلا مجال لأن يقال: هم في سعة مادام لا يعلمون ، فتدبر .

ويندفع الإيراد على التعميم بأن غرضه (قدّس سره) من الوجوب النفسي هو الوجوب المنبعث عن مصلحة أخرى ما وراء مصلحة الواقع ، ومثله ليس وظيفة عملية للجاهل بحكمه حتى لا يعمه (ما لا يعلمون) بل هو كالحكم الواقعي ، غاية الأمر أن عنوانه عرضي للعنوان الواقعي .

نعم وجوب الاحتياط نفسياً بالمعنى الذي بيناه سابقاً<sup>(١)</sup> المساقق للأمر الطريقي وظيفة عملية للجاهل بالواقع ، فيرد عليه ما أوردناه ، لكنه غير مراد له قدّس سره .

وأما إن كان الاحتياط واجباً طريقياً ، فيمكن أن يقال: بورود دليل

(١) في التعليقة ١١.

الاحتياط أيضاً بناءً على إرادة مطلق الحجّة القاطعة للمعذر من العلم .  
 فمفاد دليل البراءة حينئذ هي التوسعة فيما لم تقم حجة على الواقع .  
 وبعد أن كان احتمال التكليف منجزاً بدليل الاحتياط كان كما إذا وردت  
 أمارة، وقلنا: بأن معنى حجيتها منجزيتها للواقع، فكما لا شبهة في ورودها على  
 دليل البراءة، كذلك ينبغي أن لا يرتاب في ورود دليله على دليل البراءة .  
 فان قلت: كما أن دليل البراءة موضوعه ( ما لم يعلم ) بمعنى عدم الحجّة  
 المنجزة للواقع ، كذلك موضوع دليل الاحتياط المشتبه بمعنى ما لم تقم حجة  
 معذرة عن الواقع ، فيتعارضان ، لأن أحدهما يوجب المنجزية ، والآخر يوجب  
 المعذرية ، ولا وجه للتوسعة في الاول دون الثاني .

قلت: حيث إن إيجاب الاحتياط بعنوان التحفظ على الغرض الواقعي  
 المنبعث عنه التكليف الواقعي ، إما بايصاله عرضاً بايصال الحكم المائل ، أو  
 بايصاله بآثره بجعل الواقع منجزاً به ، فلا محالة ليس موضوعه إلا احتمال  
 التكليف اللزومي المنبعث عن الغرض الواقعي ، لا احتمال عدمه ، ولا عدم  
 قيام المعذر عنه .

بخلاف دليل البراءة ، فانه في مقام التوسعة مما لم يتنجز بمنجز واقعي أو  
 جعلي ، فموضوعه ما لم يقم عليه منجز  
 والكلام في ورود دليل الاحتياط بلحاظ لسان دليله ، وعنوان موضوعه ،  
 وإلا فتعارض المنجز والمعذر بديهي .

لا يقال: إذا لم يكن دليل الاحتياط كما ذكر من حيث عموم موضوعه  
 لعدم المعذر لم يكن وجه لتقديم الأمانة النافية عليه ، بناءً على كون الأمانة  
 منجزة أو معذرة

لأننا نقول: حيث إن لسان الأمانة النافية عدم التكليف ، فالمعذورية من  
 حيث إن لسانها نفي التكليف ، فلا مجال لما يكون لسانه منجزية احتمال ثبوت

التكليف ، ولأجل هذه الخصوصية يكون دليل الأمانة وارداً أيضاً إذا كانت مثبتة منجزة للتكليف ، فان لسانها ثبوت التكليف ، فلا مجال لما يكون لسانه منجزة احتمال ثبوته ، فتدبر.

وسيجيء إن شاء الله تعالى تنمة الكلام عند التعرض للجمع بين أخبار الاحتياط والبراءة<sup>(١)</sup>



## [الاستدلال بحديث كل شيء مطلق... على البراءة في الشبهات الحكمية التحريمية أو الأعم منها ومن الوجوبية]

٢١ - قوله (قدّس سره): ودلالته تتوقف على عدم صدق الورد<sup>(١)</sup>... الخ .

تحقيق المقام: ان المراد بقوله عليه السلام حتى يرد فيه نهى: تارة: هو الورد في نفسه المساوق للصدور واقعاً .

وأخرى: هو الورد على المكلف المساوق للوصول إليه .

والنافع في المقام هي إباحة ما لم تصل حرمة إلى المكلف ، لا إباحة ما لم يصدر فيه نهى واقعاً ، فانه دليل إباحة الاشياء قبل الشرع ، لا الاباحة فيما لم يصل ، وإن صدر فيه نهى واقعاً .

توضيحه أن الاباحة على قسمين:

إحداهما: بمعنى الاخراج من قبل المولى في قبال الحظر العقلي ، لكونه عبداً مملوكاً ينبغي أن يكون وروده وصدوره عن رأي مالكه .

ثانيتها: الاباحة الشرعية في قبال الحرمة الشرعية الناشئة عن المفسدة الباعثة للمولى على زجره عما فيه المفسدة .

وهي تارة: إباحة واقعية ثابتة لذات الموضوع، ناشئة عن لا اقتضائية الموضوع لخلوه عن المصلحة والمفسدة .

واخرى: إباحة ظاهريّة ثابتة للموضوع بما هو محتمل الحرمة والحلية

(١) كفاية الأصول/٣٤٢.



ناشئة عما يقتضي التسهيل على المكلف بجعله مرخصاً فيه .  
والإباحة القابلة لان يُعَيَّى بعدم صدور النهي واقعا هي الإباحة بمعنى  
اللاحرج ، لا الإباحة الشرعية سواء كانت واقعية أو ظاهرية .

أما الإباحة الواقعية ، فالمفروض أنها ناشئة عن لا إقتضائية الموضوع فلا  
يعقل ورود حرمة في موضوعها للزوم الخلف من فرض إقتضائية الموضوع  
المفروض أنه لا إقتضاء .

لا يقال : لا إقتضائيته من حيث ذاته لا تنافي عروض عنوان عليه يقتضي

الحرمة .

لانا نقول : نعم إلا أن الذي يرد فيه نهى ذلك العنوان الذي له إقتضاء

الحرمة ، لأن النهي يرد في مورد الإباحة .

وفرق بين ورود نهى في مورد الإباحة كما هو ظاهر الخبر ، وبين انطباق  
عنوان ورد فيه النهي على مورد الإباحة ، فالماء مثلاً مباح والغصب حرام ،  
وإنطباق عنوان الغصب على الماء لا يقتضي صدق ورود النهي في الماء المغصوب ،  
بل من إنطباق العنوان الوارد فيه النهي على مورد الإباحة .

هذا إذا أريد ما هو ظاهر الخبر من كون الإباحة مغيبة بورود النهي في

موردها .

وأما إذا أريد بورود النهي تحديد الموضوع وتقييده ، - بأن يكون المراد أن

ما لم يرد فيه نهى مباح ، وأن ما ورد فيه نهى ليس بمباح ، - فهو : إن كان بنحو

المعرفية فلا محالة يكون حمل الخبر عليه حملاً على ما هو كالبديهي الذي لا

يناسب شأن الامام عليه السلام .

وإن كان بمعنى تقييد موضوع أحد الضدين بعدم الضد حدوثاً أو بقاء ،

فهو غير معقول ؛ لأن عدم الضد ليس شرطاً لوجود ضده ، لا حدوثاً ولا بقاء ،

ولا معنى لتقييد موضوع الإباحة بعدم ورود النهي حقيقة إلا شرطيته .

وأما الاباحة الظاهرية، فجعلها مغيّاة أو محدّدة ومقيّدة بعدم صدور النهي في موضوعها واقعاً غير صحيح من وجوه:

منها: أن الاباحة الظاهرية التي موضوعها المشكوك لا يعقل أن تكون مغيّاة إلا بالعلم ، ولا محدّدة إلا بعدمه ، لا بأمر واقعي يجمع الشك ، وإلا لزم تخلف الحكم عن موضوعه التام ، فإنه مع فرض كون الموضوع وهو المشكوك موجوداً يرتفع حكمه بصدور النهي المجمع مع الشك واقعاً. فلا يعقل أن تنقيد إلا بورود النهي على المكلف ، ليكون مساوفاً للعلم المرتفع به الشك.

ومنها : أن الاباحة حيث إنها مغيّاة بصدور النهي واقعاً ، أو محدّدة بعدم صدوره واقعاً ، والغاية أو القيد مشكوك الحصول ، فلا محالة يحتاج إلى أصالة عدم صدوره لفعلية الاباحة.

وسيجيء<sup>(١)</sup> إن شاء الله تعالى أن الأصل إما أن يكون كافياً وإن لم يكن هذا الخبر ، أو لا يكون كافياً إن أردنا ترتيب مضمون الخبر عليه تعبداً. فعلى الأول لا استدلال بالخبر ، وعلى الثاني لا يصح الاستدلال به.

ومنها: أن ظاهر الخبر جعل ورود النهي غاية رافعة للاباحة الظاهرية المفروضة ، ومقتضى فرض عدم الحرمة الأبقاء هو فرض عدم الحرمة حدوداً ، ومقتضاه عدم الشك في الحلية والحرمة من أول الأمر ، فما معنى جعل الاباحة الظاهرية المتقومة بالشك في الحلية والحرمة في فرض عدم الحرمة الأبقاء.

وليست الغاية غاية للاباحة الانشائية حتى يقال: إنه يحتمل في فرض فعلية الشك صدور النهي واقعاً ، بل غاية لحقيقة الاباحة الفعلية بفعلية موضوعها وهو المشكوك .

(١) في التعليقة الآتية.

وحيث إن المفروض صدور النهي بقاء في مورد هذه الاباحة الفعلية ، فلذا يرد المحذور المزبور .

فان قلت: هذا إذا كان المراد صدور النهي منه تعالى شأنه . وأما إذا أريد صدوره من النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ، أو الوصي عليه السلام على طبق ما أوحى به أو ما أُلْهِمَ به، فيندفع هذا المحذور، لتقوم الشك باحتمال صدوره منه تعالى، والغاية صدوره من النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أو الوصي عليه السلام، فيساق رواية ما حجب الله علمه عن العباد .

فيفيد أن الحرمة الواقعية الموحى بها أو المُلْهِمَ بها لا تؤاخذ لها، إلا بعد صدور النهي على طبقها من النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أو الوصي عليه السلام . وهذا الاحتمال غير بعيد، إذ الظاهر من الصدور التدريجي بعد جعل الاباحة الظاهرية هو الصدور من النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أو الوصي عليه السلام في مقام تبليغ أحكامه تعالى تدرجاً .

فيكون إعطاء لقاعدة كلية، حتى يقوم النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أو الوصي عليه السلام في مقام التبليغ .

قلت: مضافاً إلى بقاء المحذورين الأولين على حالهما، أن الحكم الذي لم يقم النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أو الوصي عليه السلام بصدده تبليغه لا أثر لمقطوعه حتى يحتاج إلى جعل الاباحة الظاهرية في مشكوكه .

وعدم الاثر واضح حتى من حيث وجوب الاحتياط، فانه لا يصال ما ثبت على المكلف وتنجزه عليه، فلا يعقل في موضوع عدم التبليغ، كما هو واضح .

وحيث علم من جميع ما ذكرنا عدم إمكان إرادة الاباحة الشرعية واقعية كانت أو ظاهرية، بناء على إرادة الصدور من الورود، فلا مناص من حمل الإباحة على اباحة الاشياء قبل الشرع بمعنى اللأحرج العقلي، فانها محدودة ومغياً بعدم صدور الحرمة الشرعية، فيكون الخبر دليلاً على هذه الاباحة، لا

الاباحة الشرعية الظاهرية المبحوث عنها هنا .

إلا أن حمل الاباحة على الاباحة المالكية قبل الشرع التي يحكم بها عقل كل عاقل بعيد غير مناسب للامام عليه السلام المعد لتبليغ الاحكام، خصوصاً بملاحظة أن الخبر مروى عن الصادق عليه السلام بعد ثبوت الشرع، واكمال الشريعة، خصوصاً في المسائل العامة البلوى التي يقطع بصور حكمها عن الشارع، فلا فائدة في الاباحة مع قطع النظر عن الشرع.

وعليه، فالمراد من الورود هو الورود على المكلف المساوق لوصوله إليه .  
والمراد بالاطلاق هو الترخيص الشرعي الظاهري، وعدم تقيّد المكلف ظاهراً بطرف الترك، أو بطرف الفعل، فيكون دليلاً على المسألة .  
والتعبير عن الوصول بالورود تعبير شائع لا ينسب الى أذهان أهل العرف غيره.

بل الظاهر كما يساعده تتبع موارد الاستعمالات أن الورود ليس بمعنى الصدور أو ما يساوقه، بل هو معنى متعد بنفسه، فهناك بلحاظه وارد ومورود، فيقال: ورد الماء وورد البلد ووردني كتاب من فلان، وإن كان بلحاظ إشراف الوارد على المورد ربما يتعدى بحرف الاستعلاء .

نعم ربما يكون الوارد أمراً له محل في نفسه كالحكم، فيقال: ورد فيه نهي مثلاً، فالموضوع محل الوارد، لا مضاف الوارد، بل مضافه من ورده هذا التكليف الخاص، ولذا لا يصح أن يقال: بالاضافة إلى الموضوع: ورده نهي، بل ورد فيه .  
بخلاف المكلف، فانه الذي ورده التكليف أو ورد عليه بلحاظ إشرافه عليه .

وبالجملة: نفس معنى الورود متعد بنفسه إلى المورد، ولما كان التضافيع لا يعقل الوارد إلا بلحاظ المورد، وليس المورد هنا إلا المكلف دون محل الوارد، ولذا لو لم يكن الوارد محتاجاً الى المحل لا يتعدى إلا بنفسه، أو بحرف الاستعلاء

بلحاظ الاشراف .

فتحقق أن الورود ليس بمعنى الصدور وما يساوقه مفهوماً حتى لا يحتاج في ذاته إلى مكلف يتعلق به، بل بمعنى يساوق الوصول إليه، لتضاييف الوارد والمورود، فتدبر جيداً .

وعن شيخنا الاستاذ (قدس سره) تقريبان آخران في الجواب:

احدهما: ما في تعليقه<sup>(١)</sup> الأنيقة من أن الورود بمعنى الصدور، والاباحة الشرعية - قبل صدور الحرمة منه تعالى أو قبل صدورهما من النبي صلى الله عليه وآله لعدم الأمر بتبليغها - خارجة عن مورد النزاع، وداخله فيها حجب الله علمه عن العباد .

وحيث إن هذه الاباحة مغيةً بصدور النهي واقعاً فلا يمكن إثباتها بالخبر فقط، بل بضمّ أصالة عدم صدور النهي .

إلا أنه مع ذلك لا يجدي؛ لأن التعبد بعدم الغاية لا يقتضى إلا التعبد بالمغيبى، والمفروض أن المغيبى أجنبي عما نحن فيه . هذا ملخصه بتوضيح مني .  
وثانيهما: ما في متن الكفاية من أن الاباحة وإن كانت مجدية إلا أنها مغيةً بصدور النهي، فلا بد من الأصل .

فبضميمة الأصل تثبت إباحة واقعية للشيء بعنوانه الواقعي، كما هو ظاهر الشيء من دون قرينة صارفة إلى الشيء بما هو مجهول الحلية والحرمة، كما فيما إذا كان الورود بمعنى الوصول، فانه يحدّد الموضوع، وإباحة الشيء بعنوان أنه مجهول الحكم محل الكلام .

ثم أجاب بأن المهم دفع تبعة شرب التتن مثلاً سواء كان بالحكم باباحته بما هو أو بما هو مجهول الحكم .

(١) التعليقة على فرائد الأصول/١٢٠.

فأورد عليه بأنه يجدي في غير صورة العلم بصدور النهي والاباحة، وشك في تقدّمها وتأخرها.

حيث إن الاستدلال إنما يتم بالأصل، ولا أصل، أو لان الخبر بنفسه لا يعمّ مثله.

ثم أجاب باللاحق بعدم الفصل .

فأورد عليه بأنه يتم فيما إذا كان اثبات أحد المتلازمين بالدليل لا بالأصل. وسيجيء إن شاء الله تعالى التعرض لما يتعلق بها أفاده (قدس سره) .

٢٢ - قوله (قدس سره): ولكن بضميمة أصالة العدم<sup>(١)</sup>... الخ .

لا يخفى عليك أن إجراء الأصل: تارة - لمجرد نفي الحرمة ودفع تبعثها ظاهراً، فلا مانع منه .

إلا أنه ليس من الاستدلال بالخبر، بل الأصل عدم الحرمة، كان هناك قوله: (كل شيء مطلق)، أو لم يكن .

وأخرى - للتعبد بالاباحة المقيّاة أو المقيّدة بعدم صدور الحرمة، أو لتحقيق موضوع تلك الاباحة، فحينئذ يرتبط الأصل بالاستدلال بالخبر .

إلا أنه لا يكاد يجدي إجراء الأصل لهذا الغرض، فإن المراد بالاباحة المتعبد بها - إما لأجل التعبد بعدم تحقق غايتها، أو التعبد بقيدها - إما هي الاباحة الشرعية - واقعية كانت أو ظاهرية - وإما الاباحة المالكية بمعنى اللا حرج .

والتعبد بالاولى فرض معقوليتها في نفسه. وقد عرفت<sup>(٢)</sup> عدم معقوليتها واقعية كانت أو ظاهرية، فلا معنى للتعبد بها، لا بلا واسطة ولا معها .

(١) كفاية الأصول/٣٤٢.

(٢) في التعليقة ٢١.

والتعبد بالثانية لا معنى له ؛ لان المفروض أن الاباحة قبل الشرع بمعنى اللاحرج العقلي ليست من مقولة الحكم، وإلا لزم الخلف . وليست موضوعاً ذات حكم شرعي أيضاً .

وأما كون الأصل محققاً لموضوعها، فانما يصح إذا كانت من لوازم الأعم من الواقع والظاهر، كوجوب الاطاعة وحرمة المعصية، ووجوب المقدمة وحرمة الضد .

ومن الواضح أن الاباحة قبل الشرع هي اللّاحرج عقلاً قبل الشرع حقيقة، لا قبله ولو ظاهراً، مع ثبوته واقعاً.

نعم اللّاحرج قبل وصول التكليف من لوازم الأعم من عدم وصوله واقعاً أو ظاهراً.

لكنه بمعنى يساق قبح العقاب بلا بيان، ومثله أجنبي عن اللاحرج المغيبي بعدم صدور النهي على الفرض.

فحمل الاباحة على هذا المعنى خلف؛ لأن المفروض أن الغاية صدور النهي، لا وصوله.

مضافاً إلى أنه لو ترتبت الاباحة بوجه على الأصل لا يجدي في هذه المسألة، إلا إذا كانت الاباحة المترتبة عليه بمعنى الاباحة الظاهرية المترتبة على مجهول الحكم، بحيث لو علم لوجب امتثاله .

وأما الاباحة المالكية، فهي غير شرعية، فلا دخل لها بالبراءة مع النظر إلى ما هو تكليف المكلف فعلاً شرعاً .

كما أن الاباحة المترتبة على الجهل بالحكم الذي ما قام النبي صلى الله عليه وآله أو الوصي عليه السلام بصدد تبليغه لا تجدي في الحكم بالاباحة في مورد الجهل بالحكم الصادر الذي لو علم به لوجب امتثاله، كما هو المفروض في مسألة البراءة، ولذا قلنا: بأن رواية الحجب لا تجدي في محل البحث .

٢٣ - قوله (قدّس سره): ولا يكاد يعم ما إذا ورد النهي عنه في زمان<sup>(١)</sup>... الخ .

أمّا لعدم جريان الأصل فيها في نفسه، لعدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، أو لجريانهما وتساقطهما للمعارضة .

ولكنه لا يخفى عليك أن الاباحة الواقعية المستفادة من قوله عليه السلام (كل شيء مطلق)، إما أن تكون مغيّاة حقيقة بعدم صدور النهي واقعاً، أو محدّدة بعدم صدوره .

فإن أريد الأولى بحيث كانت هناك إباحة مستمرة تزول بالنهي، فحينئذ لا يعقل فرض الشك في التقدم والتأخر؛ لأن هذه الاباحة متقدمة على النهي لفرض ثبوتها واستمرارها إلى أن يرد النهي، والاباحة الأخرى لا يعقل ورودها على موضوع محكوم بالاباحة، فلا محالة لو فرضت إباحة أخرى غير الأولى فهي متأخرة عن صدور النهي.

وإن أريد الثانية بحيث كان المراد أن ما لم يصدر فيه نهي مباح، وما صدر فيه نهي ليس بمباح، ففرض الشك في التقدم والتأخر معقول؛ لاحتفال أن يكون المورد كان مما لم يصدر نهي فيه، فكان مباحاً ثم ورد فيه نهي، أو كان المورد مما صدر فيه نهي، فلم يكن مباحاً من الأول، ثم زال النهي وصار مباحاً .

إلا أن مثل هذا الفرض لا يكون في نفسه مشمولاً للخبر، لأنه لا يصح الاستدلال بالخبر عليه، لعدم جريان الأصل المتمم للاستدلال به كما هو ظاهر سياق العبارة .

والسر في عدم شمول الخبر - لهذا الفرض في نفسه - أن الظاهر - بعد جعل عدم صدور النهي محدداً للموضوع - أن ما لم يصدر فيه نهي مباح، وأن ما



صدر فيه نهى ليس بمباح ، لا ما صدر فيه نهى وزال مباح ، أو ما لم يصدر فيه نهى ثم صدر ليس بمباح . والله العالم . وإن كانت العبارة غير آبية عن إرادة عدم شمول الخبر في نفسه لهذا الفرض .

٢٤ - قوله (قدس سره): إلا أنه إنما يجدي فيما كان المثبت للحكم

بالاباحة<sup>(١)</sup>... الخ .

توضيحه: أنه لو ثبت الملازمة بين حكيمين واقعيين أو ظاهريين ، فالدليل

على ثبوت أحد المتلازمين دليل على ثبوت الآخر. كما يراه شيخنا الاستاذ (قدس سره) أو دليل الملازمة عند وضع أحد المتلازمين دليل على ثبوت الآخر ، كما اخترناه<sup>(٢)</sup> سابقاً . وهذا في الأحكام الواقعية ظاهر .

وفي الأحكام الظاهرية ما تقدم<sup>(٣)</sup> منه في قوله: (كل شيء لك حلال) حيث

إن مورده الشبهة التحريمية ، وبعدم القول بالفصل حكم (قدس سره) بالبراءة في الشبهة الوجوبية؛ نظراً إلى ثبوت الاتفاق على اتحاد حكم الشبهة فيهما نفيًا وإثباتاً ، فإذا ثبتت البراءة بقوله عليه السلام: (كل شيء لك حلال) في الشبهة التحريمية ، ثبتت البراءة في الشبهة الوجوبية لأحد الوجهين المتقدمين .

(١) كفاية الأصول/٣٤٣.

(٢) قال قده في مبحث مقدمة الواجب بل وجوب المقدمة شرعاً نتيجة ثبوت الملازمة عقلاً عند وجوب ذي المقدمة سرعاً كما هو الحال في كل متلازمين عقلاً فإن دليل الملازمة عند وضع الملزوم دليل على اللزم. نهاية الدراية ٢: التعليق ١ .

وقال في موضع آخر ما حاصله أنها موضوعية أحد المتلازمين لحكم لا يستلزم موضوعية الآخر لذلك الحكم والحكم آخر بل لا بد من فرض الاستلزام بين التنزيلين والتعبدتين. فدليل الملازمة عند وضع احد المتلازمين دليل على ثبوت الآخر لا الدليل على ثبوت احد المتلازمين كما هو مبني المصنف قدس سره.

(٣) كفاية الأصول/٣٤١.

وأما فيما نحن فيه فلا ملازمة بين جريان الاستصحاب في مورد وجريان البراءة في مورد آخر ، بحيث إذا جرى الاستصحاب في بعض أفراد الشبهة التحريمية تجرى البراءة في بعض أفرادها الآخر .

بل الملازمة بين جريان البراءة في تمام أفراد الشبهة التحريمية ، ولا دليل على أحد المتلازمين من هذه الحيثية في بعضها كي يقال: بثبوت الآخر . وعليه ينبغي حمل العبارة ، لا ما يتراءى منها من الفرق بين الدليل ، والأصل الموهوم لكون المانع عدم ثبوت اللوازم بالأصل ، فانه جار في مفاد (كل شيء لك حلال) أيضاً .

بل ما ثبت بالأصل هنا ليس طرف الملازمة ، إذ الطرفان البراءة في هذا والبراءة في ذلك ، لا الاباحة التعبدية بعنوان حرمة نقض اليقين بالشك في طرف ، والاباحة الظاهرية بعنوان مجهول الحلية والحرمة في طرف آخر . فافهم وتدبر .

## [الاستدلال بحكم العقل على البراءة في الشبهات الحكمية]

٢٥ - قوله (قدس سره): أما العقل فقد استقل بقبح

العقوبة<sup>(١)</sup>... الخ .

نحن وإن ذكرنا مراراً<sup>(٢)</sup> أن مدار الاطاعة والعصيان على الحكم الحقيقي، وأن الحكم الحقيقي متقوم بنحو من أنحاء الوصول، لعدم معقولية تأثير الانشاء الواقعي في انقداح الداعي .

وحينئذ فلا تكليف حقيقي مع عدم الوصول، فلا مخالفة للتكليف الحقيقي فلا عقاب، فانه على مخالفة التكليف الحقيقي .

إلا أن عدم العقاب لعدم التكليف أمر، وعدم العقاب لعدم وصوله أمر آخر، وما هو مفاد قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو الثاني دون الأول. مضافاً إلى أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان مما اتفق عليه الكل، وتقوم التكليف بالوصول مختلف فيه .

بل صريح شيخنا الاستاد (قدس سره) في تعليقه<sup>(٣)</sup> الأنيقة انفكاك مرتبة الفعلية البعثية والزجرية عن مرتبة التنجز .

(١) كفاية الأصول/٣٤٣.

(٢) قد تقدم في مبحث حجية القطع في التعليقات ٨ و٤٦ و٤٢ و٤٣.

وفي مبحث حجية الظن في التعليقات ٥٩ و٦٥ و٦٦. نهاية الدراية ٣.

وفي مبحث البراءة التعليقة ٨. نهاية الدراية ٤.

(٣) التعليقة على فرائد الأصول/٣٥.

فالاولى تقريب القاعدة بوجه عام مناسب للمقام .

فنقول: في توضيح المقام إن هذا الحكم العقلي حكم عقلي عملي بملاك التحسين والتقييح العقليين، وقد بينا في مباحث القطع<sup>(١)</sup> والظن مراراً أن مثله مأخوذ من الاحكام العقلانية التي حقيقتها ما تطابقت عليه آراء العقلاء حفظاً للنظام وإبقاءً للنوع، وهي المسماة بالقضايا المشهورة المعدودة في الصناعات الخمس من علم الميزان .

ومن الواضح أن حكم العقل - بقبح العقاب بلا بيان - ليس حكماً عقلياً عملياً منفرداً عن سائر الاحكام العقلية العملية، بل هو من أفراد حكم العقل بقبح الظلم عند العقلاء، نظراً إلى أن مخالفة ما قامت عليه الحجة خروج عن زي الرقية ورسم العبودية، وهو ظلم من العبد على مولاه، فيستحق منه الذم والعقاب .

كما أن مخالفة ما لم تقم عليه الحجة ليست من أفراد الظلم، إذ ليس من زي الرقية أن لا يخالف العبد مولاه في الواقع وفي نفس الامر، فليس مخالفة ما لم تقم عليه الحجة خروجاً عن زي الرقية حتى يكون ظلماً .

وحينئذ فالعقوبة عليه ظلم من المولى على عبده؛ إذ الذم على ما لا يذم عليه، والعقوبة على ما لا يوجب العقوبة عدوان محض، وايداء بحت بلا موجب عقلائي، فهو ظلم، والظلم بنوعه يؤدي إلى فساد النوع، واختلال النظام، وهو قبيح من كل أحد بالاضافة إلى كل أحد ولو من المولى إلى عبده .

لكن لا يخفى أن المهم هو دفع استحقاق العقاب على فعل محتمل الحرمة مثلاً ما لم تقم عليه حجة منجزة لها .

(١) في التعليقات ١٠، ٢١، و٤١ من مبحث القطع وفي التعليقة ١٣٤ و١٤٥ من مبحث الظن نهاية

وحيث إن موضوع الاستحقاق بالأخرة هو الظلم على المولى، فمع عدمه لا استحقاق قطعاً، وضم قبح العقاب من المولى أجنبي عن المقدار المهم هنا، وإن كان صحيحاً في نفسه .

٢٦ - قوله (قدّس سره): مع استقلاله بذلك لا احتمال لضرر العقوبة<sup>(١)</sup>... الخ .

لأن مقتضى ما تقدم أنه لا ملازمة بين مخالفة التكليف الواقعي واستحقاق الذم والعقاب بل الملازمة بين مخالفة التكليف الذي قامت عليه الحجة واستحقاق الذم والعقوبة .

فاذا لم يكن تلازم بين مخالفة التكليف الواقعي واستحقاق العقاب، فلا يلزم احتمال التكليف احتمال استحقاق العقوبة على مخالفته، إذ الملازمة بين القطعيين أو الظنيين أو الاحتمالين، للتلازم بين المقطوعين والمظنونين والمحتملين، فيبعد فرض انتفاء الملازمة بين المحتملين لا يعقل التلازم بين الاحتمالين .

ولا يخفى عليك أن حصر الملازمة - في ما ذكرنا - لا يبتني على كون استحقاق العقاب بحكم العقل من باب قبح الظلم.

بل إذا كان بجعل الشارع كان الأمر كذلك ، لما مرّ في غير مقام أن بناء جعل العقاب شرعاً على أن قاعدة اللطف تقتضي إيصال العباد إلى مصالحهم بالبعث نحو ما فيه المصلحة، وحفظهم عن الوقوع في المفاسد بزجرهم عما فيه المفسدة .

وحيث إن البعث والزجر ما لم يكن على مخالفتها عقوبة لا يكون باعثاً فعلياً، ولا زاجراً كذلك في نفوس العامة، فقاعدة اللطف تقتضي جعل العقاب على مخالفتها .

(١) كفاية الأصول/٣٤٣.

وحيث ان جعل العقاب واقعاً ما لم يصل إلى العبد لا يكون بوجوده الواقعي محققاً للباعثية الفعلية والزاجرية الفعلية ، فقاعدة اللطف تقتضي إيصاله تنمياً لمرحلة البعث والزجر.

فلا تكون فعلية استحقاق العقاب المجعول شرعاً الا بوصوله إلى العبد. فلا يكون احتمال التكليف ملازماً لاحتمال فعلية الاستحقاق شرعاً. نعم العلم بالتكليف علم بلازمه المجعول ، وبهذا العلم يصير الاستحقاق المجعول فعلياً مؤثراً ، كما أنه به يصير التكليف فعلياً قابلاً للباعثية والزاجرية فعلاً.

٢٧ - قوله (قدس سره): فلا يكون مجالها هنا لقاعدة وجوب دفع الضرر<sup>(١)</sup>... الخ .

توضيحه: أن موضوع قاعدة دفع الضرر المحتمل: إن كان احتمال العقوبة لا على تقدير ، فاحتمال العقوبة قبل المراجعة إلى القاعدتين في نفسه غير ملازم لاحتمال التكليف ، لما مرّ من<sup>(٢)</sup> أن الملازمة بين الاحتمالين فرع الملازمة بين المحتملين ، والملازمة بين العقوبة ومخالفة التكليف غير ثابتة قبل المراجعة حتى تورث التلازم بين احتمال العقوبة واحتمال التكليف ، فلا احتمال للعقاب ، بل للتكليف فقط ، وبعد المراجعة إلى القواعد العقلية ، فقاعدة قبح العقاب تنفي الملازمة بين التكليف واستحقاق العقوبة على مخالفته بما هو ، بل تفيد أن الملازمة إنما تكون بين التكليف الذي قامت عليه الحجة واستحقاق العقوبة. فالاستدلال بقاعدة قبح العقاب بلا بيان للجزم بعدم العقوبة، لا للفراغ عن حكم العقاب المحتمل لا على تقدير، إذ المفروض عدم احتمال العقاب لا على

(١) كفاية الأصول/٣٤٣.

(٢) في التعليقة السابقة.

تقدير بمجرد احتمال التكليف، لأنه فرع إحراز الملازمة بين المحتملين. وان كان موضوع قاعدة دفع الضرر المحتمل أعم من الاحتمال على تقدير ولا على تقدير؛ لأن ملاكه أعم كما هو واضح، فاحتمال التكليف ملازم لاحتمال العقوبة، لاحتمال الملازمة واقعاً بين مخالفة التكليف واستحقاق العقوبة، فالموضوع محرز قبل المراجعة إلى القاعدتين.

وحينئذ فتقديم قاعدة قبح العقاب بلا بيان على قاعدة دفع الضرر المحتمل، لأجل أن قاعدة دفع الضرر المحتمل حكم في فرض الاحتمال، وقاعدة قبح العقاب بلا بيان حيث تنفي الملازمة بين مخالفة التكليف الواقعي واستحقاق العقوبة، فهي رافعة للاحتيال بتاً، بحيث لا يحتمل العقوبة على تقدير لابطال التقدير بقاعدة قبح العقاب، فهي واردة على قاعدة دفع الضرر المحتمل.

٢٨ - قوله (قدّس سره): كي يتوهم أنها تكون بياناً<sup>(١)</sup>... الخ .

ظاهر العبارة صلاحية قاعدة دفع الضرر المحتمل في نفسها لأن تكون بياناً، غاية الأمر أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان حيث إنها رافعة لموضوعها فتسقط عن البيانية، نظراً إلى ما في تعليقه الأنيقة<sup>(٢)</sup> وعن غيره (قده) أيضاً أن بيانية قاعدة دفع الضرر المحتمل تستلزم الدور، لأن بيانيتها فرع تحقق موضوعها، وتحقيق موضوعها فرع عدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان الرافعة لموضوعها، وعدم جريانها فرع بيانية قاعدة دفع الضرر المحتمل فبيانيتها دورية، فيستحيل كونها بياناً.

إلا أنه يمكن إجراء الدور في طرف قاعدة قبح العقاب بلا بيان أيضاً،

(١) كفاية الأصول/٣٤٣.

(٢) التعليقة على فرائد الأصول/١٢٣.

بعد فرض صلاحية قاعدة دفع الضرر المحتمل للبيانية في نفسها كما هو مفروض العبارة: بتقريب أن جريان قاعدة قبح العقاب فرع موضوعها ، وهو عدم البيان، وهو موقوف على عدم بيانية قاعدة دفع الضرر، وعدم بيانيتها موقوف على عدم موضوعها ، وعدم موضوعها موقوف على جريان قاعدة قبح العقاب الموقوفة على عدم بيانية قاعدة دفع الضرر ، فعدم بيانيتها أيضاً موقوفة على عدم بيانيتها فكما أن بيانيتها دورية ، كذلك عدمها.

فالتحقيق: أن يقال: إن قاعدة دفع الضرر في نفسها لا تصلح للبيانية حتى يرتفع بها موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لأن المراد بالبيان المأخوذ عدمه في موضوعها ما يصحح المؤاخذة على مخالفة التكليف ، كالعلم التفصيلي والاجمالي ، والخبر المجعول منجزاً للواقع ، وأشبه ذلك ، وهذا المعنى غير متحقق بقاعدة دفع الضرر المحتمل ، لأنها إما حكم إرشادي من العقل بدفع العقاب المحتمل ترتبه على التكليف الواقعي المحتمل ، كما هو ظاهر العلماء ، أو قاعدة كلية ظاهرية متكفلة للعقوبة على مخالفة التكليف المحتمل بما هي كذلك ، وإن لم يكن في مورده تكليف في الواقع ، كما هو صريح شيخنا العلامة الأنصاري (قده) في خصوص هذا المبحث من<sup>(١)</sup> الرسائل.

وعلى أي حال ، فهي ليست مصححة للمؤاخذة على مخالفة التكليف الواقعي المحتمل.

أما على الأول ، فلأن استحقاق المؤاخذة مفروض في موضوعها ، لا أنه ناس من حكمها.

فهذا الاستحقاق المفروض الثبوت لا بد من أن يكون بسبب مصحح للمؤاخذة غيرها ، فلذا ينحصر موردها في صورة العلم الاجمالي بالاضافة إلى كل

(١) فرائد الأصول المحنى ٢٠/٢.



من الطرفين أو بالاضافة إلى الخبر المنجز للواقع على تقدير مصادفته واشباه ذلك.

وأما في ما نحن فيه فحيث لم يفرض فيه وجود المصحح ، فالقاعدة غير صالحة في نفسها للبيانية.

وأما على الثاني ، فلأنها على الفرض مصححة للمؤاخذة على مخالفة التكليف المحتمل بما هي مخالفة له مع قطع النظر عن الواقع ، فكيف يعقل أن تكون بياناً مصححاً للمؤاخذة على مخالفة الواقع .

وحيث إن عنوان القاعدة دفع الضرر المحتمل ، فموضوع هذا الحكم مما فرض فيه الوقوع في العقاب على تقدير ثبوته ، فلا يعقل أن يكون هذا الحكم طريقياً ، لأن المنجز لا يتنجز ، فيستحيل أن يكون هذا الحكم العقلي طريقياً .

بل إذا فرض هناك حكم ، فهو حكم نفسي حقيقي يترتب على مخالفته العقاب ، وهو أجنبي عن تنجيز الحكم الواقعي المجهول .

وحيث عرفت أنها لا تصلح أن تكون بياناً في نفسها ، فلا يعقل أن تكون في نفسها رافعة لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، بل رافعة لحكمها على تقدير سلامة موضوع نفسها ، فتدبره فانه حقيق به .

٢٩ - قوله (قدس سره): كما انه مع احتمال له لا حاجة الى القاعدة<sup>(١)</sup>... الخ .

بيانه أن كون قاعدة دفع الضرر قاعدة عقلية لا معنى لها إلا مفاد الحكم العقلي العملي، أو بناء العقلاء عملاً، كبنائهم على العمل بخبر الثقة وبالظاهر وأشباه ذلك .

وأما كونها حكماً عقلياً عملياً، فحيث إن العاقلة لا بعث لها ولا زجر لها،

(١) كفاية الأصول/٣٤٣.

بل شأنها محض التعقل - كما مرّ تفصيله في مبحث الظن وغيره<sup>(١)</sup> - .

ومنّه تعرف أنه لا معنى لحكم العقل الارشادي، فان الارشادية في قبال المولوية من شؤون الأمر؛ وإذ لا بعث ولا زجر فلا معنى لارشادية الحكم العقلي . فلا محالة ليس معنى الحكم العقلي إلا إذعان العقل بقبح الاقدام على الضرر بملاك التحسين والتقييح العقلانيين .

وقد مرّ<sup>(٢)</sup> مراراً أن الحسن والقبح العقليين في أمثال المقام كون الفعل ممدوحاً عليه أو مذموماً عليه عند العقلاء، ومدح الشارع ثوابه وذمه عقابه، كما مر تفصيله سابقاً .

ومن الواضح أن الاقدام على الممدوح أو المذموم ليس مورداً لمدح آخر أو ذم آخر، والاقدام على الثواب أو العقاب ليس مورداً لثواب آخر أو عقاب آخر، بل لا يترتب على العدل الممدوح عليه إلا ذلك المدح، ولا يترتب على الظلم المذموم إلا ذلك الذم، وكذا في الثواب والعقاب .

فالاقدام على مقطوع العقاب فضلاً عن محتمله خارج عن مورد التحسين والتقييح العقليين .

مضافاً إلى خروجه عنه لوجه آخر ، وهو أن ملاك البناء العقلاني على مدح فاعل بعض الأفعال ، وذم فاعل بعضها الآخر كون الأول ذا مصلحة عامة موجبة لانحفاظ النظام وكون الثاني ذا مفسدة مخلة بالنظام .

فلذا توافقت أراء العقلاء - الذين على عهدتهم حفظ النظام بايجاد موجباته وإعدام موانعه - على مدح فاعل ما ينحفظ به النظام، وذم فاعل ما يخل به .

(١) نهاية الدراية ٣: التعليقة ٦ و١٤٥ .

(٢) نهاية الدراية ٣: التعليقة ١٤٥: نهاية الدراية ٤: التعليقة ٦ .

والاقدام على العقاب إقدام على ما لا يترتب، الا في نشأة أخرى أجنبية عن إنحفاظ النظام واختلاله .

نعم نفس الفعل المذموم المعاقب عليه ذا مفسدة نوعية محملة بالنظام .

وأما كونها داخله في سلك البناءات العقلانية الغير المربوطة بالتحسين والتقيح العقليين، كالبناء على العمل بالخبر أو بالظاهر مثلاً، ففيه أن تلك البناءات منبعثة عن حكمة نوعية في نظر العقلاء تدعوهم إلى العمل بالخبر الثقة أو الظاهر أو نحوهما .

ومن البين أن الاقدام على العقاب المقطوع أو المحتمل لا يترتب عليه إلا ذلك الأمر المقطوع أو المحتمل، لا أن هناك مصلحة مترتبة على ترك الاقدام، أو مفسدة مترتبة على نفس الاقدام زيادة على الامر المقطوع أو المحتمل حتى تبعث العقلاء على البناء على دفعه، ليكون إمضاء الشارع لهذا البناء مقتضياً لايجب دفعه بحيث يترتب عليه عقاب آخر على الاقدام، وإلا فنفس ذلك الامر المقطوع أو المحتمل غير منوط ترتبه ببناء العقلاء على دفعه .

ومما ذكرنا تبين أن قاعدة دفع الضرر ليست قاعدة عقلية ولا عقلانية بوجه من الوجوه .

نعم كل ذي شعور بالجليلة والطبع حيث إنه يحب نفسه يفر عما يؤذي، وهذا الفرار الجلي أيضاً ليس ملاكاً لمسألة الاحتياط، إذ الذي يحتاج إليه القائل بالاحتياط مجرد ترتب استحقاق العقاب، لا إلزام العقلاء بالفرار عنه مع فرض ثبوتها في الواقع، بل مجرد الوقوع في العقاب المترتب على مخالفة التكليف الواقعي كاف في مرامه هنا . فتدبره جيداً .

٣٠ - قوله (قدس سره): وأما ضرر غير العقوبة، فهو وإن كان

محملاً<sup>(١)</sup>... الخ .

تحقيق المقام أن الحكم العقلي المدعى في خصوص هذا الشق لا بد من أن يكون بملاك التحسين والتقييح العقليين .

وإلا فمجرد الفرار عن المضرة الدنيوية المحتملة لئلا يقعوا فيها لا يقتضي إلا الوقوع فيها مع عدم الفرار .

مع ان الكلام هنا (في)<sup>(٢)</sup> الوقوع في العقاب باقدامه على الضرر المحتمل، ليكون بياناً وارداً على قاعدة قبح العقاب بلا بيان .

فهذا الشق والشق الأول متعاكسان .

فهناك يكفي نفس احتمال العقاب سواء التزم بدفعه العقلاء أم لا .

وهنا لا يكفي التزامهم بدفعه، بل لا بد من إثبات الذم عليه عقلاً حتى

يستحق العقاب عليه شرعاً .

وحيثنذ نقول: إن حكم العقل بدفع المفسدة إما من حيث عنوان

المفسدة، لان المذموم عندهم ليس إلا باعتبار كونه ذا مفسدة .

وإما من حيث عنوان الضرر، كما هو مفروض المقام، وظاهر قاعدة دفع

الضرر المحتمل:

أما من حيث عنوان المفسدة ، فقد بينا في مبحث الظن<sup>(٣)</sup>

عند التعرض للتحسين والتقييح الالبيين أن المصلحة والمفسدة الملحوظتين

في التحسين والتقييح العقليين هي المسالح العامة والمفاسد العامة، بمعنى أن

العدل حيث إنه بنوعه ينحفظ به النظام كان حسناً، وأن الظلم حيث إنه بنوعه

(١) كفاية الأصول/٣٤٣.

(٢) في الأصل هنا الوقوع والصحيح ما اثبتناه.

(٣) نهاية الدراية ٣: التعليقة ١٤٥.

يختل به النظام كان قبيحاً .

فمصلحة انحفاظ النظام ومفسدة اختلاله من حيث نوعي العدل والظلم هي الموجبة للبناء على مدح فاعل العدل وذم فاعل الظلم .

ومن الواضح أن مصالح الأحكام الشرعية ومفاسدها لا يجب أن تكون انحفاظ النظام واختلاله، بل مصالح خاصة، أو مفاسد خاصة ربما تختلف من حيث الأشخاص والاحوال والأزمان .

فالصلاة مثلاً وإن كانت من حيث كونها تعظيماً للمولى حسنة، لأنها إحسان إلى المولى، إلا أن وجوبها الشرعي ليس من حيث كون الاحسان إلى المولى والانقياد له مما ينحفظ به النظام .

بل من حيث إنها حركات خاصة توجب استكمال نفس العبد مثلاً وهكذا سائر الواجبات .

وكذا الأمر في مفاسد المحرمات، فانها لا توجب بنوعها اختلال النظام . وقد بينا في مسألة الملازمة بين حكمي العقل والشرع في البحث عن حجية الظن من باب الحكومة أو الكشف تفصيل ذلك، ومعنى الملازمة ، فراجع<sup>(١)</sup> . وأما من حيث عنوان الضرر - نظراً إلى أن المفاسد مضار واقعية، والعقل يحكم بدفعها، بل لعل المضار الدنيوية هي الملحوظة في نظر العقلاء الذين توافقت آراءهم على دفعها حفظاً للنظام وإبقاء للنوع - فالكلام فيه من وجهين:

أحدهما: من حيث الصغرى وأن المفسدة ضرر أم لا؟

وثانيهما: من حيث الكبرى، وأن العقل بملاك التحسين والتقييح

العقليين هل يحكم بدفع كل مضرة أم لا؟

أما الأول: فقد منع (قدس سره) من كون المفسدة أو ترك استيفاء

(١) نهاية الدراية ٣ التعليقة ١٤٥.

المصلحة الملزمة ضرراً.

بل ربما يكون في استيفاء المصلحة ضرراً، كما في استيفاء مصلحة الزكاة، فان فيها ضرراً مالياً.

وربما يكون في التحرز عن المفسدة ذهاب المنفعة، كما في التحرز عن مفسدة البيع الربوي وشبهه.

فليست المصالح منافع، ولا المفاصد مضاراً دائماً، وإن اتفق أحياناً.

ولا يخفى أنه لو عممنا الضرر إلى كل نقص ينبعث من الفعل إما في نفسه أو بدنه أو ماله أو أحد تلك الأمور بالاضافة إلى غيره، ولو إلى النوع، فلا محالة لا يخلو الحرام عن أحد تلك الأمور، وإلا لم يكن هناك تأثير واقعي للفعل. كما أن المصلحة إذا كانت أعم من أثر كمالٍ راجع إلى نفسه أو بدنه أو ماله أو بالاضافة إلى غيره، ولو إلى نوعه، فلا محالة لا يخلو الواجب عن أحد تلك الأمور، والله العالم.

وأما الثاني فالوجه في منع الكبرى أمران:

أحدهما ما عنه (قدّس سرّه) هنا وفيما<sup>(١)</sup> بعد، وفي تعليقه المباركة في مبحث<sup>(٢)</sup> حجية الظن، من أن الاقدام على الضرر ببعض الدواعي لا قبح فيه عقلاً، وأن الضرر المقدم عليه ربما يترتب على التحرز عنه ضرر أقوى، أو يفوته منفعة أهم من التحرز عنه، وأنه ليس كل منفعة عائدة إلى المكلف جابرة للضرر

(١) كفاية الأصول/٣٤٨.

(٢) التعليقة على فرائد الأصول / ٧٤ ولا يخفى أن ظاهره (قده) أن الذي نقله بتامه موجود في الكفاية في الموضوعين وفي التعليقة مع أنه ليس كذلك فان قوله: من أن الاقدام على الضرر إلى قوله أو يفوته منفعة أهم من التحرز عنه مضمون ما في الكفاية في الموضوعين وقوله وأنه ليس كل منفعة إلى قوله أو فيما يلازمه هو ما في التعليقة.

الذي يترتب على الفعل، بل إذا كانت في خصوص الفعل، أو فيما يلزمه.

فيكشف كل ذلك عن أن الاقدام على الضرر - بها هو - غير قبيح عقلاً أو شرعاً، بل ربما يكون جائزاً أو واجباً. عقلاً أو شرعاً.

ولا يخفى عليك أن الضرر بها هو كالكذب بحيث لو خلى ونفسه يكون قبيحاً، لاندراجه تحت عنوان الظلم.

بخلاف الظلم فانه بذاته من دون اندراجه تحت عنوان آخر قبيح، فلا يتخلف عنه قبحه.

و عليه، فالكذب المجبي للمؤمن من حيث إنه يندرج تحت عنوان العدل والاحسان إلى المؤمن يتصف بالحسن.

وكذا الاقدام على الضرر، فانه لا منافاة بين أن يكون بنفسه من دون ملاحظة شيء آخر مندرجاً تحت عنوان الظلم القبيح، وبلحاظ ترتب التحرز عن أقوى الضررين عليه، أو ترتب منفعة عليه مندرجاً تحت عنوان حسن.

فاتصافه بالحسن العقلي والشرعي أحياناً لا يكشف عن عدم قبحه لو خلى ونفسه.

فاذا كان الاقدام على الضرر الدنيوي المحتمل، كالاقدام على الضرر المقطوع كان التكليف المحتمل كاشفاً عن المفسدة التي هي على الفرض ضرر دنيوي، وليس هناك في نفسه ما يتدارك به الضرر حتى لا يكون قبيحاً بالفعل، فيجب الحكم بقبحه عقلاً.

هذا إذا كان المراد الاقدام على الضرر ببعض الدواعي العقلانية بها هي دواع عقلانية مبنية على ملاحظة الحسن والقبح.

وأما الدواعي العقلانية بها هي دواع حيوانية موافقة لقوّتي الشهوية والغضبية، فاقدام العقلاء حينئذ لا يكشف عن عدم القبح، كيف؟ وأفراد العقلاء بها هم ذوو طباع بشرية يقدمون على ما هو مذموم عقلاً، ومعاقب عليه

شريعاً.

وثانيهما - أن المشاهد من العقلاء ليس إلا الفرار عن الضرر الديني  
لئلا يقعوا فيه، لا لئلا يقعوا في ذمّه.

فليس هذا الفرار منهم بما هم عقلاء بملاك رعاية المدح والذم العقلاني  
حتى يجدي هنا، بل بما هم ذوو شعور يحبون أنفسهم ويبغضون ما يؤذيهم على  
حد فرار سائر أنواع الحيوانات من المؤذيات.

وليس ذمهم على من لا يفر من الضرر البحت إلا من باب الذم على  
عدم شعوره، لا الذم على الفعل بما هو.

والتحقيق: أن بناء المدح والذم - الذي هو ملاك التحسين والتقبيح  
العقلانيين كما مرّ مراراً<sup>(١)</sup> - على كون الفعل ذا مصلحة عامة وذا مفسدة عامة،  
بحيث لولا هذا المدح والذم الذي هو أول موجبات انحفاظ النظام وأول موانع  
اختلاله لكانت الطباع البشرية مقتضية للاقدام عليه، كما في الاضرار بالغير  
بالاقدام على قتاله، أو التعرض لعياله، أو سلب ماله، لا الاضرار بالنفس بلا  
فائدة عائدة إليه، فان الزاجر الطبيعي، وهو كونه منافراً له في حد ذاته كاف في  
الزجر عنه، فان ما يلحقه منه أعظم مما يلحقه من ذم العقلاء.

فالبناء العقلاني على المدح والذم إنما هو فيما لم يكن هناك باعث طبيعي  
أو زاجر طبيعي، وهو في الاحسان بالغير والاساءة إليه، لا في الاحسان الى نفسه  
بجلب منفعة أو الاساءة إليه بالاقدام على مضرة.

ويشهد لما ذكرنا من عدم قبح الاضرار بالنفس أنه لو كان كالاضرار  
بالغير ظلماً قبيحاً لو خلي ونفسه لما ارتفع قبحه بمجرد عود منفعة إليه، كما لا

(١) منها ما تقدم في مبحث الانسداد التعليق ١٤٥. ومنها ما تقدم في مبحث حجية القطع التعليق



يرتفع قبح الكذب بمجرد جلب منفعة إلى نفسه أو إلى غيره.

مع أن تحمل المضار لجلب المنافع التي لا يتضرر بعدم تحصيلها مما عليه مدار عمل العقلاء من دون شبهة في عدم قبحه.

وليس كذلك الأضرار بالغير، فإنه قبيح ولو مع عود نفع إليه.

فيعلم أن عدم الأقدام على الضرر المحض لكونه سفهائياً، لا لكونه قبيحاً بملاك قبح الظلم. وعليك بارجاع ما أفاده شيخنا العلامة رفع الله مقامه إليه.

ثم إنه لو سلمنا كون الأقدام على الضرر ظلماً على النفس، لكنه لا يجدي لما نحن فيه، فإن الحسن والقبح بمعنى كون الفعل ممدوحاً عليه، وكونه مذموماً عليه من صفات الأفعال الاختيارية الصادرة عن علم وعمد.

فلا يصدر ضرب اليتيم حسناً إلا إذا صدر بعنوان التأديب اختياراً، ولا يكفي صيرورته مصداقاً للتأديب واقعاً.

كما أن الصدق لا يصدر قبيحاً إلا إذا صدر بعنوان كونه مهلكاً للمؤمن عن علم وعمد، ولا يكفي كونه واقعاً كذلك.

وعليه، فقبح الفعل بما هو إضرار لا يجدي، إلا إذا صدر بعنوانه عن علم وعمد.

فوجوب دفع الضرر المحتمل يحتاج إلى بناء آخر من العقلاء دون ذلك البناء.

وحيث إن المحتمل ليس فيه إلا المفسدة الواقعية على فرض ثبوتها، بداهة أن محتمل المفسدة ليس بأعظم من مقطوعها، فليس في المحتمل بناء بملاك التحسين والتقبيح العقليين.

نعم يعقل منهم بناء آخر بنحو البناء على حجية الظاهر، أو حجية خبر الثقة، بحيث تنتجز المفسدة الواقعية المحتملة باحتها على تقدير ثبوتها.

إلا أنه لا طريق إليه. إلا فرار العقلاء من الضرر المحتمل لتلا يقعون فيه، لا أن فرارهم هذا لحكمة نوعية تدعوهم إلى الفرار، كما في البناء على العمل بالظاهر، أو بخبر الثقة، حتى يكون هذا البناء بضميمة إمضاء الشارع، أو عدم رده عنه موجباً لمنجزية الاحتمال شرعاً.

ومن جميع ما ذكرنا تبين أنه لا صحة لوجوب دفع الضرر المحتمل، لا ملاك التحسين والتقيح العقليين، ولا بملاك آخر يجدي في المقام.

٣١ - قوله (قدّس سره): حيث إنهم لا يجترزون عما لا يؤمن مفسدته<sup>(١)</sup>... الخ.

الأولى تسليم احترازهم، وعدم الدلالة على أنه بملاك التحسين والتقيح، وإلا فاحترازهم عن المفسدة المحتملة إذا كانت ضرراً دنيوياً مما لا يكاد ينكر. كما أن إذن الشارع لا يكشف عن أنه لو خلي ونفسه لا يكون قبيحاً، بل عن أنه ليس موضوعاً تاماً للقبح كالظلم على ما عرفت تفصيله<sup>(٢)</sup>، ويجدي القبح في نفسه للخصم عند ملاحظة القاعدتين العقليتين كما عرفت. وأما ما حكي عن شيخ الطائفة (قدّس سره) من استشهاده بقبح الأخبار عما لا يعلم.

فهو مدفوع بأنه ليس من أجل كونه محتملاً للكذب، بل من أجل كونه إغراءً بالجهل على حدّ الأخبار عما يعلم عدمه. فالوجه في قبحه اشتراكه مع الكذب في العنوان القبيح.

\* \* \*

(١) كفاية الأصول/٣٤٤.

(٢) في التعليقة المتقدمة.

## الاستدلال بآية التهلكة على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية [

٣٢ - قوله (قدّس سره): وعن الالتقاء في التهلكة<sup>(١)</sup> ... الخ.  
توضيح الجواب عن هذه الآية أن المراد من التهلكة، إما هي التهلكة  
الأخروية أو الدنيوية:  
فان أريد الأولى، فالنافع للخصم كون النهي نفسياً، أو طريقياً بداعي  
تنجيز الواقع.  
وحيث إن العقاب مفروض الثبوت فلا مجال للنفسية، إذ ليس في الإقدام  
على العقاب عقاب آخر بواسطة مخالفة هذا النهي.  
ولا للطريقة، لأن النهي الطريقي كالأمر الطريقي هو المصحح للعقوبة  
على الواقع المحتمل.  
والعقوبة هنا مفروضة، فلا يعقل كون النهي موجباً لها، فلا مجال إلا  
لكونه إرشاداً إلى التحرز عن موارد العقوبة، والحكم لا ينقح موضوعه.  
مع ما بينا من الدليل العقلي والنقلي على عدم العقوبة على التكليف  
المجهول.  
وإن أريد الثانية ففيه: أولاً: أنه خلاف الظاهر، مع أن كل مفسدة  
ليست تهلكة جزماً.

وثانياً أن النهي إن كان نفسياً فهو معقول، إلا أن فعلية الحكم بفعالية  
الموضوع، فلا يجدي إلا في صورة إحراز المفسدة بالمعنى المزبور، لا في صورة

(١) كفاية الأصول/٣٤٤.

احتياها.

وإن كان طريقياً، فهو بنفسه غير معقول. إذ التنجز لا يعقل أن يكون إلا بمنجز، كتنجيز الواقع بالخبر، أو باليقين السابق، أو باحتياله. والظاهر من التهلكة نفس المفسدة، أو العقوبة. لا احتياها. فلا يعقل تنجيز المفسدة بنفس ثبوتها واقعاً. ولا وجه لدعوى صدق التهلكة عرفاً على الأعم من التهلكة المتيقنة والمحتملة، فأنها كسائر الألفاظ الموضوعه لذوات المعاني، وكذلك الحكم مرتب على واقعها، وفعليته بفعاليتها. وليست التهلكة بمعنى مظنة الهلاكه، فانها مصدر المزيد كالتوسعة والتوصية وأشباههما، واسم المكان هي المهلكة، فلا موجب للتعميم بوجه من الوجوه.

\* \* \*

## [الاستدلال بروايات التوقف على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية التحريمية]

٣٣ - قوله (قدّس سرّه): فيها دل على وجوب التوقف عند الشبهة<sup>(١)</sup>...الخ.

توضيح الاستدلال بهذه الطائفة: أن الأمر بالتوقف إما نفسي أو طريقي أو إرشادي: لا مجال للنفسية، والا لترتب العقاب على مخالفته من حيث هو زيادة على العقاب على مخالفة التكليف الواقعي المفروض ثبوته، من حيث ظهور الهلكة في العقوبة، فيلزم أن يكون ارتكاب الشبهة أسوأ من ارتكاب الحرام المعلوم .

مع أن التوقف والاحتياط عنوانها التحرز عن مخالفة التكليف الواقعي، والتحفظ على موافقته، من دون نفسية للتوقف والاحتياط .

فيدور الأمر بين كون الأمر بالتوقف طريقياً لتنجيز الواقع المشتبه، أو إرشادياً بداعي إظهار ما في الاقتحام في الشبهة من الهلكة الأخرية .

فان كان قوله عليه السلام: (فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة)<sup>(٢)</sup> تفرعاً على الأمر بالتوقف كشف عن كون الأمر طريقياً بداعي تنجيز الواقع، بتفريع لازمه، وهو ثبوت العقاب على الواقع المنجز بهذا الأمر .

وحيث لا يمكن أن يكون الهلكة بمعنى مفسدة الواقع، إذ المفسدة

(١) كفاية الأصول/٣٤٥.

(٢) تهذيب الاحكام ٤٧٤/٧.

الواقعية ليست من لوازم مخالفة الأمر حتى يفرع على الأمر بالتوقف، فنفس التفرع شاهد على إرادة العقوبة من الهلكة .

وحيث إن الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي منجزة بغير هذا الأمر فلا معنى لارادة مثلها من الشبهة هنا .

فيعلم أن المراد هي الشبهة البدوية التي تنتج بهذا الأمر، لفرض تفرع تنجزها على الأمر بالتوقف عندها .

وأما إن كان قوله عليه السلام: (فان الوقوف ... الخ)، تعليلاً للأمر بالتوقف، فيكون الأمر منبعثاً عنه .

فيستحيل أن يكون هذا الأمر طريقياً، بل إرشادي لا محالة ؛ لأن المفروض إنبعث الأمر عن كون الاقدام في المشتبه احتمالاً في الهلكة .

فالهلكة مفروضة بغير هذا الأمر، فكيف يكون الأمر طريقياً مصححاً للمواخذة والعقوبة ؟

وإذا كان الأمر متمحّضاً في الارشادية، فلا بد من إحراز كون الشبهة ذات عقوبة من طريق آخر .

فلا يجدي الأمر الارشادي بالتوقف عن الشبهة التي فيها العقوبة لاثبات أن الشبهة البدوية فيها العقوبة على تقدير مصادفة الحرام الواقعي، ويستحيل تنجز الحرام الواقعي بلا منجز عقلي أو شرعي .

نعم يمكن اصلاح الاستدلال بهذه الطائفة بناء على كون الفقرة المزبورة تعليلاً باثبات أمرين:

أحدهما: كون الشبهة مطلقة شاملة للشبهه البدوية، لعدم تقييد الشبهة بها يأبى عن الشمول للبدوية .

ثانيهما: ظهور الهلكة في العقوبة، لا فيما يعم المفسدة، فيدل التعليل على أن الاقدام في كل شبهة احتمال في العقوبة .

فصوناً للكلام عن اللغوية يستكشف أمر طريقي بالاحتياط في الشبهة البدوية، من باب استكشاف العلة عن معلوها .

ولا يخفى عليك أن إيجاب الاحتياط الواقعي، وإن كان غير قابل للمنجزية بل القابل هو الايجاب الواصل، لكنه لا فرق في وصوله بين انحاء وصوله، فوصله بوصول معلوله، كوصله بنفسه .

نعم الأمر الارشادي بالتوقف المعلل بهذه العلة كما لا يمكن أن يكون بنفسه مصححاً للعقوبة لفرض إنبعائه عن عقوبة مفروضة، كذلك لا يعقل أن يكون وصوله وصول الأمر الطريقي المصحح للمؤاخذة ؛ لأن صحة المؤاخذة بنفس وصوله الموصل للأمر الطريقي، فكيف ينبعث عن مؤاخذة مفروضة مستدعية لفرض الوصول بغير هذا الأمر المعلل ؟

وعليه ينبغي حمل ما أفاده شيخنا العلامة (قدس سره) في آخر العبارة .

فهذا الأمر المعلل لا بد من أن يكون كاشفاً عن أمر طريقي واصل ، مع أنه لم يصل إلا هذا الأمر في الشبهة البدوية ، لأن الكلام في الاستدلال به لوجوب التوقف المنجز للواقع لا بغيره ، إلا بدعوى أن أمر المخاطب بالتوقف المعلل بهذه العلة كاشف عن وصول الأمر بالاحتياط إليه .

واحتياله في حق المخاطب بلا مانع ، وبضمنية قاعدة الاشتراك يكون واصلاً لنا، لا بهذا الأمر الارشادي ليكون مستحيلاً .

وحينئذ يكون الأمر بالتوقف - بضمنية قاعدة الاشتراك مع المخاطب - كاشفاً عن إيجاب الاحتياط طريقياً في الشبهة البدوية .

فتلخص مما ذكرنا صحة الاستدلال على تنجز الواقع المشتبه ، بناء على التفرع والتعليل معاً .

والجواب أنه بناء على التفرع ، وإن كان في نفسه شاهداً على طريقية الأمر بالتوقف ، وكونه منجزاً لكل مشتبه ، إلا أنه لا معين للتفرع ، لاحتمال

التعليل ، بل لعله الظاهر ، ولذا لم يحتمله شيخنا (قدّس سره) ولا من قبله .  
 وأما على التعليل ، فيتوقف على إطلاق الشبهة وظهور الهلكة في العقوبة .  
 والأول وإن كان قابلاً للمنع ، لكنه يكفي في المقام ما في ذيل مقبولة عمر  
 ابن حنظلة حيث قال عليه السلام: (فإن الوقوف عند الشبهات خير من  
 الاقتحام في الهلكات) والجمع المحلّي يفيد العموم .

فالأولى المنع من ظهور الهلكة في خصوص العقوبة ؛ لأن هذا الكلام ذكر  
 في موردين ، لا مانع من إرادة العقوبة في أحدهما ، ولا يمكن إرادتها في الآخر:  
 أما الأول ، ففي ذيل مقبولة عمر بن حنظلة بعد ذكر المرجحات وفرض  
 التساوي من جميع الجهات ، حيث قال عليه السلام: (إذا كان كذلك فارجع حتى  
 تلقى إمامك ، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات<sup>(١)</sup> .  
 فانه لا مانع من إرادة العقوبة؛ لأن المورد من الشبهات التي يمكن  
 إزالتها بملاقة الامام عليه السلام .

مع أنه يمكن أن يقال: إن المراد هو التوقف من حيث الفتوى على طبق  
 إحدى الروايتين في مقام فصل الخصومة ، كما هو مورد المقبولة ، ولذا لا تعارض  
 الأخبار الدالة على التخيير بعد فرض المساواة ، فانه لا مجال للتخيير في مقام  
 فصل الخصومة ، فان كلا من المتخاصمين يختار ما يوافق مدعاه ، فتبقى الخصومة  
 على حالها .

وعليه ، فلزوم التوقف في الشبهة القابلة للإزالة أو التوقف في الفتوى لا  
 ربط له بها نحن فيه ، فكون الهلكة بمعنى العقوبة في مثلها لخصوصية المورد .  
 وأما الثاني ، ففي موثقة مسعدة بن زياد عن الصادق عليه السلام عن  
 أبيه عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله ، قال

(١) جامع الأحاديث: ٢٥٥/١ ، الكافي (الأصول) ٦٨:١ .



(صلى الله عليه وآله): (لا تجامعوا في النكاح على الشبهة ، وقفوا عند الشبهة) يقول: إذا بلغك أنك قد رضعت من لبنها ، أو أنها لك محرمة ، وما أشبه ذلك ، فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة<sup>(١)</sup> .

فانه لا شبهة في أن الهلكة لا يراد منها العقوبة ، بل المفاسد الذاتية الواقعية ، كيف وقد نص في موثقة مسعدة بن صدقة بأن الاقدام حلال ممثلاً له بذلك وباشباهه!؟

وعليه ، فما في رواية أخرى أيضاً لا ظهور للهلكة فيها في العقوبة ، بل في الجميع إرشاد إلى ما يعم العقوبة والمفسدة ، كل بحسب ما يقتضيه المورد من وجود المنجز وعدمه .




---

(١) تهذيب الأحكام ٤٧٤/٧ ، وسائل الشيعة ٢٠ : ٢٥٨ / ذيل الحديث ٢ ، جامع الأحاديث

## [في امكان الاستدلال على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية بالأخبار الظاهرة فيه وعدمه]

٣٤ - قوله (قدس سره): وبما دل على وجوب الاحتياط من الأخبار الواردة<sup>(١)</sup>... الخ .

توضيح الاستدلال بها أنّ هذه الطائفة - بملاحظة عدم فرض ثبوت العقوبة في موضوعها - تمتاز عن أخبار التوقف بامكان جعل الأمر فيها نفسياً أو طريقياً أو إرشادياً .

لكن الأمر بالاحتياط ليس نفسياً بحيث يستحق على مخالفته بما هي للعقوبة، لأن الاحتياط بعنوانه ليس إلا لأجل التحفظ على الواقع وعلى الغرض المترقب منه، فاحتمال النفسية بالمعنى المعروف بلا وجه .

كما أنه ليس الأمر به مقدماً، إذ ليس فعل محتمل الوجوب ولا ترك محتمل الحرمة مقدمة لوجود الواجب الواقعي أو ترك الحرام الواقعي، بل عينه خارجاً على تقدير المصادفة، ولغو على تقدير عدمها، فلا إثنية على أي تقدير .

فيدور الأمر بين كونه طريقياً بداعي تنجيز الواقع، أو إرشادياً بداعي إظهار رشد المكلف، وخيره في الفعل أو الترك، فلا يتنجز به الواقع المجهول، بل لا بد في تنجيذه من إلتماس منجز آخر .

فينحصر تنجيز الواقع المجهول بالأمر بالاحتياط في جعله طريقياً

(١) كفاية الأصول: ٣٤٥.

بالمعنى المذكور . وبعد رفع اليد عن ظهور الأمر في البعث الحقيقي المنحصر في النفسي والمقدمي لا تعين للأمر بسائر الدواعي، ولا شاهد يعين كونه طريقاً لو لم يكن فيما ورد في المقام شاهد على الإرشادية .

وهذا البيان في منع إمكان الاستدلال أولى مما في المتن نقلاً عن الشيخ الأعظم (قدس سره) في رسالة البراءة من أن الأمر بالاحتياط ليس نفسياً، إذ صريح الأخبار إرادة الهلكة المترتبة على الحرام الواقعي، لا المترتبة على مخالفة الأمر بالاحتياط .

وليس مقدمة للتحرز عن العقاب على الواقع المجهول، لأنه مستلزم لترتب العقاب على الواقع المجهول، وهو قبيح .

وفيه: أن المانع المذكور عن النفسية إنما هو في أخبار التوقف دون أخبار الاحتياط، بل المانع ما قدمناه .

وأما إيجاب الاحتياط مقدمة لا مقدماً، فهو إنما يقبح إذا لم يكن الأمر المزبور بداعي تنجيز الواقع، فانه مستلزم لترتب العقاب على الواقع المنجز بهذا الأمر، لا على الواقع المجهول بما هو مجهول.

مع أن جعل إيجاب الاحتياط مقدمة للتحرز عن عقاب الواقع المجهول لا بد من أن يكون بداع من الدواعي، وإلا لكان محالاً في نفسه .

فاذا لم يفرض كونه نفسياً ولا مقدماً ولا إرشادياً فلا معنى لأصل إيجابه حتى يكون قبيحاً لاستلزامه القبيح، وهو العقاب على الواقع المجهول .

هذا ولكنك قد عرفت في حديث<sup>(١)</sup> الرفع وغيره<sup>(٢)</sup> أن الانشاء بداعي تنجيز الواقع المتكرر في كلام شيخنا العلامة الاستاذ (قدس سره) أيضاً لا يخلو

(١) التعليق: ١٠.

(٢) نهاية الدراية: ٣، التعليق: ٥٨.

عن محذور ؛ لأن ما يعقل أن يكون منجزاً أو متجزاً غير قابل لتعلق الأمر به، وما يقبل تعلق الأمر به غير قابل للمنجزية ولا للمتنجزية فراجع .

فلا مناص من جعل الأمر بالاحتياط هنا وجعل الأمر بتصديق العادل في الأخبار لمن يريد تنجيز الواقع :بها من جعلها نفسيين، لا بمعنى كون الاحتياط بها هو، أو التصديق بها هو مطلوباً في حد ذاته، بل بنحو المعرفة للواجب الواقعي .

فالغرض المترقب من فعل صلاة الجمعة يدعو إلى إيجاب صلاة الجمعة بعنوانها، ومع عدم وصوله بعنوانها إلى المكلف يدعو ذلك الغرض إلى إيجابها بعنوان آخر، كعنوان تصديق العادل، أو عنوان الاحتياط .

فلا إيجاب حقيقي الا الايجاب بالعنوان الواصل بلسان أنه الواقع، فوصوله حقيقة وصول الواقع عرضاً، وتنجزه حقيقة تنجزا لواقع عرضاً، وهو إنشاء بداعي جعل الداعي منبعثاً عن ذلك الغرض الواقعي الباعث على الايجاب الواقعي، ولذا يكون مقصوراً على صورة موافقة الخبر ومصادفة الاحتمال .

وعليه، فظهور الأمر بالاحتياط في معناه الحقيقي - وهو الانشاء بداعي جعل الداعي - محفوظ، ولا تصل النوبة إلى الارشاد إلا مع القرينة، ولا قرينة عليه في خصوص أخبار الاحتياط .

بل في أخبار التوقف، لاستحالة حملها على النفسية والطريقة ؛ لفرض نبوت العقوبة فيها مع قطع النظر عن الأمر بالتوقف، فنفسيته يستلزم تعدد العقاب، وطريقته يستلزم الخلف كما مر مفصلاً<sup>(١)</sup> .

(١) في التعليقة المتقدمة حيث اختار فيها كون الفاء في قوله فان الوقوف للتعليل لأنه الظاهر من مله وحينئذ فيلزم الخلف من القول بان مفاد الأمر بالتوقف هو الايجاب الطريقي لأن قوام ←

هذه غاية تقريب دلالة ادلة الاحتياط على تنجز الواقع المجهول .  
والجواب عنها يظهر بملاحظة نسبتها مع أدلة البراءة : فنقول: أما بالنسبة  
إلى حديث الرفع، فمحمل القول فيها أن المراد من الرفع: إن كان عدم فعلية  
التكليف فقط فأدلة الاحتياط المثبتة لفعلية التكليف الواقعي حقيقة، أو عرضاً  
على الوجهين المتقدمين معارضة للدليل النافي لفعليته .

وإن كان المراد جعل عدم التكليف الواقعي فعلياً ظاهراً، كما اخترناه  
وحققناه، نظراً إلى أن عدم فعلية التكليف بعدم المقتضي أو لوجود المانع غير  
مجمول، بل المجعول الذي له رفع ووضع شرعاً هو الايجاب إنشاءً، وعدمه إنشاءً،  
فقوله (عليه السلام): (رفع ما لا يعلمون) بمنزلة لا يجب ما لا يعلم وجوبه، ولا  
يحرم ما لا يعلم حرمة بنحو الجعل والانشاء، فهو وارد على أخبار الاحتياط ؛  
لأن موضوع أخبار الاحتياط هو التكليف المجهول، ودليل الرفع دليل على  
عدمه الواقعي فعلاً، فلا موضوع كي يصير فعلياً بالذات أو بالعرض .

فلا يبقى مجال لملاحظة النسبة بين الدليلين من حيث العموم والخصوص .  
فان قلت: إن أدلة الاحتياط لها الورد على حديث الرفع من وجه  
آخر، لا يبقى<sup>(١)</sup> مجال لجعل عدم التكليف فعلياً .  
لأن ايجاب الاحتياط:

إن كان نفسياً على الوجه المختار، فالواقع مما علم وجوبه بعنوان آخر،  
والظاهر من (ما لا يعلمون) ما لا يعلم وجوبه من جميع الوجوه، وإلا كان معلوم

→  
الطريقة بكونه لتنجز الواقع، مع أن التعليل لا يصح إلا إذا كان بغيره حتى يكون الأمر أو  
النهي في الرتبة السابقة علة لوجوب الاطاعة عقلاً وإستحقاق العقوبة على المخالفة ليصح  
التعليل بعد الأمر بالتوقف بقوله فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات .  
(١) في الأصل لا يبقى كما ترى في المتن فانه مطابق للإصل لكن الصحيح فلا يبقى.

الوجوب حقيقة، ولا يشترط كون الشيء معلوم الوجوب بجميع عناوينه في (عدم)<sup>(١)</sup> جريان البراءة عنه جزماً.

وإن كان طريقياً، فهو وإن كان غير معلوم الوجوب حقيقة؛ لأن الانشاء ليس بداعي جعل الداعي، بل بداعي تنجيز الواقع على تقدير ثبوته، إلا أن المراد من العلم مطلق الحجة القاطعة للعدر.

فحديث الرفع يكون متكفلاً لجعل عدم التكليف الذي لا منجز له فعلاً. والاحتمال بدليل الاحتياط منجز له شرعاً، فيكون رافعاً لموضوع حديث الرفع.

قلت: الظاهر من (ما لا يعلمون) التكليف الذي لا يعلمونه، فحديث الرفع كحديث الاحتياط يتضمن جعل الوظيفة لمن لا يعلم التكليف، لا جعل الوظيفة لمن لا يعلم تكليفه ولن لا يعلم<sup>(٢)</sup> وظيفة عدم العلم بتكليفه. وقد مر الكلام<sup>(٣)</sup> فيه في حديث الرفع مفصلاً فراجع.

وأما عموم العلم لكل منجز، ففيه: أن العلم يمكن أن يجعل - بنفسه أو بدليل التنزيل - أعم من كل طريق ينجز الواقع بجهة جامعة، وهو الوصول المؤثر، وأما توسعته إلى كل منجز فلا، ألا ترى أن قوله (عليه السلام): (حتى يرد فيه نهي) قابل للنهي الوارد بخبر معتبر، فانه وارد شرعاً حقيقة.

وأما مجرد تنجيز النهي الواقعي بالاحتمال فلا يصح صدق الورود ولو ز.

فكذا العلم، فانه يقبل التوسعة من حيث الطريق التام والناقص الذي

(١) في الأصل في جريان البراءة لكن الصحيح في عدم جريان البراءة فلذا جعلنا بين المعرفين.

(٢) في الأصل ولن لا يعلم كما في المتن لكن الصحيح ولا يعلم وظيفة عدم العلم بتكليفه.

نزل منزلة التام شرعاً، ولا يقبل التوسعة للاحتيال المنجز شرعاً هذا .  
 وأما بالنسبة إلى قوله (كل شيء لك حلال ....) الخبر، فدليل الاحتياط  
 وإن لم يكن وارداً عليه بلحاظ كونه مغيباً بالعلم بالحرام - لما عرفت آنفاً<sup>(١)</sup> - إلا  
 أنه معارض له، لكن خبر (كل شيء لك حلال) نص في الحلية، ودليل الاحتياط  
 ظاهر في الوجوب، فيقدم النص الذي لا يقبل التصرف فيه على الظاهر القابل  
 للتصرف بحمله على رجحان الاحتياط، أو الأمر الإرشادي .  
 إلا أنك قد عرفت سابقاً<sup>(٢)</sup> إختصاص هذه الكلية بالشبهة الموضوعية :  
 لتطبيقها من الامام (عليه السلام) على مواردنا و تعقيبها بما يختص بها  
 فراجع.

وأما بالنسبة إلى قوله (عليه السلام) : (الناس في سعة ما لم يعلموا)،  
 فالكلام فيه كما في سابقه من كونه نصاً في التوسعة، ودليل الاحتياط ظاهر في  
 التضييق، ولا ورود لدليل الاحتياط عليه لما مر<sup>(٣)</sup> خصوصاً بناء على كون كلمة  
 (ما) زمانية، أي في سعة ما دام لم يعلموا، فان ظاهره حينئذ البراءة إلى أن يتحقق  
 العلم بالتكليف .

وليس ما يتبدل جهله بالعلم إلا التكليف الواقعي، والا فالاحتياط  
 والبراءة متساوية الاقدام بالاضافة إلى الشبهة ، فالوظيفة فيها من أول الأمر،

(١) من أن العلم لا يقبل التوسعة للاحتيال المنجز شرعاً.

(٢) أي قوله عليه السلام كل شيء لك حلال بناءً على انه صدر رواية مسعدة بن صدقة كما هو  
 مختاره قد عرفت ذلك هناك وظهورها صدراً وذنباً في الشبهة الموضوعية في غاية الوضوح وليس  
 من باب تخصيص الكلية بالمورد بل الامام عليه السلام طبقها على الشبهة المدّعية بقوله  
 عليه السلام وذلك مثل..... التعليقة: ١٨.

(٣) من عدم شمول العلم للاحتيال المنجز فلا يتبدل الجهل بالعلم بسبب الاحتيال المزبور عند  
 الالتفات اليه.

إمّا البراءة وإمّا الاحتياط . فلا معنى لجعل البراءة وإستمرارها إلى أن يعلم بوجود الاحتياط، أو يتنجز الواقع بالأمر به .  
وليس في أخبار الاحتياط بعنوانه ما يكون أخص منه ليكون من هذه الجهة أظهر .

نعم بعض أدلة التوقف كقوله (عليه السلام) (قف عند الشبهة، فإن الوقوف...) الخبر أضيّق دائرة منه، لاختصاصه بالشبهة التحريمية، وخبر التوسعة أعم .  
إلا أن أخبار التوقف - كما عرفت - بنفسها قاصرة الدلالة عن تنجيز الواقع، مع أنها أعم من وجه، لشمولها للشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي دون خبر التوسعة، فتدبر .

وأما بالنسبة إلى قوله (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي) فهما وإن كانا متعارضين، إلا أن خبر (كل شيء) نص من حيث الاطلاق، وعدم التقيد بطرف الفعل كما في الواجب، وبطرف الترك كما في الحرام، ومن حيث المورد لاختصاصه بالشبهة التحريمية الحكمية، دون أخبار الاحتياط بل أخبار التوقف .  
ولا ورود لدليل الاحتياط بتوهم النهي عن الفعل بلسان ايجاب التوقف، لما مرّ خصوصاً بلحاظ كون الاطلاق مستمراً إلى أن يرد فيه نهي .

لا يقال: بناء على رواية الشيخ (رضي الله عنه) على ما حكى الخبر هكذا: كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي أو أمر<sup>(١)</sup> فتكون النسبة بينه وبين

---

(١) امالي الطوسي ٢/ ٢٨١ لكن الرواية فيه هكذا عن ابي عبدالله عليه السلام قال الأشياء مطلقة ما لم يرد عليك أمر ونهي. ونقل بعض المحققين من مشايخنا دام بقاءه أن النسخ المخطوطة مختلفة ففي بعضها بدل الواو كلمة أو رني بعضها كما في النسخة المطبوعة وغير خفي أن المناسب للاعتبار هي أو.



أخبار التوقف بالعموم من وجه، لشمول الخبر للشبهة الحكمية التحريمية والوجوبية، وشمول دليل التوقف للشبهة التحريمية الحكمية والموضوعية والمقرونة بالعلم الاجمالي، ومورد الاجتماع هي التحريمية الحكمية .

لأننا نقول: لا يعامل مع مثله معاملة العامّين من وجه، لأن شمول كل شيء له ليس بالعموم حتى يخصص بالوجوبية ويخرج التحريمية من تحته، للتصريح بالغاية في كل من التحريمية والوجوبية .

فلا يمكن حمل الكلية على خصوص الشبهة الوجوبية، فيكون كما إذا قيل: (أكرم زيداً العالم وعمراً العالم) وورد (لا تكرم الفساق) وكان عمرو العالم فاسقاً، فان شموله لعمرو حيث إنه بالخصوص، فلا يعامل معها معاملة العامين من وجه .

فكذافياً نحن فيه، فان التصريح بالغاية في كل منها كالتصريح بهما . فتدبر جيّداً .



## [في انحلال العلم الإجمالي بالأحكام بالأمارات والأصول المثبتة قبل المراجعة إليها وعدمه]

٣٥ - قوله (قدّس سره): إلا<sup>(١)</sup> إذا لم ينحل العلم الاجمالي إلى علم تفصيلي<sup>(٢)</sup>... الخ .

ملاك هذا الجواب ليس دعوى انحصار المعلوم بالاجمال في موارد الامارات المتبعة والأصول المثبتة، كما هو مفاد الجواب الآتي في آخر البحث. وكذا ليس الملاك دعوى صيرورة المجمل مفصلاً حقيقة؛ إذ ليس مفاد الامارات القطع بالأحكام الواقعية ضرورة، ولا صيرورة المجمل مفصلاً حكماً؛ إذ ليس مقتضى أدلة الامارات تعيين الواقعات المعلومه بها .

بل غايتها جعل الحكم المائل على طبق مؤدياتها، لا أنه لا واقع في غيرها. بل ملاك الجواب كما يظهر من كلامه (قدّس سره) احتمال انطباق المعلوم بالاجمال من الأول على الأحكام الثابتة بالأمارات والأصول المثبتة، حيث لا تعين للواقعات المعلومه بنحو لا يفي بها الطرق .

ومع احتمال الانطباق من الأول لا علم بتكاليف فعلية أخرى في موارد الامارات والاصول وغيرها، بل مجرد الاحتمال في غيرها، فيندفع بالأصل السليم عن المعارض .

بل ربما يدعى انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل قهراً، إذ لم

(١) هكذا في الأصل، لكن في الكفاية: إلا أنه اذا.

(٢) كفاية الأصول / ٣٤٦.

يتنجز بالعلم الاجمالي إلا عدد خاص مثلاً بلا عنوان، والمفروض تنجز واقعيات قامت عليها الأمارات بذلك المقدار .

فلو لم ينطبق عليها الواقعيات المعلومة بالاجمال قهراً لكان إما من جهة زيادة الواقعيات المعلومة بالاجمال على الواقعيات المنجزة بالأمارات، أو من جهة تعيّن الواقعيات المعلومة بالاجمال بنحو تأبى عن الانطباق على الواقعيات المنجزة بالامارات، أو تنجز غير الواقعيات بالامارات، والكل خلف وخلاف الواقع .

والتحقيق: أن الانطباق المدعى إما احتمالاً، أو قهراً، إما انطباق المعلوم بالاجمال على نفس مؤديات الامارات، وإما انطباقه عليها بلحاظ حكمها . أما الأول، فحيث إن الامارة طريق إلى الواقع وكاشف عنه ظناً، فلا محالة يورث الظن بمطابقة المعلوم بالاجمال على ما أدت إليه الامارة؛ إذ لا تعدد في الواقع في كل موضوع .

إلا أن هذا الاحتمال لازم طريقية الامارة في نفسها، سواء كانت حجة شرعاً أم لا، ومآله حقيقة إلى أن وجوب الظاهر محتمل لوجهين: من حيث كونه أحد طرفي العلم، ومن حيث كونه مؤدى الامارة، دون الجمعة، فانه محتمل من وجه واحد، وهو كونه طرف العلم الاجمالي .

ومجرد هذا الاحتمال لا يزيل أثر العلم الاجمالي جزماً .

ومنه علم أن انطباق المعلوم بالاجمال على مورد الامارة بنفسه قهراً مع كون الامارة ظنية يمكن خطؤها عن الواقع غير معقول .

بل المعلوم بالاجمال لعدم تعيّنه في مرتبة العلم قابل للانطباق على كل واحد من مورد الامارة وغيرها .

وأما الثاني:- وهو انطباقه عليها بلحاظ حكمها المستفاد من أدلة اعتبارها - فنقول: إن حجبية الامارة سواء كانت بمعنى الوساطة في إثبات الواقع عنواناً

بجعل الحكم المائل للواقع، أو بمعنى الوساطة في إثبات الواقع اعتباراً، ومرجعته إلى اعتبار كون المؤدى واقعاً. أو بمعنى الوساطة في إثبات الواقع أثراً، ومرجعته إلى جعل منجزية الواقع بالامارة، أو بمعنى الوساطة في إثبات الواقع علماً، أي اعتبار الامارة علماً، ووصولاً للواقع .

فعلى أيّ تقدير يكون الثابت بدليل اعتبار الامارة غير الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال قطعاً، فلا يحتمل انطباقه عليه جزءاً.

أمّا الحكم الحقيقي المائل فهو حكم إنشائي مجعول كنفس الحكم الواقعي، وإن كان بلسان أنه هو، فهو الواقع عنواناً لا حقيقة .

وأما اعتبار واقعية المؤدى، فالمغايرة بينه وبين الواقع هي المغايرة بين الشيء بوجوده الحقيقي والشيء بوجوده الاعتباري .

وأما اعتبار المنجزية، واعتبار الوصول والعلمية، فمغايرتها مع حقيقة الحكم أوضح من أن يخفى .

فالتحقيق في الجواب، بناء على إرادة جعل الحكم المائل على طبق مؤدى الامارة في مقام انحلال العلم الاجمالي، أن العلم الاجمالي لا يؤثر إلا إذا تعلق بحكم فعلي على أيّ تقدير، ومع الحكم المائل الفعلي في مورد الامارة من أول الأمر يستحيل حكم فعلي آخر واقعاً على أيّ تقدير لاستحالة اجتماع الحكامين الفعليين، فلا يبقى إلا احتمال الحكم في غير مورد الامارة، والأصل فيه سليم عن المعارض.

وهذا الجواب يتوقف على أمرين:

أحدهما: كاشفية الامارة عن ثبوت التكليف الفعلي من أول الأمر.

ثانيهما: جعل الحكم المائل الفعلي على طبقه من أول الأمر، حتى يكون وجود الحكم الفعلي من الأول مانعاً عن تحقق العلم الاجمالي بنكليف فعلي على أيّ تقدير، لاستحالة اجتماع الفعليين .

والأمر الأول مما لا ريب فيه، لأن الامارات الشرعية كاشفة عن أن الحكم في الشريعة هو ذلك من دون اختصاصه بحال قيام الامارة عند المكلف .  
وأما الأمر الثاني، فمبنى على أن الحجة بوجودها الواقعي - الذي هو في معرض الوصول بحيث إذا تفحص عنه ظفر به - كافية في تمامية الحجة على التكليف المستتبعة لجعل حكم مماثل فعلي على طبق مؤداها واقعاً .

فالظفر بالحجة متأخر عن العلم الاجمالي، دون نفس الحجة الحقيقية .  
وبناءهم على عدم جريان قبح العقاب بلا بيان قبل الفحص كاشف عن أن وجوده<sup>(١)</sup> الواقعي صالح للبيانية عقلاً، وإلا لكان عدم البيان قبل وصوله مقطوعاً به، وسيأتي تحقيق الحال فيه في محله<sup>(٢)</sup> .

هذا كله بناء على جعل الحكم المماثل، وكذا بناء على اعتبار المؤدى واقعاً فقط من دون جعل الحكم، فان القائل به يرى هذا الواقع المعترف شرعاً باعثاً فعلياً من قبله، وامتناع بعثين فعليين لا ينحصر فيما كان البعث بالانشاء بداعي البعث .

وأما جعل نفس اعتبار الواقع موجباً للانحلال نظراً الى صيرورة المجمل مفصلاً شرعاً .

فغير تام، لأن جعل الحكم المماثل أو اعتبار واقعية المؤدى تابع لمقدار دلالة الامارة، وليس مدلولها إلا وجوب الظهر واقعاً، لا وجوب ما علم وجوبه، أو اعتبار وجوب ما علم وجوبه إجمالاً .

كما أنها لا تدل بالمطابقة ولا بالالتزام على نفي وجوب غيرها حتى يكون دليل اعتبار الامارة حجة على نفي الواقع في الطرف الآخر .

(١) هكذا في الأصل لكن الصحيح: وجودها، لأن مرجع الضمير هو: الحجة.

(٢) في التعليقة: ١٢٨.

مع أنه لو كان الانحلال لهذه الجهة فلا محالة ينحصر الانحلال في قيام الامارة وما يشبهها من الوصول لا مطلقاً .

مع أن الامارة إذا كانت حجة على نفي الواقع في غيرها فلا حاجة إلى إجراء الأصل في الطرف الآخر لنفي الواقع، لكفاية الامارة في الاثبات والنفي معاً .

٣٦ - قوله (قدس سره): وأما بناء على أن قضية حجتيه واعتباره<sup>(١)</sup> ... الخ.

نظراً إلى أن مؤدى الطريق ليس على طبقه تكليف شرعي لينطبق عليه التكليف المعلوم بالاجمال.

لكنك قد عرفت أنه لا يحتمل الانطباق على الأول لتغاير الحكيم المزبورين وجوداً، دون الثاني لوحدة المنجز بالامارة والمعلوم بالاجمال، فلا مجال لدعوى الانطباق الحقيقي إلا على هذا الوجه، لا أنه مناف له.

٣٧ - قوله (قدس سره): إلا أن نهوض الحجة على ما ينطبق عليه<sup>(٢)</sup> ... الخ.

يمكن أن يقال: إن ملاك الجواب - بناء على هذا الشق - هو أن المنجز لا يتنجز، ومع وجود الحجة المنجزّة شرعاً - في طرف - لا أثر للعلم الاجمالي على أي تقدير؛ إذ أحد التقديرين كون الواقع في ضمن المؤدى، وهو متنجز بالحجة . فلا يبقى إلا احتمال الحكم في الطرف الآخر، وهو غير منجز للحكم عقلاً . وهذا أيضاً مبني على صلاحية الحجة الواقعية القائمة على التكليف بوجودها الواقعي الذي هو في معرض الوصول لتنجز التكليف عقلاً كما مر<sup>(٣)</sup> .

(٢ و١) كفاية الأصول: ٣٤٧.

(٣) في التعليقة: ٣٥.

فالعالم الاجمالي قد تعلق بما له تنجز واقعاً فلا يؤثر في تنجيزه .  
 فالمتأخر عن العلم الاجمالي هو الظفر بالمنجز لا نفس المنجز .  
 بل لو فرض مقارنة الحججة - الصالحة لتنجيز التكليف - للعلم الاجمالي  
 به - كما إذا كان هذا العلم الاجمالي أول زمان البلوغ، فان الحججة لا يعقل أن تكون  
 منجزة إلاّ فعلاً، فهما سببان صالحان للتنجيز فعلاً من دون تقدّم وتأخر - لأمكن  
 أن يجاب بأن الحججة الشرعية غير متقيدة بعدم كون موردها من أطراف العلم  
 الاجمالي، فتأثيرها شرعاً غير مقيد بعدم العلم الاجمالي .

بخلاف العلم الاجمالي، فإن تأثيره عقلاً متقيد بعدم ما يصلح للتنجيز .  
 فيختص التأثير في التنجيز بالحججة الشرعية، فالحججة الشرعية مانعة عن  
 تأثير العلم الاجمالي مطلقاً، سواء تقدمت عليه أو تأخرت عنه أو قارنته، فتدبر .  
 وأما ما في المتن من ابتناء الجواب على صرف تنجز الواقع إلى مورد  
 الحججة، لأن معنى الحججة تنجيز الواقع عند المصادفة للواقع، والاعذار عنه عند  
 عدمها :

فان كان مع الالتزام بكفاية الحججة الواقعية التي لو تفحص عنها لظفر  
 بها في تنجيز الواقع، فلا حاجة إلى دعوى الصرف ؛ إذ لا يعقل تأثير العلم  
 الاجمالي حتى يحتاج إلى صرف تنجز الواقع إلى مورد الحججة .  
 وإن لم يكن مبنياً على الالتزام المزبور، فلا وجه للصرف ؛ لأن الواقع:  
 إن لم يكن له منجز كما إذا لم يكن علم إجمالي، فلا معنى للصرف، بل هو  
 سالية بانتفاء الموضوع .

وإن كان له منجز سابقاً: فان كان الواقع في مورد الحججة، فلا معنى  
 لمنجزية الحججة عندوصوها، لأن المنجز بالسبب السابق لا يتنجز ثانياً .  
 وإن لم يكن الواقع في موردها فهو منجز بالعلم الإجمالي الغير المزاحم  
 بشيء في هذا الطرف، ولا معنى للاعذار عن الواقع المنجز .

نعم ما اخترنا من الوجه على هذا الشق مع ابتناؤه على صلاحية الحجة الواقعية للتنجيز حتى يكون أسبق تأثيراً من العلم الاجمالي لا يجري في الامارات المتعلقة بالموضوعات، فان البيئة لا توجب التنجيز إلا عند قيامها، وليست كالحجة على التكليف .

ولذا لا يجوز إجراء البراءة قبل الفحص في الشبهة الحكمية دون الشبهة الموضوعية .

بل هكذا الأمر بناء على جعل الحكم المائل الموجب لفعلية الواقع عرضاً، فانه لا تكليف فعلي على طبق حكم الموضوع الذي قامت عليه البيئة إلا عند قيامها .

ويمكن الجواب بوجهين:

احدهما: أن الحجة مطلقاً وإن لم تنجز الواقع بوجودها الواقعي الذي هو في معرض الوصول، ولكنه يوجب<sup>(١)</sup> تنجزه عند قيامها بترتيب الآثار السابقة فعلاً ولذا يحكم بنجاسة ملاقي ما قامت البيئة على نجاسته، مع فرض الملاقاة قبل قيام البيئة، فانه من حين قيامها يجب الحكم بنجاسته الملاقي من قبل .

وكذا إذا قامت الحجة على جزئية السورة للصلاة، فانه وان لم تنجزها قبل قيامها، لكن بعد قيامها يحكم ببطلان الصلوات السابقة الخالية عن السورة .

فالمنجز وإن كان متأخراً إلا أنه يقتضي ترتيب الآثار من قبل .

فالعلم الاجمالي وإن لم يكن له مزاحم في تنجيزه حال تحققه، لكنه تعلق بها يقتضي الحجة المتأخرة ترتيب الآثار السابقة، أو خلافها من قبل، فلا تأثير له واقعا وإن كان بزعم العالم اجمالا انه ينجز الآثار .

ثانيهما: أن العلم الاجمالي يتعلق بوجود ما لا يخرج عن الطرفين لا

(١) والصحيح: لكنها توجب.



بأحدهما المردد، فلا ينجز إلا بمقداره، وتنجزالخصوصية المرددة كتنجز كلتا الخصوصيتين به محال .

لكن حيث إن كلاً من الطرفين يحتمل أن يكون واقعاً طرف ذلك الوجوب الواحد المنجز بالعلم، فيحتمل فيه العقاب، وهو الحامل بالجبلّة والطبع على فعل كل من المحتملين، ففي كل طرف يحتمل الحكم المنجز، لا أنه منجز . وأما الحجة القائمة على وجوب الظهر بخصوصها، فهي منجزة للخاص بها هو خاص، فليس لها في تنجيز الخاص مزاحم في تأثيرها، فلا محالة تستقل الحجة بالتأثير في تنجيز الخاص بها هو خاص، سواء كان مقارناً للعلم الاجمالي أو متقدماً أو متأخراً<sup>(١)</sup>، كما لا فرق بين أن تكون هذه الحجة شرعية أو عقلية، كقاعدة الاشتغال .

ولا ريب في أن تنجيز الخاص بها هو خاص الذي لا مزاحم له يمنع عن تنجيز الوجوب الواحد المتعلق بها لا يخرج عن الطرفين، إذ ليس للواحد إلا تنجز واحد .

فلا يعقل بقاء العلم الاجمالي على تنجيزه الذي فرض أنه عند تعلقه به لا مانع عن تنجزه .

فيتبع ذات الخاص للخاص بها هو خاص في التنجز بمنجز لا مزاحم له .

وإذا دار الأمر بين منجزين: أحدهما يزاحم الآخر في تنجيزه - ولو بقاء

والآخر لا يزاحمه في تنجيزه ، ولو بقاء، لعدم تعلقه بالخاص حتى ينجزه، فلا محالة يكون التأثير للأول الذي لا مزاحم له بقاء .

ومنه يعلم أنه لا حاجة إلى دعوى عدم تقييد الحجة شرعاً بعدم كونها في

(١) هكذا في الأصل لكن الصحيح: كانت مقارنة للعلم الاجمالي أو متقدمة أو متأخرة، لأن الضائر راجعة الى الحجة.

طرف العلم الاجمالي، فانها لا تجدي إلا في المنجز الشرعي الذي يتصور فيه إطلاق وتقييد.

بل الوجه ما ذكرنا في الحجة القائمة على الحكم والموضوع، شرعية كانت أو عقلية، مقارنة كانت أو سابقة أو لاحقة .

نعم إذا كان مؤدى الأمانة كمتعلق العلم الاجمالي لا أثر لها إلا عند تقدمها عليه، كما إذا قامت البيئة على نجاسة أحد الأثناءين، فان تنجزها على مقدار تنجز العلم فلا تزامحه .

وعن بعض أجلة العصر<sup>(١)</sup> وجه آخر في مقام الانحلال لا بأس بذكره وبيان ما يتعلق به من وجوه الاشكال، قال دام بقاءه: إن العلم يعتبر في موضوع حكم العقل من حيث إنه طريق قاطع للعدر، لا من حيث إنه صفة خاصة، ولذا تقوم الامارات مقامه، وقد بينا الفرق بينها في مبحث حجية القطع، وعلى هذا لو قامت أسارة معتبرة<sup>(٢)</sup> على بعض الأطراف مفصلاً، فالمعلوم بصفة أنه معلوم وإن كان بعد مردداً، ولكن ما قام عليه الطريق المعتبر القاطع للعدر ليس مردداً، فما يكون ملاك حكم العقل بوجوب الامتثال مفصل، وما بقي على إجماله ليس ملاكاً لحكم العقل .

ويرد عليه: أولاً - أن قاطعية العلم للعدر ليس إلا بلحاظ كشفه التام، لا بلحاظ حيثية أخرى، وحيثية كشفه التام هي التي بها يكون العلم علماً، وإلا فسائر حيثياته من كونه عرضاً وكيفاً، وكونه كيفاً نفسانياً، وكونه كيفاً إدراكياً، وكونه إدراكياً غير جزمي أجنبية عن العلم المأخوذ في الموضوع، فلا يعقل إلغاء جهة كشفه التام، ولحاظ حيثية قاطعيته للعدر، كما فصلنا القول فيه في أوائل

(١) درر الفوائد: ٤٣٩.

(٢) في المصدر زيادة: أو طريق معتبر.

مباحث القطع<sup>(١)</sup>، فراجع .

وثانياً - هذا العلم الجزئي المتعلق بالمردد على ما يراه لا يتفاوت حاله من حيث لحاظه بما هو صفة خاصة وبما هو طريق قاطع للعدر، فان المتعلق لا يتقلب عما هو عليه بلحاظ بعض حيثيات ما تعلق به، فالمتعلق بلحاظ طريقيته أيضاً مردّد .

وثالثاً - أن الطريق القاطع للعدر على الفرض متعدد:

أحدهما - العلم من حيث طريقيته القاطعة للعدر .

والآخر الامارة المعتبرة .

فكُلِّي القاطع للعدر موجود بوجودين، فما وجه تقديم الامارة في التأثير مع

تقدم العلم في الوجود؟.

٣٨ - قوله (قدّس سره): ولولا ذلك لما كان يجدي القول<sup>(٢)</sup>... الخ .

بيانه: أنه لا بد من الالتزام بصرف تنجز الواقع إلى مورد الحجة، وإلا فالالتزام بالانطباق بناء على جعل الحكم المائل غير وجيه ؛ لأن الحكم المائل حكم مجعول بسبب حادث حقيقة، وإن كان مدلول الأمانة ثبوت الواقع من الأول، لكنه لا فعلية له إلا عند قيام الأمانة، فالحكم الفعلي الحادث بقيام الأمانة لا يمكن احتمال كونه الحكم الفعلي المعلوم بالاجمال من السابق .

فمناطق عدم الانطباق تأخر التكليف الفعلي الثابت بقيام الأمانة، وتقدم

التكليف الفعلي المعلوم بالاجمال .

ومناطق عدم الانطباق عندنا، كما عرفت<sup>(٣)</sup> مجرد التعدد في الوجود، وإن

(١) نهاية الدراية: ٣، التعليقة: ٢٠ .

(٢) كفاية الأصول: ٣٤٧ .

(٣) في التعليقة: ٣٥ حيث قال فعلى أي تقدير يكون الثابت بدليل اعتبار الأمانة غير الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال قطعاً...

كان التكليف الثابت بالأمانة من الاول .

ولا يخفى أن دعوى تأخر التكليف الفعلي لا محالة لأحد أمرين:

إما عدم كفاية وجود الحجة الواقعية في فعلية الحكم على طبق مدلولها من

الأول مع كونها بحيث لو تفحص عنها لظفر بها .

وإما كون الأمانة ملحوظة بنحو السببية والموضوعية، حيث إن التكليف

المرتب عليها على حد سائر التكاليف وموضوعاتها تكون فعليتها بفعلية

موضوعاتها .

والأول خلاف مبناه (قدس سره) كما تقدم<sup>(١)</sup> منه في قاعدة قبح العقاب

بلا بيان .

والثاني خلف في المقام؛ إذ الكلام في قيام الحجة على الحكم، وإلا فالأمانة

أجنبية عن إثبات الواقع المعلوم .

وتحقيق المقام: أن جعل الحكم المماثل:

إما بعنوان الموضوعية، وأن ما قامت عليه الأمانة ذا مصلحة مقتضية لجعل

الحكم على طبق مؤداها، فهو حكم آخر غير الحكم الواقعي، ومنبعث عن غرض

آخر غير الغرض المنبعث عنه الحكم الواقعي، فلا يجري فيه صرف فعلية

الواقع، ولا صرف تنجزه إلى موردها، لفرض تعدد الحكم حقيقة بتعدد الغرض .

وحيث إن العلم أسبق منها وجوداً فلا مجال لتأثير الحجة في فعلية الحكم

ولا في تنجزه .

(١) حيث قال وأما العقل، فإنه قد استقل بقبح العقوبة والمواخذة على مخالفة التكليف المجهول

بعد الفحص واليأس عن الظفر بها كان حجة عليه فإنه صريح في كفاية الحجة الواقعية على

التكليف إذا كانت في معرض الوصول بحيث لو فحص عنها المكلف لظفر بها، فلذا لو لم

يفحص عنها كان معاقباً على المخالفة عند المصادفة، وأما في صورة الخطأ وعدم المصادفة فيبيني

على صحة عقاب التجري عقلاً وعدمها.

فامتناع اجتناع الفعلين واستحالة تنجز المنجز لا يجدي في إسقاط  
المعلوم عن الفعلية، وسقوط العلم عن التنجيز .

وإما بعنوان الطريقية، وايصال الواقع بعنوان آخر، بحيث ينبعث هذا  
الحكم المائل عن ذلك الغرض الذي انبعث عنه الحكم الواقعي، ولذا يكون  
مقصوراً على صورة مصادفة الواقع .

فهناك إنشاءان بداعي جعل الداعي، أحدهما المتعلق بالواقع بعنوانه،  
والآخر بعنوان تصديق العادل مثلاً .

والفعلية بالحقيقة هو الواصل بالحقيقة، وهو الإنشاء الثاني، وتنسب  
الفعلية إلى الواقع بالعرض، حيث إنه بعنوان إيصال الواقع بإيصال ممانته .

فربما يتوهم صرف فعلية الواقع، وتنجزه بهذه الملاحظة، لكنه صرف  
بالعناية لا بالحقيقة، فلو كان معلوماً بالاجمال، فهو بالغ مرتبة الفعلية والتنجز  
بسبب العلم، فلا بد من إبداء المانع عن فعليته وتنجزه بقيام ما يوجب فعلية  
الحكم المائل وتنجزه .

وما ذكرناه<sup>(١)</sup> في صرف تنجز الواقع من حيث تعلق الأمانة بالواقع  
الخاص الموجبة لتنجز الخاص إنما يجدي إذا كانت موجبة لفعلية الخاص وتنجزه،  
لا في فعلية<sup>(٢)</sup> حكم آخر وتنجزه .

٣٩ - قوله (قدّس سره): وإلا فالانحلال إلى العلم بما في  
الموارد<sup>(٣)</sup>... الخ .

والكاشف عنه أن إخراج ما يساوي مقدار المعلوم بالاجمال - عن

(١) في التعليقة: ٣٧.

(٢) هكذا في الأصل، لكن الصحيح: لا لفعلية.

(٣) كفاية الأصول: ٣٤٧.

المحتملات التي لا طريق عليها - لا يوجب زوال العلم الاجمالي، فهو كاشف عن خروجها عن أطراف الشبهة .

كما أن إخراج ذلك المقدار عن مؤديات الطرق والأصول العملية المثبتة للتكاليف يوجب زوال العلم الاجمالي في الباقي .  
فان قلت: الطرق الغير المعتبرة:

إن كانت داخلية في اطراف العلم حقيقة لزم من الاحتياط فيها الالتزام به فيها لا نص فيه ؛ لعدم القول بالفصل بين ما لا نص فيه، وما فيه نص غير معتبر من حيث البراءة والاحتياط .

وإن كانت خارجة عن أطراف العلم، فالخصم حينئذ مستظهر للقطع بثبوت الواقعيات إجمالاً في جميع الروايات الضعيفة والشهيرات والإجماعات المنقولة، وسائر الامارات الغير المعتبرة، وباقي المشتبهات التي لا طريق عليها أصلاً .

قلت:لنا الالتزام بالشق الأول، ولا يلزم من الاحتياط في بعض المشتبهات بسبب العلم الإجمالي الاحتياط في غيرها الذي لا يكون من أطراف العلم، فان عدم القول بالفصل إنما هو في المشتبهات بما هي مشتبهات، لا بين ما فيه ملاك الاحتياط، وما ليس فيه ذلك الملاك .

ولنا الالتزام بالشق الثاني، لكننا نقول: بعد إخراج الأمارات الغير المعتبرة الموافقة للامارات المعتبرة، والأصول العملية، وإخراج الأمارات المعارضة بالامارات المعتبرة لا بأس بدعوى عدم العلم الاجمالي في سائر الامارات الغير المعتبرة والمشتبهات خصوصاً بعد إخراج بعض الشهيرات الجابرة للأخبار الضعيفة، فان مثل هذا الخبر الضعيف والشهرة التي لا دليل على اعتبارها خارج أيضاً .

وكذا بعض الاجماع المنقولة المعتضد بعضها ببعض الموجب للقطع أو

الاطمئنان بالتكليف، أو بوجود مدرك صحيح له، فانه بعد إخراج هذه الجملة ليست دعوى عدم العلم الاجمالي مجازفة . هذا بعض الكلام في ما يناسب المقام من انحلال العلم الاجمالي .

والتحقيق: أن مثل هذا العلم الاجمالي بالأحكام هو في نفسه قاصر عن تنجيز الواقعيات، لما مرَّ في مباحث الانسداد من عدم تعلقه بأحكام فعلية بعثية أو زجرية، بل بأحكام كلية بنحو القضايا الحقيقية المنوطة فعليتها بفعلية موضوعاتها عند الابتلاء بها، لوضوح تدرجية الابتلاء .

فالمناط عندنا تدرجية الفعلية بتدرجية الابتلاء بها، لا تدرجية الاستنباط، كما يراه<sup>(١)</sup> شيخنا الأستاذ (قدّس سره) فراجع ما حررناه<sup>(٢)</sup> في أوائل مقدمات الانسداد، والله أعلم بالسداد.

٤٠ - قوله (قدّس سره): وفيه أولاً انه لا وجه للاستدلال<sup>(٣)</sup> ... الخ .

تحقيق المقام: أن مسألة الحظر والاباحة، ومسألة البراءة والاحتياط مختلفتان موضوعاً وملاكاً وأثراً، لا محمولاً، فلا وجه للاستدلال باحدهما على الأخرى.

أما اختلافهما موضوعاً؛ فلأن الموضوع في الأولى هو الفعل في حدّ ذاته مع قطع النظر عن ورود الحكم الشرعي فيه، والموضوع في الثانية هو الفعل المشكوك حليته وحرمته شرعاً مع ثبوت اصل الحكم فيه. واما اختلافهما ملاكاً فلأن الملاك في المسئلة الثانية قبح العقاب بلا بيان

(١) كما هو صريح كلامه قده في المقدمة الرابعة من مبحث الانسداد. كفاية الأصول: ٣١٤.

(٢) حيث قال - بعد بيان مراد المصنف قده بقوله واما الكلام فيه خصوصاً - بل يمكن أن يقال

الخ، نهاية الدراية: ٣، التعليقة: ١٣٢.

(٣) كفاية الأصول: ٣٤٨.

للبراءة، ولزوم دفع الضرر المحتمل للاحتياط.

فملاك البراءة عدم تنجز التكليف بعدم وصوله، وملاك الاحتياط تنجز التكليف باحتياله.

بخلاف المسألة الأولى، فإن التكليف فيه مفروض العدم لا موقع لتنجزه باحتياله، ولا لعدمه بعدم وصوله.

بل ملاك الحظر عقلاً أن العبد من حيث إنه مملوك لا بد من أن يكون سدوره ووروده عن إذن مالكه، ففعل ما لم يأذن به مالكه إذناً مالكيّاً خروج عن زي الرقية، فيكون قبيحاً مذموماً عليه عقلاً.

وملاك الاباحة: أن الفعل حيث لم يمنع عنه المولى، لا من حيث الشارعية، ولا من حيث المالكية، فلا يكون خروجاً عن زي العبودية، لا من حيث إن التكليف غير واصل، بل من حيث عدم التكليف وعدم المنع المالكي على الفرض.

وأما اختلافها أثراً، فلأن الحظر في المسألة الأولى من حيث كونه خروجاً عن زي الرقية، لعدم الاذن المالكي، فهو معاقب عليه على أي حال. بخلاف الاحتياط في المسألة الثانية، فإنه من حيث تنجز الواقع باحتياله فيدور مدار مصادفة الاحتمال للواقع.

وأما عدم اختلافها محمولاً، فإن المحمول في المسألة الأولى، وإن عبر عنه بعنوان الحظر والاباحة، إلا أن المراد منها عدم التبعة والخرج عقلاً، أو التبعة والخرج عقلاً، لأن الاباحة التكليفية والحظر التكليفي من العقل بما هي قوة عاقلة شأنها التعقل غير معقولة، ومن الشارع مفروض العدم؛ لأن الموضوع هو الفعل في حد ذاته، مع قطع النظر عن ورود الشرع فيه، ففرض استقلال العقل باباحته شرعاً أو بحرمة شرعاً خلف بين.

والمحمول في المسألة الثانية استحقاق العقوبة على مخالفة التكليف



المحتمل وعدمه، فلا فرق بينها محمولاً بالاضافة الى البراءة والاحتياط العقليين .  
ومنه تبين أن دعوى<sup>(١)</sup> اختلافهما محمولاً: تارة - من حيث إن الاباحة  
في المسألة الأولى واقعية، وفي الثانية ظاهرية . وأخرى - من حيث إن المحمول  
في الأولى هو الحكم اباحة أو حظراً، وفي الثانية نفي المواخذة حتى في الأدلة  
النقلية .

مدفوعة بأن فرض سنخ مقولة الحكم في المسألة الأولى خلف تارة، و  
خلاف الواقع أخرى . كما عرفت .

مع أن إرجاع المحمول في الثانية إلى نفي المواخذة في الأدلة النقلية جميعاً  
خلاف التحقيق، بل التحقيق في الفرق ما عرفت .

وبعد افتراق المسألتين موضوعاً وملاكاً وثمره، فكيف يصح الاستدلال

باحداها على الأخرى ؟

نعم يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال: إن الحرمة الواقعية المحتملة هنا  
وإن لم تنتجز، لعدم وصولها، والعقاب على التكليف الغير الواصل قبيح عقلاً،  
لكنه حيث إنه فعل لم يأذن به المولى، ولا بد من كون صدور العبد ووروده عن  
إذن سيده، فهو خروج عن زي الرقية ورسم العبودية، فيعاقب عليه من هذه  
الحيثية، وهي حثية ملازمة عقلاً لهذه المسألة دائماً .

ومنه يظهر أنه يمكن الاستدلال بالحظر في تلك المسألة على الاحتياط  
في هذه المسألة، لتلازم الحثيتين، دون الاستدلال بالاباحة هناك على البراءة هنا،  
فان عدم الحرج على الفعل الذي فرض فيه عدم المنع شرعاً ومالكياً لا يلزم  
عدم الحرج في الفعل المحتمل لورود المنع عنه شرعاً .

كما أنه يظهر أن جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان هنا وعدم جريانها

(١) لم نجد هذا المدعى فيما بأيدينا من كتب الأصول.

في تلك المسألة لا يوجب عدم الاحتياط هنا، فان القاعدة وإن جرت هنا، ولم تجر هناك لفرض عدم التكليف، فلا موقع للبيان وعدمه، إلا أن ملاك الحظر وهو عدم الاذن موجود هنا، فالعقاب وإن كان لا يصح على الواقع المحتمل، لكنه يصح على الفعل من حيث إنه لم يأذن به المالك .

فالجواب الأول والأخير المذكوران في المتن مورد المناقشة .

والتحقيق في الجواب يتوقف على بيان مقدمة، وهي بيان الفرق بين المنع والاباحة الشرعيين، والاباحة والمنع المالكين، وهو أن المنع:

تارة - ينشأ عن مفسدة في الفعل تبعث الشارع - بها هو مراعاة لمصالح عباده وحفظهم عن الوقوع في المفسد - على الزجر والردع عما فيه المفسدة، وهذا هو المنع الشرعي، لصدوره من الشارع بها هو شارع .

وفي قبالة الاباحة الشرعية الناشئة عن لا اقتضائية الموضوع . وخلوه عن المفسدة والمصلحة، فان سنة الله تعالى ورحمته مقتضية للترخيص في مثله، لئلا يكون العبد في ضيق منه .

وأخرى لا ينشأ عن مفسدة إما لفرض خلوه عنها، أو لفرض عدم تأثيرها فعلاً في الزجر، كما في ما قبل تشريع الشرائع والاحكام وفي بدو الاسلام . بل من حيث إنه مالك للعبد، وناصيته بيده يمنعه عن كل فعل إلى أن يقع موقع حكم من الاحكام، حتى يكون صدوره ووروده عن رأي مولاه، فهذا منع مالكي لا شرعي .

وفي قبالة الاباحة المالكية، وهو الترخيص من قبل المالك لئلا يكون في ضيق منه إلى أن يقع الفعل موقع حكم من الأحكام .

فنقول: حيث إن الشارع كل تكاليفه منبعثة عن المصالح والمفاسد، لانحصار أغراضه المولوية فيها، فليس له إلا زجر شرعي أو ترخيص كذلك، فمنعه وترخيصه لا ينبعثان إلا عما ذكر، ولا محالة إذا فرض خلوه الفعل عن

الحكم بقول مطلق - أعني الحكم الذي قام بصدد تبليغه وإن كان لا يخلو موضوع من الموضوعات من حكم واقعي وحياً أو إلهاماً، - فليس الفعل منافياً لغرض المولى بما هو شارع فليس فعله خروجاً عن زي الرقية .

ومنه تبين أن الأصل فيه هو الاباحة، لا المحظر، فان عدم الاذن المفروض في الموضوع لا يؤثر عقلاً في المنع العقلي إلا باعتبار كون الفعل معه خروجاً عن زي الرقية، وحيث إنه فرض فيه عدم المنع شرعاً، فلا يكون خروجاً عن زي الرقية، إذ فعل ما لا ينافي غرض المولى بوجه من الوجوه بل كان وجوده وعدمه على حد سواء لا يكون خروجاً عن زي الرقية .

بل منه يظهر أن الأمر بالاضافة إلى سائر الموالى كذلك، فان العبد إنها يجب أن يكون صدوره ووروده عن رأي المولى، لئلا يقع فيما ينافي غرض المولى، فاذا فرض عدم الغرض المولوي بفرض عدم التكليف فلا محالة لا يكون الفعل خروجاً عن زي الرقية .

هذا كله مضافاً إلى أن الحاجة إلى الترخيص المالكى، أو كفاية عدم المنع المالكى إنها هو في مورد عدم إعمال حيثية الشارعية منعاً وترخيماً، فان ترقب الترخيص المالكى والمنع المالكى إنها هو في ذلك المورد .

وعليه، فالحظر عقلاً في ما لا ترخيص مالكي فيه إنها هو في الفعل المفروض عدم إعمال حيثية الشارعية فيه، كما في تلك المسألة، لا مع فرض إعمالها منعاً أو ترخيماً، فالحيثيتان متقابلتان لا متلازمتان . وبقية الكلام في محله .

٤١ - قوله (قدس سره): وما قيل من أن الاقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه<sup>(١)</sup>... الخ .

تارة - يستدل به للاحتياط فيما نحن فيه كما هو الظاهر من العبارة. وقد

(١) كفاية الأصول: ٣٤٨.

تقدم<sup>(١)</sup> أيضاً في ذيل قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فالاستدلال به وجيه .  
وجوابه ما في الكتاب، وقد قدمنا ما عندنا<sup>(٢)</sup> .

وأخرى يستدل به للقول بالخطر في مسألة الحظر والاباحة، كما نسب إلى  
الشيخين رحمهما الله وغيرهما على ما في رسائل<sup>(٣)</sup> شيخنا العلامة الانصاري  
(قدّس سره)، فهو غير صحيح لأن المفسدة: إن كانت بالغة مرتبة التأثير في  
الحرمة، ففرضها في تلك المسألة خلف؛ لأن الكلام في إباحة الشيء وحظره عقلاً  
مع فرض خلوه عن الحكم الشرعي .

وإن لم تكن بالغة حد التأثير فهي غير بالغة حد الغرض المولوي حتى  
يكون الاقدام عليه من هذه الحيثية منافياً لغرض المولى، ليكون خروجاً عن  
زي الرقية .

وأما أن أصل الاقدام بلا إذن من المولى خروج عن زي الرقية، فهو  
وجه آخر، وقد قدمنا جوابه<sup>(٤)</sup> .

ومما ذكرنا تبين أنه لا وجه للترديد في المفسدة بين العقوبة الأخروية،  
وغيرها في مقام الاستدلال لمسألة الحظر والاباحة، إذ لا حكم من الشارع على  
الفرض ليكون هناك عقوبة على مخالفته، بل العقوبة على الحظر مما يحكم به  
العقل من باب ترتبها على فعل ما يحتمل فيه المفسدة .

(١) كفاية الأصول: ٣٤٤.

(٢) في التعليقة: ٣٠.

(٣) فرائد الأصول المحشى: ٣٣/٢.

(٤) في التعليقة المتقدمة حيث قال قد نعم يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال إن الحرمة الواقعية  
المحتملة وإن لم تنتجز لعدم وصولها إلى أن قال لكنه حيث إنه فعل لم يأذن به المولى الخ.

تنبيهات البراءة



## [التنبيه الأول]

٤٢ - قوله (قدّس سره): فإصالة عدم التذكية تدرجها فيما لم يذكّر<sup>(١)</sup>... الخ .

وأما أصالة عدم كونها ميتة فمدفوعة:

إما بما في المتن من أن ما عدا المذكي، وإن لم تكن ميتة - لكونها عبارة عما مات حتف أنفه - إلّا أنها مثلها حكماً شرعاً، فمجرد عدم كونه ميتة لا ينفي الحرمة والنجاسة، ليعارض ما يوجب الحرمة والنجاسة.

وإما بما عن غير واحد من أن المراد بالميتة شرعاً كل ما لم يذكّر شرعاً، سواء مات حتف أنفه، أو زهق روحه بغير الذبح الخاص، ولا أصل في مثلها. وظاهر بعض الأخبار المتضمنة للمقابلة بين المذكي والميتة وإن كان ذلك.

إلّا أن ظاهر قوله تعالى: ﴿حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية﴾ إلى قوله تعالى: ﴿إلّا ما ذكيتم﴾<sup>(٢)</sup> هو إرادة الميتة بموت حتف الأنف، لا مطلق غير المذكي، وإلّا لما صح إفرادها بالذكر عن سائر أفرادها.

ثم إن تحقيق القول في جريان أصالة عدم التذكية في نفسها يقتضي بسطاً في الكلام، ومختصر القول فيها: أن المذكي وما يقابله شرعاً، إما متقابلان بتقابل التضاد، أو بتقابل العدم والملكية، أو بتقابل السلب والايجاب، إما بنحو العدم

(١) كفاية الأصول: ٣٤٩.

(٢) المائدة: ٣.

المحمولي، أو بنحو عدم الرابط .

فإن كانا متقابلين بتقابل التضاد، نظراً إلى أن التذكية زهاق الروح بوجه خاص، ومقابلها زهاق الروح بوجه آخر، فالأصل فيها على حد سواء .  
وربما يتوهم لزوم التضاد، نظراً إلى أن الحرمة لا تنبعث إلا عن مفسدة وجودية قائمة بخصوصية وجودية، وكذا النجاسة ليست إلا لوجود ما يوجب تنفر الطبع، فأصالة عدم التذكية معارضة بأصالة عدم ثبوت تلك الخصوصية المقتضية للحرمة والنجاسة .

إلا أن الوجه المزبور - المقتضي لتقابل التضاد - مدفوع، بأنه من الممكن أن يكون زهاق الروح في حد ذاته موجباً للحرمة والنجاسة، والخصوصيات الثبوتية من فري الأوداج والتسمية والاستقبال مانعة عن تأثيره في الحرمة والنجاسة .

فلا موجب لفرض خصوصية ثبوتية مقتضية للحرمة والنجاسة ما عدا زهاق الروح المحرز بالوجدان .

وإن كانا متقابلين بتقابل العدم والملكة - بأن كان موضوع الحلية والظاهرة ما كان مذكى، وموضوع الحرمة والنجاسة ما كان غير مذكى، - فلا محالة لا مجرى لأصالة عدم التذكية بهذا المعنى؛ إذ الموضوع - للمذكى وغير مذكى - ما زهق روحه، وإلا فالحي من الحيوان لا مذكى ولا غير مذكى .

ولم يعلم أن ما زهق روحه كان غير مذكى، كما لم يعلم أنه كان مذكى .  
وعدم كونه مذكى بنحو السلب المقابل للإيجاب، وإن كان يصدق في حال الحياة -، بدهاءة عدم خلو كل شيء عن أحد طرفي السلب والإيجاب، بل يصدق بنحو السالبة بانتفاء الموضوع قبل حياته أيضاً - إلا أنه على الفرض ليس موضوعاً للحكم، وإن لزم من عدم كونه مذكى إلى أن زهق روحه كونه غير مذكى، إلا أنه لازم غير شرعي، فلا يشبث بالأصل .



وإن كانا متقابلين بتقابل السلب والايجاب بمعنى أن عدم التذكية وإن كان عدم<sup>(١)</sup> ما شأنه أن يكون مذكى وهو ما زهق روحه .  
لكنه لم يؤخذ العدم هكذا موضوعاً للحكم، بل أخذ ما يصدق حال الحياة، وهو ما ليس بمذكى .

وذلك كما أن عدم البصر، تارة - يؤخذ بنحو عدم ما من شأنه أن يكون بصيراً فيساق العمى، فلا يصدق إلا على الحيوان . وأخرى - يؤخذ بنحو السلب المقابل للايجاب، فيقال : الجدار ليس ببصير، كما أنه ليس بأعمى .  
فاذا سلب المذكى عن الحيوان في حال حياته، فقد صدق السلب المقابل للايجاب وإن لم يصدق العدم المضاف إلى ما من شأنه أن يكون مذكى .  
فاذا أخذ العدم بنحو السلب المقابل للايجاب، فتارة - يؤخذ بنحو العدم المحمولى . وأخرى - بنحو عدم الرابط .

فالأول على أنحاء: إمّا بنحو عدم العنوان، ولو بعدم معنونه، أو بنحو عدم المبدأ، ولو بعدم موضوعه، أو بنحو عدم الاضافة والانتساب، ولو بعدم طريقتها، فيكون حينئذ موضوع الحكم مركباً من أمر وجودي، وهو زهاق الروح، وأمر عدمي كعدم العنوان أو عدم المبدأ أو عدم الانتساب.

فيصح إحراز العدم على أحد الوجوه الثلاثة بالأصل، ومع إحراز زهاق الروح وجداناً يحكم بالحرمة والنجاسة.

والثاني - بأن يكون الموضوع ما إذا لم يكن مازهق روحه مذكى .  
والفرق بينه وبين العدم والملكية، أن الموضوع هناك ما كان غير مذكى

(١) في العبارة مسأحة لأن عدم التذكية ليس عدم ما زهق روحه بل هو العدم فيه باعتبار كونه قابلاً للتذكية فكان ينبغي أن يقال وإن كان هو العدم فيها سانه أن يكون مذكى وكذلك قوله قد كما أن عدم البصر تارة يؤخذ بنحو عدم ما من شأنه أن يكون بصيراً فإن عدم البصر ليس عدم ما يكون قابلاً للبصر بل هو العدم الملحوظ فيها من شأنه أن يكون بصيراً وواجداً للملكة.

بنحو ربط السلب، والموضوع هنا ما لم يكن ما زهق روحه مذكى، بنحو سلب الربط عن موضوع مفروض الثبوت.

فمرجع العدم والملكة إلى موجبة معدولة المحمول، ومرجع سلب الربط إلى السالبة المحصلة، ولكن بانتفاء المحمول، لا ولو كانت بانتفاء الموضوع. وحيث إن السلب حينئذ بعنوان سلب الربط عما زهق روحه، فلا يجرى لأصالة عدم التذكية؛ إذ لا علم بعدم كون ما زهق روحه في فرض ثبوته مذكى. ولا يخفى عليك أن عدم التذكية وسلبها عما زهق روحه ليس مساوفاً للعدم الناعتي في قبال الوجود الرابطي. لا بمعناه المقابل للوجود النفسى، ولا بمعناه المقابل للوجود المحمولي.

بيانه: أن الوجود الرابطي له إطلاقان:

أحدهما - في مقابل الوجود النفسى، كالعرض في قبال الجوهر، فإن كليهما موجود في نفسه، إلا أن وجود العرض لكونه سنخ وجود حلولي في الموضوع، فوجوده في نفسه وجوده لموضوعه، ووجود الجوهر حيث إنه وجود غير حال في الموضوع فهو موجود في نفسه لنفسه، أي لا لغيره.

ومنه علم أن التعبير<sup>(١)</sup> عن هذا المعنى - بأن وجود العرض في نفسه ولنفسه وجوده في موضوعه ولموضوعه ليس على ما ينبغي، فإن معنى وجوده في نفسه في قبال لا في نفسه وهو الكون الرابطي الموجود في الهليات المركبة الإيجابية.

(١) كما عن المحقق الثاني قده: قال في مبحث العام والخاص وجود العرض بنفسه ولنفسه عين وجوده لمحله وبمحله. فوائد الأصول: ٥٣٢/١.

وفي مبحث الاستصحاب وجود العرض لنفسه وبنفسه عين وجوده لغيره وبغيره. فوائد الأصول: ٥٠٤/٤.

والعبارة المنقولة في المتن كما ترى غير موافقة لما في التقرير في جميع الالفاظ فلعله اخذ العبارة من بعض تلامذة المحقق الثاني قده فكانت كما في المتن.

وأما وجوده لنفسه فهو مناف للمقابلة مع الجوهر، فان المفروض أنه موجود حلولي في الموضوع، فكون العرض في الموضوع، وكونه لموضوعه بمعنى واحد، فكونه في نفسه مع كونه لنفسه غير متلائمين؛ إذ ليس معنى نفسيته إلا أن الوجود مضاف إلى ماهية هو كونها، في قبال ثبوت شيء لشيء.

وبالجملة: الناعية والرابطة لهذا الوجود باعتبار أن سنخ وجوده حلولي في الموضوع.

والعدم لا شيء، حتى يكون له حلول في شيء، كي يصح توصيفه حقيقة بالناعية والرابطة، وتوصيف عدم البياض بالناعية من باب التشبيه للعدم بالوجود، كما يقال: عدم العلة علة لعدم المعلول، مع أنه لا تأثير ولا تأثر في الأعدام.

فماهية البياض حيث إنها ماهية إذا وجدت خارجاً وجدت في الموضوع صح أن يقال: إن عدمه عدم أمر ناعتي، كما أن الجوهرية والعرضية للماهيات بلحاظ أنها إذا وجدت خارجاً وجدت في الموضوع أو لا في الموضوع .

ثانيهما - في مقابل الوجود المحمولي، وهو الوجود لا في نفسه، في قبال الوجود المضاف إلى ما يصح حمله عليه، وهو مفاد ثبوت شيء لشيء، فانه ثبوت متوسط، شأنه محض الربط، ولذا اصطلح المتأخرون من المحققين على تسميته بالوجود الرابط، ليمتاز عن الوجود الرابطي المتقدم ذكره . ومورد الوجود الرابط خصوص مفاد الهلية المركبة الايجابية دون الهلية البسيطة، والسالية المركبة .

إذ في الهلية البسيطة إما يكون القضية ثبوت الشيء، أو عدمه، حيث لا ثبوت للثبوت، ولا ثبوت للعدم ولا عدم للثبوت، إذ المائل لا يقبل المائل، والمقابل لا يقبل المقابل، فمفاد قولنا: زيد موجود، وزيد معدوم، وزيد ليس موجود، ليس إلا الحكاية عن الوجود في الأول، وعن العدم في الاخيرين .

والوجود الرابط بالمعنى المزبور غير النسبة الحكمية الموجودة في جميع العقود والقضايا، فان مفاد الوجود الرابط ثبوت شيء لشيء، ومفاد النسبة الاليجادية الحكمية كون هذا ذاك، فيتصادقان أحياناً في الهلية المركبة الاليجابية. وأما في الهلية البسيطة الإلجائية، ناهوية الخارجية وإن كان مطابق مفهوم الموضوع ومفهوم المحمول - فيصح أن يقال: هذا ذاك في الوجود، كما هو شأن الحمل الشايح إلا أنه ليس هناك في الواقع ثبوت شيء لشيء، بل ما في الواقع نفس ثبوت الشيء.

وحيث إن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له دون الثابت، فيكون الوجود الرابط متحققاً في (زيد بصير وزيد أعمى)، مع أن العمى عدم البصر فيما من شأنه أن يكون بصيراً، فيوجد الوجود الرابط في مورد الوجود الرابطي بالمعنى الاول وفي غيره.

وحيث إن المحمول في مثل (زيد أعمى) أو (الانسان ممكن) عدمي كان من الموجبة المعدولة المحمول، ويكون مفاد النسبة ربط السلب، فان السلب في مثله جزء المحمول .

وأما في السالبة المحصلة المركبة، كزيد ليس بقائم، فكالمال وجود رابط، كذلك لا عدم رابط، بل عدم الرابط، فان التحقيق على ما عليه قدماء الفلاسفة والمحققون من المتأخرين أنه ليس العدم رابطاً، وليست النسبة على قسمين ثبوتية وسلبية، فان حقيقة النسبة المتحققة في جميع القضايا ليست، إلا كون هذا ذاك، ومطابقها هوية واحدة هي وجود الموضوع والمحمول، وما به اتحادهما، لا بما هو وجود كل منهما في نفسه .

فهذا الاتحاد الجزئي المتصور، تارة - يدعن العقل بثبوت، فالقضية موجبة . وأخرى - يدعن العقل بانتفائه، فتكون القضية سالبة، لا أنه بحسب الواقع شيء رابط هو عين الانتفاء والليسية، فان العدم على أي حال لا شيء، فلا معنى

لصيورته ما به اتحاد الموضوع والمحمول، وما به ارتباطهما، بل الاتحاد المتصور والربط المعقول بينها يحكم بسلبه وبانتفائه .

فلذا قلنا: بأن مرجع السالبة المحصلة المركبة إلى سلب ربط شيء بشيء لا إلى عدم رابط بين شيئين .

فظهر مما ذكرنا الفرق بين الوجود الرباطي والوجود الرباط، وبين الوجود الرباط والنسبة الحكمية . كما تبين أنه لا عدم ناعتي رباطي، ولا عدم رابط، ولانسبة سلبية، بل ليس إلا سلب الربط وانتفاء النسبة .

وقد ذكرنا في مبحث المشتق من الجزء الأول<sup>(١)</sup> من الحاشية: أن ورود السلب - على الربط والنسبة - لا يوجب انقلاب المعنى الحر في إسمياً .

اذ كما أن ملاحظة الموضوع مطابقاً لمفهوم المحمول ليس ملاحظة مطابقة الموضوع للمحمول، كذلك ليس ملاحظة عدم كون الموضوع مطابقاً لمفهوم المحمول ملاحظة عدم مطابقته، حتى تكون المطابقة المضاف إليها عدم معنى إسمياً . فراجع .

ومما ذكرنا يندفع التفصيل الذي بنى عليه بعض<sup>(٢)</sup> أعلام العصر في أمثال المقام .

ومختصر هذا التفصيل: أن موضوع الحكم تارة - يكون مركباً من العرض ومحلّه . وأخرى - من عرضين لمحل واحد أو لمحلّين، والعرض وجوده وعدمه ناعتي لمحلّه، ولا يعقل أن يكون وجوده أو عدمه ناعتيّاً لعرض آخر، فان الناعتيّة شأن العرض بالنسبة إلى موضوعه دون غيره، سواء كان عرضاً أو جوهرّاً .

(١) نهاية الدراية: ١، التعليقة: ١١٧.

(٢) هو المحقق الثاني قده. فوائد الأصول: ٥٣٢/١. أجود التقريرات: ٤٢٤/٢.

فان كان الموضوع من قبيل الأول، فلا يجدي في ترتب الأثر إلا الوجود الرابطي الناعتي أو للعدم الرابطي الناعتي فلا يجدي استصحاب العدم الازلي فانه عدم محمولي، ولا يثبت بجره إلى حال وجود الموضوع عدمه الناعتي إلا بناء على الأصل المثبت.

وإن كان من قبيل الثاني فليس له إلا وجود محمولي، أو عدم محمولي فيجدي استصحاب عدمه الأزلي المحمولي إلى حال وجود محله المحرز بالوجدان في ترتيب الأثر.

وعليه فمثل القرشية بالنسبة إلى محلها - وهي المرأة - كالعرض بالنسبة إلى موضوعه، وجودها وجود رابطي ناعتي، وعدمها - المحكوم بما يقابل حكم القرشية - عدم ناعتي، فلا يمكن إثبات هذا العدم الناعتي باستصحاب عدم الانتساب الازلي الذي هو عدم محمولي .

وأما التذكية، فهي وإن كانت بالنسبة إلى محلها وهو الحيوان أيضاً ناعتيًا<sup>(١)</sup>، إلا أنه<sup>(٢)</sup> بالاضافة إلى الجزء الآخر وهو زهاق الروح ليس ناعتيًا<sup>(٣)</sup> إذ ليس عرض ناعتيًا لعرض آخر، فيمكن استصحاب عدم التذكية المتحقق حال حياة الحيوان إلى حال زهاق الروح المحرز بالوجدان، ولا يلزم إثبات كونه غير مذكى في حال زهاق الروح بنحو الناعتيية والرابطية لزهاق الروح، فانه بلا موجب، هذا ملخص التفصيل المزبور .

وفيه مواقع للنظر:

أما أولاً: فان العرض وإن كان وجوده ناعتيًا، لكنه يساوق الرابطي المقابل للنفسي، لا الرابط المقابل للوجود المحمولي، بل العرض والجوهر كلاهما

(١) الصحيح: ناعتيّة.

(٢) الصحيح: أنها.

(٣) الصحيح: ليست ناعتيّة.

من أقسام الوجود المحمولى المقابل للرباط، فالرابطي ليس مفاد كان الناقصة بل قابل لأن يلاحظ بنفسه وأن يرد عليه الرباط وما هو مفاد كان الناقصة هو الوجود الرباط وما هو مفاد كان التامة هو الوجود المحمولى .

وأما ثانياً: فلأنّ الناعتيّة للموضوع من شئون حلول العرض في الموضوع، وحلوله من لوازم وجوده، لا من لوازم ماهيته، فعدم العرض ليس ناعتيّاً لموضوعه، إذ لا حلول للعدم في شيء، فانه لا شيء، وهو من واضحات الفن كسابقه.

وأما ثالثاً: فلأنّ فرض عدم المحمولى لشيء يستدعي فرض الوجود المحمولى له، فان عدم بديل الوجود، ففرض عدم المحمولى للعرض فرض الوجود المحمولى له.

وأما رابعاً: فلأنّ عدم كون العَرَض نعتاً لِعَرَضٍ آخر لا يوجب حصر وجوده في المحمولى، وإنما يوجب عدم قيام العرض بالعرض، وعدم قيام الجوهر به وبالجوهر، لما عرفت من أن الناعتيّة ليست في قبال المحمولى، حتى إذا استحالت الناعتيّة وجبت المحمولية، بل المحمولى في قبال الوجود الرباط .

ومن الواضح عند أهله أن مفاد القضية اهلوية المركبة الإيجابية هو الوجود الرباط، سواء كان طرفاه جوهرين أو عَرَضَيْن أو جوهر وعرض، والآثار المترتبة على مفاد كان الناقصة وكان التامة تدور مدار الوجود الرباط والمحمولى، لا مدار الوجود الناعتي والنفسي.

وأما خامساً: فلأنّ العَرَض وإن أخذ وجوده بنحو الناعتيّة المقابلة للمحمولى عند هذا المَفْصَل، إلا أن العدم الذي هو نقيض الوجود الرباط أو الرابطي رفعه، وليس العدم لا رابطياً ولا رابطاً، فغاية ما يحتاج إليه في نفي القرشية الملحوظة بنحو الرباط هو نفيها ورفعها ولو برفع موضوعها .

وأما ما في بعض كلمات المفصل<sup>(١)</sup> من أن العرض وإن كان قابلاً للملاحظة بنحو الوجود المحمولي، إلا أنه إذا تركب الموضوع منه ومن محله فلا بد من ملاحظته بنحو الناعتية لموضوعه ومحله، لأن المحل إما أن يلاحظ مطلقاً بالاضافة إلى العرض الذي هو جزء الموضوع أو مقيداً به أو بوضده، حيث لا يعقل الايهال في الواقعيات، والأول والأخير محال، للزوم الخلف والتناقض، فلا بد من الوسط وهو أخذه مقيداً به، وهو معنى الناعتية، ومفاد كان الناقصة .

فمندفع بأن التقييد به لازم الجزئية، وتركب الموضوع منها، وترتب أثر واحد على المركب، وهذا أعم مما أفيد؛ إذ من الممكن تركيب الموضوع للأثر من المحل وهو الجسم ومن بياضه، وبمجرد إضافة وجود البياض إلى الجسم لا يخرج عن المحمولية، ولا يدرجه في الرابط الذي هو مفاد كان الناقصة، مثلاً تركيب الموضوع من المرأة ومن انتسابها إلى قريش يلزمه عدم إطلاق المرأة، لكنه لا يلزمه لحاظ القرشية بنحو الوجود الرابط .

فالمتبع في أمثال المقام ملاحظة لسان الدليل ومقام الاثبات، لا أن مقام الثبوت مقتضى للحاظ العرض بالاضافة إلى محله بنحو الرابط، وبالاضافة إلى غيره بنحو المحمولية .

وعليه، فنقول فيما نحن فيه: إن الذبح الخاص وزهاق الروح مع أنها كعرضين، وليس أحدهما ناعتياً للآخر، لكنه يمكن ملاحظتها بنحو الرابط، بأن يقول: 'زهق روحه عن ذبح خاص مثلاً، وسيجيء إن شاء الله تعالى بقية الكلام. إذا عرفت ما ذكرنا في مقام الثبوت من أنحاء ما يمكن أن يقع موضوعاً للحلية والطهارة وللحرمة والنجاسة .

فاعلم: أن الأدلة في مقام الاثبات مختلفة، فبعضها يتضمن المقابلة بين الميتة



والمذكى<sup>(١)</sup>، وبعضها يتضمن المقابلة بين المذكى وغير مذكى<sup>(٢)</sup>، وبعضها يتضمن المقابلة بين المذكى وعدم كونه مذكى<sup>(٣)</sup>، وبعضها يتضمن دوران الحكم مدار العلم بكونه ميتة<sup>(٤)</sup>، وبعضها يتضمن دوران الحكم مدار العلم بكونه مذكى<sup>(٥)</sup>.

والذي يهون الخطب هو أنه لو لم يعلم أن الموضوع أخذ على أي نحو - ولو من حيث أخذ العدم محمولياً وجزءاً من المركب، أو بنحو الرابط وقيداً لما زهق روحه - فلا يقين بها يمكن التعبد به في مقام الحرمة والنجاسة .

(١) كما في رواية الصيقل قال كتبت إلى الرضا عليه السلام إني أعمل أغناد السيوف من جلود الحمر الميتة فنصيب ثيابي فأصلي فيها فكتب عليه السلام إليّ: اتخذ ثوباً لصلانك وكتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام إني كنت كتبت إلى أبيك عليه السلام بكذا وكذا فصعب علي ذلك فصرت أعملها من جلود الحمر الوحشية الذكية فكتب عليه السلام إليّ: كل أعمال البر بالصبر يرحمك الله فان كان ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس. الكافي: ٣/٥٧٠.

وكما في موثقة ساعة قال سألته عن جلود السباع ينتفع بها قال إذا رميت وسميت فانتفع بجلده وأما الميتة فلا. التهذيب: ٧٩/٩.

(٢) كما في صحيحة احمد بن محمد بن أبي نصر قال سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبة فراء لا يدري أذكية هي أم غير ذكية أيسلّي فيها فقال نعم ليس عليكم المسألة. التهذيب: ٣٦٨/٢.

(٣) كما في صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر أيضاً عن الرضا عليه السلام قال سألته عن الخفاف إلى أن قال لا يدري أذكي هو أم لا ما تقول في الصلاة فيه وهو لا يدري أيسلّي فيه قال نعم الحديث. التهذيب: ٣٧١/٢.

(٤) كما في حسنة علي بن أبي حمزة حيث قال عليه السلام ما علمت أنه ميتة فلا تصلّ فيه. التهذيب: ٣٦٨/٢.

(٥) كما في موثقة ابن بكير حيث قال عليه السلام وإن كان مما يؤكل لحمه فالصلوة في وبره وبوله وسعره وروثه وألبانه وكل شيء منه جائزة إذا علمت أنه ذكي قد ذكاه الذبح الحديث. الكافي: ٣٩٧/٣.

فان قلت: وإن لم يمكن إثبات الحرمة والنجاسة باحراز موضوعهما المقابل للمذكي بأحد أنحاء التقابل، إلا أنه لا شبهة في أن الحلية والطهارة مترتبة على المذكي، وارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه مما لا كلام فيه، ورفع الموضوع نقيضه، وإن لم يكن عدماً رابطياً أو رابطاً؛ لأن نقيض الوجود الرابط عدمه، لا العدم الرابط، فضلاً عن العدم الرابطي .

قلت: لا بد من ملاحظة موضوع الحلية والطهارة على نحو يرتفع الحلية والطهارة بارتفاعه، والمتصور بجميع أنحاءه:

إما لا يكون مرفوع الحلية والطهارة، فيعلم منه أنه ليس بنقيض له، وإما لا يكون له حالة سابقة .

فمنها: جعل المؤثر في الحلية والطهارة زهاق الروح عن ذبح خاص، ونقيضه عدم زهاق الروح عن ذبح خاص، ومن المعلوم أن عدم زهاق الروح عن ذبح خاص يجمع حياة الحيوان، مع أن الحي من الحيوان غير مرفوع الحلية والطهارة، ولو فرض حرمة ابتلاع الحيوان حياً، فهو من غير ناحية عدم تذكيتة .  
ومنها: جعل المؤثر في الحلية والطهارة مجموع زهاق الروح والذبح والتسمية والاستقبال واشباهها . ونقيضها عدم المجموع، مع أنه يجمع حياة الحيوان، وهو غير مرفوع الحلية والطهارة عنه، كما تقدم .

ومنها: جعل المؤثر في الحلية والطهارة هو الذبح الخاص في حال زهاق الروح . ونقيضه عدم الذبح الخاص في حال زهاق الروح، وهو مرفوع الحلية والطهارة، لكن لا يقين إلا بسبق نفس العدم، لا بعدهم في حال زهاق الروح، واستصحابه إلى حال زهاق الروح لا يثبت كون العدم في حال زهاق الروح، إذ المتعبد به ذات القيد، لا بما هو قيد، مع أنه لا أثر إلا للمتقيد به .

ومن المعلوم أن نقيض ما لوحظ في محل خاص عدمه في ذاك المحل، لأن وحدته من شرائط التناقض .

ومما ذكرنا تبين أن أمر نقيض المذكى أشكل من أمر موضوع الحرمة والنجاسة، فانه يمكن فرض موضوع الحرمة والنجاسة مركباً من زهاق الروح وعدم الذبح الخاص بنحو العدم المحمولى، ولا يمكن فرضه في النقيض المحكوم بديله بالحلية والطهارة، كما عرفت .

ثم إنه لو كان هناك في الأدلة عموم وإطلاق استثنى منه المذكى، ولم يكن العام أو المطلق معنوياً بعنوان وجودي أو عدمي، لا من حيث نفسه، ولا من حيث التنويع من قبل المخصص، كما حققناه في محله<sup>(١)</sup>، لأمكن إثبات حكم العام باحراز عنوان مباين لعنوان الخاص، ونفي حكم الخاص بالمضادة، لا نفي حكم الخاص بنفي موضوعه، حتى يقال: إن موضوع الخاص أخذ بوجوده الرابطي، ولا يمكن إحراز عدمه الرابطي بالأصل، ونفي عدمه الرابطي بعدمه المحمولى لا يمكن إلا بالأصل المثبت .

فكما يقال: في مثل قوله (عليه السلام): (المرأة ترى الحرمة إلى خمسين سنة إلا أن تكون امرأة من قريش)<sup>(٢)</sup> إن نفي كونها قرشية غير ممكن، وبأصالة عدم الانتساب إلى قريش لا يثبت أنها ليست بقرشية أو غير قرشية، إلا أن المستثنى منه حيث لم يؤخذ معنوياً بعنوان وجودي ولا عدمي، فهو محكوم بحكمه بأي عنوان كان . ومن العناوين الداخلة في العام المباينة لعنوان كون المرأة من قريش هي المرأة التي لا انتساب لها إلى قريش، وكونها امرأة وجدانية، وعدم انتسابها بالعدم الأزلي متيقن فيستصحب إلى حال

(١) نهاية الدراية: ٢، التعليقة: ١٨٩.

(٢) بلفظه لم نعتز عليه، ولعله إشارة الى الحديث التالي: عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن الحسن بن طريف عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن ابي عبدالله عليه السلام قال: إذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة إلا أن تكون امرأة من قريش. الكافي: ١٠٧/٣.

وجود المرأة، فيثبت لها حكم العام، ولمضادة حكم العام لحكم الخاص ينفي حكم الخاص .

فكذا هنا من الأدلة قوله (عليه السلام): (لا تصل في الفراء إلا ما كان منه ذكياً)<sup>(١)</sup> فإن ظاهر المستثنى منه هو الفراء بأي عنوان كان :

ومن تلك العناوين الباقية تحت المستثنى منه ما زهق روحه، ولم يكن مذبوحاً بذبح خاص بنحو العدم المحمولي، فإنه يباين ما كان ذكياً، ولا يجمعه، وحكمه حرمة الصلاة المضادة للجواز المرتب على ما كان ذكياً .

وكذلك قوله تعالى: ﴿ حرمت عليكم الميتة ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ إلا ما كيتم ﴾<sup>(٢)</sup> المفسر في عدة روايات بادراك ذكاة المذكورات في الآية .

فتنقسم المذكورات في الآية باعتبار إمكان إدراك ذكاتها بذبحها إلى المذكى وغيره، لكن لا بعنوان وجودي أو عدمي، بل جامعها ما زهق روحه .  
وبيان خصوص المنخقة والموقوذة والمتردية وأشباهاها، من حيث تداول أكلها في الجاهلية .

وحينئذ إذا أحرز زهاق الروح معنوياً بعنوان عدمي، ولو بنحو العدم المحمولي المباين لعنوان المذكى يثبت له حكم المستثنى منه، وينفي عنه حكم الخاص بالمضادة ، لا بنفي حكمه بنفي عنوانه .

هذا ما بنى عليه شيخنا العلامة الاستاذ (قدس سره) في فقهه وأصوله .  
وقد بينا في مبحث<sup>(٣)</sup> العام والخاص من مباحث الجزء الأول من الكتاب

(١) محمد بن يعقوب بإسناده عن علي بن أبي حمزة قال: سألت أبا عبدالله وأبا الحسن عليهما السلام عن لباس الفراء والصلاة فيها، فقال: لا تصل فيها إلا فيما كان منه ذكياً .

(٢) المائدة: ٣ .

(٣) نهاية الدراية: ٢، التعليقة: ١٩٠ .

بأنه لا يخلو عن محذور؛ لأن تلك العناوين الباقية تحت العام ليست مأخوذة في موضوع الحكم، حتى يكون التعبد بها تعبداً بحكمها لينفي حكم الخاص بالمضادة.

ومعنى ثبوت الحكم لأفراد العام بأي عنوان كانت هو عدم دخل عنوان من تلك العناوين وجوداً ولا عدماً في موضوعيتها للحكم، لا دخلها بأجمعها في موضوع الحكم.

ولذا التجأنا إلى إصلاحه بتقريب آخر ذكرناه هناك، وهو أن دليل العام يدل بالمطابقة على ثبوت الحكم لجميع أفراد موضوعه بعنوان نفسه، ويدل بالالتزام على عدم منافاة عنوان من العناوين الطارئة لحكمه، حيث إنه حكم فعلي تام الحكمية، لا حكم لذات الموضوع من حيث عنوانه بحيث لا يأبى عن لحوق حكم آخر له بعنوان آخر يطرأ عليه.

وشأن دليل المخصص إثبات منافاة عنوان خاص لحكم العام، ولأخصيته وأقوائيته في الكشف يقدم على العام ويخصه.

ومن جملة العناوين التي هي باقية تحت المدلول الالتزامي العنوان المبائن لعنوان الخاص؛ بداهة عدم مجامعة العدم المحمولي والوجود الرابطي.

فحيث إن العام يدل بالالتزام على أنه لا حكم له ولا لغيره من العناوين إلا حكم العام، فهو ينفي حكم الخاص عن هذا العنوان بالمنافضة لا بالمضادة، لا بالمطابقة بل بالالتزام. هذا بعض الكلام فيما يناسب المقام.

٤٣ - قوله (قدس سره): ومع الشك في تلك الخصوصية فالاصل عدم

تحقق<sup>(١)</sup>... الخ.

ينبغي أولاً بيان ما يتصور من الخصوصية التي بها يكون الحيوان قابلاً

للتذكية من حيث الحلية والطهارة، فنقول:

لا شبهة في اختلاف الحيوانات من حيث الحكم على بعضها بالحلم والطهارة بذبحها بشرائطه، والحكم على بعضها الآخر بالطهارة فقط، والحكم على بعضها الآخر بالحرمة والنجاسة، وليس هذا الاختلاف عن جزاف، فلا محالة هناك خصوصية في الحيوان بحيث يقتضي الحلية والطهارة أو الطهارة فقط أو الحرمة والنجاسة فيكون الحيوان بتلك الخصوصية تارة قابلاً للتذكية المفيدة للحل والطهارة .

وأخرى قابلاً للتذكية المفيدة للطهارة فقط .

وثالثة غير قابل للتذكية بوجه، فسواء كانت تلك الخصوصية مأخوذة في عرض سائر الأمور الدخيلة في الحل والطهارة، أو من اعتبارات الذبح الخاص المفيد لهما مثلاً يمكن التعبد بعدمها المحمولي أو بعدم الذبح الخاص المحمولي . ويمكن أن يقال: إن الخصوصية التي يقتضيها البرهان لا يجب أن تكون أزيد من المصالح المقتضية للحل والطهارة، أو المفسد المقتضية للحرمة والنجاسة كما يشهد لها ما ورد في بيان الحكم المقتضية لحرمة ما لا يؤكل لحمه من الميتة والسباع والمسوخ، بل في المسوخ عللت حرمتها بأنها حيث كانت في الأصل مسوخاً فاستحلها استخفاف بعقوبة الله تعالى حيث مسخها .

ومن الواضح أن المصالح والمفاسد وعلل الاحكام ليست بنفسها تعبدية، ولا مما رتب عليها حكم شرعي بترتب شرعي، بل سبب واقعي لأمر شرعي، فلا معنى للتعبد بها تعبداً بحكمها .

ثم إنه لو فرض أن الخصوصية الموجبة للقابلية غير المصالح والمفاسد، من المحتمل أن تكون تلك الخصوصية ذاتية ككونه غنماً أو بقرأً أو إبلاً مثلاً، لا خصوصية قائمة بالغنم والبقر والابل، حتى إذا شك وجودها في حيوان آخر يقال: إنها مسبوقه بالعدم بعدم ذلك الحيوان، ومع وجود الحيوان قطعاً يشك في

وجود تلك الخصوصية بوجود الحيوان، بل حيث إن الخصوصية ذاتية فلا ينحل إلى ما هو مقطوع الوجود وما هو مشكوك الوجود .

بل هذا المقطوع وجوده: إما قابل بذاته للحلية والطهارة أو غير قابل بذاته لها، وتعيين الحادث بالأصل غير صحيح .

ثم اعلم أنه على تقدير أن تكون تلك الخصوصية وجودية قائمة بالحيوان مقتضية للحل والطهارة بذبحه بشرائطه، فهي إنما تكون قابلة للتعبد وجوداً وعدمياً إذا رتب عليها، ولو بنحو القيدية الحلية والطهارة ليكون دخلها شرعياً، وترتيبها عليها ترتيباً شرعياً مع أنه لا موقع للدخل شرعاً، ولا للترتب شرعاً الا إذا أخذ الشيء في موضوع المرتب عليه الحكم الشرعي، إما بنحو الجزئية أو بنحو القيدية، ليقال بدخله في السبب الشرعي للحل والطهارة شرعاً .

نعم إن كان عنوان التذكية عنواناً ثبوتياً يتحقق بالذبح مثلاً بشرائطه شرعاً، وكان هذا العنوان الثبوتي الاعتباري الشرعي موضوعاً للحل والطهارة تارة وللطهارة أخرى، فدخل الخصوصية في الحيوان وان كان واقعياً لا شرعياً يجدي في مقام الحكم بعدم ثبوت التذكية، لمكان الشك في محصلها .

ولا حاجة إلى التعبد بتلك الخصوصية أو بالذبح المتخصص بتلك الخصوصية، حتى يقال: لا حكم لتلك الخصوصية شرعاً لا بنحو الجزئية ولا بنحو القيدية .

بل التعبد بذلك العنوان الاعتباري الشرعي وجوداً أو عدمياً كاف في المقام، وإن كان منشأ الشك في ثبوته أمراً له دخل في تحققه واقعاً لا شرعاً .  
وربما يقال<sup>(١)</sup>: إن التذكية عرفاً بمعنى الذبح، وما اعتبر فيها من التسمية والاستقبال شرائط تأثير الحلية والطهارة.

(١) القائل هو المحقق الثاني قدس سره. أجود التقريرات: ١٩٤/٢.

إلا أن ظاهر الاستعمالات العرفية والشرعية أنها بمعنى الطهارة والنزاهة وما أشبهها .

وإطلاقها على الذبيح أو على إرسال الكلب المعلم أو على أخذ الجراد والحيتان وأشباه ذلك لأنها أسباب طيب اللحم للأكل وسائر الاستعمالات أو لما عدا الأكل من الاستعمالات .

وذلك لأن التذكية والذكاة بمعنى الطيب والنزاهة مفهوم مباين لمفهوم الذبيح المطلق والذبيح الخاص .

وقيام الطيب بالذبيح لا يعقل إلا أن يكون، إما بقيام حلولي ناعتي ولو انتزاعاً ، وإما بقيام صدوري .

والأول من قبيل قيام العرض بموضوعه، والثاني من قبيل قيام المسبب بسببه .

فان كان من قبيل الثاني ثبت المطلوب، وهو إن التذكية مسبب عن الذبيح .

وان كان من قبيل الأول فلا بد أن يصدق عنوان الوصف الاشتقائي من التذكية والذكاة على الذبيح مع أنه لا يصدق الطيب وصفاً إلا على اللحم فانه الموصوف بأنه ذكي أو مذكي، فيعلم منه أنه لا قيام للذكاة بالذبيح إلا بنحو قيام المعلول بعلته .

ومنه تبين أن التذكية والذكاة ليسا من عناوين الحكم من الحلية والطهارة، أما عدم قيامهما بهما بنحو قيام المسبب بسببه فواضح، فان الحكم ليس سببا لهما بل ظاهر الأدلة ترتبها عليه .

وأما عدم قيامهما به بقيام ناعتي حلولي انتزاعاً فلأن الحلية لا توصف بانها طيبة، بل الموصوف به اللحم دون الحكم .

فاتضح أن الأقوى أن التذكية من الاعتبارات الشرعية



الوضعية المتحققة بأسباب خاصة، لا أن الذبح تذكية، وأن تأثير التذكية في الحلية والطهارة مشروطة إما جعلاً أو واقعاً بأمور آخر ؛ لوضوح أن الحلية والطهارة غير منوطة إلا بالتذكية، فلا معنى لأن يكون الحيوان مذكى، ومع ذلك لا حلال ولا طاهر .

٤٤ - قوله (قدّس سره): نعم لو علم بقبوله التذكية وشك<sup>(١)</sup>... الخ .  
لا يخفى عليك أن التذكية الشرعية ربما تؤثر في الحلية والطهارة، كما في تذكية مأكول اللحم .

وربما تؤثر في الطهارة فقط، كما في تذكية غير المسوخ مما لا يأكل لحمه .  
وربما تؤثر في الحلية فقط، كما في الجراد والحيتان حيث إنه لا أثر لصيدها إلا حليتها لبقاء أمثالها على الطهارة حياً وميتاً، وعليه يحمل ما ورد من أن الجراد حيةٌ وميتهٌ ذكيٌّ<sup>(٢)</sup> أي طاهر، لا أنه لا يحتاج الى الذكاة من حيث الحلية، بل ورد أن صيد الجراد ذكاته<sup>(٣)</sup>، وأن السمك إخراج من الماء ذكاته<sup>(٤)</sup> .

فيعلم من هذه القسمة - بلحاظ ما ورد في هذا الباب شرعاً - أن للتذكية في كل مورد بحسبه تأثيراً من حيث الحلية، وتأثيراً من حيث الطهارة. وأن الحيوان له جهران من القابلية للحلية والطهارة، وأن التذكية لها أثران يجتمعان ويفترقان شرعاً، وإن كانت التذكية العرفية خصوص الذبح مثلاً أو من حيث خصوص الطهارة فرضاً .

بل ظاهر الآية<sup>(٥)</sup> المتكفلة لتحريم الميتة واستثناء ما ذكى دخل التذكية

(١) كفاية الأصول: ٣٤٩.

(٢) المحاسن: ٤٨٠/٢ متن الرواية الجراد ذكي حيه وميته.

(٣) لم نجد الرواية بهذه العبارة في مظانها.

(٤) وسائل الشيعة: ١٦: الباب ٣١ من ابواب الصيد والذبائح: ٣٦٢.

(٥) المائدة: ٣.

في رفع الحرمة، وأن حرمة غير المذكي ليست من حيث نجاسته، كما في السمك الذي يموت في الماء .

وعليه فلا مجال لقاعدة الحل مع أصالة عدم التذكية المؤثرة في الحلية، كما لا مجال لأصالة الطهارة مع أصالة عدم التذكية المؤثرة في الطهارة .

وأما توهم أن قبول التذكية أمر بسيط لا تركيب فيه، فهو إما متحقق أو لا، فإذا فرض أن الذبح مؤثر شرعاً في طهارته وفي جواز جملة من الانتفاعات، فهو قابل للتذكية شرعاً، فلا مجال لأصالة عدم القبول أو عدم التذكية، وحينئذ لا يبقى شك إلا من حيث الحلية فتجرى قاعدة الحل .

فهو مدفوع: بأن بساطة القابلية وعدم تركيبها معنى، وتعدد جهة القابلية وتكثرها معنى آخر .

فكما ان العلم بسيط والقدرة بسيطة مع أن العلم بشيء ليس علماً بكل شيء، والقدرة على شيء ليست قدرة على كل شيء، كذلك قابلية شيء لشيء ليست قابلية لكل شيء .

نعم في إجراء أصالة عدم التذكية - بناء على ما قدمنا - إشكال من حيث إن القابلية وإن كانت متعددة لكنها للمحاذير المتقدمة<sup>(١)</sup> ليست بنفسها مجرى الأصل.

ونفس عنوان التذكية بناء على كونها من الاعتبارات الشرعية القابلة للتعبد بها وجوداً أو عدماً لا تكون مجرى الأصل هنا ؛ لأن المذكي من حيث

(١) من أن الخصوصية التي بها يكون الحيوان قابلاً للحل والظهور أو للظهور فقط أو غير قابل للتذكية أصلاً هل هي عبارة عن المصالح والمفاسد أو خصوصية ذاتية في الحيوان أو خصوصية عرضية قائمة بالحيوان مقتضية للحل والظهور أو لأحدهما وقد عرفت الاشكال في جريان الأصل في القابلية على جميع التقادير والاحتمالات فراجع التعليقة المتقدمة.

الحلية والطهارة وإن تعددت الجهات الدخيلة في اعتباره وتعددت الآثار المترتبة على اعتباره لكنه اعتبار واحد لا متعدد، بمعنى أن الحيوان الذي له قابلية التذكية من حيث الحلية وقابلية التذكية، من حيث الطهارة له جهتان من القابلية، وله أثران من الطهارة والحلية، لكنه لا يعنون بعنوان المذكى مرتين، وليس له من اعتبار العنوان فردان .

ويمكن أن يقال: إن التذكية، وإن لم تكن كالقابلية والعلم والقدرة، من المعاني التعلقية حتى تعدد بتعدد متعلقها -، فإن الطيب ليس له إلا موضوع يقوم به وليس له متعلق - إلا أن تعددها بتعدد جهاتها وحيثياتها .

فكما إن الطهارة معنى واحد والطهارة من الحدث الأكبر غير الطهارة من الحدث الأصغر، ولذا يرتفع حدث الحيض بالغسل، ولا يرتفع الأصغر إلا بالوضوء .

فكذا التذكية، فإن طيب الأكل غير طيب الاستعمال، فالحيوان طيب الاستعمال وليس بطيب الأكل.

وقد عرفت سابقاً: أن الحلية والطهارة من آثار التذكية لا أنها عين الحكم ومن عناوينه، وحينئذ فلا مانع مع اليقين بكونه مذكى من حيث الاستعمال من عدم كونه مذكى من حيث الأكل.

٤٥ - قوله (قدّس سره): في أن الجلال في الحيوان هل يوجب<sup>(١)</sup>... الخ .

هذا بالاضافة إلى الحلية لمجرد الفرض، وإلا فالمشهور على حرمة أكل لحم الجلال، ولا معنى لحرمة إلا حرمة أكله بعد الذبح، وإلا فحرمة حياً على

(١) كفاية الأصول: ٣٤٩.

فرض ثبوتها لا إختصاص لها بالجلال، كما أن حرمتها<sup>(١)</sup> من دون ذبح كذلك، ومع فرض حرمة بالذبح لا معنى للشك في الحلية بالذبح .

نعم بالاضافة إلى الطهارة صحيح، لأن المشهور على طهارته وان كان عرقه أو لعابه نجساً، فيمكن فرض الشك في بقاء طهارته بالذبح الثابتة لها<sup>(٢)</sup> قبل الجلل .

وأما استصحاب بقاء طهارته الفعلية حال الحياة فالشك فيه مسبب عن الشك في بقاء طهارته بالذبح، فلا مجال له مع استصحاب تلك الطهارة .

نعم لو قيل بنجاسة بدنه بالجلل وشك في طهارته بالذبح لم يكن مجال لاستصحاب طهارته بالذبح الثابتة له قبل الجلل، لأن التذكية تؤثر في حدوث الحلية وفي بقاء الطهارة الفعلية .

والشك في بقاء الحكم، وهو حدوث الحلية بالذبح، مع اليقين بسبقه يصحح جريان الاستصحاب بخلاف الشك في الطهارة، لأن اليقين ببقاء الطهارة الفعلية بالذبح قد زال بعروض الجلل على الفرض ولم يكن هناك يقين بحدوث الطهارة بالذبح ، فليس إلا الشك في حدوث الطهارة .

ولا معنى لقطع النظر عن الحدوث والبقاء ؛ إذ الحصاة المتيقنة من الطهارة هي الحصاة الموجودة في ضمن اليقين بالبقاء، وهذه الحصاة مقطوع الارتفاع، فلا يمكن إثبات الحصاة الموجودة في ضمن الحدوث .

إلا أنه لا قائل بنجاسة بدن الحيوان بالجلل، كما عرفت .

٤٦ - قوله (قدّس سره): وان أصالة عدم التذكية محكمة فيما شك

(١) كذا في الاصل، لكن الصحيح: حرمة.

(٢) كذا في الاصل، لكن الصحيح: له.

فيها<sup>(١)</sup>... الخ .

قد عرفت الكلام<sup>(٢)</sup> فيها مفصلاً وأنه لا مجال لها إلا إذا أخذ عدمها بنحو العدم المحمولي .

وأما ما ورد في أخبار الباب من الحكم بحرمة الصيد الذي رماه، ولم يعلم أن سهمه هو الذي قتله، فليس من حيث التعبد بعدم كونه مذكى، من باب أصالة عدم التذكية .

بل صريح أخبار الباب إناطة الحلية بالعلم بأن سهمه هو الذي قتله، وأنه مع عدم العلم محكوم بالحرمة من حيث اشتراط الحلية بالعلم من دون حاجة إلى التعبد في صورة عدم العلم .

نعم حيث إن موضوع الحلية الواقعية بحسب لسان أدلتها هو المذكى لا المعلوم أنه مذكى فارتفاع الحلية الواقعية - وإن كان ملازماً للحرمة الواقعية - ليس إلا بارتفاع التذكية واقعاً .

ففرض عدم الذبح الخاص في حال زهاق الروح فرض نقيض الذبح الخاص في تلك الحال، وعدم الذبح الخاص في تلك الحال وإن لم يكن مجرى الاستصحاب كما مر<sup>(٣)</sup>، لكنه قابل للتعبد به عند الشك فيه، فيكون التعبد بعدمه في هذه الحال كالتعبد بالحلية في قاعدة الحل في غير الحيوان .

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

(١) كفاية الأصول: ٣٤٩.

(٢) في التعلية: ٤٢.

(٣) في التعلية: ٤٢.

## [التنبية الثاني]

٤٧ - قوله (قدّس سره): بداهة توقفه على ثبوته توقف العارض على معروضه<sup>(١)</sup>... الخ .

أي توقف الأمر بالاحتياط على إمكان موضوعه وثبوته في مرتبة موضوعيته . مع أنه ليس له إمكان وثبوت إلا من ناحية ما يتوقف عليه توقف العارض على معروضه .

والتحقيق: أن العارض على قسمين:

أحدهما عارض الوجود، وهو ما يحتاج إلى موضوع موجود، كالبياض المحتاج في وجوده إلى موضوع موجود.  
بل العوارض الذهنية من النوعية والجنسية وأشباهاها كذلك، لتوقفها على وجود معروضها في الذهن .

فالأول من العوارض العينية، والثاني من العوارض الذهنية .

ثانيها عارض الماهية، وهو ما لا يحتاج إلى موضوع موجود خارجاً أو ذهنياً، بل ثبوت المعروض بثبوت عارضه، والعروض تحليلي كالفصل، فانه عرض خاص للجنس، مع أن الجنس في حد ذاته ماهية مبهمه، وتعينها وتحصلها بتعين طبيعة الفصل وتحصلها، ولا يعقل أن يكون للمبهم ثبوت إلا في ضمن المتعين .  
وكالتشخص الماهوي بالاضافة إلى النوع، فان طبيعة النوع لا ثبوت لها خارجاً، إلا بعين ثبوت الماهية الشخصية .

(١) كفاية الأصول: ٣٥٠.

فالماهية الشخصية، وإن انحلت بالتحليل العقلي إلى طبيعة نوعية والتشخص الماهوي كماهية (زيد) وماهية (عمرو) بالإضافة إلى ماهية الانسان، إلا أن ثبوت الطبيعي بثبوت حصته المتقررة في مرتبة ذات (زيد) .

وكالوجود مطلقاً بالإضافة إلى الماهية، فانه من قبيل عارض الماهية، والا لاحتاج عروض الوجود عليها إلى وجود الماهية فإما أن يدور، أو يتسلسل .  
فعرض الوجود عليها تحليلي، وثبوت الماهية بنفس الوجود، فالوجود بنفسه موجود بالذات، واماهاية بالعرض .

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن الحكم بالإضافة إلى موضوعه دائماً من قبيل عوارض الماهية لا من قبيل عوارض الوجود .

إذ المراد بالحكم إما الارادة والكرهه التشريعتان، وإما البعث والزجر الاعتباريان:

فان أريد منه الارادة والكرهه فمن الواضح أن الشوق المطلق في النفس لا يعقل وجوده، لأن طبعه تعلّقي فلا يوجد إلا متعلقاً بشيء .  
وذلك الشيء لا يعقل أن يكون بوجوده الخارجي متعلقاً له، ولا بوجوده الذهني:

أما الأول، فلأن الحركات الأينية والوضعية وأشباههما من الأعراض الخارجية القائمة بالملكف، فكيف يعقل أن يتعلق بها الشوق القائم بنفس المولى ؟  
إذ يستحيل أن تكون الصفة النفسانية في النفس، ومقومها ومشخصها في خارج النفس، وإلا لزم إما خارجية الأمر النفساني أو نفسانية الأمر الخارجي، وهو خلف .

كما يستحيل أن تكون الصفة قائمة بشخص، ومشخصها ومقومها قائماً بشخص آخر، لان المشخصية والمقومية لازمها وحدة المُشخص والمتشخص، فكيف يعقل تباينها في الوجود بتباين محلها وموضوعها ؟

وأما الثاني، فلان اتحاد الفعلين محال، وكل فعلية تأتي عن فعلية أخرى، ولذا لا مناص من الخلع واللبس في توارد الصور على المادة .

فمقوم الشوق النفساني لا يمكن أن يكون له فعلية أخرى في النفس بل هو ذات المتصور .

فماهية واحدة، تارة - توجد بوجود علمي تصوري وتصديقي وأخرى .. بوجود شوقي .

بل إن كانت هذه الصفات من العلم والارادة إشراقات النفس، ووجودات نورية فلا محالة لا يعقل عروض سنخ من الوجود على الموجود بذلك السنخ من الوجود أو بسنخ آخر، فان المائل لا يقبل المائل، كما أن المقابل لا يقبل المقابل .

هذا كله إن أريد من الحكم الارادة والكرهية .

وإن أريد منه البعث والزجر الاعتباريان المنتزعان من الانشاء بداعي جعل الداعي فعلاً أو تركاً، فمن الواضح عند التأمل أيضاً أن البعث الاعتباري بنحو وجوده لا يوجد مطلقاً، فان البعث أيضاً أمر تعلقي، فلا محالة لا يوجد إلا متعلقاً بالمبعوث اليه .

وحيث إن سنخ البعث اعتباري، فلا يعقل أن يكون مقومه ومشخصه إلا ما يكون موجوداً بوجوده في أفق الاعتبار، والموجود الخارجي المتأصل لا يعقل أن يكون مشخصاً للاعتباري، وإلا لزم إما اعتبارية المتأصل أو تأصل الاعتباري . فتعين أن تكون الماهية والمعنى متعلق البعث دون الموجود بها هو .

غاية الأمر أن المعنى المشتاق إليه والمبعوث إليه مأخوذ بنحو فناء العنوان في المعنون، لترتب الغرض الداعي على المعنون، وفناء العنوان في المعنون لا يوجب انقلاب المحال وإمكان المستحيل، كما بيناه مبسوطاً في مسألة اجتماع



الأمر والنهي<sup>(١)</sup>.

وفيما ذكرناه هنا كفاية لاثبات أن الحكم مطلقاً بالاضافة الى موضوعه من قبيل عوارض الماهية، فلا يتوقف ثبوته على ثبوت موضوعه، بل ثبوت موضوعه بشيئته والعروض تحليلي.

ومنه تعرف أنه لا دور، إذ ليس هناك تعدد الوجود حتى يلزم الدور، أو يجب بأن الدور معي، أو أن الحكم يتوقف على ثبوت الموضوع لحاظاً لا خارجاً. وقد اشرنا<sup>(٢)</sup> إلى كل ذلك مراراً.

نعم لازم أخذ الحكم في موضوع نفسه أو أخذ ما ينشأ من قبل شخص الحكم في موضوع نفسه، هو الخلف أو اجتماع المتقابلين، فإن الحكم حيث إنه عارض لموضوعه ولو تحليلاً فهو متأخر عنه، فلو أخذ هو أو ما ينشأ من قبله فيما هو متقدم عليه طبعاً لزم من فرض أخذه تقدم المتأخر وتأخر المتقدم، فالموضوع متقدم ومتأخر، والحكم متأخر ومتقدم، وهو اجتماع المتقابلين، وإن التزم بأحد الأمرين لزم الخلف.

وملاك التقدم والتأخر الطبيعيين موجود في الحكم وموضوعه؛ لأن ملاكهما إمكان الوجود للمتقدم، ولا وجود للمتأخر، وعدم إمكان الوجود للمتأخر إلا والمتقدم موجود، فإن الواحد والكثير كذلك، حيث يمكن وجود الواحد، ولا وجود للكثير، ولا يمكن وجود الكثير إلا والواحد موجود.

وكذا العلة الناقصة ومعلولها، فانه يمكن وجود العلة الناقصة ولا وجود

(١) نهاية الدراية: ٢، التعليقة: ٦٢ و٦٣.

(٢) منها ما تقدم في مبحث التبدي والتوصلي. نهاية الدراية: ١، التعليقة: ١٦٧.

ومنها ما تقدم في مبحث القطع. نهاية الدراية: ٣، التعليقة: ٢٧.

ومنها ما تقدم في مبحث القطع ايضاً. نهاية الدراية: ٣، التعليقة: ٤٦.

ومنها في مبحث حجية خبر الواحد. نهاية الدراية: ٣، التعليقة: ١٠٠.

للمعلول، ولكن لا يمكن وجود المعلول إلا والعللة موجودة .  
وكذا الشرط والمشروط والشوق مثلاً والبعث كذلك، فان الفعل له تقرر ماهوي وثبوت ذهني وخارجي، ولا شوق ولا بعث نحوه، ولكن لا يمكن ثبوت الشوق ولا البعث إلا والفعل في مرتبتها موجود .  
ولا يخفى أن أخذ الحكم بشخصه في موضوع نفسه وإن كان كذلك من حيث لزوم هذا المحذور، إلا ان هذا المحذور لا يلزم من أخذ العلم به في موضوعه، ولا من أخذ قصد القرية في موضوعه:  
أما الأول فلما مرَّ في أوائل مباحث القطع<sup>(١)</sup> من أن الحكم قائم بشخص الحاكم، والعلم قائم بنفس العالم، فلا يعقل أن يكون مشخص الحكم مقوماً لصفة العلم، فالموقوف هو الحكم بوجوده الحقيقي، وهو المتأخر بالطبع، والمقوم لصفة العلم المأخوذ في الموضوع ماهية الحكم الشخصي دون وجوده، لأن مقوم العلم هو المعلوم بالذات لا المعلوم بالعرض، فالموقوف عليه والمتقدم بالطبع غير المعلوم بالعرض المتأخر بالطبع، وبقية الكلام فيما تقدم .  
وأما الثاني فيما مرَّ<sup>(٢)</sup> مراراً: أن الأمر بوجوده الخارجي لا يعقل أن يكون داعياً، بل بوجوده العلمي الحاضر في النفس .  
وقد عرفت أن المعلوم بالذات غير المعلوم بالعرض، فالمتأخر طبعاً هو الحكم بوجوده الخارجي، والمتقدم بالطبع هو الحكم بوجوده العلمي . فراجع مباحث القطع ومبحث التعبدية والتوصلي من مباحث الجزء الأول .

(١) نهاية الدراية: ٣، التعليقة: ٢٧.

(٢) منها ما تقدم في مبحث القطع. نهاية الدراية: ٣، التعليقة: ٤٨.

ومنها ما تقدم في مبحث التعبدية والتوصلي. نهاية الدراية: ٨، التعليقة: ١٦٧.

ومنها ما تقدم في مبحث القطع أيضاً. نهاية الدراية: ٣، التعليقة: ٤٦.

ثم إن هذا كله بالإضافة إلى المحذور المذكور في المتن من حيث توقف العارض على المعروض القابل للانطباق على محذور الدور، وعلى محذور الخلف .  
وأما سائر المحاذير الأخر المذكورة في باب قصد القرية وشبهه من لزوم عدم الشيء من وجوده، أو علية الشيء لعية نفسه، فقد تعرضنا لها ولدفعها في باب التعدي والتوصلي<sup>(١)</sup>، وفي أواخر مباحث القطع عند التعرض لقصد الوجه ونحوه فراجع<sup>(٢)</sup> .

نعم خصوص الأمر بالاحتياط فيه محذور آخر وهو: أن الأمر الاحتياطي إن تعلق بذات الفعل بعنوانه لا بعنوان التحفظ على الواقع فإنه وإن أمكن أخذ قصد الأمر في موضوع نفسه، إلا أن لازمه خروج الشيء عن كونه احتياطاً؛ لأن موضوعه محتمل الوجوب حتى يتحفظ عليه .

وبعد فرض تعلق الأمر - بذات الفعل بقصد هذا الأمر - كان تحقيقاً للعبادة الواقعية المعلومة المنافية لعنوان الاحتياط، وهو خلف .

وإن تعلق الأمر بالاحتياط بعنوانه المأخوذ فيه قصد شخص الأمر، فهو خلف من وجه آخر؛ لأن معناه جعل الاحتياط عبادة لا جعل الاحتياط في العبادة، والكلام في الثاني دون الأول . وسيجيء<sup>(٣)</sup> - إن شاء الله تعالى - ما يتعلق بالمقام .

٤٨ - قوله (قدّس سره): مع أن حسن الاحتياط لا يكون بكاشف<sup>(٤)</sup>... الخ .

(١) نهاية الدراية: ١، التعليقة: ١٦٧ و١٦٨.

(٢) نهاية الدراية: ٣، التعليقة: ٤٦.

(٣) في التعليقة: ٥٢.

(٤) كفاية الأصول: ٣٥٠.

لكن ليعلم أن أوامر الاحتياط ليست كأوامر الاطاعة - بحيث تتمحّض في الارشاد - حتى لا يكون حسنه علة للأمر به مولوياً على الملازمة، وذلك لما عرفت في مبحث<sup>(١)</sup> دليل الانسداد: أن المانع - عن تعلق الأمر المولوي بالفعل - ليس مجرد استقلال العقل بحسنه كي يتخيل أن الانقياد الاحتياطي كالانقياد الحقيقي من حيث الحسن العقلي .

ولا المانع أن حسن الاطاعة والانقياد في رتبة متأخرة عن الأمر، فلا يعقل أن يكون موجباً للأمر، فانه إنما يكون كذلك بالاضافة إلى الأمر بذات الفعل المتقدم على الاطاعة، لا بالنسبة إلى الأمر المتعلق بنفس الاطاعة، فان مثل هذا الحسن واقع في مرتبة العلة للأمر.

بل المانع عدم قابلية المورد للحكم المولوي، لكونه محكوماً عليه بالحكم المولوي كما في موارد الاطاعة الحقيقية.

واما في موارد الاحتياط فليس فيها إلا احتمال الأمر ولا مانع من البعث المولوي نحو المحتمل، لعدم كفاية الاحتمال للدعوة .

كما لا مانع من تنجيز المحتمل بالأمر الاحتياطي طريقياً .

فان أريد عدم الكاشفية لامتناع المنكشف فهو غير وجيه .

وإن أريد عدم تعيينه، لاحتمال الارشادية والمولوية فهو وجيه، فتدبر .

٤٩ - قوله (قدّس سره): مضافاً إلى عدم مساعدة دليل حينئذ على

(١) الذي تقدّم منه قده في البحث المزبور هو استحالة الأمر المولوي في مورد يستقل العقل بحسن الفعل لاستلزامه إجتناح داعيين مستقلين مورد واحد لأن المفروض ثبوت الحكم من قبل المولى بها هو مرشد وعاقل فلو أمر مع ذلك مولوياً لزم ما ذكر من المحال. نهاية الدراية:

حسنه<sup>(١)</sup>... الخ.

فان المفروض في كلام هذا القائل - وهو الشيخ الأعظم (قده) في<sup>(٢)</sup> رسالة البراءة - تعلق الأمر بذات الفعل، لا بإتيانه بداعي كونه محتمل الوجوب مثلاً.

ومن الواضح أن الحسن عقلاً ليس ذات الفعل بما هو بل بما هو احتياط .  
فإتيانه - بما هو محتمل الوجوب - هو الذي يحكم العقل بحسنه، فان اكتفينا في العبادية بإتيان الفعل بداعي احتمال وجوبه أو بداعي حسنه بعنوانه عقلاً فهو كما سيجيء<sup>(٣)</sup> - إن شاء الله تعالى - والا لم يكن مجال للاحتياط في العباداة وان كان يقع الفعل بهذا الداعي حسناً عقلاً، وسيجيء<sup>(٤)</sup> - إن شاء الله تعالى - ببقية الكلام .

٥٠ - قوله (قدس سره): قلت لا يخفى أن منشأ الاشكال هو

تخيل<sup>(٥)</sup>... الخ .

لا يخفى عليك أن قصد القرية - المنوط به عبادية العباداة - إن كان خصوص الاتيان بداع الامر المحقق تفصيلاً أو إجمالاً، فالعبادة لا يعقل تحققها، لأن المفروض أن الشبهة وجوبية ولا أمر محقق لا تفصيلاً ولا إجمالاً، سواء كان قصد القرية مأخوذاً في موضوع الأمر الاول او كان بأمر آخر او كان مأخوذاً في الغرض، فان قصد القرية لا يختلف معناه الدخيل في مصلحة الفعل

(١) كفاية الأصول: ٣٥٠.

(٢) ذكره في التنبيه الثاني من مسألة دوران الحكم بين الوجوب وغير الحرمة. فرائد الأصول المحشى ٥٢/٢.

(٣) في التعليقة: ٥٢.

(٤) في التعليقة: ٥٢.

(٥) كفاية الأصول: ٣٥١.

الباعث على الأمر به باختلاف طرق اثباته .

فبناء على هذا وإن كان مأخوذاً في الغرض، لكنه حيث لا ثبوت لما أخذ في الغرض على الغرض فلا يعقل اتیان الفعل على نحو يترتب عليه الغرض . وإن كان قصد القربة هو اتیان الشيء بداع الأمر سواء كان محققاً او محتملاً فالاحتياط بمكان من الامكان، سواء أخذ قصد القربة بهذا المعنى الأعم في متعلق الأمر الأول أو كان بأمر آخر أو مأخوذاً في الغرض .

فاتضح أن مبني الاشكال في إمكان الاحتياط وامتناعه أجنبي عن إشكال قصد القربة في العبادات من حيث إمكان أخذه في متعلق أو امرها، أو في متعلق أمر آخر بها، أو عدم إمكان أخذه إلا في الغرض، وإن كان محذور تصحيح عبادة مورد الاحتياط بالأمر الاحتياطي تحقيقاً للأمر المنوط به العبادة مشتركاً مع محذور تصحيح عبادة العبادات بأوامرها .

مع أنك قد عرفت<sup>(١)</sup> أنه على فرض دفع المحذور هناك لا يندفع هنا، وأما أن عبادة العبادة يحتاج إلى أمر محقق أو يكفيها احتمالها. فسيجيء<sup>(٢)</sup> - إن شاء الله تعالى - بيانه .

٥١ - قوله (قدس سره): على تقدير الامر به امتثالاً<sup>(٣)</sup>... الخ .

فان قلت: المعلول الفعلي يتوقف على علة فعلية ولا يكفيه العلة التقديرية .

فالحركة نحو الفعل لا يعقل إستنادها إلى الأمر على تقدير ثبوته، بل لابد من استناده<sup>(٤)</sup> إلى شيء محقق، وليس في البين إلا احتمال الأمر فانه شيء

(١) في التعليقة: ٤٨ حيث قال قده: نعم خصوص الأمر بالاحتياط فيه محذور آخر...

(٢) في التعليقة التالية.

(٣) كفاية الأصول: ٣٥١.

(٤) في الأصل: استناده، لكن الصحيح: استنادها.

فعلي، فلو صار الفعل قريباً فانما يصير به لا بالامر على تقدير ثبوته، وهل هو إلا الانقياد، لا أنه إطاعة تارة وانقياد اخرى .

قلت: الأمر بوجوده الواقعي لا يكون محرراً ابداً ؛ ضرورة أن مبدأ الحركة الاختيارية هو الشوق النفساني، فلا بد له من علة واقعة في أفق الشوق النفساني، فلا بد من كون الأمر بوجوده الحاضر للنفس داعياً ومحرراً دائماً .  
وكما أن الأمر الحاضر للنفس المقترن بالتصديق الجزمي قابل للتأثير في حدوث الشوق، كذلك الأمر الحاضر المقترن بالتصديق الظني أو الاحتمالي .  
فاذا كان التصديق القطعي موافقاً للواقع كانت الصورة الحاضرة من الأمر صورة شخصه، فينسب الدعوة بالذات إلى الصورة، وبالعرض إلى مطابقها الخارجي .

وإذا لم يكن التصديق القطعي موافقاً للواقع كانت الصورة الحاضرة صورة مثله المفروض، فلا شيء في الخارج حتى تنسب إليه الدعوة بالعرض فيكون انقياداً محضاً، لا امتثالاً وإطاعة للأمر وانبعثاً عنه .  
فكذا الأمر المظنون أو المحتمل، فالأمر المظنون أو المحتمل هو الداعي، وهو بهذه الصفة فعلي في هذه المرتبة .

فان وافق الواقع نسب إليه الدعوة وكان انبعثاً عنه وامتثالاً له بالعرض، وإلا فلا .

بل كان محض الانقياد، كما في صورة القطع طابق النعل بالنعل .  
ومنه علم الوجه في اختيار الشق الثاني من الشقين المتقدمين في عبادة العبادة، ولا حقيقة للامتثال المقرب عقلاً، إلا الانبعث ببعث المولى، وقد عرفت كيفية الانبعث .

الاحتياط<sup>(١)</sup>... الخ .

توضيح الكلام الى آخر ما أفاده في المقام هو أن الامر بالاحتياط اذا كان مولويا بداعي جعل الداعي، فاما أن يكون متعلقاً بذات محتمل الوجوب أو متعلقاً به بما هو محتمل الوجوب:

فان كان متعلقاً بذاته، فهو محقق لعبادية نفس الفعل، بحيث يمكن أن يؤتى به بداعي هذا الأمر المحقق، كسائر الأوامر المتعلقة بذوات الأفعال بعناوينها الواقعية، فان الأمر حيث إنه مولوي أنشئ بداعي جعل الداعي يمكن اتيان متعلقه بداعي أمره، إلا أنه خارج عن محل الكلام.

إذ الكلام في الأمر بالاحتياط لا في الأمر بغيره، فالالتزام بالأمر بهذا الوجه مع أنه مخالف لظاهر الأمر بالاحتياط مخرج لمورده عن كونه احتياطاً.

وإن كان متعلقاً بالفعل بما هو محتمل الوجوب ليكون عنوان التحفظ على الوجوب المحتمل محفوظاً، فهو أمر مولوي بالاحتياط بعنوانه.

إلا أن الغرض من خصوص هذا الأمر المولوي تارة - يتحقق باتيان متعلقه بما هو محتمل الوجوب، وهو الذي يكون حسناً عقلاً، سواء انبعث عن هذا الأمر أو لا، فلا محالة يكون الأمر بالاحتياط توصلياً محضاً.

وحينئذ إن اكتفينا في عبادة محتمل الوجوب بكونه بداعي احتمال وجوبه فهو عبادة في نفسه، تعلق به أمر مولوي بعنوان الاحتياط أم لا، فلا حاجة إلى فرض تعلق أمر مولوي به لهذه الغاية.



وإن لم نكتف في العبادية باحتمال الأمر، فهذا الأمر الاحتياطي حيث إنه يسقط - ولو لم يؤت بمتعلقه بداع الأمر الاحتياطي - أمر توصلي غير موجب لعبادية مورده، فلا حاجة إليه بلحاظ الغاية المقصودة من فرضه هنا.

وأخرى - يكون الغرض منه سنخ غرض لا يترتب على فعل محتمل الوجوب إلا إذا أتى به بداع الأمر الاحتياطي المحقق، فهو أمر مولوي تعبدي، إلا أنه يصحح العبادية للاحتياط، لا أنه يصحح جريان الاحتياط في العبادة.

**بل نقول:** إذا كان الغرض مترتباً على الاحتياط العبادي في مورد العبادة فلا محالة لا يتحقق هذا الغرض أيضاً، إلا إذا تحقق الغرض من فعل مورد الاحتياط، ولا يتحقق إلا إذا أتى مورده عبادياً.

فان كفى احتمال الأمر صار مورده عبادياً بذاته، لا من ناحية الأمر التعبدي المولوي بالاحتياط، فلا حاجة إلى فرض الأمر المولوي التعبدي؛ اذ ليس الكلام في تعداد العبادات بل في جريان الاحتياط فيها.

وإن لم يكف الاحتمال لعبادية المورد كان فرض الأمر المولوي التعبدي بالاحتياط في العبادة لغواً، بل مستحيلًا كما عرفت.

فتبين أن فرض تعلق الأمر المولوي بالاحتياط، اما لغو لا حاجة إليه فيما نحن بصدده، أو مستحيل في نفسه . هذه غاية توضيح ما أفيد في المقام .

والتحقيق: أن الأمر - بمحتمل الوجوب مثلاً - يتصور على أقسام ثلاثة:

أحدها: الأمر بمحتمل الوجوب - بما هو - بحيث يصدر في الخارج معنوياً

وهومع أنه خلاف الواقع -، اذ لا خصوصية لهذا العنوان حتى يجب صدور الفعل معنواً به - يرد عليه أن الوجوب - مقطوعاً كان أو مظنوناً أو محتملاً - لا عروض له على الفعل المأتي به حتى يتصف بعنوان مقطوع الوجوب أو مظنونه أو محتمله، بل لا بقاء للوجوب بعد وجود متعلقه في الخارج .

فالموصوف به هو الفعل في حد ذاته بعد تعلق الوجوب به وقبل وجوده في الخارج . فليس العنوان المزبور كعنوان التعظيم والتأديب مما يتصف به الفعل المأتي به .

ثانيها: الأمر بمحتمل الوجوب بنحو الحيثية التعليلية لا الحيثية التقييدية، لاستحالتها كما عرفت .

فمرجع الأمر إلى الأمر بالشيء بداعي أمره المحتمل، وحيث إنه يستحيل جعل الداعي إلى الفعل في عرض داعٍ آخر إليه حسب الفرض، فلا محالة يكون الأمر الاحتياطي داعياً للداعي، فيكون الأمر الواقعي المحتمل جعلاً للداعي بالاضافة إلى نفس الفعل، والأمر الاحتياطي جعلاً للداعي إلى جعل الأمر المحتمل داعياً .

فمتعلق الأول من الأفعال الأركانية، والثاني من الأعمال الجنانية .

وعليه فالأمر المولوي حيث لا تعلق له بذات العمل لا يعقل أن يكون موجباً لعبادته، بل متعلق بجعل الأمر المحتمل داعياً .  
وحيث أن اكتفينا في العبادة بدعوة الأمر المحتمل فالأمر المولوي لأجل هذه الغاية لغو، وإلا يستحيل كما تقدم .

ثالثها: الأمر بمحتمل الوجوب بنحو المعرفة، كالأمر بتصديق العادل عملاً، حيث إنه أمر بملزومه، وهو الفعل الذي أخبر العادل بوجوده مثلاً، لا بما هو معنون بعنوان تصديق العادل، بحيث يقصد اتصاف الفعل به، ولا بداعي تصديق العادل بحيث يكون الأمر المخبر به داعياً . بل الأمر بتصديق العادل

بعنوان ايصال الواقع يجعل حكم مماثل له . فهو إنشاء بداعي جعل الداعي إلى ما أخبر بوجوده العادل حقيقة بالأمر بلازمه، وهو تصديق العادل كناية . لكنه لا بعنوان أنه حكم في عرض الواقع بل بعنوان أنه الواقع، فيكون وصوله بالذات وصول الواقع بالعرض .

وكذا فعليته وتنجزه بالذات فعلية الواقع وتنجزه بالعرض .

وهكذا الأمر في الأمر الاحتياطي، فانه منبعث عن الغرض الواقعي المنبعث عنه الأمر الواقعي، لكنه تحفظاً على ذلك الغرض - لعدم وصول الأمر المنبعث عنه المحصل له خارجاً - أمر الشارع بما يقوم به ذلك الغرض .

لكنه لا بعنوانه بذاته، ليقال: إنه كسائر ما علم وجوبه واستحبابه، بل بعنوان الاحتياط والتحفظ على الواجب الواقعي بعنوان الكناية، فان لازم اتيان محتمل الوجوب التحفظ على الواقع على تقدير ثبوته .

وحيث إن هذا الأمر لجعل الداعي إلى الفعل لباً وحقيقة، فهو توصلي في التوصليات وتعدي في التعدييات .

فيمكن اتيان الفعل بداعي هذا الأمر، فيقع عبادة وقريباً، وإن أمكن أن يقع قريباً بداعي الأمر المحتمل أيضاً .

غاية الأمر أنه إذا صدر بداعي الأمر المحتمل كان احتياطاً حقيقياً وحسناً عقلاً ، من حيث إنه انقياد للأمر المحتمل . وإذا وقع بداعي هذا الأمر الاحتياطي المقطوع كان إطاعة حقيقية لهذا الأمر، واحتياطاً عنواناً بلحاظ أنه الأمر الواقعي المحتمل .

بل حيث إن هذا الأمر منبعث عن الغرض الواقعي وبعنوان التحفظ عليه، فلا محالة يكون هذا الحكم مقصوراً على صورة مصادفة الاحتمال للواقع، كالأمر بتصديق العادل بناء على جعل الحكم المماثل بعنوان الطريقة لا الموضوعية، فانه أيضاً مقصور على صورة مصادفة الخبر مثلاً للواقع .

فيكون إطاعة حقيقية على تقدير الموافقة، وانقياداً على تقدير المخالفة، كما في صورة الاتيان بداعي الأمر المحتمل .

٥٣ - قوله (قدّس سره): لا يبعد دلالة بعض الأخبار على<sup>(١)</sup>... الخ .  
ربما يورد عليه بأنها أخبار آحاد ولا يجوز التمسك بها في المسائل  
الأصولية .

وأجيب تارة - بأنها إما متواترة معنى، أو محفوفة بالقرينة .  
وأخرى - بأن المسائل الأصولية التي لا يصح التمسك بالآحاد فيها هي  
المسائل الأصولية الاعتقادية<sup>(٢)</sup> المطلوب فيها العلم والمعرفة ، لا الأصولية  
العملية .

وثالثة - بأن المطلوب ليس إثبات حجية الخبر الضعيف في السنن،  
ليقال: بعدم ثبوتها بالآحاد، بل المطلوب إثبات استحباب ما ورد فيه خبر ضعيف  
باستحابه .

فالمسألة فقهية لا أصولية، والخبر الضعيف محقق للموضوع المحكوم عليه  
بالاستحباب، لا أنه دليل على استحبابه، نظير الشهرة الموجبة بنفس وجودها  
للظن بصدور الخبر المدرجة له في الخبر الموثوق بصدوره .

وأورد على الأخير شيخنا العلامة الأنصاري (قدّس سره) في رسالته  
المعمولة<sup>(٣)</sup> في هذه المسألة بوجوه، والمهم منها وجهان:

أحدهما: أنه لا فرق بين التعبيرين إذ استحباب كل فعل - دل الخبر  
الضعيف على استحبابه - عبارة أخرى عن حجية الخبر الضعيف في المستحبات،

(١) كفاية الأصول: ٣٥٢.

(٢) الأولى أن تكون العبارة هكذا: الاعتقادية التي يكون المطلوب فيها... الخ.

(٣) مجموعة رسائل فقهية وأصولية: ١٦.

ويجوز مثل هذا التعبير في حجية الخبر الصحيح، بأن يقال: الكلام فيه في وجوب كل فعل دل الخبر الصحيح على وجوبه .

ولاحصل لجعل الخبر حجة ومتبعاً لإلإنشاء أحكام ظاهرية مطابقة لدلول الخبر لموضوعاتها .

ثانيهما: سلمنا أن البحث ليس في حجية الخبر الضعيف في المستحبات. إلا أن عدم البحث عن الحجية لا يجعل المسألة فقهية، لعدم انحصار المسائل الأصولية في البحث عن الحجية، لوجود ملاك المسألة الأصولية ومناطها فيما نحن فيه، فإن المسألة الأصولية كل قاعدة يبتنى عليها الفقه، أعني معرفة الأحكام الكلية الصادرة من الشارع، بحيث تكون بعد اتقانها عموماً أو خصوصاً مرجعاً للفقيه في الأحكام الكلية الفرعية، سواء بحث فيها عن حجية شيء أو لا . ومن الواضح أن هذه المسألة ومسألة الاستصحاب وكذا الاحتياط وإن كانت مضامينها استحباب ما دل الخبر الضعيف على استحبابه، أو ثبوت الحكم السابق لكل موضوع احتمال بقاء ذلك الحكم فيه، أو ثبوت الوجوب المحتمل مثلاً، لكنها أحكام كلية لا تنفع المقلد؛ لأن العمل بهاموقوف على إعمال ملكة الاجتهاد في فهم المراد، والفحص عن المعارض وأشباه ذلك .

فهذه احكام شرعية أصولية تختص بمن ينتفع بها وهو المجتهد، في قبال الأحكام الفرعية المشتركة بين المجتهد والمقلد المبحوث عنها في علم الفقه، هذا ملخص ما أفيد .

أقول يرد على الوجه الأول: أن الحجية وإن كانت بمعنى جعل الحكم المماثل، لكنه ليس كل حكم مماثل مجعول مساوقاً للحجية، بل جعل خاص بعنوان تميم الكشف، أو بعنوان إبقاء الكاشف .

والأول إما بعنوان جعل الظن كالقطع بالغاء احتمال الخلاف، أو بعنوان جعل المجعل كالمفصل كما في الاحتياط الشرعي .

ومن الواضح قصور أدلة التسامح عن إثبات هذه الخصوصية، بل على العكس من ذلك، فإن لسانها إثبات الاستحباب بإثبات الثواب وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله، فكم فرق بين هذا اللسان ولسان تصديق العادل، (وأنه لا عنر لأحد من مواليننا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا)<sup>(١)</sup>، وأن ما يؤدي الراوي فعني يؤدي، أو لسان ابقاء اليقين وعدم نقضه، فتدبره فانه حقيق به . وكذا الأمر إذا كانت الحجية بمعنى تنجيز الواقع عقاباً كما في الواجب والحرام، أو ثواباً كما في المستحب أو تعذيراً كما في المباح، فان مقتضى الحجية بهذا المعنى ثبوت العقاب أو الثواب على تقدير المصادفة، ومقتضى هذه الأخبار ثبوت الثواب مطلقاً وإن لم يكن كما بلغه .

ويرد على السوجه الثاني: أن المسألة الأصولية هي القاعدة التي تبنى عليها معرفة الأحكام العملية الكلية . وهذا إنما يكون فيما لم تكن نفس القاعدة متكفلة للحكم العملي الكلي، بل فيما إذا كانت واسطة لاستنباط حكم عملي . واستحباب ما دل الخبر الضعيف على استحبابه حكم عملي كلي جامع تنطبق على موارد الأخبار الضعيفة المتكفلة لاستحباب أعمال خاصة، لا أن هذا الاستحباب الجامع واسطة في استنباط استحبابات خاصة، ليكون مما يبتنى عليه تلك الاستحبابات المبحوث عنها في علم الفقه .

وليست المسألة الفقهية إلا ما كانت نتيجتها حكماً عملياً، سواء كان حتماً أو إياكلياً يندرج تحته أحكام عملية خاصة أم لا .

ولأجله استشكلنا<sup>(٢)</sup> مراراً في جعل حجية الخبر الصحيح أو حجية

(١) إختيار معرفة الرجال: ٥٣٦.

(٢) منها ما تقدم منه قده في التعليقة على تعريف المصنف قده لعلم الأصول، نهاية الدراية: ١.

التعليقة: ١٣.

ومنها ما ذكره في مبحث حجية خبر الواحد، نهاية الدراية: ٣، التعليقة: ٩١.

الاستصحاب، بناء على أن الحجية بمعنى جعل الحكم المائل من المسائل الأصولية .

بل حكم عملي جامع من دون توسيط في استنباط حكم عملي آخر، بل تطبيق محض .

وما ذكرناه<sup>(١)</sup> من التفصي هناك - يجعل التوسيط بلحاظ إثبات اللازم في الفقه باثبات ملزومه في الأصول، أو باثبات الحجية بمعنى المنجزية في الأصول، وإقامة الحججة في الفقه - غير جار هنا؛ إذ المفروض عدم الحجية بكلا المعنيين هنا على التحقيق، أو على التقدير كما في كلامه (رحمه الله).

وأما ما ذكره (قدّس سره) من الاختصاص بالمجتهد وأنه لاحظ منه للمقلد، ولذا جعل مثل هذا الحكم حكماً أصولياً في قبال الحكم الفرعي الفقهي . فمدفوع بأن التصديق العملي أو الإبقاء العملي عمل المقلد بالخصوص، أو عنوان عمل المجتهد والمقلد معاً، لا عنوان عمل المجتهد فقط، نظير الافتاء والقضاء وما شابهها مما يختص بالمجتهد، وإنما يختص بالمجتهد عنواناً، من حيث نيابته عن المقلد العاجز عن الاستنباط أو التطبيق .

فالقلد هو المكلف به لِباً وحقيقةً، والمجتهد هو المخاطب به عنواناً لتنزيه منزلة المقلد بادلّة جواز الافتاء والاستفتاء، فنظر المجتهد واستنباطه وتطبيقه وبقينه وشكّه كلها بمنزلة نظر المقلد واستنباطه وتطبيقه وبقينه وشكّه، فتدبره فانه حقيق به .

٥٤ - قوله (قدّس سره): ظاهرة في أن الأجر كان مترتباً على... الخ<sup>(٢)</sup> .

(١) التفصي المزبور مذكور بعد التعرض للاشكال في التعليقة: ١٣ و ٩١.

(٢) كفاية الأصول: ٣٥٢.

مبنى الكلام - في دلالة اخبار من بلغ على الاستحياب أو على الارشاد إلى حسن الانقياد، وترتب الثواب عليه عقلاً - على أن موضوع الثواب الذي تكفله هذه الروايات هل هو فعل محتمل الثواب بالبلوغ لا بداعي الثواب المحتمل؟ او فعله بداعي الثواب المحتمل؟.

فانه على الثاني انقياد حسن عقلاً، فلا يكشف ترتب الثواب عن رجحان آخر مقتض للثواب دون الأول، فانه لا ثواب على ذات العمل، فترتبه عليه كاشف عن مقتضٍ لترتبه عليه، وليس إلا إطاعة الأمر المحقق أو الأمر المحتمل.

وحيث فرض عدم الثاني تعين الأول، فيكون جعلاً للملزوم بجعل لازمه . والمعين للوجه الأول هو أن الظاهر من الثواب البالغ هو الثواب على العمل لا بداعي الثواب المحتمل أو الأمر المحتمل، فان مضمون الخبر الضعيف كمضمون الخبر الصحيح من حيث تكفله للثواب على العمل لا بداعي احتماله الناشئ من جعله أو جعل ملزومه .

وهذا الظهور مما لا ريب فيه، وإنما اللازم دعوى ظهور آخر وهو ظهور (أخبار من بلغ)، من حيث كونها في مقام تقرير الثواب البالغ وتبينه وتحقيقه في أن الثواب الموعود بهذه الأخبار في موضوع ذلك الثواب البالغ، وإلا لكان ثواباً آخر لموضوع آخر.

والسافي لهذا الظهور ليس إلا ما يتوهم من اقتضاء التفرع في جميع الأخبار، والتقييد في بعضها لترتب الثواب على الفعل بداعي احتمال الثواب وهو الانقياد المحض المقتضي في نفسه لترتب الثواب، فلا كاشف عن مقتض آخر . فنقول: أما التفرع فهو على قسمين:

أحدهما - تفرع المعلول على علته الغائية، ومعناه هنا انبعث العمل عن الثواب البالغ المحتمل.



ثانيهما - مجرد الترتيب الناشئ من ترتب الثواب على فعل ما بلغ فيه الثواب .

فالعامل المترتب عليه الثواب حيث كان متقوماً ببلوغ الثواب عليه، فلذا رتبه على بلوغ الثواب .

فيكون نظير من سمع الأذان فبادر الى المسجد، فان الداعي إلى المبادرة فضيلة المبادرة، لا سماع الأذان، وإن كان لا يدعوه فضيلة المبادرة إلا في موقع دخول الوقت المكشوف بالأذان .

فلا يتعين التفريع في الأول حتى ينافي الظهور المدعى سابقاً .  
وأما ما ذكره شيخنا العلامة الانصاري (قدّس سره) في رسالة<sup>(١)</sup> التسامح من منع دلالة الفاء على السببية والتأثير، بل هي عاطفة .

فخلاف الاصطلاح لعدم التقابل بين السببية والعطف، بل العاطفة تارة - للسببية، وأخرى للترتيب، وثالثة - للتعقيب والأمر سهل .

وقد التزم شيخنا الاستاذ (قدّس سره) في المتن بعدم منافاة كون الفاء للسببية، وتفرع العمل على الثواب المحتمل بكونه داعياً إليه لما مرّ من الظهور بتقريب: أن العمل المنبعث عن الثواب المحتمل على ما هو عليه من عنوانه . ولا يتعنون من قبل دعوة الثواب المحتمل بعنوان يؤتى به بحيث يدعو الثواب المحتمل إلى العمل المعنون من قبل نفس دعوته .

وإذا كان العمل المدعو إليه على حاله من عنوان نفسه من دون تقيده بعنوان من قبل الداعي حتى عنوان الانقياد، فانه عنوان المأتي به بذلك الداعي، لا عنوان المدعو إليه حتى يدعو إليه ذلك الداعي، فلا ينافي ظهور الأخبار في ترتب الثواب على العمل الغير المتقيد بداعي الثواب المحتمل .

كما هو الحال في الأخبار المقيدة، حيث إن موضوعها العمل الملحوظ في نفس الموضوع التماس الثواب .

فحاصل الأخبار ترتب الثواب على نفس العمل وإن كان منبعثاً عن الثواب المحتمل، فهو وإن كان على الفرض منبعثاً عن الثواب المحتمل إلا أن انبعائه عنه غير دخيل في ترتب الثواب المجهول بهذه الأخبار عليه .

وهذا هو الفارق بين التفريع على الوجه المزبور والتقييد بالتماس الثواب البالغ في الاخبار المقيدة .

لا يقال: مع فرض انبعائه عن الأمر المحتمل لا يعقل جعل الداعي بجعل الاستحباب المنكشف بلازمه، وهو الثواب المحقق بهذه الأخبار؛ لأن الفعل ما لم ينبعث عن الاستحباب الثابت بهذه الأخبار لا يرتب عليه ثواب إطاعة الاستحباب المحقق .

وانبعثت عمل واحد عن داعيين متماثلين مستقلين في الدعوة محال، فجعل الداعي مع فرض وجود الداعي المؤثر بالفعل محال .

وجعل الاستحباب المحقق داعياً في طول دعوة الثواب المحتمل أو الأمر المحتمل وإن لم يكن مستحيلاً في نفسه لكنه خلف، لأن الكلام في استحباب نفس محتمل الثواب لا استحباب المأتي به بداعي احتمال الثواب والمشهور أيضاً يقولون بترتب الثواب عليه إذا أتى به بداعي استحبابه، لا إذا أتى المتقيد بالداعي المزبور بداعي استحبابه .

مع أن الاستحباب إذا كان داعياً للداعي فالمستحب الحقيقي جعل الأمر المحتمل أو الثواب داعياً الى العمل، لا أنه داعٍ لأمر خاص وعمل مخصوص .

فهناك مستحب جنائي وعمل حسن أركاني .

مع أنه منافٍ لكلامه (قدّس سره) حيث إنه في مقام ترتيب الثواب

المجعول على نفس العمل لا على العمل المأتي به بداعي الثواب المحتمل بما هو كذلك .

لأننا نقول:فرض انبعاث العمل عن الثواب المحتمل ليس فرض عمل شخصي منبعث عنه، ليستحيل جعل الداعي مع فرض تأثير داعٍ محقق. بل فرض انبعاث العمل كلياً عن الداعي الطبيعي، فانه من بلفه الثواب يدعوه بطبعه الثواب البالغ .

إلا أن هذا الداعي الطبيعي لم يؤخذ قيداً في موضوع الثواب المجعول حتى يكون جعلاً للداعي في فرض تقيّد العمل بداعٍ آخر . بل الفرض جعل الداعي نحو ذات العمل الذي بطبعه يدعوه الثواب البالغ . فيكون تحريكاً إلى العمل بذاته .

بل جعل الداعي في الواجبات كذلك، فانه جعل داعٍ عمومي، وإن فرض أن العامة يفعلون بداعي الثواب والخاصة بداعٍ آخر أعلى منه . والوجه في صحة الكل عدم القيدية .

وأما التقييد كما هو ظاهر قوله (عليه السلام) في خبر محمد بن مروان: (ففعله التماس ذلك الثواب)<sup>(١)</sup> .

وفي خبر آخر له (ففعّل ذلك طلب قول النبي (صلى الله عليه وآله)<sup>(٢)</sup>.. الخ) .

فقد اجاب (قدّس سره) في المتن بعدم المنافاة بين المقيد من هذه الأخبار مع مطلقها .

إذ لا منافاة بين الثواب على نفس العمل لا بداعي الثواب المحتمل بما هو، والثواب على العمل بداعي الثواب المحتمل بما هو .

(١) و (٢) جامع أحاديث الشيعة: ١/٣٤٠ و ٣٤١، الكافي: ٢/٨٢، وسائل الشيعة ١: ٤/٨١، ٧/٨٢.

فالمطلق متكفل للشواب المجعول الكاشف عن جعل لازمه، والمقيد متكفل للارشاد إلى الثواب الذي يحكم به العقل على الانقياد والاحتياط .

وهذا التقريب لا يرد عليه محذور عدا وحدة سياق الأخبار وأنها في مقام ترتيب سنخ واحد من الثواب على موضوع واحد .

وحينئذ فالنكته - لعدم التقييد في بعضها - وضوح أن الداعي الطبيعي لمن بلغه ثواب هو ذلك الثواب البالغ، لا الثواب المجعول بهذه الأخبار على فرض جعله .

لكنك عرفت مما ذكرنا في التفريع بناء على السببية أن السببية طبيعية عادية لا أنها قيد جعلي أخذ في الموضوع .

وأما ما في كلمات بعض الاعلام<sup>(١)</sup> من أن المطلق لا يحمل على المقيد في المندوبات، فلا موجب لحمل المطلق هنا على المقيد وإن سلم التقييد .  
ففيه: أن الوجه في عدم الحمل في المندوبات إمكان حمل المطلق والمقيد منها على مراتب المحبوبة .

فالمستحب الفعلي هو المقيد وما عداه مستحب ملاكي، بخلاف الواجبات فان حملها على مراتب الوجوب يلزم الحمل على المقيد، فان الملاك الوجوبي لازم التحصيل .

وهذا الوجه غير جار هنا فان المقيد بداعي الثواب المحتمل ليس مستحباً شرعياً لا فعلياً ولا ملاكاً، بل المقيد بهذا الداعي راجح عقلي . والمطلق الذي حقيقته إتيان الفعل لا بهذا الداعي بل بسائر الدواعي مستحب شرعي، فليس المقيد من مراتب المستحب الشرعي في قبale .

مع أن وحدة السياق في الأخبار يقتضي أن يكون الكل بصدد ترتيب

(١) هو المحقق الثاني قده، أوجد التقريرات ٢: ٢٦٠.

سنخ واحد من الثواب على سنخ واحد من الموضوع. وقد عرفت<sup>(١)</sup> أن مقتضاه إرجاع المطلق إلى المقيد لمكان تنافيهما في ترتيب ثواب مخصوص على المطلق تارة، وعلى المقيد أخرى؛ فانه كاشف عن وحدة المرتبة، وإن كانت المحبوبة على أي حال شرعية.

ويمكن أن يقال: إن التقييد إذا كان بداعي الأمر المحتمل الذي ربما يكون له مطابق في الواقع فيكون إطاعة حقيقية، وربما لا يكون له مطابق فيكون انقياداً، فالأخبار إرشاد إلى ما هو الراجح والمدوح عليه عقلاً، وهو الاحتياط والانقياد للأمر المحتمل.

وأما إذا كان التقييد بداعي الثواب المحتمل، فحيث إن الثواب واحد وإن كان الوعد عليه متعدداً فهذا الواحد محقق لا تخلف له. والعمل المأتي به بالداعي المحقق فعلاً يخرج عن عنوان الانقياد، فيكون العمل بحسب الواقع كالإطاعة الحقيقية لانبعاثه عن داع له مطابق في الواقع، إما بمقتضى الوعد الواقعي البالغ، أو بمقتضى الوعد الثابت بهذه الأخبار.

ولا يقاس الثواب على إطاعة الأمر المحتمل - مع قطع النظر عن هذه الأخبار - بما نحن فيه، بتوهم أن الثواب المحتمل محقق قطعاً؛ إما على الإطاعة الحقيقية إن كان في الواقع أمر من الشارع، وإما على الإطاعة الحكيمة لحكم العقل برجحانه.

وذلك لأن الثواب على أحد التقديرين من ناحية الانقياد فلا ينافي الانقياد، بخلاف ما نحن فيه فإن الثواب مجعول لازم لاستحباب شرعي، إما واقعي وإما ظاهري بمقتضى مطلقات هذه الأخبار.

فمثل هذا التقييد غير منافي للمطلقات، لعدم ترتب الثواب فيه على

(١) حيث قال: وهذا التقريب لا يرد عليه محذور عدا وحدة سياق الأخبار.

الانقياد بل على داع محقق يخرجُه عن عنوان الانقياد.

ومن الواضح: أن التقييد الثابت هنا هو التقييد بالتباس ذلك الثواب، أو التقييد بطلب قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وهو الثواب الذي أخبر (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) عنه، لا أمره الاستجابي، فإنه لا يطلب كما لا يخفى.

ويرد عليه أولاً: أن دعوة الثواب ليست بالذات وبالأصالة، لأن الثواب ليس من غايات ذات الفعل وخواصه، بل من اللوازم المترتبة على الفعل المأتي به بداعي الأمر المحقق أو المحتمل، فلا بد من توسط دعوة الأمر بينه وبين العمل.

ومن الواضح: أن الثواب البالغ المحتمل بحسب نظر العامل من لوازم الاتيان بداعي الأمر المحتمل.

فالتقييد بالثواب البالغ بمنزلة التقييد بدعوة الأمر المحتمل، وهو عين الانقياد.

وثانياً: أن العمل بداعي الثواب المحتمل خارجاً بعد صدور هذه المطلقات، وإن كان في الواقع خارجاً عن عنوان الانقياد؛ لأن الداعي له مطابق في الخارج على أي حال.

إلا أن الكلام في أن موضوع الثواب الموعود عليه بهذه الاخبار ماذا؟ ويستحيل أن يكون الموضوع لهذا الثواب الموعود المحقق بهذه الأخبار الذي هو بمنزلة الحكم لذلك الموضوع متقيداً به في مرتبة موضوعيته، حتى يؤل الأمر إلى ترتيب الثواب على العمل المأتي به بداع محقق، مع قطع النظر عن هذه الأخبار ومقتضاها. فتدبره فإنه حقيق به.

والتحقيق: أن حمل هذه الأخبار على الارشاد إلى ثواب الانقياد بعيد عن السداد، وذلك إن الثواب الذي يمكن الارشاد إليه لا بد من ثبوته، لا من ناحية الارشاد، بل بحكم العقل والعقلاء وليس هو إلا أصل الثواب بناء على أن

الحسن العقلي والقيح العقلي ليس إلا كون الفعل ممدوحاً عليه عند العقلاء وكونه مذموماً عليه عندهم، ومدح الشارع ثوابه وذمه عقابه .

وأما الوعد بالثواب الخاص فليس من الشارع بها هو عاقل، وإلا لحكم به سائر العقلاء، بل بها هو شارع ترغيباً في فعل تعلق به غرض مولوي، فيكشف عن محبوبة مولوية ومطلوبية شرعية.

غاية الأمر أن محبوبة ما وعد عليه بالثواب الخاص، تاره: مفروض الثبوت، كالوعد بالثواب الخاصة على الواجبات والمستحبات المعلومة. وأخرى: غير مفروض الثبوت، فيستكشف ثبوتها بجعل الثواب الخاص، فيكون من باب جعل الملزوم بجعل لازمه والترغيب فيه.

وأما ما عن شيخنا العلامة الأنصاري (قدّس سره) في رسالة البراءة<sup>(١)</sup> من أن مدلول هذه الأخبار إخبار عن تفضل الله سبحانه على العامل بالثواب المسموع، فهو نظير قوله تعالى ﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها﴾<sup>(٢)</sup> فهو ملزوم لأمر إرشادي يستقل به العقل بتحصيل ذلك الثواب المضاعف .

ففيه: أن التفضل بالثواب الخاصة غير مناف لانبعاتها عن غرض مولوي يستدعي مطلوبية شرعية؛ إذ كل إحسانه تفضل وكل نعمه ابتداء. واستقلال العقل بتحصيلها بعد وعد الشارع بها أمر، ووعد الشارع بها بعنوان الارشاد إلى الثواب العقلي أمر آخر.

ومقتضى الأخبار هو الوعد على العمل بثواب خاص لا يحكم به العقل، فكيف يكون إرشاداً؟

وحيث إن الثواب الخاص ليس مقتضى حسنه عقلاً فلا بد من أن يكون من حيث رجحانه شرعاً، إذ المفروض ترتيبه على العمل، فهو باقتضائه لا محالة،

(١) فراند الأصول المحشى ٥٦/٢.

(٢) الانعام: ١٦٠.

ولو بعنوان ثانوي.

بل مقتضى التأمل في الأخبار أنها في مقام الترغيب في العمل لا في تحصيل الثواب فقط، ولا معنى للترغيب في العمل إلا لكونه راجحاً شرعاً. نعم الكلام في أن موضوع هذا الثواب الموعود وهذا الاستحباب المفروض هل هو فعل ما بلغ فيه الثواب؟ كما هو مقتضى المطلقات؟ أو فعل ما بلغ فيه الثواب بداعي الثواب البالغ؟ كما هو مقتضى المقيدات، والا فأصل الاستحباب لا ينبغي الكلام فيه.

ومن الواضح: أن وحدة سياق الأخبار - من حيث كونها في مقام الوعد بسنخ ثواب واحد على موضوع واحد - تأتي عن إبقاء المطلقات والمقيدات على حالها.

والمشهور يقولون: بترتب الثواب على فعل ما بلغ فيه الثواب وإن لم ينبعث من الثواب البالغ.

والذي يمكن أن يقال في تقريب الوجه الأول الذي عليه المشهور: أن مفاد (أخبار من بلغ) ليست خبرية محضة عن ما يفعله من بلغه الثواب بخبر ضعيف، حيث إنه بطبعه يدعوه الثواب البالغ المحتمل بدعوة الأمر المحتمل، لوضوح أن هذا الثواب الخاص لا يترتب على ما يفعله بعنوان الانقياد. بل مفادها ترغيب في فعل ما بلغ فيه الثواب يجعل هذا الأمر المولوي المحقق داعياً بجعل الثواب الخاص.

وإنما أخذ عنوان التماس ذلك الثواب في الموضوع لا من أجل أن هذا الموضوع الخاص بها هو متعلق الأمر المحقق، لاستحالة كون محتمل المحبوبة وجهاً للعمل كما تقدم، ولاستحالة استحباب العمل المفروض فيه الداعي بنحو القيدية الحقيقية، سواء كان الاستحباب تعبيراً أو توصلياً، لأنه على أي حال لجعل الداعي، وتعلقه بنفس دعوة الثواب والأمر المحتمل خلف في المقام، لفرض



استحباب العمل على أي حال.

بل جعل للثواب بعنوان تقرير الثواب البالغ، و ترغيب في إتيانه بداعي الثواب البالغ عنواناً، تحقيقاً لدعوة هذا الثواب المجمعول، كما في جعل الحكم المائل، بعنوان تصديق العادل فيما أخبره من الوجوب الواقعي، فكما أنه في مقام جعل الوجوب الواقعي باعثاً عنواناً، وجعل الوجوب المائل داعياً حقيقة، فكذلك هنا والله اعلم.

ثم إنه يتفرع على ما مرّ من النزاع في أن الأخبار إرشاد إلى الانقياد ورجحانه عقلاً أو جعل للثواب والاستحباب أمور:

منها : أن الآثار الوضعية المترتبة على المطلوبات الشرعية يترتب على فعل ما بلغ فيه الثواب على الثاني دون الأول، وإلا لزم الخلف وهذه الكلية من القضايا التي قياساتها معها.

وإنما الكلام في تطبيقها على ما ذكره<sup>(١)</sup> شيخنا العلامة الأنصاري (قدّس سره) من عدم ارتفاع الحدث بالوضوء الذي فيه الثواب بخبر ضعيف، بناء على الارشاد إلى رجحان الانقياد، وارتفاعه به بناء على الاستحباب.

### والاشكال في التطبيق من وجهين:

أحدهما: أنه لا دليل على أن كل وضوء مطلوب شرعاً رافع للحدث، حتى يمتاز عما وقع انقياداً، فإن وضوء الحائض في أوقات الصلاة ووضوء الجنب عند النوم مثلاً مستحب شرعاً، ومع ذلك غير رافع للحدث.

ثانيهما: أن مناط عبادية الوضوء وقربيته - الدخيلة في تأثيره في الطهارة - ليس وجوبه لغاية واجبة، أو استحبابه لغاية مستحبة، حتى يدور الأمر بين كونه مستحباً شرعياً ببلوغ الثواب أولاً.

(١) فراند الأصول المحسى ٥٦/٢.

بل المناط كما حقق في محله رجحانه الذاتي واستحبابه النفسي شرعاً،  
فعدم ثبوت استحبابه العرضي - بالخبر الضعيف - لا ينافي استحبابه النفسي  
المحقق لعبادته، وتأثيره في الطهارة.

فالوضوء البالغ فيه الثواب في وقت خاص وحالة مخصوصة، وإن كان يقع  
من هذه الحيثية انقياداً لا مستحباً، لكنه من حيث نفسه يقع مستحباً مؤثراً في  
الطهارة.

ويندفع الاشكال الأول: بأن الحدث القابل للارتفاع بالوضوء هو  
الحدث الأصغر دون الأكبر، فلا مانع بمقتضى المطلقات الدالة على استحبابه  
النفسي من إرتفاع ما يقبل الارتفاع به.

بل يمكن أن يقال: إن الوضوء حيث إنه في نفسه نور وظهور، فله تأثير  
النورانية والطهارة حتى في الحائض والجنب.

إلا أن الظلمة حيث إنها شديدة ؛ لقوة مقتضيها، فلذا لا ترتفع بالكلية  
بل يحصل به تخفيف ونور يناسب مقام العبودية بالأذكار في وقت الصلاة أو النوم  
في حالة مناسبة. وبقية الكلام في الفقه.

ومن جملة موارد تطبيق الكلية مسألة المسح ببلل المسترسل من اللحية  
بناء على ورود الخبر الضعيف بغسله، فانه على الارشاد لا يجوز الأخذ من بلله  
لأنه ليس من نداوة الوضوء شرعاً بل هو راجح عقلاً.

بخلاف ما إذا استحب شرعاً غسله، فإنه من الماء المستعمل في الوضوء.  
بل عن شيخنا العلامة الانصاري<sup>(١)</sup> (قدّس سره) عدم الجواز، وان قيل  
باستحبابه شرعاً. فلا ثمره في هذا المورد.

والوجه في عدم الجواز ما أفاده (قدّس سره) في كتاب الطهارة<sup>(٢)</sup>، من

(١) فراند الأصول المحتسبى ٥٦/٢.

(٢) كتاب الطهارة/١٢١.

عدم الدليل على جواز المسح بكل بلل من الماء المستعمل في الوضوء وجوباً وندباً، بل المتيقن بلل المغسول بالاصالة كاللحية الداخلة في حد الوجه.

وأما ما عن شيخنا العلامة (قدّس سره) في تعليقه المباركة<sup>(١)</sup> - على هذا الموضوع من رسالة البراءة. من أن المسح لا بد من أن يكون ببلل الوضوء ولا يصح ببلل ما ليس منه وإن كان مستحباً فيه - فلا يخلو عن شيء؛ لأن استحباب غسل المسترسل من اللحية لا يحتمل عادة أن يكون مستحباً نفسياً في ضمن الوضوء، بحيث يكون الوضوء ظرفاً له.

بل لو كان مستحباً لكان جزء الفرد وكهلاً للوضوء واسبغاً للوضوء. فالوجه في الاشكال ما ذكره هو (رحمه الله) في كتاب الطهارة.

ثم اعلم: أن ترتيب الآثار الوضعية والتكليفية - المترتبة على المطلوبات الشرعية على المورد بناء على استحبابه، وعدمه بناء على عدمه - إنها هو إذا لم تكن تلك الآثار آثار المستحب بعنوانه الذاتي، دون المستحب بعنوان عرضي، والالم يكن مجال لترتيبها على المورد بمجرد استحبابه بعنوان أنه مما بلغ فيه الثواب.

ويمكن أن يقال: بأن عنوان بلوغ الثواب - كعنوان تصديق العادل ليس من قبيل الوساطة في العروض، بل من قبيل الوساطة في الثبوت، ولا ينافي ذلك عدم كون الأخبار دليل الحجية كما اخترناه، كما لا ينافي ذلك ثبوت الحكم على أي تقدير.



## تذنيب

يتعلق ببعض الفروع المهمة المتعلقة بمسألة التسامح في أدلة السنن، وهي أمور:

الأول: في أن الفتوى كالرواية الضعيفة في باب التسامح أم لا. ربما يقال: بالثبوت، نظراً إلى صدق بلوغ الثواب على العمل اللازم للاستحباب. أما بالنظر إلى قوله (عليه السلام) من بلغه عن النبي - صلى الله عليه وآله - شيء من الثواب فعمله<sup>(١)</sup>... الخبر، فبملاحظة أن المراد من الثواب بقرينة قوله: (فعمله) هو نفس ما يثاب عليه باطلاق المسبب على سببه.

وأما بالنظر إلى قوله (عليه السلام): (من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به....)<sup>(٢)</sup> الخبر، فبملاحظة أن الفقيه وإن كان فتواه متعلقاً بالاستحباب لا بالثواب، لكنه لمكان التلازم بين الاستحباب والثواب يكون بلوغ الاستحباب بالمطابقة بلوغ الثواب بالالتزام.

وعليه، فمقام الاثبات غير قاصر عن الشمول للبلوغ بالفتوى. إلا أن البلوغ في زمان صدور هذه الروايات حيث إنه كان بنقل الرواية عن المعصوم (عليه السلام) فاطلاقه منصرف إلى الخبر عن حس، لا الخبر عن حدس خصوصاً إذا قلنا بأن الأخبار تتكفل حجية الخبر الضعيف في السنن، فانه يبعد كل البعد جعل فتوى مجتهد حجة على مجتهد آخر. نعم إذا علمنا من مسلك الفقيه أنه لا يفتي إلا عن ورود الرواية في

(١) المحاسن ٢٥/١، جامع الاحاديث ١: ٣٤١.

(٢) بواب الاعمال/١٢٧ لكن بتغيير يسير في الفاظ الحديث.

المسألة، ففتواه بالالتزام يكشف عن ورود رواية بالاستحباب. ولكنه مع ذلك يحتاج إلى التسامح في الدلالة؛ إذ غاية ما يقتضيه مسلكه هو الاستناد إلى الرواية، وأما استفادة الاستحباب فموكولة إلى نظره، ولعلها إذا وصلت إلينا لم نستظهر منها الاستحباب.

الثاني: في أن الكراهة ملحقة بالاستحباب في التسامح في دليلها أم لا؟ قيل: المشهور على اللاحق، وذلك بعد دعوى شمول العمل للفعل والترك يتوقف اللاحق على أحد أمور:

إما تنقيح المناط بدعوى أن الغرض أن الاحكام الغير الالزامية ليست كالالزامية المتوقفة على ورود رواية صحيحة. واثباته مشكل.

وإما دعوى: أن ترك المكروه مستحب، فقد بلغ استحباب الترك بالالتزام، وإن كان البالغ بالمطابقة كراهة الفعل. وهو خلاف التحقيق المحقق في محله من أن كل حكم تكليفي لا ينحل إلى حكيمين فعلاً وتركاً.

وإما دعوى: أن ترك المكروه إطاعة للنهي التنزيهي مما يثاب عليه قطعاً، فقد بلغ الثواب على الترك على حد بلوغ الثواب على الفعل في المستحب الذي لا ريب في إناطة ترتب الثواب عليه باطاعة الأمر الاستحبابي، وبلوغ الثواب على الترك لازم كراهة الفعل.

وتقرير هذا الثواب البالغ واثباته على أي تقدير جعل ملزومه، وهي الكراهة. فيكون مقتضى أخبار من بلغ جعل الاستحباب تارة، وجعل الكراهة أخرى. ومثله متعارف، كما في أدلة حجية الخبر وحرمة (نقض اليقين بالشك) المتكفلة لجعل احكام مماثلة لمواردها ايجاباً وتحريماً. وهكذا.

وهذا الوجه وجيه، لولا ظهور الروايات في الأفعال والوجوديات، لا التروك والعدميات.

نعم يمكن تنقيح المناط بوجه آخر، وهو أن مورد الأخبار، وإن اختص

بالفعل، إلا أن ظاهر الأخبار أنها في مقام الترغيب في تحصيل الثواب البالغ من حيث إنه ثواب بالغ لا لخصوصية فيما يثاب عليه، حتى يقتصر على ثواب الفعل، فالحق حينئذ مع المشهور في الحاق الكراهة بالاستحباب.

الثالث: فيما إذا وردت رواية بالاستحباب وأخرى بالكراهة، فعلى القول بعدم الإلحاق تكون الرواية الدالة على الكراهة كالعدم فلا منافي لاستحباب الفعل.

وأما على القول بالإلحاق، فعلى جميع الوجوه المتقدمة يقع التنافي بين الروايتين، فلا يعمها الدليل العام.

إلا أن الوجه في المناقاة يختلف باختلاف المباني المتقدمة: فعلى مبنى استحباب ترك المكروه لازم الروايتين استحباب والترك معاً<sup>(١)</sup>.

ولا يعقل جعل الداعي نحو الفعل والترك معاً، فإنه لا فرق هنا بين الالزامي وغيره، فإن ملاك صحة جعل الداعي مطلقاً إمكان انقداح بسببه عند الانقياد للأمر، ويستحيل الجمع بين النقيضين، فيستحيل الانبعث فيستحيل البعث.

وعلى مبنى اثبات الكراهة بنفسها، إما لتنقيح المناط وإما بالاستظهار من جعل الثواب على الترك، فلازم الروايتين اجتماع حكيمين متضادين في الفعل. إلا أن هذا بناء على ما هو التحقيق من كون التقابل بين الوجوب والحرمة وبين الاستحباب والكراهة تقابل الوجوديين، بأن يكون مفاد الأمر البعث نحو الفعل ومفاد النهي الزجر عن الفعل.

وأما بناء على ما هو المعروف من أن مفاد النهي طلب الترك، فلازم اجتماع الأمر والنهي في شيء تعلق الطلب بفعله وبتركه، فيكون أجنياً عن التقابل

(١) هكذا في الاصل لكن الصحيح: استحباب الفعل والترك معاً.

بالتضاد؛ لأن أحد الطرفين قائم بطرف الفعل والآخر بطرف الترك. ومحذوره ذلك المعنى المتقدم<sup>(١)</sup> في استحباب ترك المكروه، فتفطن.

الرابع: إذا وردت رواية ضعيفة بالوجوب فالمشهور على حملها على الاستحباب، نظراً إلى قصور الأخبار إلا عن اثبات حيشة الثواب على الفعل. فلا يثبت بها العقاب على الترك، بل هو منفي بأصالة البراءة عن الوجوب. ويمكن أن يقال: إن حقيقة الوجوب: إن كانت مركبة من طلب الفعل والمنع من الترك أمكن أن يقال: إنه بلغه أمران: أحدهما قابل للثبوت دون الآخر.

وإن كانت من المعاني البسيطة فالبالغ معنى بسيط غير قابل للثبوت بحده، والقابل للثبوت بحده أي الاستحباب لم يبلغه. وحيث إن البالغ هو الوجوب بحده فالثواب اللازم له هو الثواب اللازم للمحدود بحد خاص، لا مطلق الثواب.

والمعنى البسيط البالغ، وإن كان قابلاً للتحليل إلى مطلق الطلب الجامع وحده، إلا أن ذلك المعنى الجامع التحليلي لا يستقل بالجعل، حتى يكون الجامع مجموعاً.

إلا أن هذا الاشكال لا اختصاص له بالمقام. وسيجيء - إن شاء الله تعالى - التعرض له ولجوابه في استصحاب الحكم الكلي فتدبره<sup>(٢)</sup>.

الخامس: نسب الشهيد الثاني<sup>(٣)</sup> (قدس سره) إلى الأكثر التسامح في أدلة السنن والآداب والفضائل والمواعظ وأشباهاها .

(١) وهو عدم معقولية جعل الداعي نحو الفعل والترك معاً فيلزم البعث إلى الجميع بين التقيضين.

(٢) نهاية الدراية: التعليقة ٦٦.

(٣) في الدراية ٢٩.

وذهب إليه الشيخ الأعظم (قدّس سره) في رسالة التسامح<sup>(١)</sup>، نظراً إلى أن العمل بكل شيء على حسب ذلك الشيء، والعمل بالخبر الوارد في الفضائل نشرها، والوارد في المصائب ذكرها للابكاء مثلاً قائلاً:

إن العقل يحكم بحسن العمل مع الأمن من مضرة الكذب، وأن عموم النقل كما في النبوي<sup>(٢)</sup> ورواية الاقبال<sup>(٣)</sup> يقتضي استحبابه. ولا بد من تقديم مقدمة، وهي أن الخبر عن الموضوع بما هو لا يراد منه إلا العمل المتعلق به إلا أن العمل:

تارة: يكون من غير مقولة القول، كما فيما إذا قام الخبر على أن هذا الموضوع الخاص مدفن نبي من الأنبياء (عليه السلام) أو مسجد، فإن الثابت به استحباب الحضور عنده وزيارته، و استحباب الصلاة فيه، وهذا في نفسه لا محذور فيه.

واخرى: من مقولة القول المتصف بالصدق والكذب.

ولا بد حينئذ من تنقيح أن الكذب القبيح عقلاً والمحرم شرعاً ماذا؟ لا ينبغي الريب في أن الصدق الخبري والكذب الخبري لا حكم لهما عقلاً ولا شرعاً، وإنما المناط في الحسن والقبح والجواز والمحرم بالصدق والكذب المخبريين.

ولا ريب في أن الصدق المخبري هو القول الموافق للواقع بحسب اعتقاد المخبر، إلا أن الكلام في الكذب المخبري المقابل للصدق المخبري، هل بينها التقابل بالتضاد أو بنحو العدم والملكية؟ بمعنى أن الكذب المخبري هو القول الذي يعتقد أنه خلاف الواقع، أو القول الذي لا يعتقد أنه موافق للواقع فما لا

(١) مجموعة رسائل فقهية واصولية/٢٨.

(٢) عدة الداعي/٤.

(٣) الاقبال/٦٢٧.



ثبوت له في ظرف وجدان المخبر كذب ولا ينحصر الكذب فيما يعتقد أنه ليس كذلك في الواقع.

والتحقيق: أن التقابل بينها بنحو العدم والملكية، وهو المعبر عنه في لسان الشرع بالقول بغير العلم، فما لا علم به ولا حجة عليه يندرج الحكاية عنه في الكذب القبيح عقلاً والمحرم شرعاً.

ولا يختص قبح الكذب بصورة الاضرار عقلاً، كما لا اختصاص له شرعاً.

وعليه فنشر الفضيلة التي لا حجة عليها وذكر المصيبة التي لا حجة عليها قبيح عقلاً ومحرم شرعاً، فكيف يعمها أخبار من بلغ؟ سواء كان مفادها الارشاد إلى حسن الانقياد، أو إثبات الاستحباب.

نعم إذا قلنا بأن الأخبار المزبورة تثبت حجية الخبر الضعيف، فلازمه اندراج الفضيلة والمصيبة فيما قامت الحجة عليه شرعاً، فيخرج عن تحت الكذب المخبري القبيح عقلاً والمحرم شرعاً.

وحينئذ إن كان إجماع فهو كاشف عن هذا المعنى لا أنه تخصيص في حكم العقل والشرع. فتدبر جيداً.

السادس: إذا وردت رواية ضعيفة بالاستحباب، ورواية صحيحة بعدم الاستحباب فهل يتسامح، ويثبت الاستحباب أم لا؟

وتنقيح المسألة بأن التنافي: تارة - يتصور بين مدلول الخبر الضعيف ومدلول الخبر الصحيح - بما هما خيران.

ولا شبهة في تنافيهما ذاتاً، لكن لا أثر لتنافيهما مع قطع النظر عن اعتبارهما.

وأخرى: يلاحظ التنافي بين مدلول الخبر الصحيح بهاهو مدلول دليل معتبر، ومدلول اخبار من بلغ.

ولا ريب ايضاً في عدم التعارض لأن موضوع عدم الاستحباب فعلاً نفس الفعل بعنوانه، وموضوع اخبار من بلغ المفيدة للاستحباب هو الفعل بما هو مما قد بلغ فيه الثواب.

وتالته: يلاحظ التناهي بين أدلة حجية الخبر الصحيح ونفس أخبار من بلغ.

وظاهر الشيخ الأعظم (قدّس سره) في رسالة التسامح<sup>(١)</sup> أنّها متعارضان، والأصل فيه تساقطهما. وهذا بناء على أن مفاد (أخبار من بلغ) حجية الخبر الضعيف، كأدلة حجية الخبر الصحيح، وكل منها يقتضي إلغاء احتمال خلاف مورده.

ويندفع بأن دليل حجية الخبر الصحيح على الطريقة يقتضي تنزيل مؤداه منزلة الواقع، فالغاء الاحتمال فيه راجع إلى إلغاء خلاف المحتمل، وأنه غير مستحب، وإلغاء الاستحباب لا إلغاء أثر الاحتمال بما هو، فان (أخبار من بلغ) تثبت استحباب الفعل لا بما هو، بل بما هو مما بلغ فيه الثواب، وبلوغ الثواب لا تخلف له، فهي على فرض إثبات الحجية تثبت الحجية على وجه الموضوعية، لا على وجه الطريقة، كدليل حجية الخبر الصحيح المفيد للحجّة على وجه الطريقة.

فتنزيل أدلة حجية الخبر الصحيح - على فرض التنزيل منزلة القطع - يراد منه التنزيل منزلة القطع الطريقي دون الموضوعي.

والعجب من الشيخ (قدّس سره) مع إلتفاته إلى هذا المعنى كيف حكم بالتعارض والتساقط؟

ومما ذكرنا تبين أنه لا حاجة إلى استحباب الفعل بملك بلوغ الثواب بأخبار من بلغ، نظراً إلى أن أخبار من بلغ تثبت الثواب على أي تقدير، فسقوطها

عن الحجية في موارد التعارض يوجب كونها كالخبر الضعيف البالغ به الثواب، فعمومها وإن كان لا يمكن أن يعم نفسها، إلا أن ملاكها التام الموجود في كل خبر ضعيف موجود فيه، ومقتضى عليه بلوغ الثواب للاستحباب هو الحكم باستحباب الفعل في مورد التعارض.

\* \* \*

## [التنبيه الثالث]

٥٥ - قوله (قدّس سره): ان النهي عن شيء إذا كان بمعنى طلب تركه<sup>(١)</sup>... الخ:

تحقيق المقام وبيان ما يجري فيه البراءة من الأقسام يستدعي بسطاً في الكلام، فنقول: إن طلب فعل شيء أو تركه يتصور على وجوه:  
 منها: تعلق الطلب بصرف وجود الشيء، وفي قبالة تعلق الطلب بصرف العدم، وقد يعبر عن الأول بالوجود اللابشرط، ويناقض العدم الكلي، وعن الثاني بالعدم المطلق والعدم الكلي، ويقال: إن لازم الأول تحقق الطبيعة بأول وجود منها، وإن لازم الثاني عدم انتفاء الطبيعة إلا بانتفاء جميع أفرادها.  
 والتحقيق ما بيناه في غير مقام أن وجود كل طبيعة ليس نقيضه إلا عدمه البديل له، وليس كل وجود إلا طارداً وناقضاً لعدم ما يضاف إليه الوجود بحده، ولا يعقل أن يكون ناقضاً للعدم الكلي والعدم المطلق.  
 فوجود كل طبيعة متخصصة بما أخذ فيها بديله عدم تلك الطبيعة الخاصة بحدها.

فما اشتهر من أن وجود الطبيعة بوجود فرد ما وانتفاؤها بانتفاء جميع الأفراد لا أصل له، بل بديل ذلك المحقق لتلك الطبيعة هو عدمه المطرود به، لا عدم مطرود بغيره.

وأما إنتقاض العدم باول وجود من الطبيعة، وبقاؤه على العدم بعدمه، فليس من حيث إن العدم المطلق بديله ونقيضه، بل بديله في الحقيقة هو عدم أول

وجود من الطبيعة، لكن عدم الوجود الأول يلزم عدم سائر الوجودات.  
كما أن التعبير بالوجود اللا بشرط لا يخلو عن محذور: إذ لو أريد منه الوجود بنحو الاهمال فهو غير قابل لتعلق الحكم الجدي به، للزوم تعين الموضوع بنحو من أنحاء التعين.

وإن أريد اللا بشرط المقسمي - بناء على ما هو التحقيق من الفرق بين الماهية المهملة والماهية اللا بشرط، لقصر النظر في الأولى على ذاتها وذاتياتها، وتوجه النظر في الثاني<sup>(١)</sup> إلى الخارج عن ذاتها، فلذا تكون مقسماً للاعتبارات الواردة عليها.

فالوجود اللا بشرط حينئذ هو اللا بشرط من حيث إعتبار البشروط شيء والبشروط لا، واللا بشرط القسيمي، لا من كل حيثية.

وعليه، فالوجود اللا بشرط بهذا المعنى لا يكون موضوعاً لحكم فعلي من الأحكام إلا بأحد اعتباراته الثلاثة، حيث لا تعين له إلا أحد التعينات الثلاثة.

فلا محالة الوجود اللا بشرط الذي يعقل تعلق الحكم به هو اللا بشرط القسيمي المتعين بتعين اللا بشرطية من حيث القيود الخارجة عن ذات الماهية الواردة عليها، كلا بشرطية الانسان من حيث الضحك وعدمه، ومن حيث الكتابة وعدمها وغير ذلك.

وهذا غير صرف الوجود، وغير أول الوجود، ولا هو في قبال العدم الكلي والعدم المطلق والعدم الأزلي واشباه هذه التعبيرات.

بل الحقيقي بالتعبير عنه بصرف الوجود وصرف العدم ما إذا لوحظ الوجود الجامع بين وجودات طبيعة خاصة بنهج الوحدة في الكثرة، فيلاحظ طبيعي الوجود بحدده مضافاً إلى طبيعة خاصة بحددها، فيكون الوجود المضاف مستانخاً في وحدته لوحدة الطبيعة المضاف إليها من حيث الماهية، وحدة نوعية أو صنفية

(١) هكذا في الأصل لكن الصحيح: في الثانية.

مثلاً.

فصرف الوجود بالاضافة إلى هذه الطبيعة الخاصة هو طبيعي الوجود الذي لا يشذ عنه وجود.

ونظير هذا الاعتبار يجري في طرف العدم المضاف إلى طبيعة خاصة، فيلاحظ طبيعي العدم بحده الجامع بين أعدام طبيعة خاصة بحدها، فيكون صرف العدم الذي لا يشذ عنه عدم من أعدام تلك الطبيعة الخاصة. ثم إن هذا الوجود أو العدم الملحوظ كذلك: قد يكون كل فرد من طبيعته ذا مصلحة أو ذا مفسدة، فيناسبه تعلق سنخ الطلب به، ولازمه تعلق كل فرد من أفراد طبيعي الطلب بفرد من افراد طبيعي الوجود، أو طبيعي العدم المضافين إلى الماهية.

فلا فرق في الاطاعة والمعصية بين ملاحظة وجود الطبيعة وعدمها هكذا، وبين ملاحظتها بنحو الكثرة وترتيب الحكم عليها مستقلاً. وقد يكون الوجود الملحوظ كذلك ذا مصلحة واحدة، أو طبيعي العدم ذا مصلحة واحدة فيه، أو ذا مفسدة واحدة في طبيعي فعله، فلا محالة يكون الطلب المتعلق به شخصاً من الطلب ليس له إلا إطاعة واحدة أو معصية واحدة. ومنها تعلق الطلب بمجموع الوجودات من طبيعة خاصة بحيث ينبعث عن مصلحة خاصة قائمة بمجموعها لا بجميعها، فالطلب واحد شخصاً، له إطاعة واحدة ومعصية واحدة.

وفي طرف طلب الترك يتصور وجهان:

أحدهما: قيام مفسدة واحدة بمجموع الأفعال لا بجميعها، فينبث منها

طلب ترك المجموع، فلا يتنافى إتيان بعض الأفعال، بل عصيانه باتيان الجميع.

ثانيهما: قيام مصلحة واحدة بمجموع التروك، فينبث منها طلب مجموع

التروك لا ترك المجموع، فاطاعته بمجموع التروك، كما في مجموع الأفعال،

وعصيانه يتحقق ولو بفعل واحد.

وحيث لا فرق بين طلب طبيعي الترك بحدّه، وطلب مجموع الترك، إلا بالاعتبار مع كون الطلب فيها شخصياً.

ومنها تعلق الطلب بكل فرد من أفراد طبيعي الفعل أو بكل فرد من أفراد طبيعي الترك، لقيام المصلحة بوجود الطبيعة متى تحققت في طرف البعث، أو لقيام المفسدة كذلك في طرف الزجر.

كما يمكن انبعاث طلب كل فرد من أفراد الترك عن مصلحة في نفس ترك الطبيعة الخاصة على خلاف ظاهر النهي.

فهناك أشخاص من طلب الفعل أو من طلب الترك، فيتعدد إطاعته وعصيانه، لا طلب سنخي نوعي ينحل عقلاً إلى أشخاص منه، كما في أحد القسمين من الاعتبار الأول.

نعم فرق بين الأمر والنهي، حيث إن العموم في الأمر يمكن أن يكون شمولياً وبدلياً، دون النهي فإن فيه تفصيلاً:

توضيحه: أن طلب الفعل ينبعث عن مصلحة قائمة بالفعل: فربما لا يكون تمناع بين أشخاص تلك المصلحة القائمة بتلك الطبيعة، والمفروض أنها مصلحة لزومية، فلا محالة يطلب محصلات تلك المصالح الشخصية اللزومية بنحو العموم الشمولي.

وربما يكون بينها تمناع، مع قيام المصلحة بطبيعة الفعل، بحيث يفى كل شخص فرض من طبيعة الفعل بشخص من طبيعي المصلحة، فلا محالة يطلب محصلاتها بنحو العموم البدلي.

مثلاً إذا كان الغرض حصول الشبع بالأكل، وكان أكل خبز واحد وافياً بتلك الفائدة بحيث لا يبقى مجال لاستيفاء هذا الغرض مما يفى به بذاته، فيطلب منه أكل خبز واحد من آحاد الخبز بدلياً لا شمولياً.

بخلاف طلب الترك فإنه ربما ينبعث عن مفسدة في الفعل، وربما ينبعث

عن مصلحة في نفس الترك.

فان كان عن مفسدة في الفعل فنفس المفسدة وان كانت أيضاً على

قسمين:

فتارة: لا يكون تمنع بين وجوداتها، وأخرى - يكون بينها التمانع، كما إذا كان كل فعل من طبيعي واحد تأثيره العمى وشبه ذلك - إلا أن الغرض حيث إنه لم يتعلق بفعل المفسدة بل بتركها، فلا محالة تكون المفسدة بجميع أشخاصها مطلوب الترك مطلقاً شمولياً، وإن كان لا يبقى مجال للامثال بعد عصيان أحد أفراد الطلب، لزوال الموضوع حينئذ.

وإن كان طلب الترك منبثقاً عن مصلحة في نفس طبيعي الترك، فالمصلحة حيث إنها وجودية تطلب نفسها فيمكن أن تفرض تارة متمانعة، وأخرى غير متمانعة، فيكون طلب الترك تارة بنحو العموم الشمولي، وأخرى بنحو العموم البدلي. فتدبره فانه حقيق به.

ثم إنك بعد ما عرفت الوجوه المتصورة والاعتبارات الواردة على متعلق الأمر والنهي تعرف أن ما أفاده شيخنا العلامة - «رفع الله مقامه» في أول الوجهين هنا من تعلق الطلب بترك شيء في زمان أو مكان، بحيث لو وجد في ذلك الزمان أو المكان ولو دفعة لما امتثل أصلاً الى آخر ما أفاد - ينبغي أن يحمل على ما إذا انبثت طلب الترك عن مصلحة واحدة في طبيعي الترك بحده، أو في مجموع التروك.

وأما إذا كان منبثقاً عن مفسدة في مجموع الأفعال، أو في طبيعي الفعل بحده، فلا محالة يكون المطلوب ترك المجموع، فلا يسقط الطلب بفعل بعض المجموع عصياناً.

وأوضح من ذلك ما إذا كان المفسدة متعددة قائمة بالجميع، فان الطلب متعدد حقيقة ولباً، وإن كان بحسب الاعتبار واحداً سنخاً ونوعاً.



وأما فرض كون المفسدة القائمة بالجميع متعددة متناعة كما فرضناها، فيسقط الطلب بفعل البعض كلية، فلا يوجب وحدة الحكم حقيقة. بل هذا فرض معقول حتى فيما إذا اعتبر كل ترك موضوعاً مستقلاً، فانه لا يبقى مجال لامتثال سائر أفراد الطلب، فلا يختص هذا الحكم بصورة لحاظ الوحدة في الموضوع والحكم.

ثم إعلم أن ملاك جريان البراءة عقلاً عنده (قدّس سره) بحسب الظاهر من تقسيمه (قدّس سره) تعدد الحكم، وملاك عدمه وحدته. ففي صورة التعدد لا يكون تنجز الحكم، لمكان إحراز موضوعه موجباً لتنجز حكم آخر ليس له هذا الشأن.

بخلاف صورة الوحدة فان الحكم الواحد - بعد تنجزه في الجملة - يجب الفراغ عن عهده؛ لأن الواحد لا يتبعض من حيث التنجز وعدمه. وأنت خبير بأن الحجّة على الكبرى؛ إن كانت حجة على الصغرى، فلا فرق بين كبرى طلب الترك المطلق وكبرى طلب كل ترك.

وان لم تكن حجة على الصغرى، فلا فرق بين الشك في انطباق مدخول أداة العموم على المايح المردد، والشك في انطباق طبيعي الترك المطلق على ما يسع هذا الفرد المردد، وليس الشك في هذا الفرد شكاً في محصل الترك المطلق، بل هذا الفرد المردد على تقدير كونه خمرًا مثلاً يكون ترك شربه مقوم طبيعي ترك شرب الخمر بحده لا محصلاً له.

فشرب<sup>(١)</sup> هذا المائع بالاضافة إلى طبيعي الترك، وإن لم يكن كالفرد بالاضافة إلى الكلي، بل مطابق طبيعي الترك بحده واحد، وهو ما بالحمل الشائع ترك شرب الخمر بنهج الوحدة في الكثرة.

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

(١) كذا في الاصل، لكن الصحيح: فترك شرب هذا المائع، لأن الكلام في ترك الشرب لا في نفسه.

الجامع بين التروك الخارجية بنهج الوحدة في الكثرة، وكون ترك شرب هذا المايح من جملة تلك الكثرات - التي يكون جامعها بالحمل الشايح متعلقاً للطلب - مشكوك.

فما بالحمل الشايح مطلوب يشك في سعته لهذا المايح المردد، والحجة على الكبرى ليست حجة على الصغرى، إلا بمقدار يعلم بسعة المطلوب بالحمل الشايح له.

وأما ما أفيد<sup>(١)</sup> من استصحاب الترك المطلق إذا كان مسبوqاً به. فهو غير مفيد، لأن الغرض الفراغ عن عهدة التكليف المنجز ببقاء الترك المطلق على حاله، وعدم انقلابه باتيان الفرد المشكوك، ومثل هذا الأثر العقلي غير مترتب على بقاء طبيعي الترك بحده على حاله. وليس المستصحب أمراً جعلياً في نفسه كي يكون بالاضافة إلى الأثر العقلي كالمحقق لموضوعه، والتعبد ببقاء الموضوع يجدي في التعبد ببقاء حكمه لا في الفراغ والاشتغال.

كما أن ما أفيد أخيراً<sup>(٢)</sup>؛ من أن أصالة البراءة وإن كان<sup>(٣)</sup> يقتضي جواز الاقتحام في المشكوك، إلا أن قضية لزوم احراز الترك اللازم وجوب التحرز عنه، ولا يكاد يحرز إلا بترك المشتبه أيضاً.

لا يخلو عن محذور، إذ لا شك في طلب هذا الفرد من الترك بالخصوص ليجري البراءة عنه، وإنما الشك في سعة الترك المطلوب لمثل هذا الترك فعلاً. فلو فرض جريان البراءة فيه، لم يكن الحكم الفعلي المنجز إلا ما لا يسع هذا المشكوك، فإما لا براءة، وإما لا إشتغال. فتدبر جيداً.

والتحقيق: أن حقيقة البعث مثلاً هو الانشاء بداعي جعل الداعي، ولا

(١) في الكفاية / ٣٥٣.

(٢) في الكفاية / ٣٣٤.

(٣) مقتضى القاعدة تأتي الفعلين لأن مرجع الضمير هي أصالة البراءة.

يكون هذا الانشاء الخاص داعياً إلا بوجوده العلمي الذي لا يعقل الدعوة منه إلا في موطن النفس، لا بوجوده الواقعي الغير الواصل.

وكما لا يعقل دعوة الأمر بوجوده الواقعي كذلك لا يعقل دعوته إلى أمر غير حاضر في أفق النفس حتى يتحقق منه الدعوة إليه في موطن الدعوة، وفي محل انبعاث الشوق إليه.

وهكذا بالاضافة إلى متعلق فعل المكلف كالماء والخمر والنجس، فان حضور هذه المتعلقات - أيضاً في البعث إلى الشرب، أو الزجر عنه في فعلية الباعثية والزاجرية - لازم عقلاً.

وهكذا الأمر بالاضافة الى حركة العضلات بالقبض والبسط نحو موضوع خارجي، فانه لا يتحرك العضلات نحو هذا الموضوع، دون غيره جزافاً، بل بسبب انطباق ذلك المتعلق الكلي على الجزئي في وجدان العقل لا في الخارج.

فانتهاه أمر دعوة البعث والزجر إلى ما تحرك نحوه العضلات قبضاً وبسطاً خارجاً يقتضي حضور نفس البعث والزجر ومتعلقها، وما يضاف إليه المتعلق عنواناً ومعنوياً<sup>(١)</sup> في وجدان العقل، بحيث لو اختلت إحدى هذه المقدمات لم يعقل الدعوة، فلا يعقل جعل الداعي بالفعل.

وهذا هو السر في اشتراط التكليف بالقدرة أيضاً، فان نسبة القدرة إلى الارادة نسبة النقص إلى الكمال، والقوة إلى الفعل، والامكان إلى الوجوب.

فاذا لم يكن الشيء مقدوراً لم يخرج الفعل من حد القوة إلى الفعل بالارادة حتى يعقل جعل الداعي المحصل للارادة.

(١) كسرب الخمر مثلاً، فان الزجر تعلق بالشرب المضاف إلى الخمر، فلا بد من علم المكلف به من حيث العنوان، وهو عنوان الخمر، والمعنون وهو المابع الخارجي الخاص الذي يزيل العقل، فانه لو لم يعلمه من المهتمين لم يمكن الامتنان من جهة الجهل بحقيقته أو بأصل عنوانه، فلا يعقل الانزجار.

ولا يخفى عليك أن الغرض من الانشاء بداعي جعل الداعي، حيث إنه جعله بنفسه داعياً على أي تقدير، فلا محالة يكون بوجوده الواصل حقيقة داعياً - لما مر سابقاً<sup>(١)</sup> - من أن المعلول الفعلي لا ينبعث عن علة تقديرية، بل عن علة فعلية.

فالأمر المحتمل بصورته الحاضرة في النفس دافع بالذات على أي تقدير، والأمر الخارجي المطابق له دافع بالعرض، كالمعلوم بالذات والمعلوم بالعرض، والمراد بالذات والمراد بالعرض.

ففي صورة احتمال الأمر لا يكون الأمر الخارجي الداعي بالعرض داعياً على أي تقدير، بل على تقدير تحققه ومطابقتها للصورة الحاضرة للنفس. فإذا كان الانشاء الواقعي المفروض تحققه بداعي جعل الداعي حقيقة، فهو بعنوان جعل الداعي بالعرض على أي تقدير، ولا يعقل أن يكون كذلك إلا بنحو وجوده الواصل في وجدان العقل، وإلا ففي صورة احتمال لا يكون داعياً بالعرض على أي تقدير.

وكذا الأمر بالاضافة إلى عنوان متعلقه، فإن جعله داعياً إلى الشرب بعنوانه يستدعي إحداث الشوق إليه بعنوانه لا إلى احتمالها.

وكذا بالاضافة إلى ما أضيف إليه المتعلق عنواناً ومعنوياً.

نعم إذا قام الدليل على تنجيز المحتمل كان ذلك راجعاً إلى جعل وجوده المحتمل داعياً.

أو إذا<sup>(٢)</sup> كان من باب جعل الحكم المائل كان في الحقيقة جعل الحكم المائل الواصل داعياً حقيقة بعنوان أنه الواقع، فهو الداعي بالحقيقة، والحكم الواقعي دافع عنواناً وبالعرض.

(١) التعليق: ٥٦.

(٢) هكذا في الأصل لكن الصحيح: وإذا.

ومن جميع ما ذكرنا تبين أن ملاك البراءة عدم فعلية الحكم بعدم الوصول كبرى وصغرى، من دون فرق بين كون القضية حقيقية أو خارجية. فأخذ<sup>(١)</sup> القضية حقيقية مقدمة للبراءة - وأن فعلية الحكم بفعلية موضوعه بخروجه عن حد الفرض والتقدير - مقدمة مستدركة.

ولذا إذا كانت القضية خارجية كانت فعلية الحكم بالوصول أيضاً، كما إذا قال لا تشرب هذه الخمر الموجودة في الدار، وتردد أمر مايع بين كونه منها وعدمه، فانه قطعاً مجرى البراءة، مع أن القضية خارجية، فتدبره فانه حقيق به. ومما ذكرنا تبين أنه لاشك في [عدم]<sup>(٢)</sup> فعلية الحكم الواقعي المحتمل، بل ما ذكرنا برهان على عدم فعليته من دون وصول النوبة إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان

وأما مع قطع النظر عن ذلك وملاحظة قاعدة قبح العقاب بلا بيان ومقتضاها في الشبهة الموضوعية، فنقول: ليس المراد بالبيان ما هو وظيفة الشارع، وهو بيان الكبرى حكماً وموضوعاً، حتى يتوهم حصوله، وأن بيان الموضوع الجزئي ليس وظيفة الشارع. بل المراد قبح العقاب بلا مصحح للعقوبة والمواخذة عقلاً وشرعاً، وان لم يكن مصداقه وظيفة الشارع.

وقد بينا مراراً أن<sup>(٣)</sup> مخالفة التكليف الواقعي بها هي ليست مصححة للعقوبة عقلاً، بل بها هي ظلم على المولى وخروج عن زي الرقية ورسوم العبودية. وكما أن مخالفة التكليف الذي لا حجة على أصله ولا على متعلقه كلية ليست ظلماً، إذ ليس من زي الرقية اتیان ما لا حجة عليه من قبل المولى أو

(١) كما ذهب اليه المحقق النائيني قده. اجود التقريرات ٢/٢٠٠.

(٢) أبتناه لضرورة السياق.

(٣) منها ما تقدم في محبت حجية القطع: التعليقة ١٠ و٤١ و٥٥. نهاية الدراية ٣.

التجنب عما لا حجة عليه من قبله.

كذلك مخالفة التكليف للمعلوم الذي صادف الفرد المشكوك في الواقع، فإن فعل هذا المشكوك أو تركه ليس خروجاً عن زي الرقية، فإن الحجة على الكبرى بما هي لا يعقل أن تكون حجة على الصغرى، حتى يندرج في موضوع مخالفة ما قامت عليه الحجة، ليكون مصداقاً للظلم المحكوم عليه بأنه مذموم عليه.

لا يقال: إتيان المشكوك، وإن لم يكن ظلماً مذموماً عليه، إلا أن مخالفة التكليف المعلوم وعدم الخروج عن عهده ظلم، موجب للذم والعقاب، فلزوم ترك المشكوك ليس من حيث نفسه، بل من حيث لزوم الخروج عن عهدة التكليف المنجز.

لانا نقول: بعد تسليم أن إتيان هذا المشكوك من حيث كونه مخالفة ذلك التكليف المعلوم ليس ظلماً، فلا محالة لا ينتج ذلك التكليف المعلوم إلا بمقدار يكون مخالفته ظلماً وخروجاً عن زي الرقية.

ولا يجب الفراغ عن عهدة ما لا ينتج بالاضافة إلى شيء، بل يجب الفراغ عن عهدة ما كان منجزاً له.

لكن قد بينا في محله أن عدم استحقاق العقاب بعدم مخالفة التكليف الواصل، لا يقبح العقاب من المولى، بل قبح معاقبته متفرع على عدم استعافه، فراجع.

## [التنبيه الرابع]

٥٦ - قوله (قدّس سره): قد عرفت حسن الاحتياط عقلاً ونقلاً<sup>(١)</sup>... الخ.

لا يخفى عليك أن معنى حسنه عقلاً كونه انقياداً للمولى، وهو عنوان ممدوح عليه، ومعنى حسنه شرعاً لا بد من أن يكون رجحانه شرعاً بقيام غرض مولوي به .

والا فكونه ممدوحاً عليه عند الشارع بما هو من العقلاء فهو راجع إلى رجحانه العقلي، وليس بناء على كونه راجحاً عند الشارع - بما هو شارع - إلا كون الأمر به منبثقاً عن نفس مصلحة الواقع بجعل الحكم المائل، تحصيلاً للواجب الواقعي والغرض منه، أو كون الأمر به بداعي تنجيز الواقع المحتمل، لأجل الوصول إلى الغرض منه.

وأما الأمر به إرشاداً، فهو أمر منه بما هو عاقل، لا بما هو شارع ذو غرض مولوي.

ومنه يعلم أنه بعد الحكم برجحانه شرعاً في الرسائل<sup>(٢)</sup> لا مورد للترديد في أن الامر به للاستحباب أو للإرشاد، والأمر سهل.

٥٧ - قوله (قدّس سره): ما لم يخل بالنظام فعلاً فالاحتياط قبل ذلك<sup>(٣)</sup>... الخ.

(١) كفاية الأصول: ٣٥٤.

(٢) فراند الأصول المحشى ٣٦/٢.

(٣) كفاية الأصول: ٣٥٤.

أما بالاضافة إلى حسنه عقلا، فلأن ما يخل بالنظام قبيح عندهم، بل قد مرّ مراراً<sup>(١)</sup> أن ملاك الحسن والقبح العقليين كون الشيء ذا مصلحة ينحفظ بها النظام، أو ذا مفسدة يخل بها النظام.

وأما بالاضافة إلى وجوبه أو استحبابه الشرعي فلأنها بداعي جعل الداعي، ومع قبح الاحتياط المخل بالنظام في نظر العقل لا يعقل تصديق الجعل منه، فيلغوا البعث قهراً.

بل نقول: إن نفس التكليف الواقعي - الذي يقتضي الجمع بين محتملاته الاخلال بالنظام - لا يبقى عليه فعلية الباعثية والزاجرية، لا من حيث إنه يقتضي ما يخل بالنظام؛ لأن مقتضاه نفس متعلقه، وهو قطعاً لا يخل بالنظام، بل الاخلال في تحصيل العلم بامثاله، وليس ذلك من مقتضيات نفس التكليف ولو بالواسطة، كما قدمنا شرحه في أوائل<sup>(٢)</sup> دليل الانسداد.

بل من حيث إن العقل بعد ما لم يحكم بتحصيل العلم بامثاله لا معنى لبقائه على صفة الدعوة الفعلية كما قدمناه هناك<sup>(٣)</sup>

وأما ما في المتن من أن الاحتياط قبل الاخلال يقع حسناً، وبعد لزوم الاختلال منه لا يكون حسناً، فهو بالاضافة إلى الجمع بين الاحتياطات بالنسبة إلى تكاليف متعددة، لا بالاضافة الى الجمع بين محتملات تكليف واحد، فانه مبني على إمكان الانفكاك بين الموافقة القطعية وترك المخالفة القطعية. فتدبر.

(١) منها في مبحث حجية القطع التعليقة ١٠. ومنها في مبحث الظن التعليقة: ٥١ و١٤٥ نهاية الدراية

(٢) نهاية الدراية ٣: التعليقة ١٣٠.

(٣) في التعليقة: ١٢٨.



## [دوران الامر بين المحذورين]

٥٨ - قوله (قدّس سره): وشمول مثل كل شيء لك حلال<sup>(١)</sup>... الخ.

قد تقدم<sup>(٢)</sup> في مباحث القطع أن شمول كل شيء... الخ يتوقف على

أمور:

منها: شموله للشبهة الحكمية والموضوعية معاً، مع أنه قد بينا<sup>(٣)</sup> في أدلة

البراءة اختصاصه بالشبهة الموضوعية.

ومنها: شموله للشبهة الوجوبية والتحريرية، بتقريب أن الحرام يراد به

ما حرم فعله أو تركه، فعموم الغاية يدل على عموم المعنى، مع أن كل حكم من الأحكام الخمسة أمر بسيط لا ينحل إلى حكمين فعلاً وتركاً، مع ظهور أن الإيجاب

ينبعث عن مصلحة في متعلقه، وليس في تركه مفسدة حتى ينبعث منها تحريم.

كما أن التحريم ينبعث عن مفسدة في متعلقه، لا أن في تركه مصلحة كي

ينبعث منها إيجاب.

وكذا ليس في المراد التشريعي اللزومي في موطن النفس إلا إرادة متعلقة

بفعله لا كراهة متعلقة بتركه، إذ لا فرق بين الإرادة التشريعية والتكوينية إلا

من حيث تعلق الأولى بفعل الغير وتعلق الثانية بفعل نفس المرید.

وكذا لا يستحق عقوبتين على كل معصية، لأن المفروض أن فعل

(١) كفاية الأصول/٣٥٥.

(٢) نهاية الدرية ٣: التعليقة ٣٩.

(٣) التعليقة: ١٨.

الحرام ينطبق عليه <sup>(١)</sup> ترك الواجب، وبالعكس في ترك الواجب.  
 فتبين عدم التعدد من حيث المبادئ والنتائج والغايات.  
 ومنها: أن تكون الغاية عقلية، لا شرعية جعلية؛ إذ لو كانت شرعية فهي  
 حاصلة لفرض العلم الاجمالي بالوجوب أو الحرمة، بخلاف ما لو كانت عقلية،  
 فإن المراد من العلم هو المنجز، ومع فرض عدم منجزية هذا العلم من حيث الموافقة  
 القطعية وترك المخالفة القطعية، فالغاية غير حاصلة بمجرد العلم.  
 وسيأتي إن شاء الله تعالى الاشكال في الغاية، حتى بناء على كونها غاية  
 عقلية <sup>(٢)</sup>.

فاتضح أن الاستدلال به مبني على مقدمات كلها غير مسلمة. فتدبر.  
 ٥٩ - قوله (قدّس سره): ولا مانع منه عقلاً ولا نقلاً <sup>(٣)</sup>... الخ.  
 قد تقدم في مباحث القطع بيان الموانع ودفعها فراجع <sup>(٤)</sup>.  
 ٦٠ - قوله (قدّس سره): وقد عرفت أنه لا يجب موافقة الأحكام  
 التزاماً <sup>(٥)</sup>... الخ.

في البحث عن وجوب الموافقة الالتزامية جهتان:

إحدهما: تناسب مباحث القطع، وهي أنه هل للتكليف المعلوم مرحلتان  
 من الاطاعة والمعصية، عملاً والتزاماً؟ أو الأولى فقط؟ وقد أشبعنا الكلام فيها  
 هناك <sup>(٦)</sup>.

(١) كذا، والصحيح: لا ينطبق عليه.

(٢) في التعليقة: ٦٢.

(٣) كفاية الأصول: ٣٥٥.

(٤) نهاية الدراية: ٣، التعليقة: ٣٩.

(٥) كفاية الأصول: ٣٥٥.

(٦) نهاية الدراية: ٣، التعليقة: ٣١ و٣٢.

وثانيتها - هل وجوب الموافقة الالتزامية وحرمة مخالفتها - ولو بدليل من الخارج - يمنع عن إجراء الاباحة والبراءة شرعاً أو لا؟ وهذه الجهة تناسب مباحث الشك ومجاري الأصل.

وقد قدمنا الكلام فيها أيضاً بتبع تعرض شيخنا العلامة - رفع الله مقامه - لها هناك<sup>(١١)</sup>. وبيناهناك<sup>(١٢)</sup> أن الأمر دائر بين ما يستحيل لزومه وما لا يمنع لزومه عن إجراء الاباحة والبراءة. فراجع.

وحيث عرفت أن الغرض هنا ليس مجرد لزوم الموافقة الالتزامية كما هو المناسب لمبحث القطع، حتى يقال: بعدم اللزوم كلية، أو أن الالتزام بالواقع إجمالاً ممكن، بل الغرض عدم مانعية الالتزام اللازم، حيث لا منافاة بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري، فلا مانع من الالتزام بهما معاً.

لا يقال: هذا إذا تعلق الالتزام بنفس الواقع الذي هو إما الوجوب أو الحرمة، وكل منهما حيث إنه مجهول فلا يكون فعلياً، حتى يكون الالتزام بحكمين فعليين، حتى يقال: بانه غير معقول كعدم معقولية نفس اجتماع الفعلين.

واما اذا كان الالتزام بالمردد محالاً، لعدم تعيين الطرف المقوم للالتزام الجدي الجزئي، وإلزام ما تردد المعين أو تعيين المردد، وكلاهما خلف، فلا محالة يجب الالتزام بنفس طبعي الالتزام.

وحيث إنه معلوم تفصيلاً فيكون فعلياً فيمنع عن الاباحة الفعلية، كما أن الالتزام به لا يجتمع مع الالتزام بها ينافيه.

لأننا نقول: لا فعلية لطبعي الإلزام إلا بفعلية نوعه، فإذا لم يكن نوعه فعلياً لم يكن الجنس فعلياً، فلا ينافي الاباحة الفعلية، فلا يكون الالتزامان

(١١) كفاية الأصول: ٢٦٨.

(١٢) التعليق: ٣٥، ٣٦، ٣٧.

متنافيين، هذا، وبقية الكلام مما يتعلق بالمقام قد تقدمت مفصلة في مباحث القطع فراجع<sup>(١)</sup>.

٦١ - قوله (قدّس سره): وقياسه بتعارض الخبرين<sup>(٢)</sup>... الخ.

لا يخفى عليك أن القياس بالخبرين المتعارضين وابطاله، تارة: لاثبات التخيير الذي هو أحد الوجوه في المسألة ونفية.

وأخرى: لتتميم البحث عن عدم وجوب الالتزام بأحد الحكمين بنحو التخيير حتى يمنع عن إجراء البراءة شرعاً والحكم بالاباحة، وإن كان لازمة بطلان القول بالتخيير. وظاهر العبارة هو الثاني، كما هو مقتضى كلمات شيخنا العلامة الأنصاري (قدّس سره) في الرسائل في هذه المسألة<sup>(٣)</sup>.

وتقريب وجوب الالتزام بأحد الحكمين بنحو التخيير بوجهين:

أحدهما: أنه يجب الالتزام شرعاً بالحكم الواقعي بعنوانه، فإذا كان الواقع هو الوجوب فالالتزام الواجب واقعاً هو الالتزام بالوجوب، وإذا كان هي الحرمة فالالتزام الواجب هو الالتزام بالحرمة.

وحيث لا يتمكن من الموافقة القطعية للالتزام الواجب وجبت موافقته الاحتمالية، وهي بالالتزام بالوجوب أو الالتزام بالحرمة.

والجواب: أن أصل الالتزام الجدي بالواقع بعنوانه الخاص المجهول غير معقول، حتى يجب واقعاً على طبق الواقع، حتى يجب موافقته الاحتمالية، بل مقولة الالتزام الجدي بشيء سنخ مقولة لا تتعلق إلا بما علم، وهو ليس إلا نفس طبيعي الالتزام، وهذا معنى ما أفيد في الرسائل، وهو قوله (رحمة الله عليه) وليس

(١) نهاية الدراية: ٣، التعليقة: ٣٧.

(٢) كفاية الأصول: ٣٥٥.

(٣) فرائد الأصول المحشى: ٦٣/٢ و٦٤ و٦٥.

حكماً شرعياً ثابتاً في الواقع، حتى تجب مراعاته، ولو مع الجهل التفصيلي<sup>(١)</sup>... الخ.

ومنه تبين أنه لا جامع بين التخيير هنا والتخيير بين الخبرين، حتى يقاس احدهما بالآخر:

إذ ملاك التخيير هنا مراعاة وجوب الالتزام الواحد بالاحتياط المقتضي للموافقة الاحتمالية.

وملاك التخيير هناك عدم امكان الجمع بين التزامين واجبين، فيتخير بين الالتزامين الواجبين.

ولذا قال (قدس سره) بعد العبارة المتقدمة، ومن هنا يبطل قياس ما نحن فيه... الخ.

ثانيهما: قياس المورد بالخبرين المتعارضين بتنقيح المناط، وبيان الملاك بينها:

توضيحه: أن نفس التكليف الواقعي وإن كان لا يقتضى عقلاً الالتزام به أو بضده، ودليل الالتزام بالاحكام من الخارج وإن كانت<sup>(٢)</sup> غير مقتضية<sup>(٣)</sup> للالتزام بها بعناوينها الواقعية، إلا أن الدليل على التخيير بين الخبرين دليل على التخيير بين الحكمين هنا؛ لأن الملاك هناك. إما رعاية الحكم الظاهري الأصولي وهي الحجية، ورعاية الحكم الواقعي أولى.

وإما لأن الخبرين مع ما نحن فيه مشتركان في نفي الثالث. ففيما نحن فيه علماً، وفي الخبرين علمياً.

(١) فراند الأصول المحشى: ٦٣/٢.

(٢) الصحيح: وإن كان.

(٣) الصحيح: مقتضياً، وزيادة: غير.

وإما لأن الخبرين لا خصوصية لهما إلا إحداث احتمال الحكيم واقعاً، وهو موجود فيما نحن فيه؛ إذ لا شأن للخبرين بناء على الطريقة المحضة إلا إحداث الاحتمال.

والجواب: أن الحجية: إما بمعنى لزوم الالتزام بمؤدى الخبر مقدمة للعمل، لا تطبيق العمل على مقتضى الخبر كما يظهر من بعض كلمات الشيخ الأجل (قدس سره)<sup>(١)</sup>.

وإما بمعنى جعل الحكم المائل لمؤدى الخبر بعنوان ينطبق على ذات الواجب مثلاً كعنوان تصديق العادل عملاً.

وإما بمعنى تنجيز الواقع بالخبر. وعلى أي حال فالقياس مع الفارق. أما الحجية بالمعنى الأول، فإيجاب الالتزام بمؤدى الخبر منبعث عن مصلحة في نفس الالتزام إذا كان إيجاب الالتزام حقيقياً لا كنايةً. فهناك مصطلحان مقتضيان لا يجابن متعلقين بالالتزام.

وحيث لا قدرة على امتثال هذين الواجبين المنبعثين عن مقتضيين، فلا محالة يحكم العقل بالتخير بينها كسائر الواجبات المتزاحمة.

وليس فيما نحن فيه إلا مصلحة مقتضية للوجوب الواقعي، أو مفسدة مقتضية للتحريم الواقعي، ولا موجب إلا لالتزام واحد بالمقدار الواصل، وهو طبيعي الالتزام.

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

والالتزام الجدي بالحكم الواقعي الغير الواصل حقيقة ولا تعبداً غير

معقول.

أما أنه غير واصل حقيقة، فهو واضح.

وأما أنه غير واصل تعبيراً، فلان المفروض عدم جعل الحكم المائل، بل  
يجب الالتزام فقط.

وحيث إنه غير معقول، فليحمل على إيجاب الالتزام كناية عن تطبيق  
العمل؛ لأن العمل لا يكون إلا عن التزام، فهو أمر بالالتزام كناية، وبالعمل  
حقيقة، فيندرج تحت الشق الثاني.

وكذا لو جعلنا إيجاب الالتزام حقيقياً كاشفاً بدلالة الاقتضاء عن جعل  
الحكم المائل بجعل لازمه، أو قبلاً فيندرج تحت الشق الثاني.

وأما الحجية بالمعنى الثاني، وهو جعل الحكم المائل، فهو على قسمين:  
فتارة - ينبعث هذا الجعل المائل عن مصلحة قائمة بالعنوان الطارئ،  
فالحكم المائل لا يدور ثبوته الحقيقي مدار الواقع، لانبعاثه عن ملاك آخر غير  
ملاك الواقع. وهذا معنى الحجية على الموضوعية والسببية.

فهناك على الفرض في الخبرين بحسب دليل الحجية مقتضيان لحكمين  
مماثلين لمؤدى الخبرين، فالتخيير بينهما من باب التخيير بين الواجبين المتزامين.

فلا يقاس به ما ليس فيه إلا مقتضى واحد، ومقتضى واحد.  
وأخرى ينبعث الجعل المائل عن نفس مصلحة الواقع، بحيث لا غرض  
فيه إلا إيصال الواقع بعنوان آخر، فلا محالة يكون مقصوداً على مصادفة الخبر  
للواقع.

ولا تخيير هنا بحسب القاعدة، إذ لا مقتضى هناك إلا نفس مقتضى  
الحكم الواقعي، وهو واحد، والحكم المائل الحقيقي أيضاً واحد، فليس هناك  
واجبان متزامان.

والتخيير إذا كان ثابتاً شرعاً فهو لوجه آخر مختص بالخبرين، وهو

الآخذ بأحد الخبرين بعنوان التسليم لما ورد عنهم (عليهم السلام).  
 فـدليل التخيير بناء على هذا كـدليل حجـية الخبر عـموماً على الموضوعية،  
 فان عنوان التسليم حيث إنه ذو مصلحة، وكلاهما وارد، فينطبق على كليهما هذا  
 العنوان، وحيث لا قدرة على التسليم لكليهما، وجب التسليم لاحدهما مخيراً.  
 وليس مثل هذا العنوان فيما نحن فيه، حتى يكون دليل التخيير هناك  
 دليلاً على التخيير هنا، فعلم ان التخيير بين الخبرين ليس لأجل ما توهم من  
 الملاك، بل لما ذكرناه في هذا الشقوق<sup>(١)</sup>.

وأما الحجية بالمعنى الثالث، فحالتها حال جعل الحكم المائل على  
 الطريقة المحضة، إذ لا غرض في هذا الانشاء على الفرض إلا إيصال الواقع  
 بأثره لا بمائله، فذاك الغرض هو الداعي الى تنجيز الواقع بالخبر، وهذا شأن  
 الخبر الموافق دون كليهما.

فلا تخيير على القاعدة، بل بدليل خاص بعنوان التسليم لما يرد عنهم  
 (عليهم السلام) بتوسط الثقات.

وأما ما عن شيخنا العلامة (قدّس سره) في المتن من الجواب بناء على  
 الطريقة من وجود ملاك الطريقة في كلا الخبرين، هو احتمال الاصابة شخصاً،  
 وغلبة الاصابة نوعاً، فالعلم الاجمالي بالكذب الواقعي غير مانع؛ إذ ليس  
 الكذب الواقعي مانعاً ومع وجود الملاك في كليهما، فلا محالة يكون التخيير على  
 القاعدة، ولا يقاس به ما نحن فيه، حيث إنه ليس فيه إلا مجرد احتمال الحكمين،  
 لا ملاكان لا اعتبار الحجية في كلا الخبرين.

فقد بينا في محله أنه لا يخلو عن محذور، إذ بناء على الطريقة المحضة لم  
 ينبعث الانشاء بداعي جعل الحكم المائل، أو بداعي تنجيز الواقع إلا عن نفس  
 مصلحة الواقع، فالحكم المائل واحد، والمنجز بالحقيقة واحد عن مقتض واحد.

(١) هكذا في الاصل، ولكن الصحيح: هذه الشقوق.



غاية الامر أنه لم يجعل الحكم المائل على طبق مؤدى كل أمانة، ولم يجعل الواقع منجزاً بأية أمانة كانت، بل على طبق ماله احتمال الاصابة شخصاً، وغلبة الاصابة نوعاً.

ودخل هذه الخصوصية في الجعل المزبور عن المقتضي الواقعي أمر، وكونه مقتضياً للجعل المزبور أمر آخر، وبمجرد وجود الشرط مع عدم المقتضي لا يفيد شيئاً، ولا يكون التخيير على القاعدة كالمتراهمين. فتدبر جيداً.

٦٢ - قوله (قدّس سره): ولا مجال هاهنا لقاعدة قبح العقاب بلا

بيان<sup>(١)</sup>... الخ.

ليس الغرض فقد التمكن المعتبر في تعلق التكليف، فانه حاصل قطعاً، بل الغرض فقد التمكن من الامتثال من حيث الموافقة القطعية وترك المخالفة القطعية، وهو معتبر في موضوع حكم العقل باستحقاق العقاب على المخالفة القطعية وترك الموافقة القطعية، وهو أثر تنجز التكليف.

فلا نقص في منجزية العلم من حيث نفسه، بل من حيث اعتبار التمكن من الامتثال في تنجز التكليف واستحقاق العقاب.

فكما أن فعلية التكليف منوطة بأمرين:

احدهما: وصوله، والاخر: القدرة على متعلقه، ولا ربط لاحدهما بالآخر. كذلك تنجز التكليف، واستحقاق العقاب على مخالفته القطعية، وترك موافقته القطعية منوط بأمرين:

أحدهما: الوصول الأعم من التفصيلي والاجمالي، والآخر: التمكن من الموافقة القطعية، وترك المخالفة القطعية، ولا ربط لأحدهما بالآخر. فلا وجه لاحتمال التمكن المزبور من بيانية العلم.

وأما أن العلم لا يصلح للبيانية بتوهم تعلقه بجنس التكليف، ففيه:

أنه إذا علم بوجود فعل في اليوم أو حرمة في غد لا علم له إلا بجنس التكليف، ومع ذلك يؤثر للتمكن من الامتثال.

كما أنه إذا علم بوجود الجلوس في مكان في اليوم، والجلوس في مكان آخر في اليوم لا يؤثر في التنجز، مع أنه متعلق بنوع التكليف، لعدم التمكن من الامتثال.

فيعلم أن العلم مطلقاً قابل للتأثير، وإنما المانع عدم التمكن من الامتثال المعبر عقلاً في استحقات العقاب على تركه.

ومما ذكرنا يظهر الاشكال في أدلة البراءة الشرعية، لأن ظاهرها كونها في مقام معذرية الجهل وارتفاعها بالعلم، فما كان تنجزه وعدمه من ناحية العلم والجهل كان مشمولاً للغاية والمغيبى، وما كان من ناحية التمكن من الامتثال وعدمه فلا ربط له بأدلة البراءة.

ومنه تبين أن الغاية في كل شيء لك حلال، وإن كانت عقلية لا يجدي لشمول المغيبى لما نحن فيه، إذ ليست المعذورية هنا لأجل عدم حصول الغاية. وهذا ما وعدناك به سابقاً<sup>(١)</sup>، فتدبره فإنه حقيق به.

٦٣ - قوله (قدس سره): لعدم التمكن من الموافقة القطعية كمخالفتها<sup>(٢)</sup>... الخ.

ظاهره عدم تنجز التكليف من حيث ترك المخالفة القطعية مطلقاً سواء كانت في واقعة أو في واقعتين، مع أنه بالاضافة إلى الواقعتين يتمكن من المخالفة القطعية العملية التدريجية.

فانه إذا فعل في واقعة، وترك في واقعة أخرى يقطع بمخالفة التكليف، فانه إذا كان حراماً فقد فعله، وإن كان واجباً فقد تركه.

(١) التعليق: ٥٨.

(٢) كفاية الأصول: ٣٥٦.

ويقال: إن العقل لا يفرق في قبح المخالفة القطعية بين الدفعية والتدرجية.

بل ظاهر الشيخ الاعظم (قدس سره)- في الرسائل<sup>(١)</sup> في مباحث القطع - الحكم بقوة قبح المخالفة القطعية العملية في واقعتين.

وعدم الحكم بتنجز التكليف في واقعة لعدم التمكن من المخالفة القطعية لا ينافي الحكم بتنجزه في واقعتين، لمكان التمكن منها. وقد عرفت أنه لا قصور في منجزية العلم، وإنما المانع عدم التمكن من الامتثال، والمفروض حصوله من حيث ترك المخالفة القطعية بالاضافة إلى واقعتين، فالمقتضي موجود والمانع مفقود.

وهذه غاية ما يمكن أن يقال في توجيه حكم العقل بقبح المخالفة القطعية التدرجية في واقعتين.

والتحقيق: أن العلم لا ينجز إلا طرفه، مع القدرة على امتثال طرفه. ومن البين أن هناك تكاليف متعددة في الوقائع المتعددة، فهناك علوم متعددة بتكاليف متعددة في الوقائع المتعددة، لا ينجز كل علم إلا ما هو طرفه في تلك الواقعة، والمفروض عدم قبول طرفه للتنجز، ولا توجب هذه العلوم المتعددة علماً - إجمالياً أو تفصيلاً - بتكليف آخر يتمكن من ترك مخالفته القطعية.

نعم انتزاع طبيعي العلم من العلوم المتعددة، وطبيعي التكليف من التكاليف المتعددة، ونسبة المخالفة القطعية إلى ذلك التكليف الواحد المعلوم بعلم واحد، هو الموجب لهذه المغالطة.

ومن الواضح أن ضم المخالفة في واقعة إلى المخالفة في واقعة أخرى، وإن كان يوجب القطع بالمخالفة، لكنه قطع بمخالفة غير مؤثرة، لفرض عدم الأثر

(١) فراند الأصول المحسني: ٤٢/١.

لكل مخالفة للتكليف المعلوم في كل واقعة.

ومما ذكرنا تبين أن التمكن من ترك المخالفة القطعية في واقعتين غير مفيد، لأنه ليس امثالاً للتكليف المعلوم الذي يترقب امثاله.

فان كل تكليف في كل واقعة يستدعي امثال نفسه بحكم العقل لا امثاله، أو امثال تكليف آخر في واقعة أخرى.

ولا يخفى عليك أن عدم الفرق بين المخالفة القطعية الدفعية والتدرجية صحيح اذا كان التدرجي طرف العلم، لا في مثل ما نحن فيه من كون كل واقعة أجنبية عن واقعة أخرى من حيث العلم والمعلوم فكذا من حيث الامتثال.

فليس الاشكال فيما نحن فيه من حيث تدرجية المخالفة، كي يجاب: تارة: بأن التكليف بالتأخر بنحو المعلق، أو بنحو المشروط بالشرط المتأخر، فهو فعلي حال تعلق العلم.

وأخرى: بأن الواجب المشروط إذا علم بتحقق شرطه في ظرفه كفى في تنجزه في ظرفه.

ثم إنه ربما ينتقض قبح الاذن في المخالفة التدرجية بالتخير الاستمراري بين الخبرين الدالّ أحدهما على الوجوب والآخر على الحرمة، وبالتخير الاستمراري في الرجوع إلى المجتهدين المتساوين في مثل الفرض المذكور، وبجواز العدول من مجتهد إلى آخر مطلقاً، أو ببعض مسوغات العدول في مثل الفرض المزبور.

وأجاب عنه الشيخ الأجل (قدّس سره)<sup>(١)</sup> بعدم البأس به إذا كان للمكلف في كل واقعة بدل ظاهري، وتعبد بحكم ظاهري. وربما يورد عليه: بأنه أيّ فرق بين الاباحة الظاهرية في كل واقعة،

وسائر الأحكام الظاهرية؟<sup>(١)</sup>

ولا يخفى عليك أن غرضه (قدّس سره) ليس كفاية الحكم الظاهري في المخالفة العملية التدريجية، بل وجود البديل الظاهري الذي به يتدارك مصلحة الواقع أو مفسدته.

ففي مثل الخبرين المتعارضين يكون في الإلتزام بكل منهما مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع أو مفسدته، أو نفس جعل الحكم على طبق الخبرين بنحو التخيير منبث عن مصلحة في الفعل أو الترك بعنوان عارض إمّا مطلقاً، كما على موضوعية الخبر مطلقاً، أو في خصوص مورد التعارض، كما على القول بالتخيير شرعاً بعنوان التسليم الراجع أيضاً إلى الموضوعية في مثل هذا الحال.

وعلى أي حال فهناك مصلحة يتدارك بها الواقع عند الخطأ عن الواقع. ولا بد من الإلتزام بمثله في التخيير بين المجتهدين، أو جواز العدول. وأما في مثل الحكم على معلوم الوجوب أو الحرمة بالاباحة مطلقاً، فليس هناك بدل ظاهري، حيث إن الفعل والترك على حالهما من دون تعنونها بعنوان ذي مصلحة حتى يكون الفعل المعنون بذلك العنوان بدلاً ظاهرياً عن الواقع. كما لا معنى لتعنونها - من قبل نفس الاباحة - بشيء ولو بالإلتزام بالاباحة، فإن الاباحة تتعلق بنفس الفعل لا بالإلتزام بها؛ فانه غير معقول، فيتمحض في الإذن في المخالفة العملية التدريجية، وهو قبيح.

٦٤ - قوله (قدّس سره): ثم إن مورد هذه الوجوه وان كان<sup>(٢)</sup>... الخ. لا يخفى عليك أن تخصيص المورد بالتوصلين، وتقييده بعدم كونها أو أحدها تعديداً، تارة: لجهة تناسب مباحث القطع، وأخرى: لجهة تناسب هذا

(١) المورد هو المحقق الهمداني قدس سره في الفوائد الرضوية على الفرائد المرتضوية..

(٢) كفاية الأصول: ٣٥٦.

المبحث.

ففي مباحث القطع لأجل تمحض المورد للمخالفة الالتزامية، إذ لو كانا تعبيدين أو كان أحدهما كذلك، وفعل لا بداعي القربة كانت المخالفة عملية. إذ لو كان حراماً لفعله، ولو كان واجباً لتركه، حيث لم يأت به على وجهه. كما أنه إذا فعله بداعي الأمر، وكان محتملاً للتعبدية كان متضمناً للموافقة الالتزامية؛ إذ لا يمكن الفعل بنحو التعبدية إلا مع الالتزام بالحكم، فلا يتمحض المورد للمخالفة الالتزامية إلا في التوصلي.

وأما هذا البحث فوجه التقييد فيه بالتوصليين، أن جريان جميع الوجوه منوط بذلك، وإن كان بعضها يناسب التعبدية أيضاً، مثلاً الأخذ بأحدهما مخيراً أو التخيير العملي بين الفعل والترك مع التوقف عن الحكم ظاهراً وواقعاً يلائم التعبدي والتوصلي؛ لأن التخيير إنما يكون بين المحتملين بحسب حالهما. ففي التعبيدين يتخير عملاً أو لزوماً بين اتیان الفعل قريباً أو الترك قريباً، ولا يعقل مع دوران الأمر بين التعبيدين أن يكون مقتضى الأمر بالأخذ تخيراً، أو مقتضى حكم العقل بعدم الحرج بفعل احد المحتملين إلا بنحو يحتمله. وأما إجراء البراءة والحكم بالاباحة فلا يلائم إلا التوصليين:

أما إجراء البراءة فمقتضاه نفي الوجوب فعلاً ونفي الحرمة، والاذن في الفعل والترك، والاذن في الفعل بمجرده والترك بمجرده من دون معاملة الواجب أو الحرام معه، إذن في إتيانه لا بداعي القربة، وفي الترك كذلك، وهو إذن في المخالفة العملية القطعية، لا أن اجراء البراءة يستلزم المخالفة العملية، إذ هو غير مانع عن إتيان المحتمل بداعي الوجوب المحتمل.

وأما الحكم بالاباحة فهو مع المحذور المزبور يستلزم محذوراً آخر، وهو منافات الاباحة المقابلة لسائر الاحكام مع التعبدية المتقومة بالطلب اللزومي أو الغير اللزومي، فلا يعقل الحكم على التعبدي بالاباحة الحقيقية.

ومنه تبين أن القائل بالاباحة كشيخنا الاستاذ (قدّس سره) لا بد له من التخصيص بالتوصلين، فان تخييره عملاً، وإن لم يكن منافياً للتعبدية إلا أن حكمه بالاباحة ينافي التعبدية.

نعم مثل الشيخ الأجل (قدّس سره) حيث يختار التوقف<sup>(١)</sup>، وعدم الالتزام إلا بالواقع على ما هو عليه مع التخيير عملاً بين الفعل والترك، لا موجب للتخصيص عنده، لا من حيث التخيير ولا من حيث التوقف، وانما تخصيصه بالتوصلين لا بناء على مختاره (قدّس سره)، بل بالنظر الى جريان جميع الوجوه.

٦٥ - قوله (قدّس سره): ومع احتماله لا يبعد دعوى استقلال

العقل بتعيينه<sup>(٢)</sup>... الخ.

ربما يشكل بأن الحكم الشرعي الواقعي تعيني، وهو إما الوجوب معيناً، أو التحريم معيناً، وليس كموارد التخيير والتعيين الشرعيين مما يحتمل كون الحكم الشرعي تعينياً أو تخييرياً.

بل لا يعقل كون الحكم الشرعي تخييرياً بين الوجوب والحرمه في واقعة واحدة، فان الايجاب التخييري إنما يعقل بين فعلين، حتى يكون ايجاباً له، وترخيصاً في تركه إلى بدل.

وأما ايجاب الفعل مع تجويز تركه لا الى بدل، فينافي حقيقة الايجاب فضلاً عن ايجاب تركه تخييراً أيضاً.

وكذا الأمر في جعل الحكم المائل على طبق الوجوب والحرمه تخييراً، فانه في المحذور كالتخيير بين الحكمين الواقعيين.

وأما التخيير بين الخبرين الدال أحدهما على الوجوب والآخر على

(١) فراند الأصول المحشى: ٦٤/٢ و ٦٥

(٢) كفاية الأصول: ٣٥٦.

الحرمة - بناء على السببية - فلا يرجع إلى ايجاب وتحرير تخييرين، بل الى حكمين تعينيين ظاهريين، والتخير بحكم العقل لمكان عدم القدرة على امتثالها.

وحيث إن المقصود رجوعه إلى التخير والتعيين العقلين، فيشكل بأن الحاكم هو العقل، ولا معنى لتردد الحاكم، حتى يقال: بدوران الأمر بين التعيين والتخير، ومقتضى الاحتياط هو التعيين. بل العقل - في مورد احتمال الاهمية في أحد الطرفين - إما أن يستقل بالتعيين أو بالتخير.

وحيث إن مناط الاهمية في حكمه بالتخير<sup>(١)</sup> - لأجل التساوي<sup>(٢)</sup> - هي الاهمية في نظره، ولا أهمية في نظره، فلذا لا دوران في نظره، بل يستقل بالتخير. والجواب: أن حكم الشارع وإن كان تعيينياً، إلا أن تعيينية الحكم الشرعي لا يمنع عن اندراج المسألة تحت مسألة التعيين والتخير، فان الحكم في الواجبين الشرعيين المتزامين تعيني لا تخيري، ومع ذلك إذا علم بأقوائية ملاك أحدهما المعين يحكم بفعليته المطلقة وبقاء الاخر على فعليته الذاتية، وإذا احتمل اقوائيته يدور الامر بين بقاء كليهما على فعليتهما الذاتية المقتضى للتخير في مقام الامتثال عقلاً، أو بلوغ محتمل الاهمية لمرتبة الفعلية بقول مطلق وتعيينه في مرحلة الامتثال.

وأما حديث عدم تردد الحاكم، فالجواب عنه أن العقل يحكم كلياً بقبح التسوية بين الراجح والمرجوح، وبقبح ترجيح احد المتساويين على الاخر، ولا تردد له في هذه الكبرى العقلية في الطرفين ولا في ملاك هذه الكبرى، وانما يتردد في انطباق الكبرى على مورد، للتردد في اقوائية ملاك الحكم الشرعي في طرف من ملاكه في طرف اخر، وهذا تردد منه لا بها هو حاكم بتلك الكبريات ولا في

(١) هكذا في الأصل، لكن الصحيح: بالتعيين.

(٢) هكذا في الأصل، لكن الصحيح: لأجل عدم التساوي.



ملاك الكبريات، بل منه بما هو مدرك للحكم الشرعي ولملاكه، واستقلال العقل بملاكات الاحكام الشرعية مما لا يذهب اليه ذو مسكة.

نعم التحقيق أن مسألتنا هذه غير مندرجة في مسألة التخيير والتعيين العقليين مع القطع بالاهمية فضلاً عن احتياها، فان حكم العقل بالتخيير هنا ليس بملاك التخيير بين الواجبين المتزامين من حيث تساويهما في المقتضي ومقتضاه والقدرة على امتثاله في نفسه، حتى يكون القطع باقوائية الملاك أو احتياها مانعاً عن حكمه بالتخيير.

بل التخيير هنا عقلاً بمعنى استقلال العقل بعدم الحرج في الفعل والترك، بملاك عدم المنجز للوجوب وللحرمة.

والقطع باهمية ملاك الحرمة - على تقدير ثبوتها واقعاً - أجنبي عن هذا الملاك فضلاً عن احتياها؛ لأن احتمال ثبوت الحكم الأهم كاحتمال ثبوت غير الأهم في عدم التنجز، لعدم التمكن من الموافقة القطعية، ومن ترك المخالفة القطعية<sup>(١)</sup> على حد سواء.

والموافقة الاحتمالية للتكليف المعلوم كالمخالفة الاحتمالية قهرية، لا أنها لازم المراعاة بحكم العقل، حتى يتوهم أنه مع القطع بالأهمية أو احتياها في طرف يحكم العقل بمراعاة موافقته الاحتمالية بالخصوص.

نعم لو قلنا بوجود الأخذ بأحد المحتملين - من باب دلالة الدليل على التخيير بين الخبرين، على التخيير بين المحتملين - فلازمه كون احتمال الوجوب ذا مصلحة مقتضية لجعل الوجوب على طبقه. واحتمال الحرمة ذا مفسدة مقتضية لجعل الحرمة على طبقه.

وحيث لا يتمكن من امتثال الحكيم بحكم العقل بالتخيير من باب التخيير بين المتزامين، فلا محالة يتوقف عن الحكم بالتخيير مع القطع بالاهمية

(١) هكذا في المصدر، لكن الصحيح: ومن المخالفة القطعية.

أو احتئاله، فتدبر جيداً.

٦٦ - قوله (قدّس سره): لشدة الطلب في أحدهما وزيادته<sup>(١)</sup>... الخ.  
غرضه قوة المناط والملاك لتحقيق الطلب تارة، وزيادة ملاك آخر للطلب  
أخرى. فان قوة الملاك وزيادة ملاك آخر يوجب تأكد الطلب دائماً، وإلا فلا  
يعقل عروض طلب آخر على معروض الطلب. وفي التعبير بشدة الطلب وزيادته  
عن شدة الملاك وزيادته مسامحة.

٦٧ - قوله (قدّس سره): بما لا يجوز الاخلال بها<sup>(٢)</sup>... الخ.  
بأن يكون موجب قوة الطلب، بحيث لو كان وحده لكان لازم الاستيفاء،  
وإلا لكان مقتضاه أولى، لامتعيناً.

٦٨ - قوله (قدّس سره) : وكذا وجب ترجيح احتمال<sup>(٣)</sup>... الخ.  
فكما تكون قوة الملاك وزيادته موجبة لتعين أحد المتزاحمين في باب  
التزاحم، كذلك موجبة لتعين أحد المحتملين هنا في باب الدوران المحض حيث  
لا تعدد.

٦٩ - قوله (قدّس سره): ضرورة أنه رب واجب<sup>(٤)</sup>... الخ.  
إلا أن يكون الغلبة والنوعية لطرف الحرام، فانها مجدية هنا، فان احتمال  
القوة في الحرمة على تقدير ثبوتها أقوى من احتمال القوة في الوجوب فيكون  
احتمال الحرمة أولى بالمراعاة فتدبر.  
فان احتمال القوة في الحرمة - على تقدير ثبوتها - أقوى من احتمال القوة  
في الوجوب، فيكون احتمال الحرمة أولى بالمراعاة. فتدبر.

(١) كفاية الأصول: ٣٥٧.

(٢) كفاية الأصول: ٣٥٧.

(٣) كفاية الأصول: ٣٥٧.

(٤) كفاية الأصول: ٣٥٧.

أصالة الاحتياط



## العلم الاجمالي بالتكليف المردد بين المتباينين

٧٠- قوله (قدّس سره): في دوران الامر بين المتباينين<sup>(١)</sup>... الخ.  
 قد مرّ - في مبحث الاجمالي من مباحث القطع<sup>(٢)</sup> -، أن البحث عن العلم  
 الاجمالي.

تارة: من حيث شؤون العلم ومقتضياته وهو كونه مقتضياً للتنجز من  
 حيث المخالفة القطعية والموافقة القطعية وحيثيته الاقتضاء محفوظة، ولو مع عدم  
 فعلية مقتضاه، لفقد شرط، او وجود مانع.

وأخرى: من حيث شؤون الشك والجهل، وهو أن الجهل التفصيلي هل هو  
 مانع عقلاً أو شرعاً عن فعلية مقتضى العلم الاجمالي؟ وهو المناسب للمقام.  
 ومنه تبين أن تخصيص البحث لتقدم بحرمة المخالفة القطعية<sup>(٣)</sup>، وتخصيص  
 البحث هنا بوجوب الموافقة القطعية بلا وجه؛ لأن فعلية حرمة المخالفة القطعية  
 متوقفة على عدم مانعية الجهل التفصيلي، وهو من شؤون هذا البحث.  
 كما أن اقتضاء وجوب الموافقة القطعية من شؤون ذلك المبحث.  
 وتوهم: أن البحث عن حرمة المخالفة القطعية راجع إلى البحث عن  
 أصل الاقتضاء، والبحث عن وجوب الموافقة القطعية هنا راجع الى مقدار

(١) كفاية الأصول: ٣٥٨.

(٢) نهاية الدراية: التعليق: ٤٥.

(٣) كما عن الشيخ فده. فرائد الاصول المحشى ١/٣٥.

الاعتضاء وكيفيته، فاسد؛ لأن:

مبنى الأول على أنه لا اعتضاء، لو لم نقل بحرمة المخالفة القطعية.

مع أنك قد عرفت أن الاعتضاء محفوظ مع عدم فعلية مقتضاه. ومبنى الثاني على أن وجوب الموافقة القطعية من باب دفع احتمال العقاب، وهو من شؤون الاحتمال. وفيه أولاً: أنه ليس البحث من حيث مقدار الاعتضاء، والا لكان من شؤون المقتضي، وهو العلم.

وثانياً: ما تقدم في مبحث العلم الاجمالي<sup>(١)</sup>: أن وجوب الموافقة القطعية ليس من ناحية احتمال العقاب، ولا من ناحية قاعدة دفع الضرر المحتمل، فراجع، وتدبر. وسيجيء - إن شاء الله تعالى - فرق آخر بين المبحثين. ٧١ - قوله (قدّس سره): إن كان فعلياً من جميع الجهات بأن يكون<sup>(٢)</sup>... الخ.

توضيح المقام: أن مسلكه (قدّس سره) سابقاً كما في تعليقه الأنيقة على الرسائل<sup>(٣)</sup> دفع التنافي بين الأحكام الواقعية والظاهرية في موارد الأمارات والأصول، والعلم الاجمالي مع القول بالترخيص على خلافه، بحمل الأحكام الواقعية على الانشائية، والأحكام الظاهرية على الفعلية، بالالتزام بتعدد المراتب الأربع<sup>(٤)</sup> لطبيعي الحكم. بيانه: أن الحكم له مراتب أربع:

(١) نهاية الدراية: ٣، التعليق: ٤٥.

(٢) كفاية الأصول: ٣٥٨.

(٣) التعليق على فراند الأصول: ٥ - ٣٤.

(٤) كذا في الأصل والصحيح: بتعدد المراتب، فقيد الاربع زائد.

أحداها: ثبوته اقتضاء: لا بنحو ثبوت المقتضى بثبوت المقتضى بثبوت عرضي، فانه شأن المقتضى بمعنى السبب الفاعلي، حيث إن العلول يترشح من مرتبة ذات العلة الفاعلية، دون المقتضى بمعنى الغاية الداعية إلى ذبها، فان ذا الغاية ليس في مرتبة ذات الغاية، لا بوجودها الخارجي ولا بوجودها العلمي، ولا بنحو ثبوت المقبول بثبوت القابل، كالانسان في النطفة القابلة؛ بدهة أن المصلحة الداعية ليست في صراط المادية، ولا يتصور بصورة الحكمية.

بل المراد ثبوت الحكم شأنًا، حيث إن طبيعي الفعل مستعد باستعداد ماهوي لا باستعداد مادي؛ لأن يترتب عليه المصلحة إذا وجد في الخارج، وهي صالحة للتأثير في الانشاء بداعي البعث والتحرك في مرتبة ذاتها وماهويتها، فالوجوب بهذه الملاحظة له شأنية الوجود.

ومنه يعلم أنه ليس هنا ثبوت خارجي عرضي، كما في المقتضى والمقبول، بل ثبوت ماهوي وثبوت تقديري شأني.

ثانيتها: ثبوته إنشأء، وهو وجود طبيعي البعث المفهومي يتبع اللفظ الذي ينشأ به، فاللفظ موجود بالذات، والبعث النسبي المفهومي بالعرض، كما حققناه في مباحث الألفاظ<sup>(١)</sup>.

ثالثتها: ثبوته فعلاً وحقيقة، وهو ما بالحمل الشائع بعث أو زجر عند العقلاء، بحيث يكون قابلاً للباعثية والزاجرية فعلاً.

رابعتها: ثبوته بحيث يستحق على مخالفته العقوبة، وهي مرتبة تنجزه، وهذا شأن من شؤونه ونشأة من نشئات تحققه، كما فصلناه في أوائل مباحث القطع<sup>(٢)</sup>.

(١) نهاية الدراية: ١، التعلددة: ١٥٠.

(٢) نهاية الدراية: ٣، التعيقة: ٨.

ومن الواضح: أن التضاد والتماثل بين الفعلين من البعث أو الزجر، لا بين الانشائين منها، ولا بين الفعلي والانشائي.

وحيث إن البعث المفهومي الانشائي لا أثر له، فلا يترتب على القطع به شيء، ولا التعبد به ذو أثر. فلذا عدل (قدّس سره) عن هذا المسلك في هذا الكتاب، والتزم بفعلية الواقع من وجه، بحيث يكون له أثر عند تعلق العلم به. والكلام في تحقيق حال الفعلي من وجه والفعلي من جميع الجهات، فانه بظاهره لا يخلو عن شيء: إذ لو كان كل منها واجداً لملاك الفعلية، وكان التفاوت بالمرتبة، فتعدد المراتب لا يرفع التضاد والتماثل بعد كونها واجداً للحقيقة التي بين أفرادها التماثل، أو الحقيقتين اللتين بين أفرادهما التضاد.

ولو كان الفعلي من جهة فعلياً من قبل بعض مبادئه، فالفعلي بالحقيقة تلك المقدمة لا ذوها، بل هو باق على الشأنية كما مر تفصيله في مباحث القطع<sup>(١)</sup>.

وما أفاده (قدّس سره) في البحث في مقام بيان الفعلي من جهة، ومن جميع الجهات - كما ربما يساعده بعض عباراته في أوائل مباحث القطع<sup>(٢)</sup> - هو أن الغرض الباعث على التكليف: ربما يكون بحّد يبعث المولى إلى جعله فعلياً منجزاً بايصاله، ولو ينصب طريق موافق، أو بجعل احتياط لازم، ودفع موانع تنجزه بأي نحو كان.

ومثله يستحيل الترخيص في خلافه؛ لأنه نقض للغرض.

وربما لا يكون الغرض بذلك الحدّ، بل يدعو إلى التكليف بحيث إذا وصل إلى المكلف من باب الاتفاق لتنجّز عليه، فهو فعلي من حيث نفسه، لا من حيث إيصاله إلى المكلف.

(١) نهاية الدراية: ٣، التعليقة: ٣٠.

(٢) كفاية الأصول: ٢٦٧.



فلا يجب حينئذ دفع موانع تنجزه ولا ينافيه إبداء المانع عن تنجزه، فإن إبقاء المانع وإبداء المانع - في نظر العقل - على حد سواء. وليس الترخيص نقضاً للغرض، لأن سد باب تنجزه لا ينافي تنجزه لو وصل من باب الاتفاق.

والفرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي: أن الأول حيث إنه مقرون بالجهل، فمع تمامية مقام الاثبات في الأدلة المرخصة في أطرافه يستكشف عن أن سنخ الغرض غير مناف للترخيص في خلافه.

وحيث إن الثاني غير مقرون بالجهل، فلا تعمه الأدلة المرخصة. فلا كاشف عن أن سنخ الغرض بحد لا ينافي الترخيص، فلا محالة يكون الحكم فعلياً بقول مطلق.

والجواب أولاً: أن سنخ الغرض من المكلف به وإن كان يختلف قوة وضعفاً، إلا أن سنخ الغرض من التكليف الحقيقي واحد، وهو جعل الداعي إلى الفعل أو الترك.

فالترخيص وإن فرض أنه ليس نقضاً للغرض من المكلف به، لكنه نقض للغرض من التكليف، لما بين جعل الداعي حقيقة والترخيص من المنافاة. وثانياً: بأن المفروض أن سنخ الغرض من المكلف به تام الاقتضاء، وقد انبعث منه حقيقة البعث والزجر، غاية الأمر أنه لا يجب على المولى إيصاله، لكنه بوضوله الاتفاقي ترتب عليه حكم العقل من وجوب الاطاعة وحرمة المعصية، فلا محالة يكون منجزاً بالعلم الاجمالي إذا لم يكن قصور في كونه وصولاً.

وفرض قصوره شرعاً، خلف، فان العلم حينئذ أخذ على وجه الموضوعية دون الطريقية، فيكون له دخل في تمامية اقتضاء المقتضي الباعث على البعث. ومثله يتصور في العلم التفصيلي المأخوذ على وجه الموضوعية. فتدبر حيداً.

وربما يتوهم أن المراد من الحكم الفعلي من جميع الجهات هو الحكم البعثي

والزجري والتحريك الجدي.

ومن الحكم الفعلي من وجه هو الانشاء بداعي إظهار الشوق إلى الفعل،  
فالحكم البعشي والزجري فعلي من قبل هذه المقدمة، وهو كون ذات الفعل  
مشتاقاً إليه.

ولا منافاة بين الشوق إلى ذات الفعل والترخيص في تركه، بل المنافاة  
بين التحريك والترخيص.

وفيه أولاً: أن الإرادة التشريعية بازاء الإرادة التكوينية، فإذا بلغ الشوق  
مبلغاً بحيث لو كان المشتاق إليه من أفعال المشتاق لتحرك عضلاته نحوه ،  
كذلك إذا كان من أفعال الغير تسبب إلى ايجاده بالبعث فلا ينفك مثل هذا  
الشوق عن البعث .

وإذا لم يكن الشوق بهذا الحدّ، فكما لا يوجب حركة العضلات في  
التكوينات، كذلك ليس علة للبعث في التشريعات ومثله لو علم به تفصيلاً  
أيضاً لا أثر له.

وثانياً ما مرّ مراراً من أن الانشاء بأي داع كان ليس وصوله موجباً إلا  
لفعلية ذلك الداعي.

ففعلية مثل هذا الانشاء فعلية إظهار الشوق، فلا يعقل أن يكون مثله  
واقعاً في صراط فعلية البعث، كما لا يخفى.

وسنحقق<sup>(١)</sup> - إن شاء الله تعالى - ما ينبغي أن يراد من الحكم الفعلي من  
وجه، كما مرّ مراراً أيضاً<sup>(٢)</sup>.

**وتحقيق حال العلم الاجمالي من حيث التنجيز برسم أمور:**

(١) في الأمر الأول من الأمور التي يرسمها لتحقيق حال العلم الاجمالي من حيث التنجيز.

(٢) منها ما تقدم في مبحث حجية القطع التعليقة: ٣٠ و٤٢.

منها: أن الانشاء بلا داع محال، والانشاء بأي داع كان فعليته فعلية ذلك الداعي، فالانشاء بداعي الارشاد يكون وصوله موجباً لفعلية الارشاد، والانشاء بداعي جعل القانون وصوله يوجب فعلية جعل القانون. وهكذا الانشاء بداعي جعل الداعي يكون مصداقاً حقيقة لجعل الداعي بوصوله.

فما يمكن أن يقع في صراط فعلية جعل الداعي والبعث ليس إلا الانشاء بهذا الداعي دون غيره، فانه إما محال في نفسه، أو يستحيل انقلابه عما هو عليه، أو يستحيل صيرورة غير ما بالقوة ما بالفعل.

ومثل هذا الانشاء الواقع في صراط البعث الحقيقي هو الفعلي من قبل المولى، وتمام ما يصدر منه، وبلوغه مرتبة الفعلية المطلقة، وصيرورته مصداقاً للبعث الحقيقي العقلاني بوصوله إلى المكلف إما بالعلم أو بالعلمي، فالفعلية المطلقة يساوق التنجز.

فان كان مراده (قدّس سره) من الفعلية المنفكة عن مرتبة التنجز هذا المعنى من الفعلية، فقد عرفت وستعرف برهاناً أنها متلازمان لا تنفك إحداها عن الأخرى؛ لأن ما به الفعلية وهو الوصول ما به التنجز.

وإن كان مراده (قدّس سره) من الفعلية ما هو الفعلي من قبل المولى، فهو لا ينفك عن مرتبة الانشاء؛ لأن الانشاء الذي هو من مراتب الحكم ويقع في صراط الفعلية ليس هو الانشاء المحض؛ لأنه محال بنفسه، ولا الانشاء بغير داعي جعل الداعي، فانه يستحيل أن يصير مصداقاً لجعل الداعي.

فاما أن يتحد الانشاء والفعلية، أو يتحد الفعلية والتنجز، فتدبر .

وأما أن الانشاء بداعي جعل الداعي لا يكون مصداقاً لجعل الداعي حقيقة وفرداً للبعث الجدي، فلوجهين:

أحدهما: أن موطن الدعوة أفق النفس، فلا تعقل دعوة الانشاء المزبور

إلا بوجوده العلمي الواقع في موطن الدعوة، لا بوجوده الواقعي الخارج عن أفق النفس .

ومجرد الالتفات إليه من دون وصوله الحقيقي بالعلم التصديقي - لا يحقق دعوته على أي تقدير، لما مر<sup>(١)</sup> سابقاً أن صورة الأمر الحاضرة في النفس لها الدعوة بالذات، ومطابقتها الخارجي له الدعوة بالعرض، كالمعلوم بالذات والعلوم بالعرض، والمراد بالذات والمراد بالعرض .

فاذا أريد دعوة الانشاء الخارجي بالعرض على أي تقدير، فلا بد من حضوره العلمي دون الاحتمالي فان الأمر الخارجي حينئذ لا يكون داعياً بالعرض، إلا على تقدير المطابقة، والمفروض جعل الانشاء داعياً، لا جعل الانشاء الاحتمالي، بل يستحيل جعل الانشاء المحتمل داعياً لزومياً؛ إذ مع وصوله فبوصوله يتجز، والا فبمجرد احتماله لا يتجز، فيلغو الانشاء بهذا الداعي .

ولا يقاس بباب الاحتياط، فان وصول الأمر الاحتياطي ينجز الأمر الواقعي المحتمل فما هو الواصل غير ما هو المحتمل.

ثانيهما: أن الانشاء بداعي جعل الداعي لا يدعو في نفوس العامة إلا باعتبار ما يترتب على مخالفته من العقوبة، فما لم يصل بنحو يستحق على مخالفته العقاب لا يمكن أن يكون داعياً، فلا بد من وصوله تحقيقاً لدعوته.

ومنها: أن العلم الاجمالي المصطلح عليه في هذا الفن لا يفارق العلم التفصيلي في حد العلمية، وليساً سنخين من العلم، نظراً إلى تعلق الاجمالي بالمردد، لما مر<sup>(٢)</sup> مرارا ان المررد بها هو مررد لا ثبوت له ذاتاً ووجوداً، ماهية، وهوية، فلا

(١) التعليقة: ٥٥.

(٢) منها ما تقدم في مبحث القطع نهاية الدراية: ٣، التعليقة: ٤١ ومنها ما تقدم في مباحث الألفاظ نهاية الدراية: ٢، التعليقة: ٣٤. ومنها ما تقدم في رد الاخباريين حيث قالوا بلزوم الاحتياط بحكم

يعقل تقوّم العلم الاجمالي به.

مع بدهاة أن العلم المطلق لا يوجد كما أن وجوده في أفق النفس وتعلقه بالخارج عن أفق النفس غير معقول، بل المقوم لهذه الصفة الجزئية لا بد من أن يكون في أفقها، فهو العلوم بالذات، وما في الخارج معلوم بالعرض .  
وعليه فمتعلق العلم حاضر بنفس هذا الحضور في النفس، غاية الأمر أن طرف متعلقه مجهول أي غير معلوم بخصوصيته، فلم يلزم تعلق صفة حقيقية بالمردد حتى يكون أصلاً بيتنى عليه إمكان تعلق سائر الصفات الحقيقية، وجملة الصفات الاعتبارية بالمردد.

وحيث عرفت أن تعلق الاجمالي بالمردد غير معقول، وبالواقع بخصوصه غير معقول؛ إذ لا معنى لتعلقه به إلا كونه معلوماً به، وهو خلف، فلا محالة ليس المعلوم إلا الجامع بين الخاصين المحتملين، فهو مركب من علم واحتمالين، بل من علم تفصيلي بالوجوب ومن علم آخر، بأن طرفه ما لا يخرج عن الطرفين.  
فالوجوب الواقعي، وان كان في الواقع متعيناً بتعلقه بالظهر مثلاً، إلا أنه بما هو معلوم متعين علمياً بما لا يخرج عن الظهر والجمعة، وإلا فلا يعقل تعلق العلم أيضاً بأن طرف الوجوب أحد الأمرين، لرجوعه إلى العلم بطرفية أحد الأمرين، وهو من تعلق العلم بالمردد.

وقد نبهنا<sup>(١)</sup> على هذا المطلب مشروحاً عند التكلم في الدليل العقلي للاخباريين.

ومنها: قد مرّ في مبحث<sup>(٢)</sup> التجري أن ملاك استحقاق العقاب ليست

→ العقل نهاية الدراية ٤: التعليقة ٣٧.

ومنها ما تقدم في مبحث الانسداد. نهاية الدراية: ٣، التعليقة: ١٣٢.

(١) في التعليقة: ٣٧ كما اسرنا اليه.

(٢) نهاية الدراية: ٣، التعليقة: ١٠.

مخالفة التكليف بها هو، ولا ارتكاب المبعوض بها هو، ولا تفويت الغرض ونقضه بها هو، لوجود الكل في صورة الجهل، وليس من زي الرقية ورسم العبودية عدم مخالفة التكليف واقعاً، أو عدم ارتكاب مبعوض المولى ونقض غرضه واقعاً.

بل ما قامت عليه الحجة، فانه هنك لحرمة وظلم عليه، فيكون حينئذ مذموماً عليه عقلاً ومعاقباً عليه شرعاً .

ومنها: أن الأفعال بحسب اتصافها بالحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم على ثلاثة أقسام:

أحدها: أنها في حد ذاتها - لو خليت ونفسها - لا تكون محكومة بالحسن والقبح، كجملة من الأفعال كالشبي والأكل والشرب الغير الضروريين، فانها ليست كالعدل والظلم حتى تكون بعنوانها محكومة بالحسن والقبح، ولا كالصدق والكذب حتى تكون لو خليت ونفسها مندرجة تحت عنوان محكوم بذاته بالحسن أو القبح، بل اندراجها تحت عنوان حسن أو قبيح دائماً بواسطة عروض عارض. ثانيها: أنها وان لم تكن بعنوانها محكومة بالحسن أو القبح، لكنها لو خليت ونفسها تندرج تحت أحد عنوانين محكومين بذاتها بأحد الوصفين كالصدق والكذب . فانها لو خليا ونفسها لاندرج الأول تحت عنوان العدل في القول والثاني تحت عنوان الجور في القول لكنه اذا عرض الأول عنوان إهلاك المؤمن إندرج تحت عنوان الظلم واذا عرض الثاني عنوان إنجاء المؤمن إندرج تحت عنوان العال والاحسان.

ثالثها: أنها تكون بعنوانها - من دون اندراجها تحت عنوان آخر - محكومة بأحد الوصفين، كالعدل والاحسان والظلم والعدوان، فانه مع حفظ عنوان العدل لا يكون إلا محكوماً بالحسن، ومع حفظ عنوان الظلم لا يكون إلا محكوماً بالقبح، دون الصدق فانه - مع حفظ عنوانه - يعرضه عنوان قبيح . والكذب - مع حفظ عنوانه - يعرضه عنوان حسن.

وقد عرفت آنفاً: أن مخالفة التكليف ما لم تقم عليه الحجة ليست خروجاً عن زي الرقية، لتكون ظلماً حتى تكون قبيحة مذموماً عليها.

ومنه تعرف أن مخالفة التكليف بما هي ليست بحيث لو خليت ونفسها لاندرجت تحت عنوان الظلم كالكذب، بل اندراجها تحته منوط بعروض عارض، وهو قيام الحجة على التكليف.

فمخالفة التكليف الواصل ظلم قبيح بذاته وبعنوانه، وتختلف الحكم عن موضوعه التام خلف محال، ومخالفة التكليف بما هي ليست بذاتها مندرجة تحت عنوان الظلم.

فوصول التكليف الذي لا فرق في حد ذاته بين التفصيلي والاجمالي موجب لاندراج المخالفة تحت عنوان يستحيل تخلف القبح عنه.

فالحكم باستحقاق الذم والعقاب على مخالفة التكليف المعلوم بالاجمال تنجيزي لا تعليقي.

لا يقال: لم لا تكون المخالفة مقتضية لاستحقاق الذم والعقاب، ووصول التكليف شرطاً.

لانا نقول: الاقتضاء هنا ليس بمعنى السببية حتى يكون قابلاً للاشتراط الذي معناه دخل شيء في فعلية تأثيره.

لما عرفت من أن نسبة المدح والذم إلى هذه العناوين نسبة الحكم إلى موضوعه، وليس الموضوع سبباً فاعلياً لحكمه، بل اقتضاؤه له - كما هو المعروف في الألسنة - بنحو اقتضاء الغاية لذيها، لا السبب لسببيه.

وقد عرفت أن الاقتضاء - بمعنى كونه لو خلي ونفسه ممدوحاً عليه ومذموماً عليه - غير متحقق في موافقة التكليف واقعاً ومخالفته واقعاً.

ومنه علم أنه ما لم يصل التكليف لا اقتضاء للذم على مخالفته بالمعنيين ومع وصوله يستحيل تخلف القبح عنها، كما علم أن التعبير هنا بالعلية والاقتضاء

للتنجيز فيه مسامحة واضحة.

فان قلت: مقتضى عدم تعلق العلم الاجمالي بالواقع على ما هو عليه، وعدم تعلقه بأحدهما المصدقي المردد، بل تعلقه بما لا يخرج عن الطرفين هو تنجيز العلم الاجمالي من حيث حرمة المخالفة القطعية فقط، دون وجوب الموافقة القطعية أيضاً؛ لأن المخالفة الواقعية للتكليف الواقعي ليست ظلاً حتى يكون احتيالها احتمال الظلم القبيح.

والمخالفة الاحتمالية بما هي مخالفة احتمالية للتكليف الواقعي ليست بظلم أيضاً، والمخالفة الاحتمالية للتكليف الواصل بنفسه أيضاً ليست ظلاً، وإلا لاستحق ذميين وعقابين في صورة المخالفة القطعية، لتحقق مخالفتين محتملتين.

كما أن المخالفة الواقعية للتكليف الواصل ليست ظلاً واقعاً حتى يكون احتيالها احتمال الظلم المذموم عليه، بدهاء [أنه] لو صدر بعد العلم بالتكليف فعل اختياري مخالف واقعاً للتكليف الواصل لما كان ظلاً؛ إذ ليس من زي الرقية ورسم العبودية أن لا يخالف مولاه واقعاً، لأمره الواقعي ولا لأمره الواصل، فلا يكون احتياله احتمال الظلم، كما أنه ليس بنفسه ظلاً.

فالمخالفة التي هي مصداق الظلم هي المخالفة في وجدان العقل للتكليف الواصل، فينحصر مصداق الظلم في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم.

والموافقة الاحتمالية أو القطعية وإن كانت حسنة، لكنه ليس ترك كل حسن ق طاً، إلا إذا اندرج تحت عنوان قبيح.

وقد عرفت عدم اندراجها بجميع الوجوه تحت عنوان الظلم القبيح، لا قطعاً ولا احتمالاً.

وأما حرمة المخالفة القطعية، فتحقيق الحال فيها: أن طبع المخالفة للتكليف المعلوم على طبع التكليف المعلوم، فان التكليف إذا كان معلوماً بالتفصيل، فمخالفة المعلوم بالتفصيل تفصيلية، يتصف بها فعل معين في وجدان



العقل، وإذا كان معلوماً بالاجمال كانت المخالفة إجمالية .

وحيث إن معلومية التكليف بالاجمال راجعة إلى علم بأصل التكليف وإلى علم بأن طرفه الواقعي لا يخرج عن الطرفين، لا أحدهما بعينه ولا أحدهما المردد، فكذلك مخالفته، فانه مع اتيانها معاً في الحرام يقطع بأصل مخالفة التكليف، وأن طرف هذه المخالفة ما لا يخرج عن الطرفين، لا أنه يقطع بمخالفة أحد الفعلين، وإلا لزم القطع بأحدهما المردد.

فلا مخالفة في وجدان العقل للتكليف الواصل إلا باتيانها معاً أو بتركها معاً لا أن المجموع مخالفة، كيف؟ والتكليف لم يتعلق بالمجموع؛ ليكون مخالفته بفعل المجموع، أو بترك المجموع، بل تعلق بشيء يعلم بعدم خروجه عن الطرفين، فكذلك يعلم بأن هذه المخالفة المتحققة طرفها لا يخرج عن الطرفين. والمخالفة الكذائية في وجدان العقل حتى يكون ظلماً لا تكون إلا إذا أتى بالطرفين فعلاً أو تركاً، حتى يحصل له علمان على حد العلم بالتكليف والعلم بطرفه.

قلت: هذه غاية تقريب الإشكال في عدم اقتضاء العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية.

ويندفع: بأن الظلم لا ينحصر في مخالفة التكليف الواصل في وجدان العقل، بل عدم المبالاة بأمر المولى ونهيه بعدم الانبعاث ببعثه، وبعدم الانزجار بزجره في وجدان العقل أيضاً خروج عن زي الرقية ورسم العمودية.

وقد عرفت<sup>(١)</sup> مراراً: أن الانبعاث الواقعي بالبعث الواقعي وعدمه الواقعي ليسا مناطين للحسن والقبح، فأتضح أن الانبعاث به بفعل أحد المحتملين وعدمه في عدم الانبعاث في وجدان العقل بالبعث المعلوم على حد

(١) منها في سبح حجة القطع: التعليقة: ١٠ و ٤١

سواء.

وبقية الكلام في مباحث القطع.

هذا كله إن كان استحقاق العقاب بحكم العقل.

وإن كان بجعل الشارع، فلازمه استحقاق العقاب على مخالفة الواقع بعد

قيام الحجة عليه.

إذ كما أن قاعدة اللطف تقتضي جعل التكليف، لا يصلح العباد إلى

مصالحهم، وصددهم عن مفسادهم، كذلك تقتضي جعل العقاب على مخالفته،

تحقيقاً للدعوة المؤدية إلى المصالح، وعدم الوقوع في المفساد.

وحيث إن وجوده الواقعي لا يترتب عليه الأثر، فلا بد من إيصاله ليرتب

عليه الأثر، أما عموماً أو خصوصاً.

والعلم بالتكليف علم بلازمه، وهو العقاب المجهول على مخالفته، لا من

حيث الاندراج تحت عنوان الظلم، حتى ترد المحاذير المتقدمة.

وبملاحظة العلم المزبور يحتمل العقاب على فعل كل من المحتملين، وهو

الحامل للعبد إلى الفرار عنه، من دون حاجة إلى حكم آخر من الشرع أو من

العقل.

ومنه تعرف أن المنع من المخالفة القطعية والاذن فيها شرعاً - لكونه إذناً

في الظلم - لا ينطبق إلا على المسلك الأول، وإلا فلا بد من التعليل بأن جعل

العقاب ورفع متنافيان.

كما أن المنع من ترك الموافقة القطعية - لاحتمال العقاب الذي لا بد من

دفعه - لا ينطبق إلا على المسلك الثاني، وإلا فلا عقاب على المخالفة الواقعية

حتى يحتمل.

بل العقاب على عدم المبالاة بأمر المولى في وجدان العقل، وهو بنفسه

ظلم. وبه يظهر الخلط في الكلمات بين المسلكين، والله العاصم.

٧٢ - قوله (قدّس سره): وقد انقدح أنه لا وجه لاحتمال<sup>(١)</sup>... الخ.

توضيح المقام: ان الترخيص في ارتكاب كل منها بدلاً، إما أن يكون شرعياً وإما أن يكون عقلياً، لمسوغ واستحقاق العقاب على المخالفة، إما بحكم العقل وإما بجعل الشارع:

فان كان الترخيص شرعياً لزم اجتماع المتنافين قطعاً؛ للقطع بثبوت الاباحة تخييراً والحرمه تعييناً.

وما أفاده (قدّس سره) في مبحث القطع<sup>(٢)</sup> من أن احتمال ثبوت المتنافين كالقطع بثبوتها إنما يصح مع الترخيص شرعاً في أحدهما المعين، لا في كل منها تخييراً، وإلا فالمنافاة قطعية لا احتمالية.

كما أن مورده الترخيص الشرعي، لا الأعم منه ومن العقلي، ويختص الترخيص الشرعي بهذا المحذور، ويشارك غيره في سائر المحاذير.

وإن كان الترخيص عقلياً، وكان استحقاق العقاب بحكم العقل:

فان كانت مخالفة التكليف الواصل واقعاً ظلماً، فهو إذن في الظلم قطعاً، لأن الاذن بدلاً في كل منها موجود، مع أن أحدهما ظلم واقعاً، بمعنى أن المعذورية في كل منها بدلاً لا تجامع تنجز الواقع، وعدم المعذورية عقلاً في مخالفة الواقع.

وإن كان عدم المبالاة في وجدان العقل بالتكليف الواصل ظلماً، فالاذن في عدم الانبعاث بارتكاب كل منها لا يجامع كون عدم الانبعاث بالبعث المعلوم ظلماً.

وإن كان الترخيص عقلياً، والاستحقاق بجعل الشارع، فمن الواضح:

(١) كفاية الأصول: ٣٥٩.

(٢) كفاية الأصول: ٢٧٣.

أن جعل العقاب على مخالفة التكليف الواصل واقعاً، ورفع عقاب الواقع على تقدير المصادفة متنافيان، لأن ضم الواقع إلى غير الواقع لا يحدث عقاباً على مخالفة الواقع، بل بقاء الواقع على فعليته المتقومة باستحقاق العقاب عقلاً أو جعلاً غير معقول

فلا محالة إما لا فعلية ولا تنجز للواقع، وإما لا ترخيص في كل منها بدلاً، كما لا ترخيص في كليهما.

وأما حديث نصب الطريق أو جعل البدل، ولو كان بعنوان القناعة بالامتثال الاحتمالي عن الامتثال القطعي، فهو اجنبي عن انفكاك وجوب الموافقة القطعية عن حرمة المخالفة القطعية، أولاً يجدي في الانفكاك.

أما نصب الطريق، فقد أوضحنا حاله في الجواب<sup>(١)</sup> عن الدليل العقلي للإخباريين، وبيننا هناك أن الحجية إما بمعنى جعل الحكم المائل، أو بمعنى تنجيز الواقع.

ومن البين امتناع اجتماع حكيمين فعليين في مورد واحد، وامتناع تنجز المنجز، فلا علم إجمالي بحكم فعلي على أي تقدير، أولاً يؤثر على أي تقدير، فينحل العلم حكماً.

ووجوب ما قام عليه الطريق أو ما اقتضاه الأصل السليم عن المعارض ليس من ناحية رعاية العلم الاجمالي وبقاء أثره من حيث حرمة المخالفة القطعية، بل من ناحية الحجة، فراجع.

وأما جعل البدل: فتارة بمعنى اشتغال غير الواجب الواقعي في حال

(١) التعليق: ٣٥ و ٣٧ وقد أجاب فده في الأولى بقوله: فالتحقيق في الجواب بناء على إرادته جعل

الحكم المائل الخ، وفي الثانية بقوله: يمكن أن يقال إن ملاك الجواب بناءً على هذا السق هو أن

المنجز لا ينتجز الخ

الجهل على مصلحة يتدرك بها مصلحة الواجب الواقعي. فالمتأني به: إما هو الواقع، أو ما يتدرك به مصلحة الواقع. ولا اشتغال غير الواجب الواقعي على مصلحة يتدرك مصلحة الواقع يُخَيَّرُ العقل بين إتيانه، وإتيان الواقع. وليس ترك الواقع مع فعل ما يستوفى به الغرض منه قبيحاً عقلاً.

ولا منافاة بين العلم الاجمالي بوجود تعييني واحد واقعاً والعلم بوجودين تخييريين شرعاً وعقلاً بنحو الواجبين المتزامين ظاهراً. فلم يسقط الوجوب الواقعي عن الفعلية ليكون خلفاً، أو يكون الترخيص التخيري منافياً، بل يسقط بحكم العقل عن التعيّنِ لثبوت البديل له، ومثله لا ينافيه الترخيص إلى بدل

واخرى: بمعنى قناعة الشارع في مقام إطاعة أحكامه، واقتضاره على الموافقة الاحتمالية، لما في تحصيل الموافقة القطعية من المفسدة المنافية لما تعلق به غرض الشارع من التسهيل على المكلف.

لكنك قد عرفت أن حرمة المخالفة القطعية لبقاء عقاب الواقع، ولولاه لم يكن وجه لحرمة المخالفة القطعية، مع أن بقاء عقاب الواقع على حاله وارتفاعه على تقدير المصادفة متنافيان؛ بداهة أن ضم غير الواقع إلى الواقع لا يوجب ترتب العقاب على مخالفة الواقع.

وقد مر نظيره مراراً في مسألة دليل الانسداد، وليس بإيجاب الموافقة القطعية مولوياً لمصلحة، حتى إذا كان تحصيلها ذا مفسدة غالبية يسقط خصوص وجوب الموافقة القطعية.

بل ليس هناك على أي حال غرض مولوي ولا لزوم شرعي، بل ولا عقلي، فلا محالة لا بد من وقوع المزامحة بين مفسدة الموافقة القطعية والمصلحة المنبعث منها الحكم الواقعي، ومع مغلووية المصلحة وسقوطها عن التأثير لا تكليف فعلي حتى يحرم مخالفته القطعية.

ومنهُ تعرف أن الاذن في ترك الموافقة القطعية لا يفيد اشتغال غير الواقع على مصلحة بدلية، إلا إذا رجع إلى الأمر باتيان الفرد الآخر.

وإلا فمجرد الترخيص يكشف عن مغلووية المصلحة الداعية إلى الايجاب الواقعي، فيزول العلم الاجمالي بالوجوب الفعلي.

ثم إنه بعد ما عرفت حال الترخيص في أطراف العلم الاجمالي في مقام الثبوت، فهل الدليل في مقام الاثبات وافٍ في نفسه بالترخيص في تمام الأطراف، أو في بعضها، ولو بنحو الجمع بينه وبين حكم العقل بقبح الاذن في المخالفة القطعية، أم لا؟

فنقول: قوله (ع): (كل شيء يكون فيه حلال وحرام، فهو لك حلال أبداً حتى تعرف أنه حرام) وشبهه معيّن بالعلم<sup>(١)</sup>.

وكذلك قوله (ع): (كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام)<sup>(٢)</sup> وليس المعنى معنواً بعنوان المشكوك والمشتبه؛ ليقال: بأن الشك والاشتباه أعم من المجامع للعلم الاجمالي وغيره، حتى يتوهم التعارض بين الغاية والمعنى، بل غاية ما يستفاد من الغاية كون المعنى ما لم يعلم حكمه.

وحيث إن العلم أعم، فكذا ما لم يعلم، فلا يقتضي مقام الاثبات جريان قاعدة الحل في تمام الاطراف.

وأوضح منه قوله (ع): (رفع ما لا يعلمون)<sup>(٣)</sup>.

وقوله (ع): (الناس في سعة ما لا يعلمون)<sup>(٤)</sup> واشباه ذلك.

(١) تهذيب الأحكام: ٢٢٦/٧، الكافي: ٣٣٩/٦، لكن مع فرق يسير في بعض الفاظ الحديث بين

ما في الكتابين وبين ما في المتن.

(٢) تهذيب الأحكام: ٢٢٦/٧.

(٣) الحصال: ٤١٧.

(٤) عوالي اللآلي: ٤٢٤/١، لكن فيه ما لم يعلم وهو المصدر للحديث.

وأما الاستصحاب، فمقتضى الأخبار المذيلة بقوله (ع): (ولكنه ينقضه بيقين آخر)<sup>(١)</sup> ونحوه وقوع المعارضة والمناقضة بين الصدر والذيل، بلحاظ إطلاق الشك في الصدر وإطلاق اليقين في الذيل.

وقد قدمنا في بعض مباحث دليل الانسداد<sup>(٢)</sup> وسيجيء - إن شاء الله تعالى - في آخر<sup>(٣)</sup> مبحث الاستصحاب ارتفاع المناقضة، سواء قلنا: بأن الذيل مؤكد للصدر، فهو تابع سعة وضيقاً للصدر، أو قلنا: بأنه محدد له، فيكون الصدر تابعاً للذيل في السعة والضيق.

وقد برهنا في المقامين بعدم معقولية التحديد، وعدم قابلية اليقين الإجمالي لاعتبار الناقضية لليقين التفصيلي بجميع وجوه المتصورة.

كما أنه قد بينا في محله<sup>(٤)</sup>: أن استفادة تمحض الشك في غير المقرون باليقين الإجمالي - من وقوع قوله (ع): (ولكنه ينقضه بيقين آخر) موقع الارشاد إلى حكم العقل، بالجري على وفق اليقين الذي لا فرق فيه بين التفصيلي والإجمالي - مخدوشة، فإن الارشاد بلسان (تنقضه بيقين آخر) غير الارشاد إلى الجري على وفق اليقين، فراجع.

وعن بعض أجلة العصر<sup>(٥)</sup> الجمع بينه وبين حكم العقل، بحيث ينتج جواز الاذن في ترك الموافقة القطعية فقط.

وتقريره على ما أفاده أن إطلاق الاذن في ارتكاب كل منها لحال ارتكاب الآخر وعدمه يقيد عقلاً بحال عدم الآخر، فلا يفيد حينئذ إلا جواز ارتكاب كل

(١) تهذيب الأحكام: ٨/١.

(٢) نهاية الدراية: ٣، التعليقة: ١٣٢.

(٣) نهاية الدراية: ٥، التعليقة: ١٢٣.

(٤) نهاية الدراية: ٥، التعليقة: ١٢٣.

(٥) هو المحقق الحائري قده: درر الفوائد/ ٤٥٩.

منها حال ترك الآخر.

ثم أورد على نفسه بأنه إذا لم يرتكبها معاً، فقد حصل شرط كل من الحكمين، فيلزم ثبوتها، ولازمه الاذن في المخالفة القطعية.

فأجاب بأن الاطلاق لا يعم حال وجود متعلقه، ولا حال عدمه؛ إذ بعد فرض وجوده أو عدمه يخرج عن تحت القدرة، فلا يمكن تعلق التكليف به. وبمثلته أفاد في باب تعارض الاستصحابين<sup>(١)</sup>.

والتحقيق: أن عدم أحدهما حال وجود الآخر، إما أن يكون قيداً للمباح، أو يكون قيداً للإباحة:

فان كان قيداً للمباح بمعنى أن الفعل المقرون بترك الآخر هو المباح، فان رجع الاذن بهذا النحو الى تحريم الجمع بين الفعلين ليكون تركه، إما بترك كليهما، أو بترك أحدهما، فيباح إباحة عرضية، كترك الحرام في غير المقام، فلا بأس به.

إلا أنه مناف غاية المنافاة لظاهر دليل قاعدة الحل؛ لأن ظاهره إثبات الحلية الشرعية الحقيقية لكل منها، لا إثبات الحرمة الظاهرية للجمع الذي لازمه الإباحة العرضية لنقيضه.

وإن لم يرجع الاذن بذلك النحو إلى تحريم الجمع، فلازم إباحة الفعل المتقيد بعدم الآخر كون تركه ترك المباح.

وترك الفعل الخاص، إما بترك ذات الخاص، أو بترك الخصوصية، أو بتركهما معاً، فينتج جواز فعلهما معاً عرضاً، لأن ترك المباح فعله مباح بالعرض. وإن كان قيداً للإباحة بمعنى الترخيص في فعل كل منها على تقدير ترك الآخر، فحيث إن الترك المجمع قيداً هو الترك في موقع التكليف البديل للفعل



الصالح لتعلق التكليف به. فلا محالة: إما أن يكون العدم البديل بما هو عدم مقارن شرطاً مقارناً للإباحة.

وإما أن يكون العدم البديل بذاته لا بوصف المقارنة قيماً.

فان كان الأول، فلا إباحة أصلاً مع ترك كليهما، لفقد العدم المقارن في كليهما، وإذ لا شرط فلا مشروطية.

مع أنه لا شبهة في أن المباح مباح، سواء ارتكبه أو تركه.

وإن كان الثاني، فلازمه إباحة الفعلين مع تركهما معاً، لتحقق شرط كليهما.

مع أن المقصود إباحة أحدهما لا كليهما. والظاهر إرادة هذا الشق من جميع الشقوق المتقدمة.

ويندفع الاشكال: بأن الواجب المشروط لا يخرج عن الاشتراط إلى الاطلاق بفعلية شرطه، ولا يلزم من جوازين مشروطين الاذن في المخالفة القطعية، كيف؟ وفعل كل منهما هادم لتقدير جواز الآخر.

واما الجواب المذكور في طي التقريب فلا محصل له، فان الاشكال لم ينشأ عن إطلاق الاباحة لتعلقها حتى يمنع، بل عن خروجها عن الاشتراط إلى الاطلاق بفعلية شرطه<sup>(١)</sup>. فندبر.

٧٣ - قوله (قده): وأنه لو علم فعليته ولو كان بين أطراف تدريجية<sup>(٢)</sup>... الخ.

ليس المراد من التدريجي الفعل الزماني المنطبق على قطعة من الزمان، في قبال الدفعي الذي هو آني الحصول كالوصلات إلى حدود المسافة.

(١) كذا في الأصل، لكن الصحيح: شرطها.

(٢) كفاية الاصول / ٣٦٠.

كما أنه ليس المراد منها ما يمكن اجتماعها في زمان واحد وما لا يمكن، فان وطأ الامرأتين كذلك، بل شرب الاناءين غالباً كذلك.

بل المراد أن الفعلين تارة: يكونان حالين، بحيث يمكن أن يقع كل منهما في حد ذاته في الحال.

وأخرى: بحيث لا يمكن أن يقع أحدهما إلا في الاستقبال.

ثم إن عدم فعلية التكليف تارة - لعدم فعلية موضوعه، كعدم فعلية حرمة الواطئ بعدم فعلية كون المرأة حائضاً.

وأخرى - لعدم حصول قيد الواجب أو الوجوب مثلاً، كالأوقات الخاصة في الصلوات اليومية، وكالأيام المخصصة لمناسك الحج، وكشهر رمضان للصيام.

وثالثة - لعدم حصول ظرف الواجب، كعدم الليلة المستقبلية في الوطئ المحلوف على تركه في الليلة المستقبلية، فان الليلة المستقبلية ليست دخيلة في مصلحة وجوب الوفاء بالحلف ولا دخيلة في مصلحة الوفاء، بل حيث إن الحلف تعلق بتركه في الليلة المستقبلية، فلذا لا ينطبق الوفاء الواجب إلا على ترك الوطء في الليلة المستقبلية.

وكذا في المعاملة الربوية الواقعة غداً، فان وقوعها غداً ليس دخيلاً في مصلحة تحريمها ولا في مفسدة فعلها، بل ظرف محض للمعاملة الربوية.

فنقول: أما وطأ الحائض، فعدم فعلية حرمة ليس من ناحية تأخر زمان الحيض، بل من ناحية عدم فعلية الموضوع، فهو حرام مشروط بتحقق موضوعه.

وأما عدم فعلية وجوب الصلاة مع عدم دخول الوقت، فبملاحظة عدم تحقق شرط الوجوب أو الواجب.

وأما عدم فعلية حرمة وطء المرأة المحلوفة مع تحقق الحلف الذي هو موضوع لوجوب الوفاء، فبملاحظة أن التكليف متعلق بأمر استقبالي من باب الاتفاق، وكذا الأمر في المعاملة الربوية في المستقبل.

فمن ينكر الواجب المعلق كشيخنا العلامة<sup>(١)</sup> الانصاري (قده) بملاحظة أن المصلحة الباعثة على إرادة الفعل: إما قائمة به لا على تقدير، فالإرادة فعلية متعلقة بأمر لا على تقدير، فلها الباعثية على إيجاد الفعل فعلاً.

وإما قائمة به على تقدير، فالإرادة المنبثقة عنها إرادة فعلية متعلقة بأمر على تقدير، فلا باعثية لها إلا مع فرض حصول ذلك التقدير، ولا ثالث للإرادتين حتى يسمى وجوباً معلقاً.

فعليه: يكون مثال الحيض عنده من التكليف المشروط، بخلاف مثالي الحلف والمعاملة الربوية، فانه ليس الزمان شرطاً لا للتكليف ولا للمكلف به، فالإرادة فيها فعلية لا على تقدير.

فيصح على هذا المبني دعوى الشيخ الأجل (قده) جريان البراءة في مثال الحيض، لدوران الأمر بين المطلق والمشروط الذي لا باعثية له بالفعل.

وجريان الاحتياط في مثالي الحلف والمعاملة الربوية؛ لأن التكليف في كل من الطرفين لا قيد له وجوباً وواجباً، فالحكم فعلي لا على تقدير، وله الباعثية بالفعل.

وأما بناء على ما ذكرناه - في مبحث الواجب المعلق -، من أن البعث والانبعاث متلازمان متضايقان، وهما متكافئان في الضرورة والامتناع والامكان، وفي القوة، والفعلية.

ومن الواضح أن البعث الفعلي فعليته بمعنى أنه يمكن أنه يكون داعياً بالفعل، ولا يعقل ذلك إلا مع إمكان الانبعاث بالفعل، ويستحيل الانبعاث نحو الفعل المتأخر.

فعليه: لافرق بين الأمثلة في عدم فعلية التكليف، غاية الامر أن عدم الفعلية تارة - بعدم فعلية الشرط الشرعي، سواء كان زماناً أو غيره.

وأخرى: بعدم إمكان الانبعاث، لتقيده بالزمان المتأخر من باب الاتفاق، فلا يمكن البعث بالفعل عقلاً، لتضايقه، مع إمكان الانبعاث.

ومما ذكرنا يظهر ان الالتزام باشتراط التكليف بالزمان المتأخر بنحو الشرط المتأخر لا يجدي شيئاً، فان فيه محذور استحالة الوجوب المعلق. لانفكاك زمان الواجب عن زمان الوجوب، ومحذور استحالة الشرط المتأخر.

نعم ربما يقال: <sup>(١)</sup> بمنجزية العلم الاجمالي في جميع الأمثلة، نظراً إلى أن الواجب المشروط مع العلم يتحقق شرطه في ظرفه كالواجب المطلق في وجوب مقدماته الوجودية والعلمية، وإن كان الوجوب المشروط باقياً على عدم فعليته بالفعل.

وفيه: إن أريد وجوب المقدمة شرعاً بحكم العقل في المقدمات التي لا يمكن تحصيلها في وقت ذبها فهو غير معقول لأن وجوب المقدمة شرعاً وجوب معلولي منبعث عن وجوب ذبها، فيتبعه في الفعلية، ومع الالتزام بعدم فعلية وجوب ذبها كيف يعقل فعلية وجوبها؟

والعلم يتحقق الشرط في ظرفه لا يؤثر في المعلوم باخراجه إلى الفعلية. والعقل يستحيل أن يحكم بمثل هذا الوجوب المعلولي.

وإن أريد حكم العقل بمجرد اللزوم واللابدية -، نظراً إلى حكمه باستحقاق العقاب على ترك الواجب في وقته بترك هذه المقدمة التي لا يمكن تحصيلها في وقته -، فعلى فرض تسليمه لا يجدي في وجوب الغسل قبل الفجر حتى يؤتى به بقصد الأمر.

(١) القائل هو المحقق الثاني قده. أجود التقريرات ٢/٢٧٢.

والتحقيق: إمكان الفرق بين المقدمات الوجودية والمقدمة العلمية بعدم وجوب المقدمة الوجودية، لترشحه من وجوب ذبها، ولا وجوب لذبها فعلاً، ولزوم المقدمة العلمية عقلاً، لأنه أثر العلم بالتكليف، لا أثر التكليف بنفسه.

بيانه: أن مقتضى علمه الاجمالي بالتكليف، إما في الحال أو في الاستقبال مع بقائه على شرائط الفعلية والتنجز في ظرفه، هو وصول كل من التكليفين المحتملين وصولاً إجمالياً، وهو كاف في فعلية الواصل في موطنه.

فيعلم إجمالاً أن مخالفة هذا التكليف الحالي في الحال، أو مخالفة ذلك التكليف الاستقبالي في الاستقبال موجبة لاستحقاق العقاب، إما على هذه المخالفة في الحال، أو على تلك المخالفة في الاستقبال، فكل من المخالفتين في موطنها مما يحتمل ترتب العقاب عليها، وهو الحامل على دفع العقاب المحتمل بترك المخالفة في موطنها.

ولا يتوقف فعلية التكليف في موطنه على أزيد من الوصول، كما لا يتوقف استحقاق العقاب على أزيد من مخالفة التكليف في موطن المخالفة وفي ظرف ترتب استحقاق العقاب.

كما لا يتوقف لزوم المقدمة العلمية ودفع العقاب المحتمل على أزيد من احتمال العقاب بالاضافة إلى المخالفة الواقعية للتكليف الحقيقي في ظرفه.

فان قلت: لا عبرة بوصول التكليف الاستقبالي في الحال، فان وجوده وعدمه على حد سواء، وانما العبرة بالوصول في موطن يترقب فيه البعث والانبعاث، وهو الوصول في الاستقبال.

فهذا الوصول الاجمالي لا أثر له بالاضافة إلى أحد الطرفين.

قلت: أولاً إن هذا الوصول الحالي يكفي في فعلية التكليف الاستقبالي في ظرفه بنفس هذا الوصول، فانه لا منافات بين فعليته من قبل هذا الوصول فعلاً، وعدم فعليته من قبل تضايف البعث والانبعاث، فانه لا يكون البعث فعلياً

إلاحيث يمكن الانبعاث الفعلي.

وثانياً: إن مفروض الكلام بقاء التكليف الاستقبالي على شرائط الفعلية والتنجز، فمع العلم باستمرار الوصول وعدم التبدل بانقلاب العلم جهلاً يقطع بفعلية التكليف الاستقبالي بالوصول بقاء، وإن لم يكن فعلياً بالوصول حدوداً. فان قلت: العلم الاجمالي لا يزيد على العلم التفصيلي، مع أنه لو كان التكليف الاستقبالي معلوماً بالتفصيل لم يكن له أثر، لا من حيث نفسه ولا من حيث مقدماته الوجودية والعلمية.

بل اللازم تعلق العلم الاجمالي بتكليف فعلي، بحيث إذا انقلب علمه الاجمالي إلى التفصيلي لكان ذا أثر فعلاً.

قلت: اللازم أن يكون المعلوم بالاجمال ذا أثر في موطن فعليته، لا ذا أثر في الحال على أي حال، إلا أن العلم التفصيلي طرفه مفصل، ولا أثر له فعلاً من جميع الجهات، بخلاف العلم الاجمالي، فان أحد طرفيه حالي، ومراعاته عقلاً أثر احتمال العقاب عليه فعلاً.

فان قلت: العلم الاجمالي لا يؤثر في التنجز إلا إذا تعلق بحكم فعلي، وحيث إنه لا يتعلق بالمردد بل بالجامع بين الحكمين، والجامع بين الفعلي وغيره غير فعلي، فلا أثر له في التنجز.

قلت: الفعلية عندنا بنفس الوصول، والواصل هو الانشاء بداعي جعل الداعي، سواء كان متعلقاً بأمر حالي أو استقبالي، فبالوصول يكون الانشاء المتعلق بأمر حالي أو استقبالي فعلياً، إما في الحال أو في الاستقبال.

## [التنبيه الأول]

٧٤ - قوله (قده): ان الاضرار كما يكون مانعاً عن العلم<sup>(١)</sup> ... الخ.

توضيح المقام وتمصيل الكلام: أن الاضرار إذا كان إلى أحد الأمرين بلا تعيين، فالوجه في عدم منعه عن تنجيز العلم الاجمالي أن الاضرار ليس إلى شرب النجس ولو على سبيل الاحتمال، إذ احتمال الانطباق عند فعلية الارتكاب لا عند فعلية الاضرار، فهو غير مضطر الى الحرام قطعاً.

ومتعلق التكليف بما هو مقدور فعلاً وتركاً، لا أن أحدهما المردد حرام وأحدهما المردد مضطر إليه، ليقال: بأن نسبة الاضرار إلى الحرام وغيره على حد سواء، بل معنى الاضرار إلى أحدهما أنه لا يقدر على تركها معاً، مع القدرة على فعل كل منها وتركه في نفسه.

وعليه فشرائط تنجز الخطاب الواقعي من العلم به والقدرة على متعلقه موجودة، فيؤثر العلم أثره، وإنما المكلف يعجز عن الموافقة القطعية دون الامتثال بالكلية، فيكون معذوراً عقلاً فيما هو عاجز عنه، لا في غيره مع ثبوت مقتضيه. وما يمكن أن يقال في وجه مانعية الاضرار أمران:

أحدهما: ما في الكتاب عن شيخنا الاستاذ (قده) كما في فوائده<sup>(٢)</sup> أيضاً، وهو منافاة الترخيص التخيري مع الحرمة التعيينية، ومقتضى الأهمية المفروضة سقوط الحرمة التعيينية بالمضادة.

(١) كفاية الاصول / ٣٦٠.

(٢) التعليقة على فرائد الأصول / ٣٣١.

فلا علم بتكليف فعلي، حتى يقال: بأن سقوط لزوم الموافقة القطعية لا يقتضي سقوط حرمة المخالفة القطعية.

إلا أن هذا البيان إنها مجدي فيها إذا كان الترخيص شرعياً، لا فيما إذا كان عقلياً أيضاً؛ إذ الترخيص العقلي ليس من مقولة الحكم الفعلي حتى يضاد الحرمة التعيينية الفعلية.

بل معناه حكم العقل بمعذورية المضطر في ارتكاب ما اضطر إليه إذا صادف الحرام الواقعي، فلا بد من ملاحظة منافاة هذه المعذورية العقلية مع الحرمة الفعلية من حيث الأثر.

وأى منافاة بين المعذورية في ترك الموافقة القطعية، وعدم المعذورية في المخالفة القطعية.

هذا مضافاً إلى أنه لو كان هناك تكليف شرعي بحفظ النفس عن الهلاك مثلاً، فهو تكليف تعيني لا ينافي بنفسه لحرمة شرب النجس تعيناً، إذ المفروض عدم الاضطرار إلى شرب النجس بها هو، بل العقل لمكان عدم تمييز الحرام عن الحلال يعذره في تطبيق الحفظ الواجب على كل من الفعلين.

فليس هناك أيضاً إلا المعذورية العقلية، وقد مرّ عدم منافاتها للحرمة الواقعية من حيث أثرها.

ثانيهما: مأمراً منا مراراً<sup>(١)</sup>؛ من أن المعذورية في ارتكاب أحدهما، ورفع عقاب الواقع عند المصادفة ينافي بقاء عقاب الواقع على حاله حتى يحرم المخالفة القطعية، فإن ضم غير الواقع إلى الواقع لا يحدث عقاباً على الواقع، والمانع من تنجز التكليف هو الاضطرار، لا اختيار ما يرتكبه في مقام الاضطرار حتى يعقل

(١) منها ما تقدم في التعليقة ٧٢ ومنها ما تقدم في مبحث حجية القطع. نهاية الدراية ٣:



التكليف المتوسط المصطلح عليه عند بعضهم<sup>(١)</sup> تبعاً للشيخ الأعظم (قده)،  
بداهة أنه مأذون في الارتكاب ، سواء ارتكب أم لا .

فان قلت: هذا إذا كان الاضطرار سابقاً على العلم الاجمالي، وأما مع  
منجزية العلم الاجمالي ولحوق الاضطرار فلا، وذلك لاحتمال بقاء التكليف المنجز  
بالنسبة إلى ما يرتكبه، فيجب مراعاته عقلاً.

قلت: بمجرد عروض الاضطرار يوجب حكم العقل بعدم العقاب على  
ارتكاب أي واحد كان، ولا يدور حكم العقل مدار الارتكاب.

فمن الأول لا يحتمل بقاء التكليف الفعلي المنجز، لتقومه باستحقاق  
العقاب على مخالفته عند مصادفته، وحيث لا عقاب عليه وإن صادفه، فلا يحتمل  
بقاء التكليف من الأول، سواء ارتكب أحدهما أم لا .

ولذا ذكرنا سابقاً أن إيجاب الموافقة القطعية لازم حرمة المخالفة القطعية،  
وأن الاذن في ترك الموافقة القطعية يستلزم الاذن في المخالفة القطعية.

وما ذكرنا تبين أنه لا وجه للالتزام بالتوسط في التكليف، بحيث يكون  
باقياً على تقدير ارتكاب غير الحرام وساقطاً على تقدير ارتكاب الحرام، فان لزوم  
الالتزام به فيما إذا قام الدليل على ارتفاع الحرمة بارتكاب متعلقها، فحينئذ يعلم  
منه بانضمامه إلى دليل الحرمة اختصاصها بمن لم يرتكب متعلقها.

مع أنه ليس كذلك، بل الترخيص شرعاً أو عقلاً يدور مدار الاضطرار  
المشفوع بالجهل بالحرام تطبيقاً، فمن أول الأمر يجوز له ارتكاب أي واحد كان،  
سواء ارتكب أم لم يرتكب، ونفس جواز الارتكاب وإن صادف الواقع مناف عقلاً  
لفعلية الحرمة واستحقاق العقاب على المخالفة عند المصادفة، فتدبر جيداً.

(١) هو المحقق النائيني قده. أجود التقريرات ١/٢ - ٢٧٠.

وقد مضى فيما تقدم شرط مما يتعلق بالمقام، فراجع<sup>(١)</sup>.

وأما إذا كان الاضطرار إلى أحدهما المعين:

فإن كان الاضطرار سابقاً على العلم، فلا شبهة في عدم منجزية العلم، فإن المعين حلال قطعاً وإن كان حرماً واقعاً، وليس الا مجرد احتمال التكليف في الطرف الآخر، وهذا هو الفارق بين سبق الاضطرار إلى المعين وسبقه إلى الغير المعين، لاحتمال تعلق الاضطرار بالحرام الواقعي في الأول دون الثاني، كما عرفت.

وإن كان الاضطرار بعد حصول العلم وتأثيره أثره، فالشيخ الأعظم (قدس سره) في رسالة البراءة<sup>(٢)</sup> على الاحتياط وبقاء العلم بأثره؛ لأن وجوب الاجتناب عن كل واحد من الطرفين بملاحظة احتمال التكليف المنجز بالعلم في ذلك الطرف، وهو بعينه موجود هنا، لاحتمال بقاء التكليف المنجز في غير المضطر إليه، كاحتمال ثبوته فيه قبل الاضطرار.

وعن شيخنا العلامة (رفع الله مقامه) في متن الكتاب، وفي فوائده<sup>(٣)</sup>، عدم منجزية العلم الاجمالي بقاء.

وفي هامش الكتاب<sup>(٤)</sup> على منجزيته بقاء، وموافقة الشيخ الأعظم (قده)

في ذلك.

واستند (قدس سره) في عدم البقاء على صفة التنجز<sup>(٥)</sup> إلى أن القدرة شرط للتكليف حدوثاً وبقاءً، فكما انه إذا علم إجمالاً بثبوت خطاب مردد بين

(١) في التعليقة ٧٢.

(٢) فرائد الاصول المحشى ٨٧/٢.

(٣) التعليقة على فرائد الاصول / ٣٣١.

(٤) كفاية الأصول / ٣٦٠.

(٥) كذا في الأصل، لكن الصحيح: التنجز.

فعل مقدور وفعل غير مقدور، فلا أثر له لعدم التكليف الفعلي على أي تقدير، كذلك إذا علم إجمالاً بمثله بقاء لاحدوثاً، فانه لا علم له بتكليف فعلي على أي تقدير بقاء من أول الأمر، بل له العلم به إلى حد الاضطرار.

واستند (قدس سره) في البقاء على صفة التنجيز<sup>(١)</sup> إلى دوران الأمر بين تكليف محدود في هذا الطرف وتكليف مطلق في ذلك الطرف فيكون احتمال التكليف المطلق من اول الأمر مقروناً باحتمال التكليف المحدود فله الأثر من اول الأمر بيانه: أنه ليس التكليف المعلوم مردداً بين ان يكون محدوداً او مطلقاً، حتى ينحل إلى معلوم ومشكوك، نظراً إلى أن ثبوت أصله إلى هذا الحد متيقن وفيما بعده مشكوك، بل اشتراط أصل التكليف بالقدرة وتحديدته بالاضطرار معلوم.

إنما الشك في أن التكليف بترك شرب النجس المعلوم، هل هو منطبق على ترك شرب هذا الاناء إلى حد الاضطرار إلى شربه؟ أو على ترك شرب ذلك الاناء الذي لا اضطرار اليه على الفرض؟

وليس التكليف في أحد الطرفين من حيث الانطباق متيقناً بالاضافة إلى الآخر، نظير ما إذا علم بأنه مأمور بالجلوس، إما في هذا المسجد ساعة، أو في ذلك المسجد الآخر ساعتين، فكونه مأموراً بجلوس ساعة، وإن كان معلوماً على أي تقدير، لكنه لا بنحو التطبيق، فلا يجدي في الانحلال.

فان قلت: هذا إذا كان هناك تكليف واحد، وأما إذا كان كل ترك من ترك شرب النجس بملاحظة قطعات الأزمنة مطلوباً مستقلاً، فهناك تكاليف متعددة بتعدد التروك، وكل ترك في كل زمان سواء كان في طرف هذا الأثناء أو في طرف ذلك الأثناء الآخر مطلوب إلى حد الاضطرار، فاحتمال مطلوبية ترك

(١) كذا في الأصل، لكن الصحيح: التنجيز.

شرب هذا الأثناء في هذه الساعة مقرون باحتمال مطلوبية ترك شرب الآخر في هذه الساعة، وهكذا الى حد الاضطرار.

وأما بعد الاضطرار، فليس ترك شرب ما لم يضطر إليه ذا طرف فعلاً ليدور الأمر بين مطلوبيته ومطلوبية طرفه، ولا ذا طرف قبلاً، لأن كل ترك في كل زمان كان له طرف يختص به دوران الأمر بين مطلوبيته أو مطلوبية طرفه، فليس للترك بعد الاضطرار طرف لا فعلاً ولا قبلاً، فهو احتمال بدوي غير مقرون باحتمال آخر، ولو من أول الأمر.

قلت: أولاً - إن مطلوبية كل ترك في كل زمان ملازمة لمطلوبية ترك آخر في زمان آخر؛ لأن كل ترك مطلوب من حيث إنه ترك شرب النجس مثلاً، فكل التروك في جميع الأزمنة في الطرفين على حد واحد.

وحينئذ نقول: إن التكليف بترك الشرب في كل زمان إن كان محققاً من أول الأمر بنحو الواجب المعلق، فلا إشكال من حيث دوران الأمر بين ثبوت تكاليف متعددة من الأول، إما في طرف المضطر إليه إلى حد الاضطرار، وإما في الطرف الآخر إلى الآخر.

وكذا إن كان بنحو الواجب المشروط، وقلنا: بأن العلم به بلحاظ فعليته في ظرفه للعلم بتحقق شرائط تنجزه في ظرفه له الأثر، فان العلم بالتكاليف الحالية والاستقبالية له الأثر من أول الأمر، فيتنجز التكليف فيما بعد الاضطرار للعلم به إجمالاً من الأول.

وإن قلنا: بأن العلم بالواجب المشروط لا أثر له قبل تحقق شرطه، فيكون العلم بالتكليف في كل زمان منجزاً له في ذلك الزمان إلى أن ينتهي إلى الاضطرار، فلا علم فيما بعده بتكليف فعلي في هذا الزمان، إما في هذا الطرف أو في ذلك الطرف.

والمفروض: أن العلم به إجمالاً من أول الأمر لا أثر له، فيجب الاحتياط

على الأولين دون الاخير.

وثانياً: أن الانحلال إلى تكاليف متعددة متعلقة بترك شرب النجس،

إنما يصح إذا كان كل ترك ذا مصلحة باعثة على طلبه.

بل حيث إن النجس واحد، وفعل الشرب واحد، والمفسدة القائمة به

واحدة، فليس في الحقيقة إلا زجر واحد عن الفعل الواحد.

وتعدده بحسب الفرض بالقياس إلى قطعات الأزمنة، وطلب كل ترك

يتبع الزجر عما فيه المفسدة، فليس في الحقيقة إلا تكليف واحد مستمر إلى أن

يتحقق الاطاعة أو العصيان.

وهذا الواحد من حيث استمراره مردد بين المطلق والمحدود، من حيث

التطبيق على شرب هذا الاناء أو ذلك الاناء.

٧٥ - قوله (قده): حيث إن فقد المكلف به ليس من حدود

التكليف<sup>(١)</sup>... الخ.

لا يخفى عليك أن عدم القدرة على فعل المكلف به وتركه - تارة - بعدم

القوة المنبثقة في العضلات، وأخرى - بوجود المانع من اعمال القدرة، وثالثة - بعدم

المحل لاعمال القدرة.

وفقد موضوع التكليف كالنجس فيما نحن فيه من قبيل الثالث، ولذا

يكون التكليف بالاضافة إلى مثل هذا الموضوع مشروطاً عقلاً لرجوعه إلى

شرطية القدرة، وفعلية التكليف بفعلية موضوعه.

نعم ربما لا يكون الموضوع ملحوظاً هكذا، كما إذا أمر بشرب الماء أو

الدواء، فانه يجب تحصيلها، ولا يتوقف فعلية التكليف على حصولها، إلا أن طلب

ترك شرب الخمر والنجس ليس كذلك، ولذا لا يجب تحصيل الخمر والنجس

مقدمة لامثال التكليف بترك شربها، فتدبر.

## [التنبيه الثاني]

٧٦ - قوله (قده): الثاني أنه لما كان النهي عن الشيء إنما

هو<sup>(١)</sup> .. الخ.

حيث إن النهي الحقيقي هو جعل الداعي إلى الترك، فما كان متروكاً بعدم الابتلاء لا معنى لطلب تركه، كما عن شيخنا العلامة الانصاري (قده)<sup>(٢)</sup>، أو هو من قبيل طلب الحاصل، كما عن شيخنا الاستاذ (قده) في المتن، أو من حيث إن تعلق التكليف بالمكلف فعلياً، وارتباطه به بارتباط موضوعه به فعلاً، فما لا شغل له به وما كان داعيه مصروفاً عنه لا معنى لتعلق التكليف الفعلي به، كما عن آخرين.

والكل لا يخلو عن شيء؛ لأن الخروج عن محل الابتلاء: إذا كان بحيث يمتنع عادة فعله وتركه، فليس هناك شرط زائد على القدرة المعتبرة في التكليف البعثية والزجرية عقلاً.

وإذا كان بحيث لا يمتنع عادة بل يمكن تحصيله بأسبابه، فيمكن توجه الداعي إليه، فهو محل الكلام، إذ لو اعتبر الابتلاء به فعلاً كان ذلك شرطاً زائداً على القدرة.

وصريح كلام الشيخ الاعظم (قده) في رسائله: أن ميزان الابتلاء وعدمه تعارف مساس المكلف به في قبال إتفاق المساس به، مع عدم استحالة الابتلاء عقلاً وعادة.

(١) كفاية الأصول / ٣٦١.

(٢) فرائد الاصول المحشى ١/٢ - ٨٠.

وأما توهم الفرق بين القدرة العقلية والقدرة العادية، وأن ما هو المعتبر في أصل التكليف هي القدرة العقلية المجامعة مع الخروج عن الابتلاء، وأن القدرة العادية هي المساوقة للدخول في محل الابتلاء.

فمندفع: بأن القدرة العقلية والعادية ليست إلا في قبال الممتنع عقلاً والممتنع عادة، والامتناع بكلا قسميه منافية<sup>(١)</sup> للقدرة المعتبرة عقلاً في التكليف الايجابي والتحريمي.

مع أن صريح كلام الشيخ (قده) خروج المستحيل عادة كالمستحيل عقلاً عن محل البحث، وأنه بعد الامكان عقلاً وعادة يعتبر الابتلاء به عادة في قبال اتفاق الابتلاء به.

فحينئذ نقول: إن كان التكليف الحقيقي البعثي والزجري جعل ما يدعو إلى الفعل أو الترك بالفعل. فمع وجود الداعي إلى الفعل أو الترك أو عدم الداعي في نفسه إلى الترك يكون مستحيلاً.

وأما إذا كان التكليف الحقيقي جعل ما يمكن أن يكون داعياً، بحيث لو انقاد العبد له لانقذ الداعي في نفسه بدعوة البعث أو الزجر، فيفعل أو يترك بسبب جعل الداعي. فهذه الصفة محفوظة، سواء كان للمكلف داع إلى الفعل كما في التوصل الذي يأتي به بداعي هواه، أو داع إلى تركه كما في العاصي، أو لم يكن له داع إلى الفعل من قبل نفسه كما فيما نحن فيه.

وعليه: فمجرد كونه متروكاً بعدم الابتلاء أو كونه مما لا شغل له به لا يرجع إلى محصل، إلا إذا أريد منه عدم الداعي له إلى فعله، وبمجرد عدم الداعي لا يمنع من جعل ما يمكن أن يكون داعياً، لأنه يمنع عن جعل الداعي إلى الترك بالفعل لا بالامكان، فانه يكفيه إمكان حصول الداعي له إلى الفعل ليمنع عنه الداعي إلى الترك من قبل المولى.

(١) كذا في الأصل، لكن الصحيح: مناف.

ولذا يصح جعل الداعي بالنسبة إلى العاصي، مع كونه بحيث لا داعي له إلى الفعل، بل كان له الداعي إلى الخلاف.

بل إذا كان عدم الداعي فعلاً مانعاً عن توجه النهي الحقيقي، فلازمه عدم صحة النهي مع الدخول في محل الابتلاء، إذا لم يكن له داعٍ إلى شربه مثلاً، مع أنه ليس كذلك جزمًا.

بل التحقيق: أن حقيقة التكليف الصادر من المولى المتعلق بالفعل الاختياري لا يعقل أن يكون إلا جعل الداعي بالامكان، لا بمعنى البعث الخارجي الموجب لصدور الفعل منه قهراً، فانه خلف.

إذ المفروض تعلق التكليف بالفعل الاختياري، فلا شأن له إلا الدعوة الموجبة لانقذاح الإرادة في نفس المكلف، لكنه لا بحيث يوجب اضطرابه إلى إرادة الفعل أيضاً، لأنه وإن لم يكن منافياً لتعلق التكليف بالفعل الاختياري، لفرض توسط الإرادة بين التكليف وفعل المكلف، إلا أنه خلاف المعهود من التكاليف الشرعية. حيث إنه ليس فيها الاضطراب حتى بهذا المعنى، بل تمام حقيقته جعل ما يمكن أن يكون داعياً، ويصلح أن يكون باعثاً.

ولا معنى للامكان إلا الذاتي والوقوعي، فيجتمع مع الامتناع بالغير أي بسبب حصول العلة فعلاً أو تركاً من قبل نفس المكلف، فان الامتناع بسبب العلة، مع عدم امتناع عدم العلة يجامع الامكان الذاتي والوقوعي، ولا يعقل الامكان بالغير حتى ينافي الامتناع بالغير.

ومن جميع ما ذكرنا تبين أن الدخول في محل الابتلاء مع فرض تحقق القدرة بدونه لا دليل عليه، ولا معنى للاستهجان العرفي، لعدم ارتباط حقيقة التكليف بالعرف بما هم أهل العرف، وليس الكلام في الخطاب بها هو خطاب حتى يتوهم ارتباطه بنظر العرف.



وعن بعض<sup>(١)</sup> أجلّة العصر (قده) أيضاً الالتزام بعدم شرطية الابتلاء في حقيقة التكليف، لكنه بدعوى أن حقيقة التكليف ليست بمعنى البعث والزجر وجعل الداعي، لیتوهم الاستهجان العقلاني.

بل حقيقة التكليف هو الالتزام بالفعل والترك، وربما يكون نفس هذا الالتزام موجباً لتحصيل الابتلاء، فكيف يكون مشروطاً بالابتلاء به.

لكننا قد بينا مراراً: أن حقيقة التكليف الذي يتوسط بين إرادة المولى لفعل العبد وإرادة العبد إياه، هو جعل الداعي له، بحيث يكون إيجاداً تسيبياً تنزلياً من المولى، وإن كان لهذا الإيجاد التسيبي عناوين مختلفة باعتبارها متعددة:

فمن حيث الإيقاع في كلفة الفعل أو الترك تكليف.  
ومن حيث جعله قريناً للمكلف - بحيث لا ينفك عنه إلا بالاطاعة أو العصيان - إلزام، فكأنه جعله لازماً له.

ومن حيث إنه موجب لحركته نحو الفعل تحريك. ومن حيث اثباته على رقبته إيجاب، وهكذا.

وأما لزوم تحصيل الابتلاء المنافي لشرطية الابتلاء، فانها يرد إذا أريد شرطية الابتلاء للأمر والنهي معاً، مع أنه لخصوص النهي، فانه الذي لا يحسن مع حصول متعلقه، وهو الترك بنفس عدم الابتلاء.

وغاية ما يمكن أن يقال في وجه اعتبار الابتلاء في خصوص التكليف التحريمي، مع تساوي الفعل والترك في القدرة المعتبرة في البعث والزجر: هو أن

(١) لعله المحقق الناهندي قده لأن مراده بالعنوان المزبور كما صرح به مراراً في هامش الجزء الأول على حسب التجزئة في الطبعة الأولى إما هو المحقق المزبور وإما هو المحقق الحائري قده وليس في كلام الثاني فالمراد هو الاول ولا يحضرنا كتابه حتى نراجع.

البعث حيث إنه لجعل الداعي نحو الفعل، فلا بد من أن يكون الفعل بحيث يمكن الانبعاث إليه، فإذا كانت مقدماته موجودة، فلا محالة يكون إنقياد المكلف مساوياً للانبعاث بالبعث نحو الفعل، وإن لم يكن مقدماته موجودة، فحيث كان الانبعاث إلى ذبها ممكناً بالانبعاث إليها فلا محالة يصح البعث نحو الفعل، ونحو مقدماته.

وأما الزجر، فهو أيضاً لا يصح، إلا إذا أمكن الانزجار عن الفعل، فإذا كانت مقدمات الفعل موجودة ما عدا المقدمة الأخيرة، فلا محالة يصح الانزجار عن الفعل بالانزجار عن مقدمته، فيصح الزجر عنه وعن مقدمته المترتب عليها ترك الفعل.

وأما إذا كان ما عدا المقدمة الأخيرة متروكاً أيضاً، فلا يترقب من الزجر عن الفعل ترتب الانزجار عليه عند انقياد المكلف.  
أما بنفسه فواضح.

وأما من حيث الانزجار عن مقدماته، فلفرض كونها متروكة، وتبديها إلى النقيض لا أثر له، حتى يكون إمكان الزجر والانزجار محفوظاً، لأن وجود ما عدا المقدمة الأخيرة وعدمه في بقاء الترك على حد سواء.

ولذا لا يحرم ما عدا المقدمة الأخيرة على ما هو التحقيق في محله. وعليه، فشرطية الإبتلاء لاقتضاء الزجر عن الفعل بالخصوص، لا لاقتضاء مطلق التكليف بعثاً أو زجراً، ولا لفقد القدرة ولو بمرتبة منها.

٧٧ - قوله (قده): بل يكون من قبيل طلب الحاصل<sup>(١)</sup>.. الخ.  
وحيثئذ: فإن أريد من الطلب نفس الشوق الأكيد النفساني، فطبيعة

الشوق كما مرّ مراراً<sup>(١)</sup> تتعلق بالحاصل من وجه المفقود من وجه آخر، فلا يعقل تعلقها بالحاصل من كل وجه. والشوق إلى حصول الحاصل ثانياً لا يعقل، لأن الوجود لا يعرض الموجود، لأن المائل لا يقبل المائل، فطلبه محال من العاقل. وإن أريد منه البعث، فحيث إنه إيجاد تسببي من الباعث يرجع إلى إيجاد الموجود وهو محال.

قلت: قد يتعلق الطلب بها هو مفروض الحصول بعلته، فالأمر فيه كما مر. وقد يتعلق بالشيء في عرض علته المفروضة، فليس لازمه طلب الحاصل، لأن طلب الحاصل بنفس الطلب ليس فيه محذور، بل فيه اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، وصدور الواحد عن الكثير محال.

هذا إذا فرض الترك بالداعي، وأما إذا فرض الترك بعدم الداعي فمحذوره أمر آخر، وهوان ابقاء العدم على حاله بالزجر والردع بملاحظة صيرورته مانعة<sup>(٢)</sup> عن حصول الداعي إلى الفعل، ومع عدمه لا يعقل المانعية والزاجرية، فإن الشيء لا يتصف بفعلية المانعية إلا مع فعلية المقتضي.

والجواب: عن الكل ما مرّ من أن العلية والمانعية في النهي الحقيقي بالامكان لا بالفعلية، كي يلزم منه المحاذير المتقدمة.

٧٨ - قوله (قده): كان المرجع هو البراءة<sup>(٣)</sup> .. الخ.

للك في التكليف الفعلي، وهو مرفوع بأدلة البراءة، وعدم البيان والحجة على التكليف الفعلي، فالعقاب عليه قبيح.

(١) منها ما تقدم في مبحث اجتناع الأمر والنهي. نهاية الدراية ١- التعليقة ٦٢ ومنها في مبحث حجية القطع نهاية الدراية ٣: التعليقة ٤٦ ومنها في التنبيه الثاني من تنبيهات البراءة. التعليقة ٤٧.

(٢) كذا في الأصل، لكن الصحيح: مانعاً.

(٣) كفاية الاصول/ ٣٦١.

وربما يقال<sup>(١)</sup>: توجه التكليف الفعلي للشك في حسن التكليف، وإن كان مشكوكاً، إلا أنه لا شك في وجود مبعوض المولى في الأطراف، والعلم به كفى به بياناً.

ولكنك قد عرفت غير مرة أن المبعوضة التي هي مصداق الكراهة التشريعية كالمحبوبة التي هي مصداق الإرادة التشريعية ما يساوق الإرادة والكراهة التكوينيتين.

فاذا وصلت الإرادة مثلاً حداً يبعث العضلات نحو الفعل كانت إرادة تكوينية، وإلا فلا.

فكذلك إذا وصلت حداً يبعث المولى على قيامه بصدد تحصيل مراده بالبعث الفعلي نحوه كانت إرادة تشريعية.

فلا تنفك الإرادة التشريعية عن البعث الفعلي، كما لا تنفك التكوينية عن حركة العضلات، وما لم تبلغ الإرادة هذا الحد لا أثر لها، كيف؟ ولو كان متعلقها فعلاً تكوينياً للمولى لم تحركه بالمباشرة نحو الفعل، فكيف تحركه نحوه بالتسبيب؟ فكذا الأمر في الكراهة التشريعية.

فالشك في البعث الفعلي والزجر الفعلي شك في بلوغ الإرادة والكراهة حداً له الأثر، ومطلق المحبوبة والمبعوضة التي لا توجب قيام المولى مقام تحصيل محبوبه، أو إعدام مبعوضه لا أثر له.

نعم دعوى قصور أدلة البراءة الشرعية [عن الشمول]<sup>(٢)</sup> لصورة العلم بالحرمة، والشك في فعليتها أمر آخر، حيث إن ظاهرها ما كان التكليف الواقعي مشكوكاً، فترتفع فعليته، لا مطلق الشك في الفعلية. وفي البراءة العقلية كفاية.

(١) القائل هو المحقق الحائري قده. درر الفوائد/ ٤٦٥.

(٢) اضيف لقصور العبارة دونه.

٧٩ - قوله (قده): لا إطلاق الخطاب ضرورة أنه لا مجال<sup>(١)</sup> .. الخ. منع (قده) عن التمسك باطلاق الخطاب، تارة: بأن الابتلاء من شرائط تنجز الخطاب، كما في تعليقه<sup>(٢)</sup> على الرسائل، فلا يكون الاطلاق المتكفل لحكم الواقعة بمرتبته الانشائية ناظراً إلى المرتبة المتأخرة.

وأخرى: بأنه من شرائط فعلية البعث والزجر، كما في فوائده<sup>(٣)</sup> (قده) وهي أيضاً مرتبة متأخرة عن مرتبة الانشاء.

وثالثة: كما في المتن بأن التمسك بالاطلاق واستكشاف المراد الجدي من الخطاب فرع صحته وإمكانه في نفسه، مع أن صحته وإمكانه بدون الابتلاء أو بدون هذا المقدار من الابتلاء مشكوك، فلا تصل النوبة إلى استكشاف المراد الجدي المترتب على معقوليته في نفسه من إطلاق الخطاب.

أقول: أما عدم التمسك بالاطلاق - بناء على الوجه الأول - فصحيح، حتى فيما إذا كان جعل العقاب من الشارع، فإن النافع عليه إطلاق الدليل المتكفل لجعل العقاب على مخالفة التكليف [وشموله]<sup>(٤)</sup> لصورة خروج مورده عن الابتلاء، دون الدليل المتكفل لأصل التكليف.

إلا أن قيدية الابتلاء للتنجز غير معقولة في حد ذاتها، إذ فرض استحقاق العقاب على المخالفة فرض الابتلاء، فكيف يعقل إطلاقه وتقييده؟

وأما عدم التمسك - على الوجه الثاني - فمختصر القول فيه: أن مرتبة البعث والزجر الفعلين وإن كانت غير مرتبة الانشاء، إلا أن القيود المأخوذة في

(١) كفاية الأصول / ٣٦١.

(٢) التعليقة على الرسائل / ١٤٧.

(٣) التعليقة على الرسائل / ٣٢٨.

(٤) أنبتناها لضرورة السياق.

مقام الانشاء بداعي جعل الداعي قيد في الحقيقة لصيرورته مصداقاً لجعل الداعي دائماً، وإلا فالانشاء حاصل، وكيف يعقل إناطته بأمر غير حاصل؟ فكون الانشاء بداعي جعل الداعي - تام الاقتضاء وفعلياً من قبل المولى - إنما يستكشف بتجرده عن القيد في مقام الانشاء بداعي جعل الداعي.

وأما الانشاء بلا داع، فهو محال في نفسه، كما أن الانشاء - بداع آخر غير جعل الداعي - ليس من مراتب الحكم الحقيقي، ولا يترقب منه فعلية البعث والزجر، بل فعليته فعلية ما أنشئ لأجله.

فلا محالة ينحصر الانشاء المترقب منه فعلية البعث والزجر في الانشاء بداعي جعل الداعي، وإطلاقه وتجرده عن القيد يكشف عن كونه مصداق البعث والزجر فعلاً، لا معلقاً على شيء.

إلا أن هذا الاطلاق إنما يجدي في نفي القيود الدخيلة في فعلية الحكم شرعاً، لا القيود الدخيلة في فعليته البعثية والزجرية عقلاً، كالقدرة والوصول، والابتلاء على القول بدخله بحكم العقل، ولا معنى لدفع قيديّة ما لا دخل له بالشارع بتجرد خطابه عنه، كما هو واضح.

وربما يقال<sup>(١)</sup>: بدخل الابتلاء الذي هو من شؤون القدرة في ملاك النهي، نظراً إلى أنه وإن لم يكن دخيلاً في مفسدة الفعل، إلا أنه دخيل في مبغوضية الصدور من المكلف، وهي الملاك الأخير لصدور النهي.

و<sup>١٢</sup> يستكشف الملاك الأول من النهي، فإذا احتمل عدم المفسدة، أو عدمها الا على تقدير مخصوص، يكون إطلاق النهي كاشفاً عن أصلها وعن إطلاقها، كذلك الملاك الأخير.

وكذا حسن التكليف أو قبحه، كحسن الفعل أو قبحه يستكشف بالأمر

(١) الفائل هو المحقق الثاني فده. أجود التقريرات ٢/٢٥١ و ٢٥٢.

أو النهي.

والجواب: أن المبعوضة منبعثة عن المفسدة، كالمحبوبة عن المصلحة. وعدم صيرورة المحبوبة إرادة تشريعية مساوقة للتكوينية، أو عدم صيرورة المبعوضة كراهة تشريعية مساوقة للتكوينية، ليس لأجل دخل القدرة، وما هو من شؤونها في كونها ملاكاً للنهي، بل لدخلها ابتداء في الزجر. فيستحيل تحقق الجزء الأخير من العلة التامة للزجر لاستحالة معلولها، فحيث لا يمكن التكليف لا يريده، لا أنه حيث لا يمكن الإرادة لا يكلفه. وأما حديث استكشاف حسن التكليف وقبحه فنقول: إن الحسن أو القبح ربما يكون لأجل مصلحة في التكليف أو مفسدة فيه، فحاله حال حسن الفعل وقبحه.

وربما يكون لأجل اللغوية ونحوها، فهو أمر عقلي أجنبي عن المصالح والمفاسد المستكشفة بالخطاب، فتدبر جيداً. وأما عدم التمسك على الوجه الثالث، كما هو ظاهر المتن، فمجمل الكلام فيه: أنا بينا في محله أن ظهور الدليل على التعبد بشيء أو إيجاب شيء أو تحريمه دليل على إمكانه وحسنه، لظهوره في وقوعه منه، وهو أخص من إمكانه وحسنه، والظاهر حجة إلى أن تقوم حجة على خلافه. واحتمال إستحالته أو قبحه ليس بحجة، كي يمنع عن التمسك بالظاهر، فالإطلاق دليل بالالتزام على إمكانه وحسنه.

لكنه لا يجدي فيما نحن فيه لأن دلالة الظاهر إنما يتبع فيها هو ظاهر فيه ولو بالملازمة، فيدل على أن الانشاء بداعي جعل الداعي مجرداً عن قيد من قبل المتكلم ممكن وحسن منه، وأما أنه لا قيد له بحكم العقل، فهو أجنبي عن مقتضيات المدلول الذي يكون الكلام ظاهراً فيه.

نعم ربما يتفق - كما في هامش الكتاب<sup>(١)</sup> - إحراز كون المولى بصدد التحريك الجدي والبعث الحقيقي، فيكشف عن تمامية علته من باب كشف المعلول عن وجود علته التامة، لا من باب كشف الخطاب عن المراد الجدي. وعن بعض أجلة العصر<sup>(٢)</sup> وجه آخر في منع الاطلاق، وهو أنه لا يمكن القطع بحكم ظاهري بواسطة الاطلاق والعموم، لأن المفروض الشك في أن خطاب الشرع في هذا المورد حسن أم لا، ولا تفاوت بين الخطاب الظاهري والواقعي .

وأنت خير بأن حجية الامارات الغير العلمية سنداً، وإن أمكن أن يكون بمعنى جعل الحكم المسائل، ومطلق التكليف مشكوك الثبوت مع الشك في الابتلاء وقيدته.

إلا أن حجية الامارات الغير العلمية دلالة، كالظهور العمومي أو الاطلاقي ليست بمعنى جعل الحكم المسائل من العقلاء على طبق مؤديات الظواهر، بل بمعنى بناء العقلاء عملاً على اتباعها، والحكم باستحقاق المؤاخذة على مخالفتها.

فليس هناك حكم تكليفي ظاهري ليكون حاله حال الحكم الواقعي في التقييد بالابتلاء وعدمه.

ثم إعلم أنه - مع الاغماض عما ذكرنا من محذور التمسك بالاطلاق - لا فرق بين أن تكون الشبهة مفهومية أو مصداقية.

أما الأولى فواضح؛ لدوران الأمر بين الاطلاق والتقييد من رأس إذا كان أصل قيدية الابتلاء مشكوكاً؛ ولدوران الأمر بين الأقل والأكثر والشك في زيادة

(١) كفاية الاصول/٣٦١-٣٦٢.

(٢) هو المحقق الحائري قده. درر الفوائد/٤٦٥.



التقييد، إذا كان الشك في مقدار الابتلاء المعتبر.  
وأما الثانية، فلأن المقيد حيث إنه لبي يجرز التممسك فيه بالاطلاق، ولو  
في الشبهة من حيث المصداق، لما ذكرنا في محله<sup>(١)</sup>.

\* \* \*

## [التنبية الثالث]

٨٠ - قوله (قده): الثالث أنه قد عرفت أنه مع فعلية

التكليف<sup>(١)</sup>... الخ.

ربما يتوهم: أن الوجه في منجزية العلم الاجمالي أنه مركب من علم واحتمال، وأن الاحتمال الموجب للخوف هو المنجز للتكليف، وأن قبح العقاب بلا بيان رافع له.

فمع العلم المقرون بالاحتمال يزول المؤمن، فيؤثر المقتضي - وهو الاحتمال المحدث للخوف - أثره.

وعليه: ففي غير المحصور نفس الاحتمال المحدث للخوف - لكثرة أطرافه - ضعيف لا أثر له، فلا مقتضي حتى يجدي في تأثيره العلم الذي هو بمنزلة رفع المانع عن التأثير.

وهو عجيب؛ لأن احتمال التكليف لا يساوق الاحتمال المحدث للخوف، حتى يكون بمنزلة المقتضي، بل المقتضي لاستحقاق المؤاخذة على مخالفة التكليف نفس العلم بالتكليف.

ولا فرق فيه بين تعلقه بتكليف يتردد بين أمور محصورة أو غير محصورة، والاحتمال المحدث للخوف في كل طرف نشأ من قبل تنجز الواقع بالعلم به.

وربما يقال<sup>(٢)</sup>: بأن ملاك غير المحصور ما يمتنع عادة ارتكاب جميع أطرافه. وحيث لا يمكن ارتكاب جميع الاطراف فلا تحرم المخالفة القطعية، ومتى لم تحرم المخالفة القطعية لم يجب الموافقة القطعية، فان وجوبها من لوازم حرمة

(١) كفاية الاصول / ٣٦٢.

(٢) القائل هو المحقق الثاني قدس سره أجود التقريرات ٢/ ٢٧٥.

المخالفة القطعية.

ويندفع: بعد تسليم الضابط، أن المخالفة القطعية لو كانت موضوعاً للحرمة شرعاً لكان الأمر كما قيل: من عدم حرمة ما لا يقدر عليه. وأما إذا لم يكن حرمة شرعية وكان الحرمة الفعلية متعلقة بما يقدر عليه بذاته، لفرض القدرة على ارتكاب كل واحد من الأطراف، لفرض دخول الكل في محل الابتلاء، كما هو مفروض كلام هذا القائل. فلاحتمال يكون العلم بالحرمة المتعلقة بالأمر المقدور موجباً لاستحقاق العقوبة على مخالفتها.

وليس ضم غير الحرام إلى الحرام دخيلاً في القدرة على متعلق الحرمة، ولا دخيلاً في ترتب العقوبة على مخالفتها بعد فرض تنجزها؛ لاستجماع شرائطه، فليس ارتكاب الجميع إلا سبباً للقطع بترتب استحقاق العقوبة على فعل الحرام الفعلي.

كما أن ارتكاب بعض الأطراف سبب لاحتلال ترتب الاستحقاق المزبور. وعدم التمكن من تحصيل العلم باستحقاق العقاب معنى، وعدم التمكن مما يستحق عليه العقاب معنى آخر، والمضمر هو الثاني دون الأول.

٨١- قوله (قده): نعم ربما تكون كثرة الأطراف في مورد<sup>(١)</sup>... الخ. قد مر<sup>(٢)</sup> في أوائل البحث عن دليل الانسداد أن العسر والحرج أو الضرر ليس في متعلق التكليف قطعاً، بل في تحصيل العلم بامتثاله بالجمع بين احتمالاته، وليس تحصيل العلم بالامتثال من مقتضيات التكليف، ولو بالواسطة، بل التكليف لا يقتضي إلا إيجاد متعلقه أو اعدامه.

(١) كفاية الأصول / ٣٦٢.

(٢) نهاية الدراية ٣: التعليق ١٣٠.

وتحصيل العلم بامثاله بحكم العقل الذي نسبته إلى الحكم الشرعي نسبة الحكم إلى موضوعه، وليس التكليف المجهول بها هو تكليفاً إلهياً، ليقال: إن مقتضاه تحصيل العلم بالامثال.

فالرفوع بأدلة نفي الحرج والعسر والضرر نفس الحكم الضرري أو الحرجي، أو الموضوع الموصوف بهما، وليس فيها إطلاق، يعمّ ما إذا كان بنفسه حرجياً أو ضررياً. وما إذا كان موضوعاً لحكم عقلي حرجي أو ضرري، بحيث يعم الوصف بحال نفسه والوصف بحال متعلقه.

نعم إذا كان وجوب الاحتياط في موردٍ شرعياً وكان حرجياً صح نفيه بأدلة نفي الحرج في الدين.

كما أنه إذا كان العسر بنحو يخل بالنظام فهو مانع عن التنجز عقلاً، بل عن فعلية التكليف شرعاً.

أما الأول فواضح؛ إذ مع حكم العقل بقبح الاخلال بالنظام، كيف يعقل منه الحكم بقبح ترك تحصيل العلم بالامثال؟

وأما الثاني، فلأن التكليف لجعل الداعي، ومع إلتفات الجاعل إلى: أن عقل المكلف يمنعه عن تصديق ما يلزم من بقائه - ليجب تحصيل العلم بامثاله - عسر يخل بالنظام، فلا محالة يستحيل منه التكليف لهذا الغرض، وإن لم يكن في نفس متعلقه عسر يخل بالنظام.

وقد مرّ مراراً<sup>(١)</sup>: أن عدم وجوب الموافقة القطعية المستلزمة للعسر المخل بالنظام يستلزم عدم حرمة المخالفة القطعية.

(١) منها ما تقدم في مبحث الانسداد. نهاية الدراية ٣: التعليقة ١٢٨. ومنها ما تقدم في التنبيه الرابع من تنبيهات البراءة. التعليقة ٥٧.

٨٢ - قوله (قده): ولو شك في عروض الموجب فالمتبع هو اطلاق<sup>(١)</sup>... الخ.

حيث عرفت<sup>(٢)</sup> أنه لا عسر ولا ضرر في متعلق التكليف، بل في تحصيل العلم بامتناله، وليس تحصيله من مقتضيات التكليف، فلا معنى للتمسك باطلاق دليل التكليف؛ إذ ليس تحصيل العلم بامتناله من شؤونه وأطواره الواقعة في مورد التكليف حتى يرفع الضرري منه، أو يدفع مشكوكه باطلاقه.

فحاله حال الابتلاء من حيث عدم إمكان دفع قيديته بالاطلاق. بل مع قطع النظر عما ذكرناه هناك<sup>(٣)</sup> من كون التقييد عقلياً يمكن دفع قيديته لمرتبة الفعلية هناك، ولا يصح هنا لأنه ليس قيدياً لمتعلق التكليف، بل لتحصيل العلم بامتناله المتأخر عن مرتبة فعلية التكليف أيضاً. بل لا مجال له هنا في الشبهة المصدقية المختص بها المقام، لأن التقييد بعنوان لفظي هنا، وباللبي هناك.

نعم يصح في العسر المخل بالنظام حيث إن التقييد عقلي فيه. ومما ذكرنا يتضح حال الشك في عروض سائر الموجبات لرفع التكليف الفعلي.

أما الشك في بلوغ الكثرة إلى حد يخرج بعض أطرافه عن محل الابتلاء، فقد علم مما ذكرنا في الشك فيه سابقاً من أنه لا مجال للتمسك بالاطلاق مطلقاً. وأما الشك في بلوغ الكثرة إلى حد يمتنع معه ارتكاب الجميع - بناء على كونه ملاكاً لغير المحصور - فالأمر فيه كالعسر والحرَج الذي لا دخل له بمتعلق

(١) كفاية الأصول/ ٣٦٢.

(٢) في التعليقة المتقدمة.

(٣) في التعليقة ٧٩.

التكليف، بل في العلم بامثاله، فكذا هنا، فانه لا دخل له إلا في العلم بمخالفته المتأخر عن مرتبة التكليف.

بل لو فرض الشك في القدرة على متعلق التكليف أيضاً لا مجال فيه للتمسك بالاطلاق، لما مرَّ<sup>(١)</sup> سابقاً من أنه لا دخل لها في الملاك، ولا في حسن التكليف وقبحه المنبعثين عن المصلحة والمفسدة.

نعم إذا كانت قضية التكليف قضية خارجية، فالتكليف الجدي حينئذ كاشف عن تمامية علته من باب كشف المعلول عن علته، لا من باب كشف الاطلاق عن المراد الجدي.

ومنه تعرف أن مرجع الشك هنا ولو فرض أنه إلى الشك في القدرة، إلا أنه لا فرق بينها وبين غيرها من حيث الحكم فيه بالبراءة دون الاحتياط.

\* \* \*

## [التنبيه الرابع]

٨٣ - قوله (قده): أنه إنما يجب عقلاً رعاية الاحتياط في خصوص<sup>(١)</sup>... الخ.

توضيحه يتوقف على بيان مقدمة: هي أن للملاقى بالاضافة إلى ملاقيه أنحاء من الوساطة ثبوتاً وانباتاً وعرضاً.

أما الوساطة في الثبوت، فالمراد منها تأثير النجس في نجاسة ملاقيه بأن يترشح النجاسة منه الى ملاقيه، أو بنحو الاعداد وما أشبه ذلك، سواء كانت النجاسة من الأمور الواقعية، أو من الاعتبارات الشرعية الوضعية.

والأولى واضحة، والثانية أيضاً كذلك بعد التأمل، إذ كما أن ذات النجس لها خصوصية ذاتية بسببها اعتبر الشارع لها هذه الصفة، كذلك الملاقى يكون بسبب الملاقاة ذات خصوصية مستدعية لاعتبار تلك الصفة له.

وهذا المعنى غير السراية الحقيقية، فان السراية الحقيقية بسريان ذات النجس وإنفصال أجزاء منها إلى الملاقى، وما نحن فيه بمعنى العلية والتأثير، وهما لا يقتضيان سريان العلة في المعلول كما في كل علة ومعلول.

وأما الوساطة في الاثبات، فالمراد منها أن الدليل الدال على وجوب الاجتناب عن النجس دليل على وجوب الاجتناب عن ملاقيه، فهو متكفل لحكم النجس بالاصالة، ولحكم المتنجس<sup>(٢)</sup> بالتبعية.

وعليه فمقتضى الأولى تبعية الملاقى للنجس ثبوتاً، ومقتضى الثانية تبعيته له إثباتاً.

وأما الوساطة في العروض، فالمراد منها أن الملاقى من شؤون الملاقى ومن

(١) كفاية الأصول / ٣٦٢.

(٢) في الاصل: النجس، والصحيح: ما أنتبهاد.

فروعه، بحيث يكون الاجتناب عن ملاقاته بالاجتناب عنه، لا بالاجتناب عن عين النجس فقط. نظير إكرام العالم، فإن إكرام ولده وخادمه من شؤون إكرامه، بحيث لو لم يكرمها لم يكرم العالم كما هو حقه فليس للملاقي اجتناب بحياله واستقلاله، كما ليس لخادم العالم إكرام بحياله وبلحاظ نفسه، بل من حيث إن إكرامه إكرام العالم، وهذا هو المراد من ثبوت الحكم له عرضاً.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أن مجرد تبعية الملاقي لملاقاته ثبوتاً واثباتاً لا يجدي شيئاً، لأنه مع هذه التبعية يكون الملاقي كملاقاته فرداً من النجس حقيقة، وله حكم بنفسه وبيحاله كالملاقة، فإن وحدة الدليل اجنبية عن وحدة الحكم. وعليه: فما لم يكن الملاقي كملاقاته طرفاً للعلم لا يجب عقلاً الاجتناب عنه، لأن وجوب الاجتناب العقلي من ناحية طرفية الشيء للعلم المنجز للحكم، وليس كوجوب الاجتناب الشرعي تابعاً لوجوب الاجتناب عن شيء شرعاً ثبوتاً واثباتاً.

بخلاف ما إذا قلنا بالوساطة في العروض، فإن الملاقي وإن لم يكن من أطراف العلم المنجز للتكليف، إلا أن تنجز التكليف في ملاقاته وطرفه يقتضي الاجتناب عنه، حيث إن ذلك الاجتناب الواقعي اللازم شرعاً مشكوك الحصول بالاجتناب عن ملاقاته وطرفه بالخصوص، إذ لو كان الملاقي - بالفتح - هو النجس الواجب اجتنابه واقعاً - والمفروض أن اجتنابه بالاجتناب عنه وعن ملاقيه - للزم في مقام الخروج عن عهدة ذلك الاجتناب الواجب واقعاً، المعلوم إجمالاً الاجتناب عنه بنحو يقطع بتحقق ذلك الاجتناب اللازم واقعاً، ولا يقطع إلا بالاجتناب عن الطرفين والملاقي معاً.

وعليه ينبغي حمل ما احتمله<sup>(١)</sup> الشيخ الأعظم (قدس سره) في رسالة



البراءة، لا على مجرد التبعية في مقام الاثبات أو الثبوت، فضلاً عن السراية الحقيقية التي يكذبها الحس والعيان غالباً.

ولا يخفى عليك أن هذا المعنى لا يستدعي التمحص في الوساطة في العروض، حتى يقال: بأنه لا شبهة في وجوب الاجتناب عن ملاقي النجس المعلوم، ولو مع فقد عين النجس، فانه له - بما هو نجس بالتبع - حكم، وله - بما هو من شؤون عين النجس أيضاً - حكم.

كما إذا فرض أن ولد العالم عالم أيضاً، فانه من حيث إنه عالم يجب إكرامه، ومن حيث إنه ولد العالم فاكرامه إكرام أبيه العالم.

وتظهر الثمرة في صورة الشك فانه مع الشك في علمه يجري البراءة عن وجوب إكرامه، لكنه مع الشك في أن من مع العالم هل هو ابنه أم لا فانه ينبغي الاحتياط حيث لا يقطع بتحقق إكرام العالم إلا باكرامه، فكذلك فيما نحن فيه.

نعم: التحقيق عدم ثبوت الوساطة في العروض، لا لما ذكر من وجوب الاجتناب عن الملاقي مع عدم وجوب الاجتناب عن ملاقاه، لعدم المنافاة كما مر من امكان اجتماع الحثيتين في الملاقي.

بل لانه اذا اجتنب عن النجس ولم يجتنب عن ملاقيه فقد اجتنب حقيقة عن فرد من نجس ولم يجتنب عن فرد آخر منه، لا انه لم يجتنب اصلاً كما لا يخفى. ٨٤ - قوله (قده): وأنه تارة يجب الاجتناب عن الملاقي دون ملاقيه<sup>(١)</sup>... الخ.

حاصل الوجه في عدم وجوب الاجتناب عن ملاقي المشتبه بالنجس عقلاً عدم العلم بفرد آخر من النجس غير ما علم به أولاً بين الاناءين، وحيث لا علم فلا يجب الاحتياط.

(١) كفاية الأصول / ٣٦٢.

إلا أن مجرد عدم العلم بفرد آخر من النجس ليس مناطاً لعدم وجوب الاحتياط، كيف ومع سبق الملاقاة على العلم الاجمالي، كما في الصورة الثالثة الآتية في كلامه (قدس سره) أيضاً ليس هناك علم بفرد آخر من النجس، ومع ذلك أوجب الاحتياط فيها؟

بل لا يجب العلم بأصل وجود النجس في وجوب الاحتياط، وبكفي مجرد كونه من أطراف العلم، كما إذا علم بنجاسة هذا الإناء أو بغصيبة ذلك الإناء الآخر، فانه لا شبهة في منجزية هذا العلم، فلا يجب في الاحتياط إلا الطرفية للعلم.

ومن الواضح أن الملاقي بعد الملاقاة طرف للعلم وجداناً، بدهة أن الشخص بعد الملاقاة يقطع بأن هذا الاناء نجس أو ذاك الإناء الآخر وملاقيه معاً للقطع بالملازمة بينها.

بل غرضه (قدس سره) من عدم العلم بفرد آخر من النجس عدم كون الملاقي في هذه الصورة طرفاً للعلم المنجز، لا عدم كونه طرفاً فقط، وذلك لأن العلم الاجمالي بعد تعلقه بالنجس المعلوم بين الإناءين أوجب تنجز التكليف المعلوم، وبعد حدوث الملاقاة - وصيرورة أطراف العلم ثلاثة وجداناً - لا يعقل تأثير العلم الثاني؛ إذ المنجز لا يتنجز.

فهذا العلم الثاني لم يتعلق بتكليف لم يتنجز حتى يعقل تنجزه بالعلم الحادث ثانياً، لاحتفال أن يكون التكليف في طرف الملقى - بالفتح -، وبعد تنجزه لا علم بتكليف آخر لم يتنجز حتى يتنجز بالعلم الثاني، بل مجرد احتمال التكليف في الملقى - بالكسر - تبعاً للملقى - بالفتح -.

بخلاف الصورة الثالثة، فإن العلم حدث بعد الملاقاة فقد تعلق بتكليف

لم يتنجز بعد، وإنما يتنجز بهذا العلم.

ولا يقاس انقلاب العلم الأول إلى ما صار أطرافه ثلاثة بصورة انقسام

أحد الاناءين الى قسمين، فكما أن مقتضى الملازمة بين الاجزاء في العلم هو الاحتياط، كذلك الملازمة بين الملاقى وملاقية في الحكم. وجه فساد القياس: أن وجوب الاحتياط في صورة الانقسام ليس لمجرد الملازمة، بل لأنه تفريق لما تنجز حكمه.

بخلاف ما نحن فيه، فإنه لا معنى للملازمة بين ما تنجز وما لم يتنجز. فإن قلت: بناء على أن الحجية الشرعية بمعنى تنجز الواقع إذا قامت البيئة على نجاسة شيء فلا فاه شيء آخر، فإن مجرد قيام الحجية على نجاسة ذلك الشيء يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن ملاقية. ولا فرق بين المنجز الشرعي والعقلي، فإنه لا تفاوت بينها إلا أن الأول بحكم الشارع والثاني بحكم العقل، وإلا فأثر كل منها استحقاق العقوبة على تقدير المصادفة.

وبعد تنجز الحكم في الملاقى - بالفتح - على تقدير ثبوته فيه واقعاً يجب الاجتناب عن ملاقية أيضاً، وإن لم يكن عليه منجز عقلي، كما في ملاقى ما قام عليه المنجز الشرعي، فإنه لا منجز شرعي على الملاقى، ومع ذلك يجب الاجتناب عنه بتبع تنجز الحكم في ملاقيه.

قلت: أولاً إن دليل المنجز الشرعي كما يدل بالمطابقة على تنجز وجوب الاجتناب عن ما قامت البيئة على نجاسته، كذلك يدل بالالتزام على وجوب الاجتناب عن ملاقية، وليس هذه الدلالة في طرف المنجز العقلي الذي هو بحكم العقل.

وثانياً: إذا كان احتمال التكليف المقرون باحتمال آخر هو المنجز للتكليف المحتمل عقلاً، صح قياس المنجز العقلي بالمنجز الشرعي.

وأما إذا كان المنجز هو العلم، وكان احتمال التكليف المنجز بالعلم هو المقتضى لوجوب الموافقة القطعية، فلا مجال للقياس، فإن ملاقى ما قامت عليه

البينة ملاق لما تنجز حكمه بالمنجز الشرعي قطعاً.

بخلاف ما نحن فيه، فإن المنجز هو العلم والمعلوم هو المنجز، ولا ملاقي للمعلوم لا إجمالاً ولا تفصيلاً بل احتمالاً فقط.

ومن جميع ما ذكرنا تبين عدم صلاحية العلم الاجمالي - في هذه الصورة - لوجوب الاجتناب عقلاً عن الملاقي.

ومع عدم مقتضي عقلاً لوجوب الاجتناب لا وجه للاستناد إلى المانع، كما هو ظاهر الشيخ الأعظم (قدس سره) في رسالة البراءة<sup>(١)</sup> وفي كتاب الطهارة<sup>(٢)</sup>، حيث استند في عدم وجوب الاجتناب عقلاً عن الملاقي إلى سلامة أصالة الطهارة فيه عن المعارض.

فإن انحلال العلم بجريان الأصل الغير المعارض، إنما يحتاج إليه إذا كان مع عدم الإنحلال مقتضياً لوجوب الاجتناب.

وليس باب العلم الاجمالي باب ترتيب آثار الطاهر والنجس - بما هما طاهر ونجس - لیتوهم الحاجة فيه إلى إجراء الأصل، بل بابه باب تأثير العلم في وجوب الاجتناب عقلاً، وعدمه. فافهم جيداً.

٨٥ - قوله (قده): وأخرى يجب الاجتناب عما لاقاه دونه<sup>(٣)</sup> ... الخ.

ذكر (قدس سره) في هذه الصورة الثانية مثالين لوجوب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - دون الملاقي - بالفتح - بعكس الصورة المتقدمة.

أحدهما: ما إذا علم إجمالاً بنجاسة هذا الإناء أو الإناء الآخر، ثم علم بملاقاة ذلك الإناء الآخر لثالث من قبل، مع علمه إجمالاً بنجاسة ذلك

(١) فراند الأصول المحشى ٨٦/٢.

(٢) كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري قده / ٤٢.

(٣) كفاية الأصول / ٣٦٣.

الثالث أو طرف الملاقى - بالكسر - .

فحيث إن العلم الاول أثر أثره، فلا يبقى مجال للعلم الثاني في تنجيز نجاسة الثالث وهو الملاقى - بالفتح - .

وحيث إنه علم بملاقة ذلك الاناء الآخر للثالث دخل في أفراد الملاقى - بالكسر - المبحوث عن وجوب اجتنابه وعدمه.

ومنه يعلم أن الملاقى، وإن كان طرفاً للعلم بالنجاسة من الأول، لكنه لا بعنوان الملاقى، وبعد العلم بملاقاته سابقاً يحتمل نجاسته من قبل ملاقاته، ومثله داخل في محل البحث، لا ما إذا احتمل نجاسته لوجه آخر، فانه أجنبي عن مسألة الملاقى.

وكون نجاسة الملاقى فرعاً لنجاسة ملاقاته لا يقتضي أصالة ملاقاته في

التنجيز.

كما لم يقتض فرعية الملاقى لتنجز ملاقاته في الصورة السابقة، فان باب الملازمة بين النجاسة في الأصل والفرع غير باب الأصالة، والفرعية في التنجز والوجوب العقلي.

ثانيهما: ما إذا كانت الملاقة قبل العلم الاجمالي وخرج الملاقى - بالفتح - عن مورد الابتلاء حال حدوث العلم أو قبله، فان طرف العلم المؤثر منحصر في الملاقى - بالكسر - وطرف الملاقى - بالفتح -، فيوثر العلم الاجمالي بالاضافة إلى التكليف المعلوم بينها.

ودخول الملاقى - بالفتح - بعد ذلك في مورد الابتلاء، وان كان يوجب حصول شرط التنجز من حيث الابتلاء، لكنه لم يبق تكليف على أي تقدير غير منجز كي يتنجز بهذا العلم.

وربما: يتوهم أن الملاقى - بالكسر - ليس طرفاً للشبهة، بل طرفاً الشبهة هما الملاقى - بالفتح - وما هو في عرضه.

غاية الأمر أنه لم يكن العلم منجزاً للخروج عن مورد الابتلاء، وبعد دخول الملاقي - بالفتح - يؤثر العلم بالتكليف أثره.

وكان منشأ التوهم: أن البول المعلوم أو الخمر المعلوم أو ما أشبه ذلك مردد بين الاتئانين، وليس الملاقي طرفاً لهذا العلم.

ويندفع: بأن الغرض من الطرفية ليس انطباق عنوان البول أو الخمر أو جامع آخر على كل من الطرفين، بل مجرد الطرفية للتكليف الصالح للنتجيز. ومن البين حصول العلم الوجداني بأن هذا نجس أو ذاك متنجس، فيجب الاجتناب على أي تقدير شرعاً، فيتنجز بالعلم به عقلاً.

وربما يقال<sup>(١)</sup>: بأن العلم حيث إنه طريقي لم يؤخذ على وجه الصفية، فالعبرة حينئذ بسبق المعلوم، وإن كان العلم به متأخراً في الوجود، وحيث إن الملاقي - بالفتح - سابق بالرتبة على الملاقي - بالكسر - فهو يتنجز قبل تنجيز الملاقي - بالكسر - بسبب العلم الثاني وإن كان متأخراً.

ويندفع: بأن الطريقية لا يقتضي إلا أن المعلوم السابق إذا كان له أثر يترتب عليه فعلاً، لترتبه على وجوده لا على العلم به، فإذا لاقاه شيء قبل العلم به يترتب عليه فعلاً أثر ملاقة النجس، ولا مجال لتوهم لزوم الملاقة بعد العلم بالنجس.

وأما عدم تأثير العلم الاجمالي الأول فلامعنى له، لأن مجرد وجود شيء واقعاً سابق في الرتبة لا يعقل أن يكون بوجوده مانعاً عن تأثير العلم الوجداني، ووجوده العلمي المتأخر يستحيل أن يمنع فعلاً عن تأثير العلم الاجمالي؛ لأن المعلوم حال وجوده المقتضي وترقب تأثيره لا يعقل أن يكون مانعاً عن تأثيره.

ومانعيتها عن تأثير العلم الأول بقاءه لتوجب الدور؛ لأن مانعيتها فرع كونه

(١) القائل هو المحقق النابني قده، أجود التقريرات ٢/٢٦٣.

علماً بحكم فعلي على أي تقدير، وغير منجز بمنجز سابق، وكونه كذلك فرع سقوط العلم الأول عن التأثير بقاء، فافهم جيداً.

وربما يتوهم أن مقتضى عدم منجزية العلم للملاقي - بالفتح - بعد دخوله في مورد الابتلاء جريان أصالة الطهارة فيه، لسلامتها عن المعارض على الفرض، لتساقط الأصلين في طرفي العلم الاجمالي الأولي، ومقتضى جريان أصالة الطهارة في الملاقي - بالفتح - التعبد بطهارة ملاقيه، وإلا لزم انفكاك المسبب عن سببه، ومقتضى طهارة الملاقي - بالكسر - وعدم جريان حكم المقدمة العلمية عليه عدم جريان أصالة الطهارة في الملاقي - بالفتح -، لدوران النجس المعلوم إجمالاً بينه وبين ما هو في عرضه، فيتساقط الأعلان فيها.

فلازم طرفية الملاقي - بالكسر - للعلم الاجمالي هذا المحذور المحال، بخلاف ما إذا انحصر الطرف في الملاقي - بالفتح - وما هو في عرضه، فانه قبل تامة شرائط التنجز لا يجب الاجتناب عن شيء منها، وبعد التمامه يجب.

ويندفع: بأننا نلتزم بانفكاك المسبب عن سببه بلحاظ بعض الآثار، لمكان الموجب له، فان التعبد بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - إنما يصح بتبع التعبد بعدمه في الملاقي - بالفتح - إذا لم يكن هناك مانع عقلي أو شرعي.

توضيحه: أن شرائط تنجز التكليف بين الملاقي - بالكسر - وطرفه، مع خروج الملاقي - بالفتح - عن مورد الإبتلاء، كانت تامة، من حيث وجود العلم وإنحصار التكليف الفعلي وعدم أصل حاكمٍ على الأصل في الملاقي - بالكسر -؛ لأن الخروج عن مورد الابتلاء، كما يمنع عن فعلية التكليف بالاجتناب عن الخارج، كذلك عن جريان الأصل العملي المطلوب منه ترتيب أثر عملي عليه.

وبعد دخوله في محل الابتلاء يجري فيه الأصل الذي لا معارض له؛ لسقوطه سابقاً بالمعارضة مع الأصل في الملاقي بالكسر، ولم يوجد موضوع جديد ليكون له تعبد جديد.

ومقتضى التعبد بطهارة الملقى - بالفتح - بعد تنجز التكليف في الملقى - بالكسر - وطره ليس إلا ترتيب أثر الطاهر بما هو طاهر على الملقى - بالكسر - لرفع وجوب الاجتناب العقلي التابع للعلم الاجمالي الذي لا مانع منه عند تأثيره، فيجب الاجتناب عقلاً عن الملقى - بالكسر - وعن طرته، وإن كان لا يعامل معه معاملة النجس من حيث ملاقاته شيء معه، فضلاً عن طرته، فان خروج الملقى - بالكسر - عن وجوب الاجتناب لا يمنع بقاء احتمال التكليف المنجز في الآخر على حاله، فتدبر جيداً، فانه حقيق به.

٨٦ - قوله (قده): وثالثة يجب الاجتناب عنها فيما لو حصل<sup>(١)</sup>... الخ.

وعن بعض الأجلة (قدس سره)<sup>(٢)</sup> تسليم طرفية الملقى بالكسر للعلم الاجمالي - في الصورة الثانية المتقدمة - بناء على تعميم تنجيز العلم لما إذا تعلق بخطاب مفصل أو بخطاب مردد، لتردده بين وجوب الاجتناب عن النجس أو المتنجس هناك، دون هذه الصورة، حيث لا علم بخطاب مردد، بل يعلم بخطاب مفصل، وهو وجوب الاجتناب عن النجس بين الاناءين، ويحتمل خطاباً آخر في الملقى - بالكسر -.

وفيه: أن تنجيز العلم الاجمالي لا يدور أمره بين الأمرين، من حيث تعلقه إما بخطاب مفصل أو بخطاب مردد، ليتوهم أنه لم يتعلق بالمردد، فمتعلقه مفصل، والملقى محتمل، بل من أنحاء تعلقه أن يتعلق بتكليف في طرف، وتكليفين في طرف آخر متوافقين أو متخالفين، كما إذا علم بنجاسة هذا الاناء أو بنجاسة ذلك الاناء وغصبية الثالث، فانه لا ريب في تنجيز التكليف الواقعي بالعلم، وليس

(١) كفاية الأصول/٣٦٣.

(٢) وهو المحقق الأشتباني قده. بحر الفوائد ١١/٢ - ١١٠.



أحد التكليفين بالإضافة إلى الآخر قدراً متيقناً حتى يتوهم انحلاله إلى خطاب مفصل معلوم وخطاب آخر مشكوك.

نعم ما أفاده شيخنا العلامة (رفع الله مقامه) هنا من وجوب الاجتناب من جميع الأطراف، إنما هو بالنظر إلى مقتضيات العلم الاجمالي، حيث إنه تعلق بتكليف غير منجز، فيصلح لأن يتنجز بالعلم، بخلاف صورتين السابقتين، وإلا فالأصل في الملاقى - بالكسر - ليس في عرض الأصل في الملاقى بالفتح، ليكونا معاً معارضين للأصل في الطرف الآخر، فيتساقط الجميع، بل الأصل في الملاقى - بالفتح - في عرض الأصل في الطرف الآخر فقط، فيبقى الأصل في الملاقى - بالكسر - سليماً عن الأصل الحاكم وعن الأصل المعارض، فينحل العلم بالاضافة إليه، فتدبر جيداً.



## [ العلم الاجمالي بالتكليف المردد بين اهل فل والأكثر ]

٨٧ - قوله (قده): وتوهم انحلاله إلى العلم بوجود الأقل<sup>(١)</sup>... الخ.

توضيح الانحلال على ما هو المعروف في تقريره: أن الأقل معلوم الوجوب على أي حال؛ لأنه إما واجب لنفسه وإما واجب لغيره وهو الأكثر، دون الأكثر فإنه يحتمل وجوبه لنفسه فقط.

ولا يلزم من وجوب الأقل لغيره المبني على وجوب الأكثر لنفسه مع جريان البراءة عن وجوب الأكثر محذور، لأن البراءة عن الأكثر ليست إلا رافعة لتنجز الأمر بالأكثر، لا أنها رافعة لأصل الأمر، والوجوب المقدمي للأقل لا يتوقف إلا على وجوب الأكثر واقعاً، لا على تنجزه.

ومع العلم التفصلي بوجود الأقل واقعاً لا يعقل إجراء البراءة عنه للقطع بمخالفته للواقع.

ويورد عليه: بأن الوجوب المعلوم تفصيلاً إذا كان له أثر على أي تقدير صح الانحلال بالأضافة إلى المعلوم بالاجمال الذي له الأثر على أي تقدير. ومن المعلوم أن وجوب الأقل لغيره لا أثر له، لما حقق في محله من أن الوجوب المقدمي لا يترتب على موافقته ثواب ولا على مخالفته عقاب.

وأجيب عنه: بأن الواجب المقدمي وإن لم يترتب على تركه عقاب من حيث نفسه، لكنه من حيث إن تركه سبب لترك ما يترتب عليه العقاب له الأثر. فالأقل مما يقطع بأنه إما يترتب على تركه العقاب، أو يترتب العقاب على

(١) كفاية الأصول / ٣٦٤.

ترك ما هو مسبب عن تركه.

فكما يصح دعوى الانحلال من حيث الوجوب بكونه معلوماً بالتفصيل في الأقل، فكذا يصح دعواه من حيث التنجز وترتب العقاب على ترك الأقل. وأورد عليه - كما في المتن - بأن الانحلال من حيث التنجز في الأقل يستلزم المحال، لأن ترتب العقاب ولو بالواسطة على الأقل لا يعقل إلا مع تنجز الأمر بالأكثر؛ لأن الأمر المقدمي كما يتبع الأمر بذى المقدمة وجوداً كذلك فعلية وتنجزاً. فالالتزام بتنجز الأمر بالأقل على أي تقدير التزام بتنجز الأمر بالأكثر على تقدير ثبوته واقعاً، وهو مع فرض اجراء البراءة عن الأمر بالأكثر وعدم تنجزه خلف محال.

وأيضاً مانعية تنجز الأمر بالأقل عن تنجز الأمر بالأكثر كما هو المراد من الانحلال مستحيلة؛ لأن وجوده بصفة المانعية موقوف على وجود الممنوع، وما يتوقف وجوده على شيء يستحيل أن يكون مانعاً عنه.

وأيضاً تنجز الأقل حيث إنه تابع لتنجز الأكثر، فتنجزه يستلزم تنجز الأكثر، وتنجز الأكثر يستلزم بقاء العلم الاجمالي على حاله وعدم انحلاله، فيستلزم عدم تنجز الأقل الموجب لانحلال العلم وعدم تنجز الأكثر، فيلزم من تنجز الأقل بهذه الوساطة عدم تنجز الأقل، وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال.

وإن شئت قلت: يلزم من الانحلال بدعوى تنجز الأقل عدم الانحلال؛ لأنه مستلزم لتنجز الأكثر، ولا موجب له الا بقاء العلم الاجمالي على حاله.

وبالجملة: تارة - نقول: إن فرض تنجز الأقل التابع لتنجز الأكثر فرض المتقضي لعدم الانحلال.

وأخرى - نقول: إن فرض تنجز الأقل التابع لتنجز الأكثر المستلزم لبقاء العلم الاجمالي وعدم تنجز الأقل فرض عدم المتقضي للانحلال؛ إذ المتقضي له تنجز الأقل، وقد فرض بقاء العلم على حاله، وعدم ثبوت المتقضي لانحلاله.

وربما يوجه محذور الانحلال بوجه آخر، وهو: أن فرض عدم تنجز الأمر بالأكثر باجراء البراءة فيه فرض عدم تنجز الأمر بالأقل من حيث وجوبه الغيري.

فلم يبق إلا احتمال وجوبه النفسي، وهو غير منجز، فيجوز ترك الأقل أيضاً.

فالانحلال يستلزم تجويز المخالفة القطعية وترك الصلاة مثلاً رأساً، وهو باطل جزماً. وقد ذكر في التفصي عن هذه العويصة وجوه:

منها: ما عن بعض<sup>(١)</sup> الأعلام، وملخصه: أن المراد بعدم تنجز الأكثر هي المعذورية من قبل تركه إذا استند إلى ترك خصوص الجزء المشكوك، فانه الذي يكون به الأكثر مقابلاً للأقل، لا إذا استند تركه إلى ترك سائر الاجزاء بالاستقلال أو بالانضمام إلى الجزء المشكوك.

ولا منافاة بين المعذورية وعدم العقاب على ترك الأكثر بناء على الأول، وعدم المعذورية وثبوت العقاب على تركه بناء على الثاني.

وفيه: أنه بعد نفي العقاب على ترك الأكثر بترك الجزء المشكوك المقوم للأكثر الموجب لمقابلته مع الأقل بحده، لا واجب نفسي يترتب العقاب على تركه إلا الأقل بحده، وهو محتمل لا مقطوع به، وليس هناك واجب نفسي آخر يكون الأقل مقلماً له، حتى يكون تركه سبباً لترك ذلك الواجب النفسي المعاقب على مخالفته، فلا معنى للمعذورية من قبل ترك الأكثر من وجه وعدم المعذورية من قبل تركه من وجه آخر إلا على الوجه الذي سنحققه، ولا يبعد رجوع هذا الوجه إليه فانتظر.

(١) هو المحقق الكبير الميرزا محمد تقي الشيرازي قدس الله نفسه الزكية. رسالة أحكام الخلل

ومنها: ما عن بعض السادة الأعلام (قدس سره) وهذه عبارته : إحتيال ترتب العقاب على ترك الأقل، مع عدم ما يوجب الأمن منه، كاف في إلزام العقل بوجوب الاتيان به.

مع أنه على تقدير وجوب الأكثر يكون ترك الأقل تجريباً ومستلزماً للعقاب إن قلنا فيه بالعقاب.

وفيه: أن مجرد احتمال وجوب الأقل لنفسه لا يلازم احتمال العقاب حتى يجب دفعه عقلاً.

وليس منشأ حكم العقل بمراعاة هذا الاحتمال إلا اقترانه باحتيال وجوب الأكثر لنفسه، فيعلم بترتب العقاب على الواجب النفسي المعلوم في البين.

وإلا فمع عدم مراعاة احتمال وجوب الأكثر لنفسه، وتمحض الاحتمال في وجوب الأقل لنفسه فعلاً، كان حاله حال سائر الواجبات النفسية المحتملة، من دون مزية لهذا الواجب، حتى يكون احتمالاً ملازماً لاحتمال العقاب.

ومنه علم حال التجري، فانه إنما يصح إذا كان على فرض مصادفته للواقع منجزاً له، حتى يكون تركه على فرض مخالفته للواقع تجريباً.

ومنها: ما عن بعض أجلة العصر<sup>(١)</sup>، وهو قياس العلم بوجوب الأقل لنفسه أو لغيره، بقيام الحجة الشرعية على الطريقية المحضة وتنجز الواقع على تقدير المصادفة قانلاً: بأن العلم بالتكليف المتعلق بالأقل لما لم يعلم كونه مقدماً أو نفسياً يجب عند العقل موافقته؛ لأنه لو كان نفسياً لم يكن له عذر في تركه، كما في التكاليف الطريقية، حيث إن وجوب امتثالها عند العقل من جهة احتمال مصادفتها للواقع، وإن المكلف على هذا التقدير لم يكن معذوراً.

(١) هو المحقق الخاتمي قدس سره. درر الفوائد / ٤٧٤.

هذا، وحاصله ان ملاك الانحلال قيام الحجة الشرعية أو العقلية في بعض الأطراف لاشتراكها في العلم باستحقاق العقاب على تقدير، لا على جميع التقادير.

وفيه: أن ضم الوجوب الغيري إلى الوجوب النفسي هنا أجنبي عن العلم باستحقاق العقاب على تقدير النفسية.

بل العلم به على تقدير: إن كان لأجل العلم الاجمالي بوجوب الأقل نفسياً أو بوجوب الأكثر نفسياً فدعواه صحيحة، إلا أنه لا يعقل أن يكون تأثير العلم في طرف مانعاً عن تأثيره في طرف آخر، مع تساوي نسبه إليهما.

وإن كان لأجل احتمال وجوب الأقل نفسياً فقط، فدعوى العلم بالعقاب على تقدير المصادفة غير صحيحة، إذ لا دليل على منجزية الاحتمال. وهذا هو الفارق بين الاحتمال الناشئ من الحجة الشرعية القائمة على بعض الأطراف، والاحتمال هنا؛ لأن الطريق الموجب للاحتمال مقطوع الحجة والمنجزية على تقدير المصادفة، دون الاحتمال هنا.

وقد عرفت أن ضم احتمال الوجوب الغيري لا يجدي في العلم بالعقاب على تقدير.

ومنه تعرف الفرق بين المقيس والمقيس عليه من وجهين:

أحدهما: من حيث المقتضي، فان المقتضي للمنجزية في الحجة الشرعية موجود، وفي الاحتمال هنا غير موجود، وضم احتمال الوجوب الغيري لا يوجب منجزية احتمال الوجوب النفسي.

وثانيهما: من حيث المانع، فان اختصاص الحجة الشرعية ببعض الأطراف يمنع عن تأثير العلم الاجمالي في كل طرف، لما مرّ سابقاً من أن المنجز لا يتنجز، فلا بد من تعلق العلم بتكليف غير منجز حتى يتنجز بالعلم، بخلاف ما نحن فيه، فان نسبة العلم الاجمالي ونسبة الاحتمال إلى كل من الطرفين على

حد سواء.

وقد عرفت أن اختصاص الأقل بالعلم بالأعم من الوجوب النفسي والغيري لا يجدي، إذ ملاك العقاب احتمال وجوبه النفسي، لا احتمالاً واحتمالاً وجوبه الغيري معاً، فتشكيل العلم وجعله حجة عقلية وقياسها بالحجة الشرعية على الطريقة بجامع احتمال العقاب على تقدير مغالطة واضحة.

والتحقيق في تقريب الانحلال: أنا لا نقول بوجوب الأقل إما لذمسه أو لغيره حتى يقال: بأن تنجزه على أي تقدير فرع تنجز الأكثر، فيلزم المحاذير المتقدمة، بل الاجزاء - كما حقق<sup>(١)</sup> في مبحث مقدمة الواجب - وإن كانت مقدمات داخلية، لكنها غير واجبة بوجوب غيري مقدمي، لما ذكر من المحذور في محله.

بل هناك وجوب نفسي واحد منبعث عن إرادة نفسية واحدة منبعثة عن غرض واحد قائم بالاجزاء بالأسر التي عين الكل.

فوزان الوجوب النفسي الواحد القائم بالاجزاء بالأسر وزان الوجود العلمي المتعلق بمعنى تأليفي تركيبى، كالدار المؤلفة من عدة معان، كالسقف والقباب والجدران وغيرها.

وانبساطه على تلك الأجزاء بالأسر ليس كانبساط البياض على الجسم، بحيث يكون لكل قطعة منه حظ من البياض بنفسه، بل كانبساط الوجود الذهني على الماهية التركيبية، فإن المجموع ملحوظ بلحاظ واحد، لا كل جزء

(١) أما كونها مقدمات داخلية فقد تعرض له في مبحث مقدمة الواجب. نهاية الدراية ١: التعليقة ٢٣٢.

وأما عدم كونها واجبة بوجوب غيري فقد ذكره في المبحث المزبور أيضاً. نهاية الدراية ١: التعليقة ٢٢٩.

وأما كونها واجبة بوجوب واحد نفسي ففي المبحث المزبور أيضاً في التعليقة ٢٢٨.

بلحاظ يخصه.

فنعقول: لاريب في أن هذا الوجوب النفسي الشخصي المعلوم أصله منبسط على تسعة أجزاء بتعلق واحد، وانبساطه بعين ذلك التعلق على الجزء العاشر المشكوك مشكوك.

فهذا الوجوب النفسي الشخصي المعلوم بمقدار العلم بانبساطه يكون فعلياً منجزاً، وبالمقدار الآخر المجهول لا مقتضي لفعليته وتنجزه. وحيث إن المنبسط على ذات الأقل هو الوجوب النفسي الذي لموافقته ومخالفته ثواب وعقاب، فلا يتوقف فعليته وتنجزه على تكليف آخر غير معلوم الحال.

نعم: لا يعلم أن المنبسط عليه بحسب الفعلية تمام المنبسط عليه واقعاً أو بعضه، ولا يخرج هذا التكليف النفسي المعلوم عن كونه نفسياً أو عن كونه بالعلم فعلياً، بعدم العلم بأن المنبسط عليه علماً تمام ما هو المنبسط عليه واقعاً أم لا. فان قلت: كون الأقل معلوم الوجوب بالوجوب النفسي المتعلق به على أي حال إنها هو باعتبار أنه، إما تمام متعلق الوجوب النفسي وكله أو بعضه. وكونه بعضه لا ينفك عن كون الأكثر كل المتعلق وتامه، لا كالوجوب المقدمي التابع لوجوب ذي المقدمة، إذ لا تعدد لحقيقة الوجوب، ولا عليّة بين المتضايين.

فليست بعضيّة الأقل معلولة لكليّة الأكثر، بل لأن البعضية والكليّة متضايقتان والمتضايقتان متكافئتان في القوة والفعلية.

ففعلية بعضية الأقل ملازمة لفعلية كلية الأكثر.

فكون الأقل متعلقاً فعلاً للوجوب النفسي يستدعي أن يكون على تقدير كليته فعلياً وعلى تقدير بعضيته فعلياً.

وفعلية البعضية على تقدير يستدعي فعلية كلية الأكثر على ذلك التقدير.



مع أن الفرض فرض عدم فعلية الوجوب النفسي بالاضافة إلى الأكثر، فكيف تكون بعضية الأقل فعلية.

قلت: بعضية الأقل واقعاً ملازمة لكلية الأكثر واقعاً.

واحتمال بعضية الأقل - الملازم لاحتمال كلية الأكثر واقعاً - حيث إنه مقرون باحتمال كلية الأقل واقعاً، فلذا يكون تعلق الوجوب المعلوم أصله بذات الأقل معلوماً.

والعلم بالوجوب النفسي المتعلق بهذا المقدار يوجب فعليته وتنجزه بهذا المقدار.

وأما بعضية الأقل فعلاً فلا ندعيها حتى يلزم فعلية كلية الأكثر، بل ندعي فعلية الأمر بذات الأقل للعلم به.

والذي ينتزع عن ذات الأقل فعلاً هي كلية ذات الأقل للامر النفسي بالمقدار المعلوم الذي صار فعلياً، فذات الأقل حقيقة هي كل ما صار الأمر بالاضافة إليه فعلياً، وكل جزء منه هو بعض ما صار الأمر بالنسبة إليه فعلياً. وهذا معنى ما ذكرنا: من أن عدم العلم بأن ذات الأقل تمام ما انبسط عليه الأمر أو بعضه واقعاً، لا يخرج الأمر المتعلق به عن النفسية وعن الفعلية، فتدبره فانه حقيق به.

ومنه يتضح اندفاع دعوى<sup>(١)</sup>: أن المعلوم تفصيلاً هو الجامع بين الماهية اللابشرط القسمي بالاضافة إلى الجزء المشكوك والماهية بشرط شيء، وهي مهملة في قوة الجزئية، ولو كان العلم بالجامع كافياً في الانحلال لزم انحلال العلم الاجمالي بنفسه، لكونه دائماً علماً بالجامع بين شيئين.

وجه وضوح الاندفاع: أن الاعتبار اللابشرطي والاعتبار البشروط شيء

(١) المدعى هو المحقق الثاني قده. أجود التقريرات ٢/٢٨٨.

وان كانا متقابلين، الا أن تقابل الاعتبارات لا يقتضي تقابل ما له الاعتبار، ولذا استهر أن الماهية اللابشرط شيء يجتمع مع ألف شرط.

ومن المعلوم أن ذات الماهية اللابشرط هي الواجبة بالحمل الشائع، لا بما لها من الاعتبار، وهذه الذات معلومة الوجوب تفصيلاً.

وأما المغالطة من حيث انحلال العلم بنفسه.

فمندفعة، بأن الجامع في سائر الموارد قابلة للانطباق على كل من المحتملين، فلا يعقل تعيين أحدهما بنفس هذا العلم.

بخلاف ما نحن فيه، فان تشكيل العلم الاجمالي وفرض الاحتمالين والجامع بملاحظة فرض اللابشرطية في الأقل.

وقد عرفت انها غير دخيلة لا في الوجوب ولا في النفسية، فافهم واستقم.

فان قلت: مقتضى كون الواجب ارتباطياً عدم الفراغ عن عهدة الأقل المعلوم وجوبه إلا باتيان الأكثر، إذ كما يحتمل أن يكون الأقل مطلوباً وحده، كذلك يحتمل أن يكون مطلوباً في ضمن الكل، وعلى التقدير الثاني لا يتحقق الواجب إلا باتيان الأكثر حتى يتحقق المطلوب في ضمن الكل.

قلت: ليس إتيان كل جزء شرطاً لوجوب كل جزء ولا قيداً لنفس الجزء، بل نسبة الأجزاء إلى الوجوب النفسي الواحد المتعلق بها بتعلق واحد على حد واحد، لا يكون بعضها بالنسبة إلى بعضها الآخر شرطاً لطلبه ولا لنفسه، لاستحالة شرطية الشيء لوجوب نفسه، وللزوم الخلف من فرض القيدية. لتمحض البحث في الجزئية.

وإنما الارتباطية بلحاظ تعلق طلب واحد بالاجزاء بالأسر، لقيام غرض واحد بها.

فمطلوبية كل جزء بعين الطلب الوحداني ملازمة لمطلوبية الجزء الآخر

بعين ذلك الطلب الواحد.

وفعلية مطلوبة ذات بعض الأجزاء - لمكان العلم بها - لا يستدعي فعلية ما هو مطلوب واقعاً بعين ذلك الطلب، مع عدم العلم الذي هو ملاك فعلية البعث وتنجزه.

ولا يجب الفراغ عقلاً إلا عن عهدة ما كان الطلب بالاضافة إليه فعلياً، لا عن عهدة ما هو مطلوب واقعاً.

فان قلت: القطع بانبساط الوجوب على الأقل لا يجدي في مقام القطع بالامتثال؛ إذ كما يقطع بالانبساط مع القطع بوجوب الأكثر، ويقطع بعدم الامتثال مع الاقتصار على الأقل، كذلك يشك في الامتثال مع الشك في الانبساط على الأكثر مع ان القطع بالانبساط على الأقل موجود في كليهما.

قلت: القطع بعدم الامتثال عند الاقتصار على الأقل في صورة القطع بالانبساط على الأكثر ليس من حيث القطع بالانبساط على الأكثر واقعاً حتى يشك في الامتثال هنا، لمكان الشك في الانبساط واقعاً.

بل من حيث فعلية الأمر المنبسط على الأكثر لمكان العلم بالانبساط. وعليه، فلا شك في الامتثال إلا بالاضافة إلى الانبساط من حيث الواقع، ولا يضر ذلك بالامتثال لما يجب امتثاله عقلاً وهو الأمر الفعلي.

فما هو فعلي، وهو المعلوم تعلقه وانبساطه - لا شك في الخروج عن عهده ومقتضاه، وما هو غير معلوم فلا عهدة له عقلاً حتى يجب امتثاله قطعاً. فتدبر.

٨٨ - قوله (قده): مع أن الغرض الداعي إلى الأمر لا يكاد يجرز<sup>(١)</sup>... الخ.

توضيح المقام أن تحصيل الغرض: تارة: يجب عقلاً لنفسه من دون نظر إلى الأمر وموافقته أو إسقاطه.

(١) كفاية الأصول / ٣٦٤.

وأخرى: يجب عقلاً مقدمة لأسقاط الأمر المنبعث عنه، حيث لا يسقط المعلول إلا بسقوط علته.

وثالثة: يجب شرعاً لباً، نظراً إلى أن ما يجب لفائدة ففي الحقيقة تلك الفائدة هي المطلوبة أولاً وبالأسالة، ومحصلها مطلوب ثانياً وبالتبع.

ولا يخفى عليك: أن لزوم تحصيل الغرض لنفسه: تارة: يراد به الغرض بما هو غرض أي المصلحة الباعثة الداعية، فسيبيله سبيل موافقة الأمر بما هو أمر المولى؛ أو<sup>(١)</sup> تحصيل مراد المولى بما هو مراده، فكذا تحصيل غرضه بما هو غرض له داع إلى إرادته وبعثه.

وأخرى: تحصيل ذات الغرض أعني نفس المصلحة اللزومية بذاتها. ولذا لا ريب في أنه إذا علم بأن ولد المولى غريق ولم يلتفت إليه المولى حتى يدعوه إلى إرادة انقاذه والبعث نحوه يجب عليه عقلاً انقاذه، لكونه ذا مصلحة لزومية، بحيث لو التفت إليها المولى لا تندح في نفسه الداعي إلى البعث إليه.

والجواب عنه: أما على الوجه الأول بقسميه، فبأن تحصيل الغرض إنما يجب إذا انكشف بحجة شرعية أو عقلية، لا الغرض الواقعي الذي لا حجة عليه عقلاً ولا شرعاً، فانه كالامر الواقعي والارادة الواقعية التي لا حجة عليهما، فانه ليس من زي الرقية وعدم الخروج عن رسم العبودية تحصيل أغراض مولاه الواقعية التي لا حجة عليها.

وأيضاً الأمر بشيء يصلح للكشف عن سنخ غرض يفى به المأمور به، ولا يصلح للكشف عن سنخ غرض لا يفى به، إذ المفروض العلم بالغرض من طريق العلم بمعلوله، والعلة والمعلول متوافقان سعة وضيقاً.

(١) في الأصل أو تحصيل لكن الصحيح إذ تحصيل.

وعلى هذا، فإن لم نقل بانحلال العلم الاجمالي بالأمر، فالعلم حجة على الأمر المردد، والأمر المردد حجة على الغرض المردد فيجب تحصيله. وأما إذا قلنا بالانحلال، فلا حجة على الأمر المردد، بل على الأمر بذات الأقل فقط.

فالغرض الواقعي إن كان مما يفي به الأقل فقد تمت عليه الحجة. وإن كان مما لا يفي به إلا الأكثر فلا حجة عليه، فلا يجب تحصيله. فهذا البرهان يتوقف على تمامية البرهان الأول على استحالة الانحلال، وإلا فلا<sup>(١)</sup>، مع أن المفروض أنه برهان آخر، ولو لم يتم الأول. وأما على الوجه الثاني: فبأن الغرض القائم بشيء يستحيل أن ينبعث عنه الشوق إلا إلى ذلك الشيء دون غيره، سواء كان مابيناً أو أعم أو اخص. والشوق إلى فعل يستحيل أن يحرك العضلات إلا إلى المشتاق إليه في الإرادة التكوينية، ويستحيل أن ينبعث منه بعث إلا إلى المشتاق إليه في الإرادة التشريعية.

وحيث إن الأمر الواقعي لم يكن فعلياً إلا بالنسبة إلى ذات الأقل، فيكشف بمقتضى العلية والمعلولية عن فعلية الغرض بمقدار فعلية الأمر. ولو كان الغرض الواقعي قائماً بالأكثر وكان فعلياً للزم على المولى جعل الاحتياط بجعل احتمال الأكثر منجزاً، وإلا لكان ناقضاً لغرضه.

ولا ينافي ذلك وحدة الغرض وبساطته؛ لما فهمنا من الشرع أنه يمكن أن يكون ذا مراتب، بحيث يصير فعلياً بمرتبة دون مرتبة أخرى، كما فيما إذا

(١) لا يخفى ما في العبارة من الخلل لأن قوله وإلا فلا إنها يذكر بعد القضية الشرطية فيقال إذا صح المطلب الفلاني صح هذا أيضاً وإلا فلا فكان عليه قده أن يقول فإن تم الاول تم هذا أيضاً وإلا فلا.

نسي بعض الأجزاء، فانه تصح الصلاة ولا تجب الاعادة.  
ولا يعقل ذلك إلا إذا كان لما عدا المنسي غرض فعلي بسببه تعلق به أمر فعلي، لاستحالة المعلول بلا علة.

كما أن مقتضى عدم ايجاب الاعادة عدم فعلية الغرض القائم بالمجموع. وبالجملة بعد إمكان كون الغرض ذا مراتب غير منافية لوحدة الغرض وبساطته يكون الأمر الفعلي - من باب الكشف الآتي - حجة على غرض فعلي في متعلقه، فلا محالة يسقط بسقوطه.

ومنه تبين صحة الانحلال من حيث الوجوب، ومن حيث الفعلية والتنجز، ومن حيث الغرض.

وأما ما عن<sup>(١)</sup> بعض أجلة العصر في مقام الجواب عن هذا الوجه من أنه لا يعقل بقاء الأمر مع اتيان متعلقه، لأنه يرجع إلى طلب الحاصل، ففيه المحذور من وجهين:

أحدهما: أن الأمر على تقدير بقائه لا يقتضي إيجاد الموجود حتى يكون من باب طلب الحاصل، بل مقتضاه إيجاد الطبيعة.

غاية الأمر حيث علم أن مقتضاه إيجاد الطبيعة مرة واحدة، كان بقاءه على حاله بعد الجري على وفق مقتضاه خلفاً، فان بقاءه مقتض لايجاد الطبيعة مرة أخرى، وهو خلف.

ثانيهما: أن استحالة شيء لا تسوغ وقوع محال آخر، وهو انفكاك المعلول عن علته، فان مقتضى بقاء الأمر هو الخلف المحال، ومقتضى القطع بسقوطه مع الشك في سقوط الغرض الباعث عليه انفكاك المعلول عن علته، فلا بد من إصلاح أمر الغرض بحيث لايرد هذا المحذور، ولا يندفع إلا بها ذكرنا.

(١) هو المحقق الحائري قده. درر الفوائد/٤٧٥.

وأما على الوجه الثالث: فبأن الأحكام الشرعية تارة: تكون مستندة إلى أحكام عقلية، وأخرى: لا تكون مستندة إليها.  
فالأولى: حيث إنها بعين الملاك الذي يستقل العقل بحسنه، فحالتها حال الحكم العقلي.

وقد بينا مراراً<sup>(١)</sup> أن الحثيات التعليلية في الأحكام العقلية حثيات تقييدية لها، وأن الأغراض في الأحكام العقلية عناوين لموضوعاتها. فالضرب مثلاً بها هو تأديب حسن، لا أنه حسن للأدب المرتب عليه، وأنه الباعث على استقلال العقل بحسنه، بل التأديب بعنوانه المدرج تحت عنوان الاحسان حسن، سواء انطبق على الضرب أو على غيره.

وبالجملة: فمثل هذا الحكم الشرعي حيث إنه بملاك الحسن العقلي، فلا محالة حاله حاله في تحصيل الفعل بها هو معنون بالعنوان الحسن.

والثانية: حيث إنها بملاك مولوي في نظر الشارع، وقد مر<sup>(٢)</sup> وسيأتي - إن شاء الله تعالى - أن الملاكات المولوية الشرعية لا يجب أن تكون عين الملاكات الموجبة لانتصاف الأفعال بالتحسين والتقيح العقلانيين، فلا محالة تكون الأغراض متمحضة في كونها حثيات تعليلية، ولا موجب لكونها حثيات تقييدية، إذ لا يتصف الفعل بأنه واجب شرعي إلا إذا وقع في حيز البعث والتحرير، ولا موقع للانتصاف به واقعاً وظاهراً إلا من حيث تعلق البعث به، والمفروض تعلق البعث بنفس الفعل.

وكذا حال الإرادة التشريعية، فإن البعث منبعث عنها، فلا يتسبب المولى

(١) منها في مبحث مقدمة الراجح. نهاية الدراية ١: التعليقة ٢٨٨ و ٢٩٠.

ومنها في مبحث اجتناع الامر والنهي. نهاية الدراية ٢: التعليقة ٥٠.

(٢) في مبحث حجية الظن. نهاية الدراية ٣: التعليقة ١٤٥. وفي مبحث البراءة، التعليقة ٣٠.

إلى إيجاد فعل إلا إذا كان مراداً من المكلف، فليس الغرض مراداً ولا واجباً شرعاً لا بالذات ولا بالعرض.

٨٩ - قوله (قده): بناء على ما ذهب إليه المشهور من العدلية من تبعية الاوامر<sup>(١)</sup>... الخ.

وعن بعض<sup>(٢)</sup> أجلة العصر: ليس هذا الكلام مبنياً على قواعد العدلية القائلين بوجود المصلحة والمفسدة؛ لوضوح أن لكل أمر غرضاً في إتيان المأمور به وإن كان جزافاً، ويلزم على العبد إتيان المأمور به على نحو يحصل غرض المولى. انتهى.

أقول: مبنى الأشاعرة على نفي الغايات الذاتية والعرضية في أفعالها تعالى، نظراً إلى إمكان الارادة الجزافية، تمسكاً منهم ببعض الأمثلة الجزئية المذكورة في الكتب الكلامية بل الأصولية أيضاً.  
غاية الأمر: أن غاية فعله تعالى - على القول بها حيث إنه تعالى حكيم - هي المصالح والمفاسد.

فالأشاعرة يدعون أن الارادة علة للفعل ومخصصة له، فلا يلزم الترجيح بلا مرجح، إلا أن الارادة الجزافية - أي بلا جهة أخرى موجبة لها - ممكنة، لا أن الارادة بغرض غير عقلائي أو غير المصلحة محل الكلام.  
وهو تعرف أن الغرض لا يوصف بالجزاف بل بكونه غير عقلائي، بل الموصوف به هي الارادة أي الارادة بلا جهة موجبة لها.

وأما تحقيق امتناع الارادة الجزافية، وحصر الجهة الموجبة لها من الشارع في المصالح والمفاسد، وامتناع الارادة بلا فائدة في المراد، وامتناع التكليف

(١) كفاية الأصول / ٣٦٤.

(٢) هو المحقق الحائري قده. درر الفوائد / ٤٧٥.



الحقيقي بالاضافة [إلى] <sup>(١)</sup> ما لا غرض فيه، فيحتاج إلى بسط في الكلام ربما لا يناسب المقام.

ومجمله: أن الفعل وإن تخصص بالإرادة وكان معلولاً لها، فلا يلزم الترجيح بلا مرجح في الفعل، إلا أن تخصص إرادة هذا الفعل دون إرادة الفعل الآخر المساوي له بالوقوع يحتاج إلى جهة مخصصة، وإلا لزم التخصص بلا مخصص المساوق للمعلول بلا علة في نفس الإرادة.

كما أن نسبة الفاعل وفاعليته إلى كل من الإرادتين - بناء على أنها من أفعالها لا من كفياته - على السوية.

فاختصاص فاعليته بإحدهما دون الأخرى بلا مخصص، فإما بإرادة أخرى وهكذا فيتسلسل، أو بهذه الإرادة فيدور.

وحيث إن الإرادة لا بد لها من جهة موجبة فهي منحصرة بالاضافة إليه تعالى بما هو حكيم في المصالح والمفاسد، فمن حيث عدم الجهة المرجحة يستحيل تحقق الإرادة، ومن حيث عدم موافقة الجهة للحكمة تكون قبيحة، فيستحيل صدورها منه تعالى بالتبع.

ومنه تعرف مورد الاستحالة ومورد القبح.

وحيث إنه تعالى غني بالذات وتأم وفوق التمام، فلا محالة يستحيل عود المصالح والفوائد إليه تعالى، بل إلى عبيده.

وأما انبعاث الإرادة التشريعية عن غرض في المراد، وانبعاث التكليف الحقيقي عن غرض في المكلف به، فقد تعرضنا لها مفصلاً في مبحث دليل الانسداد <sup>(٢)</sup> فراجع.

(١) أثبتناها لضرورة السياق.

(٢) نهاية الدراية ٣: التعليق ١٤٥ حيث قال قده: فنقول أما الإرادة التشريعية، وهو الشوق الأكيد المتعلق بفعل الغير الخ.

٩٠ - قوله (قده): لا يجدي من ذهب إلى ما عليه المشهور من

العدلية<sup>(١)</sup>... الخ.

ولا يخفى عليك أن النزاع من حيث دوران الأمر بين الأقل والأكثر، وإن كان لا يتفاوت فيه العدلي والأشعري، لكنه من حيث حصول المصلحة التي هي إما عنوان للواجب أو غرض منه، يتفاوت فيه العدلي والأشعري، فمثل الشيخ الأعظم (رحمه الله) المجيب<sup>(٢)</sup> بهذا الجواب لا يتمكن من اختيار البراءة، مع كونه على ما عليه المشهور من العدلية، وإن كان لغيره ذلك.

وتوهم: أنه على فرض كون الصلاة مقدمة لواجب عقلي، ننقل الكلام إليه، فإذ كان عنوانه مبيناً تفصيلاً وجب الاحتياط فيه، وإذا كان دائراً بين المتباينين وجب فيه الاحتياط، وإن كان دائراً بين الأقل والأكثر كان حاله حال ما نحن فيه.

مدفوع: بأن العنوان أو الغرض أمر بسيط لا يدور أمره بين المتباينين أو الأقل والأكثر، بل يدور أمر محصله بين المتباينين أو الأقل والأكثر، والشك في المحصل مورد الاحتياط مطلقاً.

والعجب أنه جعل هذا المعنى تفسيراً لجواب الشيخ الأعظم (قدس سره) مع أن صريح كلامه (رحمه الله) نفى الاحتياط على مسلك الأشاعرة وبعض العدلية، لا نفيه مطلقاً حتى على مسلك المشهور من العدلية.

٩١ - قوله (قده): لاحتمال أن يكون الداعي إلى الأمر<sup>(٣)</sup>... الخ.

ومرجعه أيضاً إلى الشك في حصول الغرض الباعث على الأمر.

وفيه: أن الأمر على هذا المبنى حيث إنه معلول عن غرض في نفسه،

(١) كفاية الأصول / ٣٦٥.

(٢) فرائد الأصول المحشى ١١٦/٢.

(٣) كفاية الأصول / ٣٦٥.

فالحجة على الغرض في نفس الأمر تامة.

إلا أنه من هذه الحيثية مفروض الحصول؛ لأنه قائم بنفس الأمر، ولا حجة على غرضية هذا الغرض من الواجب حتى يجب تحصيله، فما تمت عليه الحجة مفروض الحصول، وما يمكن تحصيله غير لازم التحصيل؛ لعدم الحجة عليه على الغرض.

مضافاً إلى أن اتحاد الغرض من التكليف ومن المكلف به معقول على وجه وغير معقول على وجه آخر.

فان أريد: أن مصلحة المكلف به كافية في صحة التكليف من دون حاجة إلى مصلحة في نفس التكليف فهو معقول، إلا أنه خلاف هذا المبنى. وإن أريد: أن المصلحة القائمة بالأمر قائمة بالمأمور به فهو غير معقول؛ إذ يستحيل أن يكون عين ما يقوم بفعل المولى قائماً بفعل العبد.

نعم قيام فرد آخر من سنخ ذلك الغرض بفعل العبد معقول، إلا أنه مشكوك من أصله، لا أن غرضيته من الواجب فقط مشكوكة كما في الأيراد الأول، ولعله (قدس سره) أشار إلى بعض ما ذكرنا بقوله (رحمه الله): فافهم.

٩٢ - قوله (قده): كيف ولا اشكال في امكان الاحتياط<sup>(١)</sup> ... الخ.

توضيحه: أنه لا شبهة في إمكان الاحتياط هنا وفي المتباينين، إذ الكلام بين الأعلام في لزومه لا في إمكانه، ولا شبهة أيضاً في أن قصد الوجه تفصيلاً غير ممكن، لاهنا ولا في المتباينين، فيدل على حصول اللطف والمصلحة بالاحتياط بفعل الأكثر هنا، وبفعل المتباينين هناك، وإلا كان معناه عدم إمكان الاحتياط حقيقة في العبادة.

وعليه فيجب الاحتياط تحصيلاً للغرض، ولا يكفي مجرد التخلص عن

عقاب مخالفة الأمر؛ فان كفايته كانت مبنية على عدم حصول اللطف والمصلحة بالاحتياط الفاقد لقصد الوجه تفصيلاً.

ويندفع: بأن عدم التمكن من قصد الوجه تفصيلاً كما يجتمع مع عدم دخله في الغرض، كذلك يجتمع مع عدم لزومه، فلا يكشف عن عدم دخله. وأما التسالم على إمكان الاحتياط: فان أريد إمكان الاحتياط بمعنى موافقة المأمور به الواقعي فهو مسلم، لكنه لا يجدي الخضم. وإن أريد إمكانه بمعنى إتيان الفعل على وجه يترتب عليه المصلحة فهو محل الكلام، من حيث دخل قصد الوجه في الغرض وعدمه. وقد مرّ أن عدم التمكن من قصد الوجه تفصيلاً يجامع عدم دخله وعدم لزومه.

ولا منافاة بين عدم إمكان الاحتياط بمعنى يترتب عليه الغرض، وإمكانه بمعنى موافقة الأمر، بحيث يتخلص عن عقوبة مخالفة الأمر. ففي المتباينين لا يمكن التخلص عن عقاب مخالفة الأمر المعلوم إلا بإتيانها معاً. وفي الأقل والأكثر - بناء على عدم الانحلال - كذلك. وأما بناء على الانحلال فلا عقاب إلا على المخالفة للأمر المعلوم تعلقه بالأقل فقط، فلا موجب للاحتياط بفعل الأكثر، لا من حيث تحصيل الغرض لعدم إمكانه، ولا من حيث التخلص عن عقاب المخالفة، لأنه يتحقق بفعل الأقل.

٩٣ - قوله (قده): مع وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه كذلك<sup>(١)</sup>... الخ.

أي بنحو يعرف وجه أجزاء المأتي به تفصيلاً، ولم يبين (قدس سره) وجه

وضوح البطلان، بل أفاد (قدس سره) أن المراد من الوجه هو الوجه النفسي، دون الوجه الغيري من الوجوب الغيري أو الوجوب العرضي أو عنوان الجزئية. وتوضيحه - ما مرّ منّا<sup>(١)</sup> - في مباحث القطع: أن المراد بالوجه الشرعي ما يحاذي الوجه العقلي، لما مر من تنزه ساحة الشارع من الأغراض النفسانية والاقتراحات الغير العقلانية، فلا يوجب إلا ما هو حسن واقعاً عقلاً، ولا يحرم إلا ما هو قبيح واقعاً عقلاً.

ومن الواضح أن الفعل بلحاظ قيام المصلحة المحسنة له موجه بوجه واحد حسن، لا أن كل جزء له مصلحة خاصة به. فليس لكل جزء وجه حسن، وإلا لكان هناك واجبات نفسية، حيث إنها في الواقع واجبات عقلية.

ومن البين أيضاً أن الفعل المعنون بعنوان حسن لا يصدر موصوفاً بالحسن، وممدوحاً على فاعله، إلا إذا صدر بعنوانه بالاختيار. فاذا علم عنوانه وجب قصده، وإلا وجب قصد وجهه النفسي الشرعي، حتى يكون قصداً إجمالياً لوجهه الحسن العقلي الواقعي، حتى يصدر منه حسناً وممدوحاً عليه.

وأما دعوى أن جزء العبادة عبادة، وكل عبادة يعتبر فيها قصد الوجه، إذ لا فرق بين عبادة وعبادة، فهو قياس مغالطي.

لأنه: إن أريد من العبادة ما يكون حسناً بذاته، وهو المراد من العبادة الذاتية، فالصغرى غير صادقة؛ إذ لا يجب أن يكون جزء ما هو معنون بعنوان حسن حسناً بنفسه، بل هو مقوم للمعنون بعنوان حسن، فانه مقتضى الجزئية. وإن أريد من العبادة ما لا يحصل الغرض منه إلا إذا أتى به بداع قربي،

فالكبرى غير صادقة، إذ ليس الوجه في اعتبار قصد الوجه عقلاً إلا ما سمعت، من أنه لقصد العنوان الحسن الواقعي إجمالاً، فلا يجب قصد الوجه في كل عبادة بهذا المعنى، بل في كل عبادة بالمعنى الأول.

٩٤ : قوله (قده): وإتيان الواجب مقترناً بوجهه غاية ووصفاً<sup>(١)</sup>... الخ.

أما بنحو الداعي، فيدعوه الأمر الوجوبي بما هو وجوبي إلى الواجب الواقعي، فيأتي بالأكثر أو بالمتباينين معاً تحصيلاً للواجب الواقعي.

وأما بنحو التوصيف، فليس المراد إتيان الموصوف بأنه واجب كما هو ظاهر العبارة، لما حقق في محله من أن عنوان الواجب ليس - كعنوان التأديب أو التعظيم - من عناوين المأتي به في الخارج، لوضوح أن العنوان لا ينتزع إلا بلحاظ قيام مبدئه بذات المعنون. والوجوب الحقيقي لا قيام له بالفعل الخارجي، للبراهين المسطورة في مبحث<sup>(٢)</sup> اجتماع الأمر والنهي.

بل المبدأ يقوم بطبيعي الصلاة الملحوظة فانية في مطابقتها، فطبيعي الصلاة بعد تعلق الوجوب به هو الموصوف بأنه واجب.

وأما المأتي به في الخارج فهو مطابق ذات الواجب، لا معروض الوجوب ومعنون عنوان الواجب.

فالمراد بقصد الوجه توصيفاً أن يتصور طبيعي الصلاة الموصوف بأنه واجب، فيقصده ويريده بما هو كذلك

فغرضه (قدس سره) اقتران المأتي به بوجه الوجوب قصداً لا خارجاً. ضرورة أن متعلق القصد والارادة هي الطبيعة المقومة للارادة في أفق النفس، لا

(١) كفاية الأصول/ ٣٦٥.

(٢) نهاية الدراية ٢: التعليقة ١٦٧، ١٦٨.

الصلاة الخارجية؛ لاستحالة تقوم القصد والارادة بالخارج عن أفق النفس.

٩٥ - قوله (قده): لاسيما اذا دار الزائد بين كونه جزءاً لماهيته وجزءاً

لفرده<sup>(١)</sup> ... الخ.

مقتضى دعوى انطباق الواجب على المأتي به بتمامه وكماله، لصدق

الطبيعي على الفرد بمشخصاته، إمكان قصد الوجه تفصيلاً.

وتحقيق المقام: أن صدق الطبيعي على الفرد بمشخصاته ليس بمعنى

صدق الانسان على زيد بعوارضه من كنهه وكيفه ووضع وأشباه ذلك، بدهة أن

فردية شيء لمقولة ليس منطاً لفردية شيء آخر لمقولة أخرى، فان المقولات

متباينات بالذات، ووجود كل مقولة كون تلك المقولة لا غيرها، لاستحالة أن

تكون هوية واحدة هوية مقولتين بالذات، وإلا لزم الخلف.

مضافاً إلى أن الانسان ينتزع من زيد وعمرو وبكر، مع تخالفها في

العوارض ، ولا ينتزع معنى واحد عن مطابقات متخالفة بها هي متخالفة، وإلا

لزم وحدة الكثير، فلماحالة ينتزع منها بجهة توافقها، وهي كونها ذات نفس وبدن.

بل المراد من صدق الطبيعي على فرده أن هوية زيد مثلاً، بها هو فرد

لطبيعة الانسان، ليست الا وجود حصه من هذه الطبيعة، كما أن هوية عمرو

وجود حصه أخرى من هذه الطبيعة.

فوجود زيد وجود بالذات لحصه متقررة في مرتبة ذاته، ووجود بالعرض

للتبيعة النوعية التي يشترك فيها جميع الحصص.

وليست الماهية الشخصية إلا هذه الحصه المتخصصة بنفس وجودها،

الذي هو الشخص الحقيقي، وما يحتف به من العوارض لوازم التشخص.

نعم إذا لم نقل بأن المركب من الجوهر والعرض مركب اعتباري لا وحدة

له حقيقة، بل قلنا باتحاد الأعراض مع موضوعاتها في الوجود، نظير اتحاد المادة والصورة في الوجود الساري من الصورة الى المادة، فيكون الموضوع مجرى فيض الوجود، فيسري الوجود منه إلى عرضه.

فتارة: يلاحظ كل منهما بما له من الدرجة الخاصة من الوجود، فأحدهما جوهر والآخر عرض ولكل حكمه.

وأخرى: يلاحظ كلاهما متحدين في الوجود الساري، فيحكم على أحدهما بأنه الآخر في الوجود الساري.

فحينئذ يصح دعوى صدق الطبيعي على فرده بمشخصاته المشهورة التي هي في الحقيقة لوازم التشخص.

هذا كله في صدق الطبيعي على فرده بمشخصاته الحقيقية.

وأما صدقه على فرده بمشخصاته الاعتبارية، كما في صدق طبيعي الصلاة على المشتمل على الأجزاء المستحبة، فتوضيح القول فيه أن الصلاة من المركبات الاعتبارية لاشتغالها على طبائع متعددة هي مقولات متباينة كمقولة الكيف المسموع ومقولة الوضع وشبههما.

ومن الواضح أن كل جزء منها كما أنه حقيقة من الحقائق، كذلك له وجود خاص محفوف بعوارض مخصوصة، وليس جزء منها مقوماً لحقيقة جزء آخر منها، ولا مشخصاً ومعيناً لجزء آخر منه<sup>(١)</sup> ولا من لوازم مشخصه.

بل إذا وجدت الأجزاء المزبورة في الخارج فقد وجدت حصص خارجية مطابقة لطبائع مأخوذة وملحوظة على نهج الوحدة، أريدت بارادة واحدة ووجبت بوجوب واحد.

ومنه تعرف حال الجزء المستحبي كالفنوت، فانه حصة من الطبيعة

(١) كذا في الأصل، لكن الصحيح: منها.



التوعية للكيف المسموع، له وجود خاص ولوازم مخصوصة كسائر الأجزاء. غاية الأمر أنه جزء الطبيعة المتولفة من ذوات أجزاء واجبة وذوات أجزاء مندوبة.

ونسبة الأجزاء كلها الى هذه الطبيعة المتولفة نسبة جزء الطبيعة إليها، لا نسبة جزء الفرد بمعنى المشخص إلى الطبيعة. ولا يخفى عليك أن كون طبيعة الصلاة الواجبة بالاضافة إلى الأجزاء المستحبة لا بشرط لا يوجب إعتبار المشخصية لتلك الأجزاء إذ الواجب بالاضافة إلى كل خارج غير مناف له لا بشرط، ومع ذلك ليس كل خارج عن الطبيعة من مشخصاتها.

مع أن التعيين المصحح لكون الشيء بشرط شيء لا يمنع عن صدق اللابشرط، لا أنه مطابق اللابشرط.

فالصحيح في اعتبار المشخصية للأجزاء المندوبة هو أن المأتي به في ضمن الصلاة الواجبة مما يندب اليه:

تارة: يكون مستحباً في نفسه مطلقاً، سواء كان في الصلاة أو غيرها.

وأخرى: يكون مستحباً في الصلاة، بحيث تكون الصلاة ظرفاً له فقط.

وثالثة: يكون مستحباً فيها بحيث يعد من مكملاتها وفضائلها.

واعتبار المشخصية في الثالث دون الأولين، بلحاظ أن مشخص الشيء

كما لا يعد أمراً في قبال الشيء، بل نحو وجوده، فكذا فضيلة الشيء وكماله

ليست أمراً في قباله، بل من شؤونه وأطواره، فالأجزاء المستحبة تعد كالمشخص

بهذا الاعتبار.

ومن الواضح أن صدق الطبيعي على فرد، بمشخصه حقيقة لملاك هو

مفقود فيما سمي بالمشخص، بنحو من العناية، نظراً إلى اشتراكهما في بعض

اللوازم.

بل لو قلنا بصدقه على لوازم مشخصة للاتحاد في الوجود الساري، لما كان مجال للصدق هنا.

إذ كما أن الأجزاء المستحبة ليست من مشخصات طبيعة الواجب، كذلك ليست بالاضافة إليها بمنزلة الأعراض بالنسبة إلى موضوعاتها، كما هو واضح جداً، فتدبره فانه حقيق به.

٩٦ - قوله (قده): مضافاً الى أن اعتبار قصد<sup>(١)</sup>... الخ.

هذا إذا كان لزوم اتيانه عقلاً، من حيث احتمال دخله في الغرض المولوي المنبعث عنه الأمر، لما مرّ في<sup>(٢)</sup> محله من اقتضاء مقدمات الحكمة للقطع بعدم دخله فيه.

وأما بناء على إرادة الملاك العقلي المنبعث عنه الأمر فلا قطع بخلافه، بل لا يعقل صدور الفعل حسناً، إلا إذا قصد عنوانه تفصيلاً أو إجمالاً، ومبنى الاشكال هذا الوجه، دون الوجه الأول.

وعليه، فلا مناص إلا بإبطال المبنى، وهو أنه لا يجب انبعاث الأمر عن ملاك عقلي من باب التحسين والتقييح العقليين.

وما يقال: من أن الشارع لا يأمر إلا بالحسن ولا ينهى إلا عن القبيح، فلا يراد منه الحسن والقبيح بهذا المعنى، الذي ملاكه المصالح العامة الموجبة لبقاء النوع، والمفاسد العامة الموجبة لاختلال النظام.

بل المراد: أن الشارع لا يأمر إلا بما فيه مصلحة، ولا ينهى إلا عما فيه مفسدة ولو لم تكونا عمومية، بحيث لو التفت العقل إلى تلك المصلحة أو تلك المفسدة لحكم بصلاحيتهما للعلية للبعث والزجر، وهذا مفاد الحكم العقلي

(١) كفاية الأصول/ ٣٦٦.

(٢) نهاية الدراية ١: التعليقة ١٧٤.

النظري، كما أن الأول مفاد الحكم العقلي العملي، فتدبر جيداً.

٩٧ - قوله (قده): مع أن الكلام في هذه المسألة لا يختص<sup>(١)</sup> ... الخ.

قد عرفت سابقاً: أن اعتبار قصد الوجه، تارة: لوجه عقلي وجهنا به كلام

المتكلم، وأخرى: لمجرد احتمال دخله في الغرض، وحكم العقل باتيانه.

فان كان الوجه في اعتبار قصد الوجه هو الأول، فملاكه كون الواجب

معنواً بعنوان حسن، لا يصدر حسناً إلا إذا قصد عنوانه تفصيلاً أو إجمالاً، من

طريق الأمر بقصد وجهه الشرعي المحاذي لوجهه العقلي، سواء كان الغرض

الباعث على الأمر به يترتب على نفس الفعل الحسن بما هو حسن، أو كان

الغرض بحيث لا يترتب عليه إلا إذا صدر بداعي الأمر به، فيكون الواجب

المنطبق عليه عنوان حسن عقلي: تارة - تعبدياً، وأخرى - توصلياً، من دون

ملازمة بين اعتبار قصد الوجه والتعبدية.

هذا في الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي بملاك التحسين

والتقبيح العقليين.

وأما إذا لم يكن كذلك، بل كان لمجرد مصلحة في المتعلق، فلا موجب

لقصد الوجه أصلاً، كما لا ملازمة بين الانبعاث عن المصلحة وكون المورد محكوماً

بالحسن عقلاً؛ لما مرّ غير<sup>(٢)</sup> مرة: أن المصالح والأغراض المولوية لا يجب أن

تكون هي المصالح العامة التي ينحفظ بها النظام ويبقى بها النوع.

فتلخص: أن الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي يجب فيه عقلاً

قصد الوجه، تعبدياً كان أو توصلياً، والحكم الشرعي الغير المستند إلى الحكم

(١) كفاية الأصول ٣٦٦.

(٢) منها ما ذكره في مبحث الانسداد. نهاية الدراية ٣: التعليقة ١٤٥، ومنها ما تقدم في مبحث البراءة ا

التعليقة ٣٠.

العقلي - وان كان منبثقاً عن المصلحة - لا يجب فيه قصد الوجه، تعدياً كان أو توصيلاً؛ فلا ملازمة بين التعبدية وقصد الوجه على أي حال.

وإن كان الوجه في اعتبار قصد الوجه هو الوجه الثاني، فلا بأس بدعوى اختصاص احتمال اعتباره بالتعدي، إذ الغرض من التوصلي: إن كان مترتباً عليه ولو صدر لا عن قصد، فكيف يحتمل اعتبار أتياه بوجه وجوبه؟ فانه إنما يحتمل إذا كان للاختيارية وقصد الأمر في نفسه دخلاً في ترتب الغرض منه عليه.

٩٨ - قوله (قده): مع أنه لو قيل باعتبار قصد الوجه في

الامتثال<sup>(١)</sup>... الخ.

محصله: أن دخل قصد الوجه في الغرض وعدم التمكن منه بفعل الأكثر، لو كان مانعاً عن إيجاب الاحتياط بفعل الأكثر، لكان مانعاً عن وجوب الأقل أيضاً، لدخل قصد الوجه التفصيلي في غرضه، مع أنه لم يعلم وجوبه النفسي تفصيلاً، كما لم يعلم وجوب الأكثر نفسياً تفصيلاً، ولازمه تجوز المخالفة القطعية، ولا يقول به أحد.

والجواب: أن غرض الشيخ الأعظم (قدس سره) ليس المنع من وجوب الأكثر؛ لعدم التمكن من قصد الوجه، ليعارض بالأقل، ليلزم منه المحذور المذكور، بل غرضه عدم إيجابه بعدم وجوب تحصيل الغرض من اللطف والمصلحة، ودعوى حصر الإطاعة اللازمة عقلاً في الاتيان بعنوان التخلص عن عقاب المخالفة.

وعليه، فبناءً على الانحلال يكون الأقل مقطوع العقاب، فيجب عقلاً

التخلص عن عقابه دون الأكثر.

فالأقل والأكثر وإن تساويا في عدم الوجوب بعدم وجوب تحصيل

الغرض، لكنها يفترقان في لزوم التخلص عن عقاب المخالفة، وهو مختص بالأقل دون الأكثر، ولعل قوله (قدس سره) فافهم، إشارة إلى ما ذكرنا، فتدبر.

٩٩ - قوله (قده): وأما النقل، فالظاهر أن عموم مثل حديث الرفع

قاص<sup>(١)</sup>... الخ.

تحقيق المقام: أنه ربما يقال: بناء على الانحلال العقلي إن وجوب الأقل نفسياً أو غيرياً معلوم على التفصيل، ووجوب الأكثر نفسياً مشكوك، فيرفع بحديث الرفع مثلاً.

بل بناء على عدم الانحلال تتساقط القاعدة في طرف الأقل والأكثر من حيث وجوبها النفسي، فيبقى وجوب الزائد غيرياً بلا معارض، فيرفع بحديث الرفع.

والجواب: ما عرفت من أنه لا وجوب غيري للجزء، فلا علم تفصيلي بوجوب الأقل، كما لا يجري للقاعدة في وجوب الزائد غيرياً.

بل الحق ما عرفت من أن تعلق الوجوب النفسي الشخصي المنبسط على المركب بالأقل معلوم، وبالجزء الزائد مشكوك، فيرفع الوجوب النفسي من حيث تعلقه بالجزء المشكوك، ونتيجته عدم فعلية الأمر النفسي بالجزء الزائد، وإن كان متعلقاً به واقعاً، ويستتبع رفع المؤاخذة على ترك الواجب بترك الجزء المشكوك. وعليه، فبناء على الانحلال يكون رفعه شرعاً مؤكداً لنفي فعليته عقلاً.

بل بناء على ما ذكرنا<sup>(٢)</sup> في البحث عن مفاد حديث الرفع من أن مفاده هو الجعل، دون الإخبار، فمعنى رفع الحكم جعل عدمه فعلياً، فيكون وارداً على حكم العقل، فإن العقل يحكم بعدم فعلية الحكم الواقعي، من باب عدم وصوله ومفاد الحديث جعل عدمه فعلياً وأصلاً. فراجع.

(١) كفاية الأصول / ٣٦٦.

(٢) في التعليقة ٨.

وأما بناءً على عدم الانحلال عقلاً، فسيجيء - إن شاء الله تعالى - الكلام فيه.

وأما ما عن المصنف العلامة (قدس سره): من إجراء حديث الرفع في الجزئية المشكوكة، بناء على أن جريانه في الوجوب النفسي يوجب محذور المعارضة والمناقضة، فتحقيق الحال فيه: أن الأمر إذا تعلق بمركب من عدة أمور، يوجب اتصاف المجموع بالكلية، واتصاف كل واحد من تلك الأمور بالجزئية والبعضية، فإن تمام المركب كل المطلوب، وكل واحد بعض المطلوب، وهذه الجزئية مجعولة بسبب جعل الطلب المتعلق بالمركب، دون الجزئية، بلحاظ الوفاء بالغرض أو بلحاظ الجمع في اللحاظ، فانها واقعية لا جعلية.

وحيث إن الجزئية بلحاظ مقام الطلب مجعولة بتبع جعل الطلب المتعلق بالمجموع، فلها وضع شرعاً بالتبع، فكذلك لها رفع شرعاً. وحيث إنه بين منشأ الانتزاع والمنتزع الاثنينية بواسطة السببية والمسببية، فلعل منها حكم.

فربما لا يكون المنشأ مورداً للشك، فلا يعمه دليل الرفع، فلا يرتفع بسببه الأمر الانتزاعي المجعول تبعاً.

وربما يكون نفس الأمر الانتزاعي بنفسه مورداً للشك بلا معارضة، فيعمه بنفسه دليل الرفع، كما فيما نحن فيه، فإن جزئية الزائد ليست معارضة بجزئية غيره، بخلاف الأمر النفسي بالأكثر، فانه معارض في طرف الأقل. ولا منافاة بين عدم رفع الأمر النفسي بالأكثر بحديث الرفع ابتداء، وارتفاعه بالملازمة بينه وبين ارتفاع الجزئية. فتدبر.

والتحقيق: أن جزئية الشيء في مقام الطلب ليست<sup>(١)</sup> - بالاضافة إلى

(١) في الأصل: ليس، والصحيح ما أئنتاه.

الطلب المجعول - من قبيل عوارض الوجود بالنسبة إلى معروضها، بل من قبيل عوارض الماهية، بمعنى أنها مجعولان بجعل واحد بلا تخلل جعل بينهما، لا أنها كعوارض الوجود، بحيث يكونان مجعولين بجعلين، لما مرّ مراراً<sup>(١)</sup>: أن متعلق الطلب ثابت بثبوتها، وأن الحكم بالنسبة إلى موضوعه من قبيل عوارض الماهية الغير الموقوفة من حيث الوجود عليها، بل ووجودها بوجود العارض.

فالمراد له ثبوت في مرتبة الإرادة بنحو ثبوت الإرادة، فان قوامها<sup>(٢)</sup> في التحقق به، إذ الشوق المطلق لا يوجد.

وكذلك متعلق البعث الاعتباري ثابت في أفق الاعتبار بنحو ثبوت البعث، واتحاد الفعلين بأي نحو فرض من الفعلية محال، فلا محالة لهما وجود واحد، والمجعول بالذات إذا كان واحداً فله جعل واحد، حيث لا تفاوت بين الجعل والمجعول بالذات، بل بالاعتبار.

وإذا عرفت أن المتعلق بثبوتها يعين ثبوت الطلب، فما هو من شؤون المتعلق - من حيث إنه كله أو بعضه - أولى بأن لا يكون له جعل بالاستقلال.

فمفهوم الطلب وان كان مغايراً لمفهوم متعلقه ومفهوم الكلية والجزئية، لكنها مجعولة بجعل واحد وموجودة بوجود واحد، وليس بينها السببية والمسببية المقتضية للثبوتية.

وعلم مما ذكرنا: أن معنى التبعية كون الجزئية مجعولة بالعرض، لا كمجعولية وجوب المقدمة بتبع وجوب ذبها. فالأصالة والتبعية معنى، والذاتية والعرضية معنى آخر، والأول أعم من الثاني.

(١) منها في مبحث التعدي والتوصلي نهاية الدراية ١: التعليق ١٦٧.

ومنها مبحث اجتماع الأمر والنهي. نهاية الدراية ٢: التعليق ٦٢ و٦٣.

ومنها ما تقدم في التنبيه الثاني من تنبيهات البراءة التعليق ٤٧.

(٢) هكذا في الأصل والصحيح قوامه في التحقق بها.

وعليه، فكما لا يكون وضع الجزئية إلا بوضع الأمر بالمركب كذلك لا رفع لها إلا بعين رفعه، والمفروض عدم إمكان رفعه بحديث الرفع.

ومنه يتضح أن مجرد اختلاف الرتبة بين الأمر النفسي وجزئية الزائد من حيث اللزوم الموجب لتأخر رتبة اللازم عن ملزومه ولو كان لازم الماهية لا يجدي في رفع الجزئية بملاحظة تساقط القاعدة في المرتبة المتقدمة، وذلك لأنه إنما يجدي مع تعدد الوجود كالوجوب الغيري التابع للوجوب النفسي، لا مع وحدة الوجود.

هذا كله مضافاً إلى أن الكلية والجزئية متضايقان متكافئان، فالجزئية وإن لم تكن معارضة لجزئية سائر الأجزاء، لكنها معارضة بكلية الأقل بتبع كلية الأكثر.

فكما أن كلية الأكثر في نفسها مشكوكة، لكنها معلومة بالاجمال، كذلك جزئية الزائد مشكوكة في نفسها ومعلومة بالاجمال بتبع معلومية كلية الأكثر بالاجمال، والمفروض عدم شمول الحديث للمعلوم بالاجمال.

والجزئية والكلية لازمان للوجوب النفسي في عرض واحد، لوحدة المنشأ، والمصحح للانتزاع، وليست الجزئية مسببة عن كلية الأكثر، ليتوهم تساقط القاعدة في طرف كلية الأكثر وكلية الأقل، فيبقى القاعدة في نفي جزئية الزائد بلا معارض.

والمفروض أيضاً أن المجهول بالتبع قابل للوضع والرفع، والكلية كالجزئية في المجهولية بالتبع. وسيجيء - إن شاء الله تعالى - بعض الكلام فيه.

هذا مضافاً إلى ما سياتي<sup>(١)</sup> إن شاء الله تعالى في مبحث الأحكام الوضعية أن الجزئية ليست من الأحكام المجهولة ولو تبعاً، بل هي من اللوازم التكوينية

(١) نهاية الدراية ٥: التعليق ٤٤.



للمجموع التشرعي، لا من لوازمه التشريعية، لأن كل مجعول تشريعي مجعول تكويني، ولا عكس، فانه من حيث إنه من الموجودات الخارجية بما يناسبه من الوجود في نظام الوجود مجعول تكويني، ومن حيث صدوره من الشارع بما هو شارع شريعة وجاعل طريقة، لا بما هو جاعل هويات الممكنات، مجعول تشريعي، وملاك تشريعيته كونه ذا مصلحة موجبة لجعله شرعاً. ومن الواضح: أن وجوب المركب من حيث انبعاثه عن مصلحة فيه تشريعي.

وأما اتصاف الشارع الموجب بكونه حاكماً، واتصاف المكلف بكونه محكوماً عليه، أو اتصاف الحكم بكونه محمولاً، واتصاف متعلقه بالموضوعية، فكلها من اللوازم التكوينية للمجموع التشريعي، من حيث كونه تكوينياً. فكذلك الجزئية والكلية بلحاظ تعلق شيء واحد بالمركب، لا أن هذا المجعول التبعية ينبعث عن مصلحة تبعية لمصلحة المركب، كالوجوب المقدمي المعلول لمصلحة مقدمة تابعة لمصلحة ذبها. وسيجيء - إن شاء الله تعالى - تمام الكلام فيه في محله<sup>(١)</sup>.

ثم إن هذا كله بناء على الانحلال من وجوه الاشكال. وأما بناء على عدم الانحلال، ففيه وجوه أخرى من الاشكال: أحدها: ما عن شيخنا العلامة رفع الله مقامه في هامش<sup>(٢)</sup> الكتاب، وهو منافاة رفع الجزئية مع العلم الاجمالي بالحكم الفعلي المحكوم عقلاً بالاحتياط، ولذا خص جريان حديث الرفع بها إذا علم إجمالاً بمجرد الخطاب بالايجاب، دون ما إذا علم بالحكم الفعلي.

(١) نهاية الدراية ٥: التعليقة ٤٤.

(٢) كفاية الاصول / ٣٦٦.

لكنه بنفسه قابل للدفع، فان محذور المناقضة أو الاذن في المخالفة إنما يكون مع جريان الأصل أو القاعدة في تمام الأطراف.  
وأما إذا اختص أحد الاطراف بأمانة أو أصل أو قاعدة، وكانت سابقة على العلم الاجمالي أو مقارنة له، فلا علم إجمالي بحكم فعلي على أي تقدير حتى يكون له أثر.

والمفروض اختصاص الحديث بأحد الطرفين، وسبقه على العلم الاجمالي. بيانه: أن المراد من الحكم الفعلي الذي تعلق به العلم: إن كان الفعلي من قبل المولى، كما هو مدلول الأدلة، والعلم به يبلغه إلى درجة الفعلية البعثية والزجرية، وهو الفعلي بقول مطلق، فمع قيام الحجة على طرف من العلم بخصوصه لا يصلح العلم لجعله بالغاً إلى درجة الفعلية المطلقة، لما مرَّ<sup>(١)</sup> سابقاً من امتناع اجتماع الفعلين في طرف.

وإن كان الفعلي المتعلق به العلم هو الفعلي بقول مطلق، فمع أنه غير<sup>(٢)</sup> معقول - كما مرَّ مراراً - يرد عليه: أنه مع قيام الحجة لا يعقل انعقاد العلم الاجمالي بحكم بعثي فعلي على أي تقدير، فاما لا علم وإما لا تأثير له في الفعلية، فلا مناقضة ولا منافاة.

ثانيها: أنه إذا انحل العلم الاجمالي بالقاعدة فلا أثر له في الطرف الآخر، فما المزمع بفعل الأقل؟ ولازمه تجويز المخالفة القطعية.

(١) في التعليقة ٣٥ و٣٧.

(٢) لأن الفعلية بقول مطلق متقدمة بالعلم فما دام لم يعلم التكليف لم يكن الفعلية على الاطلاق وقد صرح قده في غير مورد بأن الحكم عبارة عن جعل ما يمكن أن يكون داعياً فاذا وصل كان فعلياً بقول مطلق فراجع مبحث حجبة القطع. نهاية الدراية ٣: التعليقة ٤١ و٤٣.

وراجع مبحث حجبة الظن. نهاية الدراية ٣: التعليقة ٥٥ و٦٥.

وراجع مبحث البراءة التعليقة ٢٥ و٧١ الى غير ذلك من الموارد.

والجواب: أنا لا نقول بلزوم سائر الأجزاء من ناحية العلم الاجمالي حتى يرد المحذور، بل بلزومها بالأدلة الدالة على جزئية تلك الأجزاء، وأدلة الأجزاء لا تثبت إلا جزئيتها للواجب النفسي، لا أنها تثبت تعلق الأمر النفسي بالأقل، ليكون العلم الاجمالي منحللاً بسببها، ويلزم الخلف من انحلاله، مع قطع النظر عن حديث الرفع، ويكفي ثبوت جزئيتها للواجب النفسي في الالتزام عقلاً باتيانها، وثبوت المؤاخذة على ترك الواجب النفسي بتركها.

ثالثها: أن رفع الجزئية لا يوجب انحلال العلم الاجمالي إلا بناء على الأصل المثبت، لأن الجزئية ليست من أطراف العلم، بل ملزومها من أطرافه، وإجراء القاعدة في نفس ما هو من أطراف العلم غير ممكن للتساقط بالمعارضة، فلا يرتفع الأمر النفسي عن الأكثر إلا بالملازمة العقلية.

والجواب عنه أولاً: أن المورد ليس من موارد الأصل المثبت إذ لا يريد التعبد بعدم الملزوم بالتعبد بلازمه، بل هما متلازمان في جميع مراتب وجودهما. فالجزئية الواقعية ملازمة عقلاً لتعلق الأمر النفسي واقعاً بها يعم هذا الجزء، والجزئية الفعلية ملازمة للأمر النفسي الفعلي بها يعم الجزء، وكذا رفع الجزئية واقعاً وفعلاً.

فيكون حال ما نحن فيه حال اللازم الأعم للواقعي والظاهري، بحيث يكون التعبد محققاً لموضوعه، لا موجباً للتعبد به كوجوب المقدمة، فانه لازم عقلي لكل واجب واقعي أو ظاهري، وكما أن التعبد بجزئية شيء ظاهراً مستلزم عقلاً لتعلق الأمر فعلاً بها يعمه، كذلك التعبد بعدمها مستلزم لعدم تعلق الأمر الفعلي بها يعمه عقلاً.

وبالجملة: عدم الانفكاك عقلاً ليس مخصوصاً بواقعها، حتى يكون الاستلزام في مقام التعبد مبنياً على الأصل المثبت، بل سار في جميع مراتب الواقع والفعلية.

وثانياً: أن رفع الجزئية، وإن لم يستلزم رفع الأمر النفسي عن الأكثر، إلا أنه يرفع المؤاخذه على الواجب النفسي، من قبل تركه بترك الجزء المشكوك، ولا أثر للعلم الاجمالي بالأمر النفسي، الذي لا أثر له على تقدير تعلقه بالأكثر، وإن لم ينحل برفع أحد طرفيه.

وأما عدم ثبوت وجوب الأقل نفسياً برفع جزئية المشكوك فلا يضرنا بعد العلم باستحقاق العقاب على ترك الواجب النفسي، بسبب ترك كل واحد من الأجزاء ما عدا المشكوك.

مع أنك قد عرفت سابقاً<sup>(١)</sup> البرهان على قيام غرض نفسي بالأقل الكاشف - بنحو كشف العلة عن معلولها - عن إيجاب نفسي متعلق بالأقل في هذه الحال فراجع.

ومما ذكرنا يندفع إشكال الأصل المثبت بتقريب آخر، وهو أن الماهية المتعلقة بها الأمر النفسي إما ملحوظة بنحو اللابشرط القسمي أو بنحو البشرط شيء، ونفي الثاني لا يثبت كونها متعينة بالتعين اللابشرطي.

وأما دفعه<sup>(٢)</sup> بأن الاطلاق مقابل للتقييد بتقابل عدم والملكة، لا بتقابل التضاد، فاطلاق الماهية عين عدم تقيدها الثابت بحدوث الرفع.

فمخدوش: بأن الاطلاق بمعنى اللابشرطية معنى، وعدم تقييد الماهية بخصوصية معنى آخر، فإن اللابشرطية ملاحظة الماهية بحيث لا تكون مقترنة بخصوصية، ولا مقترنة بعدمها، فعدم الاقتران بالخصوصية لازم أعم للماهية اللابشرط والماهية بشرط لا، لا أنه عين لحاظ الماهية لا بشرط.

نعم بعد الفراغ عن عدم اقتران الماهية بعدم الخصوصية ينحصر الأمر

(١) في التعليقة ٨٨.

(٢) كما عن المحقق الثاني قده. فوائد الأصول ٤/١٦٣.

فهرأ في الماهية اللابشرط، وهذا غير العينية.

كما أنه تبين مما ذكرنا: أنه لا منافاة بين أن يكون تقابل التقييد وعدمه تقابل العدم والملكة، وأن يكون تقابل الا بشرطية والبشرط لانية والبشرط سينية تقابل التضاد.

هذا إلا أن التمسك بحديث الرفع - حيث إنه مبني على نفي الجزئية لا نفي الوجوب النفسي للأكثر - لمكان التعارض، مع ما عرفت في كون الجزئية مجعولاً تشريعياً، فلا مناص من الاشكال بناء على عدم الانحلال عقلاً. وغاية ما يمكن أن يقال: إنه لا أثر لتعلق الأمر النفسي بالأقل بحدّه، حتى يعارض به الأمر النفسي بالأكثر، الذي له الأثر من حيث المواخذة على تركه بترك الجزء المشكوك.

وتعلق أصل الأمر النفسي بذات الأقل غير معارض بتعلقه بالأكثر، لأن أصل تعلقه بذات الأقل معلوم، وإن لم يوجب هذا التعلق انحلال العلم على الفرض.

فما هو النافع في استحقاق العقاب على ترك الأقل غير معارض بشيء، لعدم المنافاة بين الاستحقاق بترك ذات الأقل والاستحقاق بترك الجزء الزائد، وما هو الطرف للعلم الاجمالي الموهم للمعارضة لا أثر له، حتى لا يمكن رفع ما له الأثر، فلا بأس حينئذ بشمول حديث الرفع للأمر النفسي بالأكثر من حيث كونه مشكوكاً في نفسه.

ومنه يظهر الجواب عما أشكلناه سابقاً على رفع جزئية الزائد بمعارضته بالتبع، برفع كلية الأقل، فان كليته وكونه تمام المتعلق لا أثر له على ما مر.

١٠٠ - قوله (قده): نسبة الاستثناء<sup>(١)</sup> ... الخ.

إن كانت أدلة الأجزاء مثبتة لجزئيتها واقعاً، فحديث الرفع وشبهه ليس

في مرتبة الواقع، حتى يكون بمنزلة الاستثناء.

وإن كانت مثبتة لجزئيتها فعلاً، فحديث الرفع، وإن كان بلحاظ أصل الفعلية صالحاً، لأن يكون بمنزلة الاستثناء، إلا أنه مخدوش من وجهين: أحدهما: عدم تكفل الأدلة واقعاً للفعلية البعثية والزجرية، بل للإنشاء بداعي جعل الداعي وهو الفعلي من قبل المولى، وصيرورته مصداقاً لجعل الداعي بالفعل متقوم بوصوله عقلاً، فهو غير فعلي بقول مطلق، مع قطع النظر عن حديث الرفع.

وأما رفع الفعلية من قبل المولى فهو غير معقول، لأن معناه رفع الواقع، حيث لا واقع عندنا إلا الإنشاء بداعي جعل الداعي؛ لأن الإنشاء المحض محال، والإنشاء بداعٍ آخر لا يتقرب منه فعلية الحكم البعثي والزجري. وثانيهما: أن الفعلية المطلقة لو كانت واقعية، فبالشك فيها لا يعقل أن يكون محكوماً بعدم الفعلية، لأن احتمال المتناقضين كالقطع بهما في الاستحالة.



## [التنبيه الأول]

١٠١ - قوله (قده): فان الانحلال المتوهم في الأقل والأكثر<sup>(١)</sup>... الخ.

تقريب الانحلال من وجوه:

أحدها: أن المقيد بما هو مقيد كما يتوقف وجوده على وجود القيد، كذلك على وجود ذات المقيد، فذات المقيد واجبة بقول مطلق، إما بوجود نفسي أو بوجود مقدمي.

والجواب: بالفرق بين مقدمة ذات المقيد ومقدمة القيد، فان الثاني مقدمة خارجية مباينة لذيها في الوجود، فيمكن وجوبها المقدمي بخلاف ذات المقيد، فانها من علل قوام المقيد بما هو مقيد، كالأجزاء بالاضافة إلى المركب، فهي غير مباينة لذيها في الوجود، فلا يعقل وجوبها المقدمي مع فرض وجوب المقيد المتقوم بها.

فسبقها عليه بالتجوهر في مقام الماهية، وسبقها عليه بالطبع في الوجود لا يجدي إلا في أصل المقدمة، لا فيما هو ملاك الوجوب المقدمي.

ثانيها: أن ذات المقيد وان لم يكن لها وجوب غيري مقدمي، إلا أنها متعلق الوجوب النفسي، فللوجوب النفسي تعلق بها وبتقيدها، كالمركب من الأجزاء المستقلة بالوجود في الخارج.

بيانه: أن ذات المقيد لها وجود حقيقي استقلالي في الخارج، ولتقيدها وجود انتزاعي، ولا جهة وحدة لها إلا للناظر؛ بدهة أن الماهيات في حدود ذواتها

(١) كفاية الاصول/٣٦٧.

متباينات، ولا يعقل أن تكون ماهية من الماهيات جهة جامعة لماهيتين متباينتين.  
فالجامع الذي به يتحد الماهيات بعضها مع بعض، ليس إلا لحاظها أو وجودها الخارجي، وبه يستدل على أصالة الوجود واعتبارية الماهية.

وكما أن الجمع في اللحاظ في المركب الاعتباري المؤتلف من أجزاء مستقلة بالوجود، لا ينافي انبساط الأمر على الأجزاء، فلكل منها حظ من الوجوب المتعلق بها.

كذلك وحدة ذات المقيد والتقيد في اللحاظ - حيث لا جهة وحدة لها سواء - لا تأبي انبساط الوجوب عليهما، وكون كل واحد منهما متعلق الوجوب، ولو بتعلق واحد، كالأجزاء في المركب.

والجواب: أن نحوِّي وجود ذات المقيد ووجود التقيد، وإن كانا متغايرين، والجامع الموحد لهما هو اللحاظ، إلا أن التقيد: ربما يلاحظ على وجه المعنى الاسمي، فلا محالة يكون في عرض ذات المقيد، فيوجب انبساط الأمر على ذات المقيد والتقيد.

وربما يلاحظ على وجه المعنى الحرفي، وهو ملاحظة المقيد بها هو مقيد بحيث يكون التقيد ملحوظاً آلياً، فيتعلق الأمر بالحصة الخاصة.

فيمقتضى هذه الملاحظة يكون الملحوظ خاصاً، لا أن الملحوظ معنيان بمجموعان في اللحاظ، وحينئذ فلا معنى لانبساط الأمر على جزءين.

ثالثها: أن المطلق عين المقيد في الوجود، فالوجوب المضاف إلى المقيد مضاف إلى المطلق، فالمطلق إما له وجوب مضاف إليه بنفسه، أو وجوب مضاف إليه من حيث إنه عين المقيد.

والجواب: أن عينية المطلق للمقيد لا أصل لها، لا ماهية ولا وجوداً، إذ الحصة الموجودة ليست عين الوجود، بل متحدة به اتحاد اللامتحصل مع المتحصل، فالجامع بين الحمص أولى بأن لا يكون عين الوجود.



كما أن تباين الحصة مع الجامع ماهية ومفهوماً معلوم، لا يحمل أحدهما على الآخر بالحمل الذاتي الذي هو مناط العينية من حيث الذات.

بل حيث إن الحصة متحدة مع الوجود، والجامع ينطبق على كل حصة من حصصه بلحاظ الوجود، فالوجود المضاف إلى الحصة بالذات مضاف إلى الجامع بالعرض، فيكون الحصة واسطة في العروض.

وإذا عرفت نحو وجود الجامع، تعرف نحو وجوبه أيضاً، فان حكم أحد المتحددين بالذات ينسب إلى الآخر بالعرض، سواء كان المحمول هو الوجود أو الوجوب أو غيرهما.

وعليه، فلا علم بوجوب الجامع إلا بالمعنى الأعم من ما بالذات وما بالعرض، فيما إذا كان هناك ما بالذات وهو المقيد، فان الجامع إما هو واجب بالذات إذا كان المطلق واجباً، وإما واجب بالعرض إذا كان المقيد بها هو واجباً.

وأما في غير هذه الحصة، فليس إلا احتمال الوجوب للجامع بالذات، دون احتمال الوجوب بالعرض، حتى يكون الوجوب بالمعنى الأعم معلوماً.

وبالجمله لا وجه لدعوى أن وجوب الجامع معلوم لكنه لا يفيد في مقام إحراز الامتثال.

بل الصحيح: أن المعلوم من وجوب الجامع نحو وجوب لا ينطبق إلا على

المقيد.

هذا كله في دفع ما يتوهم في مقام الانحلال والبراءة العقلية من الشرطية.

والتحقيق: أن كل خصوصية ليست شرطاً في قبالة الجزء، بل كما مر<sup>(١)</sup>

مراراً أن ذات ما يفى بالعرض هو المقضى بسيطاً كان أو مركباً، غاية الأمر أنه إذا كان مركباً كان ما يتألف منه المركب كل واحد منه موصوفاً بأنه بعض ما يفى

(١) منها ما ذكره في مبحث الصحيح والاعم، نهاية الدراية ١: التعليقة ٧٦. ومنها في مبحث التعبدى

بالغرض، أو بعض المطلوب بلحاظ مقام جعل الطلب.  
ثم إن المقتضي أو أجزائه: ربما يكون أمراً خاصاً، فالخاص هو المقتضي لا انه خصوصية واردة على المقتضي<sup>(١)</sup> أو يكون الجزء أمراً خاصاً، فيكون الخاص بعض ما يفى بالغرض، لا أن الخصوصية واردة على الجزء المفروغ عن جزئيته.

فمثل هذه الخصوصية مقوم الجزء، ولا يستحق إطلاق الشرط المقابل للجزء عليها.

وربما تكون الخصوصية دخيلة في فعلية تأثير المقتضي البسيط أو المركب، ومثلها تسمى بالشرط، لأن الشرط حقيقة إما من مصححات فاعلية الفاعل أو من متمات قابلية القابل، فلا محالة له دخل إما في طرف المؤثر أو في طرف المتأثر، والتقيد الخطابي على طبق التقيد الواقعي، فالناطة ليست جزافية.

إذا عرفت اختلاف الخصوصية بحسب المقامات، فاعلم أن التقيد المقوم للجزء مقوم للمطلوب بالطلب النفسي المنبسط عليه، وحاله ما عرفت مفصلاً.

وأما التقيد الذي له دخل في فعلية التأثير، فغير مطلوب بعين الطلب النفسي، بدهاء أن الغرض لا يدعو إلا إلى ما يقوم به، وما يفى به، وأما ما له دخل في ترتب الغرض على ما يقوم به، فهو مراد بارادة منبعثة عن إرادة متعلقة بنفس المقتضي المنبعثة عن الغرض القائم به، فمثل هذه الخصوصية مطلوب بطلب مقدمي منبعث عن طلب نفسي.

فمرجع الشك في الشرطية الحقيقية إلى الشك في طلب غيري مستقل، منبعث عن طلب نفسي، والانحلال فيه ليس فيه مجال الاشكال.

(١) الصحيح: لا أن الخصوصية واردة على المقتضي، بقرينة قوله فيما بعد: لا أن الخصوصية واردة على الجزء.

فان قلت: هذا في القيد الذي له وجود إستقلالي يمكن تعلق الطلب الغيري به، وأما القيد الذي ليس له استقلال في الوجود، كقيد الايمان في الرقبة، فلا يعقل أن يكون مطلوباً بطلب غيري.

قلت: بعد فرض شرطيته واقعاً وعدم دخله في اقتضاء الغرض، بل في وجود الغرض من المقيد المقتضي له، فلا محالة لا يعقل أن يكون مطلوباً بعين الطلب النفسي، بل الواجب المفروغ عن وجوبه متقيد به.

وحينئذ فلا شك في أن عتق الرقبة واجب نفسي على أي تقدير، وإنما الشك في تقيد الواجب النفسي بقيد وعدمه، فليس متعلق الوجوب النفسي دائراً بين المقيد وغيره، فلا ريب حينئذ في الانحلال.

ومن جميع ما ذكرنا تبين أن الشك في جزئية شيء بذاته مورد الانحلال للعلم بانبساط الأمر على سائر الأجزاء والشك في انبساطه على الزائد. وكذلك الشك في شرطية شيء حقيقة مورد الانحلال، للعلم بوجوب ذات المشروط، والشك في انبعاث وجوب آخر من وجوبه بالاضافة إلى الشرط أو تقيد الواجب المعلوم به.

وأما إذا دار الأمر بين جزئية شيء بذاته أو بما له من الخصوصية فلا انحلال أصلاً، لعدم العلم تفصيلاً بجزئية ذات الشيء كما عرفت تفصيلاً، وكذا لو كانت الخصوصية مقومة للمركب أو للبيسط.

١٠٢ - قوله (قده): لدلالة مثل حديث الرفع على عدم شرطية<sup>(١)</sup> ... الخ.

قد عرفت حال رفع الأمر المجعول بالتبع من غير فرق بين الجزئية والشرطية.

إلا أنه بناء على صحة الرفع لا فرق بين التقيد الراجع إلى الشرطية الحقيقية والتقيد الراجع إلى كونه مقوماً للمقتضي أو كونه مقوماً للجزء، فإن التقيد في مرحلة الطلب مجعول بجعل الطلب على أي حال.

لكنه بينها فرق من حيث كون ذات المشروط بعد نفي الشرطية معلوم الوجود، بل قد عرفت أنه لا حاجة فيه إلى نفي الشرطية، لكفاية نفي الحكم التكليفي المقدمي عقلاً وشرعاً، بخلاف نفي تقيد الجزء المقوم لجزئيته. فإن الأمر لم يتعلق بذاته على أي حال حتى يفيد في الخروج عن عهده بعد نفي الخصوصية الجعولية.

١٠٣ - قوله (قده): وليس كذلك خصوصية الخاص<sup>(١)</sup> ... الخ.

لا يخفى عليك أن المركب من جزئين حقيقيين كالجنس والفصل، تارة يلاحظ جزاءه على ما هما عليه من الجزئية، وأخرى يلاحظ أحدهما متقيداً بالآخر، وبالاختبار الأول يتوهم انبساط الأمر على الجميع، فيكون حاله حال الشك في الجزئية، وبالاختبار الثاني يتوهم الاطلاق والتقيد، فيجري البراءة عن القيد، وكلا التوهمين فاسد.

أما الأول: فلان مورد الانبساط ما إذا كان كل من الجزئين مستقلاً في التحصل، لينبث من الأمر به استقلالاً أو انبساطاً إرادة مخرجة له من العدم إلى الوجود، والجنس والفصل متحدان، إذ نسبة واحد إلى الآخر نسبة القوة إلى الفعل، فلا يعقل انبساط الأمر عليهما، كما لا يعقل تعلقه استقلالاً بكل منهما. وأما الثاني: فمبنى الانحلال: إما أن الجامع متيقن الوجود، والمقيد مشكوك.

فهو أولاً: غير صحيح كما قدمناه<sup>(٢)</sup>.

(١) كفاية الأصول / ٣٦٧.

(٢) في التعليقة ١٠٦.

وثانياً: غير مجد هنا، لأن الجامع هناك من حيث إنه نوع تام متحصل  
 الماهية والهوية أمكن تعلق الوجوب به، وأما ما نحن فيه فإن الجنس لا تعين له  
 من حيث الماهية إلا بفصله، ولا تحصل له من حيث الهوية إلا به، فلا يعقل تعلق  
 الوجوب به.

وإما أن القيد واجب بوجوب آخر، غير وجوب ذات المقيّد، فلا محالة يؤل  
 الأمر إلى الشك في تكليف زائد.

وما نحن فيه لا يجري فيه هذا البيان، لا من حيث ذات المقيّد، ولا من  
 حيث نفس القيد. والوجه واضح مما سمعت آنفاً.

بل لا يجري فيه الانحلال الذي وجهناه في القيد الغير المستقل في  
 الوجود، كوصف الايمان في الرقبة، وذلك لأن ذات المقيّد القائم به<sup>(١)</sup> الغرض  
 النفسي هناك قابل<sup>(٢)</sup> للوجوب، فيشك في تقيد الواجب النفسي به، بخلاف ما  
 نحن فيه، فإن ذات المقيّد لا تعين له<sup>(٣)</sup> ولا تحصل له، حتى يقوم به غرض نفسي  
 ليجب بوجوب نفسي فتدريجياً.

وأما ما في المتن من أن الخصوصية انتزاعية من ذات الخاص، فمرجه  
 الى أنها ليست جعلية كخصوصية الاقتران بالطهارة حتى يمكن نفيها بأدلة  
 البراءة، فليس هناك شرطية جعلية قابلة للرفع.

وهو وإن كان صحيحاً إلا أنه لا تصل النوبة إليه مع استحالة تعلق  
 الوجوب بذات الخاص على أي تقدير.

(١) والصحيح: بها.

(٢) والصحيح: قابلة.

(٣) والصحيح: لها، وكذا الأمر في الضائر الآتية والفعلين، فإن الصحيح فيها التأنيت.

## [التنبیه الثاني]

١٠٤ - قوله (قده): فلولا مثل حديث الرفع مطلقاً<sup>(١)</sup> ... الخ.  
 أما إذا نسي الجزئية فواضح؛ لأن الجزئية المنسية حكم شرعي وضعي  
 تبعي، فهو مرفوع.  
 وأما إذا نسي ذات الجزء، فتارة يقال: إن الجزئية منسبة بتبع نسيان ذات  
 الجزء فهي مرفوعة، وأخرى إن رفع ذات الجزء برفع حكمه وهي الجزئية.  
 وأما دعوى أن رفع الجزئية برفع منشأ انتزاعها، وهو الأمر بالكل، ومع رفع  
 منشأ الانتزاع لا أمر بما عدا المنسي.  
 فمندفعة: بأن عنوان الجزء منتزع من ذات الجزء، فمبدأ العنوان وهي  
 الجزئية، قائمة به بقيام انتزاعي، والأمر مصحح الانتزاع، وله دخل في منشئته  
 للانتزاع.  
 ومن الواضح: أن مصحح انتزاع الجزئية من ذات الجزء تعلقه بذات الجزء  
 في ضمن تعلقه بالمجموع.  
 فتعلق الأمر بالمجموع مصحح انتزاع الكلية من التمام، ومصحح انتزاع  
 الجزء أحد تعلقاته التحليلية وانبساطه على ذات الجزء.  
 فانشك في الجزئية شك في ذلك التعلق التحليلي وانبساط الأمر، فالرفوع  
 هو ذلك التعلق التحليلي، لا الأمر بالكل.  
 فيبقى الأمر بسائر تعلقاته واقتضاءاته على حاله، ولو عبر عن ذلك برفع  
 الأمر بالكل، فالمراد رفع الأمر بالكل بما هو كل، لا رفع الأمر بذاته وبكليته.  
 ولعله الوجه في دعوى أن المفهوم عرفاً من رفع الجزئية رفع خصوصها مع

(١) كفاية الأصول / ٣٦٨.

بقاء الأمر بالباقي، أو دعوى أن نسبة حديث الرفع إلى أدلة الاجزاء نسبة الاستثناء، وإلا فهو ليس في مرتبة الأدلة المتكفلة للاحكام الواقعية، حتى يكون بمنزلة الاستثناء منها. فتدبر.

وأما بناء على عدم إمكان اختصاص الناسي بالأمر بها عدا المنسي، كما عن الشيخ المحقق الأنصاري (قدس سره) على ما سيأتي<sup>(١)</sup> - إن شاء الله تعالى - بيانه، ويان دفعه، فربما يقال: إنه لو كان محالاً، لما أمكن تخصيص الناسي بالأمر بها عدا المنسي، فان حديث الرفع لا يوجب انقلاب المحال ممكناً:

ويمكن دفعه: بأن إشكال الاستحالة إنما يلزم من تنوع المكلف إلى الملتفت والناسي، فيختص الناسي بحسب الدليل الاجتهادي بالأمر بها عدا المنسي، فيلزم المحال الآتي.

ولزوم التنوع بملاحظة أن عنوان المكلف ليس مأموراً بتام الاجزاء، وإلا لزم اجتماع أمرين وبعثين على الناسي، أحدهما بعنوان عام، والآخر بعنوان خاص.

وهذا بخلاف ما إذا قلنا: بأن المكلف بعنوانه مأمور بتام الاجزاء واقعاً، والنسيان كالجهل مانع شرعاً من فعلية الأمر بالاضافة إلى الجزء المجهول، أو الجزء المنسي، ولا مانع من اجتماع الأمر الواقعي بالاضافة إلى المكلف بالتام، مع الأمر الفعلي بها عدا المنسي لنسيانه.

وفيه: أن كيفية التمسك بحديث الرفع مختلفة، فتارة يقال: إن جزئية الأمر المنسي مجهولة، فهي مرفوعة من حيث الجهل بها لا من حيث نسيانها، بحيث لو لم يكن النسيان احد التسعة لصح رفعها برفع الجهل بها، فالإيراد وارد، لأن معنى الشك في جزئيتها احتمال تعلق الأمر بالكل واحتمال تعلق الأمر بها عدا المنسي، والمفروض أنه محال، فكيف يجامع الاحتمال؟

(١) في التعليقة الآتية.

وأخرى يقال: إن المنسي وإن كان جزء واقعاً إلا أن النسيان مانع عن فعلية الجزئية فالأنتي موافق للمأمور به الفعلي، فهو حينئذ لا يستلزم احتمال المحال.

نعم لا مجال للتمسك بحديث الرفع على التقديرين إلا مع استيعاب النسيان في تمام الوقت، لأن طبيعي الصلاة المشتعلة على الجزء المنسي ناهي يجب مطلق وجوده بين مبدأ الوقت ومنتهاه، ومطلق وجود الجزء لا يكون منسياً إلا باستيعاب النسيان في تمام الوقت.

وأما المنع<sup>(١)</sup> عن التمسك حتى مع الاستيعاب، نظراً إلى أن ترك الجزء ليس موضوعاً لحكم حتى يرتفع في عالم التشريع، فهو عجيب، لأن الجزئية المجعولة حكم ذات الجزء، والجزء حيث إنه منسي فترك لا أن الترك منسي، فرفع الجزئية التي هي حكم ذات الجزء المنسي، فتدبر.

١٠٥ - قوله (قده): كذلك يمكن تخصيصها بهذا الحال<sup>(٢)</sup> ... الخ.

بيان الإشكال: أن الأدلة المتكفلة للجزئية، مع عدم إطلاقها لحال النسيان بحسب مقام الاثبات، إذا شك في جزئية شيء من تلك الأجزاء في حال النسيان، فمقتضى البرهان كونه جزءاً في تلك الحال، كما في حال الالتفات، لأن تخصيص الناسي واقعاً بما عدا الجزء المنسي يوجب تنويع المكلف إلى الملتفت المأمور، اتهام الأجزاء، والناسي المأمور بما عدا المنسي.

مع التنويع وتخصيص الناسي، لا يكون الحكم المرتب على عنوانه فعلياً إلا بفعلية ذلك العنوان، ولا يكون ذلك العنوان فعلياً موجباً لتوجيه التكليف فعلياً إلا بالالتفات إلى العنوان، والالتفات إلى النسيان موجب لارتفاعه الموجب لارتفاع حكمه.

(١) كما عن المحقق الثاني قده. أجود التقريرات ١٧٥/٢.

(٢) كفاية الأصول/ ٣٦٨.



فهذا البعث المختص بعنوان الناسي محال على أي حال، إذ بوجوده الواقعي المنوط بالنسيان واقعاً لا باعثية له، وليس الغرض من التكليف إلا بعث المكلف وحمله على الفعل، وبوجوده الواصل بوصول موضوعه، يلزم من فرض وجوده عدمه، لما عرفت.

وأما لزوم التنوع المتفرع عليه هذا المحال، فلأنه لو اختص الناسي بحكم، مع عموم عنوان التكليف بالتمام، يلزم منه توجه بعثين نحو الناسي: أحدهما بعنوان خاص، وهو عنوان الناسي، والآخر بعنوان عام، وهو عنوان المكلف، بخلاف ما إذا اختص التكليف بالتمام بعنوان الملتفت.

ومنه تعرف أنه لو لم يؤخذ عنوان الناسي في التكليف بها عدا المنسي، بل أخذ عنوان المكلف يلزم توجه بعثين أيضاً إلى الناسي، لأنه كالملتفت في توجه التكليف بالتمام إليه، لعدم خصوصية في عنوانه، توجب<sup>(١)</sup> عدم توجهه إليه. وحيث إن النسيان علة لتوجه تكليف آخر بها عدا المنسي، فلا محالة يكون مكلفاً بذاته بتكليف آخر.

نعم الملتفت لعدم العلة الموجبة لتوجه تكليف آخر إليه، ليس له إلا التكليف بالتمام.

وعليه فنقول: إن الناسي إما لا تكليف له أصلاً، أو له التكليف بها عدا المنسي، أو له التكليف بالتمام، والأول خلاف الاجماع والضرورة؛ إذ محل الكلام هو التكليف بالمنسي واقعاً، لا التكليف مطلقاً، ولو بها عداه، والثاني يلزم منه المحال، بالتقريب المتقدم، والثالث - هو المطلوب.

غاية الأمر أنه في حال الغفلة والنسيان لا يؤاخذ بترك التام، إلا أنه بعد الالتفات يجب عليه إتيان ما هو مكلف به واقعاً.

نهاية الدراية/ج٤.....  
 هذه غاية تقريب<sup>(١)</sup> ما سلكه شيخنا العلامة الأنصاري (قدس سره) في  
 عموم الجزئية لحال النسيان.

واجيب عنه بوجه:

أحدها: أن يكون المكلف بعنوانه مأموراً بما عدا الجزء المنسي، ويكون  
 مطلقاً من حيث فعل ذلك الجزء وتركه، ثم يقيد ذلك الاطلاق في حق الملتفت  
 باتيان ذلك الجزء، فالملتفت عنوان المكلف بذلك الجزء، وما أتى به الناسي مطابق  
 لأمره الواقعي، من دون لزوم التكليف بما عدا المنسي، بما هو معنون بعنوان  
 الناسي.

وفيه أنه خلاف ما وصل إلينا من أدلة الاجزاء ودليل المركب، حيث إنه  
 أمر فيها بالتزام بعنوان ذاته، لا أنه أمر المكلف بما عدا المنسي مطلقاً.  
 مضافاً إلى أنه لا تعين للمنسي، حتى يؤمر بما عداه مطلقاً وبه مقيداً  
 بالالتفات، فلا بد من الالتزام بتعدد البعث بعدد ما يتصور من أنحاء نسيان  
 الجزء إطلاقاً وتقييداً.

ثانيها: أن يختص الناسي بما عدا المنسي، لا بعنوان النسيان حتى يلزم  
 المحال، بل بعنوان واقعي يلازمه، كأن يقول: من كثرت رطوبة مزاجه فهو مكلف  
 بالتكبير والقرائة وغيرها، مع عدم عدّ ذكر الركوع مثلاً في عدادها، فالمأتي به  
 في حال النسيان مطابق للمأمور به في حقه، من دون لزوم الانقلاب في النسيان،  
 حيث لم يؤخذ عنواناً للمكلف، بل أخذ ملازمه الذي لا يوجب الالتفات إليه  
 انقلاباً. ولا بد من أخذ عنوان الملتفت أو ما يلازمه في التكليف بالتزام، والا لكان  
 متوجهاً إلى الناسي أيضاً، فيلزم منه اجتماع البعثين بالاضافة إليه.

(١) فراند الأصول المحنى ١٣٢/٢ و١٣٣ و١٣٤.

وفيه أيضاً عدم تعيين المنسي حتى يؤمر بما عداه بعنوان ملازم. مضافاً إلى أن وجود ذلك العنوان الملازم للنسيان عموماً أو في خصوص الصلاة، مع أنه أمر وهمي لا يكون الحكم عليه فعلياً إلا بوصوله، ولم يصل إلى أحد من المكلفين مثل هذا العنوان.

ومع فرض وصوله لا بد أن لا يكون ملازمته عند الناسي معلومة، وإلا فيلزم الالتفات إلى النسيان، فيعود المحذور المتقدم.

ثالثها: الالتزام بعدم تكليف الناسي، ولو بما عدا المنسي واقعاً، مع كون إتيان ما عدا المنسي ذا مصلحة ملزمة في حقه، لئلا يلزم خلاف الاجماع والضرورة.

وإنما لم يؤمر بما عدا المنسي، لأن الانشاء بداعي جعل الداعي ليس إلا لبعث المكلف وحمله على المطلوب منه واقعاً، وحيث إن الغافل غافل عن غفلته، فيرى توجه التكليف إليه، لا اعتقاده أن ما التفت إليه من الاجزاء هو تمام المطلوب منه.

فمع وجود ما يحركه بحسب اعتقاده لا مجال لتحريكه نحو ما عدا المنسي، وحيث إن الفعل ذا مصلحة ملزمة في حقه ومحجوب منه واقعاً، فيصدر الفعل منه قريباً.

ولا بد في هذا الوجه أيضاً من تقييد الأمر بالتهام بالملتفت، وإلا لو كان بعنوان المكلف لعم الناسي واقعاً، فيجب عليه التهام بعد زوال غفلته.

غاية الأمر أن الناسي يرى نفسه ملتفتاً إلى التهام، كسائر المكلفين لغفلته عن غفلته.

ولم يتعرض شيخنا العلامة الاستاذ (قدس سره) لهذا الجواب في الكتاب مع تعرضه له أيضاً في تعليقه<sup>(١)</sup> الانيقة على رسالة البراءة.

(١) التعليقة على فرائد الأصول / ١٥٨.

ولعله لأجل أن ما اعتقده من الأمر وتحرك على طبقه لم يكن في حقه، فلا إطاعة حقيقة للأمر حيث لا أمر. وأما محبوبيته واقعاً فكفى بها مقربة له، لكنه ما أتى بالفعل بداعي محبوبيته.

فما يصلح للدعوة المقربة ما دعاه، وما دعاه لا واقعية له حتى يضاف الفعل إلى المولى بسبب الداعي من قبله.

والأمر وإن كان بوجوده العلمي داعياً، وهو غير متقوم بوجوده العيني، لكننا قد بينا<sup>(١)</sup> سابقاً أن كون الفعل إطاعة لأمر المولى حقيقة بوجوده الواقعي، باعتبار أن الأمر بوجوده العلمي صورة شخصه، فينسب إلى الصورة بالذات وإلى مطابقتها بالعرض، وإذا لم يكن لها مطابق، فلا أمر من المولى حقيقة، حتى يكون الفعل إطاعة حقيقية بل انقياداً، وهو حسن عقلاً لا عبادة شرعاً.

هذا. إلا إذا فرض ترتب المصلحة على العمل المأتي به ولو بعنوان الانقياد، وهو كلام آخر.

وحيث عرفت عدم خلو الأجوبة المذكورة عن المحذور.

فاعلم: أنه يمكن أن يقال في دفع إشكال الاستحالة بنحو لا ينافي ما وصل إلينا من الأدلة: إن ما عدا الأجزاء الاركانية يمكن أن يكون متقيداً بالالتفات إليه، بأن يكون الدخيل في الغرض الجزء الذي التفت إليه المكلف بطبعه، لا الجزء عن التفتات، كالصلاة عن طهارة حتى يجب تحصيله بقيده.

بل القيد سنخٌ قيّد بوجوده بطبعه ومن باب الاتفاق، أو يكون الجزء بذاته دخيلاً في الغرض، لكنه لا مصلحة في الالتزام به، إلا إذا التفت إليه، وعلى أي حال فلا جزئية إلا لذات الجزء الملتفت إليه.

فالتكليف بنحو القضية الحقيقية متعلق بالمكلف بالاضافة إلى كل جزء من الأجزاء المعلومة بالأدلة مع الالتفات إليه.

فمن التفت إلى الجميع فهو مأمور واقعاً بالجميع.

ومن التفت إلى البعض فهو واقعاً مأمور بالبعض.

وليس في أخذ الالتفات إلى ذات الجزء محذور أخذ النسيان، كما لا يلزم

منه سائر المحاذير الواردة على سائر الأجوبة.

ومع معقولية هذا الاحتمال لا قطع بالأمر الواقعي بالتام بالاضافة إلى

الناسي، حتى يكون الشك فيه راجعاً إلى سقوطه بإتيان ما عدا المنسي لحصول

ملاكه به.

بل شك في أصل تعلق التكليف به مع عدم الالتفات إليه.

هذا كله بالنظر إلى مقام الثبوت، وإمكان الأمر بها عدا المنسي.

وأما بالنظر إلى مقام الاثبات:

فربما يقال<sup>(١)</sup>: بأن إطلاق دليل الواجب من حيث قطعات الزمان ومنها

زمان النسيان، معارض باطلاق دليل الجزئية، والترجيح للثاني.

بيانه: أن مقتضى إطلاق دليل الواجب لزمان النسيان هو أن الأمر

بالصلاة موجود حتى في زمان النسيان، وحيث إن الأمر بالمركب من المنسي

وغيره غير معقول، لعدم القدرة على إيجاد المنسي. فلا محالة يكون الأمر متعلقاً

بها عدا المنسي.

ومقتضى إطلاق دليل الجزئية الوضعية لحال النسيان كون المنسي جزء

للصلاة حتى حال النسيان.

وحيث إن عدم القدرة على الجزء موجب لعدم القدرة على المركب فلا أمر

بالمركب، ولا دليل على أمر آخر بها عدا ذلك الجزء، فاطلاق دليل الجزئية لا مانع

منه.

(١) الفاعل هو المحقق الثاني قده. أجود التقريرات ٣٠٥/٢.

وفيه: أن الجزئية تارة : تلاحظ بالاضافة إلى الوفاء بالغرض، وهي من الأمور الواقعية التي لا مدخل للعلم والجهل والذكر والنسيان فيها.  
 وأخرى: تلاحظ بالاضافة إلى مرحلة الطلب وكون الشيء بعض المطلوب، وهذه حالها حال الأمر بالمركب، لأن مصحح انتزاعها هو الأمر بالمركب، فإذا لم يعقل الأمر بالمركب من المنسي وغيره، لم يعقل جزئية المنسي بالجزئية الوضعية الجعلية التي بياناها وظيفة الشارع.  
 وحيث إن ظاهر الارشاد الى الجزئية هي الجزئية شرعاً لا واقعاً، فانه أجنبى عن الشارع بما هو شارع وجاعل للاحكام، فلا محالة يكون حاله حال الأمر النفسي التحليلي المتعلق بالجزء من حيث اختصاصه بغير صورة النسيان وعدم القدرة.

ومما ذكرنا يتبين: أنه لافرق بين أن يكون لسان دليل الجزء لسان التكليف أو لسان الوضع، ولا فرق بين أن يكون دليل التكليف بالجزء متكفلاً للتكليف الحقيقي الذي هو انحلال الأمر المنبسط على الاجزاء، أو كان إرشاداً إلى الجزئية الوضعية المعدودة من أحكام الوضع، فاما أن لا يعقل الكل أو يعقل الكل بلا فرق بين الاقسام المزبورة.

وعن الشيخ الأعظم (قدس سره) في رسالة<sup>(١)</sup> البراءة الفرق بين ما إذا كانت المانعية مسببة عن التكليف النفسي، كالنهي عن لبس الحرير، وما إذا كان التكليف مسبباً عن المانعية، فان المانعية على الأول مختصة بحال القدرة دون الثاني.

وعن بعض<sup>(٢)</sup> الأعلام تقريبه، بأن الوجوب والحرمة متضادان، فعدم

(١) فرائد الأصول المحشى ٢: ١٣٣.

(٢) وهو المحقق النائيني قده. فوائد الأصول ٦/٤ - ٢٤٥. أجود التقريرات ٣٠٦/٢.

الوجوب متوقف على وجود الحرمة، ومع عدمها لا مانع من الأمر، فجعل المسألة متوقفة على توقف عدم أحد الضدين على الآخر.

فاورد عليه بعدم التوقف، وأن عدم الأمر ووجود النهي ملزمان لثالث، وهي المبغوضية الناشئة عن المفسدة، وعدم أحد الملزومين لخصوصية لا يوجب ارتفاع الملزوم الآخر مع بقاء علته واقعاً.

وفيه مواقع للنظر:

منها: دعوى ابتناء كلام الشيخ الأعظم (قدس سره) على القول بالمقدمية في مسألة الضد، مع أن مسلكه (قدس سره) ومسلك جل المحققين عدم المقدمة.

ومنها: كونها ملزومين لثالث وهي المبغوضية، مع أن عدم الأمر بعدم المصلحة أو بعدم صلاحيتها للتأثير لاقوائية المفسدة، فعلة عدم الأمر عدم علة وجوده لا علة وجود ضده، كما هو واضح.

ومنها: أن المفسدة الواقعية وإن كانت لا تتغير بالقدرة وعدمها، إلا أن تأثيرها في المبغوضية الفعلية المؤثرة في الزجر الجدي منوط بها، فمع عدم القدرة حيث لا مبغوضية فعلية فلا نهي فعلاً، فلا مزاحم لتأثير المصلحة الموجودة في وجود الأمر، كما اوضحناه في مسألة<sup>(١)</sup> اجتماع الأمر والنهي، وهذا هو الوجه فيما افاده الشيخ (قدس سره)، لا مسألة المقدمة.

نعم الكلام في الشق الآخر وهو انبعاث النهي عن المانعية علم حاله مما قدمناه.

هذا تمام الكلام في نسيان ذات الجزء.

وأما نسيان الجزئية ابتداءً، فهو كالجهل بالحكم، لا يعقل أن يؤخذ في موضوع ذلك الحكم، للزوم الدور على المشهور، والخلف على التحق

(١) نهاية الدراية ٢: التعليق ٦٠.

وقد مر مراراً<sup>(١)</sup> أن مقتضى النظر الدقيق عدم ورود ما تقدم من المحذور . وربما يوجه<sup>(٢)</sup> ذلك بالالتزام بأمرين:  
أحدهما: أمر عام بعنوان المكلف توطئة وتمهيداً لأمر آخر.  
ثانيهما: تقييد ذلك الأمر بما إذا التفت المكلف إلى جزئيته بمقتضى الأمر الأول، فيكون ما أتى به الناسي مطابقاً لذلك الأمر العام، بعد تقييده بما لاجزئية له إلا في حق الملتفت.

وفيه أن الأمر الأول: إن كان بداع البعث والتحرير الذي هو الحكم الحقيقي المقتضي للامتنال، فلا محالة يكون منبعثاً عن المصلحة القائمة بذوات الأجزاء في حق المكلف بعنوانه، فكيف يقيد بالالتفات إلى جزئية بعض أجزائه في حق الملتفت إلى جزئيته؟

وإن كان لا بداع البعث الحقيقي، فهو غير منبعث عن مصلحة الفعل، ولا هو مناط الامتنال، ليكون موافقته امتثالاً من الناسي؛ فأن الانشاء بداع التوطئة بنفسه مقدمة لأمرٍ آخر، لا يطلب منه إلا التوطئة لفعل الأمر، من دون مساس له ببعث الأمور.

ويمكن أن يقال: إن الأمر الأول بداع البعث حقيقة، وهو منبعث عن مصلحة الفعل المركب من الأجزاء، من دون دخل للالتفات بكون الفعل ذا مصلحة، بل الالتفات إلى الجزئية بهذا البعث دخیل في ترتب المصلحة على الفعل، لا في اقتضائه لها، غاية الأمر: أن القيد سنخ قيد لا يجب تحصيله كما مر<sup>(٣)</sup> نظيره سابقاً، فيشك حينئذ في شمول ذلك البعث العام بالإضافة إلى المنسي في حق الناسي، فتدبر.

(١) منها في مبحث حجية القطع التعليقة ٢٧.

(٢) هذا التوجيه موجود في الكفاية/ ٣٦٨، وفي التعليقة على الفرائد/ ١٥٧-١٥٨.

(٣) في هذه التعليقة.



## [التنبيه الثالث]

١٠٦ - قوله (قده): حال زيادة الجزء اذا شك في اعتبار عدمها<sup>(١)</sup>... الخ.

تحقيق المقام في تحقق الزيادة - بحيث لو اعتبر عدمها في المركب كان من باب اعتبار عدم المانع، لا بحيث يرجع إلى نقص الجزء - يتوقف على بيان اعتبارات الجزء فنقول:

تارة: يلاحظ الجزء بشرط لا، فيعتبر الركوع الغير الملحق بمثله جزء في الصلاة، فمع لحوق الركوع بمثله لم يتحقق ما هو جزء الصلاة، فلا موقع لاعتبار عدمه في الصلاة من باب اعتبار عدم المانع، بل اعتبر عدمه باعتبار نفس الجزء، فهو وإن كان زيادة في الصلاة بنحو من الاعتبار، لكن مثل هذه الزيادة لا حكم لها بما هي زيادة، لما عرفت.

وأخرى: يلاحظ الجزء لا بشرط، بمعنى أخذ طبيعة الجزء بنحو تصدق على الواحد والمتعدد والقليل والكثير، فيكون من موارد التخيير بين الأقل والأكثر، فلا يتحقق موضوع الزيادة أصلاً، كما لا يلزم منه النقص رأساً، فيخرج عن محل الكلام أيضاً.

وثالثة: أخذ الجزء لا بشرط، بمعنى اللابشرط القسمي - أي لا مقترناً بلحوق مثله ولا مقترناً بعدمه - فاللاحق لا دخيل في الجزء ولا مانع عن تحققه، وإلا فمصدق طبيعة الجزء المأخوذ في الصلاة أول ركوع مثلاً يتحقق منه.

وليكن مراد من يقول باعتبار الجزء لا بشرط هذا المعنى، لا اللابشرط

المقسمي؛ لأن اللابشرط المقسمي كما مر<sup>(١)</sup> مراراً هو اللابشرط من حيث تعييناته الثلاثة، وهي بشرط الشيء وبشرط لا ولا بشرط، لا اللابشرط من حيثية أخرى غير تلك الحثيات.

وأما لحاظ الجزء بذاته مع قطع النظر عن جميع الاعتبارات، فهو لحاظه بنحو الماهية المهملة، والماهية من حيث هي، وقد مر<sup>(٢)</sup> مراراً أنه لا يصح الحكم عليها إلا بذاتها وذاتياتها، لقصر النظر على ذاتها.

فما عن بعض<sup>(٣)</sup> أجلاء تلامذة شيخنا العلامة الأنصاري (قدس سرهما) أن محل الكلام هو هذا القسم الأخير غير صحيح، كما أن إرادة اللابشرط المقسمي أيضاً غير صحيحة كما عرفت، بل الصحيح ملاحظة الجزء على الوجه الثالث.

ومن الواضح أنه لا منافاة بين عدم كون اللاحق ضائراً بالمأتي به أولاً، من حيث جزئيته، وكون عدمه بنفسه جزءاً معتبراً في المركب، كما أن الركوع بالاضافة إلى السجود مثلاً كذلك؛ فانه مطلق من حيث فعله وتركه، ففعله غير دخيل في ذات الجزء شرعاً، ولا مانع عن تحقق ذات الجزء، مع أن فعله بنفسه معتبر في المركب على حد اعتبار الركوع.

ولا فرق في هذا المعنى بين الجزء الوجودي والعدمي. وربما يقال<sup>(٤)</sup>:

(١) منها ما تقدم في مبحث المطلق والمقيد. نهاية الدراية ٢: التعليقة ٣٢١.

ومنها ما تقدم في مبحث البراءة التعليقة ٥٥.

ومنها ما تقدم في مبحث الظن. نهاية الدراية ٦٩/٣.

(٢) راجع التعليقات الثلاثة التي أشرنا إليه، فانه قد عرّفنا بتعرض الماهية اللابشرط المقسمي

بذكر الماهية المهملة وسائر اعتبارات الماهية.

(٣) وهو المحقق الآشتياني قده. بحر الفوائد ١٨١/٢.

(٤) القائل هو المحقق الثاني قده. أجود التقريرات ٣٠٨/٢.

تارة: بأن الجزء وإن لوحظ بشرط لا، إلا أن لحوق الجزء وإن كان موجباً لنقص الجزء السابق، لكنه لا منافاة بينه وبين كونه زيادة عرفاً. وقد مرّ دفعه<sup>(١)</sup> بأنه لا كلام في زيادته عرفاً. إلا أن مثله لا يعقل أن يكون له اعتبار المانعية شرعاً، بعد فرض اعتبار عدمه شرعاً بعين اعتبار الجزء بشرط لا.

وأخرى<sup>(٢)</sup>: بأن الجزء هو ناقض العدم، وهو أول الوجودات، فلا محالة يكون ما عداه زيادة.

وفيه: أن اعتبار أول الوجودات إن كان بنحو الشرط لاثية أي لا غيره، عاد محذور الشرط لاثية، وإن كان بنحو اللابشرطية من حيث الوحدة والتعدد، لأن الاثنين والثلاثة فرد واحد للطبيعة الجامعة بين الأقل والأكثر، فيكون ناقض عدم الطبيعة تارة هو الأقل، وأخرى هو الأكثر، فيعود محذور عدم تعقل الزيادة، فلا بد من فرض اللابشرطية بالمعنى الذي قدمناه. كما أن ما اجيب به الثالثة: من أن المعتبر جزءاً عدد خاص، فيكون غيره زائداً عليه.

مدفوع بأن مراتب الأعداد إذا لوحظت بحدّها الذي يتحقق به تعدد المرتبة، فمعناه ملاحظة العدد بشرط لا، فعاد المحذور، وإن لم يعتبر إلا ذات العدد، فالواحد في ضمن الاثنين محفوظ أيضاً، كيف والأعداد تتقوم بالآحاد؟ وعليه فالواحد الملاحظ لا بشرط يوجب عود محذور اللابشرطية. فالصحيح في معنى اللابشرطية ما ذكرناه من دون لزوم إلتزام بهذه

(١) في أول التعليقة.

(٢) هذا الوجه وما ذكره بعده بقوله كما أن ما أجيب به نالته أيضاً من المحقق الثاني قدّمه. أجود التقريرات ٣٠٧/٢.

التكلفات، فافهم واستقم.

واذا عرفت أن تحقق أصل زيادة الجزء منوط بملاحظة الجزء بنحو اللابشرط القسمي على الوجه الثالث، فاعلم أن مثل هذا الزائد إذا اعتبر عدمه في المركب، كان ذلك زيادة من وجه ونقصاً من وجه آخر، فمن حيث نفسه زيادة، ومن حيث إن نقيضه معتبر بنفسه في المركب نقص في المركب.

فكونه زيادة لا يتوقف على ثبوت حكم من الشارع، بخلاف كونه نقصاً، فانه بملاحظة اعتبار عدمها في المركب بأدلة مانعية الزيادة التي لا معنى لها إلا اعتبار عدمها في المركب.

ثم إن اعتبار عدم شيء في المركب بأحد نحوين: إما بعنوان الجزئية، فيكون المركب مؤتلفاً من أجزاء وجودية وعدمية.

وإما بعنوان الشرطية الحقيقية، فان الشرط - بمعنى ما له دخل في فعلية تأثير المركب أثره - أمر خارج عن المركب من الأجزاء، فنقيض هذا العدم زيادة بنفسه، ونقص الشرط بلحاظ حكمه، وهو اعتباره في المركب بنحو الشرطية. وأما التقيد الراجع الى المقوم، فالمركب بها هو لا وجود له غير وجود اجزائه حتى يتصور تقيده بشيء مع لا بشرطية اجزائه، فلا محالة يرجع الى اخذ اجزائه بشرط لا، فيخرج عن محل الكلام، فان اعتبار العدم حينئذ بنفس اعتبار الاجزاء الخاصة، لا باعتبار عدم المانع في المركب.

وحيث إن جزئية الامر العدمي للمركب المؤثر في وجود شيء غير معقولة، فلا محالة ليس اعتبار هذا العدمي إلا بنحو الشرطية، لكون نقيضه مانعاً عن تأثير المركب، وعدم المانع شرط.

فالشرطية في مقام الثبوت تابعة للمانعية.

وفي مقام الاثبات: ربما يكون الأمر بايقاع الصلاة في حال عدم شيء،

فالشرطية مسنفاة بالأصالة والمانعية بالتبع.

وربما يكون النهي عن ايقاع الصلاة في حال وجود شيء، فالمانعية مستفادة بالأصالة والشرطية بالتبع، فتدبر.

١٠٧- قوله (قده): والالام يكن من زيادته بل من نقصانه<sup>(١)</sup> ... الخ. قد عرفت<sup>(٢)</sup> الوجه فيه، إلا أن الحكم بعدم كونه زيادة باعتبار عدم صلوحه للحكم عليه بالمانعية، حيث إنه اعتبر عدمه بنفس اعتبار الجزء، لا باعتبار نفس موضوع الزيادة، فانه زيادة موضوعاً في المركب، بناء على أن الزيادة مجرد المأتي به بقصد الجزئية، لا بمعنى ما يوافق الجزء بحده، فان الجزء بحده هو الركوع مثلاً بشرط لا لا ذات الركوع، إلا انه لاحكم لها. وعليه فان قلنا: بأن الجزء اللاحق منهبي عنه، لكونه نقيضاً لما اعتبر في الجزء المأمور به، أو لحرمة إبطال العمل، فلا يمكن التدارك به.

وأما إن قلنا: بان نقيض الخاص تركه، وهو المنهبي عنه، وترك ذات الخاص كترك الخصوصية لازم النقيض، وحرمة الشيء لا تسري إلى لازمه، وأن الابطال المحرم ابطال العمل التام كالصلاة، لا مثل جزء الصلاة، فلنا أن نقول: بإمكان جعل الركوع الثاني مثلاً المفسد للاول تداركاً له؛ حيث إن الأمر بالركوع الخاص باق على حاله، وسقوط الركوع الأول عن القابلية لوقوعه امثالاً لأمره مقارن لوقوع الثاني امثالاً للأمر بالخاص، فلا نقص كما لا زيادة موضوعاً وحكماً.

إلا أن يقال: إن الجزء اللاحق حيث إنه مصداق للمأمور به لغرض وقوعه بشرط لا فلا يعقل أن يكون محققاً للزيادة، بل قد عرفت<sup>(٣)</sup> أن مثل هذه

(١) كفاية الأصول / ٣٦٨.

(٢) في التعليقة السابقة.

(٣) في اول التعليقة حيث قال الا أن الحكم بعدم كونه زيادة باعتبار عدم صلوحه للحكم عليه بالمانعية حيث إنه اعتبر عدمه بنفس اعتبار الجزء.

الزيادة لا يمكن اعتبار مانعته، إلا ان الجزء السابق - بعد سقوطه عن  
الصلاحية، لوقوعه مصداقاً للجزء بشرط لا - يكون مصداقاً للزيادة بقاءً،  
بحيث يمكن اعتبار مانعيتها حيث لا مانع منه.

ولو نوقش في شمول الزيادة للزيادة من حيث البقاء، لعدم وقوعه زيادة  
حال حدوثه، فلا مانع من اعتبار الزيادة إذا قصد إتيان ذات الجزء ملحقاً بمثله،  
فانه زيادة من حال حدوثه. فتدبر.

ثم إن هذا كله إذا أريد بالشرط لائتية عدم لحوقه بمثله.

ولو كان أعم من عدم لحوقه وعدم سبقه بمثله فلا يحقق شيء من  
الركوعين مصداقاً للجزء، فالأول يوجب نقص الثاني، والثاني يوجب نقص  
الأول، فكل منهما حيث أتى بهما بقصد الجزئية يكون زيادة، فتدبر.

١٠٨ - قوله (قده): وذلك لاندرجاه في الشك في دخل  
شيء<sup>(١)</sup>... الخ.

أما إذا كان اعتبار عدم الزيادة بنحو الجزئية في المركب، فلأن الجزء  
العدمي كالوجودي في انبساط الأمر على كل جزء، فينحل عقلاً عندنا.

كما أنه لا فرق بينهما في رفع الجزئية المشكوكة عندنا وعنده (قدس سره).

نعم أصل جزئية العدم غير معقول، وفرض مانعية الزيادة فرض شرطية  
عدمها، لافرض جزئية عدمها.

وأما إذا كان اعتبار عدم الزيادة بنحو الشرطية للمركب، فقد عرفت  
سابقاً أن الشرطية الحقيقية المنبعثة عن دخل الشيء في فعلية ترتب المقتضى على  
المقتضى قابلة للإنحلال، لأن الشرط الخارج عن حقيقة المركب لا يعقل أن

(١) كفاية الأصول / ٣٦٨.

يكون مراداً بنفس إرادة المركب، بل بإرادة أخرى.  
 فإذا شك فيها مع القطع بإرادة ذات المركب جرى فيها البراءة عقلاً  
 ونقلًا.

نعم الشرط - بمعنى مقوم الجزء لا يجري فيه البراءة عقلاً، لكن تقوم  
 المقتضي للأثر الوجودي - بأمر عدمي غير معقول.  
 وليس اعتباره اعتبار عدم المانع، بل اعتبار مقوم الجزء، فما هو قابل  
 لا اعتبار صحيح يجري فيه البراءة عقلاً ونقلًا، وما لا تجري فيه غير معقول في  
 حد ذاته.

فان قلت: فعليه اعتبار الجزء - بشرط لا- غير معقول.  
 قلت: أولاً إن كونه بشرط لا معناه شرطية العدم للجزء حقيقة، بمعنى  
 أن فعلية وفاء الجزء بالفرض عند انضمام سائر الأجزاء منوط<sup>(١)</sup> باقترانه بعدم  
 الزيادة، لا أن اقتضاء الجزء منوط به.  
 وثانياً: يمكن أن يكون المراد من الجزء بشرط لا هو الجزء الخاص الملزوم  
 لأمر عدمي، فاعتبار أول ركوع في المركب أو الموصوف بصفة الوحدة أمر ثبوتي  
 ملزوم لأمر عدمي، فجزء المقتضي أمر ثبوتي محض، وإن كان تحديده بأمر عدمي  
 يلزمه، فتدبر.

١٠٩ - قوله (قده): نعم لو كان عبادة وأتى به كذلك على  
 نحو<sup>(٢)</sup> ... الخ.

لما بين (قدس سره) أن مقتضى البراءة نقلاً عدم مانعية الزيادة، وعدم  
 اعتبار عدمها في المركب، أراد أن يبين عدم المانع من حيث الامتثال أيضاً إلا في

(١) الصحيح: منوطة.

(٢) كفاية الأصول / ٣٦٩.

بعض الصور.

وبيانه: أن الآتي بالزيادة - إذا كان العمل عبادة - إما أن يأتي بها بقصد الجزئية شرعاً أو تشريعاً.

والأول على قسمين:

أحدهما: أن يكون الأمر الخاص المتشخص بموضوعه الخاص بحده يدعو إلى إثبات هذا الخاص المشتمل على الزيادة بحده، بحيث لو لم يكن مشتملاً على هذه الزيادة لما كان الأمر داعياً له.

وهذه الحيشة لبيان دعوة الأمر الخاص بنحو خاص، لا أن عدم دعوته على تقدير عدم الجزئية مناف لوقوع العمل عبادة؛ لأن القضية التقديرية لا تنافي الدعوة الفعلية.

وعليه: يجب عليه الاعادة بعد الالتفات إلى أن الأمر لم يكن كما اعتقده، سواء قطع بعدم جزئية الزائد، أو لم يقطع بعدمها بل بقي متردداً، لأنه على أي تقدير لم يقطع بموافقة المأتي به للمأمور به بحده، والمفروض أنه دعاه الأمر إلى المأتي به بحده.

وإن كان فرض الكلام في الزيادة وبيان حكمها هو فرض الالتفات إلى الزيادة، وأنه لا دخل لها في المأمور به، فيقطع بعدم كون المأتي به موافقاً للمأمور به بحده.

كما أن ما افاده (قدس سره) لبيان حكم المعتقد للجزئية بعد زوال اعتقاده، لا لبيان الواقع في نظر الغير، والا فلا شبهة أنه زيادة، وأن العمل على الوجه المزبور باطل لعدم حصول الامتثال، لا لمانع الزيادة شرعاً، ولا لبيان حكم المعتقد مع بقاءه على اعتقاده، فانه لا مجال للحكم عليه بالاعادة بقاعدة الاشتغال.

نعم كان الأنسب أن يحكم بالاعادة، سواء كان الزائد دخيلاً في المأمور



به واقعاً أم لا، مع أن ظاهره (رحمه الله) التردد بين بطلان العمل مطلقاً أو في صورة عدم الدخل.

ومما ذكرنا تبين أن تعليل<sup>(١)</sup> البطلان بأن المأمور به واقعاً إما بشرط لا أو لا بشرط فقد قصد خلاف الأمرين.

لا يخلو عن مسامحة، إذ كون المركب بشرط لا مفروض العدم، لجريان أدلة البراءة في نفي اعتبار عدم الزيادة في المركب، فلا قطع بانه مخالف للمأمور به الواقعي. بل مجرد احتمال - عدم موافقة المأتي به للمأمور به - كاف في الحكم بالاعادة، إذا دعاه الأمر على الوجه المتقدم لا مطلقاً.

ثانيهما: أن يكون الأمر داعياً إلى متعلقه، وإن اعتقد أن متعلقه هذا الخاص، فهو قاصد لامتنال الأمر على ما هو عليه لا إلى هذا الخاص بها هو، بحيث يكون للأمر به ولدعوته إلى الخاص بها هو خاص خصوصية في نظره في مقام امتثال أمر المولى بها هو أمره، فانه عناية زائدة على امتثال الأمر بها هو. فالمأتي به موافق للمأمور به الواقعي، والزيادة غير ملحوظة في مقام امتثال الأمر الواقعي على ما هو عليه، فانه على الفرض قاصد لامتنال الأمر الواقعي على ما هو عليه بما يأتي به خارجاً.

واعتماد جزئية الزائد للمأمور به لا يضر بامتنال الأمر، حيث لم يقيده به على الفرض وإن اعتقد تقيده به، فتدبر.

والثاني: وهو الاتيان بقصد الجزئية تشريعاً، فهو يتصور على وجوه.

أحدها: أن يشرع في الأمر بالمشتمل على الزائد، فيبني على صدور الأمر من الشارع متعلقاً بما يعم الزائد، ويأتي بما بني على تعلق الأمر به إعمالاً لبنائه وتميماً لفرضه وانجازاً لتشريعته، فالفعل صادر عن أمر فرضي بنائي لا واقع له.

(١) كما عن بعض الاجلة وهو المحقق الآشتياني قده . بحر الفوائد ١٨٢/٢.

فلا امتثال للأمر الواقعي بوجه.

ثانيها: أن يبني على أن الأمر الواقعي أمر بما يعم الزائد، فهو في الحقيقة من باب تطبيق الأمر الواقعي على ما فرضه من الأمر، فانما يأتي بما يأتي به امتثالاً للأمر الواقعي، بعد البناء على أنه بنفسه أمر بما أتى به بحده، فهو تصرف منه في أمر عقلي بدعوى تطبيق الأمر المحقق على ما نزله منزلته، فالعمل صادر عن نفس الأمر الواقعي بعد تنزيهه منزلة الأمر بما يعم الزائد.

ثالثها: أن يبني على أن المأتي به مطابق للمأمور به، من دون تصرف في الأمر لا أصلاً ولا تطبيقاً، بل تصرف في ما يوافق متعلقه.

فالمأتي به صادر عن الأمر الواقعي بعد تنزيل المأتي به منزلة المأمور به تطبيقاً لا تعلقاً، فان دعوى كون المأتي به في حد ذاته هو المأمور به، مرجعه إلى دعوى تعلق الأمر به.

بخلاف دعوى أن المأتي به خارجاً مطابق للمأمور به، فانه تشريع في مرحلة الامتثال.

وكون مثله داخلاً في التشريع الذي هو شأن المولى - ليكون تصرفاً منه في سلطان المولى حتى يكون قبيحاً عقلاً، كما في القسمين الأولين - باعتبار أن الفعل المأتي به موجود تسببي من تعالى، لرجوع أمره تعالى إلى التسبب إلى إيجاد الفعل من المكلف.

فجعل الفعل المأتي به، بحيث ينطبق عليه المأمور به، هو دعوى أنه موجود تسببي من تعالى، فله مساس بالمولى، وبها هو تحت سلطانه، بهذه الملاحظة وبهذا الاعتبار يمكن دعوى أن التشريع عنوان الفعل.

رابعها: أن يبني على وجوب غيري منبعث عن الأمر الواقعي بالاضافة إلى الزائد، أو يبني على اقتضاء من قبل الأمر الواقعي بالاضافة إليه، فلا تشريع في أصل الوجوب النفسي المتعلق بالمركب، ولا في سائر اقتضاءاته لسائر

الأجزاء.

فما عدا الزائد منبعث عن أمر محقق ينبعث منه وجوبات غيرية حقيقية، أو عن اقتضاءات واقعية للأمر المحقق، ونفس الزائد قد انبعث عن إيجاب غيري مفروض، أو عن اقتضاءٍ فرضي.

ولا يضر هذا البناء والفرض الغير المحقق بذلك الأمر المحقق والاقتضاءات المحققة، فتدبره فانه حقيق به.

ثم إن هذا كله إذا أتى بالزائد بقصد الجزئية استقلالاً.

وهنا صورتان أخريان، ذكرهما الشيخ الأعظم (قدس سره) في

الرسائل<sup>(١)</sup>.

إحدهما: أن يأتي بالزائد والمزيد عليه معاً جزءاً واحداً، وذلك لا يكون

إلا إذا اعتقد كون الجزء جنس الركوع الصادق على الواحد والمتعدد.

وهو بمجرد غير مجد، لسقوط الأمر بمجرد اتیان الركوع الأول، بل

لا بد من فرض طبيعي الركوع بنحو ينطبق على الواحد بشرط لا وعلى المتعدد،

كما تصورناه في التخيير بين الأقل والأكثر<sup>(٢)</sup>. وقد بنى الشيخ الأعظم (قدس

سرّه) على صحة هذا الفرض، إذ لا مانع إلا مانعية الزيادة واعتبار عدمها، وبعد

إجراء البراءة عقلاً ونقلًا يكون العمل صحيحاً.

وأنت خبير أن حيثية مانعية الزيادة شرعاً مغايرة لحيثية اخلاها بالامتثال

عقلاً، فتصحیح هذه الصورة بعدم مانعية الزيادة شرعاً وإبطال الصورة الأولى

في كلامه بالاخلاق بمقام الامتثال بلا وجه، لاشتراكها معاً في عدم مانعية الزيادة

شرعاً، كاشتراكها في الإخلاق بمقام الامتثال.

(١) فراند الأصول المحشى ١٣٥/٢.

(٢) نهاية الدراية ٢: التعليقة ١٤١.

والتحقيق: ما عرفت من أن الأمر إذا كان داعياً إلى متعلقه بحده الخاص كان مضراً بالامتثال والا فلا، فراجع<sup>(١)</sup>.  
ثانيتها: ما إذا أتى بالزائد بدلاً عن المزيد عليه، إما لفساد الجزء السابق، أو لرفع اليد عنه مع فرض صحته:

فان كان لفساد الجزء السابق، فالزائد هو الجزء الفاسد، وإلا فالثاني واقع موقعه، ولا يعتبر في الزيادة إلا الإتيان بقصد الجزئية، والمفروض أن المأتي به أولاً كذلك، ولا يشرط في صدق الزيادة في المركب سبقه بمثله، ولا قصد عنوان الزيادة، ولا كونه ممضي شرعاً، كما ربما يتوهم.

كما لا موجب لتوهم أن تداركه يوجب اتصافه بالزيادة، فلم يقع حال حدوثه زيادة، بل التدارك موجب لسد باب النقص في المركب فقط.  
وأما كون الأول زيادة، فيكفي فيه مجرد اتيان عمل بقصد الجزئية بحيث لا يحسب من الصلاة شرعاً.

نعم لو أمكن افساد الجزء الصحيح، كان من باب لحوق وصف الزيادة. مع أن الكلام في مانعية هذا الجزء الفاسد شرعاً، سمي زيادة أم لا، كان كذلك حدوثاً أو بقاءً.

وان كان لرفع اليد عن الجزء الصحيح، فهو: تارة برفع اليد عن جزئيته بهدمه وإسقاطه وجعله كأن لم يكن.

وأخرى برفع اليد عنه بتبديل الامتثال بامتثال أفضل بجعل الامتثال مستقراً على الثاني فقط.

فعلى الأول، لا زيادة أصلاً لسقوط الأول عن الجزئية، فلا شيء حتى يتصف بالزيادة بقاء، كما أنه لم يكن حدوثاً زيادة، لوقوعه في محله، والثاني واقع

في موقعه بعد هدم الأول.

وعلى الثاني يكون الجزء المأتي به أولاً زيادة بقاء لاحتوائاً، لأنه حال حدوثه أتى به بعنوان امتثال الأمر به، وإنما سقط عن هذه الحيشية بعد جعل الامتثال مستقراً على الثاني.

وقد مر<sup>(١)</sup> أن البحث عن مانعيته غير منوط بعنوان الزيادة.

إلا أن اخبار الزيادة ربما يدعى عدم شمولها لما صار زيادة، بل لما أوجد زيادة.

وأما إمكان رفع اليد عن الجزئية أو إمكان تبديل الامتثال بامتثال آخر، فقد أشبعنا الكلام في الثاني في الجزء الأول من الكتاب في مسألة<sup>(٢)</sup> الاجزاء. وأما الأول، فمجمل القول فيه، أنه ربما يقال: إن التركيب في المركبات الاعتبارية اعتباري منوط باعتبار الفاعل وإرادته، فمتى رفع اليد عما اعتبره جزء من المركب، فقد اختار إلتئام صلاته مما عداه، فيكون رفع اليد عن الجزء في المركبات الاعتبارية بمنزلة هدم البناء والاسقاط في المركبات الحقيقية. والجواب: أن الفرق بين المركبات الحقيقية والمركبات الاعتبارية - كما أوضحناه في محله<sup>(٣)</sup> - هو أن المركب:

تارة يتألف من جزئين بحيث يكون لكل منهما جهة افتقار إلى الآخر، بحيث يكون أحدهما ما به القوة للآخر، والآخر ما به الفعل لما به القوة، فلا يكون هناك إلا فعلية واحدة كالمادة والصورة، لتأتي كل فعلية عن فعلية أخرى. فلا محالة يكون لها الوحدة الحقيقية، مع قطع النظر عن أمر خارج عن مقام ذات المركب.

(١) قبيل هذا حيث قال: مع أن الكلام في مانعية الخ.

(٢) نهاية الدراية ١: التليقة ٢٠١.

(٣) نهاية الدراية ١: التليقة ١٣٦.

وحيث إنه<sup>(١)</sup> للافتقار الموجب لتقوم كل من الجزئين بالآخر حقيقي تكون الجزئية حقيقية.

وحيث إنه لهما فعلية واحدة، فالتركيب والاتحاد حقيقيان. وينحصر ذلك في النوع المركب من المادة والصورة.

وأخرى يتألف من جزئين أو من أجزاء بحيث يكون لكل واحد فعلية مباينة لفعلية الآخر فلا محالة لاجزئية بالذات ولا وحدة بالذات، فلا تركيب بالذات.

بل لو فرض جزئية ووحدة وتركيب فبلحاظ أمر آخر، كما في الصلاة المركبة من أفراد مقولات متباينة، فان جهات الوحدة عرضية، فان جهة الوحدة إما قيام غرض واحد بها، أو قيام لحاظ واحد بها، أو تعلق طلب واحد بها. فالواحد بالحقيقة إما الغرض أو اللحاظ أو الطلب، وتلك الأفعال المتعددة ذاتاً ووجوداً واحدة بالعرض وبالاختبار، فكلها كل ما يفي بالغرض أو كل الملحوظ أو كل المطلوب، وكل واحد منها بعض ما يفي بالغرض أو بعض الملحوظ أو بعض المطلوب.

فهذا معنى اعتبارية التركيب واعتبارية الوحدة واعتبارية الجزئية، لا أن اعتبار شيء جزء من شيء مناط جزئيته للمركب.

وقد ذكرنا في<sup>(٢)</sup> محله أيضاً أنه لاعمى لجعل المركب واختراعه وإحداثه شرعاً إلا جعله في حيز الطلب شرعاً، فانه الجعل التشريعي، والا فالماهية من حيث هي لا مجعولة ولا غير مجعولة، وجعلها التكويني في الماهية الشخصية سواء تعلق الجعل بها أو بوجودها قائم بالمصلي، لا بالشارع.

(١) الصحيح: حيث إن الافتقار، ويصح أيضاً: حيث إنه الافتقار، بان يكون الضمير للشأن اسماً والجملته التي بعده خبراً.

(٢) نهاية الدراية ١: التعليق ٤٥.

واعتبارها في مقام الطلب ليس إلا لحاظها مقدمة للحكم عليها، كما في كل موضوع وحكم فلا دخل له بالأحداث والجعل والاختراع، وعلى أي حال، فهو اعتبار جاعل الحكم، لا جاعل الفعل تكويناً حتى يتقوم جزئية الجزء باعتبار المصلي ليرتفع برفعه، فتدبر جيداً.

١١٠ - قوله (قدس سره): ويأتي تحقيقه في مبحث الاستصحاب<sup>(١)</sup>... الخ.

حيث إنه (قدس سره) لم يفِ بها وعده، فرأينا من المناسب الوفاء بوعده (قدس سره) هنا.

فنقول: تحقيق حال استصحاب الصحة موقوف على تحقيق المراد من المانع والقاطع، حتى يعلم أن الصحة المستصحابية بأي معنى. وملخص الكلام: أنه ليس المانع كل ما اعتبر عدمه في المركب بنحو الجزئية أو بنحو الخصوصية المقومة للجزء.

بل العدم المأخوذ في المركب ما أخذ بنحو الشرطية، بمعنى ما له دخل في فعلية التأثير، ولا دخل للعدم بها هو عدم شيء في التأثير جزافاً، بل لكون وجوده البديل له مانعاً، والمانع ما يزاحم المقتضي الآخر في التأثير، فلا محالة يكون عدمه شرطاً في فعلية التأثير، وإلا لزم انفكاك المعلول عن علته التامة. وتقريب مانعيتها: يفرض كون كل جزء يوجب مقداراً من الاستعداد الذي يتم شيئاً فشيئاً إلى أن يحصل المستعد له، المترقب حصوله من المركب. والمانع يرفع ذلك الاستعداد ويبطله، فيزاحمه إذا كان بعده بقاء، كما يدفعه إذا كان مقارناً له حدوثاً، وبعد بطلان الاستعداد الحاصل من الجزء السابق يستحيل تأثير الجزء اللاحق؛ لأنه يوجب تكميل الاستعداد السابق والظفرة مستحيلة.

أو بفرض كون كل جزء يوجب مقداراً من القرب والأثر الناقص، فيستكمل شيئاً فشيئاً إلى أن يتم الأثر، ويحصل الأثر الكامل المترقب من المركب، والمانع يرفع هذا الأثر، فيستحيل حصول المراتب المكتملة له.

وربما لا يكون المانع رافعاً للأثر، بل دافعاً فقط لتأثير اللاحق، فيوجب وقوف الاستعداد الحاصل على حدّه، ويمنع عن استكمالها فقط.

وربما يكون له الرفع والدفع معاً وحينئذ فلا يبقى شأن للقاطع إلا دعوى أن المركب مؤتلف من جزء مادي، وهي التكبيرة والقراءة إلى آخر الاجزاء، ومن جزء صوري، وهي الهيئة الاتصالية المستكشفة عن التعبير بالقاطع.

فالقاطع ليس شأنه ابتداء رفع أثر الجزء المادي أو الصوري، فانه شأن المانع بل شأنه رفع نفس الجزء الصوري، فهو مناف لنفس الجزء الصوري ومضاد له، لا أنه رافع لأثره كي لا يبقى فرق بينه وبين المانع.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم: أن الصحة المستصحبة ليست بمعنى موافقة الأمر، حتى يقال: إنها متيقنة بالفعل لا مشكوكة، ولا بمعنى أن الأجزاء السابقة بحيث لو انضمت إليها الأجزاء اللاحقة لحصل المركب، حتى يقال: إن الشرطية متيقنة بالفعل أيضاً، ولا ينافي القطع بها الشك في إمكان الانضمام بعد عروض العارض المشكوك، فان صدق الشرطية لا يستدعي صدق طرفيها.

بل بمعنى بقاء الأجزاء السابقة على ما كان لها من الاستعداد المترتب عليها، أو ذلك الأثر الناقص الحاصل منها، فان بقاءهما بعد عروض العارض مشكوك فيستصحب، فالصحة بمعنى التمامية من حيث الأثر.

فالاستصحاب من حيث اليقين السابق والشك اللاحق لا محذور فيه.

إلا أن الأثر المترقب منه أمران:

أحدهما: عدم وجوب استيناف الأجزاء السابقة.

وثانيهما: حصول المركب بانضمام ذوات الأجزاء اللاحقة، فان ترتب



الأول ظاهراً لا يقتضي التعبد بالثاني إلا على الأصل الميثب.

وترتب كل منها على الصحة المستصحبة لا يخلو عن إشكال:

أما الأول: فان وجوب الاستئناف وعدمه ليسا حكمين جديدين من الشارع، بحيث يترتب الأول على فساد الأجزاء السابقة والثاني على صحتها.

بل إما حكمان عقليان مترتبان على بقاء الأمر وسقوطه، كما في وجوب

الاعادة وعدمه بعد العمل.

أو هما عبارتان عن نفس بقاء الأمر وسقوطه.

وعدم قبول الأول للتعبد واضح.

وترتب الثاني كذلك عند التحقيق، فان المجمعول هو الأمر بالأجزاء وعدم

الأمر بها، لإبقاء الأمر مع عدم اتيانها، وسقوطه مع اتيانها، فانها أيضاً عقليان

لا شرعيان، فان متعلق الأمر المقوم له، والمطلوب به، والمترتب عليه الحكم شرعاً

بعين تعلقه به، ليس عدم اتيانه خارجاً، كما أنه ليس متعلق بعدمه عين اتيانه

الخارجي، فليس الترتب شرعياً إلا بالاضافة إلى نفس متعلقه المطلوب تحصيله

أو متعلقه الذي لا يطلب تحصيله.

وعليه فمقتضى الأصل في نفس الحكم هنا هو بقاء الأمر باقتضاءاته.

إذ ليس عدم المانع جزء في عرض سائر الأجزاء، حتى يقال: إن الأمر

الغيري متعلق بذات الجزء، وحينئذ يسقط قهراً باتيان ذات الجزء بناء على عدم

القول بالمقدمة الموصلة.

أو إن اقتضاء الأمر النفسي يسقط شيئاً فشيئاً باتيان ذوات الأجزاء،

فيرجع الشك إلى عود الأمر المقدمي، أو عود اقتضاء الأمر النفسي، بعد بطلان

المقدمة بسبب وجود العارض المشكوك.

بل لو كان عدم العارض مأخوذاً في المركب لكان مأخوذاً بنحو الشرطية،

فيكون سقوط الأمر الغيري أو اقتضاءات الأمر النفسي منوطاً واقعاً بحصول

الشرط ليقع الجزء على ما ينبغي وقوعه عليه من التأثير بسبب وجود ما له دخل في فعلية تأثيره، وحينئذ يشك في أن الاقتضاء سقط لعدم دخل لعدم العارض فيه، أو باق على حاله لدخله في سقوطه.

ومنه تعرف ما فيما أفاده بعض الاجلة (قدس سره)<sup>(١)</sup> من أن الأمر الغيري بالجزء اللاحق تعليلي قبل اتيان الجزء السابق، وتنجزى بعد إتيانه، فيشك بعد عروض العارض في سقوط الوجوب التنجزى. وذلك لأن وصول التوبة إلى فعلية الأمر باللاحق، أو فعلية اقتضائه مشكوك، فلا معنى لاستصحابه.

وأما الثاني، فلأن حصول المركب - بانضمام سائر الأجزاء إلى الأجزاء السابقة - لازم عقلي لبقاء الأجزاء السابقة على ما كان عليه من الاستعداد والأثر الناقص، فلا يترتب على التعبد ببقائها. وأما دعوى<sup>(٢)</sup> استلزام التعبد ببقاء الأجزاء السابقة على ما هي عليه، للتعبد بحصول المركب من انضمام الأجزاء اللاحقة عرفاً، كما في نظير المقام عن شيخنا العلامة (رفع الله مقامه).

فمدفوعة بأن ما استثناه شيخنا<sup>(٣)</sup> (قدس سره) في البحث عن الأصل المثبت صورتان لا ينطبق شيء منها على ما نحن فيه. إحداهما: التعبد بأحد المتضامين، فانه تعبد بالآخر، نظراً إلى أنه كواحد ذي وجهين.

ثانيتها: التعبد بالعلة التامة أو الجزء الأخير منها، فانه يستلزم التعبد

(١) وهو المحقق الهمداني قده. الفوائد الرضوية على الفرائد المرتضوية/١١٣.

(٢) تعليقه المصنف قده على فرائد الأصول/ ٢٢٥.

(٣) تعليقه على الفرائد/ ٢١٧ و٢٢٠.

بالمعلول عرفاً وإن كانا اثنين.

ومن الواضح أنه لا تضاف بين القابلية والفعلية على تقدير الانضمام، كيف والمتضايقان متكافئان في القوة والفعلية، فلا يعقل فعلية القابلية وتقديرية مضافيها؟

وأما القابل والمقبول، فهما متضايقان، إلا أن مضاف القابل هو المقبول في مرتبة ذات القابل، لا في مرتبة وجوده الخاص به في نظام الوجود. ومن البين أن وجوده في مرتبة ذات القابل لا يجدي شيئاً، كما هو واضح. ومن البديهي أيضاً أن الأجزاء السابقة وإن كانت من علل قوام المركب، لكنها ليست علة تامة له ولا جزؤها الأخير.

ودعوى الاستلزام بوجه آخر غير الوجهين المتقدمين بلا وجه. نعم استصحاب حصول المركب على تقدير انضمام ذوات الأجزاء اللاحقة إلى السابقة قبل عروض العارض، لا مانع منه في نفسه. إلا أنه لا يترتب عليه أثر إلا سقوط الأمر بالمركب وقد مرّ أنه عقلي لا جعلي، فتدبر جيداً. هذا كله في استصحاب الصحة بلحاظ المانع. وأما بلحاظ القاطع، فربما يستصحب بقاء الهيئة الاتصالية بعد عروض العارض، فإن بقاء تلك الهيئة الواحدة بوحدة اتصالية مشكوك، فيستصحب إما بالمساحة في موضوعها، أو بالمساحة في نفس المستصحب. إلا أن اعتبار القاطع بهذا المعنى في قبال المانع، بلا موجب إلا مجرد التعبير بالقاطع.

والتحقيق: أن الهيئة الاتصالية والجزء الصوري للمركب غير معقولة، سواء أريد بها الجزء الصوري حقيقة أو اعتباراً وعنواناً:

أما حقيقة، فلأن الصلاة مركبة من مقولات عرضية متباينة، وليس للأعراض مادة وصورة خارجية، لأنها بسائط وجنسها وفصلها عقليان، فلا يعقل

أن يكون لواحد منها جزء صوري حقيقي، فضلاً من أن يكون لمجموعها جزء صوري حقيقي.

وأما عنواناً واعتباراً، فلأن الحركة والاشتداد والوحدة الاتصالية لا تكون إلا في بعض المقولات فضلاً عن الاعتبارات، ولا يوصف العناوين الاعتبارية بالاشتداد والاتصال الا تتبع معنوياتها، وهي مقولات متباينة، بل لو كانت أفراد مقولة واحدة لم يعقل جريان الاشتداد فيها، فان شرطه الوحدة، وليس هنا وجود واحد من مقولة حتى يتحرك من حد إلى حد، فلا يعقل هيئة اتصالية حقيقية ولا اعتبارية لأجزاء الصلاة.

فان قلت: ما ذكرت من التبعية إنما هو في الأمور الانتزاعية التابعة لمناشئ انتزاعها في الوحدة والتعدد، فلم لا يكون من الاعتبارات المحضة، فكما أن الصلاة واحدة بالاعتبار، إما لوحدة الغرض وإما لوحدة الطلب، فلتكن واحدة باعتبار آخر، وهو وحدة العنوان الاعتباري المنطبق على المجموع، لا على كل جزء حتى لا يلزم الخلف من فرض وحدة العنوان.

قلت: فمع تخلل هذا المسمى بالقاطع لا يتحقق العنوان من رأس، فانه فرض انطباقه على المجموع، فلا واحد حتى يقطعه ويزيل الاتصال الحقيقي أو الاعتباري.

إلا أن يقتصر على هذا المقدار من الفرق بين المانع والقاطع، وهو إن الشيء المتخلل إذا كان مقتضياً لما ينافي أثر الجزء فهو مانع، وإذا كان ضداً بنفسه للأمر الاعتباري فيمنع عن تحققه لا عن تأثيره، فهو قاطع.

ومع هذا كله فالالتزام بالقاطع المقابل للمانع ولو بهذا المعنى بلا ملزم، بل القاطع سنخ من المانع. فان المانع: إذا كان مقارناً للشيء أو لأول العمل كان دافعاً محضاً.

وإذا كان بعده كان رافعاً محضاً.

وإذا كان في أثنائه كان رافعاً لما سبقه، ودافعاً لما لحقه، وهذا الاعتبار اختص المانع الواقع في أثناء العمل بالقاطع، والحدث المقارن لأول الصلاة مانع دافع، والواقع في أثنائها قاطع، والواقع بعد الوضوء ناقض له ورافع لأثره. ثم إن هذا كله في استصحاب الصحة من حيث المانع أو القاطع. وأما جريان الأصل في المانع، سواء كان الشك في مانعية أمر موجود أو وجود المانع فتحقيق القول فيه:

أما إذا كان الشك في المانعية فلا أصل فيها.

بيانه: أن المعروف أن المانعية مستفادة من النهي الغيري، ومن البين أن النهي الغيري: تارة يكون ذاتياً، وهو فيما إذا كان محرم نفسي يتوقف على مقدمة، فمقدمته الأخيرة أو مطلق المقدمة حرام غيري.

مع أنه ليس هناك نهى عن شيء ينبعث منه نهى عن الصلاة المقترنة بوجود المسمى بالمانع.

وأخرى: يكون عرضياً، وهو ما إذا أمر بمركب مقرون بعدم شيء، فيكون ذلك العدم واجباً غيرياً بالذات، ونقيضه - وهو وجود المانع - حرام غيري بالعرض.

وإلا فمن الواضح: أن كل حكم لا ينحل إلى حكمين نفيّاً وإثباتاً.

ومنه يتضح للمتأمل أن المجعل بالجعل التشريعي التبعية شرطية عدم المانع الواقعي، لا مانعية وجوده، لعدم تعقل النهي الغيري الذاتي، وعدم الجدوى في النهي الغيري العرضي، حيث إنه ليس من حقيقة الحكم المجعل، بل ينسب إليه بالعرض والمجاز.

بل هذا النهي الغيري العرضي أيضاً لا يصح انتزاع المانعية، فإن المصحح لانتزاع الجزئية أو الشرطية هو الأمر النفسي بالمركب والمقيد بها هو، دون الوجوب الغيري، بل الوجوب الغيري متفرع على جزئيته وشرطيته،

فاذا كان الوجوب الغيري المتعلق بعدم شيء كذلك، فالنهي الغيري العرضي عن وجوده أولى بذلك.

ومنه يتضح: أن التعبير بالنهي الضمني - الذي هو مرجعه إلى طلب العدم، الذي هو مدلول منطوقه للأمر بالمركب والمقيد بعدم شيء - لا يجدي شيئاً، لأن الطلب الضمني التحليلي - سواء تعلق بالوجود أو العدم - لا يصح الجزئية ولا الشرطية، فضلاً عن المانعية.

مع أن النهي الضمني إنما يتصور إذا أخذ العدم بنحو الجزئية لا بنحو الشرطية، كما مرّ مراراً<sup>(١)</sup>.

كما أن الارشاد إلى المانعية ليس من حقيقة الحكم الذي يكون المانعية مجعولة بجعله.

بل إرشاد إلى المانعية الواقعية بلحاظ التأثير والتأثر، لا بلحاظ مقام الجعل، فالارشاد إلى المانعية الجعلية غير معقول، حيث لا مورد لجعلها، فليس المجعول إلا شرطية العدم، بجعل الأمر بالمركب المقرون بعدم الشيء. وعليه فنقول: أما بالاضافة إلى المجعول بالاصالة، وهو الأمر بالصلاة، فمن باب تعيين الحادث بالأصل، لانقلاب العدم الأزلي إلى الوجود، ودوران الموجود بين أن يكون الأمر بالمركب المقرون بعدم ذلك الشيء، أو الغير المقرون به، ولا -الة سابقة له.

(١) منها في التعليقة ١٠٦. ومنها في التعليقة ١٠٨. ومنها في هذه التعليقة والمراد من العبارة هو عدم إمكان النهي الضمني لأنه منوط بأخذ العدم جزءً في المكلف به والمنهي عنه وهو باطل كما عرفت في التعليقات المقدمة وأنه مأخوذ شرطاً في جميع الموارد كما هو صريح كلامه هنا أيضاً حيث قال فليس المجعول الا شرطية العدم فالمراد هو انه مرّ مراراً أن العدم يؤخذ في موضوع الحكم بنحو الشرطية لا الجزئية فليس المراد أنه مرّ مراراً أن النهي الضمني إنما يتصور فيها إذا أخذ العدم بنحو الجزئية فإنه لم يتقدم منه حتى مرّة واحدة فضلاً عما إذا كان مراراً.

وأما بالاضافة الى المعجول بالتبع أعني شرطية العدم للصلاة:  
فان أريد العدم الرابط، فليس له حالة سابقة؛ اذ متى كانت الصلاة  
واجبة ولم يكن العدم شرطاً لها؟

وإن أريد العدم المحمولي، فله حالة سابقة بنحو السالبة بانتفاء  
الموضوع، إلا أنه لا يجدي، لا لأن بقاء العدم المحمولي غير مشكوك لأنه في  
زمان الجعل: إما قد انقلب إلى الوجود، أو الى العدم النعتي نظراً الى أن العدم  
حال وجود الموضوع نعتي مع أن جر العدم المحمولي لاثبات العدم النعتي مثبت،  
وذلك لما مرّ مراراً من<sup>(١)</sup> أن العدم المحمولي كالوجود المحمولي قابل للفرض  
سواء كان الموضوع موجوداً أو لا إذ لا مقابلة بين المحمولي والناعتي، بل المقابلة  
بين المحمولي والرابط، وبين الناعتي والنفسي.

بل لأن استصحاب العدم المحمولي، بنحو السالبة بانتفاء الموضوع الى  
حال جعل الأمر بالصلاة، لا يثبت أن الصلاة المأمور بها ليست مقيدة بكذا،  
بنحو العدم الرابطي.

إلا أنا قد بينا في<sup>(٢)</sup> المباحث السابقة وفي غيرها أصولاً<sup>(٣)</sup> وفتحاً<sup>(٤)</sup> أنا لا  
نحتاج إلى استصحاب العدم المحمولي.

بل نحتاج إلى تشكيل قضية سالبة تعديدية، وهي: أن الصلاة ليست

(١) منها ما ذكره في مبحث العام والخاص وقد عبر عنه بعنوان نفي الكون المحمولي. نهاية الدراية  
٢ التعليقة ١٩٠.

ومنها ما مرّ منه قده في مبحث البراءة، التعليقة ٤٢ و٤٣ و٤٦.

(٢) في التعليقة ٤٢.

(٣) الذي ذكره فيها يأتي من مبحث الاستصحاب هو جريان الاستصحاب في العدم المحمولي  
والعدم الرابط وليس فيه أن الاستصحاب في العدم المحمولي غير محتاج اليه. نهاية الدراية ٥:  
التعليقة ٩٨.

(٤) في تعليقه على المكاسب في اعتبار عدم مخالفة الشرط للكتاب ١٤٤/٢.

مقيدة بكذا. والسالبة كما تصح مع وجود الموضوع كذلك مع عدمه إذ لا شأن للسالبة دائماً إلا نفي النسبة، لا أنها نسبة عدمية، ولا معنى للعدم الرابط على حد الوجود الرابط، بل العدم النقيض للوجود الرابط رفعه، وهو عدم الربط، فيصح أن الصلاة مطلوبة، وأنها من أزل الازال إلى الآن لم تنقيد بكذا، غاية الأمر أنها كذلك تارة في ظرف عدم الموضوع واقعاً، وأخرى في ظرف وجوده تعبدًا.

ومن الواضح: أن عدم كون الصلاة متقيدة بشيء، ليس مضمون قضية لفظية ليستظهر منها السالبة بانتفاء المحمول في ظرف وجود الموضوع، كما يدعى في عدم القرشية، أو عدم المخالفة للكتاب وأشباهها<sup>(١)</sup>، فافهم جيداً. نعم أصالة عدم اقتران الصلاة المأتي بها بعدم ما يعتبره<sup>(٢)</sup> الشارع مانعاً - إذا كان عروض مشكوك المانعية في الأثناء - جارية، وهي مجدية أيضاً وإن لم يعلم حال العارض من حيث إنه مانع شرعاً أم لا. إذ الغرض يحصل بمجرد التعبد بعدم اقتران الصلاة بكل ما يكون مانعاً شرعاً، وهو أصل نافع في الشبهة الحكمية والموضوعية إذا كان العروض في أثناء العمل.

إلا أن يكون العارض بحيث يحتمل رافعيته ودافعيته معاً، فانه لا حالة سابقة بالاضافة إلى الأجزاء اللاحقة، وكذا لو كان العارض أمراً مستمراً مع الأجزاء اللاحقة.

نعم إذا كان العدم من أجزاء المركب في عرض سائر الأجزاء، لا من اعتباراتها، فأصالة العدم مستمرة إلى آخر العمل، ولو لم يحرز صدور الأجزاء مقترنة به. هذا في الشك في المانعية.

وأما إذا شك في وجود المانع: فإن كان عدمه من أجزاء الصلاة، فهو

(١) هكذا في الاصل، لكن الصحيح: وأشباهها.

(٢) كذا في الاصل، لكن الصحيح: بما يعتبره.



مسبق بالعدم لا محالة، فيحرز بالأصل إلى آخر العمل.

وإن كان من اعتبارات الصلاة - كما هو معنى عدم المانع المجعول شرطاً في الصلاة - فجريان الأصل موقوف على كونه في ابتداء العمل خالياً عن المانع قطعاً، فيستصحب اقتران العمل بعدم المانع، أو كان<sup>(١)</sup> وجوده مشكوكاً من أول الأمر، فلا حالة سابقة له.

وأما عدم الأزلي أو العدم قبل الصلاة، فلا يثبت به اقتران الصلاة به.

نعم في استصحاب وجود الشرط، وعدم المانع كلية إشكال:

وهو: أن الغرض منه سقوط الأمر بالمركب بالتعبد بوجود شرطه أو عدم مانعه، وهو ترتب عقلي لاشرعي؛ إذ الترتب الشرعي للحكم بالاضافة إلى متعلقه بتحصيل ذاته وشرطه وعدم مانعه، لا ترتب بقائه على عدم متعلقه ذاتاً أو شرطاً، وجوداً أو عدماً، ولا ترتب سقوطه على إتيان متعلقه بذاته أو بشرطه الوجودي أو العدمي.

وأما قاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ، فهما ابتداء تعبد بعدم وجوب إيجاد المشكوك وجوده، وبعدم إيجاد المشكوك صحته، لا بلسان التعبد الاستصحابي باتيان المشكوك وجوده أو صحته، كما فيما نحن فيه.

كقاعدة الشك بعد الوقت، فانه تعبد بعدم وجوب الفعل لا بلسان التعبد باتيانه في وقته، مع أنه لو كان لسان بعضها البناء على الوجود لزم صرفه إلى التعبد بعدم الأمر، لئلا يلزم اللغووية.

وليس كلاستصحاب الغير المختص بهذا المورد، ليلزم صرفه إلى ما

ذكرنا.

إلا أن يقال: - بملاحظة ورود بعض أدلة الاستصحاب في مورد

استصحاب وجود الشرط - إن التعبد بتحقق الشرط - وجودياً كان أو عديمياً -

(١) كذا في الأصل، لكن الصحيح: وإذا كان.

تعبد بشرطية مثله تطبيقاً، فمرجعه إلى أن الوجود الاستصحابي أو العدم الاستصحابي شرط، بلسان البناء على أنه الشرط الواقعي، فيفيد تعلق الأمر بالتقيد بمثله أيضاً، فتدبر جيداً.

ثم إنه لا بأس بالتعرض لحكم الزيادة من حيث الأخبار.

فنقول: أخبار الباب على أقسام:

فمنها: ما يستفاد منه عدم مبطلية الزيادة في غير الأركان، كقوله عليه السلام: (لأنعاد الصلاة إلا من خمسة)<sup>(١)</sup>.

ومنها: ما يدل بظاهره أن مطلق الزيادة مبطل، كقوله عليه السلام: (من زاد في صلاته فعليه الاعادة)<sup>(٢)</sup>.

وكقوله عليه السلام فيمن أتم في السفر إنه يعيده قال عليه السلام: (لأنه زاد في فرض الله)<sup>(٣)</sup>.

ومنها: ما يدل على أن الزيادة السهوية مبطله مطلقاً كقوله عليه السلام: (إذا استيقن أنه زاد في المكتوبة فليستقبل صلاته)<sup>(٤)</sup>.

ومنها: ما يدل بظاهره أن الزيادة مطلقاً غير مبطله، كقوله عليه السلام: (لكل زيادة ونقيصة تدخل عليك تسجد سجدي السهو)<sup>(٥)</sup>.

والمهم بيان ما يستفاد من قوله عليه السلام (لا تعاد) من حيث شموله

(١) تهذيب الأحكام ١٥٢/٢: الحصال / ٢٨٥.

(٢) الكافي ٣/٣٥٥: تهذيب الاحكام ١٩٤/٢.

(٣) الحصال / ٦٠٤: متن الحديث ومن لم يقصر في السفر لم تجزئ صلاته لأنه قد زاد في فرض الله عز وجل.

(٤) الكافي ٥/٣ - ٣٥٤: تهذيب الاحكام ١٩٤/٢ لعله قد أراد نقل الحديث بالمعنى لأنه مغاير لما في المصدرين.

(٥) تهذيب الأحكام ١٥٥/٢ متن الحديث: تسجد سجدي السهو في كل زيادة تدخل عليك أو نقصان.

للعمد والسهو، ومن حيث شموله للزيادة والنقص:

أما شموله للعمد والسهو، فربما يتخيل أن شموله للنقص عن عمد وعلم ينافي الجزئية والشرطية حتى بلحاظ مرتبة الفعلية، فلا معنى لصحة الصلاة مع ترك الجزء الثابت الجزئية.

وفيه: أن الصحة بمعنى موافقة المأتي به للمأمور به الفعلي كذلك، إلا أن الصحة بمعنى التامة من حيث الأثر وقيام الغرض الملزم بالمأتي به بمرتبة - بحيث لا يبقى مجال لاستيفاء ما بقي - معقولة، كما في القصر والاتمام والجمهور والاختفات، فحيث إن المأتي به واف بمرتبة من الغرض صحت صلاته.

وحيث إن الباقي لا يمكن استيفائه لا تجب الاعادة.

وحيث إن الفائت مرتبة ملزمة من الغرض يستحق العقاب على تركه.

بل ربما يقال<sup>(١)</sup>: بصحة الأمر بالناقص مع الأمر بالتام. وسيجيء - إن

شاء الله تعالى - في آخر<sup>(٢)</sup> البراءة البحث عن معقوليته.

إلا أن الظاهر من قوله (لا تعاد) أنه في مقام عدم لزوم الاعادة لما تركه

من عذر، لا عدم لزوم إعادة ما يجب فعله ويحرم تركه فعلاً، بحيث يعاقب عليه.

نعم تخصيصه بخصوص السهو والنسيان بلا موجب، فلا مانع من تعميمه

لكل ما ترك عن عذر، كالجهد عن قصور لا عن تقصير.

وأما من حيث شموله للزيادة والنقص. فنقول بمحتملاته أربعة:

أحدها: أنه لا تعاد الصلاة من قبل نقص كل جزء وجودي من أجزائها

إلا الخمسة.

ثانيها: أنه لا تعاد الصلاة من قبل نقص كل جزء من أجزائها الأعم

(١) القائل هو المحقق العراقي قده. نهاية الافكار القسم الثاني من الجزء الثالث / ٤٨٤.

(٢) في التعليقة ١٣٣.

من الوجودي والعدمي، كعدم الزيادة المأخوذ شرطاً في الصلاة بدليله.  
ثالثها: أنه لا تعاد الصلاة بسبب الخلل من ناحية أجزائها إلا بالخلل من قبل الخمسة.

رابعها: أنه لا تعاد الصلاة بسبب نقص جزء أو زيادة جزء إلا الخمسة.  
والأول: لادلالته على حكم الزيادة بوجه، فلا يعارض أخبار الزيادة أصلاً.

والثاني: يدل على أن نقص الجزء<sup>(١)</sup> العدمي مطلقاً سواء كان عدم زيادة الركن أو غيره لا يوجب الاعادة، لأن المستثنى نقص الخمسة وعدم الزيادة<sup>(٢)</sup> حينئذ نقص في الصلاة، لمكان اعتبار عدمها لا أنه نقص في الركوع<sup>(٣)</sup>.

والثالث: يدل على أن كل خلل من ناحية الخمسة يوجب الاعادة دون غيرها.

ومع اعتبار عدم زيادة الركوع والسجود تكون الزيادة خللاً في الصلاة من ناحية زيادة الركوع أو السجود، فزيادة الركوع خلل من ناحية الركوع، وليست نقصاً من ناحية الركوع.

ومفاد الاحتمال الرابع واضح، إلا أن الفرق بينه وبين الاحتمال الثاني والثالث، أن لسانه على هذين الاحتمالين لسان الحكومة، وعلى الرابع لسان

(١) هكذا في الأصل، لكن الصحيح: الجزء الوجودي والعدمي.

(٢) الظاهر وقوع التصحيف في العبارة، فإن عدم الزيادة ليس نقصاً في الصلاة بل الزيادة نقص فيها لفرض كون العدم جزء للصلاة، لا الزيادة حتى يكون عدمها نقصاً في الصلاة فالصحيح أن تكون العبارة هكذا والزيادة حينئذ نقص في الصلاة لمكان اعتبار عدمها لا أنه نقص في الركن.

(٣) هكذا في الأصل، لكن الصحيح: في الركن، وأنظر الهامش السابق.

التعارض، لأن كون الزيادة نقصاً في الصلاة من حيث الجزء العدمي أو كونها خلافاً فيها من ناحية الركوع مثلاً يتوقف على ثبوت اعتبار عدمها بمثل قوله عليه السلام: (من زاد في صلاته) فيكون ناظراً إليه وشارحاً له، ومبيناً لمقدار مدلوله من حيث عدم شموله للنقص والخلل عن سهو، أو في غير الأركان.

بخلاف من زاد، فإنه حكم الزيادة بعنوانها، وبيان اعتبار عدمها في الصلاة كسائر أدلة الاجزاء والشرائط.

ولا تعاد على الاحتمال الرابع موضوعه عين موضوع من زاد، لأن مفاده عدم وجوب الاعادة بسبب الزيادة بعنوانها، ونفس موضوع الزيادة لا يتوقف على اعتبار عدمها في الصلاة، حتى يكون (لا تعاد) مبنياً على اعتبار عدمها بدليله، حتى يكون مبنياً لمقدار مدلوله.

بل هما حكماً وموضوعاً على نهج واحد، وإن كان بينهما عموم من وجه، لكنه سيجيء - إن شاء الله تعالى - تقريب الحكومة على هذا الوجه أيضاً. إذا عرفت ما ذكرنا: من عدم المعارضة أصلاً على احتمال، ومن الحكومة على احتمالين، ومن التعارض المحض على احتمال آخر، فلا بد من ترجيح أحد الاحتمالات حتى يلاحظ نسبه مع أخبار الزيادة.

فنقول: الأرجح من الاحتمالات هو الاحتمال الثاني:

أما كونه أرجح من الأول، إذ لا موجب للاقتصار على خصوص الأجزاء الوجودية وإن كان المستثنى من الوجوديات، بل الظاهر أن الصلاة المركبة من الامور الوجودية والعدمية لا تعاد بنقص شيء منها إلا بنقص هذه الخمسة.

لا أن الصلاة لا تعاد بنقص بعض اجزائها الا بنقص بعض بعضها.

وحذف المتعلق في طرف المستثنى منه دليل العموم، واستثناء خصوص بعض الوجوديات ليس دليلاً على أن المستثنى منه أيضاً خصوص الوجوديات.

وأما كونه أرجح من الثالث، فلزيادة عناية في الثالث باعتبار عنوان

الخلل الصادق على النقص والزيادة بخلاف اعتبار النقص، فإن المركب المطلوب تحصيله لا تعاد من قبل تحصيله، بل من قبل تركه، فتعاد من قبل ترك الخمسة، لا من قبل وجودها، وكذا (لا تعاد) من قبل ترك ما عدا الخمسة، فإنه لا يحتاج إلى عناية زائدة على ترك ما يطلب تحصيله.

وأما كونه ارجح من الرابع، فلأنه لا دليل أولاً على تقدير الزيادة والنقص بعنوانها.

ولا يصح ثانياً تعلقها بالخمسة، إذ لا تعقل الزيادة فيما عدا الركوع والسجود، من الوقت والقبلة والطهور.

وجعل الزيادة باعتبار المجموع، مع أن كل واحد من الخمسة مستثنى لا مجموعها، بلا وجه.

نعم بناء على صحة هذا الوجه في نفسه، يصح تقريب حكومة (لا تعاد) على قوله عليه السلام (من زاد)، فإن دليل (لا تعاد) ليس على حدّ قوله عليه السلام: (من زاد) بصدد نفي جزئية عدم الزيادة، حتى يكون معارضاً له، بل بصدد نفي وجوب الاعادة عن الزيادة المفروغ عن جزئية عدمها واقعاً إذا صدرت عن عذر. فتدبر.

وعليه فمفاد (لا تعاد) أن نقص كل جزء وجودي أو عديمي يعتبر في الصلاة لا تعاد الصلاة منه إذا كان عن عذر، إلا نقص الخمسة.

فزيادة الركن، وإن كان من حيث عدمها المعتبر في الصلاة راجعة إلى النقص، إلا أنه داخل في نقص جزء من الصلاة لا نقص الركن، فيدل على عدم مطلية مطلق الزيادة العذرية ركنية كانت أو غير ركنية.

وحينئذ: فإن لوحظ (لا تعاد) بالاضافة إلى قوله عليه السلام (من زاد) فيكون حاكماً عليه، ويوجب قصر مدلوله على الزيادة العمدية.

وعلى فرض المعارضة، فقوله عليه السلام: (لا تعاد) في شموله للمستثنى

منه بعد اخراج الخمسة من حيث تأكد ظهوره بالاستثناء أظهر من شمول من زاد للزيادة السهوية.

وإن لوحظ لا تعاد بالاضافة إلى قوله عليه السلام: (لأنه زاد في فرض الله) الدال على أن كل زيادة في فرض الله توجب الاعادة، فله الحكومة عليه أيضاً - سواء أريد الزيادة في الصلاة التي هي فريضة الله تعالى أو أريد الزيادة في الجزء المقوم حقيقة كالركن -، فانه فريضة وغيره سنة كما في بعض الروايات<sup>(١)</sup> من جعل بعض الأجزاء الواجبة فريضة وبعضها الآخر سنة، فان عموم العلة على الثاني، وإن كان أخص من حيث اختصاصه بالزيادة الركنية دون لا تعاد، إلا أنه أعم من حيث شموله للعمد والسهو دون لا تعاد. مع أنه إذا كان اللسان من باب الحكومة لا يلاحظ العموم والخصوص بين الحاكم والمحكوم.

نعم: إذا أريد الجزء الركني من فرض الله كان دليلاً بنفسه على عدم مبطلية زيادة غير الركن، لأن من زاد في صلاته ركعتين أو ركعة مثلاً كانت زيادة الركوع والسجود مسبوقه بزيادات أخرى.

فلو كانت الزيادة مبطله مطلقاً كان البطلان مستنداً إلى الجزء السابق، فانه أسبق العلل، ولا يصح استناد البطلان إلى العلة اللاحقة، وهي زيادة الركوع.

إلا أن الظاهر من هذه الرواية الزيادة في الصلاة، لا في الفريضة بمعنى الركن أو ما فرضه الله في قبال ما فرضه النبي صلى الله عليه وآله.

وإن لوحظ لا تعاد بالاضافة إلى قوله عليه السلام (إذا استيقن... إلى آخره) فلا حكومة حينئذ، لأن قوله عليه السلام (إذا استيقن) متكفل لحكم العمل بعنوان السهو، إلا أن الترجيح لقوله عليه السلام لا تعاد، لوجوه من

(١) وهو ما رواه في الخصال / ٦٠٤.

الخلل في خبر (إذا استيقن):

أحدها: ضعف السند.

ثانيها: أنه في نسخة الكافي (إذا استيقن أنه زاد في المكتوبة ركعة) وصاحب الكافي (قدّس سرّه) أضبط في الروايات من صاحب التهذيب (رحمه الله) ولا أقل من الاجمال، والمتيقن منه زيادة الركعة، لا الركن ولا مطلق الزيادة، ولعل لزيادة الركعة التامة خصوصية.

بل يمكن أن يقال: إن قوله (لا تعاد) لا يعم زيادة الركعة، بل ظاهره زيادة كل جزء اعتبر عدمها في الصلاة، لا زيادة مجموع الاجزاء.

ثالثها: أنه لا محذور في تخصيص (إذا استيقن) بزيادة الركن، بخلاف ما إذا خصصنا (لا تعاد) بقصره على النقص المحض، لما ادعي من الاجماع على الملازمة بين مبطلية الزيادة السهوية ومبطلية النقص السهوي، فبملاحظة هذه الملازمة لا بد: إما من تخصيص (إذا استيقن) بقصره على زيادة الركن، لانحفاظ الملازمة حينئذ، أو تخصيص (لا تعاد) وبقاؤه بلا مورد، للزوم إلحاق النقص السهوي في غير الركن إلى الزيادة السهوية فيه.

نعم: يندفع الوجه الأول الذي أجاب به من حيث ضعف السند بعض السادة الاعلام (قدّس سرّه)<sup>(١)</sup>، ومن حيث اضطراب المتن واختلاف الكافي والتهذيب بعض الأجلة (قدّس سرّه)<sup>(٢)</sup> في مصباح الفقيه، وذلك لأن السند حسن كالصحيح بابراهيم بن هاشم، ولا اختلاف بين التهذيب والكافي، بل في الكافي روايتان:

إحدهما: في باب السهو في الركوع عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن

(١) لم نعرفه.

(٢) هو المحقق الهمداني قده. كتاب الصلاة من مصباح الفقيه/ ٥٣٨.



ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: (إذا استيقن أنه قد زاد في الصلاة المكتوبة ركعة لم يعتد بها واستقبل الصلاة استقبالاً الخبر<sup>(١)</sup>).

ثانيهما: في باب من سهى في الأربع والخمس عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة عن زرارة وبكير ابني أعين عن أبي جعفر عليه السلام قال: (إذا استيقن أنه قد زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد بها واستقبل صلاته استقبالاً الخبر<sup>(٢)</sup>).

والذي حكاه في التهذيب كما شاهدته هي الرواية الثانية بسندها الممتاز عن الأولى بضميمة بكير بن أعين إلى زرارة في الثانية بعبارتها المختلفة مع الأولى في الجملة<sup>(٣)</sup>.

والعجب من صاحب الوسائل حيث روى<sup>(٤)</sup> عن صاحب الكافي ما هو بحسب السند عين الثانية، ومع ذلك هو متضمن لزيادة الركعة.

واعجب منه أنه ذكر بعد ذلك، وروى محمد بن الحسن بالاسناد مثله، مع أن الشيخ روى الثانية الخالية عن اضافة الركعة.

وبالجملة إذا كانت هناك روايتان فلا تنافي بينهما، لأنها مثبتان، وإن كانت رواية واحدة فهي مجملة، ولا مانع من كونها روايتين إلا مجرد الاستبعاد والله العالم.

وأما ملاحظة النسبة بين سائر الأخبار، فمجملها أن قوله عليه السلام: (من زاد) مع قوله عليه السلام: (إذا استيقن) مثبتان لا معارضة بينهما، بل

(١) الكافي ٣/٣٤٨.

(٢) الكافي ٣/٣٥٤.

(٣) تهذيب الأحكام ٢/١٩٤.

(٤) وسائل الشيعة ٨/٢٣١.

المعارضة بين كل من قوله عليه السلام: (من زاد) وقوله عليه السلام: (إذا استيقن) مع قوله عليه السلام: (لكل زيادة ونقيصة).

فنقول: حيث إن قوله عليه السلام: (لكل زيادة ونقيصة) بمنزلة عامين لا عام واحد، كما هو ظاهر، فهو مع أنه حكم بعنوان السهو فله الحكومة، لكنه مع ذلك أخص من قوله عليه السلام: (من زاد) الشامل للعمد أيضاً، إلا أن قوله عليه السلام: (لكل زيادة... إلى آخره) مسوق لبيان حكم آخر، وهو وجوب سجدي السهو، وإن كان يظهر منه أن الزيادة والنقيصة ليست بمبطللة على الإطلاق، فهو متكفل لحكم الزيادة الغير المبطللة وحكم النقيصة كذلك.

ومنه يظهر حاله بالنسبة إلى المستثنى في قوله عليه السلام (لا تعاد)، مع أنه أخص من حيث اختصاصه بنقص الخمسة، دون قوله عليه السلام (لكل نقيصة).

وأما قوله عليه السلام: (إذا استيقن) مع قوله عليه السلام (لكل زيادة...) إلى آخره.

فنسبتهما التباين، ولكن قوله عليه السلام: (إذا استيقن) مع سلامة سنده ودلالته أظهر من قوله عليه السلام: (لكل زيادة) إلى آخره، حيث إن الثاني مسوق لبيان حكم آخر.

ومن جميع ما ذكرنا تبين أنه لا دليل على مبطلية الزيادة السهوية، حتى في الأركان فتأمل.

## [التنبيه الرابع]

١١١ - قوله (قدس سرّه): من إطلاق دليل اعتباره جزء<sup>(١)</sup>... الخ.

لا يخفى عليك أن الجزئية، تارة بلحاظ الوفاء بالغرض، وأخرى بلحاظ المطلوبة شرعاً، والجزئية المجعولة هي الجزئية باللحاظ الثاني.

ومن الواضح: أن دليل الاعتبار - سواء كان متكفلاً للتكليف أو للوضع - لا يكاد يجدي إلا بعد المعقولة في مقام الثبوت، والجزئية الجعلية لا يعقل<sup>(٢)</sup>، لعدم إمكان تعلق الطلب لا بطلب المركب ولا بطلب غيري مولوي، ولا بطلب نفسي تحليلي؛ لإناطة الكل بالقدرة.

والجزئية الواقعية بلحاظ مقام التأثير غير مجعولة، فلا بد من جعل الأمر بالجزء إرشاداً إلى جزئيته بلحاظ الغرض، وهو بعيد، إذ الظاهر هو الارشاد إلى كونه جزء شرعاً.

ومنه ظهر عدم الفرق بين كون الأمر به نفسياً تحليلاً أو غيرياً مولوياً أو إرشادياً.

نعم، إطلاق المادة في طرف الأمر بالجزء يقتضي عدم دخل القدرة شرعاً في وفائه بالغرض، والقدرة المعتبرة عقلاً في مقام فعلية التكليف أجنبية عن هذه المرحلة.

وبعد تقيّد إطلاق الأمر بالمركب بإطلاق المادة في الأمر بالجزء، فلا محالة يكون حجة على تقيّد المركب به مطلقاً، فلا أمر بغير المتعذر.

(١) في الاصل: مع، لكن الصحيح: من، كما في الكفاية.

(٢) كفاية الأصول / ٣٦٩.

(٣) كذا في الأصل، لكن الصحيح: لا تعقل.

وأما تصور إطلاق دليل الواجب، فمبني على الوضع للاعم وكون الجامع مطلوباً، أو على الوضع للجامع بين مراتب الصحيحة المختلفة كماً و كيفاً، وإلا فمع الوضع للجامع بين أفراد المرتبة العليا، كما هو المنسوب إلى الصحيح، فلا معنى للإطلاق، لاجمال المرتبة العليا، فتدبر.

١١٢ - قوله (قدس سرّه): لاستقلّ العقل بالبراءة<sup>(١)</sup>... الخ.

هذا في صورة العجز الابتدائي من حين توجه التكليف بما لا شبهة فيه. وأما في صورة العجز الطارئ بعد فعلية التكليف بالركب، فربما يتخيل أن مقتضى قاعدة الاشتغال لزوم الخروج عن عهده بالمقدار الذي يتمكن منه، للشك في سقوط الامتثال.

ويمكن أن يقال: إن الخروج عن عهدة المركب بما هو غير لازم قطعاً، والخروج عن عهدة الميسور منه حيث إن عهده تبعية، أيضاً غير لازم، للقطع بأن تلك العهدة تابعة لعهدة المركب، وكونه بنفسه في العهدة مشكوك من أول الأمر.

ومنه تعرف حال استصحاب الاشتغال، ولو بتقريب أن الاشتغال أمر مجعول تبعي منتزع من تعلق التكليف بشيء، فإن عهدة الميسور عهدة تبعية لا شك في زوالها، إلا بالوجوه الآتية في استصحاب وجوب الميسور من الأجزاء. ومنه تعرف أيضاً أنه لا مجال لدعوى لزوم المخالفة القطعية من عدم اتیان الميسور، إذ لا علم ولو إجمالاً بتعلق التكليف النفسي من أول الأمر بالميسور، فلا يقاس بباب الأقل والأكثر.

١١٣ - قوله (قدس سرّه): إنه لا مجال هاهنا لمثله بداهة<sup>(٢)</sup>... الخ.

بل لا مجال له أصلاً، إذ الجزئية والشرطية المجعولتان بالأمر بالمركب

(١) كفاية الأصول / ٣٦٩.

(٢) كفاية الأصول / ٣٦٩.

والمشروط مقطوع الانتفاء، لفرض التعذر.

والجزئية والشرطية بلحاظ مقام الغرض مشكوك الثبوت، إلا أنها واقعيتان لا مجموعتان حتى يعقل رفعها بحديث الرفع.

مضافاً إلى أن دليل الواجب إن كان له إطلاق لكفى في نفي الجزئية والشرطية عند التعذر، وإن لم يكن له إطلاق، كما هو مفروض الكلام، فلا يفيد نفي الجزئية والشرطية بحديث الرفع للتعبد بالباقي، إذ ليس شأنه إلا الرفع دون الاثبات، فلا تصل النوبة إلى منافاته للامتنان، فانه إنها تصل النوبة [اليها]<sup>(١)</sup> إذا كان مقتضى الحديث في نفسه التعبد بالباقي بالتعبد برفع الجزئية والشرطية.

١١٤ - قوله (قدس سرّه): نعم ربما يقال: بأن قضية الاستصحاب<sup>(٢)</sup> ... الخ.

يقرر الاستصحاب بوجوه أربعة:

أحدها: ما في المتن، وفي كلام<sup>(٣)</sup> الشيخ الأعظم (قدس سرّه)، وهو استصحاب الجامع بين الوجوب الغيري الثابت للباقي من الأول والوجود النفسي المحتمل ثبوته بعد زوال الوجوب الغيري، حيث إن الأول بحده وإن كان مقطوع الارتفاع، والثاني بحده وإن كان مشكوك الحدوث، إلا أنه بما هو وجوب كان متيقناً، ويشك في بقاءه بما هو وجوب في ضمن الوجوب النفسي المحتمل، فإن زواله بحده لا ينافي بقاءه بجامعه ولو في ضمن فرد آخر.

والجواب أولاً: أنه لا وجوب غيري للأجزاء، حتى يتعقل الجامع بين الوجوب الغيري والنفسي.

(١) أنبتها لضرورة السياق.

(٢) كفاية الأصول / ٣٧٠.

(٣) فرائد الأصول المحشى ١٤٢/٢.

وثانياً: بأن الجامع موجود بوجودات متعددة، وليس وجوده في ضمن فرد بقائه لوجوده في ضمن فرد آخر، إلا إذا كان بينها وحدة اتصالية كالبياض الشديد الذي يزول شدته ويبقى أصله، فان القطع بزواله بها هو شديد لا ينافي الشك في بقائه بها هو بياض.

ومن الواضح: أنه ليس بين الوجوب والاستحباب، ولا بين الوجوبين وحدة اتصالية، فانهما من الاعتباريات التي لا يجري فيها الحركة والاشتداد، بل يجري في بعض المقولات.

مع أنه يستحيل أن يكون الوجوب النفسي من مراتب الوجوب الغيري العلوي المنبعث عن وجوب المركب نفسياً.

وثالثاً: بأن المستصحب وإن كان حكماً، فلا يحتاج التبعّد به إلى أثر شرعي آخر، إلا أنه بالاضافة إلى ما هو المهم في المقام، من لزوم امتثاله واستحقاق العقوبة على مخالفته: إما مثبت أو غير مفيد فيلغو، فانه لو قلنا: بأن التبعّد بالجامع يستلزم التبعّد بوجوب الباقي نفسياً، فيترتب عليه الأثر المهم، فهو أصل مثبت، لأن لازم بقاء الوجوب الجامع عقلاً كونه في ضمن الوجوب النفسي للباقي، ولو قلنا: بمجرد التبعّد بالجامع، فالجامع بين ما يترتب عليه العقاب وما لا يترتب عليه، لا يعقل أن يكون لازمه العقلي استحقاق العقاب.

ثانيها: استحباب الوجوب النفسي الشخصي، بدعوى المساحة العرفية في موضوعه، نظراً إلى أن الباقي في نظر العرف متحد مع المركب، فيكون وجوبه وجوبه.

والجواب: أنه إننا يصح إذا كان المتعذر بحيث لا يمنع عن دعوى الاتحاد بين المركب والباقي، فلا مجال للاستصحاب على الاطلاق بل في مثله، كما أن استحباب كربة الماء كذلك، فانه إننا يصح إذا كان الموجود من الماء متحداً مع الماء السابق عرفاً، بلحاظ كون المأخوذ منه قليلاً يتسامح فيه عرفاً.

وربما يتخيل<sup>(١)</sup> بقاء الموضوع هنا وفي مسألة الكربة بالدقة العقلية: أما فيما نحن فيه، فبالنظر إلى أن مثل الصلاة التي لها جامع ينطبق على المراتب المختلفة كماً وكيفاً، لا تفسد بزوال جزء ولا تختل بفقده، فالموضوع وهي حقيقة الصلاة محفوظ بالدقة.

وأما في الكربة، فبدعوى أن الكربة كمية الماء، والكم عرض لا يزول بزواله موضوعه، وأخذ مقدار من الماء لا يوجب زوال الجسم الطبيعي، لأن الاتصال عرض لا يزول الجسم بزواله وإن بقي منه شيء، يسير.

وهو تخيل عجيب وتوهم غريب:

أما في الصلاة فبأنها وإن كانت ذات مراتب، إلا أن كل مرتبة مطلوبة من طائفة لا من كل أحد.

والكلام في المرتبة المطلوبة من هذا المكلف، والمفروض اختلال موضوع تكليفه الشخصي، فلا مجال إلا بالمساحة في بقاء موضوع تكليفه، والا فبقاؤه بالمراتب الأخر المطلوبة من أشخاص آخرين ليس بالحقيقة بقاء للموجود سابقاً في حقه.

وأما في الكربة، فبأنها كمٌ خاص لتكتم مخصوص، فلا ينفك هذا الكم الخاص عن هذا المتكتم المخصوص، وعرضيته غير منافية للزامته لتكتم بالخصوص بحيث يزول بزواله، وإن بقي بها هو جسم، فإن موضوع الكم هو الجسم التعليمي الذي نسبته إلى الجسم الطبيعي نسبة المتعين إلى اللامتعين، فلا محالة يكون زوال الكمية الخاصة مساوفاً لانتفاء تلك المرتبة من الجسم التعليمي، وتعين الجسم الطبيعي بمرتبة أخرى منه، فإسقاط الجسم التعليمي من بين أو توهم أنه عين العرض أوجب هذا الاشكال.

ومنه يعلم حال عرضية الاتصال، فان معنى عرضية الاتصال أنه لا يزول الجسم بعروض الانفصال، لا أنه يبقى بحدّ ينتزع منه ذلك الكم الخاص، وهو من الواضح بمكان.

ثالثها: استصحاب الوجوب للباقي، مع قطع النظر عن نفسيته وغيريته، لعدم التمايز بينها في نظر العرف، بل العرف يرى الباقي واجباً سابقاً ويشك في بقائه على الوجوب، حيث إنهم يرونها متحدتين.

وهذا راجع إلى المسامحة في المستصحب، لا إلى أخذ الجامع بين الوجوب من الغيري والنفسي.

والجواب: أن عدم التمايز من حيث النفسية والغيرية، غير عدم التمايز من حيث الوجود، فالوجوب السابق واللاحق، وإن لم يكن بينها تمايز من حيث النفسية والغيرية، لكنها متمايزان من حيث الوجود، بدهة أن وجوب الباقي لاحقاً غير وجوبه سابقاً غيرية وجودية، لا غيرية صنفية بحيث يكون الأول من صنف الغيري والثاني من صنف النفسي، وملاك البقاء عدم التمايز من حيث الوجود، وإلا فلو كان الوجود واحداً، وكان حدوثاً معنوياً بعنوان وبقاء معنوياً بعنوان آخر، لما كان ضائراً بالوحدة التي هي ملاك البقاء.

رابعها: استصحاب الوجوب النفسي الشخصي، مع قطع النظر عن متعلقه، نظير استصحاب وجود الكر.

لا يقال: بقاء الكرّ بحده محتمل، بخلاف الوجوب النفسي المتيقن، فانه بحده مقطوع الارتفاع، ولو كان هناك وجوب نفسي لكان وجوداً آخر من طبيعي الوجوب النفسي، فلا مجال إلا لاستصحاب طبيعي الوجوب النفسي، فيدخل في القسم الثالث من استصحاب الكلي.

لأننا نقول: تعدد الملاك لا يوجب تعدد الوجوب النفسي، فيكون حدوثاً بملاك وبقاء بملاك آخر.



بل يمكن أن يكون عين ذلك الملاك باقياً، لدخل الجزء المتعذر في الغرض عند التمكن منه لا مطلقاً.

والجواب: أن مجرد التعبد ببقاء الوجوب النفسي لا يجدي ما لم يكن الباقي واجباً نفسياً، والتعبد بوجوبه النفسي بعد التعبد ببقائه الملازم عقلاً لتعلقه بالباقي من الأصول المثبتة.

هذا ما قيل في تقرير الاستصحاب.

ويمكن أن يقال: إن الأجزاء الباقية، وإن لم يكن لها رجوب غيري ولا وجوب نفسي، لكن الوجوب النفسي المتعلق بالمركب له حقيقة ودقة تعلق بالباقي، لانبساط الوجوب النفسي على الأجزاء بالأسر، فيشك بعد زوال انبساطه وتعلقه عن الجزء المتعذر في ارتفاع تعلقاته وانبساطه على سائر الأجزاء، فيستصحب بلا مسامحة في الموضوع ولا في المستصحب، ومن دون أخذ الجامع. هذا في صورة تعذر الجزء.

وأما في صورة تعذر الشرط:

فإن أريد به الخصوصية الموقوفة للجزء، فلا استصحاب، لما مر من عدم انبساط الأمر على الجزء بذاته، بل بها هو جزء وهو الخاص.

وإن أريد به الخصوصية الدخيلة في تأثير الأجزاء بالأسر، فلا ينبغي الاشكال في جريان الاستصحاب؛ لما مر من أن الشرائط غير مرادة في عرض إرادة المشروط، بل ينبعث عن إرادته إرادة الشرط.

والقطع بزوال الإرادة المتعلقة بالشرط لا يقتضي القطع بزوال الإرادة النفسية المتعلقة بذات المشروط.

فاستصحاب شخص وجوب المشروط بلا مسامحة أصلاً مما لا ينبغي الارتباب فيه.

نعم يمكن الاشكال في استصحاب وجوب الأجزاء الباقية؛ بتقريب أن

الحكم يتشخص بموضوعه، فذلك الوجوب النفسي المنبسط على الأجزاء بالأسر لتشخصه بها زال قطعاً، والمتشخص بالأجزاء الباقية لو كان لكان وجوباً آخر، فلا بد من المسامحة حينئذ.

ومنه يتضح ما في الوجه الرابع، مع وحدة الملاك أو تعدده، فإن الإرادة أيضاً تتشخص بموضوعها. فلا محالة هي إرادة أخرى.

نعم بقاؤها لموضوعها بملاك آخر لا ينافي الوحدة الاتصالية، لابقائها لغير موضوعها سواء كان بعين ذلك الملاك أو بغيره، فتدبر جيداً.

١١٥ - قوله (قدس سره): ودلالة الأول مبنيّة على كون

كلمة<sup>(١)</sup>... الخ.

لا يخفى عليك أن كلمة (من) إما تبعية أو بيانية أو بمعنى الباء.

ولفظ (بشيء) إما أن يراد منه المركب أو العام، أو الكلي.

وكلمة (ما) في قوله عليه السلام: (ما استطعتم) إما أن يراد منها الموصولة

أو المصدرية الزمانية.

ولا ريب أنه لا معنى لكون كلمة (من) بيانية، لأن مدخولها الضمير، ولا

يمكن أن يكون بياناً لشيء، كيف وهو مبهم، وكونها بمعنى الباء غير متعين، لأن

الأتیان يتعدى بنفسه تارة وبالباء أخرى.

فمن الأول قوله تعالى: ﴿واللاتي يأتين الفاحشة﴾<sup>(١)</sup> وقوله تعالى: ﴿ولا

يأتون البأس إلا قليلاً﴾<sup>(٢)</sup> ومن الثاني قوله تعالى: ﴿يأتين بفاحشة مبينة﴾<sup>(٣)</sup>.

ولفظ الشيء لا يكتفى به عن المتعدد بل عن الواحد، وإنما يكتفى عن

(١) كفاية الاصول / ٣٧٠.

(٢) النساء ١٥.

(٣) الاحزاب ١٨.

(٤) النساء ١٩.

المتعدد بأشياء، فيدور الأمر بين الكلّي الذي له وحدة جنسية أو نوعية أو صنفية، أو المركب الذي له وحدة اعتبارية، وحيث إن التبويض لا يلائم الكلّي. إذ الفرد ليس بعض الكلّي بل مصداقه، فلا محالة يراد منه المركب الذي له أجزاء.

كما أن كلمة (ما) ظاهرة في الموصول، دون المصدرية الزمانية، فيكون مفعولاً لقلوه عليه السلام (فأتوا)، فالمراد إذا أمرتكم بمركب ذي أجزاء فأتوا ما تستطيعونه منه، لا فأتوا به مدة استطاعتكم.

إلا أن مورد الرواية - كما في المتن - لا يلائم المركب من أجزاء، كما أنه أجنبي عن الأمر بالعام الذي له أفراد.

بل يلائم الكلّي الذي يصدق على الأفراد، وقد عرفت عدم ملائمة التبويض له.

فالتحقيق: أن كلمة (من) ليست للتبويض بعنوانه حتى لا يلائم الكلّي، بل لمجرد اقتطاع مدخولها عن متعلقه، وإن كان يوافق التبويض أحياناً. ومن الواضح أن الفرد متشعب من الكلّي، وأن الكلّي الذي ينطبق على ما استطاع وما لا استطاع، فما استطاع منه مقتطع من مثله - وحينئذ - لا يتعين إرادة المركب، والمتيقن بحسب مورد الرواية هو الكلّي الذي يلائمه لفظ (الشيء) وكلمة (من) وكون (ما) بمعنى الموصول، لا بمعنى المصدرية الزمانية، فتدبر جيداً.

١١٦ - قوله (قدس سرّه): حيث لم يظهر في عدم سقوط الميسور من الاجزاء<sup>(١)</sup> ... الخ.

حيث إن السقوط لا يكون إلا متفرعاً على الثبوت بوجه من الوجوه، فلو كان المراد الميسور من الأفراد، لم يكن موهم لسقوط الحكم عن فرد بسبب

سقوطه عن فرد آخر، ليحكم عليه بعدم سقوطه، فان مجرد الجمع في العبارة لا يوجب توهم السقوط إلا من الغافل، فلا يناسب توهم السقوط إلا في الميسور من الأجزاء، فيصح ضرب القاعدة والحكم بعدم سقوطه هذا.

ثم إن الجملة إما خبرية محضة عن ثبوت الحكم بثبوت ملاكه، أو بمرتبة منه، وإما خبرية بداعي البعث نحو الميسور، بعنوان عدم سقوط حكمه الثابت أولاً.

وأما جعله إنشاءً ابتدائياً فغير معقول. لأن السقوط وعدمه ليسا من أفعال المكلف حتى يؤمر به، ولا فرق في عدم المعقولة بين إضافة السقوط وعدمه إلى نفس الميسور أو إلى حكمه، بل الحكم بعدم سقوط الحكم أولى بعدم المعقولة.

ولا يقاس بحرمة نقض الحكم المتيقن، فان النقض العملي عنوان لترك العمل بالواجب المتيقن وجوبه مثلاً، فالنهي عنه نهى عن ترك العمل، والأمر بالبقاء العملي أمر بالعمل، بخلاف السقوط وعدمه، فانه ليس عنواناً لفعل المكلف وتركه.

نعم إن كان لا يسقط - بالبناء للمجهول - من الاسقاط كان نهياً عن الاسقاط، وهو عنوان لترك العمل بالحكم الثابت أولاً، فيكون كالنهي عن النقض العملي.

وهذا بخلاف ما إذا كان بعنوان الحكاية عن عدم السقوط، فانه يناسب التعبد بثبوت الحكم كناية، لأن لازم جعل الحكم للميسور كونه ثابتاً غير ساقط، فتدبر جيداً.

١١٧ - قوله (قدس سره): لا أنها عبارة عن عدم سقوطه بنفسه<sup>(١)</sup>... الخ.

ليس المراد من عدم سقوطه بنفسه بقاءه في عهدة المكلف، وهو الذي ينسب إلى نفس الميسور، لا إلى حكمه حتى لا يعم المستحبات، إذ لا عهدة لها، وليس المراد من عدم سقوطه كونه مطلوباً بالمطلوبية المطلقة حتى لا يجدي في الواجبات، بل تبوت الموضوعات وسقوطها التشريعي المناسب لإخبار الشارع نيوتها على وجه الموضوعية لحكمها أو سقوطها عن الموضوعية، فالميسور من الواجب باق على موضوعيته للوجوب، والميسور من المستحب باق على موضوعيته للاستحباب.

وحيث إن الظاهر تعلق عدم السقوط بنفس الميسور الذي له معنى معقول، فلا داعي إلى صرفه عن ظاهره بارادة عدم سقوط حكمه. بل المسامحة فيه أهون من المسامحة في عدم سقوط حكمه، لأن وجوبه الغيري ساقط قطعاً، ولا يعقل التعبد بعدمه ووجوبه النفسي غير ثابت من رأس، فلا سقوط له، ولا عدم السقوط. فلا بد من المسامحة بأحد<sup>(٢)</sup> الوجوه المتقدمة في الاستصحاب.

بخلاف عدم سقوطه عن الموضوعية للحكم، فإن الغرض أن موضوعيته للحكم مستمرة غير ساقطة، وإن كان حكمه فعلاً غير حكمه قبلاً، فإن سقوط حكمه الأول مع قيام حكم آخر مقامه لا يوجب بقاء الحكم، لكن كونه على أي تقدير موضوعاً للحكم يوجب بقاءه على صفة الموضوعية. وهذا أيضاً وإن كان بنحو من المسامحة، لأن تشخيص الحكم بتشخيص

(١) كفايه الأصول / ٣٧١.

(٢) في التعلقة ١١٤.

موضوعه، وحيثية موضوعيته لحكم غير حيثية موضوعيته لحكم آخر، لكن هذا بالدقة العقلية لا بالنظر العرفي، فتأمل.

ولا يخفى عليك أن المسامحة هنا ليس كالمسامحة في الاستصحاب موضوعاً أو من حيث المستصحب، لإمكان عدم الالتزام بالمسامحة هناك، وملاحظة المستصحب أو الموضوع على وجه الدقة، إلا أنه هنا مما لا بد منه لفرض الميسور والمعسور في المركب من الأجزاء، فالتعبد بعدم السقوط مبني على مقدار من المسامحة والا كانت القاعدة بلا مورد، إلا أن يحمل على الأفعال المتعددة، فإن ثبوتها وسقوطها تحقيقي غير مبني على المسامحة.

لكنك قد عرفت أنه لا موجب لتوهم السقوط، حتى يقوم الشارع بصدد التعبد بالثبوت وعدم السقوط.

١١٨ - قوله (قده): وأما الثالث، فبعد تسليم ظهور كون الكل في المجموعي<sup>(١)</sup> ... الخ.

قد عرفت سابقاً<sup>(٢)</sup>: أن الموصول لا يكتفى به إلا عن الواحد لا عن المتعدد وإن كان عاماً، فإن معنى عمومه كل فعل لا يدرك، لا كل أفعال لا تدرك. ومن الواضح: أن الفعل الواحد لا كل له إلا إذا كان له بعض، فلا محالة يراد منه المركب من الأجزاء، فانه القابل لأن يكون له كل وبعض.

نعم لا مانع من إرادة الكلّي الذي يندرج تحته أفراد، بأن يراد: أن الكلّي الذي لا يدرك بكلّيته لا يترك بكلّيته، فهو من حيث وحدته يكتفى عنه بالموصول، ومن حيث سعته لأفراده له الكلّية، فالموصول يعم المركب والكلّي.

(١) كفاية الأصول/٣٧٢.

(٢) لم يتقدم منه قده ما يدل على أن الموصول لا يكتفى به عن المتعدد وإنما الذي تقدم منه أن لفظ الشيء لا يكتفى به عن المتعدد بل عن الواحد. التعليقة ١١٥.

وعن الشيخ الأعظم (قدس سره)<sup>(١)</sup>: انه لو أريد من الموصول الأفعال المتعددة كان الكل مجموعياً أيضاً، إذ لو كان أفرادياً لكان معناه أن ما لا يدرك شيء منه لا يترك شيء منه، ولا معنى له، إذ المفروض عدم إدراك هذا الفرد، وذلك الفرد إلى آخر الافراد، فكيف يعقل أن يقال: لا يترك شيء منه؟ وأورد عليه بأن كون الكل مجموعياً أو أفرادياً لا مدخل له في ذلك، بل المناط كون العموم مسلوباً أو السلب عاماً، مستشهداً بأن الحكم في المحصورة على الأفراد ولا يكون مفاد ليس كل حيوان إنساناً بنحو الكل المجموعي، بل بنحو الكل الأفرادي، وانما السلب فيه من باب سلب العموم لامن باب عموم السلب.

وعليه، فإذا كان ما لا يدرك كله بنحو سلب العموم، يجدي فيما نحن فيه وإن كان الكل أفرادياً.

ويندفع: بأن ما ذكره أهل الميزان من أن الحكم في المحصورة على الأفراد في قبال القضية الطبيعية التي يكون الحكم فيها على الطبيعة - باهي طبيعة كلية -

فلا منافاة بين أن يكون الحكم على الأفراد، وأن يكون المراد تارة كل واحد من الأفراد وأخرى مجموع الأفراد.

وأما أن سلب العموم يجامع الكل الأفرادي، ففيه: أن السلب في سلب العموم واحد، وفي عموم السلب متعدد، ومقتضى التضاف بين السلب والمسلوب والمسلوب عنه، أن وحدة السلب يقتضي<sup>(٢)</sup> وحدة المسلوب والمسلوب عنه، ويستحيل وحدة السلب وتعدد المسلوب، ويستحيل وحدة المسلوب وتعدد المسلوب عنه.

(١) فراند الأصول المحشى ١٤٤/٢.

(٢) كذا في الأصل، لكن الصحيح: تقتضي.

كما أن تعدد السلب يقتضي تعدد المسلوب والمسلوب عنه بعين هذا البرهان، فمع لحاظ الكل أفرادياً بملاحظة الكثرات - بما هي كثرات - يستحيل وحدة الايجاب ووحدة السلب.

غاية الأمر أن سلب العموم، تارة لسلب مجموع الأجزاء، وأخرى لسلب مجموع الأفراد، فالحق حينئذ مع الشيخ (قدس سره) حيث أفاد: أن مفاد القضية هو الكل المجموعي وإن أريد من الموصول الأفعال المتعددة. ثم إن فعل المجموع مساوق لفعل الجميع، فتركه البديل له أيضاً مساوق لترك الجميع. فصح أن يقال: ما لا يدرك مجموع لا يترك مجموعه، ولازمه فعل البعض حتى لا يكون المجموع المساوق للجميع متروكاً.

١١٩ - قوله (قدس سره): ثم إنه حيث كان الملاك في قاعدة<sup>(١)</sup>... الخ.

لا يخفى عليك أن الخاص بها هو خاص مبين لذات الخاص عقلاً، وإن كان غير مبين له عرفاً أحياناً، وكذا المركب بها هو مبين عقلاً لما هو فاقد لجزء منه ولو سيراً، وإن كان غير مبين عرفاً لفاقد السير. إلا أن موضوع القاعدة هو الميسور في قبال المعسور، وليس هو إلا المقدور عقلاً وشرعاً وعرفاً.

ومن البين: أن الجزء الواحد مقدور من العشرة، وذات الخاص مقدور من الخاص بها هو خاص عقلاً وشرعاً وعرفاً.

ولا فرق بين مطلق الميسور والميسور من الشيء، إلا بعدم لزوم الارتباط في الأول ولزوم الارتباط في الثاني. إما بأن يكون جزء من مركب أو فرداً من عام. نعم كونه ميسوراً بلحاظ مقام تعلق الحكم، أو بلحاظ مقام الوفاء



بالفرض - الراجع في الحقيقة إلى ثبوته بلحاظ تعلق الحكم به، أو ثبوته بلحاظ وفائه بالفرض اللازم في صدق عدم سقوطه -، ربما يختلف العقل والشرع والعرف فيه، مثلاً الجزء وإن كان يسيراً مما تعلق به الحكم فله ثبوت عقلاً، فيصح أن يتقيد<sup>(١)</sup> بعدم سقوطه.

وأما ذات الخاص، فلا تعلق للحكم به<sup>(٢)</sup> عقلاً وإن كان يختلف بنظر العرف: فربما يرى تعلق الحكم به لوحدة الواجد والفاقد عرفاً. وربما لا يرى تعلق الحكم به لتباين الواجد والفاقد عرفاً. وكذا في مقام الوفاء بالفرض: فإن كان الميسور واقعاً وافياً بالفرض فله ثبوت موجب للتعبد بعدم سقوطه.

وإن لم يكن وافياً به فلا ثبوت له حتى يتعبد بعدم سقوطه. لكن هذا المعنى لا يوجب أن يكون الاخراج عن الحكم أو الإدراج في الحكم من باب التخطئة:

أما من حيث الوفاء بالفرض فهو، وإن كان له واقع محفوظ، لكنه لا طريق للعرف إليه حتى يعقل تصويب نظرهم وتخطئة نظرهم. وأما من حيث تعلق الطلب به: فإن كان الموضوع ما يراه العرف مما له حكم ثابت سابقاً بما هو كذلك، بحيث كان نظرهم مقوم الموضوع، فلا محالة يكون الاخراج تقييداً في الحكم؛ لأن الموضوع بحده محفوظ.

وإن كان الموضوع ما له ثبوت واقعاً وكان نظر العرف طريقاً إلى الموضوع، فالجزء وإن كان يسيراً له الحكم واقعاً بحكم العقل دائماً، وذات الخاص لا حكم له<sup>(٣)</sup> واقعاً دائماً، فكيف يعقل التصويب تارة والتخطئة أخرى؟

(١) كذا في الأصل، والصحيح: يتعبد.

(٢) كذا في الأصل، لكن الصحيح: بها، وكذا الأمر في باقي الضائر. فإن المرجع: ذات الخاص.

(٣) هكذا في نسخة المصنف فده، لكن الصحيح: لها.

فلا معنى لجعل نظره حجة بالاطلاق، وتخطئته في الاخراج والادراج. بل الواقع معلوم دائماً؛ إذ لا مقام للثبوت من حيث الحكم إلا مرحلة تعلق الحكم، بل تقييد في مرحلة الاخراج وتشريك في مرحلة الادراج. فعلم: أن التخطئة والتصويب مما لا مجال له، لا من حيث صدق الميسور بذاته، ولا من حيث ثبوت الحكم، ولا من حيث الوفاء بالغرض. وأن الجزء الميسور مما تعمه القاعدة مطلقاً، وأن ذات المشروط مما لا تعمه القاعدة. نعم المشروط بالشرط الحقيقي الذي له دخل في التأثير، لا بمعنى المقوم للجزء، له الحكم دائماً وإن سقط الحكم عن شرطه، كما بيناه سابقاً<sup>(١)</sup>.

١٢٠ - قوله (قدس سرّه): كان المرجع هو الاطلاق<sup>(٢)</sup> ... الخ.

أي إطلاق المقام لا اطلاق الكلام، لأن الموضوع هو الميسور واقعاً، ولا يتخلف عنه حكمه ولا يتضيق بالاجراج ولا يتسع بالادراج. بل حيث رتب الشارع الحكم بعدم السقوط على الميسور الواقعي، ولم يعين طريقاً إليه كان نظر العرف طريقاً إليه، وإلاّ لزم نقض الغرض، فنظر العرف حجة باطلاق المقام وعدم نصب الطريق، فيكون الاخراج تخطئة للنظر العرفي، والادراج كذلك. وأما حديث استكشاف الوفاء بالغرض بتامه أو بمعظمه، ففيه:

إن كانت القضية خبرية محضة، كان بقاء الحكم حقيقة وعدم سقوطه كاشفاً عن بقاء ملاكه، من باب كشف العلول عن علته.

وإن كانت القضية تعبدية لجعل الحكم المماثل، كحرمة النقص في الاستصحاب، فهو حيث إنه حكم فعليّ مماثل، يكشف عن انبعائه عن مصلحة داعية.

أما أنها عين مصلحة الحكم الثابت سابقاً أو مصلحة أخرى. فلا دليل

(١) في التعليقة ١١٤.

(٢) كفاية الأصول/ ٣٧٢.

عليه، كما هو كذلك في التعبد الاستصحابي.

١٢١ - قوله (قدس سرّه): فيخرج أو يدرج تخطئة<sup>(١)</sup> ... الخ.

أي على مسلكه (قدس سرّه) مطلقاً، وأما على مسلك غيره فمن باب التخصيص في الأول، ومن باب التشريك المحض في الثاني.

وقوله (قدس سرّه) فأفهم: إما إشارة إلى أن الاخراج تخطئة، حيث إن الحكم مرتب على الميسور الواقعي بطريقتي الميسور العرفي إليه، فنفي الحكم لا بدّ من أن يكون من باب تخطئة نظر العرف، بخلاف الادراج، فإنه حيث لا يراه العرف ميسوراً لا يحكم بعدم سقوطه، فلا طريق حتى يكون الادراج تخطئة، لا انه هناك طريق إلى عدمه حتى يتصور التخطئة.

ويندفع: بأن مقتضي ترتيب الحكم على الميسور الواقعي، وعدم نصب الطريق أن يكون ما يراه العرف ميسوراً طريقاً إلى موضوع الحكم، وأن ما لا يراه ميسوراً طريقاً الى عدمه.

فكما أن القاعدة متكفلة للحكم على الميسور الواقعي بالمطابقة، ولعدم الحكم بالالتزام، كذلك في جعل نظرهم طريقاً إلى الموضوع، فمجرد عدم كونه ميسوراً بنظرهم كاف في عدم الحكم، ولا حاجة إلى حكم العرف بأنه ليس بميسور واقعاً.

وإما إشارة إلى أن الادراج: إن كان بعنوان أنه ميسور واقعاً كان تخطئة لنظر العرف، والا لكان تشريكاً محضاً في الحكم.

ومن البين أنه ليس في الدليل المتكفل المخالف لظاهر قاعدة الميسور الحكم على شيء بعنوان انه ميسور حتى يكون تخطئة لنظر العرف الحاكم بأنه ليس بميسور.

تم إنه ربما يورد على هذه القاعدة كبعض القواعد الأخر بلزوم التخصيص الكثير أو الأكثر، بل عن شيخنا<sup>(١)</sup> الاستاذ (قدّس سرّه) أن الباقي تحت هذه القاعدة بالنسبة إلى الخارج عنها كالقطرة من البحر.

وأجاب (قدّس سرّه) على مسلكه بأن الخارج عنها بنحو التخصّص لا التخصيص، فإن الحكم مرتب على الميسور الواقعي، ولعل الخارج ليس ميسوراً واقعياً بتخطئة نظر العرف.

إلا أنه صحيح بالاضافة إلى نفس موضوع الحكم، حيث إنه لم يعلم تخلف الحكم عن موضوعه الواقعي ولو في مورد.

وأما بالاضافة إلى الاطلاق المقتضي لحجية نظر العرف، وأن كل ما هو ميسور عرفاً فهو ميسور واقعاً، فالاشكال باق؛ اذ لا فرق في الاستهجان بين أن يكون أكثر أفراد الميسور الواقعي خارجاً عن حكمه، وأن يكون أكثر أفراد الميسور العرفي خارجاً عن كونه طريقاً إلى الميسور الواقعي هذا.

وأما على مسلك من يرى الاخراج تخصيصاً والادراج تشريكاً، فقد اجيب عن لزوم الاستهجان بوجهين:

أحدهما: أن يكون موضوع العام معنوئاً بعنوان واقعي، لا يكون الخارج عن تحته إلا بنحو الخروج عن موضوعه تخصّصاً، ولو بأن يكون الموضوع محفوفاً بقرينة مختفية علينا.

ولذا يقتصر في العمل بمثل هذه القواعد على صورة عمل الأصحاب بها؛ لأنه يكشف عن تحقق الموضوع بعنوانه، وأنهم اطلعوا على تلك القرينة المختفية. لكن هذا الوجه إنما يصح إذا كان عملهم كاشفاً قطعياً عن تحقق العنوان ووجود القرينة الحافة باللفظ، والا فالظن بالمراد إذا لم يكن ناشئاً عن ظهور

اللفظ لا دليل على حجيته، وليس كعملهم بالخبر الضعيف، حتى يكون الخبر بسببه موثقاً به، ليمت به موضوع دليل حجية الخبر؛ إذ الحجة في باب الدلالة هو الظهور، والعمل لا يوجب ظهور اللفظ، بل يظن به ما يوجب الظهور، وهي تلك القرينة المخفية عنّا.

ثانيهما: أن يكون الخارج عن تحت العام خارجاً عنه بعنوان واحد فليس هناك إلا إخراج واحد، وإن كان المدرج تحت ذلك العنوان أكثر مما بقي تحت العام.

وفيه: أن ذلك إنما يجدي إذا كان مصاديق العام هي العناوين المعبر عنها بعبارة جامعة، فإن خروج عنوان لا يضر.

وأما إذا كان مصاديقه ذوات الأفراد، فكثرتها موجبة للاستهجان وإن اندرجت تحت عنوان واحد، حيث إن وحدة العنوان أجنبية عما هو مناط الفردية للعام.

نعم: في أصل استهجان التخصيص الأكثر كلام تعرضنا له في بعض المقامات، وعلى فرضه، فالمسلم منه ما إذا كان التخصيص في حد ذاته أكثر من الباقي، لا ما إذا كان أكثر بالاضافة إلى الباقي، بحيث يكون الباقي في حد ذاته كثيراً أيضاً، مع أنه سيأتي<sup>(١)</sup> في قاعدة الضرر - إن شاء الله تعالى - أن الخارج ليس بأكثر.

١٢٢ - قوله (قدس سره): لا مكان الاحتياط باتيان العمل<sup>(٢)</sup> ... الخ.

والوجه فيه: أن مورد دوران الأمر بين المحذورين، يكون المطلوب في

(١) التعليقة ١٤٤.

(٢) كفاية الأصول / ٣٧٣.

كل واقعة أحد الأمرين اللذين لا يتمكن من موافقة التكليف فيه، والفعل في واقعة والترك في أخرى ليس موافقة قطعية للتكليف، لأنه هناك بعدد الوقائع تكاليف متعددة، فالفعل موافقة احتمالية لتكليف، والترك موافقة احتمالية لتكليف آخر، لا للتكليف في الواقعة الأولى.

بخلاف ما نحن فيه، فإنه ليس المطلوب إلا صلاة واحدة متخصصة، إما بجزء وجودي أو بجزء عدمي، ويتمكن من موافقة التكليف بذلك الخاص قطعياً باتيانه مرتين، فتدبر.



## [ شرط إجراء أصالة الاحتياط ]

١٢٣ - قوله (قدس سرّه): وتوهم كون التكرار عبثاً أو لعباً بأمر المولى<sup>(١)</sup> ... الخ.

قد مر<sup>(٢)</sup> في مباحث القطع أنه لا لعب ولا عبث في الاطاعة والامتثال: لامن حيث انبعث العمل عن داع شيطاني، لفرض دعوة الأمر المحتمل في كل عمل.

ولا من حيث انبعث العمل عن داعي الأمر وداعٍ نفساني، لفرض استقلال الأمر المحتمل في الدعوة، وإلا لكان العمل باطلاً من حيث التشريك في الداعي، ولو كان الشريك داعياً عقلاً.

ولا من حيث انطباق عنوان اللعب على العمل بنفسه، لأن العمل بنفسه وبذاته عبادة ذاتية، وانطباق عنوان آخر عليه من قبل الداعي، بعد فرض دعوة الأمر المحتمل واستقلاله في الدعوة، غير معقول.

ولا من حيث انطباق عنوان اللعب على العمل المأتي به بداعي الأمر؛ اذ مثله لا يعقل، إلا إذا كان الداعي الى جعل الأمر داعياً، أمراً شيطانياً نفسانياً، مع أن المفروض أن داعي الداعي هنا كما في غيره وهو إسقاط العقاب أو تحصيل مرضاته تعالى أو غيرها.

فعلم مما ذكرنا أن الامتثال بجميع ما يتقوم به ليس مصداقاً للعب، فكيف لا يكون لاغياً لعباً في أصل امتثاله، كذلك في كيفية امتثاله.

وأما اللعب في تحصيل اليقين بامتثال امر المولى الخارج عن مرحلة امتثال

(١) كفاية الأصول / ٣٧٤.

(٢) نهاية الدراية ٣: التعليقة ٤٩.

الأمر واقعاً، فنقول: لا لعب في أصل تحصيل اليقين أيضاً، لأن الداعي إلى أصله هو الداعي إليه في غير المورد، وهو الخروج عن تبعه التكليف في ظرف وجدان العقل، فلو كان هناك لعب فهو في كيفية تحصيل اليقين.

بتقريب: أن تحصيل اليقين تارة بتعيين الواجب وإتيانه مرة واحدة، وأخرى بترك تعيينه تفصيلاً والجمع بين محتملاته.

والداعي إلى اختيار هذا الطريق المحصل لليقين أحد أمور:

منها: اشتغاله في مدة من الزمان بالانقياد للمولى، وهو داع محبوب.

ومنها: كون الجمع بين المحتملات عنده من باب الاتفاق أخف مؤنة

وأسهل تناولاً من تعيين الواجب بتحصيل طريقه، وهو داع عقلائي.

ومنها: ما لا يكون هذا ولا ذاك، فلا محالة يكون لاغياً عابثاً، فالداعي

إلى تحصيل اليقين بهذه الكيفية داعٍ شيطاني، لا الداعي إلى نفس فعل المحتملات المتولد منه تحصيل اليقين، ولا اتحاد بين الفعل التوليدي والمتولد منه كما مر مراراً.

وأما دعوى<sup>(١)</sup> أن العقل لا يستقل بحسن الامتثال الاجمالي مع التمكن

من الامتثال التفصيلي:

إمّا لحكمه جزماً بدخل دعوة شخص الأمر دون احتماله في العبادية

المفروض عدم حصول الغرض إلا مع وقوع الفعل على وجه التعبد به.

وإما لاحتماله ذلك.

فيكون الفعل المأتي به بداعي احتمال الأمر:

إمّا مشكوك المحصلية للعبادية، ومع الشك في المحصل والقطع بلزوم أصل التعبد

به يجب تحصيل ما يقطع بكونه محصلاً.

(١) المدعى هو المحقق الثاني قده. فوائد الأصول ٣/٣ - ٧٢. أجود التقريرات ٤٤/٢.



وأما لدوران الأمر بين التخيير والتعيين، وهو مورد الاستغفال. فهي مدفوعة: بأن الانقياد للأمر المحتمل - كالانقياد للأمر المعلوم - حسن بذاته بحكم العقل؛ إذ لا نعي بذلك إلا ما ينطبق عليه عنوان ممدوح عليه عند العقلاء.

وعدم التمكن إما دخيل في تحقق أصل الانقياد المحكوم بالحسن ذاتاً، وإما دخيل في حسنه الفعلي، فهو على الأول مقوم الحسن الذاتي، وعلى الثاني مقوم الحسن الفعلي.

ولا ريب أن عدم التمكن من الامتثال ليس دخيلاً في تحقق الانقياد، فلا يكون مقوماً لحسنه الذاتي.

كما لا ريب في أن ما كان حسناً بذاته - أي لو خلي ونفسه - يصدر في الخارج حسناً بالفعل، إلا إذا انطبق عليه عنوان قبيح، كالصدق المعنون بعنوان المهلك للمؤمن.

ومن الواضح: أن التمكن من الامتثال، لا هو عنوان قبيح ولا موجب لعنوان قبيح، حتى يمنع من صيرورة الحسن الذاتي فعلياً.

وبعد كون الانقياد المنطبق على الاتيان بداعي الأمر المحتمل حسناً ذاتاً وفعلاً نقول: إن العبادة وغيرها تمتازان بمساوقة الغرض اللازم لوقوع الشيء حسناً مضافاً إلى المولى، وبعدم كونه مساوقاً له. فلا مجال للشك في حصول الغرض، ولا في حصول القرب، ولا في حصول الفعل معنوياً بعنوان يؤثر فيهما، فضلاً عن الحكم جزماً بعدم الحسن، أو بعدم التعبدية<sup>(١)</sup>، أو بعدم حصول الغرض، فتدبر جيداً.

(١) كذا في الأصل، والصحيح: بعدم التعبدية.

١٢٤ - قوله (قدس سرّه): بل يحسن أيضاً فيما قامت الحجّة على البراءة<sup>(١)</sup>... الخ.

توضيح المقام: أن رجحان الاحتياط إما عقلي أو شرعي، والحجة تارة على البراءة عن التكليف كأدلة البراءة الشرعية، وأخرى على نفي الوجوب أو الحرمة واقعاً كالدليل الاجتهادي مثل الخبر الصحيح.

فإن كان الاحتياط راجحاً شرعاً وقامت الحجّة على البراءة، سواء كان مفاد أدلة البراءة المعذرية عن مخالفة الواقع أو رفع الوجوب الفعلي أو الحرمة الفعلية، فلا ينافي احتمال التكليف الموضوع لرجحان الاحتياط، ضرورة اجتماع المعذرية مع التكليف الواقعي، كاجتماع عدم الفعلية ظاهراً مع ثبوت التكليف الواقعي.

وإن كان الاحتياط راجحاً شرعاً وقام الخبر الصحيح على عدم التكليف واقعاً، فلا ريب في رفع موضوع الاحتياط بنحو الحكومة. أو الورد التنزيلي، لأن معنى الأمر بتصدق العادل الحاكمي عن عدم الوجوب واقعاً إلغاء احتمال خلافه، وخلاف عدم الوجوب هو الوجوب، ومعنى إلغاء احتمال الخلاف إلغاء حكمه، وهو وجوب الاحتياط أو استحبابه، هذا على الحكومة كما يراها<sup>(٢)</sup> شيخنا العلامة الانصاري (قدس سرّه).

وأما الورد التنزيلي فتقريبه: أن مفاد أدلة حجية الخبر جعل الوصول الظني بالخبر منزلاً منزلة الوصول الحقيقي، الذي أثره التنجيز تارة والاعذار أخرى، أو جعل الحكم المماثل بلسان وصول الواقع عنواناً كما سيجيء<sup>(٣)</sup> - إن شاء

(١) كفاية الأصول / ٣٧٤.

(٢) فرائد الأصول المحشى ٣/٢ - ٣٣٢.

(٣) محل التفصيل هو مبحث التعادل والترجيح ولم يذكر فيه هذا العنوان مشروحاً وإنما أشار إلى ←

الله تعالى - تفصيله في محله، فمع الوصول التنزيلي لاسك ولا احتمال تنزيباً لكي يرتب عليه حكمه، براءة كان أو احتياطاً، أو لا واقع عنواناً حتى يحتتمل، فيرتب عليه حكمه.

وأما إن كان الاحتياط حسناً وراجحاً عقلاً فقط، فلا حكومة ولا ورود تنزيلي لدليل الحجية؛ إذ لا حكم للاحتمال شرعاً حتى يعقل التعبد بعدمه بأحد الوجوه المتقدمة.

لكنك قد عرفت سابقاً: أن رجحان الاحتياط شرعاً بمعنى تعلق الطلب الوجوبي أو الاستحبابي من الشارع بما هو شارع بملاك مولوي لا يعقل إلا مع رجحان الاحتياط نفسياً.

وهو خلاف ظاهر عنوان الاحتياط الذي ليس له شأن إلا التحفظ على الواقع، فلا غرض منه إلا الواقع، فلا معنى لرجحانه الشرعي.

بل الأوامر الاحتياطية إما إرشادية أو طريقية لا مصلحة فيها إلا الواقع.

فعلى الإرشادية لا حكم من الشارع حتى يتوهم التعارض أو الورد

والحكومة.

وعلى الطريقية فمعناها جعل الاحتمال مبلغاً للمتمثل إلى مرتبة الفعلية،

وجوباً كان أو استحباباً، فإذا كان الخبر الحاكي عن عدم الحكم طريقياً أيضاً

كان معناه جعل عدمه فعلياً، فلا محالة يتعارض دليل الاحتياط الشرعي ودليل

حجية الخبر على وجه الطريقية بالمعنى المذكور.

ثم إن رجحان الاحتياط عقلاً ليس بملاك إحراز المصلحة والتحرز عن

→

الورد التنزيلي بمعنى جعل الحكم المائل بقوله وأما الحكومة بالمعنى الآخر في آخر التعليقة

الرابعة وبمعنى جعل الوصول الظني بالخبر منزلة الوصول الحقيقي في آخر التعليقة السادسة.

نهاية الدراية ٦: التعليقة ٤ و٦.

المفسدة، كما هو ظاهر المتن، بل لأن الانقياد للأمر المحتمل من حيث إنه انقياد للمولى حسن بل الانقياد فيه أعظم من الانقياد للأمر المعلوم.

والسر في عدم رجحانه بعنوان إحراز المصلحة والتحرز عن المفسدة. أن الفعل ما لم يرتبط بالمولى بنحو من الارتباط لا يتعنون بعنوان حسن، بملاك التحسين والتقييح العقليين الراجعين إلى كونه بحيث يمدح عليه فاعله، أو يذم عليه فاعله، لما فيه من مصلحة عامة ينحفظ بها النظام، أو مفسدة عامة يختل بها النظام، فأحراز المصلحة بما هي هنا كجلب المنفعة في غيره ليس داخلاً في مورد التحسين والتقييح العقليين، فتدبر.



## [ شرط اجراء البراءة العقلية ]

١٢٥ - قوله (قدس سرّه): وأما البراءة العقلية فلا يجوز

اجراؤها<sup>(١)</sup>... الخ.

بأحد تقرّيبين:

الأول: أن المراد بالبيان ما يصلح لقطع عذر العبد في مخالفة التكليف، والدليل على التكليف إذا كان بحيث لو تفحص عنه لظفر به كان صالحاً لقطع عذر العبد، فاحتماله قبل الفحص احتمال البيان المصحح للعقوبة، فموضوع القاعدة وهو عدم البيان غير محرز حتى يقبح العقاب.

والوجه في صلوحه لقطع العذر أن ملاك الوصول الذي تكون المخالفة معه ظلماً على المولى هو وصوله العادي، وهو قهراً متقوم بمقدار من الفحص، إذ ما كان عليه طريق منصوب من قبل المولى لا يصل عادة إلا بالفحص عنه. الثاني: أن الاقتحام في المشتبّه - مع أن امر المولى ونهيه لا يعلم عادة إلا بالفحص عنه - خروج عن زي الرقية ورسم العبودية، فالاقتحام بلا فحص ظلم.

والفرق بين الوجهين: أن العقوبة في الأول على مخالفة التكليف الذي عليه حجة واقعية، وفي الثاني على الاقدام بلا فحص، فانه بنفسه ظلم. وملاك استحقاق العقاب تحقق عنوان الظلم، سواء كان مخالفة للتكليف حقيقة أو لا، كما في التجري.

ومجرد كون المتجري بملاحظة علمه لا عذر له لا يكون فارقاً؛ إذ عدم

الحجة للعبد على مولاه لا يسوغ العقوبة.

بل لا بد للمولى من حجة على عبده في مؤاخذته، وليست الحجة له عليه إلا كونه ظالماً على مولاه، فلا فرق بين ما نحن فيه وبين التجري.

وعليه فموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان وإن كان محرزاً إلا أنها تنفي العقاب على مخالفة التكليف، لا العقاب. ولو من أجل انطباق عنوان آخر، فمعاقبة المولى عبده على مخالفة التكليف ظلم من المولى على عبده، كما أن إقدام العبد بنفسه بلا فحص ظلم منه على مولاه، ولكل واحد منها حكمه.

نعم التحقيق: أن الظلم غير منطبق على الاقدام والاحتحام؛ فان ترك الفحص ليس عنواناً لها، بل مقارن لها وإنما ينطبق الظلم على نفس ترك الفحص عن التكليف الذي لا يعلم عادة إلا بالفحص، وهذا أيضاً فرق آخر بين الوجهين.

وفي كلا الوجهين نظر:

أما في الأول ، فلما تقدم<sup>(١)</sup> في البحث عن الشبهة الموضوعية، من أن الحكم ما لم يصل حقيقة بوجوده العلمي في افق النفس غير قابل للباعثية أو الزاجرية بنفسه على أي تقدير.

بداهة أن وجوده الواقعي لا يعقل أن يكون موجباً لانقذاح الداعي في النفس، بل بوجوده الحاضر في افق النفس، لعدم السنخية والمناسبة إلا بين وجوده النفساني وانقذاح الداعي في النفس.

ومن الواضح أن الأمر بدعوته بوجوده العنواني - لفنائه في معنونه، وهو الأمر بوجوده الخارجي - يوجب اتصاف الأمر الخارجي بالدعوة بالعرض، كما في المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض، والمراد بالذات والمراد بالعرض.

ومن البين أيضاً أن الأمر بوجوده الحاضر في النفس إنما يكون داعياً على أي تقدير إذا كان داعياً بوجوده العلمي التصديقي .  
وأما الأمر المحتمل، فانها يوجب اتصاف الامر الخارجي بالدعوة بالعرض على تقدير مطابقة الاحتمال للواقع .  
ففرض جعل الأمر الخارجي داعياً بدعوة الأمر بوجوده النفساني - بنفسه، لا على تقدير - هو فرض جعل وجوده العلمي التصديقي داعياً لا الأعم منه ومن وجوده الاحتمالي، فكون وجوده الاحتمالي داعياً على أي تقدير، يستدعي جعل الاحتمال منجزاً .  
والمفروض أنه ليس في البين إلا التكليف الواقعي الذي قام عليه طريق واقعي .

وعليه: فلا يغفل فعلية الأمر الواقعي الذي عليه طريق واقعي بنحو الباعثية والمحركية إلا بعد وصوله حقيقة، وإذا لم يكن فعلياً وباعثاً حقيقياً فكيف يعقل أن يكون منجزاً، حتى يكون احتمال المنجز ليمنع من جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان .

كما أن الأمر الطريقي الموجب لمحجية الخبر مثلاً حيث إنه بداعي اتصال الواقع بعنوان آخر، أو إنه يوجب اعتبار الخبر وصولاً، فلا محالة ليس وجوده الواقعي كوجود التكليف الواقعي فعلياً يترتب عليه الأثر، إذ ما لا وصول له فعلاً كيف يكون وصولاً للواقع عنواناً أو اعتباراً؟  
فاحتماله احتمال حكم طريقي غير فعلي، ومجرد الاحتمال لادليل عقلاً على كونه مبلغاً للحكم الطريقي إلى مرتبة الفعلية .

كما لا يشك أحد في أنه لا يكون مبلغاً للواقع إلى مرتبة فعلية الباعثية والزاجرية، فتدبره فانه حقيق به .

وأما في الثاني، فبيانه: أن مورد الاحتياط تارة: يكون فيها إذا كان علم

إجمالي بعنوانين خاصة، كوجوب الظهر أو الجمعة ونحوهما .

وأخرى: فيما إذا كان علم إجمالي بواجبات ومحرمات لا بعنوانين خاصة، كما للمكلف في بدو أمره قبل الاطلاع على التكاليف الشرعية نوعاً فإنه لا علم إجمالي له بالواجبات بعنوانينها الخاصة أو المحرمات كذلك، بل يعلم إجمالاً بتعلق التكاليف نحو أفعال وتروك لا يعرفها بعنوانينها الخاصة ولو إجمالاً .

وثالثة: ما إذا لم يكن له علم إجمالي بأحد الوجهين، كما إذا ظفر بمقدار معلومه الاجمالي، وإنما يحتمل بدواً تعلق التكليف بشيء بعنوانه الخاص .  
ولا ريب في وجوب الاحتياط عليه في الأول من دون لزوم فحص عليه في تعيين معلومه بالاجمال.

كما أنه لا ريب أيضاً في لزوم الفحص عليه في تعيين الواجبات والمحرمات، ولو بنحو الاجمال في الثاني مقدمة للامتثال .  
والكلام في الثالث، ولا نسلم أن ترك الفحص عن مثله خروج عن زي الرقية ورسم العبودية، إذ ليس قبل وصول التكليف إليه بنحو من الأنحاء ما يكون ترك الفحص عنه خروجاً عن زي الرقية .

فلا يقاس ترك الفحص في الشبهة البدوية المحضة بترك الفحص عما لا يعرفه بعنوانه الخاص ولو إجمالاً .

كما لا يقاس بوجوب النظر في معجزة من يدعي النبوة، فإنه تارة يكون قبل ثبوت نبوة نبيّ رأساً، فإن الوجه فيه علمه بأنه لا بد من نبي مبلغ عن الله تعالى، فتجب معرفته، ويتوقف على الفحص بالنظر إلى معجزة من يدعيها فيجب .

وأخرى - يكون بعد ثبوت نبوة نبي فإنه لا علم له بنبوة غيره لأمكان بقاء تسريته بعده، وعدم لزوم معرفة غيره .  
لكنه حيث يحتمل بعثة نبي آخر، كما هو سنة الله تعالى في عباده، فيحتمل



صدق مدعي النبوة، ولما كان أهمية أمر النبوة، وأنه لو كان نبياً كان إنكاره موجباً للخلود في النار يحكم العقل بمنجزية احتمال نبوة، لما كان الأهمية على تقدير واقعيتها.

ومثله أيضاً لو فرض في التكاليف، كما في الشبهات الموضوعية، يستكشف منه جعل احتماله منجزاً شرعاً أيضاً، بخلاف مطلق التكاليف بعد إحراز مقدار المعلوم بالاجمال وتمحض الشك في التكليف، فليس سد باب وصول مطلق التكاليف كسد باب الوصول في النبوات.

\* \* \*

## [ شرط اجراء البراءة العقلية ]

١٢٦ - قوله (قدس سرّه): وأما البراءة النقلية ففضية إطلاق أدلتها<sup>(١)</sup>... الخ.

بيانه: أن المراد من عدم العلم المأخوذ في موضوع أدلة البراءة الشرعية، إن كان عدم الحجة القاطعة للعدر فحالتها حال البراءة العقلية، من حيث إن وجود الحجة الواقعية إذا كانت بحيث لو تفحص عنها لظفر بها كاف في تنجيز الواقع، فمع احتياها قبل الفحص يشك في تحقق موضوع البراءة، وحينئذ لا مجال لإطلاقها.

وإن كان نفس عدم العلم الوجداني، فهو قابل للإطلاق من حيث التمكن من الاستعلام إلا مثل قوله (ما حجب الله علمه عن العباد): لا من حيث إن المراد به ما حجب الله علمه بعدم الوحي أو الإلهام إلى النبي أو الوصي. ولا من حيث إن المراد به ما لم يأمر تعالى نبيه أو وليه بتبليغها، فانهما أجنبيان عما نحن فيه، إذ الكلام في الإطلاق وعدمه، لا في الدلالة على البراءة وعدمها.

بل من حيث إن الحجب، وإن شمل الحجب بالواسطة، ولو بأسباب طارئة نظير قوله عليه السلام: (ما غلب الله عليه فهو أولى بالعدر)<sup>(٢)</sup> إلا أن الحجب هنا ليس بواسطة أسباب طارئة، بل بترك الفحص من المكلف، فهو الحاجب للتكليف عن نفسه، لا هو تعالى شأنه بواسطة الأسباب الطارئة،

(١) كفاية الأصول: ٣٧٤.

(٢) الكافي ٤١٣/٣ لكن فيه: فانه أولى بالعدر.

فتدبر.

وعليه، فمقتضى الاطلاقات جريان البراءة شرعاً - قبل الفحص وبعده - في الشبهة الحكمية والموضوعية، فلا بد من إلتباس مقيد لها بالاضافة إلى ما قبل الفحص في الشبهة الحكمية.

فان قلت : المقيد لها عقلي؛ لأن الغرض من التكليف صيرورته باعثاً وداعياً أو زاجراً ونهاياً بوصوله العادي، فسد باب وصوله العادي بالترخيص في ترك الفحص نقض للغرض.

وأما بعد الفحص، فعدم وصول التكليف بعدم الطريق العادي المؤدي إليه، لا بترخيص الشارع في الاقدام والاقترام.

بخلاف الشبهة الموضوعية؛ فان المفروض فيها وصول التكليف الكلي، فليس ترخيصه في ترك الفحص عن الموضوع الجزئي سداً لباب الوصول، المضاف إلى التكليف المجعول، حتى يكون نقضاً للغرض من الانشاء بداعي جعل الداعي بوصوله العادي.

قلت: أولاً: إن الغرض من التكليف إذا كان صيرورته داعياً بوصوله العادي، فلا يعقل دعوته كذلك إلا بوصول نفس التكليف، وموضوعه الكلي وموضوعه الجزئي، وإلا لا يعقل باعثيته وانقذاح الداعي المحرك للعضلات نحو فعل شيء خارجاً مثلاً، كما مر<sup>(١)</sup> بهانه في البحث عن الشبهة الموضوعية، فلا فرق في هذه الجهة بين وصول التكليف الكلي، وتطبيقه على الموضوع الجزئي.

وثانياً: إن الغرض من التكليف دائماً هو صيرورته داعياً بوصوله، إلا أن الغرض من التكليف: تارة: يكون من الأهمية، بحيث يوجب قيام المولى مقام إيصاله بنصب طريق موافق أو بجعل الاحتياط الراجع إلى جعل احتماله منجزاً،

لثلا يفوت الغرض الواقعي بسبب عدم وصوله حقيقة.

وحيث، فعدم جعل الاحتياط خلف، وجعل الترخيص مضاداً لما فرضناه من الأهمية.

وأخرى يكون الغرض لا بتلك الأهمية ، بل بحيث يوجب ايكال المولى للعبد إلى طرقة العادية ، فسدّ باب وصوله العادي حينئذ نقض للغرض .  
وثالثة: يكون الغرض بحدّ لو وصل التكليف من باب الاتفاق لكان لازم التحصيل ، وحينئذ فسد باب وصوله العادي لا ينافي كون الغرض غرضاً لو وصل من باب الاتفاق<sup>(١)</sup>.

والاطلاق كاشف عن أن سنخ الغرض من قبيل الثالث .

كما أن جعل الاحتياط في بعض الشبهات كاشف عن أن سنخ الغرض من قبيل الأول، كما أنه إذا ثبت التفصيل بين الشبهات الحكمية والموضوعية ، كان كاشفاً عن أن سنخ الغرض ، بحيث لو كان الموضوع معلوماً يمنع من سدّ باب وصوله العادي لا مطلقاً.

وبالجملة فأصل الغرض تام الاقتضاء من حيث السببية للانشاء بداعي جعل الداعي الى الموضوع الواقعي كما هو ظاهر الأدلة .

الا أن إقتضائه لجعل احتمال التكليف المنبعث عنه منجزاً على أي حال أو منجزاً قبل الفحص أو عدم منجزيته رأساً يختلف باختلاف الاغراض من حيث الأهمية مطلقاً أو بمرتبة من الأهمية أو عدمها مطلقاً فتدبر جيداً .

وحيث عرفت عدم المقيّد العقلي للاطلاقات بها بيناه ، وعدم صلوح الاجماع للتقييد بما في المتن ، وعدم العلم الاجمالي كما هو المفروض فاعلم أنه ينحصر المقيّد في الاخبار الدالة على وجوب التفقه والتعلم ونحوهما المختصة

(١) جواب (لو) غير مذكور، فكأنه اكتفى بالمذكور قبله لكونه قرينة عليه.

بمعرفة الاحكام الكلية بالفحص عن طرقها وسيجيء<sup>(١)</sup> إن شاء الله تعالى بيان مفاد هذه الاخبار .

١٢٧- قوله (قدس سره): فلا مجال للتوفيق بحمل هذه<sup>(٢)</sup>... الخ .

قد مرّ أن العلم بوجود الواجبات والمحرمات لا ينافي عدم العلم ولو إجمالاً بعنوانيها الخاصة، فمع العلم الاجمالي بأصل الواجبات والمحرمات يبقى مجال لتحصيل العلم ولو إجمالاً بعنوانيها الخاصة مقدمة للعمل، فيكون التوبيخ على ترك التعلم مع العلم الاجمالي بهذا الاعتبار، ولعله أشار (قدس سره) إليه بقوله: فافهم.

١٢٨ - قوله (قدس سره): أما التبعة فلا شبهة في استحقاق العقوبة<sup>(٣)</sup>... الخ.

ينبغي التكلّم في مقامات ثلاثة:

الأول: أن العقاب هل هو على ترك الفحص ، أو على مخالفة التكليف قبل الفحص.

الثاني: أن الحكم المزبور يختص بصورة الالتفات إلى التكليف المحتمل أم يعم صورة الغفلة عنه .

الثالث: هل الحكم يختص بالتكاليف المطلقة الغير الموقته ، أم يعم المشروطة والموقته ؟

فنقول: أما الأول، فلزوم الفحص : إن كان لأجل أن ترك الفحص - عن تكليف المولى ، الذي لا يعلم عادة إلا بالفحص والبحث عنه - ، ظلم بنفسه

(١) في التعليقة: ١٢٨.

(٢) كفاية الأصول: ٣٧٥.

(٣) كفاية الأصول: ٣٧٦.

فالعقاب على نفس ترك الفحص ، دون مخالفة التكليف المحتمل مع ثبوته واقعاً . وإن كان لأجل أن الحجّة الواقعية إذا كانت بحيث إذا تفحص عنها المكلف ظفر بها ، تكون منجزة للتكليف ، فمع احتمالها لا يجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، لاحتمال البيان المصحح للعقوبة ، فلا محالة يكون العقاب على مخالفة التكليف إذا كان ثابتاً .

إلا أن الأمر فيه دائر بين أمور:

منها: كون احتمال التكليف قبل الفحص منجزاً للواقع ، فعلى تقدير ثبوته واقعاً يعاقب على مخالفته ، لفرض تنجزه باحتماله .

ومنها: كون احتمال التكليف الذي قام عليه طريق واقعي ، يصل بالفحص إذا كان ، فحينئذ يكون من باب احتمال التكليف المنجز بوجود الحجّة . فمع عدم الطريق الخاص واقعاً لا عقاب على مخالفة التكليف ، وإن كان ثابتاً بنفسه واقعاً أو بطريقه الذي لا يصل عادة بالفحص عنه .

ومنها: كون احتمال التكليف الذي عليه طريق منجزاً للطريق من قبيل منجز المنجز لا من باب احتمال التكليف المنجز بالطريق الواقعي ، فالعقاب على مخالفة التكليف الذي قام عليه طريق منجز باحتماله .

والصحيح: هو الوجه الأخير دون الأولين: أما منجزية الاحتمال ، فهي لا توجب الفحص؛ إذ المفروض استحقاق العقاب على تقدير ثبوته واقعاً ، قام عليه طريق أم لا ، والفحص لا يوجب زوال احتمال التكليف ، ولا جزاف في حكم العقل ، بحيث يحكم بمنجزية احتمال التكليف قبل الفحص ، لا بعده ، مع كون الفحص وعدمه لا يوجب زوال الاحتمال ، ولا زوال خصوصية فيه مقتضية للتنجيز ، بخلاف احتمال الحجّة ، فانه يزول بالفحص ، فإنه لو كان بحيث يصل لوصول بالفحص .

وأما منجزية الحجّة الواقعية، ليكون احتياها احتمال المنجز، فقد عرفت<sup>(١)</sup> سابقاً برهاناً: أن الحكم مطلقاً - طريقيّاً كان أو حقيقيّاً - لا يصير فعليّاً إلاّ بوصوله حقيقة، لا بحيث إذا تفحص عنه لوصل، خصوصاً في الأول، بخلاف منجزية احتمال الحجّة للحجّة، فإنه معقول، لكنه يحتاج إلى دليل، ولا دليل عليه عقلاً.

وأما الدليل النقلي، فيكفي فيه الأدلة الدالة على التفقه وتحصيل العلم بالأحكام، إذ بعد ما عرفت أن العلم بالتكليف العملي ليس مطولياً نفسياً، لا منشأ للإلزام به إلاّ من حيث الوقوع في عقاب مخالفة الواقع، لو لم يتفحص عنه ولم يتفقه فيه.

ومن الواضح أن العقاب على مخالفة الواقع بها هي غير معقول، فلا بد من فرض المنجز، ووجود الطرق الواقعية بها هي غير منجزّة، لأنها كالواقعيّات، فلو أمكن تنجز الواقع بها هو، لما كانت حاجة إلى تنجزها بمثلها، فلا محالة يكون المنجز هو الاحتمال، وحيث إن احتمال التكليف لا يتفاوت تنجزه بالفحص وعدمه، فالمنجز هو احتمال الطريق من قبيل منجز المنجز، بأن جعل احتماله للاهتمام به في تنجز الواقعيّات بمنزلة وصوله وقد عرفت أن مثله يتفاوت حاله قبل الفحص وعدمه.

ويمكن أن يقال: بأن الفحص والسؤال بعد ما لم يكن ذا مصلحة نفسية ليكون واجباً نفسياً، ولا ذا مصلحة مقدمية ليكون واجباً مقديماً، لأن العلم الحاصل بالفحص ليس مقدّمة وجودية للعمل، ولا معنى للإيجاب للغير في قبال الوجوب النفسي والغيري، فإنّ الإيجاب بداعي جعل الداعي لا يعقل إلاّ مع المصلحة المترتبة على فعل المكلف بأحد النحويّن.

(١) في التعليقة: ١٢٥.

فلا محالة يكون الأمر بالفحص والتفقه بداعي إيصال الواقع بطريقه، فإن الفحص مقدمة لحصول العلم الشرعي، وهو الخبر المنزل منزلته، وهذا المعنى من الوصول مترتب على الفحص خارجاً، لا على الأمر به، فلا منجز لا للواقع ولا للطريق، فأقابل لأن يكون غرضاً، مترتباً على الأمر بالفحص كون هذا الواصل إيصالاً للطريق، تشريعاً لا تكويناً وتنزيلاً لا حقيقة.

ومنه تعرف أن المنجز للطريق نفس هذا الأمر، لا احتمال الواقع أو احتمال الطريق، كما أنه تعرف أنه يستحيل ترتب العقاب على ترك الفحص، ولو من حيث استلزامه لمخالفة الواقع، فإن هذا المعنى شأن نفس الطريق، حيث يكون العمل به نفس اتيان ما تكفل لوجوبه، فإن التصديق العملي للخبر ليس إلا بفعل صلاة الجمعة مثلاً، ففي مثله يصح أن يقال: إنه لا فرق بين القول باستحقاق العقاب على مخالفة الواقع، والقول باستحقاقه على مخالفة الطريق، بخلاف الأمر بالتفقه بالفحص الذي لا شأن له إلا إيصال الطريق تشريعاً وتنزيلاً، فتدبره فانه حقيق به.

والتحقيق: أن ما ذكرنا وإن كان كافياً في تنجيز الواقع الذي عليه طريق واقعاً، ويستحق على مخالفته العقاب، لا على ترك الفحص وترك التفقه من دون محذور.

إلا أن ظاهر الأخبار الآمرة بالتفقه والتعلم، أن المطلوب بها هو التفقه والتعلم، وأن الايجاب حقيقي لا بداعي إيصال الواقع أو الطريق .  
وتصحيحه بحيث يكون الأمر متكفلاً لتكليف عملي، بلا لزوم محذور، يتوقف على تمهيد مقدمة:

هي أن الغرض من الواجب غير الغرض من الايجاب، فإن أغراض الواجبات - وهي مصالحها - مختلفة، والغرض من الايجاب دائماً هو جعل الداعي، سواء كان الواجب تعديلاً أو توصلياً، وسواء كان نفسياً أو غيرياً



مقدماً .

وأيضاً ليس تفاوت الواجب النفسي مع الغيري أن الغرض من الأول مطلوب ومحبوب بذاته، وأن الغرض من الثاني التوصل إلى ذلك المحبوب الذاتي، فانا قد بينا في<sup>(١)</sup> مباحث الألفاظ أن النفسي بهذا المعنى منحصر في معرفة الله تعالى، وإلا فما عداه من الواجبات يكون أغراضها مقدمة لغرض أقصى إلى أن ينتهي إلى الغاية الحقيقية وهي المعرفة .

وكذا ليس ملاك النفسية كون الواجب حسناً بنفسه، فان الحسن بذاته لا لغاية مترتبة على ذاته أيضاً منحصر في المعرفة، ولا لذاته يوجب انتفاء الفارق بين النفسي والغيري، لأنها جميعاً حسنة بالتبع .

بل الحق في الفرق أن ما وجب على المكلف لا لواجب آخر عليه فهو واجب نفسي، وما وجب لواجب آخر عليه فهو واجب غيري، فالصلاة وإن كانت لغرض، إلا أنها واجبة لا لواجب آخر، حيث لا يجب الغرض، وشرائط الصلاة واجبة لوجوب الصلاة.

ولذا قلنا: إنه لو أمر زيداً بشراء اللحم، فهو واجب نفسي، وإن كان الغرض من شرائه طبخه ثم أكله، بل ربما يكون الطبخ واجباً على عمرو . وعليه، فلا مانع من أن يكون الفحص واجباً نفسياً أي واجباً لا لواجب آخر عليه، فان الغرض من الفحص هو وصول التكليف المصحح لباعثيته . فالغرض منه مرتبط بالغرض من الايجاب، لا بالغرض من الواجب، حتى يكون الفحص مقدمة وجودية لترتب الغرض من الواجب الواقعي . فهو من حيث إنه واجب لا لواجب آخر عليه، لعدم ترشح وجوبه من وجوبه واجب نفسي .

(١) نهاية الدراية: ٢/ التعلية: ٤٦.

وحيث إن الغرض منه جعل التكليف قابلاً للباعثية، فهو واجب طريقي، فالواجب النفسي في قبال الواجب الغيري، والواجب الحقيقي في قبال الواجب الطريقي، فالواجب النفسي على قسمين، لا أن الواجب الغيري على قسمين، إيجاب مقدمي غيري، وإيجاب للغير، كما قيل<sup>(١)</sup>، فانه كما مر<sup>(٢)</sup> بلا وجه، لانهصار جعل الداعي في الواجب النفسي والواجب المقدمي الغيري، للبرهان المتقدم .

فإن قلت: إذا كان الغرض من أوامر التفقه إيصال الواقع الذي عليه طريق تنزيلاً واعتباراً، فهو منجّز للواقع المزبور، وإذا كان بداعي جعل الداعي، ليحصل العلم حتى يتنجز الواقع بوصوله، فنتيجة ترك تحصيله عدم وصول المولى إلى غرضه من الإيجاب الواقعي، فيكون تفويتاً للتكليف وللغرض منه، فما المنجز للواقع ؟ حتى يستحق على مخالفته العقوبة .

قلت: الغرض من الأمر بالتفقه، وإن كان بدأً مرتبطاً بالإيجاب لا بالواجب ولذا جعلناه أمراً طريقياً، إلا أن تفويت هذا الغرض مستلزم لتفويت الغرض من الواجب .

فإن قلت: سلمنا الاستلزام المزبور، إلا أن تفويت الغرض الغير الواصل لا عقاب عليه، والمفروض أن الغرض من الواجب الواقعي غير واصل، لعدم العلم لا حقيقة ولا تنزيلاً .

قلت: الأمر بالتفقه حجة بالمطابقة على الغرض من التفقه، وهو صيرورة الإيجاب الواقعي باعثاً، وحجة بالالتزام على الغرض من الواجب الواقعي ؛ لأن الإيجاب الواقعي مقدمة لحصول الغرض من الواجب الواقعي بتحصيله، والحجة على العلة حجة على معلولها، فتفويت الغرض من التكليف تفويت

(١) القائل هو قده في المتن.

(٢) في أوائل هذه التعليقة.

للفرض من المكلف به الواصل بوضوئه .

فالفرق بين هذا المسلك والمسلك المتقدم، أنه لا تكليف عملي على المسلك المتقدم، فلا موافقة ولا مخالفة، فعدم العقاب على الأمر بالتفقه بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، بخلاف هذا المسلك، فإن الأمر بالتفقه تكليف عملي له موافقة ومخالفة، إلا أن مخالفة مثله لا يوجب العقاب على نفسها، بل العقاب على ما يستلزمه من مخالفة الواجب الواقعي المنجز بالالتزام، فتدبر جيداً. وأما المقام الثاني، فظاهر شيخنا (قدس سره) في المتن صحة العقاب على التكليف المغفول عنه، لانتهاء مخالفته إلى أمر اختياري، وهو ترك الفحص والتعلم. لكنه غير خال عن المحذور؛ لأن عدم التمكن من الانبعاث بالبعث الواقعي مستند إلى الغفلة عن التكليف، لكن الغفلة مستندة إلى ترك التحفظ لا إلى ترك الفحص، والتحفظ غير لازم في صورة العلم بالتكليف فضلاً عن احتماله .

مع أن الغفلة مانعة عن توجه التكليف، لا عن الفعل والترك، وإلا فالقدرة على الفعل والترك بذاتها على حالها، والمفقود هي القدرة على الانبعاث بالبعث المغفول عنه، ومتعلق التكليف ذات الفعل والترك، لا الانبعاث بالبعث . ومنه تعرف: أن معرفة الحكم ليست مقدمة وجودية لمتعلق التكليف، حتى يستند تركه إلى تركها، بل مقدمة للانبعاث به على أي تقدير، وهو غير متعلق التكليف .

نعم: التعلم لموضوع التكليف، كتعلم القراءة مثلاً مقدمة وجودية لمتعلق التكليف، وهي القراءة، لكنه أجنبي عن مسألة الفحص عن التكليف، مقدمة لاجراء البراءة .

مضافاً إلى أن الزمان: إن كان بحيث لا يفي بالتعلم والعمل بل بالعمل فقط، فالتكليف ساقط، لعدم التمكن من المكلف به، بسبب ترك التعلم، لا

بسبب الغفلة، ففرض الغفلة لغو حينئذ .

وإن كان يفى بها معاً، فالتكليف ساقط للغفلة، لا لعدم التمكن بسبب ترك التعلم، فالجمع بينها غير وجيه .

ولا يخفى عليك أنه يمكن حمل كلامه (زيد في علو مقامه) على صورة استناد الغفلة - المسقطه للتكليف المنجز باحتياله - إلى ترك الفحص أحياناً .  
بتقريب: أنه حيث لم يقم بصد الفحص عن التكليف المحتمل زالت عن ذهنه صورة التكليف المحتمل، فالغفلة مستندة إلى عدم قيامه مقام الفحص .

إلا أنه لا يجدي في الموسع إذاعرضه الغفلة المستندة إلى ترك الفحص، فإنه لا تجب المبادرة إلى الفحص، فهو معذور في ترك الفحص في أول زمان الالتفات إلى التكليف الذي يحتمله، فالمخالفة المنتهية بالآخرة إلى ترك الفحص المعذور فيه لا تكون موجبة للعقوبة .

نعم يتم في الواجب المضيق الذي لا يتمكن من الفحص عنه إلا في أول زمان الالتفات إليه، فلو تركه لم يكن معذوراً في تركه عقلاً، فالمخالفة للتكليف المغفول عنه منتهية إلى ترك الفحص الذي لا يعذر فيه، فتدبر جيداً .  
وأما المقام الثالث، فالاشكال في موردين:

أحدهما: ما إذا لم يمكن فعل الواجب في ظرفه إلا بالتعلم قبل وقته، لعدم قابلية الوقت لها معاً، ونظيره الغسل قبل الفجر للإسك النهارى، فامتناع ذى المقدمة حينئذ مستند إلى ترك المقدمة قبل الوقت.

وثانيهما: ما إذا لم يتمكن من فعل الواجب في ظرفه، للغفلة المانعة عن التكليف الفعلي في وقته، ولو مع قابلية الوقت له وللتعلم أو سائر مقدماته معاً .  
والأجوبة المذكورة متناً وهامشاً من الالتزام بالواجب المعلق، أو المشروط

بالشرط المتأخر، كما أفاده ( قدس سره ) في مبحث<sup>(١)</sup> مقدمة الواجب، أو بحكم<sup>(٢)</sup> العقل بلزوم المقدمة ولو قبل الوقت، أو بحكم<sup>(٣)</sup> الشرع بلزوم التعلم نفسياً، إننا تجدي في دفع الاشكال في المورد الأول، لا في الثاني:

أما الوجوب المعلق أو المشروط بالشرط المتأخر، فهو إننا يعقل إذا أمكن الانبعاث في ظرف العمل، ومع الغفلة المانعة عن الانبعاث، فلا يعقل البعث نحو العمل في الزمان المتأخر لفرض الغفلة المانعة .

وأما حكم العقل بلزوم المقدمة، فهو إننا يعقل إذا أمكن امتثال ذي المقدمة، وكان المانع عدم وجوب الاتيان بمقدمته، فمع فرض لزومها عقلاً لا مانع من ايجاب ذي المقدمة، وأما إذا لم يعقل ايجابه لفرض الغفلة عنه، فلا معنى لالزام العقل بمقدمة ما لا تكليف به، لا فعلاً ولا في ظرفه .

وأما وجوب التعلم نفسياً، فان كان التعلم واجباً بذاته - كما في أصول العقائد - فلا محالة لا ربط له بالعمل في الوقت .

وأما إذا كان وجوبه نفسياً، للتهيؤ للعمل الواجب في ظرفه، فمع عدم وجوبه في ظرفه للغفلة عنه، لا معنى لايجاب التعلم من باب التهيؤ، مع عدم وجوب ما يتهيأ له.

إلا أن يدعى أن تفويت التكليف التام الاقتضاء في ظرفه بترك الفحص الموجب للغفلة المسقطه للتكليف، أو تفويت المكلف به بسبب ترك التعلم، مصحح للمؤاخذة على تفويت الغرض، فإنه سد باب وصول المولى إلى غرضه اللزومي.

(١) كفاية الأصول: ١٠٣.

(٢) كفاية الأصول: ٣٧٦.

(٣) كفاية الأصول: ٣٧٧.

لكنه مختص بها إذا علم أن الغرض هكذا، لا ما إذا كان بحيث لو تنجز التكليف من باب الاتفاق بعدم عروض الغفلة، ولو بسبب ترك الفحص يكون الغرض لزومياً للمولى، ومما لا يد له منه لا مطلقاً.

فان قلت: إذا فرض أن الغفلة المانعة عن توجه التكليف في الوقت مستندة إلى ترك الفحص وترك التعلم، فالوجوه المزبورة كلها جارية في المورد الثاني أيضاً؛ لأن عدم تمكن المكلف من الانبعاث في ظرف العمل مستند إلى الغفلة، المستندة إلى ترك تحصيل المعرفة والتعلم.

والمفروض وجوب تحصيلهما لوجوب الفعل قبل الوقت، فيستند عدم التمكن من الانبعاث إلى ترك المقدمة الواجبة، ومثله لا يمنع من استحقاق العقاب على ترك الواجب في ظرفه، ولو انقطع خطابه فيه للغفلة.

وكذا يجب التعلم والمعرفة من باب التهيؤ ليمكن من امتثال الواجب في ظرفه، والمفروض أنه لو حصل المعرفة، لما عرضه الغفلة عن التكليف، فعدم ما يتهيأ له مستند إلى ترك الواجب من باب التهيؤ لا إلى غيره، لئلا يعقل الايجاب من باب التهيؤ.

وكذا إلزام العقل بالمعرفة والتعلم من باب المقدمة ولو قبل الوقت، لئلا يعرضه الغفلة الموجبة لفوات الواجب في ظرفه.

قلت: إذا فرض قبول الوقت للفحص والتعلم مع العمل، فالفحص والتعلم قبل الوقت على جميع الوجوه ليس بأدون من الواجب الموسع.

فترك الواجب بترك مقدمته الواجبة التي لا تجب المبادرة إليها، بل يعذر في تركها، لفرض قابلية الوقت في حد ذاته لها لا يوجب المؤاخذة على ترك الواجب، ولا على ترك المقدمة الواجبة نفساً من باب التهيؤ، كما عرفت وجهه.

فلا يحيص في مثله إلا عن الدعوى التي قررناها.

كما أنه إذا لم نقل بالواجب المعلق، وبالواجب المشروط بالشروط المتأخر،

وبالواجب النفسي ينحصر دفع الاشكال في المورد الأول، بدعوى قبح تفويت الغرض اللزومي من التكليف أو المكلف به، إذا كان الفعل تام الاقتضاء، ولم يكن الوقت أو الشرط دخیلاً في كونه ذا مصلحة . بخلاف ما إذا كان كذلك، فان تفويته غير قبيح، لأنه ليس من المنع عن وصول المولى إلى غرضه، بل إلى المنع<sup>(١)</sup> من صيرورته غرضاً للمولى، فتدبر.

١٢٩ - قوله (قدّس سره): لكنه قد اعتبر على نحو لا

تتصف<sup>(٢)</sup>... الخ .

بأن يحكم بوجود الصلاة المتمكن من جميع مقدماتها في وقتها الا المعرفة فلا محالة لا تجب المبادرة إلى ما عدا المعرفة من المقدمات، إذ مع عدم القدرة في وقت الصلاة ينكشف عدم وجوبها، بخلاف المعرفة، فإنها تجب بوجود الصلاة فعلاً ولو لم يقدر على تحصيلها في وقت الصلاة، وبمثله يندفع الاشكال عن وجوب الغسل قبل الفجر للصوم .

لكنه ينتقض بوجود الوضوء قبل الوقت إذا علم بالقدرة عليه في الوقت، مع أنه لا يجوز إتيانه بقصد الوجوب قبل الوقت .

ولا يمكن جعل القدرة في الوقت شرطاً لوجوبه، بنحو الشرط المقارن ؛ إذ المفروض الالتزام بالوجوب المطلق للصلاة فكيف يكون وجوب مقدماتها مشروطاً؟

وأما تقييد الوضوء بالوقت كالصلاة حتى لا يكون مقدوراً قبل الوقت، فهو يدفع جواز إتيانه بقصد الوجوب، لكنه لا يدفع تحصيل مقدماته قبل الوقت، كنفس الصلاة .

ولا يندفع بجعل القدرة عليه قدرة حاصلة من باب الاتفاق، فتحصيلها

(١) هكذا في الأصل، والصحيح: بل المنع.

(٢) كفاية الأصول: ٣٧٦.

غير لازم، لأنه مناف لفرض قيديّة حصولها بطبعها .

فان لازمه عدم صحة الوضوء بتحصيل القدرة عليه في الوقت أو قبله، مع أنه صحيح قطعاً .

١٣٠ - قوله (قدّس سره): فلا محيص عن الالتزام بكون وجوب التعلم نفسياً<sup>(١)</sup>... الخ .

لكنه لا يجدي إلا في وجوب هذه المقدمة، دون بعض المقدمات التي لا بد من إتيانها قبل ذبيها، كالغسل قبل الفجر للصوم مع عدم وجوبه قبل الفجر .  
 ووجه الاشكال هو التسالم من الكل على انبعاث الوجوب المقدمي، والارادة الغيرية من الوجوب النفسي، والارادة النفسية، والمعلول يستحيل تقدمه على علته.

والتحقيق: عدم الانبعاث والمعلولية بوجه لا بنحو الاقتضاء، ولا بنحو الشرطية، ولا بنحو الاعداد .

والكلام: تارة: في الوجوب والارادة، وأخرى في مبادئها من الملازمة والميل والحب .

أما الكلام في الوجوب والارادة، فمجمله أن المقدمة كما تكون مقدمة هنا على ذبيها في الوجود، كذلك الارادة المتعلقة بها، المحركة للعضلات نحوها؛ فانها الجزء الأخير من العلة التامة، فلو كانت منبعثة عن إرادة ذبيها التي هي الجزء الأخير من علته، لزم إما انفكاك المعلول عن علته التامة، أو تقدم المعلول على علته، هذا في الارادة التكوينية .

وأما الارادة التشريعية، فهي الجزء الأخير من العلة التامة للبعث والتشريع.

(١) كفاية الأصول: ٣٧٧.



ومن الواضح: أن الايجاب إيجاد تسيبي من المولى لفعل عبده، فكما أن وجود المقدمة وإرادتها مقدم على وجود ذبها وإرادته، فكذا إيجادها التسيبي بايجابها متقدم على إيجاد التسيبي بايجابه ؛ إذ ليس الايجاب إلا جعل الداعي المحقق لإرادة المكلف عند انقياده لمولاه، فلا بد أن يكون محقق إرادة المقدمة متقدماً على محقق إرادة ذبها، فارادة المقدمة تشريعاً أيضاً متقدمة على إرادة ذبها تشريعاً .

نعم: حيث إن الغاية المتأصلة في ذي المقدمة، فهي بمحصلاتها، ومنها إيجادها التسيبي، بمنزلة العلة الغائية لإرادة المقدمة وإيجادها التسيبي .

فكما أن المكلف يوجد المقدمة مباشرة ليمكن من إيجاد ذبها مباشرة . كذلك المولى يوجدها تسيبياً، ليمكن من إيجاد ذبها تسيبياً .

وأما حديث انبعاث الإرادة والوجوب - في المقدمة عن إرادة ذبها وإيجابها - سواء كان بنحو انبعاث المقتضى عن مقتضيه، أو المشروط عن شرطه، أو المعدّ له عن معدّه .

فغير معقول إذ لا يتأخر المقتضي ولا الشرط ولا المعدّ عن مقتضاه ومشرطه والمعدّ له .

مضافاً إلى أن ترشح ذات الإرادة عن مقام ذات إرادة أخرى - فضلاً عن انبعاث الوجوب الاعتباري عن مقام ذات وجوب اعتباري آخر بنفسه - غير معقول .

وأما الكلام في مبادي الإرادة، فمختصره أن انبعاث الحب التبعي، عن الحب الذاتي أو الميل التبعي عن الميل الذاتي، بنحو انبعاث المقتضى عن المقتضي قد عرفت أخيراً أنه غير معقول .

إذ لا يتصور اشتغال ذات صفة الحب المتعلق بشيء على ما وراء ذاتها وذاتياتها، كي يترشح من مقام ذاتها صفة مثلها إلى مقدماته .

فلو أمكن دخل الحبّ الأصلي في الحب التبعي، لكان إما بنحو الشرطية أو بنحو الاعداد، والشرط ليس إلا ما يصحح فاعلية الفاعل، أو ما يتمم قابلية القابل، والمعد ليس إلا ما يقرب الأثر إلى مؤثره والمعلول إلى علته .

وكلاهما في مورد يكون له سبب، ومقتض يترشح الميل والحب منه حتى يتوقف على ماله دخل في تأثيره أو على ما يقرب الاثر من مؤثره .

ومن الواضح: أن أصل حب الذات لذاته ولما يلائم ذاته، أمر فطري طبعي جبلي، لا لاقتضاء أمر خارج عن ذاته، حتى وجود ما فيه فائدة عائدة إلى جوهر ذات الفاعل، أو إلى قوة من قواه، لا بوجوده الخارجي ولا بوجوده العلمي:

أما وجوده الخارجي، فهو منبعث عن حبه له، فكيف ينبعث حبه عنه؟ وإلتذاذ النفس بتأثرها - أو تأثر قوة من قواها بنيل المحبوب - لا دخل له بالحب، بل هو أمر متأخر عن وجود ما يوجب الالتذاذ.

وأما وجوده العلمي، فلأنه تصديق بكون الشيء محبوباً بالجملة والفطرة، لا موجب لحبه بالفطرة، فلو لم يكن ما فيه الفائدة محبوباً بالجملة والفطرة لم يوجب تصوره والتصديق به حبه له، بل الحب الكلي الجبلي يتخصص بهذا الجزئي، بعد تصوره وتصديقه، لا أنه مقتض لتحققه ومما يترشح منه .

فاذا عرفت منشأ الحب في نفسه، فنقول:

الاشياء تتفاوت في محبوبيتها بالفطرة، فبعضها محبوب بذاته لما فيه من الفائدة العائدة إلى الشخص، وبعضها محبوب لكونه مما يتوصل به إلى المحبوب الذاتي، فتصور المقدمة تصور ما هو محبوب توصلي، لا موجب له .

فمنشأ الحب واحد، لكنه تارة بالذات، وأخرى بالعرض، لا أن هناك مقتضٍ لوجود الحب التبعي، ويتوقف تأثيره أو قربه إليه على وجود الحب الذاتي، فمقدمة المحبوب محبوبة بالفطرة، والحب الذاتي بمنزلة علل القوام

للمحبيب التبعية فيكون الحب الذاتي الجزئي بالإضافة إلى أمر خاص متقدماً طبعاً على الحب التبعية .

كما في كل شيء متقوم بجزءين، فإن الجزئين في مقام الذات لها التقدم بالماهية والتجوهر على الذات، ولهما التقدم الطبيعي عليها في الوجود، لا العلية بنحو الاقتضاء، أو بنحو الشرط، أو بنحو الاعداد. فتدبره فانه حقيق به.

١٣١ - قوله (قدّس سره): بل للتهيؤ لايجابه، فافهم<sup>(١)</sup>... الخ .

إن كان ملاك الوجوب النفسي عدم انبعائه عن وجوب غيره، كان الايجاب للتهيؤ داخلاً في الايجاب النفسي، كما أفاده (قدّس سره) .

وإن كان ملاك الوجوب النفسي كون متعلقه حسناً بنفسه - وإن كان الغرض منه التوصل إلى غرض مطلوب بذاته، كما هو مبناه (قدّس سره) وبه دفع الاشكال عن الواجبات النفسية - ، فاييجاب التعلم والمعرفة لا يدخل في الوجوب النفسي ؛ لأن عنوان التهيؤ ليس حسناً بنفسه، بل حسنه مقدمي لتمكين المولى من تحصيل غرضه الأصيل بالبعث إليه، ولعله لذا قال (قدّس سره) فافهم .

١٣٢ - قوله (قدّس سره): إن قلت: كيف يحكم بصحتها، مع عدم

الأمر بها<sup>(٢)</sup>... الخ .

توضيح المقام: أن الاشكال هنا من وجوه:

أحدها: في استحقاق العقاب بمجرد ترك القصر في زمان، فان ظاهر

المشهور عدم لزوم الاعادة، مع بقاء الوقت وارتفاع الجهل، مع أنه لا عقاب إلا على ترك الواجب في تمام الوقت .

(١) كفاية الأصول: ٣٧٧.

(٢) كفاية الأصول: ٣٧٧.

ثانيها: في انصاف الاتمام بالصحة والتامة، مع أنه ان لم يكن بها أمر، فما معنى الصحة، وهي موافقة الأمر.  
وإن كان بها أمر لزم أن يكون على المكلف صلاتان في وقت واحد، مع أن فريضة الوقت واحدة .

ثالثها: من حيث عدم اجتماع استحقاق العقاب على ترك القصر، ولو مع استمرار الجهل إلى آخر الوقت، مع صحة الاتمام: لأن الاتمام إن كانت واجدة لمصلحة القصر، فهي مجزية عنها، فما معنى استحقاق العقاب على تركها؟  
وإن لم تكن واجدة لمصلحتها، فما معنى عدم وجوب إعادة القصر؟ وما معنى توصيفها بالتامة بقوله عليه السلام (تمت صلاته) فان ظاهر السؤال والجواب اداء فريضة الوقت، والفراغ عنها بفعل الاتمام جهلاً .

وأعلم أن ما أفاده (قدّس سره) في مقام الجواب باشتمال الاتمام على مصلحة القصر، بمقدار لا يبقى معه مجال لاستيفاء بقية المصلحة اللزومية واف بدفع الاشكال من جميع الوجوه، فان الصحة والتامة من حيث قيامها بملك الأمر بالقصر ، لا من حيث الأمر بها بالخصوص .

ولذا صح توصيفها بالتامة من حيث إسقاط فريضة الوقت، وعدم وجوب إعادةتها .

وحيث إن المقدار الباقي غير قابل للاستيفاء، صح عدم ايجاب الاعادة، واستحقاق العقاب على تركه .

١٣٣ - قوله (قدّس سره): وإنما لم يؤمر بها لأجل أنه أمر بما كانت<sup>(١)</sup>... الخ .

ظاهره (قدّس سره) أن الأمر بالقصر مانع عن الأمر بالاتمام .

(١) كفاية الأصول: ٣٧٨.

بيانه: أن الأمر بالاتمام، مع فرض الأمر بالقصر بأحد وجوه: إما بنحو الأمر التعييني أو بنحو الأمر التخيري أو بنحو تعدد المطلوب أو بنحو الترتب أو بنحو الأمر بالطريق، بعد الأمر بالواقع، والكل لا يخلو عن محذور .

أما الأمر التعييني بهما، فهو خلاف الاجماع والضرورة، لوضوح أنه لو أتى بالقصر لما كان عليه شيء أصلاً، لا تكليفاً ولا وضعاً .

وأما الأمر التخيري، فلأن الاتمام: إن كان وافياً بتام مصلحة القصر صحَّ التخير إلا أن لازمه عدم العقاب على ترك القصر مع فعل الاتمام، كما في كل واجب بنحو التخير، والمفروض العقاب على ترك القصر .

وإن لم يكن وافياً بتام مصلحتها لم يصح التخير؛ إذ التخير بين التام والناقص غير معقول، لعدم البديل للمقدار الزائد .

وأما الأمر بهما بنحو تعدد المطلوب، فغاية تقريبه: أن طبعي الصلاة مشتمل على مصلحة لزومية، والطبعي المتخصص بخصوصية القصر مشتمل على مصلحة لزومية أخرى .

ولا يلزم منه اجتماع أمرين في القصر، بل ينبعث من المصلحتين فيها إرادة أكيدة، وينبعث منها إيجاب أكيد، فالاتمام من حيث كونها فرد طبعي الصلاة المطلوبة مطلوبة .

والجواب أن الإرادة المنبثقة عن المصلحتين في القصر، وإن كانت واحدة والايجاب المنبث عنها كذلك، إلا أن الطبعي المنطبق على الاتمام لا بد من أن يكون مأموراً به بأمر آخر .

بداهة أن وجوب الحصة المتخصصة بالقصر غير الحصة المتخصصة بالاتمام، فلا تسري المطلوبة والبعث منها إليها .

ومن الواضح أيضاً: أن الامر بالاتمام ليس أمراً بها بها هي إتمام؛ إذ لا خصوصية لحدها، كحد القصر، بل الأمر بها من حيث الأمر بطبعي الصلاة،

المنطقة على الاتمام وعلى القصر، فيلزم سريان الأمر إلى القصر أيضاً كالاتمام. فيلزم توجه بعثين نحو القصر، أحدهما بجامعة، والآخر بما هي خاص. ولا يعقل مع تعدد البعث حقيقة تأكده؛ إذ لا اشتداد في الاعتباريات، بل فرض إرادة أخرى - مغايرة لإرادة الحصة المتغايرة مع الجامع - توجب عدم تأكيد الإرادة؛ إذ الإرادة بعد الإرادة لا توجب التأكد، بل توجب اجتماع المثليين كما لا يخفى.

هذا إذا كان الأمر بالجامع والأمر بالقصر بنحو التعيين.

وأما بنحو التخيير، فغير معقول في نفسه، لأن التخيير بين الكلي وفرده غير معقول، لأول الأمر إلى التخيير بين الشيء ونفسه.

وأما الأمر بالاتمام - بنحو الترتب على معصية الأمر بالقصر - بناء على معقولية الترتب في نفسه، كما اخترناه في محله، فهو غير صحيح أيضاً؛ إذ العصيان المنوط به الأمر بالاتمام، إما بترك القصر في تمام الوقت أو بامتناع تحصيل الغرض منه، والمفروض بقاء الوقت، كما أن المفروض عدم امتناع الملاك إلا بوجود الاتمام بالتام، حتى يترتب عليه المصلحة التي لا يبقى معها مجال لاستيفاء بقية المصلحة المترتبة على فعل القصر، فلا أمر بالاتمام مقارناً لفعله المقارن لعصيان الأمر بالقصر بأحد الوجهين.

وأما الأمر بالاتمام على حد الأمر بالطريق، فتارة يكون الأمر بالاتمام مرتباً على الجهل بالتكليف الواقعي، على حد سائر الاحكام الظاهرية، وأخرى يكون مرتباً على اعتقاد المكلف للأمر بالاتمام:

فان كان الأول، فمع كونه خلاف المتفق عليه؛ إذ لا يقول أحد بأن المتردد في تكليفه من حيث القصر والاتمام يجب عليه الاتمام.

يرد عليه: أن هذا التكليف الظاهري، إن كان مطلقاً من حيث الفحص

عن التكليف الواقعي، فما وجه العقاب على ترك القصر؟

وإن كان مقيداً بالفحص، فلا تكليف بالاتمام قبل الفحص، فبما لا

تكليف بالانتماء أو لا عقاب على ترك القصر .

وإن كان الثاني، ففيه: أن الأمر - في فرض اعتقاد الأمر - غير معقول، لأن الانشاء بداعي جعل الداعي لا يترب منه إلا الدعوة، فمع فرض الأمر في اعتقاد المكلف، لا يعقل ترتب هذا الغرض، فيلغو البعث في نظره، بل لا يتمكن من تصديقه .

مضافاً إلى أن الانتماء، لو كان ذا مصلحة بديلة عن مصلحة القصر بحدها، فلامعنى لاستحقاق العقاب على ترك القصر .  
وإن لم يكن ذا مصلحة تامة، بل بحيث يمكن استيفاء الباقي بالقصر، فلا موجب لعدم الاعادة مع بقاء الوقت .

وإن لم يمكن استيفاء الباقي بسبب فعل الانتماء، فتركه مقدمة لفعل القصر على وجه يؤثر في المصلحة التامة، فتركه واجب .

وما وجب تركه يستحيل وجوب فعله وإن لم يحرم فعله فوجوب الانتماء - بنحو يجتمع مع عقاب تارك القصر - غير معقول .  
وسيجيء<sup>(١)</sup> - إن شاء الله تعالى - وجه مقدمة ترك الانتماء لفعل القصر المحصل للغرض .

ويمكن تقريب المنع عن الأمر بالانتماء بوجه آخر، بلحاظ المصلحة المقتضية لوجوبه، فنقول:

مصلحة القصر والانتماء، إما متضادتان، وإما متباثلتان، وعلى فرض التماثل، إما بنحو يمنع المحل عن قبولها معاً، أو بنحو يقبلها لقبول التأكد، وعلى كلا التقديرين، إما متساويتان، أو متفاوتتان من حيث التمامية والنقصان: فإن كانتا متضادتين، فلا يعقل الأمر بهما تعييناً لاستحالة اجتماع

(١) في التعليقة: ١٣٥.

الضدين، فلا بد من الأمر بها تخييراً، فيصح كل منهما، ولا معنى للعقاب على ترك القصر مع فعل الاتمام .

وإن كانتا متماثلتين، مع عدم قبول المحل لهما، فلا يعقل الأمر بهما تعييناً أيضاً ؛ لاستحالة اجتماعهما على الفرض، وحينئذ: إن كانتا متساويتين وجب الأمر بهما تخييراً، ويسقط عقاب ترك القصر بفعل الاتمام. وإن كانتا متفاوتتين استحال التخيير بينهما، لاستحالة التخيير بين التام والناقص .

وإن كانتا متماثلتين مع قبول المحل لهما بالتأكد، وكانتا تامتين أو متفاوتتين وجب الأمر بهما تعييناً، فلا معنى لعدم وجوب إعادة القصر، بعد فعل الاتمام وبقاء الوقت .

١٣٤ - قوله (قدّس سره): لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة التي كانت<sup>(١)</sup>... الخ .

يمكن أن يقال: إن امتناع استيفاء بقية المصلحة، إنما هو بسبب حصول المصلحة القائمة بالاتمام بمجرد فعله .

مع أن مقتضى ما سلكه<sup>(٢)</sup> (قدّس سره) في محله - من إمكان تبديل الامتثال بالامتثال لعدم كون الفعل علة تامة لحصول الغرض، فله تبديل الامتثال بامتثال أوفى بالغرض - وجوب التبديل تحصيلاً للغرض اللازم المراعى على الفرض، فكيف يجتمع مع هذا المسلك مع<sup>(٣)</sup> امتناع الاستيفاء بمجرد وجود الفعل المتّضي لحصول الغرض ؟

وما سلكه (قدّس سره) وإن كان لا ينافي ورود الدليل على كون الفعل

(١) كفاية الأصول: ٣٧٨.

(٢) كفاية الأصول: ٨٣.

(٣) كذا في الاصل، والظاهر زيادتها.



علة تامة لحصول الغرض، فلا يستحب الاعادة، إلا أن الفرق بين الاتمام في مورد وجوبه في نفسه، والاتمام في موضع القصر بذلك مستبعد جداً.  
بل لا أظن أن يقول أحد بعدم استحباب إعادة الاتمام حتى في هذا المورد جماعة.

فيعلم منه بناء على هذا المسلك أن الاتمام المأتي به أولاً لم يكن علة تامة للغرض.

وكونه علة تامة له إذا تعقبه القصر، وعدم كونه علة تامة إذا تعقبه الاتمام، لا معنى محصل له .

إلا أن يقال: إن في القصر مصلحتين:

احداهما قائمة بذات الصلاة، وأخرى بأول وجود منها، يؤتى به في مقام أداء فريضة الوقت، فالاتمام المأتي به أولاً مفوت لمحل تلك المصلحة .

فالاتمام وإن أمكن إعادته، لتحصيل الغرض من طبعي الصلاة بوجه أوفى، إلا أن محل تلك المصلحة الأخرى، حيث إنه أول ما يؤتى به بعنوان أداء فريضة الوقت، فلا يمكن استيفاء تلك المصلحة القائمة بالقصر .

ويشكل بأن لازمه عدم اشتغال القصر المأتي به ثانياً بعد إتيانه بنفسه أولاً على تلك المصلحة، بل على مصلحة طبيعة الصلاة فقط، مع أن استحباب الاعادة أو المعادة، لا يختص بخصوص تلك المصلحة . والله العالم .

١٣٥ - قوله (قدس سره): غايته أن يكون مضاداً له، وقد حققنا في

محل<sup>(١)</sup>... الخ .

لا يخفى عليك أن المحقق في محله عدم مقدمية الضد، لعدم ضده، وعدم الضد لوجود ضده، لا عدم المقدمية بين سببي الضدين. فإن سبب أحد الضدين

في مقام تأثيره منوط بعدم سبب ضده، لتزاحمها في التأثير؛ إذ لو كان السبب وحده لأثر في مسببه، فلا يكون عدم تأثيره مع وجوده، كما لو كان وحده إلا للخلل في عليته التامة، وإلا لزم انفكاك المعلول عن علته التامة، ولا خلل إلا لفقد المقتضي أو المعد، والمفروض وجودهما، فالخلل في شرط تأثيره، وهو عدم المانع المزاحم له في تأثيره.

ومن الواضح: أن المتضادين بالذات هنا هما المصلحة القائمة بالاتمام، والمصلحة القائمة بالقصر، بمعنى تعاندهما في الوجود، لعدم قبول المحل لهما، والاتمام والقصر سببان للضدين، وليس حالهما حال الصلاة والإزالة، فانهما متضادان من حيث ذاتهما، لعدم قابلية الزمان لهما معاً، فاذا فرض سببية الاتمام والتصر، فعدم كل منهما شرط لوجود الآخر على صفة التأثير في المصلحة.

وحيث إن القصر أهم، فوجوده منوط بعدم سبق الآخر في الوجود، فعدم الاتمام بعد ما كان شرطاً، فهو واجب، فلا يعقل أن يكون تركه أيضاً واجباً. وعليه فيبقى الكلام في حرمة ومبغوضيته المولوية حقيقة.

ومن البين أن ترك الواجب ليس بحرام، حيث لا ينحل كل حكم تكليفي إلى حكمين فعلاً وتركاً، بل ترك الواجب، حيث إنه ترك ما يجب فعله يستحق عليه العقاب، فلا يمكن التقرب من هذه الجهة، إذ المبعّد لا يكون مقرّباً.

لا يقال: يكفي في مقامنا هذا المقدار، وإن لم يكن فعل الاتمام بحرام. لأننا نقول: تارة يلاحظ مقدمة فعل الاتمام لترك القصر، وأخرى يلاحظ

مقدمة ترك الاتمام لفعل القصر:

فان لوحظت الأولى فالجواب منع المقدمة، لأن ترك القصر وإن كان مبعّداً، لكن الترك لا يحتاج إلى فاعل وقابل، حتى يتوقف على الشرط المصحح لفاعلية الفاعل أو المتمم لقابلية القابل.

فلا يعقل أن يكون فعل الاتمام شرطاً لترك القصر، وعدم كونه سبباً

ومقتضياً أوضح، لأنّ العدم لا يترشح من الوجود .

وإن لوحظت الثانية فالجواب أن ترك الاتمام شرط حيث إن القصر، لا يعقل تأثيره إلا مقترناً بعدم الاتمام المزاحم له في تأثيره، إلا أن ترك هذا الشرط ترك الواجب المقدمي وهو مبعد تبعي.

فترك ترك الاتمام هو ترك الشرط الواجب، لا فعل الاتمام، وفعل الاتمام ملازم لترك الواجب، فهو ملازم للمبعد، ولازم المبعد لا يسري إليه المبعدية، كما لا تسري الحرمة الى لازم الحرام، بل لا بد من المقدمية في السراية .

وقد عرفت عدم مقدمية فعل الاتمام لترك القصر الذي يكون مبعداً، وانتساب البعد إليه بالعرض لا أثر له، وإلا لم تكن حاجة في مسالة الضد إلى تكلف مؤنة إثبات المقدمية. فتدبره جيداً فإنه حقيق به.



## قاعدة نفي الضرر

١٣٦ - قوله (قدّس سره): واما دلالتها فالظاهر أن الضرر هو ما يقابل النفع<sup>(١)</sup>... الخ .

ظاهر أهل اللغة أن تقابل الضرر والنفع تقابل التضاد، وظاهر شيخنا الاستاذ (قدّس سره) أن تقابلهما تقابل العدم والملكية، ولا يخلو كلاهما عن محذور:

أما الأول، فواضح؛ إذ ليس الضرر المفسر بالنقص في النفس أو المال أو العرض أمراً وجودياً، ليكون مع النفع الذي هو أمر وجودي، متقابلين بتقابل التضاد .

وأما الثاني، فلأن النفع هي الزيادة، العائدة إلى من له علاقة بها فيه الفائدة ، العائدة إليه، وعدمها عدم ما من شأنه أن يكون له فائدة عائدة .

إلا أن عدم النفع ليس بضرر، والضرر هو النقص في الشيء، وهو عدم ما من شأنه التامة، فهو عدم التامة، لا عدم الزيادة، ليكون مقابلاً لها، بتقابل العدم والملكية، وعدم الزيادة ليس بنقص حتى يرجع إلى الضرر .

نعم، النقص والزيادة متقابلان، بتقابل العدم والملكية بالعرض، لأن الزيادة تستدعي بقاء المزيد عليه على حده الوجودي، فالنقص بمعنى عدم بقائه على صفة التامة يستلزم عدم الزيادة، فيقابل الزيادة بالعرض .

١٣٧ - قوله (قدّس سره): كما أن الأظهر أن يكون الضرار بمعنى الضرر<sup>(١)</sup>... الخ .

لا يخفى عليك أن الضرار، وان كان مصدراً لباب المفاعلة، وهو - كما في المتن - الأصل فيه أن يكون فعل الاتنين، كما هو المشهور .

إلا أنه لا أصل له، كما تشهد له الاستعمالات الصحيحة الفصيحة القرآنية وغيرها، فان فيها ما لا يصح ذلك، وفيها ما لا يراد منه ذلك كقوله تعالى ﴿يُحَادِّثُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾<sup>(٢)</sup> فان الغرض نسبة الخديعة منهم إلى الله، وإلى المؤمنين، لا منها إليهم أيضاً وقوله تعالى ﴿وَمَنْ يَهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾<sup>(٣)</sup> و﴿يُرَاؤْنَ﴾<sup>(٤)</sup> و﴿وَنَادَيْنَاهُ﴾<sup>(٥)</sup> و﴿نَافِقُوا﴾<sup>(٦)</sup> و﴿شَاقُوا﴾<sup>(٧)</sup> و﴿مَسْجِداً ضَرَاراً﴾<sup>(٨)</sup> و﴿وَلَا تَمْسُكُوهُنَّ ضَرَاراً﴾<sup>(٩)</sup> و﴿لَا تَوَآخِزْنِي﴾<sup>(١٠)</sup> إلى غير ذلك .

ومن الاستعمالات عاجله بالعقوبة، وبارزه بالحرب، وياشر الحرب، وساعده التوفيق ، وخالع المرأة، وواراه في الأرض، فان جميع ذلك بين ما لا يصح

(١) كفاية الأصول: ٣٨١.

(٢) البقرة: ٩.

(٣) النساء: ١٠٠.

(٤) النساء: ١٤٢.

(٥) مريم: ٥٢.

(٦) آل عمران: ١٦٧.

(٧) الانفال: ١٣.

(٨) التوبة: ١٠٧.

(٩) البقرة: ٢٣١.

(١٠) الكهف: ٧٣.

فيه إرادة الانتساب إلى الاثنين، وما لا يراد منه ذلك .

مع أنهم فرقوا بين المفاعلة والتفاعل بعد الاشتراك في التقوم بفعل الاثنين، بالانتساب إليهما بالأصالة والصرحة في الثاني، وبالأصالة إلى أحدهما والتبعية إلى الآخر في الأول .

مع أنه غير معقول، والوجه فيه: أن كل هيئة لا تكون موضوعة إلا بازاء نسبة خاصة من النسب، فليس مفاد هيئة (تضارب زيد وعمرو) نسبة ضرب زيد عمرواً ونسبة ضرب عمرو زيداً، بل ضرب كل منهما للآخر لوحظ نسبة واحدة بينهما، وعلى نهج إضافة مادة واحدة إلى طرفين يعبر عنها - في الفارسية - بقولهم: (بهم زدن) فزيد وعمرو طرفا هذه النسبة الوجدانية .

وعليه، فمفاد تضارب زيد عمرواً إن كان هذه النسبة الخاصة، فلا فرق بينها وبين تضارب زيد وعمرو، فما وجه انتساب المادة إلى طرفيها، كما في تضارب زيد وعمرو .

وأما الأصالة والتبعية: فإن أريد الأصالة والتبعية ثبوتاً، فلا بد من تعدد النسبة، حتى تكون إحداها أصيلة، والأخرى تابعة، لا النسبة الواحدة متقومة باثنين، حيث لا يعقل الأصالة والتبعية ثبوتاً مع وحدة النسبة.

وإن أريد الأصالة والتبعية إثباتاً، بأن تكون هناك دلالتان، احداها بالأصالة، والأخرى بالتبع، ففيه أن التبعية في الدلالة فرع التبعية في المدلول، كالمدلول الالتزامي للمدلول المطابقي، والدلالة المفهومية للدلالة المنطوقية، وليس ضرب عمرو زيداً تابعاً لضرب زيد عمرواً ثبوتاً، حتى تنحل النسبة الخاصة إلى نسبتين إحداها لازمة للأخرى.

فالحق: أن مفاد هيئة المفاعلة غير مفاد هيئة التفاعل، وأنه لا يتقوم بطرفين كما في التفاعل.

والتحقيق في الفرق بين مفاد هيئة المجرّد ومفاد هيئة المزيد فيه من باب

المفاعلة: أن مفاد الهيئة في الأول سواء كان بنفسه لازماً كجلس، أو متعدياً لكنه لا يتعدى إلى شخص آخر ككتب الحديث إلا بتوسط إلى، فيقال: كتب الحديث إليه، أو كان متعدياً إلى الآخر كخدعه، لا يكون في الكل إلا متكفلاً لنسبة لازمة، أو متعدية باداة إلى الآخر أو بلا أداة للتعدية.

بخلاف هيئة المفاعلة، فإن قولنا: جالسه يتضمن التعدي إلى الآخر بنفسه، فيكون مفاده بنفسه مفاد (جلس إليه) ومفاد (كاتبه) مفاد (كتب إليه) ومفاد (خادعه) هو التصدي، لإنهاء الخديعة إليه، فحيثية التعدية بالأداة أو بنفسه ملحوظة في هيئة المفاعلة بنفسها، فقولنا: ضرب زيد عمرواً، أو خدع زيد عمرواً، وإن كان متعدياً إلى غيره إلا أن هذه التعدية ذاتي مفادها، بخلاف خادع وضارب، فإن هذه الحيثية ملحوظة في مقام إفادة النسبة، فإذا فعل فعلاً كان أثره خداع الغير، صدق عليه أنه خدعه، لا أنه خادعه، إلا إذا تصدى لخديعته .

وكذلك إذا صدر منه ضرب واقع على عمرو، صدق عليه أنه ضربه، ولا يصدق أنه ضاربه إلا إذا تصدى لضربه .

ولذا لما أبى سمرة عن الاستئذان، قال صلى الله عليه وآله وسلم: (إنك رجل مضار) أي متصدٍ لإضرار الأنصاري، لا مجرد كون دخولك ضرراً عليه، فيكون حاصل قوله صلى الله عليه وآله: (لا ضرر ولا ضرار)<sup>(١)</sup> نفي أصل الضرر، ولو بدون التصدي له، ونفي التصدي للاضرار، لا للمجرد التاكيد - كما أفيد - ولا لغيره ، من دون لزوم الالتزام بكونه على خلاف أصله .

(١) الكافي ٢٩٣/٥ لكن متن الحديث فانه لا ضرر ولا ضرار.

١٣٨ - قوله (قدّس سره): كما أن الظاهر أن يكون لا لنفي الحقيقة<sup>(١)</sup>... الخ .

توضيح المقام: أن القضية إن كانت خبرية محضة وكان المنفي هو الحكم، صح نفيه حقيقة، لأن تشريعه وجعله عين تكوينه حقيقة .

وإن كان المنفي هو الموضوع الخارجي، فنفيه حقيقة خلاف الواقع. فلا محالة يجب حمله على نفيه إدعاءً .

إلا ان النفي إدعاءً كالاتبات إدعاءً، لا يصح إلا بلحاظ عدم ترتب الأثر المترقب من الشيء، فيصح نفيه إدعاءً، لكونه بمنزلة العدم، لعدم ترتب الأثر عليه، كما أنه لا يصح الاتبات إدعاءً إلا بلحاظ ترتب أثر الحقيقة على شيء آخر.

ومن الواضح: أن المصالح والمفاسد هي الآثار المترتبة من حقائق الواجبات والمحرمات، فالصلاة التي لا ترتب عليها المصلحة المترتبة منها ليست بصلاة إدعاءً وهكذا .

وأما الحكم التكليفي، فليس من آثار حقيقة الفعل في الخارج حتى يصح نفي الموضوع بلحاظ عدم ترتب الحكم عليه، إلا مثل اللزوم والصحة من الأحكام الوضعية، فانها تعد أثراً للمعاملة، فيصح نفيها بنفيها .

فمع عدم ترتب الملكية على المعاطاة شرعاً يصح نفي البيع حقيقة ؛ إذ ليس حقيقة البيع إلا التمليك المتحد مع الملكية ذاتاً، واختلافها اعتباراً .

مضافاً إلى أن الفعل الخارجي ليس موضوعاً للحكم التكليفي حتى يصح نفيه ادعاءً، بعنوان نفي الحكم بنفي موضوعه، وبلحاظ وجوده العنواني يصح

(١) كفاية الأصول: ٣٨١.



نفيه حقيقة لا ادعاءً، كما سيأتي إن شاء الله تعالى .

وإن كانت القضية إنشائية، إما بمعنى نفي الحكم تشريعاً، حيث إن جعله وسلبه بيد الشارع، أو بمعنى نفي الموضوع تشريعاً، فالنفي حقيقي لا ادعائي .

أما نفي الحكم فواضح وأما نفي الموضوع، فإن الموضوع في مرتبة موضوعيته للحكم مجعول بجعل الحكم بالعرض - لما مرّ منا غير مرة - أن حقيقة الحكم بالاضافة إلى موضوعه المتقوم به في مرحلة تحققه بحقيقة الحكمية من قبيل عوارض الماهية، ومثل هذا العارض يكون ثبوت معروضه بثبوتته، فالحكم مجعول بالذات، ومعروضه المقوم له مجعول بالعرض، وجعله كجعل الحكم جعل بسيط، وسلبه التشريعي كسلب الحكم سلب بسيط .

فان قلت: حيث إن جعل الموضوع تشريعاً بعين جعل حكمه، فكذا سلبه بعين سلب حكمه، فإذا كانت القضية خبرية صح الاخبار عن سلب الموضوع بالعرض بنحو المطابقة، وعن سلب حكمه بالذات بنحو الالتزام .

وأما إذا كانت القضية إنشائية، فسلب الموضوع بالعرض لا يستقل بالوجود، بل بعين سلب الحكم، فمرجع القضية إلى إنشاء سلب الحكم بالمطابقة، فيستتبع سلب موضوعه بالعرض بالالتزام، وإلا فانشاء سلب الموضوع مستقلاً وبالذات فهو غير معقول .

قلت: نعم سلبه حقيقة بالاستقلال غير معقول، إلا أن إنشاء سلبه عنواناً وإنشاء سلب حكمه حقيقة ولبأمر معقول، فسلبه الحقيقي سلب بالعرض، لا سلبه الانشائي، كانشاء الترخيص في التصرف قاصداً به التملك؛ فان الترخيص المتفرع على الملك حقيقة متأخر عن حقيقة الملك، فلا يعقل تقدمه عليه .

إلا أن جعله إنشاء قاصداً به جعل الملكية حقيقة أمر معقول .

وحيث عرفت معنى نفي الموضوع تشريعاً، تعرف أنه لا حاجة إلى تخصيصه بما إذا كان الحكم سبباً لوجود موضوعه في الخارج، نظراً إلى استتباع نفيه التشريعي لنفيه تكوينياً، كاستتباع إثباته التشريعي لثبوته التكويني، ولا محالة لا مجال له في مثل (لاشك لكثير الشك)، فان نفيه التشريعي غير مستتبع لنفيه التكويني، بل يتفرع على ثبوته .

ووجه عدم الحاجة: أن السلب إن كان متعلقاً بالموضوع الخارجي أمكن إعمال نكته نفي السبب بنفي مسببه، وإن كان متعلقاً بالموضوع في مقام موضوعيته فلا فرق بين موضوع وموضوع، وإن لم يكن حكمه مستتبعاً لوجوده في الخارج .

بل نكته نفي الحكم بنفي موضوعه في مقام موضوعيته تشريعاً أنسب من نكته نفي السبب بنفي مسببه، ضرورة أن الموضوع في مقام موضوعيته مجعول بنفس جعل حكمه، وهما متحدان في الوجود، فنفي الموضوع حقيقة عين نفي الحكم، بخلاف السبب والمسبب، فانها متعددان في الوجود، فنفي احدهما يستلزم نفي الآخر، لا أن نفيه نفيه، والمناسب للشارع - بما هو شارع أيضاً - أن يكون جعله اثباتاً ونفياً راجعاً إلى حيثية شارعيته بالحقيقة .

ومما ذكرنا تبين أنه لا اختصاص لنفي الموضوع تشريعاً بما إذا كان الموضوع من الماهيات المخترعة ابتداءً أو امضاءً، فانها وغيرها في حيثية المجعولية بجعل الحكم عرضاً على حد سواء .

مع أنه لا معنى لجعل الماهية من الشارع، إلا جعلها في حيز التكليف، ولحاظ مجموع أمور وافية بغرض واحد لا يزيد على لحاظ موضوع الحكم، لا أنه جعل للمركب.

نعم: كل لحاظ جعل الملحوظ تكوينياً بالكون الذهني .

كما أن وجوده خارجاً جعل تكويني من المكلف بالتكوين الخارجي .

كما أن نفي الحكم بنفي موضوعه لا ينافي حكومة القاعدة على أدلة الأحكام، يدعوى أن الدليل الحاكم إذا كان ناظراً إلى الموضوع الضري، المشمول للعمومات والاطلاقات المتكفلة للأحكام، فمفاده تحديد موضوعاتها وتقييدها، وسلب الحكم عن الموضوع الضري منها، فالسلب سلب تركيبه حينئذ .

مع أن ظاهر قوله عليه السلام (لا ضرر) هو السلب البسيط، فلا بد في فرض الحكومة من نفي الحكم الضري، وسلب الحكم كجعله سلب بسيط، فدليل اللزوم باطلاقه يعم ما إذا كان اللزوم ضرورياً، وقوله عليه السلام (لا ضرر) يقيده بغير صورة الضرر، بنفي اللزوم الضري .

وجه عدم المناقاة أن جعل الموضوع في مقام موضوعيته ومقام مقوميته للحكم، كنفس جعل الحكم بسيط، وكذا سلبه، غاية الأمر أنه بالعرض، فإذا كان سلب الوجوب الضري بضرورية موضوعه سلباً بسيطاً، فكذا سلب موضوعه المقوم له أيضاً سلب بسيط بالعرض .

وكما أن نتيجة سلب الوجوب الضري بسيطاً، تقييد الوجوب بها إذا لم يكن ضرورياً بنفسه، أو من قبل موضوعه، فكذا نتيجة سلب الموضوع الضري بسيطاً تقييد الموضوع المقوم للحكم بغير صورة الضرر .

وبالجملته تحديد الثابت بالعموم أو الاطلاق موضوعاً أو حكماً يجامع بساطة السلب، غاية الأمر أنه في الحكم بالذات، وفي الموضوع بالعرض، ولا يعقل أن يكون السلب الواحد بسيطاً بالاضافة إلى الحكم، ومركباً بالنسبة إلى الموضوع، فإن ما هو بالعرض نفس ما هو بالذات، وإلا كان بالذات أيضاً فتدبر جيداً .

١٣٩ - قوله (قدّس سره): ضرورة بشاعة إستعمال الضرر وإرادة خصوص سبب<sup>(١)</sup>... الخ .

وهو الحكم الناشئ منه الضرر إلا أنّ الضرر دائماً ناشيء إما من الحكم أو من الموضوع، فنسبة كليهما إليه نسبة السبب إلى مسببه، فارادة خصوص الحكم كارادة خصوص الموضوع .

نعم عنوان الضرر، وإن كان قابلاً لأن يراد منه الحكم الضرري أو الموضوع الضرري، إلا أن سنخ هذا التركيب دائماً متعلق بالموضوع دون الحكم، كقولهم عليهم السلام: لا صلاة<sup>(٢)</sup> ولا صيام<sup>(٣)</sup>، ولا بيع<sup>(٤)</sup>، ولا عتق<sup>(٥)</sup>، ولا طلاق<sup>(٦)</sup>، ولا وطء<sup>(٧)</sup> وفي الكتاب العزيز ﴿فلا رفث ولا فسوق ولا جدال﴾<sup>(٨)</sup> وهكذا، ولم نظفر بمورد واحد تعلق النفي صريحاً بالحكم تكليفاً أو وضعاً، فيقرّب إرادة نفي الموضوع الضرري .

ولثله أيضاً يبعد القول بارادة مطلق الأمر الضرري موضوعاً كان أو حكماً، فإن ملاحظة نظائره تقوي إرادة الموضوع الضرري، لا خصوص الحكم، ولا الأعم منه ومن غيره، وإن كان إرادة الجامع بمكان من الامكان، أما على ما سلكناه فواضح ؛ لأن النفي على أي حال حقيقي .

(١) كفاية الأصول: ٣٨١.

(٢) عوالي اللآلي ٤/٣١٠.

(٣) المصدر السابق: ٣١١.

(٤) المصدر السابق: ٣٠٣.

(٥) المصدر السابق: ٣١١.

(٦) المصدر السابق: ٣١١.

(٧) المصدر السابق: ٣١١.

(٨) البقرة: ١٩٧.

وأما بناء على أن نفي الموضوع إدعائي، فلا مانع من كون النفي بالاضافة إلى بعض أفراد الجامع حقيقياً، وبالإضافة إلى بعضها الآخر إدعائياً، حيث لا تجوز بعد الادعاء لا في الكلمة ولا في الاسناد .

بل الأمر كذلك إن كان نفي الموضوع باعتبار الأثر، فان الاسناد إلى الحكم إسناد إلى ما هو له، وإلى الموضوع إلى غير ما هو له، فربما يقال: بأن الجمع بينها في اسناد واحد محال، إلا أنا بينا<sup>(١)</sup> وجه التفصي عنه في حديث الرفع بناء على شموله للحكم والموضوع معاً فتدبر .

١٤٠ - قوله (قدس سره): اوخصوص الغير المتدارك منه<sup>(٢)</sup>... الخ .

سواء كان بنحو الاستعمال في الخاص مجازاً، أو إرادة الخاص بدالين؛ فانه مع عدم القرينة ومع عدم الدال على الخصوصية، لا موجب لرفع اليد عن اصالة الحقيقة، وعن اصالة الاطلاق .

مضافاً إلى أنه إنما يصح إذا كان مطلقه متداركاً، والافتدراك البعض لا يصح نفيه مطلقاً .

مع أنه يختص بموارد التضمنات والتفريجات، وأشباهاها المتضمنة لتدارك المضار .

وأما ما عن شيخنا العلامة الانصاري (قدس سره)<sup>(٣)</sup> من أن الضرر الخارجي إنما يصح تنزيله منزلة العدم، بفعلية تداركه، لا بالحكم بتداركه، والمناسب لنفي الحقيقة هو الأول، دون الثاني .

فمندفع بأن الضرر الناشئ من تلف العين، إذا صح تنزيله منزلة العدم

(١) في التعليقة: ١٢ .

(٢) كفاية الأصول: ٣٨٢ .

(٣) قاعدة نفي الضرر. ضمن كتاب الطهارة: ٤١٨ .

بهاية أخرى مماثلة لمالية التالف، بأداء المال خارجاً، كذلك باشتغال ذمة المتلف  
بهاية مماثلة لماليتها، فان المالية - على أي حال - محفوظة غير تالفة .

نعم، مجرد التكليف بأداء المال لا يوجب إنحفاظ المالية، فالضرر على  
الأول متدارك باعتبار وجود مالية التالف في الذمة، وعلى الثاني محكوم بالتدارك  
وأما التضرر الناشئ من عدم وصول المال بعينه أو ببدله، فلا دخل له بالضرر  
الناشئ من تلف المال فان تداركه بوصوله إليه أو ببدل الحيلولة له .

وحيث عرفت أن الضرر الناشئ من التلف متدارك بمجرد التضمين  
المنحفظ به المالية، تعرف أنه لا فرق بين أن يكون الضرر المنفي هو الضرر في  
عالم التكوين أو في عالم التشريع، فان تكوين تداركه وتشريعه واحد باعتبار  
المالية في ذمة الضار .

غاية الأمر إنه لا ضرر غير مضمون في عالم التشريع حقيقة، ولا ضرر  
في عالم التكوين تنزيلاً، فتدبره جيداً.

وأما ما يقال<sup>(١)</sup> - في دفع هذا الاحتمال - بأن الظاهر من موضوعات  
الأحكام ومتعلقاتها هي الهويات المعراة عن الوجود والعدم، ومبنى هذا الاحتمال  
على فرض وجود الضرر، لاقتضاء تنزيله منزلة العدم لفرض وجوده، وكفى به  
مخالفة للظاهر .

فمدفوع: بأن التدارك، وإن كان يقتضي تنزيل الموجود منزلة المدوم، إلا  
أن طبيعي الضرر المفروض وجوده، كسائر الطبايع، أخذ بنحو الموضوع في  
القضية الحقيقية، فالموضوع هو الضرر المفروض الوجود، الغير المنزل منزلة  
عدمه، وهو أمر عنواني، ربما يكون محققاً في الخارج، وربما لا يكون وهو الذي  
ورد عليه السلب .

(١) لم نعرف هذا القائل فيما يحضرنا من الكتب.

مع أنه يمكن أن يقال: إن المنفي هو طبعي الضرر، لمكان تداركه بالتضمن، لا أن المنفي هو الضرر الغير المتدارك، ليتوقف على فرض الوجود .  
وبين الجوابين فرق ظاهر، فتدبره جيداً .

١٤١ - قوله (قدّس سره): وإرادة النهي من المنفي وإن كان ليس بعزيز<sup>(١)</sup>... الخ .

إرادة النهي من المنفي، كإرادة البعث من الجملة الخبرية، فكما أن الإخبار بالوقوع كناية عن إرادة الوقوع، بحيث جعل الوقوع مفروغاً عنه، كذلك الإخبار بعدمه كناية عن كراهة وقوعه، وإرادة لا وقوعه، حتى جعل عدمه مفروغاً عنه، فإن الإخبار بالوقوع أو اللاوقوع يناسب البعث والزجر، دون سائر الدواعي التي لا مساس لها بالوقوع وعدمه، كداعي التهديد والتعجيز والتسخير وأشباهاها .

وبتقريب آخر: حيث إن البعث مقتض لايجاد الفعل في الخارج، فإن حقيقته جعل الداعي، فهو إيجاد تسببي من المولى، والزجر مقتض لعدمه، وإعدام تسببي من المولى، فيصح إظهار المقتضي بالإخبار عن مقتضاه، إلى غير ذلك من البيانات التي قدمناها<sup>(٢)</sup> في الجزء الأول من التعليقة، لا أن مفاد صيغة الماضي والمضارع مع الأمر والنهي مندرجة في جامع واحد، وهو ايقاع التلبس بالمبدأ في عالم التشريع كما<sup>(٣)</sup> قيل، لأن مفاد الأمر والنهي، وإن كان

(١) كفاية الأصول: ٣٨٢.

(٢) الذي ذكره قده في الجزء الأول في مبحث الحمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب في التعليقة ١٦٦ و١٦٣ هو التقريب الأول وأما التقريب الثاني وغيره من البيانات الاخر فلم يتعرض لها فيه فلعله قده ذكرها في غيره فهو بصدد أن البيانات تقدّمت في الجزء الأول لا أنها مذكورة في مبحث واحد.

(٣) القائل هو المحقق الثاني قده. منية الطالب ٢: ٥ - ٢٠٤.

إيجاداً أو إعداماً تسيبياً تشريعياً، إلا أن مفاد صيغة الماضي والمضارع وقوع التلبس بالمبدأ في الماضي أو في غيره، لا الايقاع، حتى يكون التفاوت بمجرد التشريع والتكوين فتدبر .

١٤٢ - قوله (قدّس سره): إلا أنه لم يعهد من مثل هذا التركيب<sup>(١)</sup>... الخ .

بل ربما لا يمكن إرادة النهي منه، كقوله عليه السلام: (لا رباً بين الوالد والولد)<sup>(٢)</sup> وقوله عليه السلام: (لا شك لكثير الشك)<sup>(٣)</sup> وقوله عليه السلام: (لا سهو في سهو)<sup>(٤)</sup> وأما عدم معهوديته من مثل هذا التركيب، فغير مسلمة .

نعم، لا موجب لرفع اليد عن ظهوره في نفي الحقيقة، ولا تصل التوبة إلى إرادة النهي إلا مع عدم إمكان إرادة النفي، كما قد يتفق أحيانا .

ولكن هنا شبهة ربما تقوّي إرادة النهي، وهي أن الضرر عبارة عن النقص في النفس أو العرض أو المال، فإن النقص بأحد الوجوه المزبورة ضرر، بالاضافة إلى من يضاف إليه الناقص، ولعنوان الضرر قيام بنفس النقص قيام العنوان بالمعنون .

وأما بالنسبة إلى سبب النقص - موضوعاً كان أو حكماً - فلا قيام له به ؛ فإن الصدق بالقيام بها يصدق عليه لا بالقيام عنه .

ولذا لا يوصف العلة بمعلولها، بل بالوصف المنتزع عنه باعتبار ترتيبه

(١) كفاية الأصول: ٣٨٢.

(٢) لم نجد الرواية بهذه العبارة في المصادر، وإنما الموجود فيها: ليس بين الرجل وولده رباً. وسائل

الشيعة ١٨: ١/١٣٥ و٣.

(٣) لم نجد الرواية بهذه العبارة في الوسائل ولا في جامع الأحاديث.

(٤) وسائل الشيعة ٨: ٨/٢٤١.



عليها، فالسبب للضرر يوصف بعنوان المضر، والضرار والضائر، لا بعنوان الضرر والضرار، وظاهر الخبر نفي الضرر والضرار .

فالموضوع المضر واللزم الضائر، غير منفي بالخبر، حتى يكون الثاني منفيًا بنفسه تشريعاً، والأول منفيًا إما بنفسه تشريعاً، أو يكون حكمه منفيًا بنفي موضوعه مبالغة وادعاءً .

وليس للضرر بعنوانه المنطبق على نفس النقص المسبب عن الموضوع أو عن اللزوم هذه الأحكام التكليفية أو الوضعية المتداول نفيها بالقاعدة، بل ليس لايجاد الضرر بأسبابه المتولد عنها إلا الجواز المتوهم، لولا القاعدة، ونفيه أو النهي عنه على حد واحد .

نعم، ربما يستفاد من وقوعه في ذيل قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعة، وإثبات استحقاق تملك حصه الشريك بعد بيعها، عدم تمحضه في النهي، أو ما هو كالنهي، لعدم مساس لهذا الذيل بالنهي، حيث لا ريب في جواز البيع .

كما أنه ربما يستفاد النهي من وقوعه في ذيل قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله بأنه لا يمنع فضل الماء ليمنع فضل الكلاء حيث لا ريب في عدم ثبوت حكم وضعي، ولا نفي حكم وضعي، بل غايته كراهة منع ما يفضل من الماء .

إلا أن المظنون عدم وقوع هذه القضية منه - صلى الله عليه وآله - في ذيل القضيتين، كما هو ظاهر خبر عقبة بن خالد، إذ القضايا النبوية المحكية في مسند أحمد بن حنبل كما شاهدناها غير مذيلة بهذا الذيل، بل قوله: (قضى أن لا ضرر ولا ضرار) قضية برأسها، وبينها وبين القضيتين المزبورتين من الفصل ما لا يخفى على المراجع إليها .

وقد استظهر بعض الأجلة (قدّس سرهم)<sup>(١)</sup> أن ما ورد في خبر عقبة بن

(١) هو المحقق الأجل شيخ الشريعة الاصفهاني قده - راجع رسالته في قاعدة لا ضرر ولا ضرار

خالد عن الصادق عليه السلام في حكاية القضايا النبوية هو بعينه ما ورد في خبر عبادة بن الصامت الأنصاري، المحكي في مسند أحمد بن حنبل، وإن تفرق رواية عقبة بن خالد - على الأبواب المناسبة للقضايا - أوجب هذا التذييل من الأصحاب، والله أعلم بالصواب .

١٤٣- قوله (قدس سره) : ثم الحكم الذي أريد نفيه بنفي الضرر<sup>(١)</sup>... الخ .

حيث إن الظاهر من كل محمول مرتب على عنوان كون العنوان بها هو موضوعاً لذلك المحمول، فمفاد (لا ضرر) حينئذ نفي الحكم المرتب على الضرر بعنوانه، أو نفي الحكم الضري بذاته، فيعارض ما دل على ثبوت الحكم لعنوان الضرر في الموضوعات الضرورية بنفسها كما مر نظيره في رفع أثر الخطأ والنسيان بها خطأ ونسيان .

وقد قدمنا<sup>(٢)</sup> الكلام فيه في حديث الرفع .

وملخص ما ينبغي أن يقال في هذا المجال: إن مفاد (لا ضرر) إما نفي الحكم عن الضرر أو نفي الحكم بنفي موضوعه، وهو الضرر، كما استظهرناه من الخبر .

فإن كان الأول، فالضرر بعنوانه موضوع لنفي الحكم، لا للحكم المنفي، والموضوع بعنوانه له نحو من الاقتضاء لمحموله وإذا كان الضرر بعنوانه مقتضياً لنفي الحكم، فمقتضى الثبوت غيره برهاناً؛ لأن الشيء لا يكون مقتضياً لظرفي النقيض .

فحينئذ لا يعارض ما دل على الحكم المرتب على الموضوع الضري

(١) كفاية الأصول: ٣٨٢.

(٢) في التعليقة: ١٥.

بعنوانه .

وإن كان الثاني ، فموضوع الحكم المنفي بحسب الفرض هو الضرر. كما هو ظاهر الخبر، ولا يعقل أن يكون موضوع الحكم المنفي موضوعاً للنفي، وإلا لأفاد ضدّ المقصود لرجوعه إلى نفي النفي .

وحينئذٍ، فيعارض ما دل على ثبوت الحكم للموضوع الضرري بما هو ضرري. ومنه يعلم أن ما ذكره شيخنا (قدّس سره) من البرهان، وفرع عليه الجمع، يناسب الأول، مع أن مبني الكلام على الثاني، وقد عرفت الكلام فيها أصلاً وفرعاً.

والتحقيق: أن الظاهر من قاعدة الضرر والحرج وأشباههما ان مقتضي لنفي الحكم هو الضرر والحرج والخطأ وأشباهها، فموضوع الحكم المنفي نفس ما يعرضه الضرر والحرج ونحوهما، فنفي الحكم بنفي ذات ما يعرضه الضرر، لا بنفي الضرر بما هو ضرر، فلا فرق بين نفي الحكم عن الضرر، ونفي الحكم بنفي موضوع يعرضه الضرر.

لا يقال: إذا كانت القضية خبرية صح نفي الحكم بنفي موضوعه، فان معناه عدم جعل الحكم بعدم موضوعه المقوم له في مقام التشريع، بخلاف ما إذا كانت القضية جعلية إنشائية، فان عدم الحكم بمجمل ثبوت الحكم، فيحتاج إلى موضوع، فكيف يعقل جعل عدم الحكم بجعل عدم الموضوع؟

لأننا نقول: نفس عدم الحكم حيث إنه جعلي، فيحتاج إلى موضوع لنفس العدم المجعلول.

وأما الحكم المنفي، فليس له جعل حتى يحتاج إلى فرض موضوع بمجملول، لينافي نفيه بنفي موضوعه، والمفروض أن الموضوع للحكم المنفي ذات ما يعرضه الضرر، فلا منافاة بين فرض عدمه، وفرض ثبوت الضرر المجعلول موضوعاً لجعل عدم الحكم .

١٤٤ - قوله (قدّس سره): حيث إنه يوفق بينها عرفاً بان الثابت للعناوين<sup>(١)</sup>... الخ .

توضيحه: أن قاعدة نفي الضرر، تارة - تلاحظ بالاضافة إلى الأدلة المتكفلة لاحكام مترتبة على موضوعات ضرورية بذاتها، كالجهاد والزكاة وأشباهها .

وأخرى تلاحظ بالاضافة إلى الأدلة المتكفلة، لما يترتب على الموضوعات التي ليست بذاتها ضرورية، لكنها باطلاقها تعم ما إذا عرضها الضرر .  
وثالثة - بالاضافة إلى الأدلة الدالة على ثبوت الحكم للموضوع، الذي يعرضه الضرر بالخصوص، مع عدم كونه في حد ذاته ضررياً .

فتقول: أما بالنسبة إلى الطائفة الأولى:

فان كان النفي هو الحكم الضري، فلا يحيص عن التخصيص، لأن اتصاف الحكم بالضرورية من قبل ضرورية موضوعه لا يختلف باختلاف ذاتية الضرر لموضوعه وعرضيته له؛ فان اتصافه بها بلحاظ اقتضائه، لايجاد موضوع ضرري بذاته أو بالعرض .

وإن كان النفي هو الموضوع الضري بأحد الوجهين المتقدمين، فحيث استظهرنا رافعية الضرر، واقتضاه لنفي الحكم المقتضي لكون مقتضي ثبوته له غيره، فلا محالة لا يعارض ما دل على حكم ثابت لموضوع ضرري بذاته .

لا يقال: إذا كان الضرر عرضياً، وكان مقتضياً للنفي، فاذا كان ذاتياً كان أولى بالرافعية واقتضاء النفي .

لأننا نقول: إذا كان الضرر عرضياً صح رفع الحكم لأجله أحياناً امتناناً،

بخلاف ما إذا كان ذاتياً ولازماً لذات الموضوع، فإن رفع الحكم لأجله يوجب إبطاله والقائه بالكلية، ولا منة في تفويت المصلحة من رأسها، فلا أولوية بل لا مساواة .

ومنه يعلم أن مقتضى النفي، وإن كان في الضرر الذاتي والعرضي على حد واحد قوة وضعفاً، إلا أن الامتنان يقتضي رعاية المقتضى العرضي، دون الذاتي لما ذكرنا.

ولا يخفى عليك أن ما ذكرناه في وجه التخصص<sup>(١)</sup> وعدم المعارضة أولى مما قيل<sup>(٢)</sup>، بأن المراد نفي الضرر الزائد على طبيعة التكليف، فانه قليل الفائدة؛ إذ الموضوع، وإن كان في غاية القوة من الضرر، لم يكن زائداً على ما يقتضيه طبع التكليف به .

كما أن ما قيل<sup>(٣)</sup>؛ من أن تداركه بالمصالح الدنيوية أو الأجور الأخروية يخرج عن الضرورية .

مدفوع بأن مقتضاه لغوية نفي الضرر؛ إذ ما من تكليف ضرري إلا وله مصلحة وامتناله يترتب عليه المثوبة .

وكذا ما قيل<sup>(٤)</sup>؛ بأن إعطاء الحق لمستحقه لا يعد ضرراً، وبعد اعتبار الاستحقاق لأرباب الحقوق المالية - إما عرفاً أو شرعاً - لا يكون الحكم بأدائها إلى أربابها ضررياً، وأن دفع القذارات العرفية ببذل مال في تحصيله مما يتعارف

(١) كذا في الاصل، والصحيح: التخصص.

(٢) القائل هو المحقق الثاني قده. منية الطالب: ٢/٢١١، والمحقق النراقي قده. عوائد الايام:

(٣) القائل هو المحقق صاحب العناوين. في عناوين الاصول: ١ - ١٠٠.

(٤) القائل هو المحقق الهمداني قده. الفوائد الرضوية على الفرائد المرتضوية/١٣١.

عرفاً، ولا يعد ذلك ضرراً وبعد كشف الشارع عن قذارة واقعية لا يعد الحكم بازالتها ولو ببذل المال ضرراً .

مدفوع بأن نفس اعتبار الاستحقاق والحكم باشتغال ذمة المكلف به حكم ضرري، وإن كان ذا مصلحة عظيمة، كما أن الضرر المالي ليس إلا الخسارة المالية، وإن كان حسناً عرفاً وشرعاً لتحصيل غاية مطلوبة، فترتب الفائدة لا يخرج الخسارة المالية عن كونها نقصاً مالياً وضرراً .

وكذا ما قيل: من ترتب الضرر الأعظم على ترك امتثال التكاليف الضرورية، وما يجيء من قبل أعمال قاعدة الضرر، لا يعقل أن ينفي بقاعدة الضرر .

مدفوع بأن ذلك من باب ترجيح ارتكاب أقل الضررين لدفع أكثرهما، فيكون حسناً عقلاً، لا أنه ليس ذلك تكليفاً ضرراً، وليس إيجاب الجهاد والزكاة إلا بدليلهما، لا بدليل نفي الضرر، حتى لا يعقل شمول (لا ضرر) لمثل هذه التكاليف الضرورية .

هذا تمام الكلام في الطائفة الأولى .

وأما بالنسبة إلى الطائفة الثانية، فعن<sup>(١)</sup> شيخنا العلامة الأنصاري (قدّس سره) حكومة القاعدة على العمومات والاطلاقات الشاملة لصورة عروض الضرر، إلا أن حكومتها على مسلكه (قدّس سره) تابعة لنظرها بمدلولها اللفظي إلى التكاليف المجعولة، حتى يكون مفادها: أن الأحكام المجعولة مقصورة على غير صورة الضرر، لا مجرد عدم تشريع حكم ضرري في الاسلام، فانه معارض محض للدليل الشامل لصورة عروض الضرر .

وعن شيخنا العلامة الاستاذ (قدّس سره ) كما في المتن حمل الأحكام

(١) فرائد الأصول المحشى ٢: ١٧١.

المرتبة على الأفعال بعناوينها الأولية على كونها اقتضائية، وحمل القاعدة كغيرها من الأدلة المتكفلة لأحكام العناوين الثانية على كونها فعلية، مدعياً أنه مقتضى التوفيق العرفي بين أدلتها .

وتوضيحه: أن المراد من الحكم الاقتضائي، تارة هو الاقتضائي الثبوتي - وأعني به ثبوت الحكم بثبوت مقتضيه - ويقابله ثبوته بالفعل بثبوت مختص به في نظام الوجود . وأخرى هو الاقتضائي الاتبائي، وأعني به الحكم المرتب على الموضوع بطبعه، من دون نظر إلى عوارضه، من كونه ضرورياً أو حرجياً أو غير ذلك . فمع عدم ذلك العارض يكون فعلياً، ومع وجوده يكون اقتضائياً، لقيام الدليل على ثبوته لنفس ذات الموضوع، فله اقتضاء ثبوته، ومع عدم المانع يكون فعلياً .

وقد بينا في غير مقام<sup>(١)</sup>: أن الاقتضائي - بالمعنى الأول بالدقة - لا معنى له ؛ إذ ليس المقتضي بمعنى السبب الفاعلي للحكم إلا الحاكم، والمصلحة علة غائية، وليس ذو الغاية، وما ينبعث عنها في مرتبة ذات الغاية ومرشحاً عنها، ليكون ثبوته بثبوتها .

كما أن المصلحة ليست كالمادة القابلة للحكم حتى يكون الحكم ثابتاً بثبوتها، بنحو ثبوت المقبول بثبوت القابل .

نعم، المصلحة - لكان ترتيبها على الفعل - إذا وجد في الخارج لها في مرتبة تقررها الماهوي استعداد ماهوي للدعوة إلى الحكم، بحيث لو لم يكن هناك مانع لأثر وجودها العلمي في إيجاد الحكم، فالإيجاب مثلاً له شأنية الوجود، والفعل واجب شأني، لكنه ليس هناك ثبوت لشيء بالذات حتى يكون ثبوتاً بالعرض

(١) منها في مبحث حجية الظن نهاية الدراية ٣: التعليقة: ١٤٥. ومنها في مبحث הראءة التعليقة:

للحكم، فلا ثبوت للحكم بأي معنى كان .

مضافاً إلى أن الكلام في الانشاء الموجود الذي يتكفله الدليل، فلا ربط له بالثبوت العرضي . والانشاء المزبور لا محالة منبعت عن داع من الدواعي، فانه بدونه غير معقول، فيدور الأمر بين أحد امور:

إما الانبعاث عن داع الارشاد إلى بيان الملاك والمقتضي .

وإما الانبعاث عن داعي جعل الداعي بالاضافة إلى ذات الموضوع، مع

قطع النظر عن العوارض .

وإما الانبعاث عن داعي جعل الداعي اقتضاء، بمعنى أن الحكم إذا كان

له ملاك في جميع موارد ثبوت الموضوع، فللبعث مقتضي الثبوت، بمعنى الغاية الداعية، فالانشاء لبيان هذا البعث الحقيقي سنخ وجوده نظير وجود المقتضى بوجود المقتضي، فكما يمكن الانشاء بداعي جعل الداعي فعلاً حيث لا مانع منه كذلك يمكن الانشاء بداعي جعل الداعي اقتضاء، بحيث لو لم يكن هناك مانع لكان هذا الانشاء بنفسه مصداقاً لجعل الداعي بالفعل، ومع وجوده اقتضائي .

وهذه غاية ما يمكن أن يوجه به الحكم المنشأ بحمله على الاقتضائي .

والا فالانشاء بداعي بيان الملاك إرشاد، لا دخل له بحقيقة الحكم، ولا

يمكن حمل التكاليف الشاملة لصورة الضرر على الارشاد، إذ لا يختلف مفادها بالاضافة إلى مورد الضرر وغيره .

كما أن الانشاء بداعي البعث بالاضافة إلى الموضوع بذاته وبطبعه معناه

الالتزام بعدم الاطلاق ولا كاشف - حينئذ - عن ثبوت الملاك حتى في مورد

الضرر، سواء قلنا بأن أدلة الأحكام بنفسها ظاهرة في الاقتضائية بهذا المعنى، أو كان ذلك مقتضى الجمع بينها، وبين القاعدة وأشباهها، بخلاف ما ذكرناه أخيراً

فانه حيث إنه إنشاء بداعي جعل الداعي فالمولوية محفوظة، وحيث إنه جعل



الداعي اقتضاءً فلا ينافي الإطلاق لصورة الضرر .

نعم: الانشاء بهذا الداعي دقيق، لامتني لجعله مقتضى الجمع والتوفيق عرفاً .

ويمكن أن يقال في وجه الجمع بين أدلة الأحكام ودليل نفي الضرر، مع كون النسبة بينها بالعموم من وجه: إن إطلاق دليل كل حكم بالاضافة إلى عروض الضرر وعدمه، وإطلاق دليل نفي الضرر بالاضافة إلى موارده من الوضوء وغيره، والثاني قابل لأن يكون مقيداً للأول دون العكس، لأن غير مورد الضرر هو المتيقن من دليل كل حكم، فيمكن أن يكون له إطلاق بالنسبة إلى عروض الضرر، ويمكن أن لا يكون له إطلاق، بل كان مقصوراً على غير مورد الضرر، بخلاف دليل نفي الضرر، فانه متساوي النسبة إلى موارد أدلة الاحكام، وليس بعضها متيقناً بالاضافة إلى بعضها الآخر .

فدليل نفي الضرر يصلح لأن يكون مقيداً لإطلاق كل واحد من أدلة الاحكام بقصره على غير مورد الضرر، ولا يصلح دليل كل حكم لأن يكون مقيداً له بقصره على غير مورد ذلك الحكم، لأنه تخصيص بلا مخصص، وتقييده بالجميع إلغاء له بالكلية .

وبالجملة: فدليل نفي الضرر صالح للتصرف به في أدلة الأحكام، ولا تصلح هي للتصرف بها فيه، فتدبر جيداً .

ويمكن أن يقال: أيضاً في وجه التقديم: أن الحكم إذا لم يكن له مقتضى الثبوت حتى في مورد الضرر، فهو منفي بعدم المقتضي، فلا معنى لنفيه امتناناً، وإنها المناسب للنفي امتناناً ما إذا كان له مقتضى الثبوت ومقتضى النفي، فيترجح مقتضى النفي في نظر المنان على عبادته، كما أنه لو لم يكن للحكم مقتضى الاثبات من إطلاق أو عموم كان الحكم منفيّاً فعلاً بعدم قيام الحجّة عليه، من دون حاجة إلى نفيه تشريعاً امتناناً، فيعلم من قيام المولى مقام المنّة على

عباده بنفيه أنه في مقام تحديد مقتضى الاثبات بقصره على غير مورد الضرر والخرج ونحوهما .

وبهذا المقدار يمكن دعوى التعرض لحال أدلة الأحكام، حتى يصح دعوى الحكومة، لا النظر إليها بمدلوله اللفظي .

وأما الكلام بالنسبة إلى الطائفة الثالثة، فلا يحيص عن التخصيص لقوة مقتضى ثبوت الحكم، ومقتضى إثباته .

إلا أن الكلام في ما ادعي من كثرة التخصيص، الموجبة لو هن ظهور عموم القاعدة المحتاجة إلى جبر وهنه بعمل الأصحاب، كما عن الشيخ المحقق الانصاري<sup>(١)</sup> (قدس سره) أو دعوى خروج الخارج بعنوان واحد، لثلا يكون التخصيص كثيراً، فضلاً من أن يكون أكثر .

وقد بينا<sup>(٢)</sup> ما فيها عند التكلم في قاعدة الميسور، فراجع .

نعم دعوى كثرة التخصيص في نفسها غير مسموعة .

توضيحه: أنا قد قدمنا<sup>(٣)</sup> أن الضرر عنوان لنفس النقص في المال أو العرض أو النفس، ولا يكون عنواناً لسببه؛ إذ المعلول لا يعقل أن يكون عنواناً لعلته - سبباً كانت أو شرطاً أو معداً - بل العنوان المنتزع بلحاظه كعنوان الضائر أو المضر وصف للعلة .

وبعد تعميم الضرر لما يكون عنواناً لعلته نقول: إن العلة، تارة تكون مقتضياً، وأخرى شرطاً، وثالثة معداً، فاذا ترتب الضرر من دون وساطة شيء على علته بأحد الوجوه المزبورة كان مشمولاً لقاعدة الضرر قطعاً .

(١) فرائد الأصول المحنثي: ١٧٢/٢.

(٢) التعليقة: ١٢١.

(٣) التعليقة: ١٣٦.

وأما إذا توسط بين السبب المقذور، أو الشرط كذلك، أو المعد كذلك واسطة إلى أن انتهى الأمر إلى الضرر، فشان الواسطة المترتبة قهراً على العلة المقدورة شأن نفس الضرر المترتب عليها، فحينئذ توصف بالاختيارية وتكون مشمولة للقاعدة .

وإن لم يكن للواسطة ترتب على العلة المقدورة، فهي على قسمين: أحدهما: ما إذا كان شرطاً، فإن الشرط لا ترتب له على مشروطه، ولا على معده، وإن توقف تأثيرها عليه، ففي الحقيقة الترتب الطبيعي لها عليه، دون عكسه.

ثانيهما: ما إذا كان معداً آخر في عرض المعد المقذور، فانه أيضاً على الفرض لا ترتب له على المعد المقذور، وبلحاظه يقال: بعدم استناد الضرر إلى موجد المقتضي، أو موجد المعد المقذور .

أما الأول، فالفعل الاختياري الذي يترتب عليه الضرر بواسطة بشرط غير اختياري، لا يخرج المترتب عليه عن كونه مقدوراً بالواسطة، بسبب عدم اختيارية شرطه، كما في إلقاء النار بالاختيار، فان يبوسة المحل شرط، فاذا حصل اليبوسة لا بالاختيار، ولو بسبب النار لم يكن الاحراق المترتب على الالتقاء خارجاً عن الاختيار .

ومن الواضح أن المقتضي الاختياري يكون مقتضاه اختيارياً، ولو كانت شرائط تأثيره غير اختيارية .

وأما الثاني: فان كان عدم مقدورية الضرر لعدم كون معداته جميعاً اختيارية، فقد عرفت: أنه لا يجب أن يكون شرط تأثيره اختيارياً فضلاً عن معده .

ولذا لا شبهة في أنه إذا تقدم المعد الغير الاختياري ثم وجد المعد الاختياري، كان المعلول المترتب عليها اختيارياً .

وإن كان عدم المقدورية لمكان تأخر المعد، الغير الاختياري الذي يترتب عليه الضرر .

ففيه: أن المناطق تحقق التسبب سواء تقدم المعد الغير الاختياري أو تأخر فتاجيج النار فيما إذا كان علوّ الهواء مترقباً يوجب الاستناد، كما في التاجيج في صورة علوّ الهواء الموجب لالقاء النار على الحطب مثلاً .

وإن لم يكن الهواء عالياً ولا في معرض العلو، فلا تسبب إلى الاحراق وإن اتفق علو الهواء، فلا يدور التسبب مدار اختيارية المعدات العرضية جميعاً، ولا مدار تأخر المعد الاختياري الذي يترتب عليه العلول .

إذا عرفت ذلك، فاعلم إذا تحقق التسبب إلى الضرر - سواء كان بايجاد مقتضيه أو بايجاد شرطه أو بايجاد معده - كان مستتباً لما يناسبه من الحكم تكليفاً أو وضعاً، دون ما إذا لم يتحقق التسبب، وإن أوجد مقتضي أو الشرط أو المعد، وليست العلة التوليدية قسماً آخر من العلة، في قبالة المقتضي والشرط والمعد .  
ومنه يتضح أن الموارد التي يتوهم فيها استناد الضرر، ومع ذلك لا يقولون فيه بالضمان مثلاً خارجة عن الضابط المذكور .

منها: ما إذا وعده بشيء على أن يهب ماله لرحمه، فوهب، ورجع الواعد عن وعده، فانه أضره بأذهاب ماله من يده بوعده .

ومنها: ما إذا تمتع امرأة، فحبسه حابس إلى أن ذهبت مدة التمتع، فانه إضرار من الحابس على المحبوس بأذهاب ما بذله للمتمتع .  
ومنها: ما إذا تزوج بامرأة جميلة أعطى عليها مهراً كثيراً، فقتلها رجل، فانه أضره بأذهاب المهر الكثير هدراً .

ومنها: ما إذا اشترى داراً مثلاً وأخذ عليه كتاباً بشهادة الشهود، فقتل الشهود رجل، فانه أضره باسقاط كتابه عن الاعتبار، الموجب من ذهاب ماله

من يده إلى غير ذلك من الموارد الضرورية، التي لا يقولون فيها بالضمان .

ويندفع الأول: بأن الوعد والتوعيد، وإن اشتركا في جعل الداعي إلى فعل الغير بارادته واختياره، إلا أن الثاني يحقق التسبب، حيث إنه ليس له بد من فعله، فكان ترتب الفعل على توعيده الذي هو بمنزلة المعد لفعله قهري بخلاف الأول، حيث إن الوعد لا يوجب اللابدية المحققة لترتب الفعل قهراً ولا ينتقض بموارد التفرير، حيث يقولون بالضمان، مع أنه كالوعد في عدم اقتضاء اللابدية.

وذلك لأن استقرار الضمان على الغار لقاعدة الغرور، لا لقاعدة الضرر.

ويندفع الثاني، بأن الحبس لا يوجب إلا عدم انتفاعه بها، وهو ليس بهال، وأما ما بذله للتمتع، فقد بذله بنفسه بداعي التمتع بازائه، فلا يستند ذهاب المبذول إلا إلى البازل، والمستند إلى الحابس ذهاب ما ليس بهال.

ولذا لو حبسه عن سكنى الدار كان تفويتاً للمنفعة، وهي مال فيضمنه إذا منعه بكل وجه .

ويندفع الثالث بما عرفت، فإن بذل المهر مستند إلى الزوج، لا إلى القاتل، والمستند إليه ليس بهال .

ويندفع الرابع، بأن سقوط كتابه عن الاعتبار بقتل الشهود، الذي يمتنع عليهم أداء الشهادة، ليس في نفسه إضراراً مالياً .

وأما بذل الثمن بأزاء ما اشتراه، فمستند إلى المشتري، وأما عدم تسليم الثمن، فمستند إلى البايع، وأما عدم تمكن المشتري بواسطة عدم الشاهد، فليس بنفسه ضرراً مالياً، فلا يضر إستناده بالواسطة إلى القاتل .

ومما ذكرنا يتبين حال نظائره.

فالتحقيق: إن هذا العام، كسائر العمومات في ورود التخصيص عليها،  
وليس فيه تخصيص كثير، حتى يحتاج إلى الاجوبة الغير الصحيحة.

\* \* \*

## فهرس المطالب

- ٩ تعريف الأصول العملية وانها داخلة في علم الأصول
- ١٠ وجه خروج القواعد الفقهية عن علم الأصول
- ١١ تحقيق معنى الحجية
- ١٣ - ١١ اختصاص مفاد الأصول العملية بالمتجهد وعدمه
- ١٤ عدم لزوم جريان المسألة الأصولية في جميع ابواب الفقه
- ١٩ - ١٤ البحث عن حقيقة بعض الاحكام الوضعية كالطهارة والنجاسة
- ٢٢ - ٢٠ أصالة البراءة في الشبهات الحكمية التحريمية والوجوبية
- ٢٩ - ٢٣ الاستدلال على البراءة في الشبهات الحكمية بالكتاب
- ٥٨ - ٣٠ الاستدلال بحديث الرفع على البراءة في الشبهات الحكمية
- ٦٣ - ٥٩ الاستدلال بحديث الحجب على البراءة في الشبهات الحكمية
- الاستدلال بقوله عليه السلام كل شيء لك حلال على
- ٦٧ - ٦٤ البراءة في الشبهات الحكمية التحريمية
- ٧١ - ٦٨ الاستدلال بحديث السعة على البراءة في الشبهات الحكمية
- الاستدلال بقوله عليه السلام كل شيء مطلق على
- ٨٢ - ٧٢ البراءة في الشبهات الحكمية التحريمية أو في الاعم منها ومن الوجوبية
- ٩٨ - ٨٣ الاستدلال بحكم العقل على البراءة في الشبهات الحكمية
- الاستدلال بالكتاب على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية
- ١٠٠ - ٩٩ والجواب عنه
- الاستدلال بروايات التوقف على وجوب الاحتياط في الشبهات
- ١٠٥ - ١٠١ الحكمية التحريمية
- في امكان الاستدلال على وجوب الاحتياط في الشبهات

١٠٦ - ١١٣	الحكمية بالاخبار الظاهرة فيه وعدمه
	في انحلال العلم الاجمالي بالاحكام بالأمارات والأصول المثبتة قبل
١١٤ - ١٢٧	المراجعة اليها وعدمه
	في اختلاف مسألة المحظر والاباحة ومسألة البراءة والاحتياط
١٢٧ - ١٣٢	موضوعاً وملاكاً واثراً لا محمولاً
١٣٥ - ١٥٧	التنبيه الأول من تنبيهات البراءة
١٥٨ - ١٧٢	التنبيه الثاني
١٧٢ - ١٩٥	قاعدة التسامح في أدلة السنن
١٩٦ - ٢٠٦	التنبيه الثالث
٢٠٧ - ٢٢٦	التنبيه الرابع
٢٢٩ - ٢٥٤	العلم الإجمالي بالتكليف المردد بين المتباينين
٢٥٥ - ٢٦١	التنبيه الأول من تنبيهات العلم الإجمالي
٢٦٢ - ٢٧٣	التنبيه الثاني
٢٧٤ - ٢٧٨	التنبيه الثالث
٢٧٩ - ٢٨٩	التنبيه الرابع
٢٩٠ - ٣٢٦	العلم الإجمالي بالتكليف المردد بين الأقل والأكثر
٣٢٧ - ٣٣٣	التنبيه الأول
٣٣٤ - ٣٤٤	التنبيه الثاني
٣٤٥ - ٣٧٠	التنبيه الثالث
٣٧٠ - ٣٧٨	قاعدة لا تعاد
٣٧٩ - ٣٨٦	التنبيه الرابع
٣٨٦ - ٣٩٨	قاعدة المسور
٣٩٩ - ٤٠٤	شرط إجراء اصالة الاحتياط
٤٠٥ - ٤٠٩	شرط إجراء البراءة العقلية
٤١٠	شرط إجراء البراءة النقلية
٤٣٦ - ٤٦٢	قاعدة نفى الضرر